

Identities ИДЕНТИТЕТИ

identities

Том/Volume 7

Број/No. 1/2

Summer 2008/Winter 2009

списание за
политика,
род и
култура

journal for
politics,
gender and
culture

Џејмс Џордано ◀	▶ James Giordano
Џоан С. Енгебретсон	Joan C. Engebretson
Роланд Бенедиктер	Roland Benedikter
Петрута Теампау ◀	▶ Petruta Teampau
Кристоф ван Аше	Kristof Van Assche
Катерина Колозова ◀	▶ Katerina Kolozova
Јелисавета Благојевиќ ◀	▶ Jelisaveta Blagojević
Бојана Видеканиќ ◀	▶ Bojana Videkanić
Славчо Димитров ◀	▶ Slavčo Dimitrov
Кубилај Акман ◀	▶ Kubilay Akman
Силвија Петрова ◀	▶ Silvia Petrova
Сенка Анастасова ◀	▶ Senka Anastasova
Деспина Ангеловска ◀	▶ Despina Angelovska

EURO
BALKAN

identities



списание за политика,
род и култура

journal for
politics,
gender and
culture



Идентитети – Списание за политика, род и култура
► Главни уредници

Катерина Колозова
Жарко Трајаноски

► Уредувачки одбор

Јасна Котеска
Деспина Ангеловска
Елизабета Шелева
Катица Кулавкова
Душица Димитровска Гајдоска
Боби Бадаревски

► Уреднички за овој број

Катерина Колозова
Деспина Ангеловска

► Техничка директорка на редакцијата

Душица Димитровска Гајдоска

► Техничко уредување на овој број

Драгана Каровска Чемерска

► Графичко уредување

Кома лаб. - Скопје

► Лекторка за македонски јазик: Татјана Митревска

► Лектор за албански јазик: Џабир Ахмети

► Лектор за англиски јазик: Џејсон Браун

► Редакција

Истражувачки центар за родови студии
Институт „Евро-Балкан“
„Партизански одреди“ бр. 63
Скопје, Македонија
www.identities.org.mk
e-mail: journal.identities@gmail.com

Списанието е финансиски поддржано од „Kvinna Till Kvinna“
„Идентитети“ е член на Central and Eastern European Online Library

Identities – Journal for Politics, Gender, and Culture
► Executive Editors

Katerina Kolozova
Zarko Trajanoski

► Editorial Board

Jasna Koteska
Despina Angelovska
Elizabeta Seleva
Katica Kulavkova
Dusica Dimitrovska Gajdoska
Bobi Badarevski

► Associate Editor

Katerina Kolozova
Despina Angelovska

► Editorial Manager

Dusica Dimitrovska Gajdoska

► Editorial Manager for this issue

Dragana Karovska Cemerska

► Prepress

Koma lab. - Skopje

► Proofreader for Macedonian: Tatjana Mitrevska

► Proofreader for Albanian: Xhabir Ahmeti

► Proofreader for English: Jason Brown

► Editorial Office

Research Center in Gender Studies
“Euro-Balkan” Institute
No. 63, “Partizanski odredi” Blvd
Skopje, Macedonia
www.identities.org.mk
e-mail: journal.identities@gmail.com

Financially supported by “Kvinna Till Kvinna”
“Identities” is a member of Central and Eastern European Online Library

► **Советодавен одбор**

Рози Брайдоти, Универзитет во Утрехт
 Џудит Батлер, Калифорниски Универзитет, Беркли
 Жислен Гласон Дешом, уредничка на списанието *Transeuropéennes*, Париз
 Елизабет Грос, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет на Њујорк
 Марина Гржиниќ, Словенечка Академија за наука и уметност
 Џудит Халберстам, Калифорниски Универзитет, Сан Диего
 Петар Крстев, Централноевропски Универзитет, Будимпешта
 Хане Лорек, Универзитет Хумболт, Берлин
 Владимир Милчин, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
 Миглена Николчина, Универзитет на Софија
 Светлана Слпшак, Institutum Studiorum Humanitatis, Љубљана
 Џоан Копјец, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет на Њујорк

*Идентитети: Списание за политика, род и култура
 (ISSN 1409-9268) излегува двапати годишно.*

*Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
 Институт „Евро-Балкан“, „Партизански одреди“ 63, Скопје,
 Македонија*

► **Претплата.** Македонија, за 1 година:

8 евра поединци (плус поштенски трошоци),
 12 евра за институции (плус поштенски трошоци).

Источна Европа, за 1 година:

8 евра за поединци (плус поштенски трошоци),
 12 евра за институции (плус поштенски трошоци).

Други земји, за 1 година: 16 евра за поединци (плус поштенски трошоци),
 за институции: 32 евра за поединци (плус поштенски трошоци)

Website: www.identities.org.mk

Контакти со редакцијата. Душица Димитровска Гајдоска,
Идентитети, „Партизански одреди“ 63, Скопје, Република Македонија
 e-mail: journal.identities@gmail.com

► **Advisory board**

Rosi Braidotti, University of Utrecht
 Judith Butler, University of California, Berkeley
 Ghislaine Glasson Deschaumes, Editor of *Transeuropéennes*, Paris
 Elisabeth Grosz, Buffalo University, State University of New York
 Marina Grzinic, Slovenian Academy of Science and Art
 Judith Halberstam, University of California, San Diego
 Petar Krasztev, Central European University, Budapest
 Hanne Loreck, Humboldt University, Berlin
 Vladimir Milcin, University of Skopje
 Miglena Nikolcina, University of Sofia
 Svetlana Slapsak, Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana
 Joan Copjec, Buffalo University, State University of New York

*Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture
 (ISSN 1409-9268) is published semiannually.*

*Publisher: Research Center in Gender Studies,
 “Euro-Balkan” Institute, No 63, “Partizanski odredi” Blvd, Skopje,
 Macedonia*

► **Subscription.** Macedonia, 1 year:

8 EUR individuals (plus postage expenses),
 12 EUR institutions (plus postage expenses).

Eastern Europe, 1 year:

8 EUR individuals (plus postage expenses),
 12 EUR institutions (plus postage expenses).

Other countries: 1 year: 16 EUR individuals (plus postage expenses),
 institutions: 31 EUR (plus postage expenses).

Website: www.identities.org.mk

Office correspondence. Dusica Dimitrovska Gajdoska,
Identities, No 63, “Partizanski odredi” Blvd, Skopje, Republic of Macedonia
 e-mail: journal.identities@gmail.com

Белешка за прилози

1. Ве молиме прилозите доставувајте ги исчукани – вклучително и библиографијата и белешките – со проред 2 и со широки маргини на сите четири страни.
2. Белешките сместете ги на крајот од текстот, пред библиографијата.
3. Користете фонт со големина 12, вклучително и за белешките и за библиографијата.
4. За наводи и за библиографијата, ги препорачуваме стандардите на *Chicago Manual of Style*.

Notes to Contributors

1. Please type all copy – including reference list and notes – double-spaced and allow generous margins on both sides, on the top and the bottom.
2. Place the notes at the end of the paper, just before the reference list.
3. Use font size 12, both for the notes and the reference list.
4. For the citations and references, it is recommended to apply the standard outlined in the *Chicago Manual of Style*.

Идентитети

Списание за политика, род и култура
Том 7 / бр. 1/2 / Лето 2008/Зима 2009

**Identities**

Journal for Politics, Gender, and Culture
Vol. 7 / No. 1/2 / Summer 2008/Winter 2009

С о д р ж и н а**C o n t e n t s****I. ПОЛИТИКИ/ИДЕНТИТЕТИ**

▶ Џејмс Џордано,

Џоан С. Енгебретсон,

Роланд Бенедиктер

Културата, субјективноста и етиката
на пациентоцентричната нега на болката

▶ Петрута Теампау,

Кристоф ван Аше

Сулина, Сулина/ Кога има вода, нема светлина
Нарација, сеќавања и автобиографија во романско гратче

▶ Катерина Колозова

Бунтот на голиот живот: Концептот за животот и неговото
политичко значење кај Спиноза, Агамбен и Батлер

▶ Јелисавета Благојевиќ

Едно *zboium* на Европа: Невозможната
неопходност на балканската политика

II. СЕКСУАЛНОСТИ/ИДЕНТИТЕТИ

▶ Бојана Видеканиќ

Што би рекол Делез? Изведбите на Тања Остојиќ
и постидентитетската мисла

▶ Славчо Димитров

Родот и сексуалноста во македонската
уметничка пракса и теорија
Интервју со Небојша Вилиќ

III. КУЛТУРИ/ИДЕНТИТЕТИ

▶ Кубилај Акман

„Храмот“ на обратната загадочност
Хиперкриминолошките и биополитичките димензии
во „Малцински извештај“

▶ Силвија Петрова

Современата жена помеѓу феминизмот и традицијата

9

33

71

99

117

143

171

201

I. POLITICS/IDENTITIES

▶ James Giordano,

Joan C. Engebretson,

Roland Benedikter

Culture, Subjectivity and the Ethics
of Patient-Centered Pain Care

▶ Petruta Teampau,

Kristof Van Assche

Sulina, Sulina/When there's water, there's no light
Narrative, Memory and Autobiography in a Romanian Town

▶ Katerina Kolozova

Sheer Life Revolting: The Concept of Life and
its Political Meaning in Spinoza, Agamben and Butler

▶ Jelisaveta Blagojević

An *adieu* to Europe: Impossible
Necessity of Balkans Politics

II. SEXUALITIES/IDENTITIES

▶ Bojana Videkanić

What Would Deleuze Say? Tanja Ostojić's
Performances and Post-identity Thinking

▶ Slavčo Dimitrov

Gender and Sexuality in Macedonian
Art Practice and Theory
Interview with Nebojsa Vilić

III. CULTURES/IDENTITIES

▶ Kubilay Akman

The "Temple" of Reversed Mystery
Hyper-Criminological and Biopolitical Dimensions
in "Minority Report"

▶ Silvia Petrova

Contemporary Woman between Feminism and Tradition

ПРИКАЗИ/ОСВРТИ

- **Сенка Анастасова:** Хистеријата на чистата Дана
Кон Јасна Котеска, *Саниџарна ениџма*, Темплум, Скопје, 2006.
- **Деспина Ангеловска:** Јасна Котеска, *Комунистичка инџима*,
Темплум, Скопје, 2008.

REVIEWS

- 235 ► **Senka Anastasova:** Clean Dana's Hysteria
Towards Јасна Котеска, *Саниџарна ениџма*, Темплум, Скопје, 2006.
- 251 ► **Despina Angelovska:** Јасна Котеска, *Комунистичка инџима*,
Темплум, Скопје, 2008.

„Идентитети“ истакнува дека
сите текстови се објавени за
првпат.

“Identities” wishes to underscore
that all the articles are published
for the first time.

► **Copyright © Identities 2007/2008.** Сите права се задржани.
Секое неовластено користење на текстот во целост или на
делови од него подлежи на одговорност според Законот за
право и сродни права на Република Македонија.

► **Copyright © Identities 2007/2008.** All rights reserved. Except
for the quotation of short passages for the purposes of criticism and
review, no part of this publication may be reproduced, stored in a
retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electro-
nic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without a prior
permission of the publisher.

р

П О Л И Т И К И

identities



p o l i t i c s

П

Џејмс
Џордано,
Џоан С.
Енгебретсон,
Роланд
Бенедиктер

**Културата, субјективноста
и етиката на
пацентоцентричната
нега на болката**

**Животна средина и култура,
медиум и форум**

Дури и начинот на кој крајниот научен редуccionизам го гледа поединецот, открива дека ние сме комплексни системи укотвени во комплексни системи.¹ Овие интеракции во рамките на системите и помеѓу нив се базираат врз бројни варијабли на нашата/нашите (интерна/ни и екстерна/ни) средина/средини. Доколку ја дефинираме етиката како систем на морално одлучување, тогаш станува јасно дека, конечно, овие одлуки влијаат врз состојбата/состојбите на раководењето со нашите дејствија и врски со другите во нашата средина (или суштински, нашето битисување во светот).² Со оглед на тоа дека значењето на терминот *екологија* е буквално „...изучување или систем на мудрост и расудување за меѓусебната поврзаност на организмите во нивната средина или место кое го населуваат“,³ описот на Овен Фланеган (Owen Flanagan) за етиката како „човечка екологија“ е од голема релевантност и значење.⁴

За да се пристапи до етичките прашања и разните системи и техники коишто се користат за разгледување овие прашања и нивно разрешување, тогаш – про Фленеган – клучно е да се признае ефектот

James
Giordano,
Joan S.
Engebretson,
Roland
Benedikter

**Culture, Subjectivity
and the Ethics
of Patient-Centered
Pain Care**

**Environment and Culture,
Medium and Forum**

Even the most scientifically reductionist view of the individual reveals that we are complex systems nested within complex systems.¹ These interactions within and among systems are based and depend upon numerous variables of our (internal and external) environment(s). If we define ethics as a system of moral decision making, then it becomes clear that these decisions ultimately affect the situation(s) of managing our activities and relationships with others in our environment (in essence, our being in the world).² Given that *ecology* literally means a “...a study or system of wisdom and reasoning about the interrelation of organisms in their environment or place of inhabitation,”³ Owen Flanagan’s description of ethics as “human ecology” takes on considerable relevance and importance.⁴

To approach the ethical issues, and various systems and techniques used to address and resolve these issues, then - pro Flanagan - it is crucial to recognize the effect of “environment” upon persons’ situations and actions

на „средината“ врз човековите состојби и дејствија кои го сочинуваат нивниот живот-свет(ови). Со други зборови, едно размислување за етиката не може да го исклучи гледањето на средината како опфатност на времето, просторот, културата и околноста. Ова налага почитување на културата како значајна сила во интерактивното одредување на биопсихосоцијалните димензии на битието на поединецот. На најосновното ниво, *културата* се однесува на „...медиум за развој на живиот материјал“, и додека обично е резервирана за конотации на експериментални методи, мора да се има предвид дека оваа дефиниција не е помалку оперативна при размислата за тоа што и како „културата“ ангажира и поддржува „...низа споделени материјални особини, препознатливи карактеристики, знаење, ставови, вредности и однесувања на лица во едно исто време и (/или) место“.⁵ Оваа дефиниција правилно открива дека културата воспоставува и одразува одредени биолошки карактеристики (што се развиваат и се зачувуваат во однос на средините), кои може да се изразат преку осознавања и однесувања. На овој начин, културата е медиум за биопсихосоцијален развој и форум и вектор на неговиот израз и манифестација.⁶ Така, секој обид да се идентификуваат морални прашања (и етички пристапи за разрешување на тие прашања) мора да ги почитуваат ефектите на и врз, „културата“ – од биолошките до општествените нивоа.

Во овој есеј докажуваме дека секоја практична размисла за етиката на медицина мора да ги препознае 1) ефектите на културата врз настанот, феноменот и искусувањето на болка; 2) разликите кои ги предизвикува „културата“ на медицината (наспроти „културата“ на пациентството), и 3) како географските, социјалните и временските

that constitute their life-world(s). In other words, a consideration of ethics cannot exclude regard for the environment as embodied by time, place, culture and circumstance. This mandates an appreciation of culture as an important force in determining interactively biopsychosocial dimensions of persons' being. At the most basic level, *culture* refers to a “...medium for the development of living material,” and while usually reserved for connotations of experimental methods, it must be borne to mind that this definition is no less operative when considering what and how “culture” engages and sustains “...the set of shared material traits, characteristic features, knowledge, attitudes, values and behaviors of people in a common place and(/or) time.”⁵ This definition rightly reveals that culture establishes and reflects particular biological characteristics (that develop, and are preserved in response to environments), that can be expressed through cognitions and behaviors. In this way, culture is a medium for biopsychosocial development, and a forum and vector for its expression and manifestation.⁶ Thus, any attempt to identify moral issues (and ethical approaches to resolving these issues) must appreciate the effects of, and upon “culture” – from biological to social levels.

In this essay we argue that any practical consideration of an ethics of pain medicine must also recognize 1) the effects of culture upon the event, phenomenon and experience of pain; 2) the distinctions that are evoked by the “culture” of medicine (versus the “culture” of patienthood), and 3) how geographic, social and temporal variances affect these cultural dynamics. We posit that

варијации влијаат врз овие културни динамики. Нашето тврдење е дека личностите не може да се одвојуваат од „културата“, а секој обид да се дефинираат прашањата, проблемите, вредностите, потенцијалните решенија и последиците кои влијаат врз поединците и групите, мора да ја врами и оваа пресметка во културен контекст, барем до извесен степен, инаку најверојатно ќе биде нереалистична.

Културни ефекти врз болката: Настан, искуство и значење

Дури и кога болката се смета само за невропсихолошки настан, претпоставените ефекти на културата не може да се игнорираат. Антрополошки, односот помеѓу културата и екологијата често се смета за заемен.⁷ Многу фактори од животната средина (на пример, географските граници и ограничувања, климата, преживувањето и салутогенските карактеристики) покажаа дека имаат влијание врз геномските фреквенции и изразувањето на одредени фенотипови во агрегатски групи на луѓе. Селективните притисоци предизвикаа елиминација на одредени генотипови во однос на други, истакнувајќи фенотипови кои (низ еколошка, епигенетска модификација) ги зацврстија овие варијации. Овие фактори ја создадоа основата за развојни траектории кои 1) би го намалиле успехот на интеракциите во животната средина, 2) имаат тенденција да создадат предиспозиции за релативно вообичаени гено- и фенотипни шеми во рамките на дефинирани реони кои ја рефлектираат оваа преживливост, и 3) поради тоа, би се одржале и зајакнале во рамките на овие ниши на животната средина. Животната средина влијае врз психолошкиот развој, зреењето и функцијата, унапредува одредени фенотипи, а конечно, може да обликува заеднички функции на одредени фенотипни групи.⁸

one cannot extricate persons from “culture,” and any attempt to define issues, problems, values, potential solutions and consequences that affect individuals and groups must frame this calculus within a cultural context, at least to some extent, otherwise it will likely be unrealistic.

Cultural Effects upon Pain: Event, Experience, and Meaning

Even if pain is solely considered as a neurophysiological event, the putative effects of culture cannot be ignored. Anthropologically, the relationship between culture and ecology is often considered to be reciprocal.⁷ Many environmental factors (eg. - geographical boundaries and limitations, climate, survival and salutogenic characteristics) have been shown to effect genomic frequencies, and the expression of particular phenotypes in aggregate groups of people. Selective pressures yielded elimination of certain genotypes in favor of others, expressing phenotypes that (through environmental, epigenetic modification) fortified these variations. These factors provided the basis for developmental trajectories that would 1) maximize the success of environmental interactions, 2) tend to produce predispositions to relatively common geno- and phenotypic patterns within defined regions that reflect this survivability, and 3) therefore be sustained and fortified within these environmental niches. Environment affects physiological development, maturation and function, promotes particular phenotypes, and ultimately may shape common functions of certain phenotypic groups.⁸ Put more colloquially, nature is expressed via nurture,⁹ and common factors within the nurturing environment can affect patterns of neurologic activity and/or structure

Попросто кажано, природата се изразува преку негување,⁹ и заедничките фактори во средината која ја овозможува таа нега може да влијаат врз обрасците на невролошката активност и/или структура (т.е. – „...неврони кои споделуваат поттик, се соединуваат“; и кај поединците и во групите поединци).¹⁰

На овој начин, животните средини може културно да „однегуваат“ групи на поединци, а притоа културите се развиваат како одговор на животните средини, но и за смислено да влијаат врз нив. Притоа, имајќи предвид дека границите помеѓу внатрешната и надворешната средина се донекаде арбитрарни и интерактивни на повеќе нивоа, мора да ги цениме ефектите на културата врз поединците во биопсихосоцијалните домени. Анализите на генетските и епигенетските влијанија ги потврдија ефектите на животната средина и културата на филогенетските и онтогенетските шеми врз одредени психолошки одлики. Работата на Могил (Mogil) и на неговите колеги разјасни определени моменти за генотипските предиспозиции на нервните супстрати кои предизвикуваат (изложеност и изразување на) одредени типови болка.¹¹ Нашата тековна карактеризација на болката како спектрално нарушување укажува на тоа дека има општоприфатени семејства (т.е. - низи) на генотипи и фенотипи кои се диференцијално чувствителни на влијанието/влијанијата на животната средина за изразување на болка (прагови, искуство, и најочекувано, когнитивни / бихевиорални манифестации).^{12,13} Така, додека болката е универзално човечко искуство, биопсихосоцијалните влијанија на културата може да го изменат развојот на нервните системи, создавањето и однесувањето кои влијаат врз чувствувањето на болката, и соодветно, нејзиното искусување и изразување.

(i.e.- “...neurons that fire together wire together”; both in individuals and in groups of individuals).¹⁰

In this way, environments can “culture” groups of individuals, and cultures develop in response to, and to meaningfully affect environments. Moreover, keeping in mind that the boundaries between internal and external environment are somewhat arbitrary and interactive on a number of levels, then we must appreciate the effects of culture on individuals across biopsychosocial domains. Analyses of genetic and epigenetic influences have validated the effects of environment and culture on phylogenetic and ontogenetic patterns of certain physiological traits. The work of Mogil and his colleagues has shed light on genotypic predispositions to neural substrates that can give rise to (susceptibility and expression of) certain types of pain.¹¹ Our ongoing characterization of pain as a spectrum disorder suggests that there are putative families (i.e.- clades) of genotypes and phenotypes that are differentially sensitive to environmental influence(s) for the expression of pain (thresholds, experience, and most likely cognitive/behavioral manifestations).^{12,13} Thus, while pain is a universal human experience, biopsychosocial influences of culture can alter the development of neural systems, cognitions and behaviors that affect the sensation of pain, its experience and its expression, respectively.

Таквите дистинкции се анегдотски забележани уште од времето на антиката.¹⁴ Студијата на Зборовски (Zborowski), која претставува класика, иако со методолошки (ако не и философски) пропусти за праговите на болка, перцепциите и реакциите на одредени етнички групи, сепак беше значајна бидејќи разјасни некои моменти во однос на можноста разните култури да се подложни на биопсихосоцијални влијанија кои оставаат белег врз болката.¹⁵ Неколку подоцнежни студии открија разлики во чувствителноста на болка, и изразувањето на болката кај разните етнички, социјално и географски дистрибуирани групи.¹⁶⁻¹⁸ Но, важно е да се внимава на предупредувањето на А.Л. Кроебер (A.L. Kroeber) да не се мешаат поимите „култура“ и „една култура“, бидејќи втората носи конотативни предрасуди.¹⁹ Наспроти тоа, „културата“ треба да ја мислиме, како што предвидувачки ја опишува Е.Б. Тејлор (E.B. Tylor) пред повеќе од еден век, како „...комплексна целина“ која динамично може да ги обликува речиси сите аспекти на човековото искуство.²⁰ Културата - како комплексна целина – прави простор за групи кои може да се идентификуваат и кои заедно формираат кластери врз основа на географска изолација, основна дејност, физиолошки функции, роднинска селекција и социјални карактеристики и активности. Токму овие биопсихосоцијални ефекти и артефакти ги промовираат и одржуваат верувањата, знаењето и оттаму произлезените однесувања на поединците и групите на кои им припаѓаат. Овие социокултурни карактеристики може да ги определат прифатените меѓучовечки улоги и начини на дејствување и изразување, кои може да влијаат врз тоа како може да биде сфатено, толкувано, комуницирано и третирано чувствување болка.²¹

Such distinctions have been anecdotally noted since antiquity.¹⁴ Zborowski's classic, yet methodologically (if not philosophically) flawed study of pain thresholds, perceptions, and responses in various ethnic groups was nonetheless important in that it shed light upon the possibility that various cultures could be susceptible to biopsychosocial influences that affect pain.¹⁵ Several subsequent studies revealed differences in sensitivity to, and expression of pain between various ethnic, social, and geographically distributed groups.¹⁶⁻¹⁸ But it is important to heed A.L. Kroeber's warning not to confuse "culture" with "a culture," as the latter is connotatively prejudicial.¹⁹ Rather, we must consider "culture" as presciently described by E.B. Tylor over a century ago as being a "...complex whole" that can dynamically shape almost all aspects of human experience.²⁰ Culture - as a complex whole - gives rise to identifiable groups that cluster together based upon geographic isolation, niche occupation, physiological functions, kin selection, and social characteristics and activities. It is these biospsychosocial effects and artifacts that promote and sustain beliefs, knowledge, and the resultant behaviors of individuals, and the groups to which they belong. These socio-cultural characteristics can determine accepted interpersonal roles, and modes of action and expression that can affect how the sensation of pain may be perceived, interpreted, communicated and treated.²¹

Културните ориентации на пациентите и клиничарите: Знаење, верувања и стварност

Токму во овој поширок контекст мора да ги земеме предвид ефектот (ефектите) на културата врз начините на разбирање на болката, пациентското искуство и улогата (улогите) на медицината за болка и клиничарите. Постои реципрочен однос помеѓу чувствувањето и значењето на болката.²² Субјективноста на болката ги рефлектира разликите во невропсихолошкото процесирање на болката како чувство, а неврокогнитивното толкување на болката како искуство на живееното тело.²³⁻²⁵ Со оглед на тоа што когнитивните конструкти (т.е. значењата) се социокултурно под влијание, сфатениот идентитет и влијанието врз болката се обично контекстуални.²⁶ Елејн Скери (Elaine Scarry) пласираше тврдење дека болката може да ги деконструира животите на пациентите и да му пркоси на јазикот.²⁷ Но, за целосно сфаќање на степенот на тие ефекти, важно е да се разбере 1) животниот свет на пациентот, за да се утврди како болката го деконструира, и 2) дека овој животен свет е нераскинливо врзан за културата на пациентот. Исто, додека болката може да му пркоси на јазикот, нејзиното искусување принудува на комуникација во обид за субјективното страдање да се искомунцира со другите.^{28,29} Ние тврдиме дека ефективноста на оваа комуникација е семиотички и семантички притеснета од страна на социокултурните капацитети и ограничувања.

Оваа потенцијална комуникација можеме да ја сфатиме како боромејска интеракција: меѓусебната поврзаност на трите домени, чие односно вкрстување го рефлектира и степенот на заеднички точки и можноста за меѓусебно ангажирање.³⁰ Како што е прикажано во сликата бр. 1, таквата боромејска

Cultural Orientations of Patients and Clinicians: Knowledge, Beliefs and Realities

It is in this broader context that we must consider the effect(s) of culture on ways of understanding pain, the experience of patienthood, and the role(s) of pain medicine and the clinician. There is a reciprocal relationship between the sensation and meaning of pain.²² The subjectivity of pain reflects distinctions in neurophysiological processing of pain as a sensation, and neurocognitive interpretation of pain as an experience of the lived body.²³⁻²⁵ Given that cognitive constructs (i.e.-meanings) are socio-culturally influenced, the perceived identity and impact of pain are often contextual.²⁶ Elaine Scarry has claimed that pain can deconstruct patients' lives and defy language.²⁷ But to fully grasp the extent of these effects, it is important to understand 1) the life-world of the patient to determine how it has been deconstructed by pain, and 2) that this life-world is inextricably bound to the patient's culture. As well, while pain may defy language, its experience compels communication in an attempt to communicate subjective suffering to others.^{28,29} We opine that the effectiveness of this communication is semiotically and semantically constrained by socio-cultural capacities and limitations.

We can conceive this potential communication as a Borromean interaction: the interplay of three domains whose relative intersection reflects both the extent of commonality and the possibilities for mutual engagement.³⁰ As shown in Figure 1, such a Borromean interaction of 1) pain, 2) the pain patient, and 3) the



испреплетеност на 1) болката, 2) пациентот со болка и 3) клиничарот ги диктира ставовите и дејствијата на пациентот и на клиничарот. Јасно е дека пациентот и клиничарот ги покажуваат нивните соодветни културни влијанија и ефекти во рамките на клиничкото случување. На овој начин, и двајцата одржуваат и манифестираат верувања, знаење и ставови кон

Слика 1: Боромејски приказ на односот на пациентот, клиничарот и болката и нејзиното третирање. Секој круг претставува сфера која ја претставува повеќедимензионалноста на одреден ентитет. За пациентот и клиничарот, ја претставува севкупноста на нивните односни животни светови, вклучително и културата, искуството, верувањата, знаењето и ставовите. За болката и нејзиното третирање, сферата ги рефлектира објективните ентитети и нејзиниот пресек со пациентот и клиничарот го претставува субјективното (индивидуалното и културното) карактеризирање на оваа објективност. Степенот на порамнетост помеѓу пациентот, клиничарот, болката, нејзиното третирање, зависат од споделеноста на верувањата, знаењето, искуствата и очекувањата. Секое и/или сите може да бидат повлијаени од страна на културата, или поединечно, или заедно.

Figure 1: A Borromean depiction of the relationship of patient, clinician, and pain and its treatment(s). Each one of the rings represents a sphere that constitutes the multi-dimensionality of the particular entity. For patient and clinician, it represents the totality of their respective life-worlds, inclusive of culture, experience, beliefs, knowledge and attitudes. For pain and its treatment, the sphere reflects the objective entities, and its intersection with the patient and clinician represents the subjective (individual and cultural) characterization of this objectivity. The extent of alignment between patient, clinician, pain, and its treatment depend upon commonality of beliefs, knowledge, experience and expectations. Each and/or all can be affected by culture, either individually, or together.

clinician, dictates both the patient's and the clinician's attitudes and activities. Clearly, the patient and clinician bring their respective cultural influences and effects to the fore within the fabric of the clinical encounter. In this way, both maintain and manifest beliefs, knowledge, and attitudes about the nature and meaning of pain, disease, illness, personhood, and responsibility. Beliefs should

природата и значењето на болката, заразата, болеста, сопствената личност и одговорноста. Верувањата не треба да се минимизираат; да го парафразираме Августин - да се верува значи да се разбере, така што нашето лично концептуализирање на светот ги дозволува и ги води нашите познавателни патеки и ги бои нашите толкувања на животот.³¹ За пациентот, овие верувања може да содржат значителна доза на „народно знаење“ и може да не се ускладени со верувањата врз кои се базира епистемологијата на медицина.³² Така, конечно, верувањата на пациентот и на клиничарот може да ја засилат или попречат боромејската динамика на медицинскиот однос.

Со својата низа на дефинирани вредности, ставови, значења, дури и јазик и однесување, на медицината мора да се гледа како на социо-културна сила,³³ а нејзината моќ создава и се одржува од биопсихосоцијалните асиметрии во односот клиничар - ациент. Веруваме дека една од задачите на клиничарот е да ја намали асиметријата со намалување на ранливоста на пациентот преку обезбедување на еманципирачка грижа. Така, доколку улогата на медицината е да ја исполни добрата страна од својата декларирани задача (т.е. – негување и лекување на лицето кое болката го прави ранливо), тогаш е важно за клиничарот болката да не ја разбира едноставно како објект, туку да разбере како објективниот настан на болка се толкува, се изразува субјективно и влијае врз пациентот вгнезден во култура.³⁴

not be minimized; to paraphrase Augustine, to believe is to understand, such that our individual conceptualization of the world allows and guides our ways of knowing, and colors our interpretations of life.³¹ For the patient, these beliefs may incorporate considerable “folk knowledge,” and may not be consonant with the beliefs upon which the epistemology of medicine is based.³² Thus, the beliefs of patient and clinician can ultimately enhance or disrupt the Borromean dynamics of the medical relationship.

With its defined set of values, attitudes, beliefs, meanings and even language and behaviors, medicine must be viewed as a socio-cultural force,³³ and its power creates, and is upheld by, biopsychosocial asymmetries in the clinician-patient relationship. We believe that one of the tasks of the clinician is to lessen this asymmetry by decreasing the vulnerability of the patient through the empowering provision of care. So, if pain medicine is to fulfill the good of its professed task (i.e.- treating and healing the person made vulnerable by pain), then it is important for the clinician to not simply understand pain as object, but to understand how the objective event of pain is subjectively interpreted by, expressed in, and affects the culturally-nested patient.³⁴

Болката како субјективна „креација“ во меѓусебната игра меѓу стварното, имагинарното и симболното

Тоа што долго време беше потценувано во главната струја на медицината е токму оваа субјективна димензија во рамките на „настанот“ на болка – особено во нејзината тесни врски со интер-субјективните, културно пре-формативните шеми. Токму „субјективноста на болката“ или „болката на интимниот субјект“ треба подлабоко да се испитува за пациентоцентричната неџа на болката да напредува понатаму кон вистински „субјективно-објективна“ парадигма – не само во пракса, туку и во нејзините философски и научни основи.³⁵ За да се постигне таков напредок, двојната етимолошка смисла на терминот „субјект“ мора да се мисли низ нејзината вредност за конкретниот „настан“ на болка: 1) болката како онтолошка „база“ (т.е. – од Латински, *sub-jectum*, пасив) на болниот субјект, и во исто време 2) „потчинувањето“ (т.е. *sub-iacere*, актив) на субјектот.

Како што има забележано францускиот психоаналитичар Жак Лакан (Jacques Lacan), искуството на субјектот се чини нераскинливо од шемите на несвесното „толкување“ кои се вкоренети во неговата чувственост и (себе) перцепција од страна на културните предиспозиции.³⁶ Се чини дека постои, всушност, втор, уште потесен „боромејски јазол“ вклучен во целиот настан околу болката на субјективно ниво: суштинската меѓуигра и заемниот однос помеѓу шемите на имагинацијата и симболизацијата кои секако придонесуваат, ако и не го создаваат, „стварниот“ настан на болката. И редот на имагинацијата и тој на симболиката ја формираат несвесната „основа“ на субјектот којшто ја искусува

Pain as Subjective “Creation” in the Interplay between the Real, the Imaginary and the Symbolic

What has been long underestimated in mainstream medicine is exactly this subjective dimension *within* the “event” of pain - especially in its close ties to inter-subjective, culturally pre-formative patterns. It is the “subjectivity of pain” or “pain as the intimate subject” that has to be investigated in greater depth if patient-centered pain care is to make further progress toward a truly “subjective-objective” paradigm - not only in practice, but also in its philosophical and scientific foundations.³⁵ In order to achieve such progress, the double etymological sense of the term “subject” has to be considered in its value for the concrete “event” of pain: 1) pain as the ontological “basis” (i.e.- from the Latin, *sub-jectum*, passive) of the ill subject, and at the same time 2) the “submission” (i.e.- Latin, *sub-iacere*, active) of the subject.

As the French psychoanalyst Jacques Lacan has noted, the subject’s experience seems indivisible from patterns of unconscious “interpretation” that are “rooted” in its sensitivity and (self-)perception by cultural predispositions.³⁶ There seems to exist, in fact, a second, even more narrowly conceived “Borromean knot” involved in the overall event of pain at the subjective level: the constitutive interaction and mutual relationship between patterns of imagination and symbolization that decisively contribute, if not create, the “real” event of pain. Both the imaginary and the symbolic order form the unconscious “basis” of the subject that experiences pain, and at the same time, both “submit” the experience of pain to largely meta-personal cultural laws.

болката, и во исто време, и двата го „подложуваат“ искуството на болка на навистина во голема мерка метаперсонални културни закони.

Со други зборови, тоа како наследената култура на субјектот произведува распон на *симболички* „конкретизации“ за искусувањето на болката - на пример, во облик на слики, јазик или однесување кои се разликуваат од поединец до поединец и од култура до култура, а кои може да бидат видени како форми на „преговарање“ со искуството и како обид за негово „интегрирање“ во царството на неговото сопствено онтолошко „стварно“ - влијае врз перцепцијата и искусувањето на самата болка. Од друга страна, веќе поодамна е познато дека личната *сликовност* на субјектот не одразува и не опфаќа само „настани“ на болка на сонувачки начин, туку може и активно да влијае врз неа, доколку се контролира и одвива на соодветен начин, до таа мерка што може да го измени самиот резултат на болеста и на процесот на лекување.

Но, не е ниту само едната, ниту само другата димензија на „стварноста“ на болката која се чини како да има одлучувачка вредност во похалистичка етика на пациентоцентричната нега на болката. Поскоро, ние тврдиме дека мора да се земе предвид *дијалектиката* на овие две димензии. Традиционалната етика на медицината произлегува од „модерните“ концепти на рационалноста на 19-тиот и 20-тиот век и затоа сè уште се стреми кон примена на дуалистичките модели во кои главната критичка продуктивност е анализата на непропорционалностите помеѓу имагинарното и реалното (т.е. помеѓу субјективното „елаборирање“ на болката и нејзините – кои често не се совпаѓаат – објективни физички основи и потекла).^{37,38} Сепак, некои поскорешни „постмодерни“ пристапи додадоа

In other words, how the subject’s inherited culture produces an array of *symbolic* “concretizations” of the experience of pain – for example in the form of images, language, or behavior, which vary from individual to individual and from culture to culture and can all be seen as forms of “negotiation” with the experience and as an attempt to “integrate” it into the realm of its own ontological “real” - influences the perception and the experience of pain itself. On the other hand, it has been long known that the personal *imagery* of the subject not only mirrors and embodies the “events” of pain in a dreamlike way, but can also actively influence it, if appropriately controlled and enacted, to the extent that it may alter the very outcome of the illness and the respective healing process.

But it is neither one nor the other dimension of the “reality” of pain that singularly seems to be of decisive value in a more holistic ethics of patient-centered pain care. Rather, we posit that it is the *dialectic* of these two dimensions that must be considered. The traditional ethics of medicine are derived from the “modern” concepts of 19th and 20th century rationality and therefore still tend to apply dualistic models in which the main critical productivity is the analysis of the disproportions between the imaginary and the real (i.e. between the subjective “elaboration” of pain and its – often not corresponding - objective physical bases and origins).^{37,38} However, more recent “postmodern” approaches have added a third dimension to this constitutive dualism: the realm of the symbolic as being the decisive dimension

трета димензија на овој суштински дуализам: сферата на симболното како одлучувачка димензија за субјективното „инкарнирање“ на болката.³⁹ Таков поглед може да се одржи, барем делумно, со размислување дека на самата култура може да се гледа како на „боромејски јазол“ бидејќи 1) се состои од тие три „димензии“ на реалноста: имено, реалното, имагинарното и симболното, и 2) произведува субјект „подложен“ на меѓуиграта помеѓу дијалектиката на овие димензии.⁴⁰

„Субјектот на болка“ и наученото од искуството со плацебо

Доколку идентитетите на болка во основа се „создадени“ ентитети, тогаш станува јасно дека пациентоцентричната медицина за болка ќе се сврти кон лекување на „културни субјекти на болка“, а не кон „пациенти со болест која произведува болка“. Еден особено ефективен пример за тоа колку таква културно свесна философија на грижа за болка би можела да се оствари, може да се открие со истражување на плацебо ефектите и одговорите.

На најосновно ниво, плацебо ефектот е каскада на физички одговори поттикнати преку психолошки реактивен (т.е. „значење“) одговор на некоја околност, место, дејствие (дејствија) или лице.^{41,42} Ова се чини дека е можно токму поради централна улога на личното имагинарно на субјектот и желбата симболично да се вклучи „Другиот“ како дел од директното искуство.⁴³⁻⁴⁵ Така, тоа е нешто лажно кое во исто време е и стварност.⁴⁶ Централно за неговиот ефект не е прашањето на „идентитет“ во строга смисла – т.е. – дали е нешто лажно *или* е реалност – туку поскоро трансформативна моќ која може да се одиграат помеѓу овие два пола. Така, идентитетите се

for the subjective “incarnation” of pain.³⁹ Such a view can be sustained, at least partly, by considering that culture itself can be seen as a “Borromean knot” given that 1) it is constituted by those three “dimensions” of reality: namely, the real, the imaginary and the symbolic, and 2) it produces a subject “submitted” to the interplay between the dialectics of these dimensions.⁴⁰

The “Subject of Pain” and the Lessons of the Placebo Experience

If pain identities are fundamentally “created” entities, then it becomes clear that patient-centered pain medicine will address treating “cultural subjects of pain,” rather than “patients with an illness producing pain.” One especially effective example of how such a culturally aware philosophy of pain care could be enacted may be revealed by study of placebo effects and responses.

At the most basic level, the placebo effect is a cascade of physical responses that are induced through some psychologically reactive (i.e.- “meaning”) response to a circumstance, place, action(s), or person.^{41,42} This seems to be possible exactly because of the central role of the personal imaginary of the subject and a desire to symbolically incorporate the “Other” as part of a first-person experience.⁴³⁻⁴⁵ Thus, it is a fake that is at the same time a reality.⁴⁶ At the center of its effect lies not the question of “identity” in the strict sense - i.e.- if it is a fake *or* a reality - but rather the transformative power that can be enacted *between* these two poles. Thus, identities reveal themselves as being entities of (low

откриваат себеси како ентитети на трансформација (на ниско ниво), а не како ентитети од „највисока непроменливост“.⁴⁷

Понатаму, со оглед на тоа дека плацебо ефектите/одговорите успеваат да го искористат несвесниот обид на субјектот да ги обедини имагинарното и симболното и да создаде одржливо реално, на нив може да се гледа како на сублимат на уметноста. Плацебо ефектот е еден вид артефакт затоа што вклучува значења врзани за нешто уметничко и/или вештачко за да создаде нешто реално. Како такви, овие ефекти манифестираат еден вид „нулта вредност“ која постои во меѓуиграта меѓу имагинарното, симболното и реалното – во зависност од контекстот и толкувањето на оној којшто го искусува ефектот. Исто, плацебо ефектот открива донекаде криптични механизми и функции кои го одржуваат „постоенето“ на субјективната стварност. Плацебо искуството особено може да ја расветли интимната димензија на болката. Може да се претпостави дека болката - како субјективна реалност која никогаш не може сосем да се изрази со помош на симболното и никогаш не може целосно да се интегрира во канонот на имагинарно присутното на одредена култура - е принцип „создаден“ на сличен начин како што се генерира „плацебо“ ефектот и се „отелотворува“ во субјектот (и секако ова всушност можеби е причина за негативновалентните ноцебо одговори и ефекти).^{48, 49}

Во тој случај, можеби културната компетентност на излекувачкиот судир зависи од хармонизирањето на „уметноста на плацебото“ и како таква може да се смета за „уметност на границите“ меѓу имагинарното, симболното и стварното, како одраз на дефиницијата за границата на Мартин Хајдегер (Martin Heidegger):

level) transformation rather than entities of “highest immutability.”⁴⁷

Furthermore, given that the placebo effects/responses make positive use of an unconscious attempt of the subject to unify the imaginary and the symbolic to create a viable real, they can be seen as the epitome of art. The placebo effect is sort of an artifact, because it engages meanings attached to something artful and/or artificial to create something real. As such, these effects manifest a kind of “zero value” that exists in the interplay between the imaginary, the symbolic and the real – dependent upon the context and construal of the one who is experiencing the effect. As well, the placebo effect reveals somewhat cryptic mechanisms and functions that sustain the “existence” of subjective reality. The placebo experience can especially shed light on the intimate dimension of pain. It can be assumed that pain - as a subjective reality never totally expressible by the means of the symbolic, and never able to be fully integrated in the canon of the imaginary present of a specific culture - is in principle “created” in a similar way as the placebo effect is generated and “embodied” within the subject (and indeed this may, in fact be the case for the negatively valent nocebo responses and effects).^{48, 49}

Perhaps then, the cultural competence of the healing encounter is a matter of attunement to the “art of placebo,” and as such can be seen as the “art of boundaries” between the imaginary, the symbolic and the real, reflective of Martin Heidegger’s definition of the term boundary: “...not that at which something stops, but as the Greeks

„...не тоа при кое нешто запира, туку како што тоа Грците го забележаа, границата е она од каде што едно нешто го почнува своето присување“.⁵⁰

Ова е особено точно во негата на болката, со оглед на субјективното присуство на болката заради трансцендирање на границите на минатото, сегашноста и иднината; тишината и гласот, разбирањето и објаснувањето, и себноста и другиот. Овие граници се отелотворени од реалноста на субјективното искусување на болката и нејзиното опредметување, а во суштина се тоа што ја дефинира херменевтичката природа на медицината за болка.

Влијанието на културата врз етиката

Конјункцијата на објективното и субјективното разбирање ја дава основата за 1) дијагнозата, 2) разгледување на расположливите терапевтски опции, и 3) одбирање на оние кои ги зголемуваат можностите за добар исход кај определен пациент.⁵¹ Очигледно, овие избори мора да го одредуваат и контекстуалното значење на доброто (во најдобар интерес на пациентот) и да го насочуваат неговото обезбедување.^{52,53} Ослободувањето од болка – како опицливо добро на клиничката средба и однос на клиничарот за болка и пациентот – мора да се прошири надвор од ограничената близина на клиничката средина и да влијае врз секојдневната реалност на животот-светот на пациентот. Затоа, станува очигледно дека секоја одлука е истовремено терапевтска и морална и дека процесот на одлучување станува предмет на етиката.^{54,55} Но, имајќи го предвид културниот плуралитет на современото општество, како може овие етички одлуки да се донесат со некаква извесност?

recognized, the boundary is that from which something begins its presencing.”⁵⁰

This is particularly true in pain care, given the subjective presence of pain to transcend boundaries of past, present and future; silence and voice, understanding and explanation, and self and other. These boundaries are, embodied by the reality of the subjective experience of pain and its objectification, and are in essence, what define the hermeneutic nature of pain medicine.

The Impact of Culture on Ethics

The conjunction of objective and subjective understanding provides a basis for 1) diagnosis, 2) considering those therapeutic options that are available, and 3) selecting those that maximize good outcomes in a specific patient.⁵¹ Obviously, these choices must both determine the contextual meaning of good (for the patient's best interests), and direct its provision.^{52, 53} The relief of pain – as the tangible good of the clinical encounter and the relationship of pain clinician and patient – must extend beyond the limited proximity of the clinical environment and affect the daily realities of the patient's life-world. Therefore, it becomes apparent that each decision is at once therapeutic and moral, and the decisional process becomes one of ethical concern.^{54,55} But given the cultural plurality of contemporary society, how can these ethical decisions be made with any reliability?

Тврдеме дека структурата на медицината за болка повлекува со себе определена рамка на одговорност и обврски кои ја дефинираат нејзината интелектуална, морална и практична артикулација.⁵⁶ Овие правила целосно ја дефинираат практиката и ги воспоставуваат барањата кои едно лице мора да ги прифати доколку сака да навлезе во областа. Ова се далекусежни изјави што го спојуваат управувањето со болката со една општа философија на медицината, која е изградена на и дефинира основна епистемологија (т.е. – како основа на знаење и начини на знаење), антропологија (како размислување за факторите вклучени со водењето на нега на болка како човечки потфат) и етика (како формална, систематизирана анализа на моралните одлуки и на системите и процесите вклучени во моралното одлучување).⁵⁷ Оттаму, „правилата“ појаснуваат поединечни суштински делови на грижата за болка, како што се 1) важноста од познавање на болката и нејзините ефекти, 2) разбирање на повеќедимензионалноста на човекот кој е пациент, 3) субјективноста на болката и комплицираната, а сепак клучна нужност за интерсубјективност, и 4) познавање на етиката и како процес и како група алатки.⁵⁸ Едноставно, правилата (1)–(3) определуваат кои етички процеси и алатки би биле најсоодветни за конкретните околности, интерперсонални односи и конкретни задачи. Очигледно, секое промислување или разбирање на лицето кое е пациент мора да го има предвид релативниот ефект на културата, но во реалноста, целиот процес, односно самите правила и нашата потреба од нив и потпирање врз нив, не ги надминува културните влијанија.⁵⁹

We have argued that the structure of pain medicine entails a particular framework of responsibilities and obligations that define its intellectual, moral and practical articulation.⁵⁶ These rules define what the practice is all about and establish the requirements that one must accept if they are to enter the field. These are far-reaching statements that conjoin pain management to a general philosophy of medicine that is built upon, and defines a core epistemology (i.e. - as a knowledge base, and ways of knowing), anthropology (as consideration of the factors that are involved with the conduct of pain care as a human enterprise), and ethics (as a formal, systemized analysis of moral decisions and the systems and processes involved in moral decision making).⁵⁷ Hence, the “rules” explicate particular essentials of pain care, such as 1) the importance of knowing about pain and its effects, 2) an understanding of the multi-dimensionality of the person who is the patient, 3) the subjectivity of pain and the difficult yet critical necessity for inter-subjectivity, and 4) a knowledge of ethics as both a process and a set of tools.⁵⁸ Simply, rules (1)–(3) determine what ethical processes and tools might be best suited for the specific circumstances, interpersonal relations, and task at hand. Obviously, any consideration or understanding of the person who is the patient must regard the relative effect of culture; but in actuality, the entire process, that is the rules themselves and our need and reliance upon them, does not transcend cultural influences.⁵⁹

Вистинската поента на опишаната боромејска интеракција е интерперсонална и се случува помеѓу клиничарот и пациентот. Со оглед на улогата на клиничарот како управител со знаењето, извршител

The actual point of the described Borromeian interaction is interpersonal, occurring between the clinician and patient. Given the clinician’s roles as steward of knowledge, and executor of knowledge and skill (in the

на знаењето и вештината (во најдобар интерес на пациентот), ние тврдиме дека токму клиничарот има одговорност да ги искористи етичките пристапи кои 1) одговараат на неговиот/нејзиниот морален компас, 2) дозволуваат прецизна анализа на биопсихосоцијалните потреби на секој пациент и, со тоа, 3) го дефинираат и насочуваат обезбедувањето на (вистинска) и добра грижа. Ова повлекува нужност од етика заснована врз агент па иако се залагаме за пристапот ориентиран кон доблести, согледуваме дека етиката на доблести не може да функционира изолирано.^{60, 61} Сепак, иако одредени интелектуални доблести овозможуваат разбирање на една култура и нејзините ефекти, а моралните доблести може да овозможат промисленоста да го насочува на вообичаено стремење кон доброто, доблестите мора да се ангажираат во одреден систем (и) кој ги задоволува непредвидливите елементи на околноста и лицата.⁶² Јасно е дека етиката на доблести налага испитување на верувањата и вредностите на една личност кон развивање на културно разбирање кое е неопходно за етичко разгледување.

Секако дека самосвесноста и авторефлексијата се темелат на промислената, културно чувствителна грижа.⁶³ Таквата авторефлексија ја зацврстува свесноста на клиничарот за важноста на верувањата и вредностите за манифестациите на болеста, намерите на пациентот и дејствата во клиничкото случување. Во практиката, ова овозможува појасен поглед на пациентот, може да ја помогне културно-чувствителната комуникација и да дозволи согледување на верувањата, вредностите и целите на пациентот.⁶⁴ Со зајакнување на тековниот дијалог, клиничарот и пациентот воспоставуваат однос за решавање на проблеми кој поддржува заедничко донесување на одлуки, го одржува посредувањето на пациентот и клиничарот, а може да служи како

patients' best interest), we posit that it is the clinician's intellectual and moral responsibility to utilize those ethical approaches that 1) are resonant with his/her moral compass, 2) allow accurate analyses of each patient's biopsychosocial needs, and in so doing, 3) define, and direct the provision of (right and) good care. This necessitates an agent-based ethics, and while we have argued in favor of a virtue-oriented approach, we recognize that virtue ethics cannot work in isolation.^{60, 61} Thus, while particular intellectual virtues may allow for an understanding of culture and its effects, and moral virtues may allow prudence to direct a habitual striving toward the good, virtues must be employed within some system(s) that meet the contingencies of circumstance and persons.⁶² Clearly, a virtue ethics mandates examination of one's beliefs and values toward developing the cultural understanding necessary for ethical deliberation.

To be sure, self-awareness and -reflection are cornerstones of prudent, culturally sensitive care.⁶³ Such self-reflection fortifies the clinician's awareness of the importance that beliefs and values have in effecting the manifestations of illness, and patients' intentions and actions in the clinical encounter. In practicality, this enables a clarified lens with which to view the patient, may facilitate culturally sensitive communication, and allow insight to patients' beliefs, values and goals.⁶⁴ By enhancing ongoing dialogue, clinician and patient establish a problem-solving relationship that supports mutual decision making, sustains the agency of patient and clinician, and may serve as a starting point for implementing values-based, and/or goal-directed pain care.⁶⁵⁻⁶⁷ Such sharing of perspectives, beliefs, knowledge, meanings,

почетна точка за спроведување на таква грижа за болка којашто се заснова врз вредности и која е насочена кон цели.⁶⁵⁻⁶⁷ Таквото споделување на перспективите, верувањата, знаењето, значењата и клиничките очекувања, може да создаде сојуз во кој на пациентот му е дадена моќ, а клиничарот е оспособен.

Една од критиките на овој пристап е дека секое целосно промислување на културните ефекти и разликите имплицира етички релативизам или субјективизам.⁶⁸ На некое подлабоко ниво, ова е всушност етички скептицизам којшто поставува прашање дали една морална одлука може да биде правилна или погрешна и дали концептот за тоа што е „добро“ има некаква валидност.⁶⁹ Спорната точка е во тоа што штом еднаш земеме предвид или допуштиме културна и индивидуална варијација, тогаш секое тврдење за тоа што го минува тестот на морална исправност станува одвај нешто повеќе од мислење или некаков обид за напредување, и/или регрутирање на други кон одредено гледиште. Не се согласуваме од неколку причини. Прво, секој пристап кон морално одлучување кој ги користи етичките системи мора да започне со прибирање и анализирање на факти кои се релевантни за околностите, прашањата и/или проблемите.⁷⁰ Јасно е дека културата може да влијае врз (наклонетостите, верувањата, дејствата и слично на) лицата. Второ, секое морално разгледување мора да ги земе предвид вклучените агенти, не едноставно како објекти, туку како субјекти на одговорност;⁷¹ Трето, додека моралното разгледување ги промислува и премерува влијанието и значењето на културата и нејзините ефекти врз поединците, самиот процес бара отргнување (т.е. „отстапување наназад“ на рефлексивна оддалеченост) за да се проценат овие фактори со споредување;⁷² и четврто, моралното

and clinical expectations can create an alliance in which the patient is empowered and the clinician is enabled.

One of the critiques of this approach is that any full consideration of cultural effects and differences implies an ethical relativism or subjectivism.⁶⁸ On a somewhat deeper level, this is actually an ethical skepticism that questions whether any moral decision can be right or wrong, and if the concept of what is “good” has any validity.⁶⁹ The point of contention is that once we consider or allow cultural and individual variation, then any claim to what is morally sound becomes little more than opinion or some attempt to advance, and/or recruit others to a particular point of view. We disagree with this for several reasons. First, any approach to moral decision making an use of ethical systems must begin by obtaining and analyzing facts, relevant to the circumstances, issues and/or problems.⁷⁰ Clearly, it is factual that culture can affect (the dispositions, beliefs, actions, etc. of) persons. Second, any moral deliberation must consider the agents involved, not simply as objects, but as subjects of responsibility;⁷¹ Third, while moral deliberation considers and weighs the influence and importance of culture and its effects on individuals, the process itself seeks to prescind (i.e.- “step back” in reflective distance) so as to evaluate these factors in balance;⁷² and fourth, moral deliberation is actually aimed at describing and defining the case, and molding attitudes toward certain actions. In this way, moral discourse and deliberation need not be about what is “true” or “false”, or even what is “right” or “wrong”, but rather what warrants rational consideration and supports reasonable action(s).⁷³ Accordingly, some ethical approaches are better suited to ameliorating

разгледување всушност е насочено кон опишување и дефинирање на случајот и обликување на ставови кон одредени дејства. На овој начин, моралниот дискурс и разгледување не треба да бидат околу тоа што е „вистинито“ или „лажно“ или дури што е „правилно“ или „неправилно“, туку повеќе околу тоа што го гаражира рационалното разгледување и поддржува што го разумното дејство (разумните дејствија).⁷³ Согласно со тоа, некои етички пристапи се посоодветни да ги прават поподносливи на разликите во културата, поподносливи и го зајакнуваат гласот на маргинализираните.⁷⁴ Феминистичката етика има особени заслуги во однос на ова, барем делумно, во тоа што феминистичката перспектива директно ги признава отворените и скриените ефекти на релационата асиметрија и нуди алатки кои ѝ дозволуваат согледување на овој раздор и кои може да ги изедначат способноста и моќта.^{75,76}

Но, можеби тоа што е потребно е метаетика на медицината на болка; систем којшто дозволува преглед и анализа на етичките прашања во негата на болка, и што, како и зошто определени етички пристапи може да бидат искористени за разрешување на овие прашања. Задачата е огромна и е фокус на нашата тековна работа.⁷⁷ Бидејќи пристапуваме кон специфични прагматични и морални прашања во грижата за болка, пресудно е секој од овие проблеми и нивните потенцијални решенија да се сместат во стварностите дефинирани од страна на лицата во културата. За медицината за болка навистина да биде практична, мора да признае една сè поглобална глобалната, плурализирана светска култура и да понуди грижа која е чувствителна на нашите симболи, стварности, сличности и разлики.

Превод од англиски јазик: Родна Русковска

the differences of culture and strengthening the voice of those who are marginalized.⁷⁴ Feminist ethics have particular merit in this regard, at least in part, in that the feminist perspective directly acknowledges the overt and covert effects of relational asymmetry, and affords tools that both allow insight to this discordance and that may equalize capability and power.^{75, 76}

But perhaps what is needed is a meta-ethics of pain medicine; a system that allows an overview and analysis of the ethical issues in pain care, and what, how, and why particular ethical approaches can be engaged to resolve these issues. The task is formidable, and is the focus of our ongoing work.⁷⁷ As we approach specific pragmatic and moral issues in pain care, it is critical to ground each of these problems and their potential solutions to the realities defined by persons in culture. For if pain medicine is to be truly practical, it must acknowledge an increasingly global, pluralized world-culture, and offer care that is sensitive to our symbols, realities, similarities and differences.

Белешки:

1. J. A. S. Kelso, *Dynamic Patterns: The Self-organization of Brain and Behavior* (MIT Press, Cambridge, MA, 1995).
2. S. Kagan, *Normative Ethics* (Westview Press, Boulder, 1998).
3. *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*; 11th Ed. (Merriam-Webster Inc., Springfield, MA, 2004), 394.
4. O. Flanagan, *The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them* (Basic Books, NY, 2003).
5. Ibid. ref. 3, 304.
6. G. M. Foster, B. G. Anderson, *Medical Anthropology* (Knopf, NY, 1978).
7. Ibid. ref. 6.
8. D. Purves, *Body and Brain: A Trophic Theory of Neural Connections* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988).
9. M. Ridley, *Nature via Nurture: Genes, Experience and What Makes Us Human* (Harper Collins, NY, 2003).
10. G.M. Edelman, *Wider Than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness* (Yale University Press, New Haven, 2004).
11. J. S. Mogil, *The Genetics of Pain* (IASP Press, Seattle, 2004).
12. J. Giordano, Understanding Pain as Disease and Illness - Part One, *Prac Pain Management* 6(6) (2006): 70-73.

Notes:

1. J. A. S. Kelso, *Dynamic Patterns: The Self-organization of Brain and Behavior* (MIT Press, Cambridge, MA, 1995).
2. S. Kagan, *Normative Ethics* (Westview Press, Boulder, 1998).
3. *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*; 11th Ed. (Merriam-Webster Inc., Springfield, MA, 2004), 394.
4. O. Flanagan, *The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them* (Basic Books, NY, 2003).
5. Ibid. ref. 3, 304.
6. G. M. Foster, B. G. Anderson, *Medical Anthropology* (Knopf, NY, 1978).
7. Ibid. ref. 6.
8. D. Purves, *Body and Brain: A Trophic Theory of Neural Connections* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988).
9. M. Ridley, *Nature via Nurture: Genes, Experience and What Makes Us Human* (Harper Collins, NY, 2003).
10. G.M. Edelman, *Wider Than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness* (Yale University Press, New Haven, 2004).
11. J. S. Mogil, *The Genetics of Pain* (IASP Press, Seattle, 2004).
12. J. Giordano, Understanding Pain as Disease and Illness - Part One, *Prac Pain Management* 6(6) (2006): 70-73.

13. L. Manchikanti, J. Giordano, M.V. Boswell, et al., Role of Psychological Factors as Predictors of Opioid Abuse and Illicit Drug Use in Chronic Pain Patients. *J Opioid Management* 3(2) (2007): 89-100.
14. R. Rey, *The History of Pain* (Harvard University Press, Cambridge, 1995).
15. M. Zborowski, "Cultural Components in Responses to Pain," *J Soc Issues* 8 (1952):16-30.
16. M.S. Bates, L. Rankin-Hill, M. Sanchez-Ayendez, "The Effects of Cultural Context of Health Care on Treatment of, and Response to Chronic Pain and Illness," *Soc Sci Med* 45(9) (1997): 1433-1447.
17. M. S. Bates, W. T. Edwards, K. O. Anderson, "Ethnocultural Influences on Variation in Chronic Pain Perception," *Pain* 52 (1993): 101-112.
18. R. R. Edwards, M. Moric, B. Husfeldt, et al, "Ethnic Similarities and Differences in the Chronic Pain Experience: A Comparison of African-American, Hispanic, and White Patients," *Am Acad Pain Med* 2(6) (2005): 88-98.
19. A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, (University of Chicago Press, Chicago, 1952).
20. E. B. Tylor, *Primitive Culture*. Vol VII. (Burns and Company, London, 1871).
21. B. J. Good, *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective* (Cambridge University Press, Cambridge, 1994).
22. J. C. Engebretson, D. Monsivais, J. S. Mahoney, "The Meaning Behind the Words: Ethical Considerations in Pain Management," *Am J Pain Management* 16 (2006): 21-28.
13. L. Manchikanti, J. Giordano, M.V. Boswell, et al., Role of Psychological Factors as Predictors of Opioid Abuse and Illicit Drug Use in Chronic Pain Patients. *J Opioid Management* 3(2) (2007): 89-100.
14. R. Rey, *The History of Pain* (Harvard University Press, Cambridge, 1995).
15. M. Zborowski, "Cultural Components in Responses to Pain," *J Soc Issues* 8 (1952):16-30.
16. M.S. Bates, L. Rankin-Hill, M. Sanchez-Ayendez, "The Effects of Cultural Context of Health Care on Treatment of, and Response to Chronic Pain and Illness," *Soc Sci Med* 45(9) (1997): 1433-1447.
17. M. S. Bates, W. T. Edwards, K. O. Anderson, "Ethnocultural Influences on Variation in Chronic Pain Perception," *Pain* 52 (1993): 101-112.
18. R. R. Edwards, M. Moric, B. Husfeldt, et al, "Ethnic Similarities and Differences in the Chronic Pain Experience: A Comparison of African-American, Hispanic, and White Patients," *Am Acad Pain Med* 2(6) (2005): 88-98.
19. A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, (University of Chicago Press, Chicago, 1952).
20. E. B. Tylor, *Primitive Culture*. Vol VII. (Burns and Company, London, 1871).
21. B. J. Good, *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective* (Cambridge University Press, Cambridge, 1994).
22. J. C. Engebretson, D. Monsivais, J. S. Mahoney, "The Meaning Behind the Words: Ethical Considerations in Pain Management," *Am J Pain Management* 16 (2006): 21-28.

23. J. Giordano, "Pain, the Patient and the Physician: Philosophy and Virtue Ethics in Pain Medicine," in *Ethics of Chronic Pain Management*, edited by M. Schatman (Informa, NY 2007), 1-18.
24. D. Leder, *The Absent Body* (University of Chicago Press, Chicago, 1990).
25. F. Svenaeus, "Phenomenology of Health and Illness," in *Handbook of Phenomenology and Medicine*, edited by S. K. Toombs (Kluwer, Amsterdam, 2001), 87-108.
26. Ibid. refs. 23-25; see also: J. Giordano, "A Big Picture: Neurogenesis, Pain, and the Reality and Ethics of Pain Medicine," *Prac. Pain Management* 7(2) (2007): 37-52.
27. E. Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford University Press, NY, 1985).
28. J. Giordano, "In the Patient's Voice," *Am J Pain Management* 16 (2006): 34-35.
29. D. Ciccone, N. Just, E. Bandilla, "Non-organic Symptom Reporting in Patients with Chronic Non-malignant Pain," *Pain* 68 (1996):329-341.
30. M. A. Hyland, "Brief Guide to Extended Network Entanglement Theory as a Theory of Healing and its Empirical Predictions," *Forsch. Komplimentärmed* 10 (2003): 201-206.
31. Augustine, *Confessions and Selected Works* (Penguin Books, NY, 1961).
32. Ibid. ref. 22.
33. D. Morris, *The Culture of Pain* (University of California Press, Berkeley, 1991).
34. Giordano J, "Competence and Commitment to Care," *Pain Practitioner* 2006; 16(2): 10-16.
23. J. Giordano, "Pain, the Patient and the Physician: Philosophy and Virtue Ethics in Pain Medicine," in *Ethics of Chronic Pain Management*, edited by M. Schatman (Informa, NY 2007), 1-18.
24. D. Leder, *The Absent Body* (University of Chicago Press, Chicago, 1990).
25. F. Svenaeus, "Phenomenology of Health and Illness," in *Handbook of Phenomenology and Medicine*, edited by S. K. Toombs (Kluwer, Amsterdam, 2001), 87-108.
26. Ibid. refs. 23-25; see also: J. Giordano, "A Big Picture: Neurogenesis, Pain, and the Reality and Ethics of Pain Medicine," *Prac. Pain Management* 7(2) (2007): 37-52.
27. E. Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford University Press, NY, 1985).
28. J. Giordano, "In the Patient's Voice," *Am J Pain Management* 16 (2006): 34-35.
29. D. Ciccone, N. Just, E. Bandilla, "Non-organic Symptom Reporting in Patients with Chronic Non-malignant Pain," *Pain* 68 (1996):329-341.
30. M. A. Hyland, "Brief Guide to Extended Network Entanglement Theory as a Theory of Healing and its Empirical Predictions," *Forsch. Komplimentärmed* 10 (2003): 201-206.
31. Augustine, *Confessions and Selected Works* (Penguin Books, NY, 1961).
32. Ibid. ref. 22.
33. D. Morris, *The Culture of Pain* (University of California Press, Berkeley, 1991).
34. Giordano J, "Competence and Commitment to Care," *Pain Practitioner* 2006; 16(2): 10-16.

35. J. Giordano, "Pain as Disease and Illness: Part Two: Structure and Function of the Ethics of Pain Medicine," *Prac Pain Management* 6(7) 2006: 65-68.
36. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Penguin Books Harmondsworth, 1979).
37. G. Lackoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (Basic Books, NY, 1999).
38. K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain: An Argument for Interactionism* (Springer, Berlin, 1977).
39. S. Best, D. Kellner, *The Postmodern Turn* (Guilford Press, NY, 1997).
40. T.J. Csordas, "Embodiment and Cultural Phenomenology," in *Perspectives on Embodiment: The Intersections*, edited by G. Weiss, H. Fern Haber (Routledge, NY, 1999) 143-164.
41. M. Amanzio, F. Benedetti, "Neuropharmacological Dissection of Placebo Analgesia: Expectation-activated Opioid Systems Versus Conditioning-activated Specific Subsystems," *J Neurosci* 19 (1999): 484-494.
42. F. Benedetti, H. S. Mayberg, T. D. Wager, C. S. Stohler, J.-K. Zubieta, "Neurobiological Mechanisms of the Placebo Effect," *J Neurosci* 25 (45) 2005: 10390-10402.
43. J. Giordano, M. V. Boswell, "Pain, Placebo and Nocebo: Epistemic, Ethical and Practical Issues," *Pain Physician* 8 (2005): 331-333.
44. J. Giordano, "Placebo and Placebo Effects: Practical Considerations, Ethical Concerns," *Am Fam Physician* 77(9) (2008): 1-4.
45. D. E. Moerman, W. B. Jonas, "Deconstructing the Placebo Effect and Finding the Meaning Response," *Ann Int Med* 136 (6) (2002): 471-476.
35. J. Giordano, "Pain as Disease and Illness: Part Two: Structure and Function of the Ethics of Pain Medicine," *Prac Pain Management* 6(7) 2006: 65-68.
36. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Penguin Books Harmondsworth, 1979).
37. G. Lackoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (Basic Books, NY, 1999).
38. K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain: An Argument for Interactionism* (Springer, Berlin, 1977).
39. S. Best, D. Kellner, *The Postmodern Turn* (Guilford Press, NY, 1997).
40. T.J. Csordas, "Embodiment and Cultural Phenomenology," in *Perspectives on Embodiment: The Intersections*, edited by G. Weiss, H. Fern Haber (Routledge, NY, 1999) 143-164.
41. M. Amanzio, F. Benedetti, "Neuropharmacological Dissection of Placebo Analgesia: Expectation-activated Opioid Systems Versus Conditioning-activated Specific Subsystems," *J Neurosci* 19 (1999): 484-494.
42. F. Benedetti, H. S. Mayberg, T. D. Wager, C. S. Stohler, J.-K. Zubieta, "Neurobiological Mechanisms of the Placebo Effect," *J Neurosci* 25 (45) 2005: 10390-10402.
43. J. Giordano, M. V. Boswell, "Pain, Placebo and Nocebo: Epistemic, Ethical and Practical Issues," *Pain Physician* 8 (2005): 331-333.
44. J. Giordano, "Placebo and Placebo Effects: Practical Considerations, Ethical Concerns," *Am Fam Physician* 77(9) (2008): 1-4.
45. D. E. Moerman, W. B. Jonas, "Deconstructing the Placebo Effect and Finding the Meaning Response," *Ann Int Med* 136 (6) (2002): 471-476.

46. H. Brody, "The Lie that Heals: The Ethics of Giving Placebos," *Ann Int Med* 97 (1) (1982): 112-8.
47. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, translated by W. Wallace (Oxford University Press, 1973).
48. Ibid. ref 43.
49. R. A. Hahn, "The Nocebo Phenomenon: Scope and Foundations," in *The Placebo Effect: An Interdisciplinary Exploration*, edited by A. Harrington (Harvard University Press, Cambridge, 2000) 56-76.
50. M. Heidegger, *Building, Dwelling, Thinking*, in M. Heidegger, *Basic Writings* (Harper Collins 1993).
51. J. Giordano, "On Knowing: Domains of Knowledge and Intellectual Virtue in Practical Pain Management," *Prac. Pain Management* 6(3) (2006): 65-67.
52. E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care* (Oxford University Press, NY, 1987).
53. J. Giordano, "Changing the Practice of Pain Medicine Write Large and Small through Identifying Problems and Establishing Goals," *Pain Physician* 9 (2006): 283-286.
54. E. D. Pellegrino, "The Healing Relationship: Architectonics of Clinical Medicine," in *The Clinical Encounter: The Moral Fabric of the Physician-Patient Relationship*, edited by E. E. Shelp (Reidel, Boston, 1983).
55. L. Manchikanti, M. V. Boswell, J. Giordano, "Evidence-based Interventional Pain Management: Principles, Protocols, Potential and Applications," *Pain Physician* 10 (2007): 329-356.
56. Y. Maricich, J. Giordano, "Pain, Suffering, and the Ethics of Pain Medicine: Is a Deontic Foundation Sufficient?" *Am J Pain Management* 17 (2007): 130-138.
46. H. Brody, "The Lie that Heals: The Ethics of Giving Placebos," *Ann Int Med* 97 (1) (1982): 112-8.
47. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, translated by W. Wallace (Oxford University Press, 1973).
48. Ibid. ref 43.
49. R. A. Hahn, "The Nocebo Phenomenon: Scope and Foundations," in *The Placebo Effect: An Interdisciplinary Exploration*, edited by A. Harrington (Harvard University Press, Cambridge, 2000) 56-76.
50. M. Heidegger, *Building, Dwelling, Thinking*, in M. Heidegger, *Basic Writings* (Harper Collins 1993).
51. J. Giordano, "On Knowing: Domains of Knowledge and Intellectual Virtue in Practical Pain Management," *Prac. Pain Management* 6(3) (2006): 65-67.
52. E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care* (Oxford University Press, NY, 1987).
53. J. Giordano, "Changing the Practice of Pain Medicine Write Large and Small through Identifying Problems and Establishing Goals," *Pain Physician* 9 (2006): 283-286.
54. E. D. Pellegrino, "The Healing Relationship: Architectonics of Clinical Medicine," in *The Clinical Encounter: The Moral Fabric of the Physician-Patient Relationship*, edited by E. E. Shelp (Reidel, Boston, 1983).
55. L. Manchikanti, M. V. Boswell, J. Giordano, "Evidence-based Interventional Pain Management: Principles, Protocols, Potential and Applications," *Pain Physician* 10 (2007): 329-356.
56. Y. Maricich, J. Giordano, "Pain, Suffering, and the Ethics of Pain Medicine: Is a Deontic Foundation Sufficient?" *Am J Pain Management* 17 (2007): 130-138.

57. J. Giordano, "Moral Agency in Pain Medicine: Philosophy, Practice and Virtue," *Pain Physician*, 9 (2006): 41-46.
58. Ibid. ref. 56.
59. R. D. Ryder, *Painism: A Modern Morality* (Centaur Press, London, 2001).
60. Ibid. refs. 23, 57.
61. J. Giordano, "Intentions and Actions: Moral Virtue in Pain Medicine," *Prac Pain Management* 6 (4) (2006): 76-80.
62. L. T. Niebroj, D. Jadamus-Niebroj, J. Giordano, "Toward a Moral Grounding of Pain Medicine: Consideration of Euroscience, Reverence, Beneficence, and Autonomy," *Pain Physician* 11 (2008): 7-12.
63. N. Dogra, J. Giordano, N. France, "Teaching Medical Students about Uncertainty: The Findings of a Qualitative Study Focusing on Cultural Diversity," *BMC Med Educ* 7(8) (2007).
64. Ibid. ref. 53.
65. Ibid. ref. 22.
66. K. W. M. Fulford, "Facts/Values: Ten Principles of Values-Based Medicine," in *The Philosophy of Psychiatry: A Companion* edited by J. Radden (Oxford University Press, Oxford, 2004), 205-236.
67. D. Waters, V. S. Sierpina, "Goal-Directed Health Care and the Chronic Pain Patient: A New Vision of the Healing Encounter," *Pain Physician* 9 (4) (2006): 353-60.
68. R. B. Brandt, "Ethical Relativism," in *The Encyclopedia of Philosophy* Vol 3, edited by P. Edwards (Macmillan, NY, 1972), 75-78.
57. J. Giordano, "Moral Agency in Pain Medicine: Philosophy, Practice and Virtue," *Pain Physician*, 9 (2006): 41-46.
58. Ibid. ref. 56.
59. R. D. Ryder, *Painism: A Modern Morality* (Centaur Press, London, 2001).
60. Ibid. refs. 23, 57.
61. J. Giordano, "Intentions and Actions: Moral Virtue in Pain Medicine," *Prac Pain Management* 6 (4) (2006): 76-80.
62. L. T. Niebroj, D. Jadamus-Niebroj, J. Giordano, "Toward a Moral Grounding of Pain Medicine: Consideration of Euroscience, Reverence, Beneficence, and Autonomy," *Pain Physician* 11 (2008): 7-12.
63. N. Dogra, J. Giordano, N. France, "Teaching Medical Students about Uncertainty: The Findings of a Qualitative Study Focusing on Cultural Diversity," *BMC Med Educ* 7(8) (2007).
64. Ibid. ref. 53.
65. Ibid. ref. 22.
66. K. W. M. Fulford, "Facts/Values: Ten Principles of Values-Based Medicine," in *The Philosophy of Psychiatry: A Companion* edited by J. Radden (Oxford University Press, Oxford, 2004), 205-236.
67. D. Waters, V. S. Sierpina, "Goal-Directed Health Care and the Chronic Pain Patient: A New Vision of the Healing Encounter," *Pain Physician* 9 (4) (2006): 353-60.
68. R. B. Brandt, "Ethical Relativism," in *The Encyclopedia of Philosophy* Vol 3, edited by P. Edwards (Macmillan, NY, 1972), 75-78.

69. P. B. Rice *On the Knowledge of Good and Evil* (Knopf, NY, 1955).
70. M. A. G. Cutter, "Expert Moral Choice in Medicine: A Study of Uncertainty and Locality," in *Ethics Expertise: History, Contemporary Perspectives, and Applications*, edited by L. Rasmussen (Springer, Dordrecht, 2005), 125-138.
71. I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, edited by M. Gregor (Cambridge University Press, Cambridge, 1998).
72. R. W. Momeyer, "What Conception of Moral Truth Works in Bioethics?" *J Med Phil* 27 (2002): 403-416.
73. J. D. Moreno, *Deciding Together: Bioethics and Moral Consensus* (Oxford University Press, NY, 1995).
74. J. F. Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988).
75. A. C. Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Harvard University Press, Cambridge, 1996).
76. D. Perpich, "From the Caress to the World: Transcendence and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas," in *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, edited by T. Chanter (The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 2001), 28-52.
77. J. Giordano, "The Necessity and Possibility of a Metaethics of Pain Medicine," in *Maldynia: Multi-disciplinary Perspectives on the Illness of Chronic Pain as Suffering*, edited by J. Giordano (Informa, NY (forthcoming, 2008)).
69. P. B. Rice *On the Knowledge of Good and Evil* (Knopf, NY, 1955).
70. M. A. G. Cutter, "Expert Moral Choice in Medicine: A Study of Uncertainty and Locality," in *Ethics Expertise: History, Contemporary Perspectives, and Applications*, edited by L. Rasmussen (Springer, Dordrecht, 2005), 125-138.
71. I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, edited by M. Gregor (Cambridge University Press, Cambridge, 1998).
72. R. W. Momeyer, "What Conception of Moral Truth Works in Bioethics?" *J Med Phil* 27 (2002): 403-416.
73. J. D. Moreno, *Deciding Together: Bioethics and Moral Consensus* (Oxford University Press, NY, 1995).
74. J. F. Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988).
75. A. C. Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Harvard University Press, Cambridge, 1996).
76. D. Perpich, "From the Caress to the World: Transcendence and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas," in *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, edited by T. Chanter (The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 2001), 28-52.
77. J. Giordano, "The Necessity and Possibility of a Metaethics of Pain Medicine," in *Maldynia: Multi-disciplinary Perspectives on the Illness of Chronic Pain as Suffering*, edited by J. Giordano (Informa, NY (forthcoming, 2008)).

Петрута
Теампау,
Кристоф ван
Аше

**Сулина, Сулина / Кога има
вода, нема светлина:
Нарација, сеќавања
и автобиографија во
романско гратче**

Petruta
Teampau,
Kristof Van
Assche

**Sulina, Sulina/When there's
water, there's no light:
Narrative, Memory and
Autobiography in a
Romanian Town**

Вовед

Луѓето го обликуваат дискурсот и дискурсот ги обликува луѓето. Наративните структури несомнено се едни од најпостојаните и моќни форми на дискурс. Луѓето ги живеат своите животи раскажувајќи приказни за себе, за други луѓе, за местата во кои живеат. Уште од времето на Фројд (Freud) и неговите рефлексии за *nachtraglichkeit*, стана многу јасно дека нашите стабилни нарации за идентитетот претставуваат континуирани реконструкции на сеќавањата. Ние постојано ги конструираме приказните за нас врз основа на сеќавања фабрикувани во сегашноста. Овој процес е создаден од социјални и индивидуални сили. Групните и индивидуалните сеќавања добиваат наративни облици во дијалектика која никогаш не прекинува и која никогаш не може да биде опфатена во целост: секоја нарација за формирање на приказна носи со себе потенцијално погубни асоцијации токму поради својата наративна форма. Понатаму, кое било истражување за формирање на нарација ќе ја модификува произведената нарација; истражувачот е ко-автор во двојна смисла: тој/

Introduction

People shape discourse and discourse shapes people. Narrative structures are undoubtedly among the most pervasive and powerful forms of discourse. People live their lives telling stories about themselves, about other people, about the places they live in. Since Freud, and his reflections on *nachtraglichkeit*, it became a commonplace assertion that our stabilizing identity narratives are ongoing reconstructions of memories. We construct the stories about ourselves continuously, on the basis of memories fabricated in the present. This process is framed by social and individual forces. Group memories and individual memories acquire narrative shapes in a dialectics that never ends, and that can never be grasped in its entirety: every narrative on the shaping of narrative carries potentially distorting associations precisely because of its narrative form. Furthermore, any investigation on the shaping of narrative will alter the narrative produced; the investigator is co-author in a double sense: he/she co-creates a situation that sparks off differences in the life-history as told by the subject, and necessarily re-writes the story afterwards, at home

таа ко-создава ситуација која генерира разлики во животната историја на субјектот и неизбежно потоа, дома или во канцеларија, повторно ја пишува приказната, сеќавајќи се на средбите од терен, повторно толкувајќи ги теренските белешки.

Литературата за дискурс, наратив, сеќавање, идентитет, нивните преплетувања, поклопувања и влијанија е огромна и се протега низ множество дисциплини. (Види, за преглед Herman et al, 2007; исто така, De Fina et al, 2006) Претходниот параграф е еден од многуте нарации што можат да се најдат во литературата и ние одбравме да се осврнеме токму на овој (прифаќајќи перспектива поврзана и делумно прозлезена од Rosenthal, 2006; Bruner, 2003; Chang, 2005; Pine et al, 2004). Ние сакаме да го развиеме тоа уште повеќе преку внимателна анализа на студијата на случај Сулина, мало гратче на крајот од делтата на реката Дунав во Романија, каде летото 2007 година интервјуиравме 30 постари луѓе и ги набљудувавме нивните дискусии фокусирајќи се на внатрешните и надворешните (не)конзистентности на наратиите за нив самите и местото. Најголем дел од нашето внимание беше насочено на периодот пред, за време и по Втората светска војна. Наша цел беше да ги истражиме преплетувањето на личните и групните нарации за Сулина, а воедно и улогата на сеќавањето.

Пред да ги анализираме нашите наоди, накусо ќе ги изнесеме неколкуте приказни за развој на концептите за сеќавањата и наратиите во општествените науки. Потоа ќе го воведеме локалитетот Сулина и нашата анализа од интервјуата и (неформалните) фокус групи. Завршуваме со генерална рефлексивност за улогата на наративите во преплетените индивидуални и социјални сеќавања и за улогата на сеќавањето во преплетените индивидуални и социјални наративи.

or in the office, remembering the encounters in the field, reinterpreting field-notes.

The literature on discourse, narrative, memory, identity, their intersections, imbrications and implication is massive, and spans a variety of disciplines. (See Herman et al, 2007 for an overview; also De Fina et al, 2006) Previous paragraph is one of the many narratives that can be derived from that literature, and we choose to locate ourselves in this particular one (adopting therefore a perspective related to, partly derived from Rosenthal, 2006; Bruner, 2003; Chang, 2005; Pine et al, 2004) We like to carry its development a bit further by analyzing carefully a case study, Sulina, a small town on the edge of Romania's Danube Delta, where, in summer 2007, we interviewed 30 elderly people, and observed their discussions, focusing on internal and external (in) consistencies of narratives about self and place. Most of the attention went to the period before, during and after the Second World War. Our goal was to investigate the intertwining of personal and group narratives about Sulina, and in this, the roles of memory.

Before analyzing our findings, we will briefly reiterate a few storylines in the development of the concepts of memory and narrative in the social sciences. Next we introduce our locale, Sulina, and our analysis of interviews and (informal) focus group. We conclude with a general reflection on the role of narrative in the interweaving of individual and social memories, and the role of memory in the interweaving of individual and social narratives.

Нарацијата во студиите за сеќавањата

Уште од времето на влијателниот придонес на Халбваск (Halbwach), дека процесот на „помнење“ е секогаш социјално „определен“, идејата стана вообичаена во полето на студиите за сеќавањата. Секое сеќавање кое го имаме како индивидуи, го имаме како членови на заедницата, на општествената група и затоа мора да се потврдува во нејзини рамки. Социјалниот - *par excellence* - карактер на сеќавањето ја објаснува функцијата како кохезивен елемент на заедницата: ние сме група бидејќи имаме заеднички сеќавања или поточно, бидејќи ѝ припаѓаме на група, ние мора да го помниме она што групата го смета за „легитимно“ сеќавање.

Брокмаер (Brockmeier) овие мемориски рамки и практики ги нарекува „контекст на културно учество“ и како членови на такви контексти, „ние паметиме согласно неколку општествени рамки кои ги истакнуваат различните аспекти на нашата искуствена реалност“ (Brockmeier 2002: 23). Со други зборови, „сеќавањата кои индивидуите ги имаат за определен настан се под влијание на сеќавањата на другите за истиот настан. Затоа, сеќавањето се конституира и стабилизира во мрежа на општествени односи“ (Jedlowski 2001: 31).

Несомнено, сеќавањето е интимно поврзано со заедничкиот идентитет на групата: „Колективната меморија ја унифицира групата низ времето и просторот преку обезбедување на наративна рамка, колективна приказна, која ја лоцира индивидуата и неговата и нејзината биографија во себе и која, бидејќи е во наративна и текстуална форма, добива мобилност“ (Eyerman 2004: 161).

Narrative in Memory Studies

Ever since Halbwachs's far-reaching contribution that the process of "remembrance" is always socially "framed," the idea has become commonsensical knowledge in the field of memory studies. Every memory we have as individuals, we have it as members of a community, of a social group, and must be consequently validated within it. The social - *par excellence* - character of memory explains its functions as a cohesive element of a community: we are a group because we have common memories or, rather, because we belong to a group we have to remember what that group authorizes as "legitimate" memory.

Brockmeier calls these memory frames and practices "contexts of cultural participation", and, as members of such contexts, "we remember according to several social frames that emphasize different aspects of our experienced reality" (Brockmeier 2002: 23). In other words, "the recollections that individuals have of a certain event are influenced by the others' recollections of those same events. Hence recall is constituted and stabilized within a network of social relationships" (Jedlowski 2001: 31).

Unquestionably, memory is intimately connected to the common identity of a group: "Collective memory unifies the group through time and over space by providing a narrative frame, a collective story, which locates the individual and his and her biography within it, and which, because it can be represented as narrative and as text, attains mobility" (Eyerman 2004: 161).

Особено заинтересирани за „културното обликување на сеќавањето“ и „толкувањето на индивидуалниот и колективниот дикурс“, Анце (Antze) и Ламбек (Lambek) го изградија нивниот интерес на основната премиса дека „сеќавањата никогаш не се едноставно податоци за минатото, туку протолкувани реконструкции кои го носат печатот на локалните наративни конвенции, културните претпоставки, некохерентните формации и практики и општествените контексти на сеќавање и комеморација“ (Antze and Lambek 1996: vii). Со други зборови, каква е улогата на надворешните фактори за тоа како и што раскажуваме?

Животот сам по себе е опширна нарација и „постои момент во кој животот на личноста и приказните што таа ги раскажува за него започнуваат да се преплетуваат. Сепак, приказните бараат соговорници и правото за поставување на валидна верзија никогаш не се темели единствено на приказната на индивидуата. Таа се движи од заедничките институции и колективното сеќавање до доменот на експертите и уште понатаму – кон силите на пазарот и моќта на државата“ (Antze and Lambek 1996: xvii).

Приказните кои ги раскажуваме зависат од нивно вклучување во општествениот медиум: не само за нашата „вистина“ да биде валидна, туку и заради наше сигурно позиционирање во заедницата, бидејќи чувството на припадност и прикажување на нашата приказна како дел од општиот наратив - на тој начин давајќи ѝ суштина и значење. „Ние истовремено сме и автор и читател на нашата приказна, дејствија кои се континуирани доколку не бидат прекинати. Значењето на секој минат настан може да се промени доколку големата, континуирана приказна се развлекува и станува покомпликувана.

Particularly interested themselves in “the cultural shaping of memory” and “the interpenetration of individual and collective discourses,” Antze and Lambek build their own interest on the basic premise that “memories are never simply records of the past, but are interpretative reconstructions that bear the imprint of local narrative conventions, cultural assumptions, discursive formations and practices, and social contexts of recall and commemoration” (Antze and Lambek 1996: vii). In other words, what is the role of external factors on how and what we narrate?

Life itself is a narrative writ large, and “there is a point at which a person’s life and the stories she tells about it begin to merge. However, stories require interlocutors, and the right to establish authoritative versions never rests with the individual telling the story alone. It shifts from communal institutions and collective memory to the domain of experts and beyond – to market forces and the power of the state” (Antze and Lambek 1996: xvii).

Stories we narrate depend on our own insertion into a social medium: not only for having our “truth” validated, but also for placing ourselves securely into the community, for the feeling of belonging and of viewing our story as part of the general narrative – thus conferring it substance and significance. “We are at once author and reader of our stories, acts which are continuous unless preempted. The meaning of any past event may change as the larger, continuing story lengthens and grows in complexity. As readers we are continuously re-exploring the significance of earlier episodes of the story in light of what transpires later, as we are caught up in

Како читатели ние постојано го пре-истражуваме значењето на поранешните епизоди на приказната во подоцнежната светлина, бидејќи сме фатени во херменевтичката спирала на толкувањето. Пишаните текстови имаат крај, додека наративното сеќавања во принцип нема“ (Antze and Lambek 1996: xix).

Нарацијата е централна за функционирање на сеќавањето, не само заради „способноста да игра различни (когнитивни, социјални и емотивни) улоги во исто време“ (Brockmeier 2002: 27), туку секако и заради тоа што овозможува витален простор за играта на идентитетите, за преиспитувањето на она што е запомнето и најважно, за себноста на нараторот меѓу сево ова (неговото позиционирање во животот на заедницата – и неговата колективна меморија). Како што истакнуваат Анце и Ламбек „луѓето извираат и се производ на нивните приказни за нив самите колку што нивните приказни извираат од нивните животи. Преку актите на сеќавањето тие настојуваат да дадат значење на нивните животи“ (Antze and Lambek 1996: xviii).

Нарацијата како алатка за општествено истражување од неодамна се користи во многу области на општествените науки. Како што истакнува и Елизабет Бирд (Elizabeth Bird), токму „преку нарацијата дознаваме, разбираме и ни станува јасен општествениот свет и преку неа ние ги создаваме нашите општествени идентитети“ (Bird 2002: 520). Приказните кои ги раскажуваат луѓето за местата, не се користат само да се позиционираат во посакуваната локација, туку и да ги исцртаат социјалните граници, да истакнат кој „припаѓа“ и кој не, да појаснат кои „сме ние“: споделените нарации служат културално да се конструира чувство за место и со тоа, чувство на културен идентитет кој вклучува, некои исклучува“ (Bird 2002: 520).

the hermeneutic spiral of interpretation. Written texts are finite, while narrative memory, in principle, is not” (Antze and Lambek 1996: xix).

Narrative is central for the functioning of memory not only for being “capable of playing a number of different (cognitive, social and emotive) roles at the same time” (Brockmeier 2002: 27), but certainly for allowing a vital space for the play of identities, for the reconsideration of what is being remembered and, most importantly, of the self of the narrator amidst these (its positioning in the life of the community – and its collective memory). As Antze and Lambek point out, “people emerge from and as the products of their stories about themselves as much as their stories emerge from their lives. Through acts of memory they strive to render their lives in meaningful terms” (Antze and Lambek 1996: xviii).

Narrativity as a tool for social inquiry has known a recent upsurge in many domains of social science. As Elizabeth Bird emphasizes, “it is through narrativity that we come to know, understand, and make sense of the social world, and through which we constitute our social identities” (Bird 2002: 520). Stories people tell about places serve not only to position them in a desired location, but also to delineate social boundaries, to assert who “belongs” and who doesn’t, to clarify who “we are.” “shared narratives serve culturally to construct a sense of place and, with that, a sense of cultural identity that includes some people while excluding others” (Bird 2002: 520).

Во овој текст нас не интересира врската помеѓу сеќавањето и нарацијата од една страна, и општествената рамка на индивидуалните помнења од друга страна. Со други зборови, каква е улогата на личните нарации (вклучувајќи ги и автобиографските информации) во елаборирањето на колективното мнемоничко помнење и како овие „лични“ приказни се обликуваат и оформуваат од страна на официјалните верзии на сеќавањата. Нашата идеја е да ги следиме овие прашања преку разгледување на малото гратче на источниот крај на Романија, Сулина каде што луѓето ги раскажуваат своите приказни врз база на моќна официјална нарација за уникатната историја на гратчето, настојувајќи да ја адаптираат преку проектирање на индивидуални траектории како дел од „големата приказна“.

Приказната за Сулина

Сулина, единствениот град на делтата, е мало место на устието на Дунав, најисточниот локалитет во Романија, а од 1 јануари 2007 година и на Европа. Гратче кое повеќе наликува на село, со исчезнувачка популација и урбана средина во распаѓање, всушност изградено на мало парче земја помеѓу Дунав и брегот на Црно Море; изгубено меѓу водите, на маргините на Романија и Европа, без земјена врска со соседните локалитети, Сулина е уникатно место.

„Златното доба“ на Сулина коинцидира со функционирањето на Европската комисија за Дунав (1856–1939), просперитетен период, кој го бележи вистинското раѓањето на градот. Пред средината на 19 век, Сулина бил мал локалитет со многу лоша репутација, пиратско гнездо и дом на разни злобници. Во 1856 година, еден романски патник го опишува како „збирштина авантуристи дојдени од целиот Ориент за да останат во оваа многу влажна средина,

We are interested, in this paper, in the interrelation between memory and narrative, on one side, and the social framing of individual recollections, on the other. In other words, what is the role of personal narratives (including autobiographical information) in elaborating a collective mnemonic account and how are these “personal” stories being framed and shaped by existing official versions of memory. We plan to follow these issues in looking at a small city at the Eastern edge of Romania, Sulina, where people tell their stories on the background of a powerful official narrative of the city’s unique history, trying to appropriate it by projecting their individual trajectories as part of the “big story.”

The Story of Sulina

Sulina, the only town of the Delta, is a small place at the mouth of the Danube, the most Eastern locality of Romania, and since January 1st 2007, of Europe. A city looking rather like a village, with a dwindling population and a decaying urban landscape, actually built on a narrow tongue of land between the Danube and the Black Sea shore; lost in between waters, in the margins of Romania and of Europe, with no land connection to neighboring localities, Sulina is a unique place.

The “golden age” of Sulina coincides with the functioning here of the European Commission of the Danube (1856–1939), a flourishing period, marking the tangible birth of the city. Before the middle of the XIX century, Sulina was a small locality with a very bad reputation, that of a pirates’ nest and home to all kinds of evildoers. A Romanian traveler describes it, in 1856, as “a collection of adventurers that came from the entire Orient to settle here in a very humid environment, full of mosquitoes,

полна со комарци, чекајќи можност да најдат пари, дури и со ризик за сопствениот живот кој тие не го ценат многу“ (Tatu 2005: 229). Дом на пирати, со особено тежок фискален режим и високи такси за транзит, Сулина исто така беше крајна дестинација на многу бродови кои потонаа во нејзините опасни води. До крајот на 1856 година Сулина постојано имаше околу 2000 до 5000 жители, кои дел од годината се занимаваа со пловидба, а останатото време со сериозно пиење¹ (Tatu 2005: 287).

За време на 19 век, политичко-административната власт во Сулина се менуваше и припаѓаше и на Отоманската и на Руската империја, кои ја охрабруваа или во најмала рака ја толерираа ваквата состојба. Сепак, економските интереси на другите европски моќници се променија, и до средината на 19 век проблемот со Дунав прерасна во прашање од меѓународната политика. Така, по Кримската војна и Парискиот мировен договор (18/30 март 1856) беше основана Европската комисија за Дунав (со претставници на Франција, Англија, Австрија, Прусија, Русија, Сардинија, Турција) со седиште во Сулина и со иницијален мандат од две години.

Всушност, ЕКД ќе остане во Сулина скоро еден век, одбележувајќи го она што подоцна ќе се памети како „златна доба“ на градот. Покрај должностите во однос на амелиорација на пловидбата на Дунав, одржување на Сулинскиот канал безбеден и пловен, Комисијата активно беше вклучена во животот на заедницата како еден вид корисна колонизација.² На почетокот на 20 век, во Сулина имаше две романски училишта, две грчки, едно германско, едно еврејско и француски хотел. На плажата имаше казино; во градот имаше многу ресторани, театар, печатница и два весника (и секако неколку успешни бордели).

waiting to find an opportunity to make money, even with the risk of their own life, which they do not cherish too much” (Tatu 2005: 229). Home of pirates, with extremely harsh fiscal regime and high taxes for transit, Sulina was also end of the line for many ships that sank in its perilous waters. By the end of 1856, Sulina reportedly had between 2,000 and 5,000 inhabitants, dealing with navigation for some time of the year and engaging in heavy drinking for the rest¹ (Tatu 2005: 287).

During the XIX century, the political-administrative authority in Sulina belonged, in turn, to the Ottoman and the Russian Empire, which encouraged, or at least tolerated, this state of affairs. However, the economic interests of the other European powers transformed, by the middle of the XIX century, the problem of the Danube into an issue of international politics. Thus, following the Crimean War, through the Peace Treaty in Paris (March 18/30, 1856) the European Commission of the Danube was established (with representatives of France, England, Austria, Prussia, Russia, Sardinia and Turkey), establishing its headquarters in Sulina, for an initial mandate of two years.

Actually, CED would stay in Sulina for almost a century, marking what came to be remembered later as the “golden age” of the city. Besides its duty regarding the amelioration of navigation on the Danube, rendering the Sulina channel safe and navigable, the Commission was actively involved in the life of the community, in a kind of beneficial colonization.² At the beginning of the XX century, in Sulina there were two Romanian schools, two Greek, one German, one Jewish and a French *pension*. On the beach there was a casino; the city had many restaurants, a theater, a typography and two newspapers (and certainly several thriving brothels).

Ваквиот растечки напредок беше прекинат со Првата светска војна, за чие време Сулина буквално беше претворена во урнатини. Но, по 1920 година, градот е реконструиран, со многу повеќе образовни установи и во 1932 година, Сулина прерасна во модерно место за илјадници туристи. Овој период, исто така, во преден план донесе и стратегии на романската држава за „колонизација“ на овој космополитски град. Дел од новонастанатото романско кралство од војната за независност во 1878 година, Добруџа беше предмет на она што Константин Јордаци (Constantin Iordachi) го нарекува „внатрешна колонизација“: „демографски, северна Добруџа се користеше како „внатрешна Америка“ за Романија, динамична гранична зона на нови населби за проширување на националната економија и на етничките граници“ (Iordachi 2001: 122).

Помеѓу 1878 и 1913 година, северна Добруџа подлежеше на посебна вонуставно административна организација, што значи дека на жителите им беше оневозможено политичкото учество и правото да стекнат сопственост надвор од провинцијата. Добруџа стана „лонџ за топење на регионалните разлики и лабораторија за одржување на романскиот национален идентитет“³ (Iordachi 2001: 135).

Сепак, просперитетниот живот во Сулина почна да опаѓа откако Константа,⁴ уште еден пристаништен град на брегот на Црно Море, стана нов центар на развој, а дефинитивно заврши со Втората светска војна, кога местото беше тешко бомбардирано и од сојузниците и од непријателите. Кратко по војната, комунистичкиот режим ја презеде власта во Романија (1947), што за Сулина значи многу поинаков развој и крај на една епоха. За време на комунизмот, Сулина разви локална индустрија (главно рибарство

This increasing progress was cut short with World War I, during which Sulina was literally turned to ruins. But after 1920, the city is reconstructed, with more schooling institutions and in 1932 Sulina becomes a fashionable resort for thousands of tourists. This period also brings to the fore strategies of the Romanian state for the “colonization” of this cosmopolitan city. Part of the newly born Romanian kingdom since the War of Independence in 1878, Dobrudja was the subject of what Constantin Iordachi called “internal colonization:” “demographically, Northern Dobrudja served as an “Internal America” for Romania, a dynamic frontier zone of new settlements for expanding the national economy and ethnic boundaries” (Iordachi 2001: 122).

Between 1878 and 1913, Northern Dobrudja was subject to a separate, extra-constitutional administrative organization, meaning that the inhabitants were denied political participation and the right to acquire properties outside the province. Dobrudja became “a melting pot of regional differences and a laboratory for fostering Romanian national identity”³ (Iordachi 2001: 135).

However, the prosperous life of Sulina started to decline after Constanța,⁴ another harbor city on the Black Sea coast, became the new focus of development, and it was definitely brought to an end with World War II, when the place was heavily bombed by both allies and enemies. Shortly after the war, the power was seized in Romania by the communist regime (1947), which has inaugurated for Sulina a very different path of development and ended an epoch. During communism, Sulina developed a local industry (mainly in fishing and tinning fish, in making

и конзервирање риба, правење килими и поправање на пловни бродови). Демографската структура радикално се промени; повеќето Грци, Ерменци, Евреи – урбаното население *par excellence* – ја напуштија земјата; како резултат на комунистичката политика за интензивна урбанизација, населението беше сериозно „романизирано“ и многу Липовени од соседните села на делтата се населија „во градот“ во 70те години за да најдат работа.

Од 1989 година, по револуцијата со која се симна комунистичкиот режим, најголем дел од локалната индустрија пропадна; луѓето ги загубија работните места, стапката на невработеност беше меѓу највисоките во земјата и градот полека продолжи да пропаѓа. Сулина ја изгуби својата центрипетална моќ на привлекување како „град“ на регионот, и стана место кое секој сакаше да го напушти. Ова накратко е контекстот кој луѓето во Сулина го „помнат“ и ги слават „добрите стари времиња“.

Колективно помнење

„Како различните социјални групи ја ‘помнат’ историјата на градот е клучно во историскиот процес и во градење на идентитети во различни општествени милјеа“, напиша Белангер (Bélanger 2002: 72). Иако клучната улога на колективното помнење во градењето и одржувањето на заедницата настојува да го прикрие фактот дека помнењето е речиси секогаш незавршено помирување, ние мора да признаеме дека „постојат множество социјални сеќавања во секој град – посебни за секоја различна група, вкоренети во материјални и ментални сфери кои таа ги има доживеано“. Сепак, во практиката „некои сеќавања секогаш биле во можност да обезбедат пошироко одобрување и

carpets and in repairing naval ships). The demographic structure changed radically; most Greeks, Armenians, Jews – urban populations *par excellence* - have left the country; due to the communist politics of intense urbanization, the population was heavily “Romanianized”, and many Lipoveni from the neighboring villages in the delta came “to the city”, in the 70’s, to find work.

Since 1989, after the revolution that has brought down the communist regime, most of the local industry has dismantled; people have lost their jobs, the unemployment rate become one of the biggest in the country, and the city continued to slowly destroy itself. Sulina lost its centripetal force of attraction, as “the city” of the region and became the place everyone wanted to leave behind. This is, roughly, the context in which people in Sulina started to “remember” and celebrate the “good old days.”

Remembering Collectively

“How diverse social groups ‘remember’ the history of a city is crucial in the historical process and therefore in the making of identities in various social spaces”, wrote Bélanger (2002: 72). Although the crucial role of collective remembering in building and sustaining a community tends to conceal the fact that remembering is quite always an unfinished negotiation, we have to acknowledge that “there is a plurality of social memories in every city – each particular to a different group and routed in the material and mental spaces it has experienced”. However, in practice “some memories have always been able to stake a broader claim to public legitimacy than others. This is partly a function of the resources that dominant groups have been able to mobilize to make

јавен легитимитет, од други. Ова делумно е улогата на ресурсите кои доминантната група може да ги мобилизира, за да можат нејзините толкувања да бидат прифатливи, прашање на историски момент, и во некоја мерка, историски доказ комбиниран со уметноста на политиката. Оттаму, јас укажувам на можноста за успешно воспоставување на убедителен, инклузивен тон кој ги поврзува историско/месните сеќавања, идентитети и естетика во посебна политичка програма“ (Bélanger 2002: 78).

Во Сулина, луѓето настојуваат да се присетат на минатото во рамка на две главни, меѓусебно поврзани нарации: онаа за просперитет и онаа за меѓукултурна толеранција. Сулина беше слободна трговска зона и пристаниште; луѓето доаѓаа и си одеа. Навистина имаше уникатна мешавина на етноси, религиски уверувања и јазици. Сепак, носталгијата настојува да ги измазни грубите краеве, да ги „заборави“ конфликтите и да го претстави минатото во идилична боја.

Всушност, токму оние етнички групи кои ја правеа Сулина „најкосмополитски град во земјата“ веќе не се таму.⁵ Евреите, Ермениците, Турците, Грците традиционално биле урбана популација, вклучени во трговија и бизнис; тие го направиле градот мултикултурно место изградено околу овие занимања и вградено во посебниот стил на урбано живеење. Денес, повеќето жители се или Романци или Липовени, кои дошле во Сулина, „во град“, од соседните села. Многу малку од нив се доволно возрасни за да ја паметат Сулина пред војната; некои од нив дознале за славното минато на Сулина и помалку веројатно е дека ќе копнеат по минато со кое тие немаат врска (биографска и/или сентиментална).⁶

their interpretations count, a matter of historical timing and, in part, historical evidence combined with political art. Hence, I am referring to the ability to successfully deploy a persuasive, inclusive voice that links historical/spatial memories, identities and aesthetics to a distinctive political program” (Bélanger 2002: 78).

In Sulina, people tend to recollect the past in the frame of two main intertwining narratives: that of prosperity and that of intercultural tolerance. Sulina was *porto franco* and a harbor; people came and went. There was indeed a unique blend of ethnicities, religious confessions and languages. Nevertheless, nostalgia tends to even out the rough edges, to “forget” the conflicts and to present the past in a blissful color.

Actually, those very ethnic groups that made Sulina the “most cosmopolitan city in the country” are no longer there⁵. Jews, Armenians, Turks, Greeks were traditionally urban populations, involved in commerce and trade; they made the city a multicultural space built around these occupations and embedded into a particular fashion of urban inhabitation. Today, most of the inhabitants are either Romanians, or Lipoveni, who came to Sulina, “to the city,” from neighboring villages. Very few are old enough to actually remember Sulina before the war; some of them learn anew about Sulina’s glorious past, and should be less likely to long for a past they have no connection to (biographical and/or affective).⁶

Настојуваме да ја истражиме заемната врска помеѓу колективното помнење и личните сеќавања, преку набљудување како индивидуалните - автобиографски - прикази се социјално и политички врамени и оформени и како уникатниот и посебен контекст на секој личен приказ се помирува - преку нарација - за да се усогласи со официјалната верзија на колективното сеќавање.

Како што беше споменато, овој текст е заснован на интервјуата што беа направени со постари луѓе, најголемиот број од нив членови на „локалната група за иницијативи“.⁷ На прв поглед, заеднички за сите интервјуа беа личните сеќавања кои го опфаќаа периодот на Втората светска војна и по неа (кога интервјуираните биле млади или уште деца). Започнувајќи со општи прашања за тоа каква била Сулина/или каква ја помнат, автобиографските верзии беа надополнувани со индиректни „сеќавања“, обично преземени од родители, колеги, постари луѓе итн. На крајот, иако сите интервјуирани се согласија со идејата за просперитетен, мултикултурно успешен живот во Сулина пред војната, личните детали од нивните животи (вклучително и етницитетот и социјалниот статус) понекогаш флагрантно противречеа на главниот наратив.

Сепак, доколку сеќавањето функционира како кохезивен елемент на групата, и дури може да создаде и нова зедница чии сеќавања ги надминуваат директните искуства на луѓето, како што покажаа научниците,⁸ тогаш е природно што сите сегашни жители на градот се чини се согласуваат во однос на прекрасната историја на Сулина. Во груби црти, тие ја „помнат“ предвоена Сулина како успешен град, кој привлекувал ресурси од регионот, особено

We intend to investigate the mutual relation between collective remembering and personal memories, by looking at how individual - autobiographical - accounts are being socially and politically framed and shaped, and how the unique and particular context of each personal account is negotiated – through narrative – to comply with the official version of collective memory.

As said, this article is based on interviews conducted with elderly people, most of them members of the “Local Initiative Group.”⁷ At a first glance, what the interviewees had in common was that personal memories revolved mostly around the period of the Second World War and its aftermath (when the respondents were young or even children). Starting with general questions about how Sulina used to be/is remembered, autobiographical accounts were complemented with indirect “memories,” usually taken from parents, colleagues, elder people etc. In the end, although all respondents subscribed to the idea of the prosperous, multicultural flourishing life of Sulina before the war, the personal details of their lives (including ethnicity and social status) sometimes flagrantly contradicted the master narrative.

However, if memory does work as a cohesive element of a group, and can even create a new community whose recollections go beyond people’s own direct experiences, as scholars have shown,⁸ than it is only natural that all current inhabitants of the city seem to agree on Sulina’s wonderful history. In broad lines, they “remember” pre-war Sulina as a flourishing city, attracting resources from the region, especially from the Vâlcov area (now on the territory of Ukraine). Stories about huge amounts of

од областа на Вилков (денес на територијата на Украина). Приказни за огромни количини зеленчук, путер, месо и друга храна која била продавана на улиците од селаните и трговиците, постојано се појавуваа во интервјуата, заедно со детали за местата и локациите специфични за урбаниот космополитски живот (продавници, кафетерии, ресторани, театри, бордели).

Наспроти овој квази-митски просперитет,⁹ „запомнет“ од постарите соговорници како дел и основа на среќното детство, дојдоа годините на Втората светска војна која за Сулина и за регионот донесе серија тажни настани: земјотрес проследен со поплава во 1941 година, потоа период на суша, глад и сиромаштија веднаш по војната во 1944 година која стави крај на епохата. Педесетите години сведочат за постојана модификација на демографијата, со изумирање на старите буржоаски навики и места во услови на општа брeобразба од неодамна воведениот комунистички режим.

„Митска“ меѓувоена Сулина

Во периодот помеѓу војните,¹⁰ кога ЕКД беше сè уште присутна (сè до 1939 година), градот живееше како и било кое друго космополитско пристаниште. Како дел од општиот наратив за „старите добри времиња“, грчки испитаник (Г-ѓа Н., 75, родена во Украина, венчана со Грк и која се декларира како Гркинка) се сеќава на Градскиот парк и на фанфарите на градската концертна сала со јавните перформанси кои се одржувале секоја недела. „Дамите носеа долги фустани, убава облека, шапки; имаше продавници со англиска и увезена облека“. На втората улица имаше продавница на еден Ерменец, Синтеран. Луѓето беа мошне елегантни.“ Животот во Сулина помеѓу војните

vegetables, vast quantities of butter, meat and other foods sold in the streets by peasants and merchants constantly pop up in interviews, together with details of places and locations specific to an urban cosmopolitan life (shops, cafes, restaurants, theaters, and brothels).

In opposition to this quasi-mythical prosperity,⁹ “remembered” by older informants as part and background of a happy childhood, come the years of the Second World War, which brought for Sulina – and the region - a series of sad events: an earthquake followed by flooding in 1941, then a period of drought, hunger and poverty immediately after the war, in 1944 - that ended an epoch. The 50’s witnessed a constantly modifying demography, with old bourgeois habits and places dying out, on the background of general transformations by the recently installed communist regime.

“Mythical” Inter-war Sulina

In the interwar period,¹⁰ when CED was still present (up until 1939), the city had the life of any other cosmopolitan flourishing harbor. As part of the general narrative of the “good old times,” a Greek informant (Mrs. N., 75, born Ukrainian, married to a Greek and declares herself as such) remembers a Public Garden and the fanfare of the City Hall, with public performances every Sunday. “Ladies would wear long dresses, nice cloths, hats; there were stores with English and imported fabrics.” On the second street was the shop of an Armenian, Sinterean. People were very elegant.” Life in inter-war Sulina is painted in light colors (somehow blind to ethnic and class differences): “The Greeks organized very fancy balls,

е насликан со светли бои (некако слеп за етничката и класната разлика): „Грците организираа модерни балови, каде луѓето мораа да носат формална облека“ (очигледно, рибарите Липовени немаа познавања за таквите правила).¹¹

Сите овие детали за одамна исчезнатиот буржујски свет се испреплетени, во случајот на Сулина, со траги од мултикултурниот просперитетен урбан живот. „Имаше кафетерија со колачи и продавница за лимонада кои ги држеше семејството Замфиропол, кои беа мошне таинствени за нивниот рецепт. Еден Ерменец, Ечмеган, имаше продавница за лимонада. Селаните доаѓаа со храна на пазар: големи количества жолт путер и брашно“.

Нашиот грчки соговорник според сеќавањата ни реконструираше типичен медитерански пејсаж: „Првата улица немаше голем промет од автомобили или кочии. На улицата имаше многу кафетерии, со маси покрај Дунав, многу цвеќе, посебно лаванда. Исто така, таму беше и аптеката на г. Петра, која беше неверојатно чиста, да ти е страв да влезеш. Во зградата на библиотеката имаше кафетерија, чиј сопственик беше Гркот Песос. Имаше неверојатно добри колачи. Исто така, Василиадис, близу до хотелот Вихоченцу. Дамите одеа во овие кафетерии, а господата во барови. Турчинот Максут имаше продавница, друг пак кафетерија“.

Кога нашиот соговорник бил дете (раните зоти години), Сулина сè уште била многу развиено, просперитетно пристаниште со космополитски врски. „Многу бродови носеа лимони во градот и истовараа житарки. Крајбрежјето беше полно со бродови натоварени со жито. Овој вид трговија беше во рацете на Грците. Беше мошне тивок град; немаше

where people had to wear formal dress” (Obviously, the Lipoveni fishermen had no knowledge of such codes).¹¹

All these details of a long-disappeared bourgeois world are mixed, in the case of Sulina, with traces of a multicultural prosperous urban life. “There was a café with cookies, a lemonade shop held by the Zamfiropol family, who were very secretive about its recipe. Another Armenian, Echmegean, had a lemonade-shop. Peasants came with food to the market: lots of yellow butter, flour.”

Our Greek informant reconstructs from memory a typically Mediterranean landscape: “First Street was not very circulated by cars or carriages. Many cafes in the street, with tables along the Danube, many flowers, especially leandru. There was also the pharmacy of Mr. Petra, it was incredibly clean, one was afraid to enter. In the building of the library was a café, owned by the Greek Pesos. Incredibly good cakes. Also Vasiliadis, near the pension Vihocencu. Ladies would go to these cafes, and gentlemen to bars. The Turk Maxut had a shop, another one a café.”

When our informant was a child (early ‘30s), Sulina was still very developed, a thriving harbor with cosmopolitan connections. “Many ships brought citric to the city and loaded grains here. The waterfront was full of ships loaded with wheat. This kind of commerce was in the hands of the Greeks. It was a very silent city; there was no dust because there was only one car in the city, belonging

прав бидејќи имаше само еден автомобил во градот, кој му припаѓаше на Ерменецот Хурсуд. Мојот татко беше пристаништен работник. Повисоко платените луѓе работеа во Комисијата и не беа локалци. Евреите, повеќето од Ерменците и Грците беа вклучени во трговија, но другите беа сиромашни и помалку образовани. Пред војната имаше малку Липовени во Сулина. Мојот татко, како и другите пристанишни работници, работеше 15 дена во месецот, но платата беше доволна семејството да живее целиот месец.¹² Потоа тој отиде во локалното професионално училиште и стана бродски бојација“.

Г. З. (исто така Грк, 80), со неверојатна меморија за детали, помни слична урбана средина: „Првата улица беше скоро исклучиво исполнета со продавници, кафетерии со апартмани одозгора, а повеќе од 80% од сопствениците беа Грци, неколкумина се Ерменци и Евреи исто така; 26 кафетерии, 6 пекарници (5 грчки и 1 ерменска); 60 продавници; чевлари; сите можни занаети, од кои Евреите најчесто продаваа текстил, или железни работи, печки итн.¹³ Секој трговец во градот правеше листа на производи што му беа потребни, што му ги носеа секоја недела со брод. Втората улица беше најмногу за живеење, со поголеми градини. Се сеќавам, секој требаше убаво да се облече за Велигден, во нова облека, па затоа одевме кај Евреите кои продаваа текстил; тие ќе го викнеа ерменскиот шивач, на кој продавачите на текстил однапред му плаќаа. На луѓето им се веруваа и плаќаа на кредит“.

Нашиот соговорник имаше убави сеќавања за меѓукултурниот живот во Сулина, со сите заедници кои учествуваат во религиозните празници. „Можеше да се отиде и во џамија доколку некој сака, само требаше да ги собуе челите и да ги следи

to an Armenian, Hurşud. My father was a harbor worker. Higher paid people working for the Commission were not locals. Jews, most of the Armenians and Greeks were involved in commerce, but the others were poor and less educated. There were few Lipovans in Sulina before the war. My father, like all harbor workers, worked for 15 days a month, but the pay was enough for the family to live for the entire month.¹² Then he went to the local professional school and became a ship painter.”

Mr. Z. (also Greek, 80), with an incredible memory for details, remembers a similar urban landscape: “First Street was almost exclusively made up of shops, cafes, with apartments above, and over 80% of the owners were Greeks, some Armenians, and Jews too; 26 cafes, 6 bakeries (5 Greeks, 1 Armenian); 60 shops; shoemakers; all possible crafts, with Jews mostly selling textiles, or iron stuff, ovens etc¹³. Every merchant in the city made a list of products they needed, brought to them every week by ship. The second street was one of residences mainly, with larger gardens. I remember everybody was supposed to dress nicely for Easter, in new clothes, so we went to Jewish textile sellers; they called the Armenian tailor, who was paid in advance by the textile sellers. People were reliable so as to buy on credit.”

Our informant also has nice memories about the intercultural life of Sulina, with all communities participating in religious festivities. “One could even go to the mosque if wanted, just had to take off shoes and follow the rules; others were outside waiting, nicely

правилата; другите, убаво облечени, беа надвор и чекаа; после религиозната церемонија, имамот излегуваше надвор и на романски им се обраќаше на сите: ‘Се надевам дека повторно ќе ве видам следната година.’“ Тој лично одеше на различни свадби (липовенска, руска и турска), имаше пријатели од различни етнички групи и пееше во бенд составен од пријатели Липовени.

На „грчката“ наративи заеднички се некои импресии од минатиот живот во Сулина, со нагласка на трговските аспекти и детали од секојдневниот комотен живот.¹⁴ Сепак, има и друга страна на медалот. Г. Ц., 66, син на вдовица, бил роден на другата страна од реката, во соседството Проспект (кое потценувачки го викале маало). Тој посетувал основно училиште во Проспект (на Мила 4), потоа „преминал“ преку реката во градот за да продолжи со студиите. Морал да го напушти училиштето многу рано и започнал да работи на многу млади години како слуга, а потоа како градежен работник. Работел на реновирање на палатата на Комисијата, која била оштетена за време на Втората светска војна, кадешто слушнал многу приказни за градот од постарите работници. Кога имал 16 години (средина на 50те), почнал да работи како помошник на проширување на браната. Пред тоа, за младите луѓе имало многу малку слободни работни места во градот. Биле потребни врски да се најде добра работа. Со мајка вдовица и осиромашено семејство, сиромашни сопственици на крава и две гуски и мало парче земја, тој можел да најде само физичка работа.

Неговите сеќавања за Сулина пред војната се сеќавања на дете фасцинирано од животот на луѓето „преку“ реката, со чудата и удобностите на „урбаниот“

dressed; after the religious service, the imam came out and said to everyone in Romanian: ‘Hope to see you again next year.’” He personally went to different weddings (Lipovan, Russian, and Turkish), had friends from different ethnic groups, and played in a band with Lipoveni mates.

“Greek” narratives have in common a certain impression of the antebellum life in Sulina, with emphasis on the commercial aspects and details of a day-to-day comfortable life.¹⁴ However, there is a reverse to the medal. Mr. C., 66, son of a widow, was born on the other side of the river, in Prospect neighborhood (which used to be called in a derogative manner mahala). He attended the elementary school in Prospect (at Mila 4), then “crossed” the river into the city to continue with his studies. He had to drop school very soon and began working at an early age as a servant and then as a construction worker. He worked on the restoration of the Commission Palace, damaged during the WWII where he heard many stories about the city from his elder co-workers. When 16 (mid-‘50s), he started working as a helper on the extension of the dike. Before that, there were very few jobs available in the city for young people. One needed to have connections in order to get a good job. With a widowed mother and an impoverished family, poor owners of a cow and two geese and a small plot of land, he could only find manual laboring jobs.

His memories of inter-war Sulina are the memories of a child fascinated with the life of the people “across” river, with the wonders and pleasures of “urban” life (as opposed

живот (наспроти сиромаштијата и тешкиот живот во маалото). „Веднаш до катедралата имаше кино познато како Елени. Се сеќавам дека бев фасциниран од гласната музика и електричното осветлување во киното. На приземјето на Жан Барт (денес Жан Барт е хотел и ресторан) имаше книжара позната како Кај Думитра. Госпоѓа Думитра (Украинка) беше зловна жена, секогаш врескаше и ги псуеше младите момчиња. Таа имаше две добри пријателки, Фросиа, Гркинка и Гулбиден, Турчинка. Каде што денес се наоѓа хотелот Корал, порано беше Домот на армијата (офицерски клуб). Сулина беше полна со војници и имаше многу ред и дисциплина во градот“.

Според неговото мислење, „Липовените се добри луѓе, но не сите од нив. Тие биле добри рибари и понекогаш им нуделе риба и на другите“. Колку што знаел, „многу убави Липовенки од Сулина успеале да се омажат со добри мажи надвор од Сулина, иако некои од нив не биле многу морални жени“. Истото важи и за украинските жени; многу од нив дошле од Бесарабија и работеле во градските бордели. Потоа тој ги спомена Евреите, кои биле „многу лоши луѓе. Тие имале продавници и ги третираше лошо нивните помошници“ (неговата мајка работела како слугинка за еврејско семејство и често била тепана бидејќи доцнела со купените продукти). „Грците биле некако циции, но понекогаш мошне гостоприемливи“.

На крајот, овој квази-митски период на Сулина е само антипод на сегашноста, како што истакна нашиот соговорник: „Претходно сите живеела во хармонија, но денес сите сакаат да ги повредат другите“.

to the poverty and hard life of the mahala). “Next to the cathedral there was a cinema known as Eleni. I remember being fascinated by the loud music there and by electric lighting in the cinema. At the ground floor of Jean Bart’s house (Jean Bart pension & restaurant today) there was a bookstore known as Dumitrița’s. Madam Dumitrița (a Ukrainian) was a mean woman, always shouting and cursing young boys. She had two good friends, Frosina the Greek and Gulbiden the Turkish. Where Coral pension is today there used to be the Army’s House (an officer’s club). Sulina was full of soldiers and there was a lot of order and discipline in the city.”

In his opinion, “Lipovans are good people, but not all of them. They were good fishermen and occasionally offered fish to the others”. To his knowledge, “a lot of beautiful Lipovan women in Sulina managed to marry good men outside Sulina, although some of them were not very moral women.” The same goes for the Ukrainian women; a lot of them came from Bessarabia and worked in the city’s brothels. Then he mentioned the Jews, who were “very bad people. They had shops and they used to treat their servants badly” (his mother worked as servant for a Jewish family and she was beaten often for being late with the groceries). “The Greeks were somewhat stingy but occasionally quite welcoming.”

In the end, this quasi-mythical period of Sulina is just the antipode of the present, as our informant emphasizes: “Before, everybody lived in harmony, but today everybody wants to hurt the others.”

Writing about a certain melancholy of remembering the mahalle (old community of neighborhood) in Istanbul, Amy Mills uncovers a rarely mentioned truth about

вистина за носталгијата, која се чини одговора и за Сулина: „Носталгијата за толеранцијата и блиските односи на заедниците во маалото на колективната меморија откриваат длабока и поларизирачка разлика во идентитетот. Грчките и еврејските малцинства се омилени и нивните домови се реставрирани, дури откако тие го напуштиле градот и повеќе не претставуваат предизвик за просторот на нацијата. Значи, тие денес се присутни во современата урбана култура, само преку нивното отсуство“ (Mills 2006: 388).

Во Сулина, помнењето на „старите“ и нивното сегашно отсуство од животот на градот се изведува во посебна рамка: преку наративот за посебниот „етнички“ карактер (како пример за целата заедница, сега не постои). Со исклучок на г. З. со неговата мимициозна меморија и детално познавање на космополитскиот живот во меѓувоенниот период на градот, другите соговорници помнеа интересни карактери како г. Ардасе, Ерменец кој имал продавница за сода и лимонада, и кој се венчал со некогашна проститутка од Бесарабија, многу убава жена;¹⁵ Задик Ервант, вујко на последниот Ерменец во Сулина, кој живеел како бездомник и од кого потекнала изреката (за скитниците): „тој е како Задик“.¹⁶ Гркот Камберис, богат сопственик на елегантен хотел, што сè уште постои како руина на првата улица, кој еднаш, кога му кажале дека гори неговата куќа, не се помрднал додека не го допил кафето (тој сè уште се памети како човек со табиет); ерменскиот заболелар, поранешен молер, мал дебел човек кој многу пушел и шетал наоколу со својата мала торба со тутун и заболеларски инструменти и луле; вадел заби откако ќе ги истрие непцата со сол.

nostalgia, which seems to work for Sulina, also: “The nostalgia for tolerance and close community relations of the mahalle of collective memory betrays a deep and polarizing difference in identity. Greek and Jewish minorities are beloved, and their homes restored, only after they themselves have abandoned the city and no longer pose a challenge to the space of the nation. They are present in contemporary urban culture today, then, only through their very absence” (Mills 2006: 388).

In Sulina, remembering “the old ones” and their current absence in the life of the city is performed in a special frame: the narrative of the peculiar “ethnic” character (as exponent of an entire community, now gone). With the exception of Mr. Z., with his fastidious memory and his detailed knowledge of the cosmopolitan life of the interwar city, other respondents remember interesting characters, such as Mr. Ardaşe, an Armenian who owned a soda and lemonade shop, and married a former prostitute from Bessarabia, a very beautiful woman¹⁵; Zadik Ervant, the uncle of the last Armenian of Sulina, who lived as a homeless person and gave birth to the local saying (about vagrants): “he is like Zadik;”¹⁶ the Greek Camberis, the rich owner of an elegant hotel, still standing as a ruin on First Street, who once announced his house was burning, but he wouldn’t move until he finished his coffee (he is still remembered as a man of his habits); the Armenian dentist, former housepainter, a short fat guy, who smoked a lot, walking around with his little bag with tobacco and dental instruments, and a pipe; he used to pull teeth after rubbing salt on the gums.

Сите овие „етницитети“ се сега херои на смешни приказни или наративи прикажани со добронамерна насмевка на крајот од усните.

„Војната, ја знам напамет“

Постарите во Сулина Втората светска војна ја паметат како дел од долгата низа несреќи која вклучувала, земјотрес, поплава, суша и на крајот општа глад. Кога започнала војната, луѓето се криеле во мочуриштето, бегајќи кон соседните села; додека многу други избегале во округот Јаломица (Соцарици). Г. Ц. се сеќава дека неговата мајка му кажувала дека „луѓето беа транспортирани како животни на секакви бродови. Луѓето од Сулина ги викаа „Цигани“ или „смрдливи Руси“. Луѓето во Socarici не беа многу среќни да згрижуваат бегалци; Првите денови тие мораа да преспиваат во дворовите на луѓето. По неколку дена, на луѓето од Соцарици им беше наредено да постапуваат човечки со бегалците“.

Кога се вратија во своите домови „градот беше вистинска катастрофа, тешко бомбардиран. Мајка ми ми кажуваше дека дека секоја ноќ, небото над Сулина било црвено како оган“ (Г-а. П., 70). Друга госпоѓа помни дека „кога дојдоа Русите, луѓето ги пречекуваа со цвеќе и икони, како херои“ (некој друг дополни: „Но ним не им беше гајле за иконите“), додека Г-а. Ц. се сеќава на влегувањето на Русите во нејзиното село Розети. „Тие дојдоа преку Периправа, пеејќи убави песни кои мене сè уште ми се допаѓаат“. „Ослободителите“ го „исчистиле“ местото (имало уште германски војници кои заостанале). Некои луѓе се сеќаваа на подоцнежното „рипање во Дунав со коли и мотори“.

Најмногу „приказни“ за војната се обликувани на религиозен начин. Г-а. Ц. разви мала легенда за

All these “ethnics” are now heroes of funny stories or narratives told with a benevolent smile in the corner of the mouth.

“The war, I know it by heart”

The Second World War is “remembered” by the elders in Sulina as part of a long row of disasters that included an earthquake, flooding, drought and, in the end, a long famine. When the war started, people used to hide in the swamp, running to neighboring villages; while many others took refuge in Ialomița County (Socarici). Mr. C. remembers his mother telling him “people were transported like cattle on all manner of ships. People in Socarici were not very happy to shelter refugees; they called the people from Sulina ‘Gypsies’ and ‘stinky Russians’. For the first days, they had to sleep in people’s yards. After a couple of days, people in Socarici were ordered to treat the refugees humanely.”

When they came back to their homes, “the city was a real disaster, heavily bombed. My mother used to tell me that every night, in the direction of Sulina, the sky was red with fire” (Mrs. P., 70). Another lady remembers that “when the Russians came people were receiving them with flowers and icons, as heroes” (someone else added: “But they didn’t give a shit about icons”), while Mrs. C. remembers the entrance of the Russians in her village Rosetti. “They came through Periprava, singing nice songs, which I still like.” The “liberators” “cleaned up” the place (there were still German soldiers left behind). Some people remember the latter “jumping in the Danube, with cars and motorcycles.”

Most “stories” about the war are being framed in religious terms. Mrs. C. develops a small legend about her village,

нејзиното село Розети. Селската црква има име кое се однесува на мантијата на Света Марија. Додека сите останати села околу нив биле бомбардирани, тие биле поштедени. (Најверојатно бидејќи имало многу дрвја и куќите биле покриени со глина, и не било забележливо од воздух). Сепак, луѓето почнале да зборуваат „дека Света Марија ги заштитила со тоа што ги прекрила и ги скрила од непријателот“.

Г-а. П. има слична автобиографска приказна. Кога нејзината мајка запрашала млад руски војник зошто се борат на толку млади години, тој одговорил дека тие се цела дивизија од поранешни затвореници кои Сталин ги ослободил доколку се согласеле да се борат на фронтовската линија. Седум или осум војници престојувале во нивната куќа, па кога нејзината мајка го слушнала тоа се ишла и се онесвестила, бидејќи руските војници биле познати по силувања, а имало четири девојки во куќата. Потоа мажот побарал чаша вода од една од нејзините постари сестри. Таа одговорила: Ќе ти дадам вода доколку се прекрстиш. Тој го сторил тоа и покажал медаљон со златен крст кој висел на неговиот врат. Дури тогаш и олеснило на мајката.¹⁷

Луѓето имале различни стратегии за преживување на гладта. Г.Ц. се сеќава дека како деца правеле дупка во земјата, ставале коски во неа и палеле оган. Кога коските ќе почнеle да пукаат, тие ставале речен рак и го печеле. Г-а. П., (70, Липовенка) се сеќава како целото нејзино семејство се криело во мочуриштето, под превртен брод, со недели јадејќи само риба, ако таткото успеел да улови некоја. Најголем дел од луѓето јадел само корени или варена трева.¹⁸

Откако почна војната, а Романија само што ја презема јурисдикцијата од Европската комисија во 1939

Rosetti. The village church has a name which refers to the cloths of Saint Mary. While all the other villages around them where being bombed, they were spared. (Probably because they had a lot of trees, and the houses were covered in clay, so that it was not so noticeable from the air). However, people started saying “that Saint Mary protected them, by covering and hiding them from enemies.”

Mrs. P. has a similar, autobiographical story. When her mother asked a young Russian soldier what they were doing in war at such young age, he answered that they are a whole regiment of former prisoners, which Stalin liberated, if they agreed to fight in the frontline. There were seven or eight soldiers staying in their house, so when her mother heard that, she got afraid and fainted, because Russian soldiers were infamous for rape, and there were four girls in the house. Then the man asked for a glass of water, from one of her older sisters. She said: I will give you the water, if you cross yourself. He did so and also showed a medallion with a golden cross that was hanging around his neck. Only then was her mother relieved.¹⁷

People had different strategies for surviving the famine. Mr. C., remembers how they, as kids, used to make a hole in the ground, put bones in them and start a fire. When the bones started to crack, they putted river lobster in to roast them. Mrs. P., (70, Lipovan) remembers her whole family hiding in the swamp, under an upside down boat, for weeks, eating nothing but fish, if their father was able to catch any. Most of the people just ate roots or boiled spini.¹⁸

With the beginning of war and Romania having just taken over the jurisdiction from the European Commission,

година, трговијата во Сулина почна да опаѓа. Богатите луѓе почнаа да го напуштаат „бродот што тоне“. По Втората светска војна, Сулина никогаш не беше истиот град. „Војната беше сурова и болна за Сулина бидејќи беше најблизок град до Русите. Беше првиот романски град кој беше бомбардиран и урнисан. Пропаѓањето на градот продолжува и по војната, кога неговата трговска активност исчезнува. Ова се потврдува и со изреката на еден дански инженер кој работел во Сулина: ‘По нашето заминување, овој град ќе се претвори во рибарско село’“.

„Па, старите повеќе ги нема. Сега тамо се само Липовените и Хахолите“.

Промена на сценариото во повоениот град

Комунистичкиот период, барем на почетокот, се чини како да ја држеше Сулина, за разлика од другите места во Романија, сè уште на маргинална позиција, во некој вид сива зона без јасни правила (или не строго применувани).¹⁹ Лонг Мица, сопственичка на бордел, е почитувана сопственичка на продавница за цигари, со нејзиниот стилски син фустан како потсетник на друга епоха. Луѓето имаат или немаат работа, многу од нив доаѓаат во Сулина од руралните средини, настојувајќи да побегнат од комунистичката национализација на земјиштето и животот продолжува понатаму.

Урбаниот изглед на градот, сепак, минува низ драстични промени. После војната, многу стари куќи беа уништени, додека официјалната пропаганда го презентираше тој процес како ‘обнова’ на градот. Некои луѓе помнат дека после војната, „имаше многу празни места и неколку куќи овде и онде, заради тешкото бомбардирање“, додека пак други се сеќаваат

in 1939, the overall decline of Sulina commences. The rich people start to leave the “sinking ship.” After WWII, Sulina never was the same city again. “The war was harsh and painful for Sulina because it was the closest city to the Russians. It was the first Romanian city to be bombed and ruined. The city’s decadence continues after the war, its commercial activity disappears. This confirms the saying of a Dutch engineer working in Sulina: ‘after we have left, this city would turn into a fishermen village.’”

“Well, the old ones are gone, now there are only lipoveni and haholi.”

Changing Scenery of the Post-War City

The communist period, at least in the beginning, seems to have kept Sulina, unlike other places in Romania, still in a marginal position, in a kind of grey zone, with no clear rules (or not so harshly enforced).¹⁹ Long Mitza, the owner of a brothel, is still there in the 50’s as a respectable tobacco shop owner, with her stylish blue dress as a reminder of another era. People may or may not have jobs, many of them coming to Sulina from rural areas, trying to escape the communist nationalization of land, and life goes on.

The urban scenery of the city, however, undergoes drastic changes. Following the war, many of the old houses were demolished, while the official propaganda presented this process as a ‘renewal’ of the city. Some people remember that after the war, “it was mostly empty plots and a few houses here and there, due to heavy bombing,” while others remember “a stupid, unschooled mayor who, after

на „глупавиот, необразован градоначалник, кој после војната даде одобрение за уривање на убавите камени куќи“. Според едена слична приказна, „прво нешто што уништија беше Англиската црква, на овој начин сите врски со империјалистите би исчезнале“. Всушност, под закрилата на наводната обнова на градот, многу од симболичките потсетници на „империјалистичкото“ минато на Сулина биле намерно уништени и архитектурата на градот била трансформирана според новото време (помалку буржујски куќи, повеќе комунистички блокови).

„Испитувањето на урбаната носталгија укажува не само на процесот на помнење/заборавање, туку и на политиката на трансформација на местото“, пишува Чанг (Chang 2005: 248). Во случајот на Сулина, урбаниот палимпсест сега зборува на јазикот на пропаѓањето и трансформацијата, но исто така сведочи и за подобрите времиња на градот и за политички пресврти што следеле.

Белангер тврди дека „сеќавањата поврзани со одредено место во градот како што е старото крајбрежје, спомениците, а зградите, придонесуваат и стануваат неодојиви од начинот на кој урбаните жители ги живеат транзицијата, и промените околу местата“ (Bélanger 2002: 81). Во Сулина, носталгијата за претходниот изглед на градот (илустрирана преку споделеното сеќавање за многуте канали кои го испресекувале местото) говори всушност за (копењето за) *status quo ante*. „Сулина имаше и многу речни канали, направени од Комисијата. Овие служеа за комуникација (луѓето ги користеа како патишта) и го олеснуваа притисокот за време на плима. Кога одевме покрај морето, ќе поминевме покрај мостовите и можевме да ги видиме рибите во бистрата вода, со лотоси и врби. Тоа беше многу убаво. Но потоа тие ги исушија. Ги исушија од земјоделски

the war was over, gave permission to destroy a lot of good, stone houses.” According to a similar narrative, “the first thing they demolished was the Anglican church, this way all connections with the imperialists would disappear.” In fact, under the apparent rebuilding of the city, many of the symbolic reminders of Sulina’s “imperialist” past were intentionally destroyed and the architecture of the city transformed according to the new times (less bourgeois houses, more communist blocks of flats).

“The interrogation of urban nostalgia presents insights not only on the process of remembering/forgetting, but also the politics of place transformation,” writes Chang (2005: 248). In the case of Sulina, the urban palimpsest currently speaks the language of decay and transformation, but also stands witness to the city’s better epochs, and to subsequent political upheavals.

Bélanger contends that “the memories attached to a particular area of the city such as old waterfronts, monuments, and buildings contribute and become inseparable from the way urbanites live transitions and changes around these places” (Bélanger 2002: 81). In Sulina, nostalgia for the former landscape of the city (illustrated by a shared remembering of the many channels that cut the place across) speaks actually about (longing for) a *status quo ante*. “Sulina also had a lot of river channels, made by the Commission. These had a role of communication (people would use it as a travel route) and they relieved the pressure from the Danube at high tide. When we went to the seaside, we would pass along the bridges, and could see the fish in the clear water, with water lilies and willows. That was very nice. But then they drained it. They drained it for agricultural reasons, which wasn’t really productive anyway. Then they had to

причини, што не беше многу продуктивно во секој случај. Потоа мораа да изградат брана за да го заштитат градот од поплавување, бидејќи каналите беа затворени. Оваа брана ја расипа убавината на мочуриштето“ (Г-а.Н.).

Повеќето жители на Сулина негодуваат околу начинот на кој комунистичкото урбано планирање агресивно го промени локалниот пејсаж (затворајќи ги природните канали и обидувајќи се да го трансформира околното земјиште на градот за земјоделски цели) како присилно наметнување во „нивниот“ град. Спротивно, враќање на овие бескорисни земјоделски земјишта во нивната природна состојба симболички би значело враќање на старата Сулина.

Според една друга приказна, „комунистите ја сметаа делтата за нешто вредно и на почетокот планираа да ја претворат во огромно место за риболов. Сите приватни рибници беа национализирани и на луѓето им требаа посебни дозволи за риболов. Сите беа претворени во регистрирани државни рибари. Поголемиот број рибари беа Липовани и бидејќи беа државни работници имаа привилегирана положба, како што е пристапот до резервите со храна. Сепак, во тоа време ситуацијата беше многу поинаква, риба имаше во изобилство и луѓето можеа да преживеат и покрај тоа што поголем дел од уловот мораа да го дадат на државната рибарница“.

Политичките промени очигледно имаа свои реперкусии врз меѓуетничките односи во градот. Барем во првата декада, Липовените во Сулина се чини дека беа под закрила на комунистичкиот режим (имаа предност во локалната администрација, уживајќи одредени привилегии како пристап до

build the dike to protect the city from flooding, because the channels were closed. This dike compromised the beauty of the swamp” (Mrs. N.).

Most inhabitants of Sulina resent the way the communist urban planning bluntly changed the local landscape (closing the natural channels and trying to transform the plots around the city for agricultural use) as a forced intrusion onto “their” city. Conversely, turning these useless agricultural plots back to nature signifies symbolically getting old Sulina back.

According to another narrative, “the communists considered the Delta an asset and, at the beginning, they planned to turn it in a big fishery. All private fisheries were nationalized, and people need special authorization to fish. They were all turned into state registered fishermen. The vast majority of the fishermen were Lipovans and, because they were state employees, they had a privileged position like access to food rations. However, back then the situation was very different, fish was abundant and people could survive even though they had to take most of the catch to the state owned fishery.”

Political changes, obviously had repercussions on the interethnic relations in the city. At least in the first decade, the Lipovans in Sulina seemed to have been the protégées of the communist regime (occupying preferentially offices in the local administration, enjoying certain privileges such as access to food etc.). For the

храна итн.). За другите, „леб имаше одвај и на порција. Традиционално, кога луѓето имаа гости тие им даваа она што е најдобро во куќата. Во тие времиња, тоа беше леб. Чекавме во редици со часови за да земеме мала кокошка. Сепак, постепено комунистите обезбедија работа за сите“ (Г-а. Т.).

Во повеќето приказни на луѓето кои „дојдоа“ во Сулина, местото не беше многу гостоприемливо и очигледно го изгубило оној меѓувоен шарм. Г-а. П., 96, Украинка и најверојатно најстарата во Сулина, помни дека кога дошла во Сулина, „никој немаше градина. Имаше само рибари и никој немаше градина“. Исто така, Г. С., 73, Липовенин, на своето доаѓање во градот се сеќава како на многу: „Во 1953 година, кога пристигнав, градот беше стар, стар. Стари згради. Немаше хотели. Сечевме трски и спиевме на нив, бевме 30-40 мажи кои работевме на сечење мраз. Градот беше разурнат, повеќето беа турски згради. Многу студен. Сè до 70те години, шесте улици имаа само неколку куќи. Тогаш почнаа да градат“.

Г. Х., иако Липованин, одел во романско училиште (во 50те). „Имавме учители кои беа испратени овде како политичка казна.²⁰ Симон Теодоричи Бунеску, тој предаваше математика. Кога дојдовме во романското училиште, таму беа сестрите Андроченцу, кои беа многу елегантни. А ние, липованските деца, носевме гумени чевли и преправена облека од нашите браќа, можете да замислите. Но бевме многу добри по математика“.

Како некој вид симболичка „компензација“ за изгубениот меѓувоен просперитет на Сулина, некои од соговорниците ги „помнеа“ добрите времиња од комунистичкиот период (кога слободната

others, “bread was scarce and rationed. Traditionally, when people have guests they give them the best they have in the house. In those times, it was bread. We were queuing for hours to get a skinny chicken. Nevertheless, gradually the communists provided jobs for everybody” (Mrs. T.).

In the majority of the narrations of people who “came” to Sulina, the place was not a very welcoming one, having obviously lost its interwar appeal. Mrs. P, 96, Ukrainian, and probably the oldest person in Sulina, remembers that when she came to Sulina, “nobody had gardens. There were only fishermen, and nobody had gardens.” Also, Mr. S., 73, Lipovan, has a very austere recording of his coming to the city: “In 1953, when I came, the city was old, old. Old buildings. No hotels. We cut some reed and slept on it in a building, we were 30-40 men working at ice-cutting. The city was degraded, mostly Turkish buildings. Very cold. Until the ’70’s, the 6 street only had a few houses. That’s when they started building in this area.”

Mr. H., although Lipovan, went to Romanian school (in the ’50s). “We had teachers who were sent here as political punishment.²⁰ Simion Teodorici Bunescu, he taught math. When we came to the Romanian school, there were the Androcencu sisters, who were very elegant. And we, the Lipoveni kids, were wearing gum shoes and cloths re-tailored from our brothers, you can imagine. But we were very good at math.”

In a kind of symbolic “compensation” for the loss of the interwar prosperity of Sulina, some of the informants “remember” the good times of the communist period (when the *porto franco* functioned in one part of the city

зона функционираше во еден дел од градот и овозможуваше луѓето, користејќи различни полу-легални стратегии, да се провлечат и да купат поефтини производи, а подоцна да ги продадат за повисока цена во „другиот“ дел).²¹

Како дел од истата приказна, други со задоволство помнат како краделе од големите количества шеќер, на пример, кои биле товарени на бродови во таа област. Методите и ситуациите неодоливо потсетуваат оние полу-пирати/полу-крадци, жители на Сулина од 19 век.²² Ова, всушност, е дел од една постојана приказна која се чини го формирала сегашниот локален идентитет, како некој вид гордост заради избегнување на таксите и заобиколување на законот. Просперитетниот период – за некои – на комунистичкиот режим во некои приказни се чини претставува компензација за богатиот меѓувоен период и спротивност на сегашната несигурност од транзицијата.²³

Овде доаѓа до разидување во „сеќавањата“. Дури и ако постои официјална, некако „планирана“ носталгија за периодот на ЕКД, повеќето луѓе ја посакуваат (претпоставената) сигурност – социјална и економска – на комунистичкиот период. Сепак, како што појаснуваат Пине, Канеф и Хауканес, конфликтот на сеќавањата не се однесува само на историската вистина, туку и на претензиите и на моќта на идентитетот (Pine, Kaneff and Haukanes 2004: 3-4). Во овој случај, разидувањето во сеќавањето може да го прикрие основното, премолчено разидување меѓу групите кои развиле лојалност и сеќавања за различни времиња. И покрај се, многу Липовани и Романци работеле за Грци и Ерменци – главните карактери во носталгичните нарации – понекогаш како домашни помошници. Дури и кога тие учест-

and allowed people, using different half-legal strategies, to sneak in and buy cheaper merchandise, later sold at a bigger price in the “other” part).²¹

Part of the same narrative, others remember, with visible satisfaction, how they used to steal from the huge amounts of sugar, for example, that was being loaded on ships in that area. The methods and situation are strikingly similar to those of the half-pirates/half-thieves inhabitants of XIX century Sulina.²² This is in fact part of a recurrent narrative that seems to inform the present local identity, as a kind of pride taken in avoiding taxes and gently working around the law. The prosperous – for some - period of the communist regime seems to act, in certain narratives, as a compensation for the affluence of the interwar period and in contrast with the current uncertainty of the transition.²³

This is where the waters of “memory” come apart. Even if there is an official, somehow “programmatic” nostalgia for the CED period, most people also yearn for the (presumed) security – both social and economic – of the communist period. However, as Pine, Kaneff and Haukanes make clear, conflicts over memory are not only about the historical truth, but also about identity claims and power (Pine, Kaneff and Haukanes 2004: 3-4). In this case, divergence over memory can hide an underlying, tacit divergence between groups, who develop loyalties and memories of different times. After all, many of the Lipoveni and Romanians used to work for the Greeks and Armenians – main characters in the nostalgic narratives - sometimes as domestic servants. Even when they participate in a common mnemonic account of Sulina’s “good times,” details of their own

вуваат во заедничката мнемоничка ситуација од „добрите времиња“ на Сулина, деталите од нивната биографија ги лоцираат во различни социјални милјеа и места.

Дискусија – Заклучоци

Во нашите интервјуа и набљудувања на разговорите, не беше секогаш лесно да се увидат прецизно изложените нарации. Како што многумина други истакнаа (многу автори во Herman et al 2007) истражувањето на нарациите е неизбежно ‘хаотично’ со оглед на тоа што не може да се игнорираат комплексностите на дискурсот (Chatman 1978). Дискурзивните и наративните структури мора пополека да се издвојат од комплексноста. Во некои случаи, како во нашиот, како во Сулина, главниот наратив лесно се препознава – златната доба на ЕКД, која носи просперитет, мултикултурна толеранција, софистицираност. Сепак токму оваа лесна видливост на овој главен дискурс, со своите класични претстави за просперитет, стабилност, софистицираност, лесно нема да доведе да се пропуштат:

1. Спротивните наративи,
2. Променливите сили, кои ги обликуваат реинтерпретациите и превреднувањата на главниот наратив,
3. Личните приказни кои наоѓаат места во или надвор од главниот наратив,
4. Личните искуства кои се борат да обезбедат стабилна наративна форма.
(Или да ја нарушат наративната форма која премногу исцрпува)

Под 1: Како и во многу пост-социјалистички места, постојат нарации, иако често замолчани од јавните

biography locate them in different social strata and places.

Discussion – Conclusions

In our interviews and observations of conversations, it was not always easy to discern neatly delineated narratives. As many others pointed out (many authors in Herman et al 2007, e.g.) narrative research is necessarily ‘messy’ since it cannot ignore the complexities of discourse (Chatman 1978). Discursive and narrative structures need to be distilled slowly from the complexity. In some cases, like in ours, like in Sulina, a master-narrative is easily picked up – here the golden age of the CED, bringing prosperity, multicultural tolerance, sophistication. Yet precisely the easy visibility of this master-discourse, with its classical master-tropes of prosperity, stability, sophistication, makes it easy to overlook:

1. Counter-narratives,
2. Changing forces shaping reinterpretations and revalidations of the master- narrative,
3. Personal narratives negotiating places inside or outside the master- narrative,
4. Personal experiences struggling to acquire stable narrative form.
(Or undermine a narrative form one feels increasingly weary about)

Ad 1: As in many post-socialist places, there still is a narrative, albeit often silenced in official media and

медиуми и јавниот дискурс, за носталгијата за комунизмот. Во Сулина ова може јасно да се види; носталгијата комунизмот функционираше како спротивен наратив на официјалната приказна за славата на ЕКД. Личното и групното сеќавање придонеле за формирање и одржување на спротивната нарација. Некои од нашите соговорници веројатно искусиле дека комунистичкиот период донел позитивна промена во споредба со предвоениот период, други никогаш не го доживеале тој период на доминација на ЕКД и заради различни причини никогаш не се врзале за носталгијата за ЕКД. Други, пак, се незадоволни од несигурноста донесена со демократската револуција и укажаа на идеализирано блиско минато за внимателно да изразат незадоволство што се смета за политички некоректно.

Во однос на групните сеќавања, можеме да забележиме постојано затскриено постоење на групни поделби во комунистичкиот период. Од периодот на ЕКД, останати се многу малку луѓе со конкретно сеќавање, но сите постари луѓе го доживеале комунизмот и некои од поделбите кои биле направени во време и од страна на комунизмот опстојуваат и денес преку комунистичките приказни. Липовените и старите верници од руско говорно подрачје имале компликувани врски со комунизмот, биле привилегирани некое кратко време по војната и според некои Романци доминирале во локалната политика, но често на непријатен начин. Моментално липовенскиот идентитет е под притисок, многумина од нив се асимилирани во големиот наратив, идентификувајќи се денес повеќе како „од Сулина“ отколку како припадници на етничка/културна група. Таквата ситуација доведува до тоа многу потешко да се разбере дали „нивната“ позиција за

public discourse, of nostalgia for communism. In Sulina, this could clearly be observed; the nostalgia for communism functioned as counter-narrative for the official story about the CED glories. Personal and group memories contributed to the formation and maintenance of the counter-narrative. Some of our subjects had in all likelihood experienced the communist period as bringing a positive change in comparison with the pre-war period, others never really experienced that CED-dominated period, and for various reasons never bought into the CED-nostalgia. Yet others are dissatisfied with the uncertainties brought by the democratic revolution, and draw on an idealized near past to express cautiously a dissatisfaction that is deemed politically incorrect.

Regarding group memories, we noticed the continuing subterranean existence of group cleavages during the communist period. From the CED period, too few people with actual memories are left, but all elderly people did experience communism, and some of the divisions that were created under and by communism, work through in the present use of communist stories. Lipoveni, the Russian-speaking old believers, had a complicated relation with communism, being privileged for a little while after the war, and according to some Romanians, dominating local politics in an often unpleasant manner. Lipoveni identity is currently under pressure, and many of them assimilated into the master-narrative, defining themselves nowadays more as “from Sulina” than as belonging to an ethnic/cultural group. That situation makes it more difficult to figure out whether “their” position under communism, and an accompanying cleavage with other groups still colors their use of communist stories. (Compare Bamberg et al 2004)

време на комунизмот и придружната поделба со другите групи сè уште ја обојува нивната употреба на комунистичките приказни. (спореди Vamberg et al 2004)

Под 2, силите на промените работеле на навидум идентичен главен наратив, може да се каже дека уште на самиот почеток ЕКД го промовирала тој наратив (види Iordachi 2001). ЕКД јавно се промовирала низ цела Европа како иницијатор на добронамерни развојни програми, како промотер на мир и мултикултурна толеранција. За време на комунизмот, периодот на ЕКД бил гледан како империјалистички, капиталистички и не-романски, но денес експанзионистичката Европска Унија стана нов извор за идентификација. На ЕУ се гледа како на идентична со ЕКД, „Европјаните се вратија“, како протагонисти во една циклична сказна за херои и негативци (улогата на негативци е понестабилна од онаа на хероите). Изобилството, богатството и стабилноста проектирани во европското минато и иднина го издаваат трауматското минато и сегашност на едно маргинализирано место (Antze & Lambek 1996). Пред и по ЕКД, Сулина на многу начини беше маргинализирана и тие искуства и приказни водеа до другата спротивната нарација, онаа за отпадниците, пиратите, многу флексибилна со законите за кои се сметало дека потекнуваат од центри со кои никој не се идентификува. Денес, приказната за „пиратите“, наратив со одредена историска содржина од доцниот отомански период, продолжува да предизвикува фасцинација кај многу локални луѓе; се чини дека претставува минато и сегашност на кои некој е а некој не е горд. Сегашните сказни за асимилација во модернизираниот и унифициран романска држава (Iordachi 2001) и европското минато и иднина, никогаш не се поврзаа во целост, никогаш

On 2, the changing forces working on a seemingly identical master-narrative, one can say that the CED right from the start promoted that narrative (See Iordachi 2001). The CED publicly presented itself, all over Europe, as the initiator of benevolent development programs, promoter of peace and multicultural tolerance. During communism, the CED period was perceived as imperialist, capitalist, and non-Romanian, but presently the expanded European Union became a new source of identification. The EU was seen as identical to the CED, “the Europeans came back,” as protagonists in a cyclical tale of heroes and villains (the villain role being less stable than the hero) The fullness, opulence, stability projected in the European past and future betray a traumatic past and present in a marginalized place (Antze & Lambek 1996). Before and after the CED, Sulina was in many ways marginal, and those experiences and stories led to a second counter-narrative, that of the outlaw, pirate, very “flexible” with laws that are seen as emanating from centers one does not identify with. At present, the “pirate” story, a narrative with some historical substance in the late Ottoman period, continues to exert a fascination on many local people; it seems to represent a past and a present one is and is not proud of. Present tales of assimilation in a modernized and unified Romanian state (Iordachi 2001), and a European past and future, never stick completely, never fully put to rest contradictory memories and experiences. “The pirates, they still exist” is postulated every now and then, yet it is kept vague whether one considers oneself pirate or not. The marshes surrounding the town on three sides, form an empty canvas for projection of any feeling and any story.

не ги надминаа контрадикторните сеќавања и искуства. „Пиратите сè уште постојат“ се споменува од време на време, иако не е јасно дали некој се смета себеси за пират или не. Мочуриштето што го опколува градот од три страни дава празна слика за проекција на кое било чувство или каква било приказна. По неколку пијалаци, станува полесно да се комбинираат контрадикциите, да се биде за или против владеењето на правото, да се верува или да не се верува во главаната нарација, да се биде ист/а или различен/а, „даааа, ние сме пирати!“ и „Европејците повторно ќе ни ги донесат парите.“

Во однос на 3 и 4, во однос на тензијата помеѓу личните и групните нарации, можеме да се пови-каме на многу противречности, мали и големи, помеѓу личните искуства раскажани од старите луѓе и главниот наратив, често повторуван од нив. Спротивните наративи не секогаш беа употребувани во тие ситуации, тие очигледно не нудеа прифатлива форма за различните искуства, било да биле видени од самите раскажувачи или не (Rosenthal 2006; Benwell et al 2006; Bamberg et al 2004). Како што споменавме претходно, приказната често ја истакнува славата на ЕКД, сиот нејзин багаж, замаглените социјални разлики и заборавените општествени прашања од тој период, постепено пренесувајќи ја тивко славата на тој период во генерализирано минато на „старите денови.“ Често луѓето ни зборуваа за тешкотиите со кои се соочувале – види го нашиот наслов – за локалните горливи конфликти, за скромната положба на нивните (на Липовените и Романците) семејства наспроти трговското малцинство, неправедноста, очиглената завист, а сепак пет минути подоцна познатата приказна за демократски споделеното богатство, еднаквост, отсуство на конфликти некритички се

After a few drinks, it does become easier to combine the contradictions, to be for and against the rule of law, to believe and not believe in the master- narrative, to be the same and different, “yeaahhh, we are the pirates!” and “the Europeans will bring us the money again.”

Regarding 3. and 4., regarding the tensions between personal and group narratives, we can refer to many frictions small and large between the personal experiences as recounted by the aging people and the master-narrative, being restated often enough by them. The counter-narratives were not always deployed in those situations, they did apparently not always offer an acceptable form to diverging experiences, whether observed by the storytellers themselves, or not (Rosenthal 2006; Benwell et al 2006; Bamberg et al 2004). As we mentioned earlier, often the story highlighting the CED glories, all its trappings, blurred social distinctions, and effaced social issues in that period, while extending the glories of the period silently to a generalized past, “the old days.” Often people told us about the hardships they encountered – see our title - about local smoldering conflicts, about the very humble position their (Lipovan, Romanian) families occupied vis-à-vis the merchant minorities, the unfairness, obvious envy, yet five minutes later the familiar story about democratically shared wealth, equality, absence of conflicts was repeated uncritically. As noticed before and by others, this, this socially cohesive function of a multicultural, affluent, stability narrative, forceful enough to smoothen out

повторува. Како што забележале и други порано, оваа социјално кохезивна функција на мултикултурниот, богат и стабилен наратив, е доволно моќен да ги испегла личните и групните противречности, и е многу полесно кога повеќето различни групи и потенцијално најдестабилизирачките нееднаквости не постојат. (Mills 2006; Belanger 2000)

Полесно е да се сакаат Ерменците, Грците, Евреите кога не се тука и кога нивната улога во локалните наративи за себеси и местото се редуцирани на анегдотски епизоди и безопасни зафрканции, понекогаш комични (ерменски вагабонт, Ерменец со автомобил). Нивната клучна улога во создавањето на ерата на ЕКД богатството и урбаната култура се систематски заборавени, исто како и проблемите од заедничкото живеење во соседството, со многу различни култури, имањето пристап до различни ресурси, во место кое рапидно се развивало под странско влијание, без постепениот процес на „навикнување едни на други“. Значајно во овој однос е отсуството на каква било кохерентна нарација за Ерменците и нивното сегашно отсуство. (Bertheaux 1981) Кога и да се спомнат фамозните мултиетнички гробишта во Сулина, за Ерменците нема ни збор, а кога директно ќе прашате, се вели „тие заминаа и со нив ги земаа и нивните гробови“. Ако прашате каде, одговорот е „назад во нивниот роден крај“. Што навистина се случило е прекриено со тишина и нема ниту обид да се создаде цврст и убедлив наратив за сето ова да има смисла.

Анегдотскиот Ерменец се смета за „couleur locale“ во приказните за митското минато, но нивните мотиви за доаѓањето и заминувањето остануваат неobjаснети. Истото важи и за другите трговски малцинства. Истовремено, она што останало од грчкиот идентитет

personal and group contradictions, is easier when the most different groups, and the potentially most destabilizing inequalities are gone (Mills 2006; Belanger 2000).

It is easier to love the Armenians, Greeks, Jews when they are gone, and when their role in the local narratives of self and place is reduced to anecdotal episodes and harmless side-kicks, sometimes comical (the Armenian vagabond, the Armenian with the car). Their crucial role in the creation of the CED-era wealth and urban culture, is systematically forgotten, as well as the problems of living together in close quarters, with many different cultures, having access to greatly different resources, in a place that expanded rapidly under foreign influence, without the gradual process of “getting used to each other” one would typically find. Significant in this regard is the absence of any coherent narrative about the Armenians and their present absence. (Bertheaux 1981) Whenever the famous multi-ethnic graveyard of Sulina is mentioned, the Armenians are a blank page, and when asked directly, it is said that “they left, and took their graves with them.” If asked whereto, the answer is “back to their homeland.” What really happened, is cloaked in silence, and there is not even an attempt to construct a cohesive and persuasive narrative, to make sense of it all.

The anecdotal Armenian is appreciated as “couleur locale” in stories about the fabled past, but their real motivations for coming and going are left unexplained. The same holds for the other merchant minorities. At the same time, the remaining Greek identity still brings

сè уште има престиж и привлечност, иако тоа е грчки идентитет кој е поедноставен и прекроен за да одговара на доминантниот наратив за славата на ЕКД. Дури и нашиот извонреден грчки соговорник имаше еден родител кој не е Грк и веќе не зборуваше грчки. Тој се сеќаваше на многу (често технички) детали за животот од периодот на ЕКД (изградба на бродови, трговија), а површно за помалку примамливите аспекти. Тој се сеќаваше на приказни за други Грци во Сулина и на фрагменти за наговите роднини Грци во странство, но дури и за него, затворениот свет на наративот на на романскиот комунизам и неговиот маргинален, ексцентричен град, прави да биде мошне тешко да може да се разбере грчкото присуство и искуство во Сулина. Сè е вклучено во главниот, наратив, а приказните на различните етнички групи не се развиени, дури и ако некој гордо се идентификува со некоја од нив (спореди Bruner 2003; Polkinghorn 1987).

Се чини дека Сулина од период на ЕКД беше „премногу добра за да биде вистинита“ и содржински премногу компликувана за да може во целост да се разбере од кој било од локалните учесници (Meister et al 2004; Polkinghorn 1987; Bruner 2003). Како продукт од комплексната мешавина на локални, регионални, меѓународни сили и луѓе, од геополитики изградени во селски училишта, Сулина од периодот на ЕКД беше тешко разбирлива за секого. Оваа комплексност, силната реторика на самата ЕКД како дополние на сегашната реторика на ЕУ, како и временската дистанца и неможноста да се видат спротиставените видувања на малцинствата, сето тоа придонела за локална доминација на главниот наратив на богатото, стабилно, толерантно, софистицирано, европско минато и иднина. До одредена мера главниот наратив ги преобликува

some prestige and attraction, albeit a Greek identity that is simplified, and tailored to fit the dominant narrative of the CED glories. Even our most prodigious Greek informant had one non-Greek parent, and did not speak Greek anymore. He remembered a wealth of (often technical) details about life during the CED period (shipbuilding, commerce), while glossing over some of the less appealing aspects. He remembered stories about other Greeks in Sulina, and fragments of stories about his Greek relatives abroad, but even for him, the closed narrative worlds of Romanian communism and of his marginal, eccentric town, made it really hard to make sense of the Greek presence and experience in Sulina. Everything is subsumed under the master-narrative, and storylines on the various ethnic groups are not developed, even if one identifies proudly with one of them (compare Bruner 2003; Polkinghorn 1987).

It seems as if the Sulina of the CED was “too good to be true” and too complicated of a construct to be fully grasped by any of the local participants (Meister et al 2004; Polkinghorn 1987; Bruner 2003). A product of a complex mixture of local, regional, international forces and people, of geopolitics embodied in village schools, the Sulina of the CED was hard to understand for anyone. This complexity, the strong rhetoric of the CED itself, in addition to the present EU rhetoric, as well as the distance in time and absence of possibly opposing minority views, all contribute to the local dominance of the master-narrative of an affluent, stable, tolerant, sophisticated European past and future. The master-narrative reshaped to a certain extent the ethnic identities locally, and this in turn shapes the negotiation between personal experience, personal narrative, and group narrative. In the process, memories shape narratives and narratives

локалните етнички идентитети и ова за возврат го обликува помирувањето меѓу личното искуство, личниот наратив и групниот наратив. Во процесот, сеќавањата го обликуваат наративот и наративот ги обликува сеќавањата. И покрај стабилизирачката улога на наративот, тој не може во целост да успее: вечно нестабилното Лакановско Реално не може вечно да се одржи во некоја дискурзивна структура и по некое време, секое општествено конструирано значење нужно ќе се промени или размести.

Потребно е натамошно истражување во Сулина. Работите што не можевме да ги опфатиме во нашето истражување, ги вклучуваат и дејствувањето на историската траума (види Antze & Lambek 1996), влијанието на краткотрајните интеракции на пример во фокус група, за создавањето на наратив за себе и за местото (пр. Moissinac & Bamberg 2004), и за негативниот камп за формирање на локалните дискурси, создадени од регионалните и националните наративи за Сулина и околината на делтата на Дунав. Зелените, еколошки дискурси и со нив поврзаните дискурси за корупцијата која ги поткопува зелените цели, доминираат во дискусиите за делтата на Дунав, додека Сулина во романската имагинација е пример на маргиналност, „град на умирање на крајот од светот“, наратив кој им е многу одбивен на луѓето од Сулина.

Превод од англиски јазик: Марина Ковачиќ

shape memories. Despite the stabilizing function of narrative, it can never succeed completely: the eternally unstable Lacanian Real cannot be contained forever in any discursive structure, and after a while, every socially constructed meaning, will necessarily shift or shatter.

Further investigation in Sulina is needed. Things we could not cover in our research yet, include the workings of historical trauma (see Antze & Lambek 1996 e.g.), the impact of short-term interaction, e.g. in a focus group, on the construction of narrative of self and place (e.g. Moissinac & Bamberg 2004), and the negative mold for local discursive formation, formed by regional and national narratives on Sulina and the surrounding Danube Delta. Green, ecological discourses, and related discourses on corruption undermining the green goals, dominate the discussion on the Danube Delta, while Sulina in the Romanian imagination, is the epitome of marginality, “the dying city on the edge of the world,” a narrative that is fiercely resented by the people in Sulina.

Белешки:

1. Според еден извештај напишан од вработен во новоформираната Европска комисија за Дунав (ЕКД).
2. ЕКД изгради болница (1867-1869), воден замок (1903), палатата на ЕКД (1868), телеграфска линија која ја поврзува Сулина со Тулча и Галати (1857) и телефонска линија од 1903 година, ги организираше гробиштата (во 1864 христијанските и во 1871 муслиманските), воведе јавно осветлување на петролеј (електрично осветлување од 1910). ЕКД имаше и мошне активна улога во поддржувањето на сите религиски уверувања, придонесувајќи за мултикултурната толеранција (1865 – Католичка црква, 1966 – Руска православна, 1869 – протестантска и Грчка православна 1879 - цамија). До 1930 година, ЕКД имаше 359 вработени (208 Романци), како и 746 привремени работници (567 Романци) сите добро платени во златни франци.
3. Може да тврдиме дека, со оглед на фактот што многу луѓе, посебно Турци, Грци, Ерменци емигрирале од Добруџа после Првата светска војна, метафората лонец за топење не е баш соодветна. Види повеќе во “Dobrogea” издадена 1940 година од The Romanian Academy, Bucharest.
4. Изградбата на каналот Дунав - Црно Море ја отсече Сулина од навигациската мапа и му даде предност на пристаништето Константа.
5. Речиси сигурно, функционирањето на ЕКД со своите многу претставници и вработени од различни етничитети, кои работеле заедно и секојдневно комуницирале, имало огромно влијание на „космополитскиот“ изглед на градот. Сепак, Французите, Англичаните, Данците, Италијаните, Германците, и тн. не се „паметат“ (со исклучуок на неколку случаи кога членови на семејството на соговорниците имале лични врски со нив). Оние кои

Notes:

1. According to a report written by an employee of the newly established CED.
2. CED has built a hospital (1867-1869), the water castle (1903), the CED palace (1868), a telegraphic line linking Sulina to Tulcea and Galați (1857) and a telephonic line since 1903, has organized the cemetery (1864 – the Christian one, 1871 – the Muslim one), has introduced public illumination with petroleum (electricity since 1910). Also, CED had a very active role in sponsoring all religious confessions, contributing to a milieu of multicultural tolerance (1865 – the Catholic Church, 1866 - the Russian Orthodox, 1869 – protestant and Greek Orthodox, 1870 – a moschee). By 1930, CED had 359 employees (208 Romanians), adding 746 temporary workers (567 Romanians), all generously paid in golden francs.
3. We could also argue that, due to the fact that many people, especially Turks, Greeks, Armenians, have emigrated from Dobrudja after WWI, the melting pot metaphor does not hold completely. See for further reference “Dobrogea,” published in 1940 by The Romanian Academy, Bucharest.
4. The construction of the Danube-Black Sea Channel cut Sulina off the map of navigation and gave priority to Constanta as harbor.
5. Almost certainly, the functioning of CED with its many representatives and employees of different ethnicities, working together and communicating on a daily basis had an important share in the “cosmopolitan” outlook of the city. However, the French, the British, the Dutch, Italians, Germans etc. are not “remembered” (except for few cases where the informants’ family had personal connections to them). Those who stayed in the collective memory are people who were part of the multicultural day-to-day life

останале во колективната меморија се луѓето кои биле дел од мултикултурното секојдневие на градот, вклучени во неговите мрежи и во самото ткиво на урбаниот соживот.

6. Всушност, многумина новодојденци се асимилирани во овј наратив и заземаат простор и време во согласност со него, а истовремено можат одново да се измислат себеси како космополитски „сулијанци“.
7. Група формирана под великодушното и храбро водство на локална библиотекарка Илинка Михаила, која беше мошне корисна и ни даде огромна поддршка во нашето истражување.
8. Види Irwin-Zarecka (1994).
9. Слика што ја користеа медиумите за да го нагласат сегашното пропаѓање на градот.
10. Ова може да се толкува како дел од општиот наратив во пост-комунистичка Романија од „златните години“ на меѓувоенниот период, кон кој луѓето (и политичарите) се навраќаат кога сакаат да го избегнат комунистичкиот период.
11. Пишувајќи за „носталгијата од крајбрежјето“ во случајот со старите заедници на Ред Хук во Бруклин, Њујорк, Филип Касиниц (Philip Kasinitz) и Давид Хилјард (David Hillyard) го истакнуваат, како дел од ваквиот приказ на минатото, значењето на идејата за заедницата како запомнет детал: „Надминувајќи ги семејните врски, староседелците се носталгични за ‘автентичните социјални врски’“ како дел од „згуснатоста на општествениот живот кога ‘секој го знаеше секого’“(Kasinitz and Hillyard 1995: 153)

of the city, involved in its networks and in the very fabric of urban co-inhabitation.

6. In fact, many newcomers are being assimilated into this narrative and they appropriate space and time according to it, and simultaneously they can reinvent themselves as cosmopolitan “sulineni.”
7. A group created under the generous and full-hearted guidance of the local librarian, Ilinca Mihaila, who was also very supportive and helpful with our research.
8. See Irwin-Zarecka (1994).
9. An image that has been employed by mass media coverage in order to emphasize the current decadence of the city.
10. This could be interpreted as part of an overall narrative in post-communist Romania of the “golden ages” of the interwar period, where people (and politicians) turn to when they want to elude the communist period.
11. Writing about the “nostalgia of the waterfront” in the case of the old-timers community of Red Hook in Brooklyn, New York, Philip Kasinitz and David Hillyard emphasize, as part of this portrayal of the past, the importance of the idea of community as recollected detail: “Beyond family ties, old-timers are nostalgic for the ‘genuine social relations’ of peer groups”, as part of the “density of social life back when ‘everybody knew everybody else’” (Kasinitz and Hillyard 1995: 153).

12. Според еден мошне популарен наратив, плата за еден ден работа на пристаниште била околу 500 леи, додека чифт лакирани чевли, многу модерни, чинеле 25 леи. Работник на пристаништето лесно можел секој ден да си дозволи стек и шише вино во ресторан.
13. Во случајот со староседелците во истражувањето на Касиниц и Хилјард, во носталгичниот текст за подобрите денови на Ред Хук, тие ја вклучија „секоја работа за која некој можел да се сети дека *кога било* се случила на улица“. Прераскажано како мит, сите овие работи беа замислени како да постоеле повеќе или помалку во исто време“ (Kasinitz and Hillyard 1995: 158). Се чини дека и Сулина исто така се помнеше како некој вид „континуирано присутен мит“, бидејќи поставеноста на градот не дозволува таква натрупаност.
14. Според друг сличен наратив, „луѓето беа платени во златни фунти, но овие не се користеа во романската страна од градот. Евреите ги разменува златните фунти во романска валута и правеа огромни богатства. Грците најчесто беа вклучени во трговија со житарици. Ерменците исто така живеела од трговија, романските и липованските работници работела помалку платени работи“ (Г. Г., 83).
15. „Кога тие одеа по улица, луѓето шепотеа, ‘види ја онаа скитничка, си најде добар маж.’ Таа секогаш одговараше: Кога ќе видиш пес на улица, не прашуваш чиј пес *беше* ова, туку чиј пес *е* ова? Г-а. Ардаше ми призна дека морала да се проституира бидејќи не можела да преживее на друг начин. По нејзиното мажење, таа стана почитувана жена“ (Г-а. Т.).
16. „Неговиот татко беше почитуван човек, но Задик Ервант сакаше да биде слободен. Тој не крадеше ниту питаше, туку собираше хартија, шишиња и старо железо“ (Г-а. Т.).
12. According to a very popular narrative, the pay for one day of work on the harbour was about 500 lei, while a pair of lacquer shoes, very fancy, was 25 lei. A worker on the docks could easily afford a steak and a bottle of wine in the restaurant every day.
13. In the case of the old-timers in Kasinitz and Hillyard’ study, in a nostalgic article about Red Hook’s better days, they included “every business anyone could remember as *ever* having been on the street. Retold as myth, all of these businesses were imagined as having existed more or less at the same time” (Kasinitz and Hillyard 1995: 158). Sulina seems also to be recollected in a kind of “continuous present of myth,” since the actual physical space of the city would not allow for such agglomeration.
14. According to another similar narrative, “people were paid in golden pounds but these could not be used in the Romanian side of the town. Jews were those who exchanged the golden pounds in Romanian currency and made great fortunes. Greeks were mostly involved in grains commerce. Armenians also lived of commerce Romanian and Lipovan workers did the lower paid jobs” (Mr. G., 83).
15. “When they walked on the street, people used to whisper “look at that tramp, she found herself a good husband. She always replied: “When you see a dog on the street, you don’t ask ‘whose dog *was* this but whose dog *is* this?’” Mrs. Ardaş confessed to me that she had to prostitute herself because she couldn’t survive otherwise. After she married, she became a respectable woman” (Mrs. T.).
16. “His father was a respectable man, but Zadik Ervant wanted to be free. He did not steal or beg, he collected paper, bottles, and scrap iron” (Mrs. T.).

17. Религијата била особено важна за липовенската заедница, особено порано, како што се покажа и преку другите нарации. Во друго интервју, г. Х. рече „важни беа само црковните писанија и читања. Стариот човек сметаше дека некој што знае да чита и да пишува на црковен јазик (словенски), дури и ако имал само четиригодишно образование, е многу пообразован од мене, на пример, по завршување на високото училиште“.
18. Трнливо овошје од диво растение кое расте во бара, на вода, чија срцевина има вкус на рдоква.
19. „Сулина се промени. Ја напуштив Сулина во 60-те и се вратив во 1973 година. Беше поинаква, не знам што беше, но беше сменета“ (г. Х., 64)
20. „Ова беше, така да кажам, Сибир на Романија“ (Близу до Сулина, во Периправа, беше еден од најсуровите политички затвори за време на комунизмот).
21. „Во слободната трговска зона, на луѓето кои продаваа млеко им беше дозволено да влезат, тие продаваа млеко и потоа криеа забранети производи во лонците. Дури и текстил, ќе го ставеа околу половината под облеката, за да ги избегнат таксите на царина“ (г. П., 72).
22. Исто така, со шеќерот беше мошне интересно... Имавме обичај да одиме со чамец близу до бродот каде ни даваа вреќи со шеќер и ние го полневме чамецот. Плакавме многу малку. Периправа беше полна со шеќер; Сфистофка беше полна со шеќер. И покрај тоа, сопствениците имаа обичај да доаѓаат тука како на единствено место каде што немаше крадење. Бидејќи на други места беше многу полошо. А за тие количества, крадењето беше безначајно (г. Х., 64).
23. Сепак, за време на комунизмот, Сулин страдеше на ист начин како и други места во Романија (недостаток од вода, греење, електрична струја). Сепак, локалците
17. Religion used to be very important for the Lipovan community, especially in old times, as shown in other narratives also. In another interview, Mr. H. says “all that mattered was the church writings and readings. The old men considered that somebody who knew how to read and write the church language [Slavonic], even if he only had 4 classes, was more educated than me, for example, after graduating from high school.”
18. The thorny fruits of a wild plant growing in the swamp, on water, whose core tastes like reddish.
19. “Sulina changed. I left in the 60’s from Sulina, and came back in 1973. And it was different, I don’t know what, but it changed” (Mr. H., 64).
20. “This was, so to say, the Siberia of Romania” (Close to Sulina, at Periprava, was one of the most severe political prisons during communism).
21. “In the *porto franco*, people that were selling milk were allowed to get in, they were selling the milk and then hide forbidden merchandise in the cans. Even textiles, they would put it around the waist underneath the cloths, to avoid the taxes at the customs” (Mr. P., 72).
22. Also, with sugar was very nice... We used to go by boat close to the ship, and they gave us sacks of sugar, we filled up the boat. And we just paid very little. Periprava was full of sugar, Sfistofca was full of sugar. Even so, the owners used to come here as the only place where there is no stealing. Because in other places it was even worse. And for those quantities, the stealing was insignificant (Mr. H., 64).
23. However, during communism, Sulina suffered the same privations as other localities in Romania (lack of water, heat and electricity). Hence, the local (still quoted) saying:

(сè уште цитирани) велат: „ Sulina, Sulina/Cand ai apa, n-ai lumina” (Сулина, Сулина/Кога има вода, нема светлина).

“Sulina, Sulina/Cand ai apa, n-ai lumina” (Sulina, Sulina/When there's water, there's no light).

Библиографија:

- Antze Paul, and Michael Lambek (eds.). 1996. *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York, London: Routledge.
- Bamberg, M. and M. Andrews (eds). 2004. *Considering Counter Narratives: Narrating, Resisting, Making Sense*. Amsterdam: John Benjamins, 351-371.
- Bélangier, Anouk. 2000. Urban space and collective memory: Analysing the various dimensions of the production of memory. *Canadian Journal of Urban Research* 11, 1: 69-92.
- Benwell, B. M. and E. Stokoe. 2006. *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bertaux, D. 1981. *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*. London: Sage.
- Bird S. Elizabeth. 2002. It makes sense to us. *Cultural Identity in Local Legends of Place, Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 31 (5): 519-547.
- Brockmeier Jens. 2002. Remembering and forgetting: Narrative as cultural memory. *Culture & Psychology*, 8 (1): 15-43.
- Bruner, E. L. 1986. Ethnography as narrative. In *The Anthropology of Experience*. Edited by V. W. Turner and E. M. Bruner. Urbana: University of Illinois Press, 139-155.
- Bruner, J. 2003. Self-making narratives. In *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self*. Edited by R. Fivush and C. A. Haden. Mahwah: Erlbaum, 209-225.
- Chamberlayne, P., J. Bornat. and T. Wengraf. (eds). 2000. *The Turn to Biographical Methods in Social Science*. London: Routledge.
- Chang T. C. 2005. Place, memory and identity: Imagining 'New Asia.' *Asia Pacific Viewpoint* 46 (3): 247-253.

References:

- Antze Paul, and Michael Lambek (eds.). 1996. *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York, London: Routledge.
- Bamberg, M. and M. Andrews (eds). 2004. *Considering Counter Narratives: Narrating, Resisting, Making Sense*. Amsterdam: John Benjamins, 351-371.
- Bélangier, Anouk. 2000. Urban space and collective memory: Analysing the various dimensions of the production of memory. *Canadian Journal of Urban Research* 11, 1: 69-92.
- Benwell, B. M. and E. Stokoe. 2006. *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bertaux, D. 1981. *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*. London: Sage.
- Bird S. Elizabeth. 2002. It makes sense to us. *Cultural Identity in Local Legends of Place, Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 31 (5): 519-547.
- Brockmeier Jens. 2002. Remembering and forgetting: Narrative as cultural memory. *Culture & Psychology*, 8 (1): 15-43.
- Bruner, E. L. 1986. Ethnography as narrative. In *The Anthropology of Experience*. Edited by V. W. Turner and E. M. Bruner. Urbana: University of Illinois Press, 139-155.
- Bruner, J. 2003. Self-making narratives. In *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self*. Edited by R. Fivush and C. A. Haden. Mahwah: Erlbaum, 209-225.
- Chamberlayne, P., J. Bornat. and T. Wengraf. (eds). 2000. *The Turn to Biographical Methods in Social Science*. London: Routledge.
- Chang T. C. 2005. Place, memory and identity: Imagining 'New Asia.' *Asia Pacific Viewpoint* 46 (3): 247-253.

- Chatman, S. 1978. *Story and Discourse*. Ithaca: Cornell University Press.
- De Fina, A., D. Schiffrin, and M. Bamberg. 2006. Introduction. In *Discourse and Identity*. Edited by A. De Fina, D. Schiffrin and M. Bamberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1-23.
- Della Dora, Veronica. 2000. The rhetoric of nostalgia: Postcolonial Alexandria between uncanny memories and global geographies. *Cultural geographies* 13: 207-238.
- Eyerman, Ron. 2004. The past in the present. Culture and the transmission of memory. *Acta Sociologica* 47, 2: 159-169.
- Herman, D., M. Jahn and M - L. Ryan (eds). 2007. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. London: Routledge.
- Iordachi, Constantin. 2001. "The California of the Romanians:" The Integration of the Northern Dobrogea into Romania 1878-1913. In *Nation-Building and Contested Identities. Romanian and Hungarian Case Studies*. Edited by Trencsényi Balász, Dragos Petrescu, Cristina Petrescu, Constantin Iordachi, Zoltán Kántor. Budapest: Regio Books and Iasi: Polirom, 121-52.
- Irwin-Zarecka, Iwona. 1994. *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick and New Jersey: Transactions Publishers.
- Jedlowski, Paolo. 2001. Memory and sociology. Themes and issues. *Time & Society* 10, 1: 29-44.
- Kasinitz, Philip, and David Hillyard. 1995. The old-timers' tale: The politics of nostalgia on the waterfront. *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 24 (2):139-164
- Labov, W. and J. Waletzky. 1997 (67): Narrative analysis: Oral versions of personal experience. In *Essays on the Verbal and Visual Arts*. Edited by J. Helm. Seattle: Washington University Press.
- Meister, J.C., T. Kindt, W. Schernus and M. Stein (eds). 2004. *Narratology beyond Literary Criticism*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 213- 237.
- Mills, Amy. 2006. Boundaries of the nation in the space of the urban: landscape and social memory in Istanbul. *Cultural Geographies* 13: 367-394.
- Chatman, S. 1978. *Story and Discourse*. Ithaca: Cornell University Press.
- De Fina, A., D. Schiffrin, and M. Bamberg. 2006. Introduction. In *Discourse and Identity*. Edited by A. De Fina, D. Schiffrin and M. Bamberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1-23.
- Della Dora, Veronica. 2000. The rhetoric of nostalgia: Postcolonial Alexandria between uncanny memories and global geographies. *Cultural geographies* 13: 207-238.
- Eyerman, Ron. 2004. The past in the present. Culture and the transmission of memory. *Acta Sociologica* 47, 2: 159-169.
- Herman, D., M. Jahn and M - L. Ryan (eds). 2007. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. London: Routledge.
- Iordachi, Constantin. 2001. "The California of the Romanians:" The Integration of the Northern Dobrogea into Romania 1878-1913. In *Nation-Building and Contested Identities. Romanian and Hungarian Case Studies*. Edited by Trencsényi Balász, Dragos Petrescu, Cristina Petrescu, Constantin Iordachi, Zoltán Kántor. Budapest: Regio Books and Iasi: Polirom, 121-52.
- Irwin-Zarecka, Iwona. 1994. *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick and New Jersey: Transactions Publishers.
- Jedlowski, Paolo. 2001. Memory and sociology. Themes and issues. *Time & Society* 10, 1: 29-44.
- Kasinitz, Philip, and David Hillyard. 1995. The old-timers' tale: The politics of nostalgia on the waterfront. *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 24 (2):139-164
- Labov, W. and J. Waletzky. 1997 (67): Narrative analysis: Oral versions of personal experience. In *Essays on the Verbal and Visual Arts*. Edited by J. Helm. Seattle: Washington University Press.
- Meister, J.C., T. Kindt, W. Schernus and M. Stein (eds). 2004. *Narratology beyond Literary Criticism*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 213- 237.
- Mills, Amy. 2006. Boundaries of the nation in the space of the urban: landscape and social memory in Istanbul. *Cultural Geographies* 13: 367-394.

- Moissinac, L. and M. Bamberg. 2005. "It's weird, I was so mad": Developing discursive identity defences in conversational "small" stories of adolescent boys. *Texas Speech Communication Journal* 29(2), 142-156.
- Pine, Frances, Deema Kaneff, and Haldis Haukanes. 2004. Introduction: Memory, Politics and Religion: A perspective on Europe. In *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*. Edited by Pine Frances, Deema Kaneff, and Haldis Haukanes. New Brunswick and London: Transactions Publishers.
- Polkinghorne, D. 1987. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Rosenthal, G. 2006. The narrated life story: On the interrelation between experience, memory and narration. In *Narrative, Memory and Knowledge*. Edited by K. Milnes, C. Horrocks, N. Kelly, B. Roberts, and D. Robinson. Huddersfield: University of Huddersfield Press. (Also available at http://www2.hud.ac.uk/hhs/nme/books/2006/Chapter_1_-_Gabriele_Rosenthal.pdf)
- Tatu, Tudose. 2005. *Cărți vechi, corăbii, reisi, neguțatori și diplomați, Dunărea de Jos, 1745-1856*. Editura Istru.
- Moissinac, L. and M. Bamberg. 2005. "It's weird, I was so mad": Developing discursive identity defences in conversational "small" stories of adolescent boys. *Texas Speech Communication Journal* 29(2), 142-156.
- Pine, Frances, Deema Kaneff, and Haldis Haukanes. 2004. Introduction: Memory, Politics and Religion: A perspective on Europe. In *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*. Edited by Pine Frances, Deema Kaneff, and Haldis Haukanes. New Brunswick and London: Transactions Publishers.
- Polkinghorne, D. 1987. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Rosenthal, G. 2006. The narrated life story: On the interrelation between experience, memory and narration. In *Narrative, Memory and Knowledge*. Edited by K. Milnes, C. Horrocks, N. Kelly, B. Roberts, and D. Robinson. Huddersfield: University of Huddersfield Press. (Also available at http://www2.hud.ac.uk/hhs/nme/books/2006/Chapter_1_-_Gabriele_Rosenthal.pdf)
- Tatu, Tudose. 2005. *Cărți vechi, corăbii, reisi, neguțatori și diplomați, Dunărea de Jos, 1745-1856*. Editura Istru.

Катерина
Колозова

**Бунтот на голиот живот:
Концептот за животот
и неговото политичко
значење кај Спиноза,
Агамбен и Батлер**

**1. Спинозовски увод: Хибристичната суштина
на човештвото**

Поради неговата експресивност која суштински му припаѓа, спинозовскиот нагон за самоодржување може да се дефинира како интензивен, додека интензитетот се дефинира со бесконечност (Deleuze 1990). Во склад со иманентноста што го дефинира (нагонот за бескрајност), самоодржувањето е престапничко или хибристичко. Имено, ако човечкото тежнеење (*appetitio*) се состои од неопходната склоност кон бескрајна моќ на постоење, и ако бескрајноста го носи белегот на бесмртноста (или боголикото постоење), или ја обележува, т.е. ја дефинира бесмртноста (односно го обележува тоа боголико постоење), може да се заклучи дека човечкото постоење е хибристично. Тоа е вродена склоност на конечното битие, кое *секогаш веќе* учествува во Бескрајноста, бескрајно да си ја зголемува Желбата („свесното чувство“ на Спиноза) за усовршување на животот, односно, за живот што нуди што е можно поцелосна и понегибната состојба на задоволство.

Во еден спинозовски универзум, совршенството се остварува во заедница на човечки (и на други живи)

Katerina
Kolozova

**Sheer Life Revolting:
The Concept of Life
and Its Political
Meaning in Spinoza,
Agamben and Butler**

**1. A Spinozian Intro: The Hubristic Essence
of Humanity**

By virtue of expression intrinsic to it, Spinozian conatus of self-preservation can be defined as intensive whereas the latter, i.e., intensity, is defined by infinity (Deleuze 1990). In accordance with the immanence that defines it (the conatus of infinity), self-preservation is transgressive or hubristic. Namely, if human “appetite” consists in the necessary tendency toward an infinite power of existence, and if infinity bears the mark of – or gives mark to, i.e., defines – immortality (or godlike existence), we can conclude that human essence is hubristic. It is an inherent tendency of the finite being, *always already* participating in the Infinity, to endlessly increase its Desire (Spinoza’s “conscious emotion”) for perfection of life, that is, for a life that offers as complete and as undisturbed as possible state of pleasure.

In a Spinozian universe, perfection is achieved within a community of human (and other living) beings.

суштества. Совершенство, или состојбата на целосно задоволство зависи од нашата вродена меѓусебна поврзаност со другите. Замислата дека другите страдаат ни влијае врз сопствената благосостојба, врз сопствената состојба на задоволство, објаснува Спиноза (*E III, 30p.*). Замислувањето (*imaginatio*), според Спиноза, има образувачка улога во однос на умот, додака умот *секогаш веќе* во себе го вклучува чувството (Lloyd 1996: 53-58). Оттука, човечката единка сака, во и преку замислувањето, да го „исклучи постоењето“ од сето она што на другите им предизвикува тага (Lloyd 1966: 76). Стремежот кон „исклучување од постоењето“ на она што раѓа болка и тага во животот, кој отсекогаш и онака е неразделен од животите на сите живи суштества, ѝ е вроден на човечката суштина – на „гладта“ за одржување на (и во) животот (Spinoza *E III 29p, 30, 30p.*).

Оттука, може да се изведе заклучокот дека противењето (или критиката на) сè она што го нагрizuва животот со негативност му е вродено на нагонот (за самоодржување) на Спиноза. Занимавањето со спротивноста меѓу Доброто и Злото, себепоставувањето во однос на таа спротивставеност, изгледаат се сочинители на самоодржувањето, и обратно. Критиката е во битта на самоодржувањето. Револтот изгледа извира од чисто искусственото, речиси предјазичното, стојалиште на суштото самоодржување, од немата состојба на просто преживување.

Ако се изведе уште една импликација од оваа теза, може да се рече и дека потребата животот да биде што е можно понезагаден со болка го тера поединецот да внесува промени во општеството. Имено, за да може да си ја зголеми моќта за дејство, поединецот се труди во организираната мрежа на меѓучовечки односи да внесе за животот благотворни промени.

Perfection or the state of total pleasure depends on our constitutive interrelatedness with the others. Imagining the others suffer affects our own wellbeing, our own state of being-in-pleasure, explains Spinoza (*E III, 30p.*). Imagination, according to Spinoza, has a formative role in relation to mind whereas the latter *always already* integrates emotion (Lloyd 1996: 53-58). Therefore, the human individual wishes to “exclude the existence” – in and through imagination – of whatever affects the others with sadness (Lloyd 1996: 76). Striving toward the “exclusion of existence” of what brings about pain and sadness in one’s life, always already inextricable from the lives of all living beings, is immanent to human essence – immanent to the “appetite” for preserving (in) life (Spinoza *E III 29p, 30, 30p.*).

Consequently, one could infer that opposition to (or critique of) all that corrupts life with negativity is immanent to Spinoza’s conatus (of self-preservation). Concern with the opposition between Good and Bad, positioning oneself in terms of this opposition seem to be constitutive of self-preservation, and *vice versa*. Critique is at the heart of self-preservation. Revolt seems to stem from the purely experiential, almost pre-linguistic stance of sheer self-preserving, from the mute stance of merely surviving.

Inferring one further implication of this thesis, one might say that the need to maintain life as little as possible corrupt by pain urges the individual to introduce change in society. Namely, in order to be able to increase his/her power of activity, the individual seeks to introduce beneficial, life-increasing change in the organized network of interpersonal relations.

Ваквата логика на изведуваче вреди само во однос на активните и свесни чувства, т.е. на желбата. Страстите се пасивни (Spinoza *E III 56*). Страстите, во спинозовска смисла на зборот, се реактивни чувства на кои им недостигаат замисла (*imaginatio*) и разум (*ratio*) благодарение на кои би вовеле промена (*E III 49p, 56, 58*). Пасивните чувства не се желба за какви-годе промени освен за реактивни преврати – производи на *resentiuntur*. Впрочем, во еден спинозовски универзум, страстите воопшто не се желби. Желбата, во спинозовска смисла на зборот, е свесно и активно чувство (Spinoza *E III 9, 49, 49p, 58p, 1def., 1def.exp., “General Definition of the Emotions”*). Страстите се спротивни на активните чувства (Spinoza *E IV 23, 23p, 24, 24p, 33, 33p, et alibi*). Тие се производ на пасивната подложеност на задоволства и болки предизвикани однадвор (*E III 57p, General Definition of the Emotions*).

Можноста од бескраен вишок на „глад“ (*appetitus*) создава визија за иманентно хибристично Човештво. Сепак, во хипотетичниот апсолутно слободен свет на Спиноза, во неговата утопија на активни (свесни) чувства, конфликтот би бил невозможен. Она кон што сите се стремат, заедно со желбите што произлегуваат од „соодветни идеи“ (*E II, def. 4*), е благосостојба. „Доброто“ е нешто што иманентно извира од бескрајната моќ за постоење која конечните битија ја добиле како потенцијалност. „Доброто“ никогаш не е надворешно, никогаш не е нешто што му припаѓа на некој надворешен ентитет или тело што човек би се стремел да го добие лишувајќи го од него другоно тело. Ова е неминовна импликација од тезата на Спиноза за „вистинската природа“ на сите конечни битија како модална суштина која учествува во особините на бесконечната Природа или на Бога. Меѓутоа, според Спиноза, во смисла на спротивноста

This logic of inference is valid only with reference to the active and conscious emotions, i.e., to desire/s. Passions are passive (Spinoza *E III 56*). Passions, the in Spinozian sense of the word, are re-active emotions lacking in imagination and reason in order to introduce change (*E III 49p, 56, 58*). Passive emotions are not desires for any sort of change except re-active reversals – products of *ressentiment*. In fact, in a Spinozian universe, passions are no desires at all. Desire, in the Spinozian sense of the word, is a conscious and active emotion (Spinoza *E III 9, 49, 49p, 58p, 1def. 1def.exp., “General Definition of the Emotions.”*) Passions are contrary to active emotions (Spinoza *E IV 23, 23p, 24, 24p, 33, 33p, et alibi*). They are the product of being passively subjected to external inflictions of either pleasure or pain (*E III 57p, General Definition of the Emotions*).

The possibility of infinite excess of “appetite” gives rise to a vision of an immanently hubristic Humanity. Still, in Spinoza’s hypothetical world of absolute freedom, in his utopia of active (conscious) emotions, conflict would be impossible. What everyone strives for, accompanied by desires formed by “adequate ideas” (*E II, def. 4*), is well-being. The “good” is something immanently originating from the infinite power of being that is given as potentiality to the finite beings. “Good” is never external, never something possessed by an external entity or body that one would strive to acquire by way of dispossessing of it that other body. This is a necessary implication of Spinoza’s thesis about the “true nature” of any finite being as a modal essence participating in the attributes of infinite Nature or God. Whereas, as far as the good/evil opposition is concerned, according to Spinoza, it does not exist in itself. Good and evil are always already relationally determined.

добро/зло, таа не постои сама по себе. Доброто и злото се и онака секогаш односно утврдени.

Затоа, отсега под „добро“ ќе го подразбирам она за што со сигурност знаеме дека е средство со кое повеќе ќе се доближиме до оној вид човечка природа што сме си го зацртале; под „лошо“ ќе го подразбирам она за што со сигурност знаеме дека ни пречи да се доближиме до споменатиот вид (Spinoza *E IV Preface*).

Меѓутоа, има две нешта за кои Спиноза тврди дека се добри или лоши *сами по себе*:

Задоволството, само по себе, не е лошо, ами е добро. Доказ: задоволството е чувство благодарение на кое телесната моќ за дејство се зголемува или се потпомага; болката е чувство поради кое телесната моќ за дејство се смалува или попречува, па затоа задоволството е добро само по себе, итн. Q.E.D. (*E IV, 41*)

Подложени на страстите (*E IV, 4c*), на реактивните чувства на пасивноста (*E III, def.3nb*) кои исходуваат со смалена моќ на постоење, конечните човечки суштества можат да бидат извор и на злото и на лошото (на сето она што е неблагоприятно за нашето постоење и за постоењето на ближниот). Второво може да содржи потенцијал да го претвори светов во постоење според една хобсовска визија (Spinoza *E IV 34, 34p, 34n*). Затоа, Спиноза тврди дека е потребен облик на контрола, заснован врз разумот (*E IV, 35, 35p, 35c1, 35c2, 35n*).

Обликот што ја трга можноста од хаотичен и насилан свет со кој ќе владеат напливи страст, според Спиноза, е Државата. Институционално наметнатите норми и вредности, како и законите со казна, заедно со средствата за спроведување, се „изум“ на умереноста, на контролата не врз можниот вишок од животен интензитет – зашто нема таква опасност – туку

In what follows, then, I shall mean by “good” that, which we certainly know to be a means of approaching more nearly to the type of human nature, which we have set before ourselves; by “bad,” that which we certainly know to be hindrance to us in approaching the said type. (Spinoza *E IV Preface*)

However, there are two things that Spinoza claims are good and bad *per se*:

Pleasure in itself is not bad but good: contrariwise, pain in itself is bad. Proof. – Pleasure is emotion, whereby the body’s power of activity is increased or helped; pain is emotion, whereby the body’s power of activity is diminished or checked, therefore pleasure in itself is good, &c. Q.E.D. (*E IV, 41*)

Being subjects to passions (*E IV, 4c*), to the re-active emotions of passivity (*E III, def.3nb*) resulting in a lessened power of existence, finite beings of mankind can be the source of evil or bad (all that which is not beneficial to our own or our neighbor’s being). The latter may contain potentiality for a world to come according to the Hobbesian vision (Spinoza *E IV 34, 34p, 34n*). Hence a Form-of-Control is required, based on reason, claims Spinoza (*E IV, 35, 35p, 35c1, 35c2, 35n*).

The Form that suspends the possibility of a chaotic, violent world ruled by fluxes of passion, in Spinoza’s view, is the State (*E IV, 37 n2*). Institutionally imposed norms, values as well as threats of punishment, accompanied by means of enforcement are the “invention” of moderation, of control over the possibility not of excess of intensity of life – since no such danger exists – but of passions.

врз можните страсти. Оттука, Спиноза повикува на почитување на законите на Државата и се повикува на нужноста од нормализација (*E IV, 37, 40*).

Сепак, би рекла, ова е формално тврдење. Со други зборови, Спиноза инсистира дека е нужно да има облик на контрола врз страстите на човештвото, а тој облик се вика „Држава“. Но, нема зошто да се мисли дека второво подразбира оти секоја држава, или конкретната држава во конкретната доба кога живеел Спиноза, е идеална. Етиката на Спиноза е “*ordine geometrico demonstrata*”. Дискурсот му е апстрактен, а терминологијата формална (или генеричка), па такво е и тврдењето за Државата (како и сите други искази за другите примери на опишливо општествениот човеков живот). Неговото залагање за почитување на „Државата“ е само застапување на структурната или формална нужност на инстанцата Закон (*E IV, 37 n2, E IV, 40*) и/или на постоење на организирано општество во кое се спроведуваат закони.

Во таа смисла, ставот 40 во четвртиот дел од неговата *Етика* може да се чита двосмислено, односно и како формален исказ за неопходноста на Законите со кои се внесува и крепи слогата меѓу поединците, и како потенцијално револуционерен повик:

Сè што му погодува на човековиот општествен живот или ги тера луѓето да живеат во слога, корисно е, а сè што внесува неслога во Државата е лошо.

Ако Државата е устроена на начин што внесува значителна неслога, несразмер на задоволство и болка, и несразмерно тишти еден нејзин дел, и предизвикува нерамнотежа, а со тоа и болка за целата граѓа на општеството – тогаш бива човек да

Accordingly, Spinoza calls upon respecting the laws of the State and invokes the necessity of normalization (*E IV, 37, 40*).

Still, I would argue, this is a formal claim. In other words, Spinoza insists on the necessity of a form of control over the passions of humanity, and that form is called a “State.” Yet, there is no reason to think that the latter implies that each state is – or that the concrete state of the concrete epoch in which Spinoza lived was – ideal. Spinoza’s ethic is “*ordine geometrico demonstrata*.” His discourse is abstract and the terminology is formal (or generic) and so is the claim about the State (just as all the other statements referring to other instances of the palpably societal human life). His advocating respect for the “State” is simply arguing for the structural or formal necessity of the instance of the Law (*E IV, 37 n2, E IV, 40*) and/or for an organized society of enforced laws.

In this respect, proposition 40 of the Part IV of his *Ethics* could be read in a double sense, as both a formal enunciation about the necessity of Law that introduces and sustains harmony among individuals and a potentially revolutionary call:

Whatsoever conduces to man’s social life, or causes men to live together in harmony, is useful, whereas whatsoever brings discord into a State is bad.

If a State is organized in a way which introduces a considerable lack of harmony, disproportion of pleasure and pain, an asymmetric extent of pain to a part of it causing imbalance and, hence, pain to the entire structure of society – then, one is called upon to re-evaluate all

ги преиспита сите вредности и да внесе коренити промени во општеството.

2. Сушт живот: Политичкиот суверенитет во предјазичниот свет

Во *Хомо сакер* (*Homo Sacer*, 1998), Џорџо Агамбен (Giorgio Agamben) изложува едно родословие на концептот на политичкиот суверенитет; имено, на оној што ѝ припаѓа на европската цивилизација. Почнувајќи со древниот Рим, родословието на Агамбен за европското културно изумување на политичкиот суверенитет овозможува едно откритие кое е пресудно за аргументот што го изнесуваме тука. Ќе се обидеме да покажеме дека родословието на Агамбен за поимот на политичкиот суверенитет ја расплетува иманентно преддискурзивната подлога на второво. Имено, неговата анализа, поконкретно во *Хомо сакер*, покажува дека суверенитетот се темели врз основоположниот чин на жртвувањето на „голиот живот“. Тоа е изворната жртвена институција која претставува воведение во и на (европската) цивилизација. Самиот живот, суштиот живот определен преку неговата телесност и безгласниот напор да се остане во живот, мора да се убие на жртвеник за да се преобрази во *еикон*, во слика и лингвистички знак, за да стане политички универзум.

Во секој случај, светиот живот не може да постои во човековиот град: за преживеаниот верник, замислениот погреб дејствува како заменско исполнување на посветата што му го враќа поединецот на нормалниот живот; за царот, двојниот погреб овозможува да се залепи за светиот живот, кој мора да се збере и обожава во апотеозата; на крајот, кај хомо сакер пред нас се исправа исталожен и сушт живот што веќе не може да се ситни, кој мора да се исклучи и изложи на смрт од која не ќе можат да го избават ниеден обред и ниедно жртвување (Agamben 1998: 100).

values, called upon introducing fundamental change into society.

2. Sheer Life: Political Sovereignty in a Pre-Linguistic World

In *Homo Sacer* (1998), Giorgio Agamben proposes a genealogy of the concept of political sovereignty, namely of the one pertaining to the European civilization. Beginning with Roman Antiquity, Agamben's genealogical account of the European cultural invention of political sovereignty enables a discovery which is of critical importance for the argument we are making here. We will attempt to demonstrate that Agamben's genealogy of the notion of political sovereignty unravels the immanently pre-discursive grounding of the latter. Namely, his analysis, more specifically in *Homo Sacer*, shows that sovereignty is based upon the founding act of sacrifice of "bare life." This is the primal sacrificial institution which represents initialization into and of (European) civilization. Life itself, sheer life defined by its physicality and voiceless labor of staying-in-life, has to be sacrificially killed in order to be transformed into an *eikon*, into an image and a linguistic sign, in order to constitute a political universe.

In every case, sacred life cannot dwell in the city of men: for the surviving devotee, the imaginary funeral functions as a vicarious fulfillment of the consecration that gives the individual back to normal life; for the emperor, the double funeral makes it possible to fasten onto the sacred life, which must be gathered and divinized in the apotheosis; for homo sacer, finally, we are confronted with a residual and irreducible bare life, which must be excluded and exposed to a death that no rite and no sacrifice can redeem. (Agamben 1998: 100).

И навистина, тој „исталожен и сушт живот што веќе не може да се ситни, кој мора да се исклучи и изложи на смрт“ не можат да го избават ниеден обред и ниедна жртва. Суштиот живот е токму она што се жртвувало во име на Символното. Тој е неопходниот предмет на жртвата за да се воспостави „Светот“. „Суштиот живот“ на *хомо сакер* или на средновековниот крал е жртвеното животно, организмот, телото што мора да се жртвува за да настане политичкиот универзум. Тоа е Реалното што мора да се поништи за на негово место да дојде Знакот. За да може да се создаде Означителот на Суверенитетот, мора да се жртвува суштиот живот на политичкиот субјект кој го отелотворува Суверенитетот: тоа може да биде овоплотениот живот на кралот или на граѓанинот/граѓаните (= „нацијата“). Како што покажува Агамбен, уште од древната римска доба – а, имајќи ја на ум институцијата *фармакон* (*pharmakon*), би рекла и уште од древна Грција – до глобализираното европско изумување на современата национална држава, политичкиот суверенитет се реализирал единствено врз основа на дереализацијата на отелотворениот живот на неговите субјекти. Животот како тело, животот како пулсирачки дармар од крв, каков што е организмот на човечкото животно, мора да се поништи за да може на местото што го упразнило заминатото Реално да се појави Означителот на Суверенитетот. Второво е Означителот што ќе ја овозможи преобразбата на суштиот живот во чисто (политичко) Значење. За да има значење човечкиот живот, животот во најкоренита смисла – како сушт живот или живот-и-ништо-друго – мора да се избрише. Но, процесот на бришење и онака *никогаш* не успева да се изврши без остаток. Остатокот што секогаш му бега на процесот на означување е суштиот живот – токму она што првенствено требало да се засити со значење.

Indeed the “irreducible bare life which must be excluded and exposed to death” cannot be redeemed by any rite or sacrifice. Bare life is precisely what has been sacrificed in the name of the Symbolic. It is the necessary subject to sacrifice so that “the World” is established. The “bare life” of a *homo sacer* or of the medieval king is the sacrificial animal, the organism, the body that ought to be sacrificed in order for the political universe to come into being. It is the Real that must be annihilated for the Sign to arrive in its place. In order for the Signifier-of-Sovereignty to be produced, the bare life of the political subject that embodies the Sovereignty has to be sacrificed: it may be the embodied life of a king or of the citizen/s (= “the nation”). As Agamben shows, from Roman Antiquity – and, referring to the institution of *pharmakon*, I would say from the Greek Antiquity – to the globalized European invention of the modern nation-state, political sovereignty is realized only on the basis of derealization of the embodied life of its subjects. Life as body, life as the pulsating bloody mess that the human animal’s organism is has to be annulled for in that void left behind by the departing Real the Signifier of Sovereignty to emerge. The latter is the Signifier that will enable the transformation of bare Life into pure (political) Meaning. In order for human life to possess meaning, life at its most radical – as bare life or nothing-but-life – must be effaced. The process of effacement, however, *always already* fails to be executed without a remainder. The remainder that always eludes the process of signification is bare life – precisely that which should have been saturated with meaning in the first place.

Политичкото (во европската цивилизација) било само незапирлив процес на сигнификација на животот во својата коренита иманентност (живот во неговиот аспект на Реалното) – бескраен процес на *веќе и онака* неуспешно кротење на Зловесното во Животот преку Значењето. Денес е јасно дека во средиштето на Политичкото се контролата и експлоатацијата – *шранцендирањето* на „биолошкото“.

Факт е дека една иста афирмација на голиот живот, во буржоаското општество, води до надреденост на приватното над јавното и на поединечните слободи над колективните должности, додека, пак, во тоталитарните држави, станува решавачки политички критериум и типично подрачје на суверените одлуки. И само благодарение на тоа што биолошкиот живот и неговите потреби станале *политички* пресуден факт, возможно е да се сфатат инаку несфатливата брзина со која парламентарните демократии во дваесеттиот век успеаја да станат тоталитарни држави и подеднакво несфатливата брзина со која овековните тоталитарни држави успеаја, речиси без застој, да се преобратат во парламентарни демократии. Во обата случаи, тие преобразби настанале во контекст каде веќе од поодамна политиката се претворила во биополитика и во кој единственото вистинско прашање што требало да се разреши било кој облик на устројство најмногу би и одговарал на задачата да се обезбеди нега, контрола и користење на суштиот живот. (*Homo Sacer* 121-122)

Во древната доба, и во римската и во грчката, токму животот во својата сушност – како плотта, животното или „биолошкото“ – моралда се жртвува (да се жртвува со убиство) за да се појави политичкиот поредок. Во древна Грција, крвното жртвување, *хиереиата* (ἐνάγισμα), го имало за цел токму крепењето на *полисои*. Токму на олимписките богови им се принесувале *хиереи* (Burkert 1983, *passim*; Burkert 1977, *passim*). А олимписките богови го претставувале,

The political (of the European Civilization) has been but an incessant process of signification of life in its radical immanence (life-in-its-aspect-of the Real) – an endless process of an always already failed process of taming the uncanny of Life by way of Meaning. Today, it is clear that the Political is about controlling, exploiting – *transcending* the “biological.”

The fact is that one and the same affirmation of bare life leads in, in bourgeois democracy, to a primacy of the private over the public and of individual liberties over collective obligations and yet becomes, in totalitarian states, the decisive political criterion and the exemplary realm of sovereign decisions. And only because biological life and its needs had become the *politically* decisive fact is it possible to understand the otherwise incomprehensible rapidity with which twentieth-century parliamentary democracies were able to turn into totalitarian states and with which this century's totalitarian states were able to be converted, almost without interruption, into parliamentary democracies. In both cases, these transformations were produced in a context in which for quite some time politics had already turned into biopolitics, and in which the only real question to be decided was which form of organization would be best suited to the task of assuring the care, control, and use of bare life. (*Homo Sacer* 121-122)

In Antiquity, both Roman and Greek, it has been life in its bareness – as the body, the animal, or the “biological” – that had to be sacrificed (sacrificially killed) for the political order to emerge. In Ancient Greece, the purpose of the blood sacrifice, the *hiereia* (ἱερεῖα) is precisely the maintenance of the *polis*. It is to the Olympic gods that the *hiereia* are offered (Burkert 1983, *passim*; Burkert 1977, *passim*). And the Olympic gods represent, install and maintain order. The *enagisma* (ἐνάγισμα), on the

востоличувале и крепеле поредокот. Од друга страна, *енагисма* (ἐνάγισμα), односно принесувањето вино, мед, вода, сушено овошје и летина, секогаш им било наменето на мртвите и на адските божества (Alexiou 2002: 9-10, 16, 32; Mouliner 1950: 209, 210, 73, 111, 80-81, 109). *Хиереиа* секогаш се сведува на *холокаустиос* (ὀλόκαυστος) – палење на жртвата, на мртвото животно кое, во митологијата, може да биде и човек. Тоа е чиста, незагадена и незагадувачка жртва – таа ги носи светлината и разумот, логосот и полисот. Тоа е жртва на поништување, збришување, пеплосување на крвавиот дармар од биолошки живот. Врз одарот на чистото значење што останува по согорувањето на жртвено убиениот овоплотен живот, се гради Логосот кој му е еднаков на Полисот. (Vernant 1982: 50).

Енагисма, односно принесувањето течности и храна за мртвите и за божествата на смртта што обично го вршеле жени, се поврзувало со закопот и тажачките обреди кои по дефиниција се поврзуваат со загадување и валкање (Alexiou 2002: 10). Поимот *енагисма* (ἐνάγισμα) е изведен од зборот *агос* (ἄγος), чие значење е запрепастувачко валкање, негативно табу, морална гадост што произлегува од злостор. (Liddell-Scott 1968; Parker 1983: 5, 18, 322-23). Спротивното значење содржано во зборот *хагнос* (ἄγνός), свето и чисто, е изведено од зборот *агос* (ἄγος), исто како и *енагисма*, збор што значи морално богобојазно принесување жртви на (хтонските) божествени сили (Mouliner 1950: 9, 16).

Јасно е дека постои противречност во поимот за светост што се содржи во зборот *хагнос* (ἄγνός). Оваа противречност произлегува од фактот дека *хагнос* е изведенка од *агос* (ἄγος) или *хагос* (ἄγος), кој се однесува на конкретен тип валкање и престап. Второво се поврзува со допирањето мртво тело или со допирот со ужалените, со раѓањето или допирот со луѓето во

other hand, the offerings of wine, honey, water, dried fruits and crops, is always intended for the dead and the infernal goods (Alexiou 2002: 9-10, 16, 32; Mouliner 1950: 209, 210, 73, 111, 80-81, 109). The *hiereia* always yields into a *holocaustos* (ὀλόκαυστος) – burning of the sacrificed, dead animal that can be, in the mythology, also human. This is a clean, unpolluted and non-polluting sacrifice – it brings in the light or reason, the logos and the polis. This is a sacrifice of annihilation, effacement, burning to the ashes of the bloody mess of the biological life. Upon the plane of pure meaning that is left behind after the incineration of the sacrificially killed embodied life, Logos that equals Polis is built (Vernant 1982: 50).

The *enagisma*, the offerings in liquids and food to the dead and to the gods of death, normally performed by women is related to burial and mourning rituals that are by definition related to pollution and defilement (Alexiou 2002: 10). The term *enagisma* (ἐνάγισμα) is derived from the word *agos* (ἄγος) which means defilement that is owe-provoking, a negative taboo, moral pollution that is the result of crime (Liddell-Scott, 1968; Parker 1983: 5, 18, 322-23). The opposite meaning contained in the word *hagnos* (ἄγνός) – sacred and pure – is derived from the word *agos* (ἄγος); and so is *enagisma*, a word which means moral, god-observing practice of due sacrifice to the (chthonic) divine powers (Mouliner 1950: 9, 16).

Clearly there is ambivalence in the notion of sacred which is contained precisely in the word *hagnos* (ἄγνός). The ambivalence in question consists in the fact that *hagnos* (ἄγνός) is derived from the *agos* (ἄγος) or *hagos* (ἄγος) which refers to a specific type of defilement and transgression. The latter relates to being in touch with a dead body or being in touch with those affected by

чиј дом имало рожба, со сквернавењето храмови и кршењето на големите табуа како родосквернавењето, убиството и убивањето на сопствените родители. Со други зборови, валкањето во (*x*)*agos* се поврзува со престапувањето на границите што ја дефинираат цивилизацијата, со прегазувањето на цртите кои го исклучуваат сето она што ги дестабилизира разумот и поредокот (т.е. воспоставената нормалност).

(*X*)*agos*, всушност, се однесува на престапувањето на границите на разумот, на Законот, на полупросирното Трансцендентно – зачекорувањето отаде прагот на Значењето и на Поредокот. Хаос навира кога ќе се поматат границите кои ги гарантира придржувањето кон табуата. До дестабилизирање на границите што го крепат Законот и Симболниот Поредок доаѓа поради близината или допирот со „биолошкото“ – или како резултат на Стварното – на Животот во погребни, венчални и родилни прилики. Обредите за бележење и разбирање на трите видови настани, односно постапките на впишување во Симболното, ја имаат речиси истата структура и терминологија за именување на деловите на својата структура (Rehm 1994: 22ff). На пример, зборот *kêdeia* значи и погреб и здружување (низ брак) и родителство, додека *kêdeuô* значи средување невеста или мртовец, но и склучување сојуз преку брак (Alexiou 2002: 10). Погребот, венчавката и раѓањето се пригоди на непосредна средба со она што секогаш веќе ѝ бега на симболизацијата – што раѓа и стравопочит и грозење, што е на границата на насилството и крвавата бруталност на почнувањето и окончувањето живот.

Она што не може да се симболизира е тоа што непосредно учествува во Зловесното, во Реалното; Погледот кон тој „Свет отаде замислата (*imaginatio*)“, во кој нема Јазик, ниту Знак, ниту *Eikon*, предизвикува парализирачка стравопочит. Тоа е стојалиш-

mourning, to giving birth or being in touch with members of a household where a birth took place, to violating temples and to braking of the great taboos of incest, murder or parricide. In other words, the defilement of (*h*)*agos* is related to the transgression of the boundaries that define civilization, stepping across the lines of exclusion of everything that destabilizes sense and order (i.e., the established normality).

(*H*)*agos* is, in fact, about transgressing the boundaries of reason, of Law, of the translucent Transcendental – stepping across the threshold of Meaning and Order. Chaos is provoked by the blurring of boundaries that are guaranteed by the observance of taboos. Destabilization of the boundaries that ground the Law and the Symbolic Order takes place as the result of closeness to or being in touch with the “biological” – or of the Real – of Life in occasions of funeral, wedding and birth. The rites – i.e., the practices of inscription into the Symbolic – of marking and making sense of the three types of events have virtually the same structure and terminology to name the components of the structure (Rehm 1994: 22ff). For example, the word *kêdeia* means both funeral and alliance (through marriage) and parenthood, whereas *kêdeuô* means to tend a bride or a corpse but also to establish an alliance through marriage (Alexiou 2002: 10). Funeral, wedding and birth are instances of direct encounter with that which always already escapes symbolization – which provokes owe and disgust at the same time, which is on the border of violence and the bloody brutality of beginning and end of life.

The un-symbolizable is that which participates directly in the Uncanny, in the Real; the Glance at this “World-beyond-Imagination,” in which there is no Language, no Sign or *Eikon*, inspires a paralyzing owe. It is that stance of staring into the bare eye of full reality. It is the blinding

тето од каде човек се всира право во очите на суштата стварност. Тоа е заслепувачкиот поглед во Реалното – состојба во која сигнификацијата е попушта, *ипонос* што може да го населат само божества. Ете зошто во грчкото сликарство (на вази) Дионис или Горгона или човек лишен од разум (на пр. некој пијан) секогаш се сликаат ан-фас, додека нормалното прикажување е во профил (Vernant 1990; Vernant 1995). Ова за смртниците недостижно царство и подрачје кое никогаш не го огреала светлината на разумот, ова место-неместо, во грчката религија обично е место на мртвите, на хтонските богови и на богот на престапот, Дионис. И токму на тие божествени сили им се принесуваат *enagismata*, додека крвните жртви, т.е. *hiereiea* си се резервирани за олимписките богови. И вториве со стравопочит се соочуваат со овој дел на божественото. Средиштето на древна Грција, како што нè потсетува Буркерт, е каменот Омфал во Делфи, а тоа е место на либации, т.е. на принесување *enagismata* (Burkert 1977: 125).

Агамбена го збунува двојната смисла на поимот „*sacer*“ во случајот на римската верско-политичка институција „*homo sacer*“. (Agamben 1998: 71-74). *Homo sacer* е човек жигосан со загаденост поради престапувањето на границите на човештвото кои ги утврдила божествената власт: кога сторил злостор што подразбира прекршување на некое табу (како на пример убиство), тој стапнал во подрачје што може да им припаѓа само на боговите. Го изгнасило светото што е недостапно, неизустливо и немислимо. Престапувањето на границите на човечкото и изгнисувањето преку допир со царството на божественото е највисокиот облик на злосторство и загадување, бидејќи светото е *adyton*-от или *abaton*-от, недостапното, и *arrheton*-от, неизустливото (Burkert 1977: 403). Оној што ќе го добие статусот „*homo sacer*“ се загадил со злосторот престапување во

gaze into the Real – the instance where signification fails, a *topos* that can be inhabited only by gods. That is why in Greek (vase) painting Dionysus or the Gorgon or a person devoid of reason (i.e. a drunk person) is always presented en-face whereas the normal representation is always in profile (Vernant 1990; Vernant 1995). This realm beyond the reach of mortals and a territory upon which the light of reason is never cast, this place that is a non-place, in Greek religion, is usually the place of the dead, of the chthonic gods and of the god of transgression Dionysus. And it is to these divine powers that the *enagismata* are offered, while the blood sacrifices, i.e., the *hiereiea*, remain reserved for the Olympic gods. The latter also stand in awe in the face of this domain of the divine. The center of the world in Greek Antiquity is, as Burkert reminds us, the Omphalos Stone in Delphi – and this is a place of libations, i.e., of *enagismata* offerings (Burkert 1977: 125).

Agamben is puzzled by the double sense of the notion of “*sacer*” in the case of the Roman religious-political institution of “*homo sacer*” (Agamben 1998: 71-74). *Homo sacer* is a man marked by the pollution of transgressing the boundaries of humanity as stipulated by the divine authority: through committing a crime that implies a violation of a taboo (such as a murder), he has stepped into a territory that can only belong to the gods. He is defiled by the sacred that is the inaccessible, the unutterable and the unthinkable. Transgression of the boundaries of human and defilement by coming into contact with the realm of the divine is the highest form of crime and pollution, since the sacred is the *adyton* or *abaton*, the inaccessible, and the *arrheton*, the unutterable (Burkert 1977: 403). The one who acquires the status of “*homo sacer*” has been polluted by the crime of stepping into the *agos* – into the *topos* beyond reason, the impossible

agos-от – во *topos*-от отаде разумот, невозможното место отаде Јазикот, зашто сторил неизустлив злостор и чин што им припаѓа само на бесмртните. Со други зборови, стапнал во царството на светите.

Доаѓањето во забранетиот непосреден допир – т.е. преку злостор – со светото предизвикува дестабилизација на границите меѓу смртното и бесмртното. Чудото на поматување на границите меѓу двата света само по себе е запрепастувачка пројава на светото (односно, на неговото навлегување во светот на смртниците). Ваквата конкретна пројава на светото се вика *agos*. *Enagisma* е збор изведен од *agos*. Да се потсетиме, се однесува на обредното принесување дарови на хтонските богови и на мртвите. Покрај либациите што традиционално им се принесувале на мртвите и на боговите поврзани со смртта и со воскреснувањето, на некои хтонски богови им се принесувале и други дарови. На пример, на крстопатите во Атина жените и оставале на Хеката разно-разен смет од дома (Alexiou 2002: 16). Она што било на границата меѓу „чистото“ и „валканото“, меѓу уредното и неуредното, чие изземање претставувало чин на разграничување на умното и заумното, жените ѝ го принесувале како *enagisma* на божицата на црните вражди - Хеката. Либациите, или *enagismata*, за мртвите и за хтонските божества биле обредно-жртвени чинодејствија за кои по дефиниција биле задолжени жените, додека крвните жртви на олимписките богови им ги принесувале исклучиво мажи (Burkert 1983, Parker 1983, Alexiou 2002).

Agos-от се поврзува со бездната на божественото – со црната јама на немислимото што ги голта смртниците. *Agos* е местото каде боговите логосносноци од Олимп застануваат со страхопочит; во Ајсхиловата *Орестидија* сезборува за исклучивата власт која пред олимписките божества ја имале над престапувањето на *agos*-от,

place beyond Language, since he/she has committed an unutterable crime and an act permitted only to the immortals. In other words, he/she has stepped into the territory of the sacred.

Coming into the prohibited direct contact – i.e., through crime – with the sacred provokes destabilization of the boundaries between mortal and immortal. The marvel of blurring the boundaries between the two worlds is in itself an owe-provoking manifestation of the sacred (that is, its incursion into the world of the mortals). This sort of instantiation of the sacred is called *agos*. *Enagisma* is a term derived from *agos*. Let us remind ourselves, it refers to a ritual offering consecrated to the chthonic gods and to the dead. Apart from the libations traditionally offered to the dead and to the gods related to death and resurrection, to some chthonic gods other offerings were submitted as well. For example, at the crossroads of Athens women left sweepings from the house of all sorts of refuse as to Hekate (Alexiou 2002: 16). That which lies at the border between “clean” and “dirty,” between orderly and disorderly, that whose exclusion represents an act of delineation between sense and beyond-sense is what women used to submit as *enagisma* to the goddess of black magic – Hekate. Libations or *enagismata* to the dead and to the chthonic divinities were acts of ritual sacrifice which were by definition performed by women, whereas the blood sacrifice offered to the Olympians was performed by men exclusively (Burkert 1983, Parker 1983, Alexiou 2002).

The *agos* relates to the abyss of the divine – to that black hole of the unthinkable that devours the mortals. *Agos* is the point at which even the logos-bringing gods of Olympus stop in owe; Aeschylus’ *Orestia* speaks about the exclusive authority the pre-Olympic divinities had over transgressions of *agos* such as e.g. matricide (and

како, на пример, мајкоубиството (и за политичката борба на олимписките божества да се доберат до дел од таа власт). Ако изврши убиство, родоскверније или ако си убие родител, човек не станува само убиец, туку и олицетворение на неискажлива гнасост. *Homo sacer* е некој изгласан со *agos*. Загаден е. Затоа и не може да им се принесе на боговите како жртва. Од друга страна, тој е свет: врз себе ги носи трагите на *agos*-от; понатаму, и самиот станал негова трага.

За убиството на *homo sacer* нема замислива казна зашто оној што би убил свет човек и самиот би се загадил со *agos*-от. Но, така е и зашто неговиот живот на земјата сега е гол живот, човечки живот лишен од човештина. Во душата му цбарнал *agos*-от. Претрпела чудовишна преобразба – веќе не е човечка психа. Со прекршувањето на светото, токму како Едип во *Едип на Колон* од Софокле, *homo sacer* веќе им е посветен на боговите; светото што отсега го носи на себе како свој составен дел е *agos*-от. Затоа, тој не може да подлежи на *hiereia*, на крвна жртва што им се принесува на олимписките богови. Жив *agos* меѓу живите, овоплотување на за човека заумното што сега талка под сонцето кое го огрева полисот, тој нема никаква друга улога освен да се пролева (да биде *enagisma*) како обесчовечено човечко страдање што им се принесува на олимписките богови. Со чинот на посветување на *agos*-от, престапникот се преобразил во избавител, лек за човечките души – *pharmakon* (Sophocles *O.C.* 21:12).

Покрај улогата на *pharmakon* што го запоседнал *agos*-от, *homo sacer* е рането тело и ранета душа лишена од човечки облик. Тој е залунсан, ранет и ранлив гол живот лишен од човештина.

of the political struggle of the Olympians to gain a share of this authority). Through committing a murder, incest or a parricide one does not become a mere criminal, one becomes an incarnation of defilement beyond words. *Homo sacer* is somebody defiled by *agos*. He is polluted. Hence he cannot be offered as a sacrifice to the gods. On the other hand, he is sacred: he bears the traces of *agos* upon himself; moreover, he has become himself the trace of it.

Murdering a *homo sacer* is beyond punishment because the one who would kill a sacred person would himself already be polluted by the *agos*. But also because his life on the earth is a bare life, a human life stripped of humanity. His soul has been invaded by the *agos*. It has undergone a monstrous transformation – it is no longer a human psyche. Through the violation of the sacred, just like Oedipus in Sophocles' *Oedipus at Colonus*, the *homo sacer* has already been consecrated to the gods; the sacred he has come to bear as a constitutive part of himself is the *agos*. Therefore, he cannot be subject to *hiereia*, to a blood sacrifice offered to the Olympians. As a living *agos* among the living, as the instantiation of that-which-is-beyond-human-reason wandering under the sun that illuminates the polis, he has no other role than to be the flux (an *enagisma*) of dehumanized human suffering offered to the gods. Through the act of consecration of the *agos*, the transgressor has been transformed into a redeemer, a cure of human souls – a *pharmakon* (Sophocles *O.C.* 21:12).

Apart from the role of a *pharmakon* invaded by *agos*, *homo sacer* is a wounded body and a wounded soul stripped of human form. He is a wandering, wounded and vulnerable bare life devoid of humanity.

3. Ранливоста што ја предусловува човештината

Во *Несигурен живош* (2006) и во *Расплејување на родош* (2004), Џудит Батлер се зафаќа со прашањето на немото страдање на оние чии животи, чии „љубови и загуби“ станале „нестварни“ (Butler 2004: 27, 2006: 36). Безгласното страдање и исходното чувство на дереализација е резултат на фактот дека тоа се луѓе исклучени од едно „универзално“ читливо посредување на нивните искуства. Немаат пристап до јазичните средства на глобално доминантните дискурси кои би ги направиле нивните лични наративи универзално соопштливи. Овие човечки загуби претрпеле дереализација од доминантните дискурси во кои не успеваат да добијат значење, тврди Батлер (Butler 2004: 25, 27). Љубовите и загубите за кои станува невозможно да се обезбеди артикулација во рамките на универзално соопштливите дискурси се љубовите и загубите на не сосема универзалните човечки искуства, а тоа се аномалните животи на љубов и страдање (cf. Butler 2006: 33-34); второво претставува *џонос* што го населуваат разни отелотворени животи кои го нарушуваат и му бегаат на она што се востоличило себеси како Нормално, една разновидна група на „ненормални“ отелотворени субјекти меѓу кои се и квир луѓето и безбројните и безимените палестински жртви (Butler 2006: 35-36).

Структурните закони на „разбирливите дискурси“ ги прават загубиве безначајни, зашто не можат да се именуваат, а оттука не може ни да им се припише вредност, на начин читлив според универзално (т.е. глобално) доминантните дискурси, односно дискурсите на нормалноста. „Разбирливо“ е она што е мисливо и замисливо според глобално доминантниот модел на Нормативноста. Тоа значи

3. Vulnerability Preconditioning Humanity

In *Precarious Life* (2006) and in *Undoing Gender* (2004), Judith Butler tackles the question of the mute suffering of the ones whose lives, whose “loves and losses” have been rendered “unreal” (Butler 2004: 27; 2006: 36). The silent suffering and the ensuing sense of derealization is the result of the fact that these are people precluded from “universally” legible mediation of their experiences. They do not have access to the linguistic means of the globally dominant discourses that would render their personal narratives universally communicable. These human losses have suffered derealization by the dominant discourses within which they do not succeed to gain meaning, claims Butler (2004: 25, 27). The loves and the losses for which it remains impossible to provide articulation within the universally communicable discourses are the loves and losses of the not-completely-universally-human experiences, these are anomalous lives of love and suffering (cf. Butler 2006: 33-34); the latter represents a *topos* inhabited by a variety of embodied lives that disrupt and elude what institutes itself as the Normal, a diverse group of “abnormal” embodied agencies that include queer people as well as the countless and nameless Palestinian victims (Butler 2006: 35-36).

The structural laws of the “intelligible discourses” render these losses meaningless, since they cannot be *named* – and, hence, ascribed value – in a legible way of the universally (i.e., globally) dominant discourses, that is, the discourses of normality. The “intelligible” is that which is thought and thinkable according to the globally dominant model of Normativity. This means that the “intelligible” and the “normal” can also be “sensitive to the

дека „разбирливото“ и „нормалното“ можат да бидат и „чувствителни за културната разлика“ бидејќи доминантната норма може да реши во себе да го интегрира „почитувањето на разликите“. Па сепак, тагата за загинатите Палестинци *не може да се именува* зашто оние што зборуваат од стојалиштето на доминантните дискурси, од име на универзално разбирливото *не можат да ги именуваат* жртвите. Звукот на тие имиња е непрепознатлив, неразговетен – тоа се имиња што „човек ги заборава“, тие имиња им се *тешки* за изговарање на оние што можат да зборуваат од името на сите нас. Тешко дека тоа се „стварни имиња“.

Чувството на живеење живот лишен од значење дури и во неговите крајно екстатични и драматични мигови, чувството на отсутност од „она што има смисла“, дури и кога човек е на врвот од своето животно остварување или во јамата на најтучниот пад во животот, е искуство на лишеност од стварност. Безначајноста е нестварна во неизбежно знаковно устроената стварност. Овие загуби и јадови не се претставени, за нив не се зборува, па, вели Батлер, невозможно е јавно да се оплакуваат (Butler 2006: 37-39) – не се впишани во колективниот наратив. Немаат свое место во замисливата стварност. Ним не им е дозволен пристап до стварноста што може да се замисли и за која може да се зборува. Со нивното неименување, станале нестварни. Угнетувањето не е само политичко. Во тој миг веќе станува онтолошко.

За да добие пристап до стварноста, човек мора да добие пристап до „универзално“ (доминантно и нормативно) читливите дискурси. Изустувањето на сопствената болка, на сопствениот јад и на сопствената загуба мора да се здобие со читливост во рамките на постојните нормални/нормативни

cultural difference” since the dominant norm can decide to integrate within itself “the respect for difference.” Still the grief for the killed Palestinians *cannot be named* because the ones who speak from the instance of the dominant discourses, on behalf of the universally understandable *cannot name* the victims. The sound of these names is unrecognizable, indiscernible – these are names that “one forgets,” these names are difficult (*hard*) to pronounce by those who can speak on behalf of all of us. These are hardly “real names.”

The sense of living a life that is deprived of meaning even in its most ecstatic and most dramatic moments, of being absent from “What-Makes-Sense” even when one is at the peak of a lifetime accomplishment or in the pit of a life’s most serious downfall is an experience of being deprived of reality. Meaningless is unreal in the inescapably eikonically constituted reality. These losses and grief are not represented, they are not talked of, and it is impossible to publicly mourn them, claims (Butler 2006: 37-39) – they are not inscribed into the collective narrative. They have no place in the imaginable reality. They are banned access from the reality that can be imagined and talked of. By not naming them they have been rendered unreal. The oppression is not only political. At this point it becomes ontological.

In order to gain access to reality one ought to gain access to the “universally” (dominantly and normatively) legible discourses. One’s voicing about one’s pain, grief and loss ought to acquire legibility within the existing normal/normative discourses in order to render meaningful and legitimize one’s dissonant (“subaltern”) narrative.

дискурси за да го вдахне со смисла и легитимитет сопствениот дисонантен („субалтерен“) наратив.

Во поглавјето со наслов „Насилство, оплакување, политика“ од *Несигурен живоџ*, Џудит Батлер пишува:

Па кога велíme дека секое дете секако е ранливо, јасно е дека тоа е точно; но, точно е, делумно, зашто изустувањето го носи токму признанието за слабоста и со тоа ја покажува важноста на самото признание [...] Оваа рамка, благодарение на која нормите на признанието се суштински за конституирањето на ранливоста како предуслов за „човечкото“, е важна токму поради таа причина, имено, зашто ни требаат тие норми и сакаме да постојат, зашто се бориме да се воспостават и го цениме нивното трајно и проширено дејство (Butler 2006: 43).

Признанието *секогаш веќе* е операција на Јазикот: тоа е операција на *еиконоџ*, на знакот (визуелниот или вербалниот/текстуалниот). Тоа е резултат од означувањето со кое се доделува знак. Според цитираниот пасус, нечија ранливост и нечија рана, неговата тага и неговата загуба мора да добијат пристап до широко и претежно читливите дискурси за да добијат легитимитет да се сметаат за такви. Впрочем, за да го добие статусот на ранливо битие, човек мора да си ја преведе сопствената ранливост на јазик што го говорат оние што го конституираат полето на стварноста – т.е. она што се *признава* како стварност која е (нормативниот) Свет на нормалноста. Со други зборови, стварноста се конституира врз чин на признание. Тоа е поентата што Батлер јасно ја изнесува во цитираниот пасус.

Но, во истиот пасус се вели и нешто друго што особено би сакала да го истражам. Тоа е исказ кој е видливо ирелевантен за тезата што ја изнесува

In the Chapter titled “Violence, Mourning, Politics” of *Precarious Life*, Judith Butler writes:

So when we say that every infant is surely vulnerable, that is clearly true; but it is true, in part, precisely because our utterance enacts the very recognition of vulnerability and so shows the importance of recognition itself [...] This framework, by which norms of recognition are essential to the constitution of vulnerability as a precondition of the “human,” is important precisely for this reason, namely, that we need and want those norms to be in place, that we struggle for their establishment, and that we value their continuing and expanded operation. (2006: 43)

Recognition is *always already* an operation of Language: it is an operation of the eikon, of the sign (visual or verbal/textual). It is the result of signification assigning significance. According to the quoted paragraph, one’s vulnerability and one’s wound, one’s grief and loss ought to gain access into the widely and dominantly legible discourse/s in order to obtain legitimacy to be considered as such. In fact, in order to acquire the status of a vulnerable being one has to translate one’s own vulnerability into a language that is spoken by those who constitute the field of reality – i.e., what is *recognized* as reality which is the (Normative) World of Normality. In other words, reality is constituted upon an act of recognition. This is a point that Butler clearly makes in the paragraph just quoted.

Yet, there is another enunciation present in the cited paragraph that I am particularly interested in exploring. It is a statement which is obviously irrelevant for the

Батлер, но вреди да се разгледа заради поентата што се трудам да ја докажам тука. На почетокот од цитатот се упатува на нешто што се смета за здраворазумска очигледна вистина, т.е. нешто што се „подразбира“. Токму тоа што „се подразбира и затоа не вреди ни да се разгледа теориски“ го наметнува прашањето како таа подразбирливост се востоличува, легитимира и стабилизира (но и се дестабилизира). Подразбирливата вистина што ја наведува Батлер е следнава: „па кога велите дека секое дете секако е ранливо, јасно е дека тоа е точно“. А понатаму вели: „точно е, делумно, токму зашто изустувањето го носи токму признанието за слабоста и со тоа ја покажува важноста на самото признание“.

Значи, „јасно е дека е точно“. Изгледа толку се подразбира што не заслужува теориско преиспитување. Но, „делумно“ е точно и поради засиленото признание преку јазикот. Изгледа дека, во нашава доба на постмодернитет, тоа „делумно“ везден било поважно или повеќе заслужувало политичко-теориско испитување отколку она „јасно дека е точно“. Тоа „јасно дека е точно“, или „се подразбира“, добило статус на здраворазумска претпоставка која постои во моралната граѓа на субјектот што теоретизира и неговата вистинитост се гарантира и апофатички се (де)легитимира од страна на моралниот субјект на теоретизирањето. На тој начин, здраворазумската вистина станува „неподложна на теоретизирање“. Меѓутоа, ова отсуство на признание за теориската меродавност за една дискурзивна појава која формативно учествува во дискурсите што се предмет на теоретизирањето е мошне речито. Здраворазумското „јасно точно“ е важен елемент од еден аргумент, тоа е исказ (т.е. дискурзивна категорија), а сепак си останува дискурзивно ирелевантно или попрво теориски

thesis advanced by Butler, yet one worthwhile tackling for the point I am attempting to prove here. In the beginning of the citation there is a reference to what is considered a commonsensical self-evident truth, i.e., certain “goes without saying.” And it is precisely the status of a “goes-without-saying-true-hence-not-sufficiently-relevant-for-a-theoretical-investigation” which provokes the question of how the quality of self-evidence of a certain truth is established, legitimized and stabilized (but also destabilized). The self-evident truth which Butler states is the following: “So when we say that every infant is surely vulnerable, that is clearly true.” And she continues by claiming that “it is true, in part, precisely because our utterance enacts the very recognition of vulnerability and so shows the importance of recognition itself.”

So it is “clearly true.” It seems so self-evident that it does not deserve theoretical interrogation. “In part,” however, it is true also because of the enactment of recognition through language. It seems that, in our age of post-modernity, this “in part” has always been more important or more worthwhile politico-theoretical exploration than the “clearly true.” The “clearly true,” the “goes without saying” has been assigned the status of a commonsensical presupposition, residing within the realm of the moral constitution of the theorizing subject and its truthfulness is guaranteed and apofatically (de)legitimized by the moral subject of theorizing. In this way, the commonsensical truth is rendered “untheorizable.” However, this absence of recognition of theoretical relevance to a discursive phenomenon that formatively participates in the discourses that are subject to theorizing is telling. The commonsensical “clearly true” constitutes an important element of an argument, it is a statement (i.e., a discursive category), and yet it remains discursively irrelevant, or rather, theoretically insignificant. It is utterly absent from the domain of contemporary post-structuralist theory.

неважно. Тоа е сосема отсутно од подрачјето на современата постструктуралистичка теорија.

Здраворазумската подразбирливост не го добива признанието за релевантноста на начин што би предизвикал теориски наратив (за неа). Таа е облик на дискурс што не добива никакво признание од и во теоријата. Теориски е непрепознатлива и нечитлива. На хоризонтот на денешнава теориска стварност, таа се дереализира. Здраворазумското „јасно точно“ секогаш и по дефиниција отсутува од политичката теорија на т.н. постмодерна ера. Тоа е теориски нечитливо. Надвор е од теориските дискурси за подложноста и политичката субјективност кои се поставуваат подалеку од модернитетот и во темпорална и во епистемска смисла. Нема пристап до теориски признатата и препознатлива стварност, односно го нема статусот на теориска стварност.

Сакам да се позанимавам со овој проблем на теориска дереализација и во тој поглед да се обидам да ја испитам содржината на тоа „јасно точно“ како нешто што може да биде релевантно за теориското загледување во темата за формирањето на политичкиот субјект и во нејзините аспекти на одговорноста и солидарноста. Она што се чини како „јасно точно“, според цитираниот пасус од Батлер, не е само физичкиот факт за ранливоста на децата, туку и дека ранливоста значи нешто, содржи одредено значење, дека е функција на дискурзивна структура. Очигледно, токму дискурзивното, лингвистичкото прикажување на ранливоста е она што треба да се препознае за да добие стварност. Она што треба да се препознае за да стане *сйварносй* е „што значи да се биде ранлив“, а не само фактот за телесната ранливост. Голиот факт на ранливоста лишена од значење (јазик) не е тоа што го предусловува

The commonsensical self-evidence does not receive the recognition of relevance in a way that would produce a theoretical narrative (of it). It is a form of discourse that gains no recognition by and within theory. It is theoretically unrecognizable, and illegible. Within the horizon of theoretical reality today, it is de-realized. The commonsensical “clearly true” is always and by definition absent from the political theory of the so-called post-modern era. It is theoretically illegible. It is outside the theoretical discourses on subjection and political subjectivity that situate themselves beyond modernity in both the temporal and epistemic sense. It has no access to the theoretical recognized and recognizable reality, or it does not have the status of a theoretical real.

I would like to tackle this problem of theoretical de-realization, and in this respect, attempt to interrogate the contents of that “clearly true” as something that may have relevance to a theoretical investigation into the theme of the political subject formation and its aspects of responsibility and solidarity. What seems to be “clearly true,” according to the cited passage by Butler, is not only the mere physical fact about children’s vulnerability, but also that vulnerability means something, contains a certain signification, that it is a function of a discursive structure. Evidently, it is the discursive, linguistic rendition of vulnerability that needs to be recognized in order to gain reality. What needs to be recognized in order to be *realized* is “what it means to be vulnerable” and not the mere fact of physical vulnerability itself. The bare fact of vulnerability devoid of meaning (language) is not what preconditions humanity. The discursive category of vulnerability, the sign and signification that

човештвото. Дискурзивната категорија на ранливоста, знакот и значењето што ги претставува „ранливоста“ е она на што му треба признание за да го предуслови „човечкото“. Ова е мојата премиса што би го сумирала главниот аргумент на Батлер во поглавјето „Насилство, оплакување, политика“ во *Несигурен животи*.

Градејќи врз дискурсов што го изнесува Батлер, сакам расправа да ја однесам чекор понатаму и да го поставам прашањето дали суштиот живот по себе, онаа преддискурзивна појава на живот изложен на опасност од насилство, може да има политичко значење и/или политичка вредност. Можеме ли да им припишеме на животот и на неговата ранливост политичка и етичка вредност пред да се здобијат со статус на знак/означител, пред да се здобијат со значење, пред да станат „она што значи живот и ранливост“?

Спинозовскиот почеток на написов може да ни покаже дека суштиот живот, Битието-како-Природа сведено на неговата *определеност во крајна инстанца* (Laruelle 2000: 10) кое претставува безгласен напор за самоодржување, може да го содржи темелот за етичката градба на себноста. Да се потсетиме дека во *Етика* од Спиноза болката и задоволството се јавуваат како имиња за смален и зголемен степен на „животоприсутност“ (E IV, 41). Да се потсетиме дека според Спиноза болката што ја трпат другите секогаш веќе се здобива со присуство во нашиот личен живот бидејќи неминовно се јавува на когнитивното рамниште од нашето постоење (E III, 30p). Знаеме за нечија состојба на болка, а благодарение на тоа сознание таа задира во нас. Бидејќи никој не може да се из земе од своето човечко (и нечовечко) окружување, бидејќи сè што учествува

“vulnerability” represents is what needs recognition in order to precondition the “human.” This is my proposition for summarization of Butler’s main argument in the chapter “Violence, Mourning, Politics” of *Precarious Life*.

Building on this discourse advanced by Butler, I would like to take the discussion a step further and raise the question of whether bare life itself, that pre-discursive phenomenon of life exposed to the threat of violence can have a political meaning and/or value. Can we attribute political and ethical value to life and vulnerability of life prior to its attaining the status of a sign/signifier, prior to acquiring a meaning, prior to becoming “what life and vulnerability means”?

The Spinozian initiation of this article could show us that sheer life, the Being-as-Nature reduced to its *determination-in-the-last-instance* (Laruelle 2000: 10) that is the mute labor of self-preservation can contain the foundation of the ethical constitution of the self. Let us recall that in Spinoza’s *Ethics* pain and pleasure appear as the names of a decreased and an increased level of “presence of life,” respectively (E IV, 41). Let us recall that according to Spinoza the pain that is suffered by others *always already* acquires presence in our personal life since it inevitably appears on the cognitive level of our existence (E III, 30p). We know of somebody’s state of pain, and by knowing of it we are invaded by it. Because one cannot ever abstract oneself from one’s human – as well as non-human – surroundings, because one is always already inextricably constituted by all that which participates in the overall *natura naturans* (Deleuze

во општата *natura naturans* секогаш веќе неразделно го конституира секого (Deleuze 1990), човека секогаш веќе го тишти болката што е присутна кај другите (Lloyd 1996: 76).

Ова тиштење најпрвин се случува на познавателното/умствено рамниште; меѓутоа, речиси истовремено се преобразува во телесно чувство. Тоа е неминовен – и логично неопходен – исход од битта на животот која претставува непрекината врска меѓу телесното и умственото (II 13n). Видливо е дека во *Етика* од Спиноза токму телото го има статусот на *определеност* во крајна инстанца и идентитетот во крајната инстанца на (индивидуалниот) живот: „соодветните идеи“ и активните чувства кои се производ на разумот, се соодветни сè дури придонесуваат кон поголема моќ за дејство или „животоприсуство“. Најдоброто место за искусување и/или пројавување на животоприсуството е токму телото. Зашто умот и идеите се определуваат во крајната инстанца од страна на телото и не претставуваат ништо освен негови „модификации“ (Spinoza II 13, 13p). Понатаму:

Затоа предметот на идејата што го конституира човековиот ум е телото, и тоа телото какво што навистина си постои (II. xi.). Понатаму, да имаше покрај телото некој друг предмет на идејата што го конституира умот, тогаш, бидејќи не може да постои ништо од што нема да произлезе некаква последица (I.xxxvi.), во нашиот ум неминовно би морало да има идеја, која би била последица од тој друг предмет (II. xi.); но (I. Ax. v.) не постои таква идеја. Оттука, предмет на нашиот ум е телото онакво какво што си постои, и ништо друго (Spinoza II 13p).

Искуството/пројавата на зголемено животоприсуство или „моќ за дејство“ се одвива во облик на доживување – и на достигната состојба – на задоволство (Spinoza, E 3 1, 1p, 3, 9p, 9n,10, 56). Соодветните идеи се во

1990), one is always already afflicted by the pain present in the others (Lloyd 1996: 76).

This affliction initially takes place on the cognitive/mental level; however, it is almost simultaneously transmuted into a bodily sensation. This is the inevitable – and logically necessary – result of the immanence of life which represents a link of uninterrupted continuity between the bodily and the mental (II 13n). It is apparent that in Spinoza's *Ethics* it is the body which possesses the status of the determination in the last instance and the identity in the last instance of (individual) life: the “adequate ideas,” and the active emotions that are the product of Reason, are adequate inasmuch as they contribute to a higher power of activity or “presence of life.” The locus *par excellence* of experiencing and/or of expressing presence of life is but the body. Since the mind and the ideas are determined in the last instance by the body and represent nothing but its “modifications” (Spinoza II 13, 13p). Moreover:

Therefore the object of the idea constituting the human mind is the body, and the body as it actually exists (II. xi.). Further, if there were any other object of the idea constituting the mind besides body, then, as nothing can exist from which some effect does not follow (I.xxxvi.) there would necessarily have to be in our mind an idea, which would be the effect of that other object (II. xi.); but (I. Ax. v.) there is no such idea. Wherefore the object of our mind is the body as it exists, and nothing else. (Spinoza II 13p)

The experience/expression of an increased presence of life or “power of activity” takes place in the form of a sensation – and an achieved state – of pleasure (Spinoza, E 3 1, 1p, 3, 9p, 9n,10, 56). Adequate ideas are in service

служба на состојбата на сè поголемо искусување задоволство (кое се случува преку телото), додека второво е израз на зголемената моќ за дејство или бујност на животот (Spinoza *E* 3 11, 11p, 11n, 15p, 20, 37p).

Со тоа што ќе се осврнам на овие идеи, или можеби само ќе ги преформулирам исказите што можат да се најдат кај Спиноза во самиот текст на неговата *Етика*, би сакала да предложам хипотеза за „Органското“ (за „Животот“) како определеност во крајната инстанца на политичката одговорност. Второво ќе се замисли и како зародиш на „етичкото“ или на потеклото и иманентните закони на „грижата за Другиот“. Заклучокот на Спиноза за иманентноста на етичкото се засновува врз неговата „себична премиса“ дека човек другому не му посакува зло само затоа што, бидејќи е свесен за него (и го замислува), тоа зло човека и лично го засега. Меѓутоа, има и една друга премиса од која тргнува заклучокот за етичкото како вгнездено во нагонот за самоодржување или одржување (во) живот. Тоа е спинозовската теза за конститутивната меѓусебна поврзаност на поединецот со остатокот од Светот (= Природата) и неговата неделивост од тој останат Свет. Суштината на поединецот е само израз на и удел во особините на Бога или на Природата. Индивидуализмот во смисла на радикалната автономија на себноста е невозможен во спинозовскиот контекст: човек не мора да „изумува“ начини и причини за нагонот на Себноста да го досегне другото, да воспостави однос на грижа. „Грижата за Другото“ му е вродена на Животот, на животот на секој поединец, бидејќи Другото е иманентно присутно во животот на секоја поединечна себност.

Без да мора да се согласиме со целата спинозовска „космологија“, а ако патем ја имаме на ум и тезата

of the state of an ever increased experience of pleasure (taking place through the body), whereas the latter is the expression of the increased power of activity or intensity of life (Spinoza *E* 3 11, 11p, 11n, 15p, 20, 37p).

Expounding on these ideas, or perhaps merely reformulating statements that can be found in the text of Spinoza's *Ethics* itself, I would like to propose a hypothesis about “the Organic” (about “Life”) as the determination-in-the-last-instance of political responsibility. The latter will be conceived also as the kernel of the “ethical” or the origin and the immanent law of the “care of the Other.” Spinoza's inference about the immanence of the ethical is based on his “selfish premise” that one does not wish the harm of the other simply because, by virtue of being aware of it (imagining it), one is him/herself affected by it as well. However, there is another premise from which the inference about the ethical as imbedded in the conatus of self-preservation or of preserving (in) life departs. It is the Spinozian thesis about the individual's constitutive interrelatedness with and inextricability from the rest of the World (=Nature). The essence of the individual is but an expression of and participation in the attributes of God or Nature. Individualism in the sense of self's radical autonomy is impossible in the Spinozian con-text: one does not have to “invent” ways of and reasons for the Self's desire to reach the other, to establish a relation of care. The “care of the Other” is immanent to Life, to any individual's life, as the Other is immanently present in the life of any individual self.

Without subscribing to the entire Spinozian “cosmology,” and also putting the thesis about the constitutive

за конститутивната меѓусебна поврзаност со светот како нешто што може да го има статусот на непосреден мотив за етично дејствување, ајде да ја разгледаме можноста дека Животот во својата предјазична смисла на *Конајтус*-от, животот во својата пројава како несвенливо себеобновување, е источникот на етичката и политичката одговорност. Како може преддискурзивното да биде извориште на *par excellence* дискурзивното (односно на Политичкото) и при тоа иманентно да ги содржи законите на неговото устројство? Што е тоа што ја прави замислива оваа хетерогеност на потеклото и идентитетот во крајната инстанца на Политичкото? Пред да се позанимаваме со тие прашања, ајде да подистражиме дали преддискурзивниот извор на етичкото може да се идентификува како меѓусебната поврзаност со Светот која е искусена (или, во спинозовски дух, легитимирана преку телото). Или, пак, може и треба да се определи во нејзината крајна инстанца како нешто друго. Тука би се навратила на тезата на Батлер за ранливоста како тој „предуслов за човечкото“.

Трагајќи по темелот на човечката солидарност, на човековите права, на политичката и онтолошката рамноправност, на човековата рамноправност, на Грижата за Другиот, Џудит Батлер ги наметнува прашањата за „предусловеноста на човечкото“ и за неговото „признавање“ (Butler 2006: 43). Очигледно, за да се воспостави солидарност со Другиот, за да се воспостави емпатија со „човечката состојба“ на Другиот и политичка одговорност кон него, тоа Другиот мора да се признае како „човечко“. „Човечкото“ секогаш веќе е дискурзивна категорија бидејќи е производ на јазичната операција признавање. Но, една категорија која е хетерогена во однос на таа дискурзивност е она што го „предусловува човечкото“

interrelatedness with the world into parentheses as something that could have the status of the direct motive for ethical acting, let us consider the possibility that Life in its pre-linguistic sense of the *Conatus*, life in its aspect of ceaseless auto-regeneration, is the origin of ethical and political responsibility. How can the pre-discursive be the origin of discursivity *par excellence* (the Political is) immanently containing the laws of its constitution? What makes this heterogeneity of origin and the identity-in-the-last instance of the Political plausible? Before tackling these questions let us investigate whether the pre-discursive source of the ethical can be identified as the experienced (or, putting it in Spinozian vein, legitimized through body) interconnectedness with the World. Or whether it can and should be determined in its last instance as something else. At this point I would like to revisit and reinvestigate Butler's thesis about vulnerability as that "precondition of the human."

In her pursuit for that which is the foundation of human solidarity, of the human rights, of political and ontological equality, of human equality, of the Care-for-the-Other, Judith Butler raises the questions of the "precondition of the human" and of its "recognition" (2006: 43). Evidently, in order to establish solidarity with the Other, in order to establish empathy with and political responsibility toward the "human condition" of the Other, this Other has to be recognized as "human." The "human" is always already a discursive category since it is the product of the linguistic operation of recognition. Yet a category heterogeneous to that of discursivity is what "preconditions the human" – it is the instance of vulnerability, the experience of potential or actual pain.

– тоа е положбата на ранливост, искуството за потенцијална или стварна болка.

Дури и кога ќе се искуси и ќе се категоризира како „ментална“, „емотивна“ или „психолошка“, во својот идентитет во крајната инстанца болката е телесна категорија. Кога неволјите на јадосаната и понижена душа која претрпела насилство се доживуваат како болка, човек неминовно признава дека психичкото искуство непосредно се пренело на телесното рамниште. Кога страдањата на „душата“ стануваат болни, тоа го знаваме преку телото. Дихотомијата меѓу двата поима е мошне проблематична и, затоа, спротивноста меѓу „телото“ и „душата“ е *ad hoc*. Затоа, ќе се обидам да отидам подалеку од лажноста на оваа спротивност и ќе речам дека животот во својата крајна инстанца, т.е. категоријата на *Органскошо*, е оној носител во крајна инстанца на негибнатото искуство на болка и ранливост.

Настрана прашањето за дуализмот тело-душа и дилемата кој од двава спротиставени поими го претставува вистинскиот *топос* на болката, инстанцата на ранливоста и болката сепак се дефинира, според нејзината определеност во крајна инстанца, како хетерогена во однос на дискурзивното, јазикот, сигнификацијата. Имено, болката, и во опицливоста на ранетоста и во потенцијалноста на ранливоста, е инстанца на чисто експерименталното, на експерименталното *пар екселанс*. Таа е настан. Таа е она што се случува и покрај секој дискурс, без оглед на Јазикот. Таа е Реалното што се случува. Таа е *Tuche* (Случајот) што му задава удар на *Автоматшон* (Самопродвиженоста). Така, ако ранливоста го предусловува човечкото и ја дава основата за неговото признавање, треба да се каже и дека, парадоксално, таа е зародишот на проживеаното (и тука е одекот на поимот на Франсоа Ларуел (François Laruelle) за

Even when experienced and categorized as “mental,” “emotional” or “psychological” in its identity-in-the-last-instance pain is a bodily category. When the perplexities of the troubled, humiliated soul that has been subjected to violence are experienced as *pain*, one inevitably recognizes that an immediate transposition of the psychic experience onto the bodily plane has taken place. When the sufferings of the “soul” become painful we know this through the “body.” Pain can be recognized as pain but through the body. The dichotomy between the two terms is highly problematic, and, therefore, the opposition between “body” and “soul” is *ad hoc*. So I will try to go beyond the falsity of this opposition and argue that it is life-in-its-last-instance, i.e., the category of the *Organic*, which is the bearer-in-the-last-instance of the unadulterated experience of pain and vulnerability.

Leaving aside the question about the body-soul dualism, and the dilemma of which of the two opposed terms represents the *topos* proper of pain, the instance of vulnerability and pain is still defined, by its determination in the last instance, as heterogeneous to the discursive, to language, to signification. Namely, pain – both in its actuality of being wounded and the potentiality of vulnerability – is the instance of the purely experiential, of the experiential *par excellence*. It is an event. It is what happens in spite of any discourse, utterly regardless of the Language. It is the taking-place-of-the-Real. It is the *tuché* that thrusts into the *automaton*. Thus, if vulnerability preconditions the human and provides the basis for its recognition, it needs to be said that, paradoxically, it is the kernel of the *lived* (echoing François Laruelle’s notion of *le vécu*), i.e., of the Real which serves as the foundation of the discursive operation *par excellence*, that of recognition.

le vécu), т.е. на Стварното што служи како темел на *пар екселанс* дискурзивната операција, операцијата признавање.

Болката е преддискурзивна. Таа е неизвитопереното проживеано (*le vécu*), со зборовите на Франсоа Ларуел (Laruelle 1995: 225), или со зборовите на Алан Бадју (Badiou 2005: 173-177), пример за настанското, или зародиш на Стварното пред симболизацијата (сигнификацијата) во лакановска смисла (1998: 53-54). Во спинозовска смисла, таа е живот во својот најрадикален облик: телесните искуства на болката и/или задоволството се непосредноста на животот кој дамари од бујност. Па сепак, „телесното“ не е материјалното наспроти психичкото (менталното, рационалното, идеалното итн.) бидејќи во философскиот универзум на Спиноза нема такво нешто. Природата е само *пројава* на божествената суштина, а особините *cogitatio* и *extensio* се двете главни особини на Битието кое покажува барем два свои лика: ликот на Природата и ликот на Бога. За Спиноза материјата и идејата не се две спротоставени категории. Највисоката категорија на Бога (или на Природата) е Битието, а тоа не е поделено меѓу материјата и идејата. Понатаму, „материјата“ и „идејата“ не спаѓаат во категориите во кои Спиноза го обмислува Битието. Аналогниот пар категории, парот *cogitatio* и *extensio*, е двојството од особини што ниту се исклучуваат ниту си противречат, туку попрво меѓусебно се надополнуваат. Во оваа рамка на размислување, Телото не е „материјална“ категорија, ниту категорија што ѝ припаѓа исклучиво на особината „простирање“.

Pain is pre-discursive. It is the unadulterated lived (*le vécu*) put in Francois Laruelle's terms (1995: 225), or the instance of the 'evental' put in Alain Badiou's terms (2005: 173-177), or the kernel of the Real prior to symbolization (signification) put in Lacanian terms (1998: 53-54). In Spinozian terms, it is life at its most radical: the bodily experiences of pain and/or pleasure are the immediacy of life pulsating with intensity. Nonetheless, the "bodily" is not the material as opposed to the psychic (mental, rational, ideal, etc.) since there is no such opposition in Spinoza's philosophical universe. Nature is but the *expression* of the divine essence, and the attributes of *cogitatio* and *extensio* are the two chief attributes of the Being which shows itself with at least the two faces: that of Nature and that of God. Matter and idea are not two opposed categories in Spinoza. Highest category of God (or Nature) is the Being, and it is not split between matter and idea. Moreover, "matter" and "idea" are not among the categories in which Spinoza thinks the Being. The analogous pair of categories, that of *cogitatio* and *extensio*, is the binary of attributes which neither exclude nor oppose each other, but are rather mutually complementary. Within this framework of thinking, the Body is not a "material" category or one belonging to the attribute of "extension" exclusively.

Телото е „живот“ во својот идентитет во крајната инстанца, во својата радикална иманентност, и повлекува пројава преку обете особини подеднакво (простирање и мисла). Менталното, што секогаш се

The Body is "life" in its identity in the last instance, in its radical immanence, entailing expression through both attributes equally (extension and cogitation). The mental, which is always accomplished through the

остварува преку емотивното, е одраз на темелната и дефинирачка состојба на нечие постоење – онаа што се одвива на ниво на телото (Spinoza *E* 5, 14). Телото е *par excellence* местото на болката и ранливоста, т.е. инстанцата на радикалниот идентитет на животот. Телото е *īn*опосот на радикалното (пред-дискурзивното и/или метадискурзивното) сознание за можната опасност по опстанокот на некое „Јас“. Овој конкретен познавателен процес што се одвива на ниво на Телото во облик на апсолутна состојба на будност, по дефиниција, автоматски го придружува целосна мобилизација – која исто така првенствено се одвива преку телото – за останување во живот, за да се овозможи сопственото преживување (и како тело и како душа).

Онаа инстанца на преддискурзивноста која е Болка, т.е. Ранливост, учествува образувачки во *по дефиниција* дискурзивната појава на признавање (на „човечкото“). Всушност, таа е состојбата на онаа „дискурзивна категорија“ што се нарекува човештво. Тезата за ранливоста како состојба на „човечкото“ имплицира образувачка хетерогеност на човечкото во онаа мерка во која е експериментална/настанска инстанца на ранливост која го овозможува дискурзивното образување на човештвото. Во коренот на „човечкото“ лежи органската инстанца на ранливоста и на болката, во коренот на „човечкото“ го наоѓаме телото што страда. Во коренот на Човечкото е она што е отаде (или, по прво, зад) Човештвото – Телото, организмот подложен на болка исправен пред неприкосновениот повик за самоодржување, секогаш веќе нурнат во борба за опстанок.

Надоврзувајќи се на спинозовската „себична теза“ за нагонот на поединецот да ја избегнува болката, вклучително и болката што ја доживуваат другите, а

emotional, is the reflection of the fundamental, defining state of one's existence – the one taking place on the level of the body (Spinoza *E* 5, 14). The body is the location *par excellence* of pain and vulnerability, i.e., the instance of the radical identity of life. The body is the *topos* of the radical (pre- or/and meta-discursive) knowledge about a possible threat to the survival of an “I.” This particular cognitive process taking place at the level of the Body in the form of an absolute state of alert is, by definition, automatically accompanied by total mobilization – again, taking place primarily through the body – toward staying-in-life, making one's own survival (as both body and soul) possible.

That instance of pre-discursiveness which is the Pain, i.e., vulnerability, participates in a formative way in the *per definitionem* discursive phenomenon of recognition (of the “human”). In fact, it is the condition of that “discursive category” called humanity. The thesis about vulnerability as the condition of the “human” implies the formative heterogeneity of humanity inasmuch as it is the experiential/evental instance of vulnerability which makes possible the discursive constitution of humanity. At the root of the “human” lies the organic instance of vulnerability and pain, at the root of the “human” we find the body that suffers. At the root of the Human is that which is beyond (or rather, behind) Humanity – the b Body, the organism subjected to pain and confronting the irrevocable call for self-preservation, always already immersed in the struggle for survival.

Drawing on the Spinozian “selfish thesis” about any individual's compulsion toward avoiding pain including the one experienced by the others that would make

која би му се наметнала како когнитивно присутна, би рекла дека солидарноста и политичката одговорност кон страдањето на другите потекнува од нашата способност да се идентификуваме со болката на другото тело. Способни сме да се идентификуваме со телото што е беспомошно изложено на можноста дека ќе пострада од некоја болка, да се идентификуваме со ранливоста на телото. Всушност, колку помалку можеме да го препознаеме другото како човечко, колку помалку е „човечко“, како на пример некое дете или некоја беспомошна старица или таков старец, толку сме посposобни да се разјариме против насилството врз нив. Колку помалку гледаме Субјект кој има контрола врз можноста од насилништво кон неговото тело, толку посилен ни е повикот да тргнеме во негова заштита: степенот на ранливост е сразмерен со отсуството на способен субјект на човештина.

Колку помала ни се чини нивната дискурзивна способност, толку поранливи ни изгледаат, па мораме да ги штитиме. Колку помалку се она што дискурзивно се конституирало како човечко, толку повеќе ни доаѓа да дејствуваме човечно. Колку е помала човештината во нив, толку повеќе наидуваат на човечка солидарност. Би тврдела дека признавањето на човештината на Другиот како дискурзивна категорија не само што не е неопходно за воспоставување солидарност, туку е и непотребно, па дури и пречка. Токму животот соочен со живот, индивидуализиран преку тела, е она што воспоставува солидарност, а не производите од некаква операција на признавање чиј исход се нарекува „човек“.

Превод од англиски јазик: Огнен Чемерски

itself present cognitively, I would say that solidarity and political responsibility toward the suffering of the others originates from our ability to identify with the pain of the other body. We are able to identify with the body helplessly exposed to a possibility of affliction by pain, with body's vulnerability. In fact, the less we can recognize the other as human, the less "human" he or she is, such as a child or an old helpless woman or man, the more we are able to revolt against the violence brought upon him or her. The less we see a Subject in control of the potentiality of violent threat against its body the more we are called upon acting toward its protection: the level of vulnerability is proportional with the absence of a masterful subject of humanity.

The less discursive competence they have the more we see them as vulnerable that we are compelled to protect. The less they are what is discursively constituted as human, the more we feel called upon acting humanely. The less they are human the more they meet human solidarity. I would claim that recognition of the Other's humanity inasmuch as a discursive category is not only unnecessary for establishing solidarity but also redundant and even an obstacle to it. It is life to life, individualized through bodies, that establishes solidarity and not the products of an operation of recognition called "human."

Библиографија:

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford- California: Stanford University Press.
- Alexiou, Margaret. 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Second edition. Revised by Dimitrios Yatromanolakis and Panagiotis Roilos. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Badiou, Alain. 2005. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham, London: Continuum Press.
- Burkert, Walter. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Translated by Peter Bing. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religion der Menschheit 15)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Butler, Judith. 2006. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London/New York: Verso Books.
- _____. 2004. *Undoing Gender*. London/New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
- Lacan, Jacques. 1998. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Alan Sheridan. New York & London: W. W. Norton and Company
- Laruelle, François. 2000. *Introduction au non-marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1995. *Théorie des Etrangers: Science des hommes, démocratie et non-psychanalyse*. Paris: Éditions Kimé.
- Liddell, Henry George and Robert Scott. 1968. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Sir Henry Stuard Jones. Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd, Genevieve. 1996. *Spinoza and the Ethics*. New York: Routledge.
- Moulinier, Louis. 1950. *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu' à la fin du IVeme siècle av. J.C*. Thèse à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.
- Parker, Robert. 1983. *Miasma*. Oxford: Clarendon Press.

References:

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford- California: Stanford University Press.
- Alexiou, Margaret. 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Second edition. Revised by Dimitrios Yatromanolakis and Panagiotis Roilos. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Badiou, Alain. 2005. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham, London: Continuum Press.
- Burkert, Walter. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Translated by Peter Bing. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religion der Menschheit 15)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Butler, Judith. 2006. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London/New York: Verso Books.
- _____. 2004. *Undoing Gender*. London/New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
- Lacan, Jacques. 1998. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Alan Sheridan. New York & London: W. W. Norton and Company
- Laruelle, François. 2000. *Introduction au non-marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1995. *Théorie des Etrangers: Science des hommes, démocratie et non-psychanalyse*. Paris: Éditions Kimé.
- Liddell, Henry George and Robert Scott. 1968. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Sir Henry Stuard Jones. Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd, Genevieve. 1996. *Spinoza and the Ethics*. New York: Routledge.
- Moulinier, Louis. 1950. *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu' à la fin du IVeme siècle av. J.C*. Thèse à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.
- Parker, Robert. 1983. *Miasma*. Oxford: Clarendon Press.

- Rehm, Rush. 1994. *Marriage to Death*. Princeton University Press.
- Spinoza, Benedict de. 2003. *The Ethics*. Translated by R. H. M. Elwes. The Project Gutenberg Etext Publication. Достапна на <http://www.gutenberg.org/files/3800/3800-8.txt> (објавена во февруари 2003, последен пристап во август 2008).
- Vernant, Jean-Pierre. 1995. *La mort dans les yeux, Figures de l'Autre en Grèce ancienne: Artémis, Gorgô*. Paris: Hachette.
- _____. 1990. *Figures, idoles, masques: Conférences, essais et leçons du Collège de France*. Paris: Julliard.
- _____. 1982. *The Origins of the Greek Thought*. Ithaca NY: Cornel University Press.
- Rehm, Rush. 1994. *Marriage to Death*. Princeton University Press.
- Spinoza, Benedict de. 2003. *The Ethics*. Translated by R. H. M. Elwes. The Project Gutenberg Etext Publication. Available online at <http://www.gutenberg.org/files/3800/3800-8.txt> (released in February 2003, accessed August 2008).
- Vernant, Jean-Pierre. 1995. *La mort dans les yeux, Figures de l'Autre en Grèce ancienne: Artémis, Gorgô*. Paris: Hachette.
- _____. 1990. *Figures, idoles, masques: Conférences, essais et leçons du Collège de France*. Paris: Julliard.
- _____. 1982. *The Origins of the Greek Thought*. Ithaca NY: Cornel University Press.

Јелисавета
Благојевиќ

**Едно збојум на Европа:
Невозможната неопходност
на балканската политика***

„Искуството ни е паланечко“, пишува Радомир Константиновиќ уште на самиот почеток од својата, сега веќе прочуена, книга *Философијата на паланкаџија*, објавена во Белград во 1969 година. „Паланката е нашата судбина, нашата зла коб“, вели, користејќи ја метафората на паланечкото за да го опише начинот на живеење и размислување кој е типичен за малограѓанскиот менталитет.

Секое читање на книгава од Константиновиќ всушност е пречитување и ново отворање на еден ист проблем – проблемот на двојната и неодредена природа на *паланечкиот ум*. Иако претежно е насочена кон српскиот национализам, критиката на Константиновиќ не се однесува првенствено на некое конкретно територијално или геополитичко место, туку на *паланечкиот ум* со оглед на тоа што

* Овој текст произлезе од моето излагање на регионалната конференција „Интегрирање на разликите: Човековите права, социјалното вклучување и социјалната кохезија на Балканот на неговиот пат кон ЕУ“, која се одржа во Охрид од 28 до 31 мај 2009 година, во организација на Институтот „Евро-Балкан“ и со поддршка на програмата Жан Моне на Европската Комисија.

Jelisaveta
Blagojević

***An Adieu to Europe:
The Impossible Necessity
of Balkans Politics****

“Our experience is provincial,” writes Radomir Konstantinović at the very beginning of his book, now famous, *Philosophy of the Provincial*, published in Belgrade in 1969. “Province is our destiny, it’s our evil fate,” he continues by using the metaphor of the provincial in order to describe the way of life and thinking typical of small town mentality.

Every reading of Konstantinović's book is actually a rereading and reopening of the one and the same problem – the problem of the double and ambiguous nature of the *provincial mind*. Although predominantly targeting Serbian nationalism, Konstantinović's criticism doesn't primarily refer to any particular territorial or geo-political location, but to the *provincial mind* in as much as “there is no country where it (the mindset) is

* This text came out as a proceeding from the regional conference “Integrating Differences - Human Rights, Social Inclusion and Social Cohesion in the Balkans on its Road to the EU,” which took place in Ohrid, 28-31 May, 2009, organized by the “Euro-Balkan” Institute, and supported by the Jean Monnet Programme of the European Commission.

„нема земја во која тој (умот) не е можен, бидејќи е секаде подеднакво невозможен во тоа свое बारेње на идеално затвореното”.¹

Повикувајќи се на делото на Константиновиќ, сакам да поставам едно прашање за новата, современа паланштина, и локалната и глобалната, балканската паланштина, како и европската паланштина, „источната“ и „западната“ паланштина – со други зборови, за паланштината на секоја идентитарна логика на размислување и политика што и натаму ја прогонува, како некој дух, како некој призрак, секоја идеја во речиси секоја заедница. Или, инаку кажано, она што е *паланечко* во концептот на *паланечкиот ум* не се конституирало во рамките некоја конкретна позиција, туку попрво преку одрекување на (екс)позицијата кон различноста и другоста. Затоа, она што е паланечко е токму односот, а не позицијата како таква.

Паланечкиот ум го образува неговиот едноличен и единствен начин на размислување, преку разноразните постапки на хомогенизација на заедницата, а со тоа и преку *исклучување* на она што е различно и друго. Но, понекогаш, овие стратегии на *исклучување* на разликите и другоста дејствуваат токму преку постапките за *вклучување*, на пример, во подрачјето на современите дискурси за интеграцијата кои на крајот исходуваат со ништење, асимилација и апсорпција на сите разлики и другости.

Политиката на *инклузивно исклучување* работи преку разни постапки за асимилација и интеграција. Тоа значи дека токму оваа политика ги прифаќа културните, политичките, половите, националните и сите други разлики единствено преку нивно бришење.

impossible, since it is equally impossible everywhere in its demand to ideally be closed off.”¹

By invoking Konstantinović's work, I would like to pose a question about new, contemporary provincialisms, local and global, Balkans provincialism as well as European provincialism, “east” provincialism as well as “west” provincialism - in other words, about the provincialism of every identitarian logic of thinking and politics that continues to haunt, like a ghost, like a specter, every idea of almost any community. Or, to put it differently - what is *provincial* in the concept of the *provincial mind* is not constituted within any particular position but rather through denying the (ex)position towards the difference and otherness. Therefore, what is provincial is the very relation, not the position as such.

The *Provincial Mind* is constituted by its uniformed and unified way of thinking, by the various procedures of homogenization of community and thus by the *exclusion* of what is different and other. However, in some cases these strategies of *excluding* the differences and otherness' operate precisely through the processes of *inclusion*, for example, in the domain of contemporary integration discourses that eventually result in annihilation, assimilation and absorption of every difference and every otherness.

The politics of the *inclusive exclusion* operate through various procedures of assimilation and integration. This means that it is this politics that embraces cultural, political, sexual, national and all other differences only through erasing them.

Изгледа дека и дискурсот на исклучување и дискурсот на вклучување го обележуваат другиот, го посочуваат како можна опасност по „инфантилниот свет на паланката“. Од своја страна, паланечкиот ум мора да ја штити сопствената еднообразност одбивајќи секаква можност за промена и отфрлајќи каква и да е неизвесност и секаков ризик кои неминовно одат рака под рака со мислењето кое секогаш веќе е *друго* мислење, инаков начин на размислување.

Во една паланка, во некое градче (при што е важно да се нагласи дека неговата малост се состои од фактот дека е толку затворено), мислењето секогаш станува *едно* мислење, *исто* мислење, *извесно* мислење.

Паланечкиот ум е умот на готовите решенија, ум на животни обрасци и животни рутини со готови одговори на сите можни прашања; за него е битно постојано да се преутврдува традицијата што служи како чувар и само го повторува паланечкото минато.²

Така, токму одбивањето на паланечкиот ум да се загледа во иднината изгледа е изворот на сите стремежи светов да се претвори во некаква паланка, на пример во касаба.

Откако подразмислив за општата тема на конференцијата, „Интегрирање на разликите: Човековите права, социјалното вклучување и социјалната кохезија на Балканот на неговиот пат кон ЕУ“, би сакала да упатам на фактот дека јавните дискурси во балканските земји „на нивниот пат кон ЕУ“, како и самата Европска Унија, во мноштво случаи го зајакнуваат духот на паланката и со тоа ги меѓусебно ги одразуваат своите паланштини.

It seems that both discourses of exclusion and inclusion mark the other, point to the other as to the possible danger for the “infantile world of the provincial.” In return, the provincial mind has to protect its own uniformity through denying any possibility of change and through rejecting any kind of uncertainty and risk that unavoidably goes together with thinking that is always already *the other thinking*, different way of thinking.

Within a province, within a small town (where it is important to underline that its smallness is constituted by the very fact that it is closed off), thinking always becomes *one* thinking, *same* thinking, *certain* thinking.

The Provincial Mind is the mind of ready made solutions, the mind of life patterns and life routines with the ready answers to all possible questions; it is about constant reestablishing of the tradition that serves as safeguard and does nothing but repeats the provincial past.²

Thus, it is the provincial mind’s refusal to look into the future that appears to be the origin of every aspiration to turn the world into a provincial place, e.g a small town.

Considering the overall topic of this conference more closely, “Integrating Differences: Human Rights, Social Inclusion and Social Cohesion in the Balkans on its Road to the EU,” I would like to point to the fact that public discourses in Balkan countries “on their road to EU” as well as in the EU itself are in many cases reinforcing the spirit of the provincial and thus reflecting mutual provincialisms.

За да ја поткрепам тезава, ќе искористам примери од современото српско општество „на неговиот пат кон ЕУ“, иако претпоставувам дека и многу други земји на Балканот во своите заедници имаат слични искуства со јавните дискурси околу интеграциите во ЕУ.

Во Србија, идејата за интеграции во ЕУ ја има логиката на нормативен дискурс; неприкосновеноста на оној став дека „мора да станеме дел од ЕУ“ има свои перформативни дејства и служи како аргумент што треба згодно да се повторува и да се цитира секогаш кога оние кои носат одлуки во Србија стануваат неволни вистински да се фатат во костец со мнозинските и таканаречени традиционални вредности.

Во март 2009 година, српското Собрание расправаше за еден антидискриминациски закон што забранува секаква дискриминација, било врз основа на расата, вероисповедта, сексуалната определба, родот, било врз какви-годе други фактори. Жилаво му се противеа Српската православна црква и некои други конзервативци, но законот беше дел од реформите за усогласување на нацијата со политиките на Европската Унија и беше суштински важно да се донесе за да можат српските државјани да патуваат без визи, па така законот и се донесе.³

Српската православна црква, поддржана од мноштво други верски заедници, побара измена на членовите што се однесуваа на правата на хомосексуалците и верските слободи. Претставниците на Црквата тврдеа дека законот може погрешно да се толкува и да се злоупотребува. Други критичари, пак, велеа дека законот е спротивен на српската традиција.⁴

In order to support this thesis, I will use examples from contemporary Serbian society “on its road to EU,” although I suppose that many other countries in the Balkans share similar experiences concerning public discourses on EU integration in their communities.

In Serbia, the idea about EU integration has the logic of a normative discourse; unquestionable nature of this “we must be part of EU” attitude has its performative effects and serves as an argument which is to be repeated and cited whenever decision makers in Serbia become unwilling to actually confront the majority and so called traditional values.

In March, 2009 Serbian Parliament debated over an anti-discrimination law which bans any kind of discrimination, whether based on race, religion, sexual orientation, gender or other factors. It was strongly opposed by the Serbian Orthodox Church and other conservatives; but the legislation was part of reforms to align the nation with European Union policies and was crucial if Serbian citizens were to gain the right to travel without visas, so the law was passed.³

The Serbian Orthodox Church supported by many other religious communities, requested changes to the articles concerning gay rights and religious freedom. Church representatives argued that the law might be liable to misinterpretation and misuse. Other critics have said it runs counter to Serbian tradition.⁴

Драган Марковиќ - Палма, градоначалник на гратчето Јагодина и пратеник во српското Собрание како водач на партијата Обединета Србија, го понуди следниов аргумент чија логика е тешка за следење: „Во Србија има над 3.700.000 жени. Од тие 3.700.000 жени, може да се рече дека 3.650.000 се мошне убави. Ако помине овој [анти-дискриминациски] закон, а се знае дека на голем број жени и онака им е тешко да се справат со глобалната финансиска криза, па уште и ако го усвоиме законот, тие жени сигурно ќе имаат проблем“. Тврдеше и дека „ако загазиме кон Европа во друштво на хомосексуалци, подобро воопшто и да не одиме“.

Е сега, ќе се обидеме да разбереме што тоа градоначалникот на едно гратче во Србија всушност вели: прво, дека огромно мнозинство од Србинките се многу убави (од 3.700.000, само 50.000 не се многу убави); второ, повеќето од тие многу убави жени се во финансиска криза (останува отворено прашањето каква е финансиската состојба на тие 50.000 не многу убави жени). Понатаму, ако сте многу убава жена која живее во Србија во свет втонат во финансиска криза, сигурно можете да сметате на финансиски успешни мажи хетеросексуалци (може ли да биде инаку?); и на крајот, ако се усвои тој антидискриминациски закон, очигледна е опасноста хетеросексуалните мажи да станат хомосексуалци, а со тоа и финансиски понеспособни да ги издржуваат оние 3.650.000 убавици кои живеат во Србија, и Србија ќе пропадне. На страна фактот дека овој аргумент е апсолутно хомофобичен и крајно мачо, тој покажува и дека стравот оти финансиски способните мажи хетеросексуалци во Србија ќе станат понемажевни и ќе онемуштат (читај, како хомосексуалци) ако ја загубат можноста да ги дискриминираат хомосексуалците (како и оние 3.650.000 многу убави жени и не толку убавине 50.000 жени).

Dragan Markovic - Palma, the Mayor of the small town Jagodina and a member of the Serbian Parliament as the leader of the United Serbia Party offered this argument the logic of which is rather hard to follow: “In Serbia, there are over 3,700,000 women. Out of 3,700,000 women, we can say that 3,650,000 are very beautiful women. If this [anti-discrimination] law passes, and it’s been known that a large number of women are already finding it hard to cope with the global financial crisis, if we vote for this law then, these women will surely have a problem.” He also claimed “If we are to proceed towards Europe in the company of homosexuals it would be better not to go at all.”

Now, we will try to understand what the Mayor of this small town in Serbia actually wanted to say: first, the vast majority of Serbian women are very beautiful (out of 3,700,000 only 50,000 are not); second, most of these very beautiful women are in financial crisis (still, a remaining question is what kind of financial status are facing those 50,000 not very beautiful women?). Further, if you are a very beautiful women who lives in Serbia in the midst of the world financial crisis, you can certainly count on financially successful heterosexual men (is it possible any other way?); and finally, if the anti-discrimination law is passed, there is the obvious danger that heterosexual men will become homosexuals, and thus financially less capable of supporting the 3,650,000 very beautiful women who live in Serbia and Serbia will collapse. Besides the fact that this argument is absolutely homophobic and extremely macho, what it also shows is the fear that financially capable, heterosexual men in Serbia will become less manly and powerful (read as homosexuals) if they lose the possibility to discriminate against homosexuals (as well as 3,650,000 very beautiful Serbian women and 50,000 not very beautiful women.)

Да се вратиме сега на другите ефекти од самиот закон. Изгледа дека оние што гласале „за“ за антидискриминацискиот закон, всушност гласале за безвизно патување низ Европа. Се разбира, ако имаат пари. Но, бидејќи огромното мнозинство државјани на Србија поради економската криза не можат да си дозволат да патуваат, ќе мора и да гласаат „за“ законот со кој се воведуваат нови даноци за српските граѓани за да се пополнат дупките во владиниот буџет. Понатаму, бидејќи повеќето луѓе секојдневно кубурат за егзистенција, ќе гласаат „за“ се што ветува пари и вложувања. На пример, Универзијадата во Белград. Ама сега, за да ја имаме таа Универзијада во Белград, ќе треба да гласаме и „за“ преместувањето на граѓаните Роми од местата што на белградските градски власти им се неопходни за да го претстават Белград пред своите деловни соработници како град од 21 век „без Роми“ (што директно потсетува на „Јуден фрај“): имено, како идната престолнина на Балканот и, се разбира, како голема можност за странски вложувања. Во овој идеолошки маѓосан круг, правецот на аргументација и на политичко одлучување баш и не оди со никаков вид размислување кое се залага за човечките животи и за квалитет на живеењето во одредена заедница; ваквата аргументациска линија ја има истата траекторија како неолибералната логика на протокот на парите и/или идеологијата. Оттука, ниту за *нашиите* животи ниту за животите на *другите*, а не се работи ни за правото на *другите* да имаат права, ниту, пак, за *нашите* право да имаме права. Се работи само за превоспоставување на претежните идеолошки обрасци, односно, се се врти околу одржувањето *status quo* и околу неговите паланечки конзервативни ефекти.

На крајот на краиштата, оние што го кудеа антидискриминаторскиот закон и стравуваа дека законот

Let us go back to the other effects of the law itself. It appears that those who voted “yes” for the anti-discriminatory law voted, in fact, for travelling around Europe without visas. Of course, if they had money. However, since the vast majority of Serbian citizens can not afford to travel due to the economic crisis, they will also have to vote “yes” for the law that introduces extra taxes for Serbian citizens in order to fill holes in government’s budget. Furthermore, given that most of the people struggle in their day-to-day existence, they would vote “yes” for everything that promises money and investments. Universiade in Belgrade, for example. But then, in order to have Universiade in Belgrade, we will have to vote “yes” for the re-allocation of Roma citizens from the locations necessary for Belgrade’s city government to present Belgrade as a city of 21st century to their EU business partners as “Roma free” (which is the direct association of *Juden frei*): namely, the future capital of the Balkans and, of course, the great opportunity for foreign investments. In this ideological vicious circle, the line of argumentation and political decisions does not really go along with any kind of thinking that advocates human lives and quality of life in certain communities; this line of argument has the same trajectory as the neoliberal logic of money and/or ideology circulation. Consequently, it is neither about *our* lives nor about the lives of *others*; it’s neither about the *others* right to have rights nor about *our* right to have rights. It is all about re-establishing the dominant ideological patterns, that is to say, it’s all about keeping the *status quo* and its provincial conservative effects.

At the end of the day, those who criticized the anti-discriminatory law and were worried that the law

„е спротивен на српската традиција“ можат да се успокојат. Српската паланштина и нејзината традиција останаа негибнати бидејќи вистинската расправа околу политиката за човековите права и антидискриминациската политика речиси сосема замолкна. Во секој случај, дури не ги ни допре оние најважни прашања што една таква расправа може да ги постави во дадена заедница – потрагата по алтернативите на политиката на исклучување, како и на политичката култура и идеологија засновани врз војни, насилства и дискриминација.

Изгледа дека најсериозна „придобивка“ од антидискриминацискиот закон ќе биде тоа што дискриминацијата, човечкото страдање, бедата и насилството кон граѓаните на Србија отсега подобро ќе се контролираат и ќе се институционализираат. Така, најранливите уште еднаш ќе се жигосаат и ќе се репродуцираат во својата другост, бидејќи дискурсот за човековите права и антидискриминациските политики *произведуваат* извесен вид субјект на кој му треба заштита. Се тргаат од политиката, стануваат пасивни и на крајот некој друг добил мандат да дејствува – за да помага и штити – на пример, да интервенира. Токму ова постојано пресоздавање на потребата од заштита води кон еден вид интервенционизам, кој не е секогаш апсект на еманципаторската политика.

Би рекла дека начинот на кој се расправаше и се изложуваше антидискриминацискиот закон, како и побудите за неговото донесување, само создаваат поданици на кои им треба заштита, без да им се остават никакви политички можности и алтернативи (како што претходно веќе спомнав, на пример популацијата на ЛГБТИК, како и оние 3.650.000 многу убави жени и не толку убавине 50.000 кои живеат во Србија).

“runs counter to Serbian tradition” could be at peace. Serbian provincialism and its tradition remained intact since the real debate on human rights politics and anti-discriminatory policy has been almost completely silenced. In any case, it didn't even touch upon those most important issues that such a public debate could bring to a particular community – the search for the alternatives to the politics of exclusion as well as to the political culture and ideology based on war, violence and discrimination.

It seems that the most serious “benefit” of anti-discriminatory law will be that discrimination, human suffering, misery and violence against the citizens of Serbia will be better controlled and institutionalized from now on. Thus, the most vulnerable ones will be one more time marked and reproduced in their otherness since the human rights discourse and anti-discriminatory policies are *producing* a certain kind of subject that needs protection. They are removed from politics, they are made passive and consequently someone else gets the mandate to act - in order to help or protect - e.g. to intervene. It is this constant recreation of the need for protection that leads to a kind of interventionism, which is not necessarily an aspect of emancipatory politics.

I would suggest that the way in which anti-discriminatory law was argued, motivated and presented in Serbia would do nothing else but produce subjects in need of protection without any political possibilities and alternatives left (as I have previously mentioned, for example LGBTIQ population as well as 3,650,000 very beautiful and 50,000 less beautiful women who live in Serbia).

Дури и да се засновува врз најдобрите практики и вредности на ЕУ, конкретниот закон – без значителни промени во српското општество и во неговата политичка култура – всушност само го засилува инфантилниот паланечки ум, кој – токму преку самата стратегија за вклучување – и натаму е *исклучив* не само кон маргинализираните поединци и групи, туку и во смисла на *пои́прага́иѝа по алтѝерна́тѝиви и поли́тички можносѝи*.

Да потсетам на Фуко (Foucault) и на неговите осврти за начинот на кој одредена идеја или модел на човештвото се развиле благодарение на различните практики – а една од нив е и правниот дискурс – и за тоа како таа човечка идеја станала нормативна, очигледна и навидум универзална. „Хуманизмот не може да биде универзален, но може многу да важи за одредена ситуација. Она што го нарекуваме хуманизам го користеле и марксистите, либералите, нацистите, католиците. Тоа не значи дека треба да го отфрлиме она што го нарекуваме човекови права или слобода, туку дека не можеме да кажеме оти слободата или човековите права мораат да се ограничат во рамките на некои граници... Кај хуманизмот ме плаши тоа што еден извесен облик на нашата етика тој го претставува како универзален модел за сите видови слобода. Мислам дека во иднината пред нас ќе има повеќе тајни, повеќе можни слободи и повеќе изуми отколку што можеме да си замислиме во хуманизмов каков што догматски се претставува на сите страни од политичкото виножито: од левицата, од центраот и од десницата“.⁵

Преку своите конвенции, ЕУ веќе утврдила постапки кои за првпат во историјата овозможуваат интересите на поединците, на граѓаните, да избијат на меѓународната сцена, на полето на меѓународното

Even if it is based on the best possible EU practices and values, this particular law - without considerable changes in Serbian society and political culture – in fact, does nothing else but reinforces the infantile provincial mind, which is again - through the very “strategy of inclusion” - *exclusive* not only in respect to marginalized individuals and groups but also in terms of *searching for alternatives and political possibilities*.

I would like to recall Foucault and his writing on how a certain idea or a model of humanity was developed through different practices - juridical discourse being one of them - and how this idea of man has become normative, self-evident, and apparently universal. “Humanism may not be universal but may be quite relative to a certain situation. What we call humanism has been used by Marxists, liberals, Nazis, Catholics. This does not mean that we have to get rid of what we call human rights or freedom, but that we can’t say that freedom or human rights has to be limited at certain frontiers... What I am afraid of about humanism is that it presents a certain form of our ethics as a universal model for any kind of freedom. I think that there are more secrets, more possible freedoms, and more inventions in our future than we can imagine in humanism as it is dogmatically represented on every side of the political rainbow: the Left, the Center, the Right.”⁵

Through its conventions, the EU has already established procedures which for the first time in history make it possible for the interest of the individuals, of the citizens, to come out onto the international stage, into the

право, кои порано беа резервирани само за суверените држави. Склоноста кон интернационализирање на човековите права укажува на волјата на глобалната заедница сè повеќе да ја зема пред вид сувереноста на поединецот, или на малцинските групи, а не на државите. Од друга страна, процесот на сè повидливата глобализација на човековите права сведочи како „западното“ стојалиште за универзалноста на човековите права може да функционира речиси како дипломатско и политичко алиби за постколонијален интервенционизам.⁶

Ако наводно деполитизираната хуманитарна политика на човековите права е *висштински* деполитизирана,⁷ нема да создава никакви нормативни димензии, ниту некакви димензии кои создаваат субјекти; нема да носи никакви културни претпоставки и цели; нема да пропишува и задава ништо; едноставно ќе ги шири можностите, алтернативите, можните слободи и ќе овозможи повеќе изуми во иднината.

Секако друго претставување и сфаќање на политиката на човековите права и натаму ќе биде дипломатско и политичко алиби за постколонијален интервенционизам. И натаму ќе биде ништо освен повторување на претходноспоменатото *инклузивно-исклучување* кое функционира преку ништење, асимилација, интеграција и кое ги прифаќа културните, политичките, половите, националните и сите други разлики само преку нивно бришење. Така, тоа го повторува и засилува *паланечкиот ум*.

Понатаму, друго прашање што мора да се постави е дали политиката за човековите права ги штити недоволните, страдните и дискриминираните поединци врз основа на универзалните (претполитички) чове-

field of international law, which were reserved solely for sovereign states. The tendency of internationalization of human rights indicates the global community's willingness to increasingly take into account the sovereignty of the individual, or of minority groups and not of states. On the other hand, the process of increasingly visible globalization of human rights testifies how the "western" insistence on the universality of human rights can function virtually as a diplomatic and political alibi for post-colonial interventionism.⁶

If supposedly depoliticized humanitarian politics of human rights was *really* depoliticized,⁷ it would not create any normative or subject-producing dimensions; it would not carry any cultural assumptions or aims; it would not prescribe or proscribe anything; it would simply expand possibilities, alternatives, possible freedoms, and more inventions in our future.

Every other way of presenting and understanding the politics of human rights will remain a diplomatic and a political alibi for post-colonial interventionism. It will remain nothing else but the repetition of the earlier mentioned *inclusive exclusion* which operates through annihilation, assimilation, integration and which embraces cultural, political, sexual, national and all other differences only through erasing them. Thus, it repeats and reinforces the *provincial mind*.

Furthermore, another question that has to be asked is whether human rights politics protect innocent, suffering and discriminated individuals on the basis of universal (pre-political) human rights or on the basis of

кови права или врз основа на конкретните политички права на граѓаните, припадници на конкретната политичка заедница?

Линијата на аргументацијата ни дозволува да се потсетиме на Агамбеновиот (Agamben) поим за *хомо сакер* (*homo sacer*) како човек сведен на „сушт живот“.⁸ Токму во ова подрачје на неразграниченост помеѓу биолошкото и политичкото човечкото суштество станува идеален носител на универзалните човекови права, бидејќи се исклучува од политичката заедница, се лишува од својот конкретен социополитички идентитет одговорен за неговото определено граѓанство и веќе не се признава и/или третира како човечко. Агамбена го интересираат насилните темели на политичкиот авторитет и во тој контекст се зафаќа за проблемот на јазот помеѓу човекот и граѓанинот олицетворен во бегалец, како миг во кој се покажува растојанието меѓу суштиот живот и државата. Тој го истражува односот помеѓу распадот на националните држави и иднината на концептот на граѓанинот и заклучува дека давањето права станало образувачка операција со која државата применува контрола врз сопствените граѓани. Во таа смисла, може да се рече дека токму низ процесот на нивно позиционирање во некој конкретен поредок бегалците стануваат всушност исклучени од политиката. Парадоксот на политиката на човековите права е што човек станува лишен од човековите права токму кога практично се сведува на човечко суштество по себе (*хомо сакер*), односно, токму кога човек практично станува идеален носител на универзалните човекови права. Така, парадоксот на политиката на човековите права е што тоа изгледа се „правата“ на исклучените и отстранетите од политичката заедница, на оние што се сведени на нечовечност и, оттука, на оние што немаат никакви права.

the specific political rights of citizens, members of the particular political community?

This line of argumentation allows us to invoke Agamben's notion of *homo sacer* as a human being reduced to "bare life."⁸ It is precisely this zone of indistinction between biological and political when a human being becomes an ideal bearer of universal human rights since s/he is excluded from the political community, deprived of its particular socio-political identity which accounts for her/his determinate citizenship and no longer recognized and/or treated as human. Agamben is interested in violent foundations of political authority and in this context he deals with the problem of a gap between man and citizen in the figure of refugee as the site where it is shown the distance between the bare life and the state. He investigates the relation between dissolution of nation-states and the future of the concept of citizen and concludes that giving rights became constitutive operation by which state deploys control over its own citizens. In this sense, one might say that it is through the very process of their positioning within the particular order that refugees become actually excluded from politics. The paradox of human rights politics is that one is deprived of human rights precisely when one is effectively reduced to a human being as such (*homo sacer*), that is to say, precisely when one effectively becomes the ideal bearer of universal human rights. Thus, the paradox of the politics of human rights is that they appear to be the "rights" of those excluded and removed from political community, of those reduced to inhumanity and consequently of those who does not have any rights.

Што станува со човековите права кога кога ќе станат бескорисни или кога стануваат права на оние што немаат никакви права?

Ренсиер (Ranciere) го предлага следниов одговор:

(...) кога се бескорисни, правиш исто како што прават и добротворите со своите стари алишта. Им ги даваш на сиромавите. Оние права што на своето место изгледа се бескорисни се испраќаат надвор, заедно со лековите и облеката, на луѓе кои немаат лекови, облека и права. Токму на тој начин, како резултат на овој процес, Човековите права стануваат права на тие што немаат права, права на голи човечки суштества подложени на нечовечно угнетување и нечовечни услови на постоење. Стануваат хуманитарни права, права на тие што не можат да ги спроведат, на жртвите на апсолутното одрекување на правото. И покрај сето ова, тие не се ништовни. Политичките имиња и политичките места никогаш не стануваат само ништовни. Ништовноста ја пополнува некој друг или нешто друго. [...] ако нечовечно угнетените не се способни да ги спроведат Човековите права како свое последно прибежиште, тогаш некој друг мора да ги наследи нивните права за да ги спроведе наместо нив. Ете тоа се нарекува „право на хуманитарно вмешување“ – правото што некои нации си го земаат наводно во корист на подјармените населенија...⁹

Тука излегува дека „човековите права“ се само идеологија на современиот либерален капитализам.

Балканците обично се доживуваат себеси како постојани жртви на историјата и оттука мошне често биле подложени на правото на другите нации да се вмешуваат хуманитарно.

Каков би можел да биде новиот облик на политичко дејствување со кој би се поткопала сегашнава состојба? Спротивно на политиката на прифаќање на

What happens to human rights when they become of no use or when they become the rights of those who have no rights?

Ranciere proposes the following:

(...) when they are of no use, you do the same as charitable persons do with their old clothes. You give them to the poor. Those rights that appear to be useless in their place are sent abroad, along with medicine and clothes, to people deprived of medicine, clothes, and rights. It is in this way, as the result of this process, that the Rights of Man become the rights of those who have no rights, the rights of bare human beings subjected to inhuman repression and inhuman conditions of existence. They become humanitarian rights, the rights of those who cannot enact them, the victims of the absolute denial of right. For all this, they are not void. Political names and political places never become merely void. The void is filled by somebody or something else. [...] if those who suffer inhuman repression are unable to enact Human Rights that are their last recourse, then somebody else has to inherit their rights in order to enact them in their place. This is what is called the “right to humanitarian interference” - a right that some nations assume to be the supposed benefit of victimized populations...⁹

Here “human rights” turns out to be nothing but the ideology of modern liberal capitalism.

The people of the Balkans commonly perceive themselves as permanent victims of history and very often they have been consequently subjected to other nations’ right to humanitarian interference.

What could be a new form of political agency which would disrupt the present situation? Contrary to the politics of accepting the position of victimized populations,

положбата на виктимизирано население, денешната балканска политика треба да работи на проширување на политичките можности, на жива потрага по алтернативи и на нови, можни слободи.

Во оваа смисла, фразата „невозможната нужност на балканската политика на нејзиниот пат кон ЕУ“ укажува дека ако има *некаков* пат за балканските земји кон ЕУ, неопходно е да се задржат можностите за *други* патишта или за патиштата *за другиите* – патишта без никакви определени насоки и/или одредишта, или дури мора да има можности да *не се фати* и да не се *избере* никаков конкретен пат, дури и ако тоа е патот кон ЕУ. Инаку, буквално сме обврзани да ја следиме таканаречената „патна карта“. Токму матрицата на европеизацијата на Балканот сфатена како *инклузивно исклучување* постојано се повторува во рамките на самиот Балкан: еден од последните примери е веќе споменатиот начин на кој се постапува со ромското население за време на Универзијадата во Белград. Градските власти решија да им го ограничат движењето на Ромите кои живеат близу до универзијадското село на едно затворено подрачје (со тарабите околу нив се прават невидливи), а истовремено решија да им „помогнат“ така што ќе им обезбедуваат храна и вода.

Градоначалникот на Белград, Драган Ѓилас, во врска со тоа рече дека „не може да се дозволи неколку стотини луѓе да го попречуваат развојот на Белград, а не можат ни два милиони белграѓани да бидат нечии заложници“. ¹⁰ Во истата прилика градоначалникот изјави дека ќе биде неопходно ромското население да се премести од тоа подрачје „за да можеме да изградиме нов булевар кој е неопходен за развојот на градот и за одржување на настаните што се планираат за во иднина“.

Balkan politics today should be about expanding political possibilities, about a passionate search for the alternatives and about new, possible freedoms.

In this sense, the phrase “impossible necessity of Balkan politics on its road to the EU” suggests that if there is *any* road for Balkan countries to the EU it is necessary to keep the possibilities of *other* roads or the roads *for the others* - roads without any determined directions and/or destinations, or even, there must be possibilities of *not taking* and not *choosing* any particular road, even if it is the road to the EU. Otherwise we are literally obliged to follow the so-called “map of the road.” The very matrix of *Europeisation* of the Balkans understood as *inclusive exlusion* is being constantly repeated within the Balkans itself: one of the last examples has already been mentioned, the way in which the Roma population is treated during Universiade in Belgrade. (The City Government decided to restrict the movement of Roma people who live nearby Universiade Village to an enclosed location (by erecting a fence around them they are made invisible), and at the same time they decided to ‘help’ them by providing them with food and water.

Belgrade’s Mayor Dragan Djilas said on that occasion that “a few hundred people cannot be allowed to halt Belgrade’s development, nor can two million Belgraders be held anyone’s hostage.”¹⁰ On the same occasion the Mayor announced that it is necessary that Roma citizens should be removed from that area so that “we can build a new boulevard necessary for the development of the city, and are able to hold events planned in the future.”

Како што може да се види, градоначалникот го гради својот аргумент произволно. Во зависност од тоа што му одговара, Ромите се претставуваат или како граѓани кои ги држат во заложништво другите белграѓани, или – имајќи ги на ум задолжителните стандарди и политики на ЕУ околу човековите права и интеграциите – на нив се гледа како на незаштитени човечки суштества кои треба да се подложат на „хуманитарно“ вмешување и да им се обезбедат храна и вода во тоа оградено место. И уште еднаш треба да се постави истото прашање: дали Ромите во Белград имаат права како политички субјекти или, пак, нивните права се засноваат врз човековите права? Изгледа дека правата на Ромите се права на оние што немаат права, права што Ромите не можат да ги спроведат, ами може некој друг, „некој што заедно со лековите и облеката ќе им ги испрати на луѓето лишени и од лекови, и од облека и од права“.

Што може човек да мисли и да направи за да ја поткопа оваа логика на постојано исклучување? Каква може да биде идината на политиката што ќе ги смени претежните нехумани начела и вредности кои се во самата суштина на политиката и политиките за човековите права?

Една од најзначајните задачи на денешната мисла е редефинирањето, реконструирањето, пречитувањето и преиспишувањето на самиот концепт на политиката и/или на политичкото.

Концептот на политичкото за кој зборувам – е множински; станува збор за животот со сите негови сложености, за некои тешки одлуки што треба да се донесат, за отсуството на извесност; тоа е влогот секогаш и секаде кога она „Јас“ и она „другите“ се изложени/поставени едни пред други; тоа, парадоксално, во себе ги содржи вклучувањето и ис-

As one can see, the Mayor builds his argument arbitrarily. Conveniently, the Roma people are presented either as citizens that are holding as hostages other citizens of Belgrade, or - given the required EU standards and policies concerning human rights and integrations - they are seen as unprotected human beings who need to be subjected to a “humanitarian” intervention and be provided with food and water within an enclosed location. One more time the same question should be posed: Do the Roma in Belgrade have their rights as political subjects or are their rights based on human rights? It seems that the rights of the Roma are the rights of those who don't have rights, the rights that Roma people cannot enact, but someone else can and “sent them abroad along with medicine and clothes, to people deprived of medicine, clothes, and rights.”

What can one think and do in order to disrupt this logic of permanent exclusion? What could be the future of the politics that will change the dominant inhuman principles and values which are at the very core of human rights politics and policies?

One of the most significant tasks in today's thinking is the one of redefining, reconstructing, rereading and rewriting of the very concept of politics and/or of the political.

The concept of political that I am speaking about – is (in) plural; It's about life in all of it's complexities; It's about some hard decisions to be made; it's about the absence of certainty; it is at stake whenever and wherever the “I” and “the other” are (ex)posed to each other; it contains in itself, paradoxically, inclusion and exclusion, transcendence and belonging, absolute external

клучувањето, трансценденцијата и припадноста, апсолутната надворешна пројавност на некој непознат и туѓ и на нешто непознато и туѓо, како и интимноста на познатото и блиско, со други зборови, *дисјанцијата и интимноста истовремено*.

Тогаш, кој е тој друг кој е конститутивен за политичкото, на другиот кој е и туѓинец/незнајник и некој најблизок, и „Јас“ и „другиот“? Во духот на Хајдегеровата (Heidegger) терминологија, Дерида (Derrida) го нуди следниов одговор:

„(тој) нема облик. Нема пол. Нема име. Не е ни маж ни жена. Не е себност, ни „Јас“, ни субјект, ни конкретен човек. Тоа е друго Дазайн (Dasein) кое го има секое Дазайн, преку гласот, глас што го слуша... На растојание кое не е ниту апсолутно – апсолутно бескрајно – ниту безвредно во апсолутната блискост на нечија сопственост... овој опсег на гласот, бивањето во дометот на гласот... прави од другиот некој инаков“.¹¹

Политичкото бара *слух* за другиот, да се слушне другиот; така, политиката секогаш е политика на другите, го налага другиот, го бара другиот и е одговорна за другиот.

Секој однос кон другото би бил, рече Дерида, пред и по сè друго, *едно збогум*.

Во таа смисла, *едно збогум* на Европа повикува на гест на гостоприемство кон мигот на разделба, на замин, понекогаш за секогаш (а тоа никогаш не може да се исклучи), неповратно; во оваа смисла, и токму во оваа смисла, тоа е гест на добредојде за непознатото, туѓото и страното, за она што е ново и инакво; *збогум* на Европа мора да биде одговор за одговорноста на другите.

appearance of somebody and something unknown and strange as well as intimacy of the familiar and close, in other words, *distance and intimacy at the same time*.

Who is then this other that is constitutive for the political, the other who is both a stranger/foreigner and someone closest, both “I” and “the other”? In the spirit of Heidegger’s terminology, Derrida offers the following answer:

“(it) has no shape. No sex. No name. It is neither a man nor a woman. It is not selfhood, not “I,” not a subject, nor a particular person. It is another Dasein that every Dasein has, through the voice, a voice it hears... At a distance which is neither absolute – absolutely infinite – nor worthless in the absolute closeness of one’s ownership... This range of voice, to-be-in-the-range-of-voice ... makes the other someone of a different kind.”¹¹

Political requires *ear* for the other, listening of the other; thus, politics is always the others politics, it requires the other, demands the other and is responsible to the other.

Every relation to the other would be, said Derrida, before and after anything else, *an adieu*.

In this sense, *an adieu* to Europe invokes the gesture of hospitality towards the moment of separation, of departure, sometimes forever (this can never, in fact be excluded), without any return; in this sense, and precisely in this sense, it is a gesture of welcoming the unknown, foreign and strange, of what is new and different; *adieu* to Europe must be a response to the others responsibility.

Белешки:

1. Види, Radomir Konstantinović, *Filosofija Palanke* (Nolit, Beograd, 1981), 8.
2. Ibid.
3. „Инверзијата на аргументите“ во српските јавни дискурси може да се следи во фактот дека од нас постојано се бара да се соочиме со своето скорешно воено минато како и во фактот дека постојано се настојува да преземеме одговорност за воените злосторства што се извршиле во наше име, бидејќи излегува дека тоа е неопходен услов за процесот на интегрирање во ЕУ.
4. The Associated Press. <http://www.google.com/hostednews/ap/article/ALeqM5hvdO5u-DRbjfP8eGSRbIFodifZvAD975P6PG1> (Accessed 09.04.2009)
5. Види Michel Foucault, “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault - October 25th, 1982,” in *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault.*, ed. L. H. Martin *et al* (London: Tavistock, 1988), 9-15.
6. Види, Obrad Savic, “Politics of Human Rights,” *Belgrade Circle Journal* 3-4 (1995), 1-2 (1996)
7. Поновата балканска историја нуди разни примери за таканаречениот „западен“ интервенционизам во името на заштитата на универзалните човекови права – заштита на недолжните, дискриминираните, страдни поединци од недемократските, насилни, „недоволно цивилизирани“ машинерии на културата, државата, војната, етничкиот судир, племенството, патријархатот итн.
8. „Темелниот категорички пар во западната политика не е парот пријател/непријател, туку парот сушт живот/политичко постоење, зое/биос, исклучување/вклучување. Има политика затоа што човекот е она

Notes:

1. See, Radomir Konstantinović, *Filosofija Palanke* (Nolit, Beograd, 1981), 8.
2. Ibid.
3. The “inversion in argumentation” within Serbian public discourse might be traced in the fact that we are constantly demanded to face our recent war past as well as in the fact that we are insisted upon to show responsibility for the war crimes committed in our names since this turns out to be a necessary condition for the EU integration process.
4. The Associated Press. <http://www.google.com/hostednews/ap/article/ALeqM5hvdO5u-DRbjfP8eGSRbIFodifZvAD975P6PG1> (Accessed 09.04.2009)
5. See Michel Foucault, “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault - October 25th, 1982,” in *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault.*, ed. L. H. Martin *et al* (London: Tavistock, 1988), 9-15.
6. See, Obrad Savic, “Politics of Human Rights,” *Belgrade Circle Journal* 3-4 (1995), 1-2 (1996)
7. Recent Balkans history offers different examples on so called “western” interventionism in the name of universal human rights protection - protection of the innocent, discriminated, suffering individuals against non-democratic, violent, “not enough civilized” machineries of culture, state, war, ethnic conflict, tribalism, patriarchy, etc.
8. “The fundamental categorical pair of Western politics is not that of friend/ enemy but that of bare life/political existence, zoē/bios, exclusion/inclusion. There is politics because man is the living being who... separates and

живо суштество што... се издвојува и спротиставува на сопствениот сушт живот и, истовремено, се држи во однос на тој сушт живот во едно инклузивно вклучување“. Види Giorgio Agamben, *Homo Sacer* (Stanford University Press, 1998).

9. Jacques Rancière, “Who is the Subject of Human Rights,” *South Atlantic Quaterly* 2/3 (2004), 297-310.
10. http://www.yucom.org.rs/upload/vestgalerija_61_18/1239109324_GSo_EWS36-english-07042009.pdf (Accessed 05.07.2009)
11. Види, Jacques Derrida, *Politics of Friendship* (Verso, London New York, 1997).

Библиографија:

- Arendt Hannah. 1958. *Origins Of Totalitarianism*. New York: Meridian.
- Derrida, Jacques. 1997. *Politics of Friendship*. London and New York: Verso.
- Foucault, Michel. 1988. Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault - October 25th, 1982. In *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Edited by L. H. Martin *et al.* London: Tavistock.
- Konstantinović, Radomir. 1981. *Filosofija palanke*. Beograd: Nolit.
- Rancière, Jacques. 2004. Who is the subject of human rights. *South Atlantic Quaterly* 2/3.
- Savic, Obrad. 1995/1996. Politics of human rights. *Belgrade Circle Journal*, 3-4/1-2.

opposes himself to his own bare life and, at the same time, maintains himself in relation to that bare life in an inclusive exclusion.” See, Giorgio Agamben, *Homo Sacer* (Stanford University Press, 1998).

9. Jacques Rancière, “Who is the Subject of Human Rights,” *South Atlantic Quaterly* 2/3 (2004), 297-310.
10. http://www.yucom.org.rs/upload/vestgalerija_61_18/1239109324_GSo_EWS36-english-07042009.pdf (Accessed 05.07.2009)
11. See, Jacques Derrida, *Politics of Friendship* (Verso, London New York, 1997).

References:

- Arendt Hannah. 1958. *Origins Of Totalitarianism*. New York: Meridian.
- Derrida, Jacques. 1997. *Politics of Friendship*. London and New York: Verso.
- Foucault, Michel. 1988. Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault - October 25th, 1982. In *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Edited by L. H. Martin *et al.* London: Tavistock.
- Konstantinović, Radomir. 1981. *Filosofija palanke*. Beograd: Nolit.
- Rancière, Jacques. 2004. Who is the subject of human rights. *South Atlantic Quaterly* 2/3.
- Savic, Obrad. 1995/1996. Politics of human rights. *Belgrade Circle Journal*, 3-4/1-2.

С е к с у а л н о с т и

identities 

s e x u a l i t i e s

C

Бојана
Видеканиќ

**Што би рекол Делез?
Изведбите на
Тања Остојиќ и
постидентитетската мисла**

И излишно и неопходно е да зборуваме за идентитетот во ерата на глобализацијата, бидејќи идентитетот зазема клучно место во конвенционалната култура и политика. Меѓутоа, за разлика од битките за идентитет од дваесеттиот век на Западот, или епицентарот на културните војни, идентитетите денес се во преден план на она што многумина тврдат дека е само едно радикално предметување на категориите, прецвакување и враќање во матицата на идентитетот и угнетувањето за да создадат нови специјализирани маркетиншки групи – како списанија наменети за геј или за црчката популација – со цел да ги свртат идентитетите еден против друг, или привремено да им ги заменат улогите во истиот систем метанарации. Неодамна, американските избори ни покажаа колкаво е влијанието на таканаречената идентитетска политика, како и во колкава мера знае да е проблематична или повеќезначна. Каде да го сместиме прашањето за идентитетот и како да го разгледаме без да се вратиме во старата дуалистичка рамка на субјект и објект? Како да ги избегнеме проблемите на категоризација и утврдување на поединечните идентитети? Цудит Руф (Judith Roof), во текстот кој го обработува поимот пост-идентитет, ја објаснува потребата од еден таков теоретски назив:

Bojana
Videkanić

**What Would Deleuze Say?
Tanja Ostojic's
Performances and
Post Identity Thinking**

Talking about identity in the age of globalization seems both redundant and necessary since identity has taken on such a prominent position in mainstream culture and politics. However, far from identity battles of the twentieth-century in the West, or ground zero of culture wars, nowadays identities are at the forefront of what many argue is nothing more than radical reification of categories, of recirculation and bringing back to the master-fold of identity and oppression by using identity to create new niche marketing groups (such as gay or Black-oriented magazines,) to pit one identity against another, or create temporary reversals of roles within the same system of master-narratives. Most recently, it is the American elections that have show us, on a daily basis, how widely influential are the so-called politics of identity, and how highly problematic and ambiguous they can become. Where can we place the issue of identity, and how can we talk about it without relegating our thinking to the old dualist, subject-object problematic of being? How can we avoid the problems of categorization and solidification of singular identities? In her text which examines the notion of post identity Judith Roof elaborates on the need for the existence of such a theoretical *nomen*:

Поимот „пост-идентитет“ ја продолжува низата „пост“-ови: постмодернизам, пост-структурализам, пост-капитализам, кои подразбираат една надмена неодреденост. Од една страна, како поимот авангарда, подразбираат скок напред, отстапка од постарите начини на размислување во насока на порадикални поими кои ги побиваат претпоставките и ги оспоруваат воспоставените „вистини“. Од друга страна, пак, сите „пост“-ови зависат од и се проникнуваат со поимите од кои потекнуваат. Значењето на „пост“-терминот подразбира длабоко познавање на постариот поим, а претставката означува една амбициозна нова перспектива.¹

Поради сложеноста на прашањата и потребата од надминување на поимот просветлена индивидуалност заснована на внатрешноста на сопственото *јас* и на чисто социоконструктивистичкиот третман на идентитетот, се поставува и прашањето што претставува идентитет во дваесет и првиот век. Според Руф, идентитетите се правосилен израз на потребата од борба со проблематичните и жестоки другости во општествата. Меѓутоа, нè потсетува дека проблем се јавува доколку создадените идентитети се резултат на угнетувачки системи, кога обично се „или потврда на спротивната или оспорување на самата категорија.“² Освен тоа, кога идентитетите ќе се утврдат во засебни категории, како на пример *машки* и *женски*, без да се земат предвид постојаните престапи кои секој од нас ги прави кога е идентитетот во прашање, тогаш и самите стануваат облик на жестока другост и исклучување. Прашањава уште повеќе се усложнуваат поради глобалните економија и култура засновани на поимите откривање и употреба на засебните идентитети, со цел продажба и создавање на сè повеќе нови пазари. Сево ова, пак, со цел враќање на идентитетите во матицата на глобалниот капитал, во виорот на таканаречените протоци: проток на пари, луѓе, пазари, стока и

The term “post-identity” reflects the impetus of other “posts”-postmodernism, post-structuralism, post-capitalism-all of which imply a cocky ambivalence. On the one hand, like the concept of the avant-garde, they suggest a leap ahead, a departure from older ways of thinking into more radical concepts that overturn assumptions and question established “truths.” On the other hand, all “posts” are dependent upon and entwined inextricably with the concepts implied by their root words. The very significance of the “post”-ing gesture depends upon large-scale familiarity with an older concept, the prefix signaling a hopeful shift in perspective.¹

Given the complexity of issues, and the need to go beyond the notion of Enlightenment individuality based on interiority of one's Self, and beyond purely social-constructivist engagement with identity, the question is what is identity in the twenty-first century? According to Roof identities are valid expressions of the need to combat problematic and violent otherings created in our societies. However, she reminds us that the problem is that if identities produced are as a result of oppressive systems then they usually result in “either a reaffirmation of the opposition or a challenge to the category itself.”² Furthermore, when identities are solidified into discrete categories of for example “female” or “male” without acknowledging constant transgressions that each of us goes through when identities are concerned, then they themselves become a form of violent othering and exclusion. All of these questions/problems are further compounded by the global economy and culture which is built upon the notions of excavation and usage of discrete identities in order to sell and create an ever-increasing number of new markets. All that is done to, in the end, bring identities back into the fold of the global capital, pull them into the vortex of the so-called flows: flows of money, people, markets, goods, and many other “things” subsumed under the multinational corporate

сè што влегува под мултинационалната деловна капа. Меѓутоа, бидејќи постојано нè потсетуваат дека ваквите протоци целосно се засноваат на свет поделен на оние кои се вклучуваат во протоците и оние кои италијанскиот уметнички колектив *Мноштво* го нарекол „цврсто море“: луѓе заробени во заднината на глобалната култура, заглавени на аеродроми, пристаништа или кои нечујно робуваат во домовите на повисоките класи. Ваквите примери на цврстина, непробојност и минливост се и примери кои укажуваат на парадоксот во идентитетската политика, која често пати ги занемарува или не успева да ги надмине сопствените недостатоци и жестина.

Категоријата идентитет во современата теорија ги подразбира и поимите престап, флуидност, некаде-помеѓу, посредност и разлика. Ваквото поимање на идентитетот се нарекува „поинакво размислување“ и истражува како поединците не влегуваат во категориите определени од засебните идентитети. Освен тоа, ваквото размислување признава дека културните војни и идентитетската политика какви што се јавуваат на Западот, особено во Северна Америка, во најмала рака треба да се обмислат одново, да се разглобат за да се согледува на сложеноста и идиосинкретичноста на битисувањето во светот денес. Жил Делез (Gilles Deleuze) веројатно имаше најголем успех во растурањето на категориите идентитет како и во посочувањето на точките каде цврстината на идентитетот е пробиена (трансродовост, транснационалност, како и голем број појави во новите медиуми, како на пример феминистичката киберпорнографија). Делез нè повикува да му обрнеме внимание на „животот“ во сите негови облици, живот кој е незапирлив и кој со својата неминовност менува сè околу себе. Според Делез, најдобар пример за „живот“ на дело, за

flag. However, as we are being constantly reminded these so-called flows are based entirely on the world separated into those who can engage in flows and those who are forever stuck in what Italian artistic collective Multiplicity has called “the solid sea”; people who are trapped in the back doors of global culture, who are stuck in airports, sea ports and anonymously slaving in upper-class homes. These instances of solidity, impenetrability, and transience are also instances which point to the paradox of identity politics, the fact that in many cases identity politics ignores or cannot see past its own shortcomings and violence.

The category of identity as understood by contemporary theory acknowledges the notion of transgression, fluidity, in-between-ness, and difference. Such thinking about identity is termed “thinking otherwise” and investigates the ways in which individuals do not fit into categories as assigned by discrete identities. Furthermore, such modes of thinking also acknowledge that if nothing else, culture wars and identity politics as experienced in the West, and especially in North America, need to be thought about again, turned inside out in order to understand the complexity and idiosyncratic nature of being in today’s world. Gilles Deleuze’s work is probably the most successful in its breaking of the categories of identity, and his ability to point out the sites at which solidity of identities is broken by transgression (transgender, trans-nationalism, and various new media and cyber phenomena such as feminist cyber pornography for instance.) Deleuze calls our attention to “life” in all its forms, life which cannot be contained and which through its inevitability changes everything around it. An example of “life” at work, of thinking otherwise for Deleuze can be most clearly seen in philosophy and art and it is the latter that I would like to discuss in more detail. Contemporary

поинакво размислување, ќе најдеме во философијата и уметноста, а вторава би ја разгледала поподробно. Во современата уметност, би се согласила со Делез, ги среќаваме основните примери на поинакво размислување за идентитетот. Преку нејзиниот естетски и сетилен однос со светот и особениот проток на живот низ уметноста, уметниците ги избегнуваат замките на категориите идентитет и на дуалистичкото, поимско размислување. Делез уметничкиот чин го сфаќа како чин налик на философскиот, а ќе ги разгледаме и начините на кои се проникнуваат. Сето ова ќе биде поврзано со специфична уметничка практика, за која како пример ќе го земеме творештвото на српската изведувачка Тања Остојиќ. Таа речиси секојпат работи со поимањата на идентитетот и неговата проблематика од гледна точка на уметничка од Источна Европа која живее меѓу порозните граници на ЕУ и во рамки на честопати компликуваниот уметнички свет. Ќе разгледам две конкретни дела, постерот/паното од 2004 година, *По Курбе, почетокојќи на свејојќи (After Courbet, L'origine du Monde)*, и *Повелу (Be My Guest)*, од 2001 година, изведба и видео. Би сакала да ги поврзам уметноста како вид непоимско размислување налик на философското творештво на Делез, како и влијанието на уметничкото творештво, како што го опишува Делез во својот текст за Френсис Бекон (Francis Bacon), не само врз нашите сетила туку и врз нашето самочувствие, на што ќе го надоврзам и она што Брајан Масуми (Brian Massumi) го нарекува афект и создавање идентитети, или настан на идентитет. Како афективното влијание на уметноста врз гледачот е пример на идентитет кај когошто разликата е истовремено и потврда? Трудот прво ќе го разгледа влијанието на сфаќањето за идентитетот на Делез врз уметноста и на уметноста како креативен чин на поинакво размислување. Потоа ќе ја разгледа

art practices are, I argue with Deleuze, primary examples of thinking otherwise about identity. Through their aesthetic and sensory engagement with the world, and the ways in which life flows through art, artists are able to avoid falling into the pitfalls of identity categories and dualist, representational thinking. Deleuze's notion of the artistic act as the act parallel to the philosophical event, and the ways in which the two intersect will also be analyzed. All of this will be related to a specific artistic practice exemplified in the work of Serbian performance artist Tanja Ostojić. Ostojić almost always deals with notions of identity from the standpoint of an Eastern European female artist who lives in-between the porous borders of EU and within the often-problematic international art world. I will look at two specific works: *After Courbet, L'origine du Monde* poster/billboard from 2004, and *Be My Guest* from 2001, a performance and video work. I seek to make a connection between art practices as modes of non-representational thinking parallel to Deleuze's philosophical work, moreover I seek to make a connection between the impact of artwork, as Deleuze describes it in his text on Francis Bacon, not only on our senses but most importantly on our sense of self thus also establishing a relationship between what Brian Massumi would call affect and creation of identities, or event of identity. How is art's affective impact on the viewer also an instance of identity event in which difference is at the same time affirmation? Thus, this paper will first analyze the impact of Deleuze's thinking about identity on art and his understanding of artistic practices as creative acts of thinking otherwise. Further it will look at art vis-à-vis the theory of affect as postulated by Brian Massumi and several other aesthetic and artistic theorists. Finally, I argue that by looking at Ostojić's work in this context we can understand the ways in which various artistic practices, in this case performance, embody philosophical notions and thus

уметноста во контекст на теоријата на афектот на Брајан Масуми и на уште неколку теоретичари на естетиката и уметноста. И на крај, преку творештвото на Остојиќ, би сакала да покажам како уметничките дела, во случајов изведби, ги опредметуваат философските поими и стануваат физички начин на размислување, или размислување преку телото.

Творештво

Тања Остојиќ е млада современа уметничка од Србија. Проблематиката на идентитетот не ѝ е туѓа, а во своето творештво се обидува да ги оспори и преиспита односите на моќ и нивното делување во полето на политиката, културата и уметноста. Во суштина, во своите истражувања секојпат поаѓа од себе и ги открива матриците на либидото и нивниот тек и распределба во социокултурните сфери. Творештвото на Остојиќ опфаќа повеќе од десет години и низа уметнички активности: од изведби во кои своето голо тело го прекрива со мермерен прав и стои среде галерија, до дела од типот на *Ќе ти бидам ангел (I'll Be Your Angel)*, во кое го следи кураторот на 49. Биенале во Венеција, Харалд Земан. Во сите свои дела ја обработува важната тема за местото на женското тело во контекст на јавните и моќни мрежи на размена (бироа за доселеници, меѓународни уметнички организации, или јавни простори). Иако сиве овие мрежи се, наводно, простори во кои жените се слободни и рамноправни (барем на Запад), Остојиќ секојпат покажува дека сите тие се нереални замисли во кои женските тела секојпат влегуваат во некоја категорија, најчесто престапна, а во нејзиниот конкретен случај дури и порнографска. Затоа една од основните цели на Остојиќ е преиспитување на идентитетот, а нејзиното творештво може да го сфатиме како очудување (queering) на категоријата

become physical forms of thinking, or forms of thinking through the body.

The Work

Tanja Ostojić is a young contemporary artist from Serbia. She is no stranger to the problems of identity and through her work she seeks to challenge and question power relations and their workings in the realm of politics, culture, and art. More specifically, she has always used herself as the starting point for such investigations, always bringing to light matrices of libidinal desire and their flows and distribution in the socio/cultural realms. Ostojić's work spans more than ten years of practice and encompasses a variety of artistic engagements: from performance works in which she covered her naked body with marble dust and stood in the middle of an art gallery, to works such as *I'll Be Your Angel* in which she followed the 49th Venice Biennale curator Harald Szeemann. Through all of her works Ostojić touches upon a very important point and that is the positioning of the female body within the context of public and quite powerful exchange networks (immigration bureaus, international art organizations, public spaces.) Although all of these networks are supposedly spaces in which women are equal and free (at least in the West) Ostojić proves time and time again that these are all illusionary constructs which show that in fact women's bodies are always-already in some kind of a category, usually a transgressional one, in her case even labeled as pornographic. Therefore, questioning identity is one of Ostojić's primary goals. Her work can be understood as queering of the category

идентитет. Словенечката теоретичарка Марина Гржиниќ (Marina Grzinić) смета дека поимот квир, кој се обидувам да го поврзам со творештвото на Остојиќ, е „она' нешто помеѓу родот и полот кое ни овозможува да речеме дека нешто не е сосема одредено, ниту жена ниту маж, а ги обединува во едно радикално поставување на животот и медиумот, уметноста и културата“.³ На сличен начин, преку една пркосна употреба на сопственото тело, Остојиќ го разработува сфаќањето за идентитетот и успешно го извртува, или, што би рекол Делез, го детериторијализира како категорија.

Поинакво размислување за идентитетот

„Телото се напрега исклучително прецизно, или чека исклучително прецизно да побегне од себе. Не се обидувам јас да побегнам од телово, туку телово се обидува да побегне од себе со... накусо, грч: телото како сплет, и неговиот напор или очекување на грч“.⁴

Ова е еден пример како Жил Делез ја опишува врската меѓу телото и уметничкото дело, поточно сликата на Франсис Бекон. Во своето дело *Логикајџа на осејојџа* (*Logique du sens*), Делез внимателно изложува мрежи од допири и случки кои се јавуваат меѓу телото и делото. Преку истражувањето на уметничкото дело во непосредното влијание врз телото и нивното поврзување, Делез го открива и своето сфаќање за поинаквото размислување, односно размислување надвор од воспоставените ретериторијализирани сфери на идентитетот. Роналд Бог (Ronald Bogue) тврди дека кога пишува за уметноста, Делез јасно ги одредува допирните точки меѓу философијата и уметноста, со тврдење дека обете создаваат степен на доследност на свој особен начин. Меѓутоа, продолжува Бог, Делез и Гатари (Guatari) во својата соработка тврдат дека иако уметностите

of identity. Slovenian theorist Marina Grzinić argues that the notion of queer, as I am trying to apply it to Ostojić's work “is ‘that’ something in-between gender and sex, that allows us to say that something is not quite right, neither woman nor man, and that connects both toward a radical positioning of life and the medium, art and culture.”³ In a similar way, Ostojić works through the idea of identity by using her body in transgressive ways and successfully inverts, or what Deleuze would claim, deterritorializes it as a category.

Thinking otherwise about Identity

“The body exerts itself in a very precise manner, or waits to escape from itself in a very precise manner. It is not I who attempts to escape from my body, it is the body that attempts to escape from itself by means of... in short, a spasm: the body as plexus, and its effort or waiting for a spasm.”⁴

This is one instance of how Gilles Deleuze describes the relationship between the body and the work of art, more specifically Francis Bacon's painting. In his book *Francis Bacon: The Logic of Sensation* Deleuze carefully lays out networks of contact and events of becoming between the body and the work. Through his investigation of the work of art in its immediate impact on the body, and the event of connection between the two, Deleuze also reveals his understanding of thinking otherwise, or thinking outside of the established re-territorialized domains of identity. Ronald Bogue states that in his writing on art, Deleuze clearly establishes the points of contact between philosophy and art stating that they both construct planes of consistency in their own particular ways. However, Bogue argues, in their collaborative work Deleuze and Guatari state that although philosophy and the arts operate similarly in the sense of planes of consistency

и философијата делуваат слично кога се степените на доследност во прашање, сепак функционираат на поинакви нивоа – философијата на имагинарно ниво и врз основа на настан, а уметноста делува во рамките на возможното и сетилата.⁵

Во суштината на размислите на Делез околу уметноста и философијата е неговата потрага по еден поинаков јазик на идентитетот, јазик кој не припаѓа во категориите субјект и објект туку упатува на сфаќање на идентитетот преку поединостите. Како што би рекол самиот, наместо да се размислува за Себноста треба да се размислува за *живош*. Во својот вовед за *Чиста иманенција (Pure Immanence)*, Џон Рајхман (John Rajchman) тврди дека поимот живот кај Делез „поздразбира поинаква ‘синтеза на сетилното’ од онаа која го овозможува свесното *јас* или личноста“.⁶ Ова, пак, ја навестува важноста на сетилата во обработката на идентитетот од страна на Делез. Оттука, живот е неличносна категорија која делува преку сетилата. Постои пред себноста и се создава во интеракција меѓу енергиите на сетилата и материјата на нашиот живот – битисувањето во матрицата енергии во светот. Рајхман понатаму вели дека „може да се почувствува *само* битието на осетот, затоа што не постои претходно категоричко единство, не постои *sensus communis* за него“.⁷ Сфаќањето на битисувањето-во-светот преку сетилата и како интеракција меѓу сетилата и енергиите, и во рамки на сингуларноста и во светот воопште, укажува дека не може да постои стабилна Себност, поединечна Себност создадена од една стабилна и мислечка внатрешност. Во *Чиста внатрешност (Pure Immanence)* Делез вели:

Но, не треба животот да го заробиме во моментот кога поединечниот живот се соочува со универзалната смрт. Животот е насекаде, во сите мигови низ кои минува да-

they function on different levels- philosophy in the virtual and on the basis of an event and art operates within the possible and the senses.⁵

At heart of Deleuze’s thinking about art and philosophy is his work on finding a different language of identity, one that does not fall within the subject/object categories but leads towards understanding of identity in terms of singularities. In Deleuze’s terms instead of thinking about the Self, one needs to think of *a life*. John Rajchman in his introduction to *Pure Immanence* argues that the notion of a life in Deleuze “involves a different ‘synthesis of the sensible’ than the kind that makes possible the conscious self or person.”⁶ This of course implies the importance of sensation in Deleuze’s reworking of identity. A life is therefore, a non personal category functioning through sensations. It pre-exists the Self, and is created through interaction of the forces of the senses and materiality of our lives- of being in the matrix of forces in the world. Rajchman writes again that “the being of sensation is what can *only* be sensed, since there precisely pre-exists no categorical unity, no *sensus communis* for it.”⁷ Understanding being-in-the-world through the senses and as an interaction of senses and forces both within a singularity and in the world at large posits that there can never be a stable Self, an individual Self, created out of a stable and thinking interiority. Deleuze writes in *Pure Immanence*:

But we should not enclose life in the single moment when individual life confronts universal death. A life is everywhere, in all moments that a given living subject goes through and

ден жив субјект, кои се мерат со помош на дадени живи објекти: внатрешниот живот кој со себе ги носи настаните или сингуларностите кои се остваруваат само во субјектите и објектите. Така, самиот бесконечен живот нема мигови, колку и да се близу еден до друг, туку само меѓувремиња, меѓумигови; не се јавува тукутака, или, пак, следува, туку нуди бескрај празно време онаму каде што се забележува настанот кој треба да се случи или веќе се случил, во апсолутот на непосредната свест.⁸

Значи, себноста станува живот кој постојано се преобликува преку дејството на внатрешните и надворешните енергии и се менува во даден момент. Потоа станува поочигледно дека причината поради која Делез толку ја цени уметноста е нејзиниот карактер кој предизвикува посебен вид реакција кај публиката, реакција која продира во сетилната срж, и во и надвор од телото. Кога Делез пишува, на пример, за сликарството на Бекон во *Логика на осетот*, постојано посочува дека делото на Бекон предизвикува низа грчеви. Од една страна, самото творештво во рамки на својата основна/формална матрица предизвикува грчеви, но потоа оди подалеку и му ги пренесува тие чувства и на гледачот. Осетите како да минуваат низ телата бидејќи има постојан проток на енергии меѓу делото и гледачот, како и меѓу делото и уметникот. Значи, уметниците можат на материјата да ѝ дадат израз како што философите можат да го турнат на ниво на иманенција. Бог смета дека поради оваа сличност Делез толку се интересира за уметноста. Меѓутоа, уметноста и философијата не се исти, само слични, бидејќи секоја дејствува на свој степен, или ниво.⁹ Ова значи дека начинот на кој Делез го сфаќа делувањето на философијата наспроти идентитетското размислување во рамки на субјект и објект се одразува и во неговото сфаќање за уметноста, која дава слично привремено антиидентитетско единство меѓу уметничкото дело,

that are measured by given lived objects: an immanent life carrying with it the events or singularities that are merely actualized in subjects and objects. Thus indefinite life does not itself have moments, close as they may be one to another, but only between-times, between-moments; it doesn't just come about or come after but offers the immensity of an empty time where one sees the event yet to come and already happened, in the absolute of an immediate consciousness.⁸

Therefore, self becomes a life which is constantly molded and shaped through the work of inside and outside forces, changing within a given moment in time. It then becomes more apparent that the reason why Deleuze views art with high regard is its character which produces a peculiar kind of reaction in the viewers, a reaction that hits the sensible core which is both inside and outside of the body. When for example Deleuze writes about Bacon's painting in *The Logic of Sensation* he constantly points out that Bacon's work produces a series of spasms. On the one hand the painting itself, within its own constitutive/formal matrix produces spasms, but it also goes further than that and transfers those sensations to the viewer. In a way the sensations pass through the bodies as there is a constant flow of forces between the work and the viewer, and between the work and the artist. Artists are therefore able to render matter expressive paralleling the ways in which philosophers are able to push thinking onto a plane of immanence. Bogue argues that this paralleling is what made Deleuze so interested in art. However, art and philosophy cannot be seen as identical, only parallel as each functions on a different plane, or level.⁹ This means that the ways in which Deleuze understands his philosophy to be functioning against traditional subject/object identitarian thinking, is mirrored in his understanding of art that at the end produces a similar anti-identitarian temporary unification between the artwork, artist and the viewer. In short, as Rajchman

уметникот и гледачот. Накусо, Рајхман тврди дека за „асиметричната синтеза на сетилното“ која го предизвикува претворањето на настанот во уметност потребно е „размислување кое, за разлика од синтезата на себноста или свеста, подразбира разложување на егото“.¹⁰ Традиционалната идентитетска мисла не може да го сфати токму овој момент на разложување на егото што уметничкиот чин го предизвикува со своето афективно дејство. Дури би можеле да тврдиме и дека уметноста ја оспорува идентитетската мисла и на ниво на форма – преку дејството на материјалноста на делото, неговите телесни, сетилни врски со публиката и уметниците – но и преку содржината, при што одбива да ги открие значењата, или, пак, создава значења преку сетилата кои од публиката бараат да му се предадат на делото за да го разберат. Но, да се навратиме на проблемот со кој го започнавме есејот: како да размислуваме поинаку? Според Делез, поинаквото размислување во естетска/уметничка смисла се одвива во мигот на *постанување* кога гледачот и делото си разменуваат енергии, осети и афекти. Рајхман тврди дека трансценденталниот емпиризам на Делез ја претставува „експерименталната врска со елементот на осетот кој им претходи на себноста и на секое ‘ние’, преку која, во материјалното живеење, се достигнуваат енергиите на ‘еден живот’“.¹¹ Значи, поинаквото размислување во уметничка смисла бара претворање во самото дело, претставува начин на кој уметничките дела го примаат гледачот кај себе но истовремено се претвораат и во нешто друго. Во *Илјада платоа*, Делез тврди дека секој поединец е „бесконечно мноштво, а целокупната Природа е мноштво од совршено издвоени мноштва. Степенот на доследност на Природата е налик на огромна Апстрактна машина, апстрактна, а стварна и поединечна“.¹² Бесконечното мноштво подразбира постојано претворање на *јас* од едно во друго во

argues “asymmetrical synthesis of the sensible” which produces the event of becoming in art requires “an exercise in thought, which, unlike the synthesis of the self or consciousness, involve a sort of dissolution of the ego.”¹⁰ It is precisely this moment of the dissolution of the ego that the traditional indentitarian thought cannot imagine, and that art practice produces through its affective functioning. We can argue even further that art challenges identitarian thinking both on the level of its form- through functioning of the materiality of the work, its bodily, sensual connections to the viewers and the artists, but it also produces it through its content by refusing to give away meanings, or by creating meanings through the senses requiring of the viewer to surrender herself to the work in order to understand it. So to come back to the question posted in the introduction to this essay: How can we think otherwise? In aesthetic/artistic terms according to Deleuze thinking otherwise happens in the instance of *becoming* when the viewer and the work are engaged in an exchange of forces, sensations, and affects. Rajchman argues that Deleuze’s transcendental empiricism is “the experimental relation we have to that element in sensation that precedes the self as well as any ‘we,’ through which is attained, in the materiality if living, the powers of ‘a life.’”¹¹ Thinking otherwise in artistic terms therefore demands becoming the work itself, it is the way in which the artworks bring the viewer into their fold but at the same time also become something different. In *Thousand Plateaus* Deleuze argues that each individual is “an infinite multiplicity, and the whole of Nature is a multiplicity of perfectly individuated multiplicities. The plane of consistency of Nature is like an immense Abstract Machine, abstract yet real and individual.”¹² An infinite multiplicity implies a constant shifting of the ‘I’ from one becoming the next as we live in the world. The shifting or becoming for art can mean that each encounter with the work is at the same time also an event of becoming the work, and becoming Other.



Тања Остојиќ, *Be My Guest*, слика од изведбата, 2001.

Tanja Ostojic, *Be My Guest*, video still of the performance, 2001.

текот на животот. Ваквото претворање во контекст на уметноста може да значи дека секоја средба со делото е истовремено и настан на постанување самото дело и поставување Друг.

Со ова предвид, би можеле да тврдиме дека секоја изведба е истовремено и чин на постанување, во најконкретна смисла, но и во метакомуникациска смисла. Така, делото на Тања Остојиќ *Be My Guest* од 2001 година е пример на такво едно постанување. За поставката уметничката ја преуреди галеријата *Palazzo delle esposizioni* во Рим и на средината постави када. Во поканите за изложбата стоеше дека истата ќе биде неформален собир со храна и пијалаци, но посетителите ги чекаше нешто сосема поинакво. Остојиќ седеше во кадата со кураторот. Храната се служеше во кадата и околу неа. Остојиќ и кураторот, обајцата голи, започнаа да изведуваат нешто налик на сексуални игри. Марина Гржиниќ

With this in mind we can argue then that each act of performance art is also an act of becoming in its most concrete sense, but in a meta-communicative sense as well. Thus, Tanja Ostojic's work *Be My Guest* from 2001 is an instance of such a becoming. The work involved an interesting set-up in which the artist rearranged the floor of the gallery *Pallazo delle Esposioni* in Rome by placing a hot tub in the middle. The invitations sent out for the show announced that the show will be a casual gathering with food and drinks. What awaited the invited guests when they arrived at the gallery, however, was something very different. Ostojic was sitting in the hot tub with the curator of the show. The food for the occasion was served at and around the tub. Ostojic and the curator both being

вели дека ваквото поигрување со сфаќањата за сексуалноста и уметноста е во суштина пример на прекумерно поистоветување или на „надминување на фантазијата“ и на отелотворение.¹³ Преку она што Гржиниќ го нарекува прекумерно поистоветување, Остојиќ ги доведе фантазиите на уметноста до работ преку експлицитен, јавен приказ на сексуалност во галеријата. Уште поважно е што во ваквото отворено сексуално однесување беше вклучен и кураторот на изложбата, со што и врската меѓу кураторот и уметникот е продлабочена во привидната игра. Би рекла дека со поставување на една крајно либидна сцена, Остојиќ постави и случај на обединување со кустосот и симболично обединување со публиката. Чинот на симулиран сексуален однос е чин на *постанување Друг*. Телото на источноевропската уметничка која го поставува своето дело во таканаречениот западен контекст го преврте вообичаениот „ред на нештата“? Наводната сексуалност која Остојиќ ја изложи овозможи бескомпромисно политичко преиспитување на односите на моќ – односи во кои западниот куратор обично има „предност“. Во случајот со Остојиќ, таа го разоткри и продлабочи ваквиот однос на моќ и го преуреди изложбениот простор, со што го презеде истиот, а преку чин на поставување ги смени улогите и на публиката – која наместо да гледа изложба, стана учесник во групен сексуален чин – и на галеријата/кураторот кој(а) се претвори во сцена/алатка со помош на која уметничката ја изведува смената на улогите. Освен тоа, како што посочи Гржиниќ, делово има уште еден битен елемент, а тоа е стратегијата на отелотворение. Гржиниќ вели дека „прекумерното поистоветување се одвива пред нашите очи, ‘месо’ (incarne) и ‘врела’ крв“.¹⁴ Ваквата стратегија на отелотворение, вообичаена во изведувачката уметност, во случајов претставува настан во кој публиката се претвора во

naked proceeded to engage in what appeared sexual games. Marina Gržinić argues that this instance of playing with notions of sexuality and art is in actuality an instance of over-identification or “of traversing the fantasy” and of incarnation.¹³ By what Gržinić calls over-identification Ostojić has pushed the fantasies of art to their limit by explicitly engaging in public display of sexuality on the gallery floor. What is even more important is that this openly sexual behavior involved the curator of the show thus pushing the art-curator relationship further into the fantasmic game. I would argue that by staging the scene of the ultimate libidinal scene, Ostojić has also staged an event of becoming one with the curator and a symbolic becoming one with the audience. The act of simulated copulation is an act of *becoming Other*. The body of the female Eastern European artist staging the work in the so-called Western context therefore has inverted the usual “order of things”. The apparent sexuality which Ostojić has engaged here created an uncompromising political questioning of power relations-relations in which it is the male Western curator who usually has the ‘upper’ hand so to speak. In Ostojić’s case by exposing and pushing that power relationship to its limit, and by re-arranging the gallery space she has overtaken that space and through an act of becoming has reverted both the role of the audience - which has instead of watching a show become participant in a group sex act, - and the role of the gallery/curator who has become a tool/stage for the artist to play out the reversal of roles. Furthermore, as Gržinić argues another important element of this work is Ostojić’s strategy of incarnation. Gržinić states that “over-identification is played-out in front of our eyes in ‘flesh’ (incarne) and ‘hot’ blood.”¹⁴ The strategy of incarnation, so common to many of the performance artworks, in this case is an event in which the audience becomes the artist’s lover - departing from their usual *peeping Tom* position. At one point during the evening

љубовник на уметничката – и ја напушта својата вообичаена положба на воајер. Во еден момент од вечерта, критичарот Лудовико Пратези (Ludovico Pratesi) скокна во кадата и конечно го премина светиот праг меѓу уметникот и критичарот – во живо – со што утврди дека изведбава е значајна поради настојувањето да не ги прифати вообичаените места на играчите во уметничката заедница. Освен тоа, токму со пркосот Остојиќ го создава она што Делез го нарекува Фигура во својот текст за Бекон. Иако *Логика на осетот* е текст за релативно традиционален облик на уметност – сликарство – обработува неколку универзални методи на делување на уметничките дела. Во описот на творештвото на Бекон, Делез го користи терминот Фигура за да го опише начинот на кој делото го надминува строгиот поимски систем на западното сликарство и го вклучува гледачот со тоа што му ја пренесува сетилната енергија од делото. Вели:

Во обид да го исклучи набљудувачот, Фигурата веќе покажала еден особен спортски дух, уште поособен бидејќи движењето не потекнува од неа. Туку, движењето доаѓа од материјалната градба, од полето, кај Фигурата.¹⁵

Преку ваквата размена на енергии телото (и материјалноста на делото, како и телото на уметникот и гледачот) се напрега во она што Делез го нарекува грч, пример на претворање во нешто друго. Во овој миг не постои поделба на *јас* и Друг туку непречен проток на енергии. Во *Илјада платоа*, Делез и Гатари пишуваат за степенот, односно нивото на доследност на природата:

Ова ниво нема никаква врска со облик или фигура, со цртеж или функција... Тоа е ниво на кое е положено сè и кое е налик на пресек од сите облици, систем на сите

art critic Ludovico Pratesi jumped into the tub and finally crossed that sacred threshold between the artist and the critic - in the flesh - consequently establishing that this performance becomes important in its insistence to refuse the usual positioning of all the players in the artistic community. Further, it is its transgressional manner through which Ostojic creates what Deleuze has called the Figure in his writing on Bacon. Although *The Logic of Sensation* is a text written about quite a traditional form of art – painting - it touches upon some universal modes in which artworks operate. In his description of Bacon's work Deleuze uses the term Figure to describe the ways in which the artist's work traverses strict representational apparatus of Western painting and engages the viewer through passing of the force of sensation from the work to the viewer. He writes:

In this attempt to eliminate the spectator, the Figure already demonstrates a singular athleticism, all the more singular in that the source of the movement is not in itself. Instead, the movement goes from the material structure, from the field, to the Figure.¹⁵

Through the instance of exchange of forces between the two, the body (both the body of the work but also the body of the artist and the viewer,) exerts itself into what he calls the spasm, an instance of becoming something else. In this instance there is no I – Other divide but an instant flow of forces. In *Thousand Plateaus* Deleuze and Guattari write about the plane of consistency of nature:

This plane has nothing to do with a form or a figure, nor with a design or a function... Instead, it is a plane upon which everything is laid out, and which is like the intersection of

функции; но димензиите му растат правопрпорционално со оние на мноштвата поединости кои ги сече.¹⁶

Уметничките дела, како оние на Франсис Бекон, се претвораат во едно вакво ниво на кое сплетот енергии дава мноштво, а терминот Фигура, во делезовска смисла, е олицетворение на ваквиот однос. Ако се навратиме на изведбата на Остојик, која во голема мера се разликува од дведимензионалните дела на Бекон, уметничката ја создава Фигурата со сопственото тело – телото се претвора во Фигура – која, пак, зрачи енергија или движења кои навлегуваат длабоко и го исклучуваат набљудувачот. Во делово нема место за набљудувач, туку само за соучесници, па уметничката минува низ публиката која ја полазуваат морници.

Афект

Поимот грч или морница нè упатува на *εστεινικαία* на *αφεκτιοίη* со која можеме да ги именуваме записите за уметноста на Делез. Афектот може да го поистоветиме со врска меѓу делото, уметникот и гледачот. Роналд Бог тврди дека афектот каков што го опишал Делез е моментот на „постанување во друг“ преку кој уметниците можат „да ги направат опипливи неопипливите енергии од светот во уметничкото дело“.¹⁷ Ваквото поимање на уметноста е отелотворено и го надминува чисто феноменолошкиот пристап кој го споменува Делез кога зборува за Бекон. Вели:

Осетот е спротивен на лесното и готовото, на клишето, но и на „сензационалното“, спонтаното, итн. Осетот од една страна е сврген кон субјектот (нервниот систем, животните движења, „инстинктот“, „темпераментот“ – целокупната терминологија својствена и за натурализмот и за Сезан), а од другата кон објектот („фактот“,

all forms, the machine of all functions; its dimensions, however, increase with those of the multiplicities of individualities it cuts across.¹⁶

Artworks such as Francis Bacon's becomes such a plane on which a complexity of forces produces a multiplication, and the term Figure as Deleuze uses it personifies this relationship. To come back to Ostojić's performance, which indeed is a far cry from Bacon's two dimensional works, she creates the Figure through her own body - her body becomes the Figure - and in turn it transmits a series of forces or movements which traverse thorough and eliminate the spectator. There can be no spectator in this work, there can only be accomplices, and the artist has passed through the audience creating a shudder.

The Affect

Bringing out the notion of spasm or shudder points towards *the aesthetics of affect* which is what we could call Deleuze's writing on art. The affect could be characterized as a connecting line between the work, the artist and the viewer. Ronald Bogue argues that the affect, as described by Deleuze, is the instance of “becoming other” through which the artists are able to “render palpable in the work of art the impalpable forces of the world.”¹⁷ Such an understanding of art is embodied and goes beyond purely phenomenological approach of which Gilles Deleuze speaks when he writes about Bacon. He says:

Sensation is the opposite of the facile and the ready-made, the cliché, but also of the “sensational,” the spontaneous, etc. Sensation has one face turned towards the subject (the nervous system, vital movement, “instinct,” “temperament” - a whole vocabulary common to both Naturalism and Cezanne), and one face turned towards the object (the “fact,”

местото, настанот). Бидување-во-светот, како што велат феноменолозите: истовремено постанувам во осетот и нешто се случува преку него, едно низ друго, едно во другото. А на крајот, телото е и субјект и објект, праќа и прима осети. Како набљудувач, осетот го чувствувам само доколку навлезам во сликата, доколку го дофатам единството меѓу сетилното и сетеното. Вака Сезан ги поучи импресионистите: осетот не се наоѓа во „слободната“ или бестелесна игра на боја и светлина (импресији); тој, напротив, се наоѓа во телото, дури и во материјалноста на едно јаболко. Бојата е во телото, осетот е телото, а не во воздухот.¹⁸

the place, the event) Being-in-the-World, as the phenomenologists say: at one and the same time I become in the sensation and something happens through the sensation, one through the other, one in the other. And at the limit, it is the body that being both subject and object, gives and receives sensation. As a spectator, I experience the sensation only by entering the painting, by reaching the unity of the sensing and the sensed. This way Cezanne's lesson against impressionists: sensation is not in the "free" or disembodied play of light and color (impressions); on the contrary, it is in the body, even the body of an apple. Color is in the body, sensation is the body, and not in the air.¹⁸



Тања Остојиќ, *По Курбе, почеток на светот*,
постер/пано, Виена, 2004.

Tanja Ostojic, *After Courbet's, L'origine du Monde*,
poster-billboard, Vienna, 2004.

Така делото не е само ослободен *objet d'arte*, туку создава низа врски преку кои делото и гледачот, според Делез, го постигнуваат „единството помеѓу осетувањето и осетеното“.¹⁹ Традиционалните

Thus, the work is not just a disengaged *l'objet d'art*, but creates a series of connections through which the work and the viewer, as Deleuze states, reach “the unity of the sensing and the sensed.”¹⁹ Traditional metaphysical

метафизички поими на идентитетот и субјективноста се разбиваат, а се вклучува еден нов вид естетика – естетиката на афектот. По линија на *естетиката на афектот* која ја разгледува Делез, сметам дека Тања Остојиќ го вклучува и активира афектот како начин за поврзување со публиката и разбивање на вообичаената врска субјект-објект, односно делогледач. Освен тоа, нејзиното дело го активира афектот со тоа што телото е истовремено место и на *создавање* и на *примање* на афектот. Брајан Масуми нуди детална анализа на афектот во однос на создавањето слики. Неговиот пристап на толкување на визуелните претстави преку естетиката на афектот потекнува од творештвото на Делез. Афектот, според него, е јазот или просторот меѓу „содржината и ефектот“ на визуелната претстава.²⁰ Како Делез кој телото го смета за „работ“ и за субјект и објект, Масуми тврди дека телото и неговите реакции се клучни за разбирање на *јазот* во кој настанува афектот. Јазот може да се објасни како надвременски (но не божествен) миг во кој „оние функции кои ги сметаме ‘слободни’, ‘виши’, како слободната волја, се извршуваат преку автономни, телесни реакции кои се одвиваат во мозокот надвор од свеста, а меѓу мозокот и прстот, но пред дејствувањето и изразот“.²¹ Она што го нарекува полусекунда не е празен простор меѓу една акција, и нашата интелектуална реакција, туку виртуелен простор на афектот во кој самото тело „развиткува контексти“.²² Како и останатите теоретичари кои пишуваат за афектот, Масуми афектот го поистоветува со интентивот кој ја одржува врската со она што го гледаме во постојана состојба на акција неизвесен и можност. Сево ова значи дека приемот на сликата не може да се разгледува само во смисла на нејзините семантички можности и структури. Нашето разбирање на восприемањето на сликата и на самото сознание мора да вклучи нелинеарна, силна

notions of identity and subjectivity are shattered and the new aesthetic can thus be engaged - aesthetics of affect. Following the trajectory of the *aesthetics of affect* as discussed in Deleuze, I argue that Tanja Ostojic engages with and mobilizes affect as one of the ways to connect with the audience and shatter the usual object/subject (viewer/work) relationship. Moreover her work mobilizes affect by situating the body as both the site of affect *production*, and the site of affect reception. Brian Massumi offers an in-depth understanding of affect in relationship to image-production. His approach to reading visual representation through aesthetics of affect is firmly rooted in Deleuze's work. Affect, according to him, is the gap or a space between “content and effect” of visual representation.²⁰ Like Deleuze who sees the body being “the limit” and both the subject and the object, Massumi argues that the body and its responses are crucial to understanding of the *gap* in which affect happens. The gap could be explained as a supratemporal (but not divine) moment in which “what we think of as ‘free,’ ‘higher’ functions, such as volition, are apparently being performed by autonomic, bodily reactions occurring in the brain outside consciousness, and between brain and finger but prior to action and expression.”²¹ What he calls half-second is not an empty space between an action and our intellectual reaction, but a virtual space of affect in which body itself “infolds contexts.”²² Similarly to other theorists who write about affect, Massumi equates affect with intensity which keeps our relationship to what we are looking at in the permanent state of action, suspense and potentiality. What all of this means is that image reception cannot be analyzed solely in terms of its semantic possibilities and structures. Our understanding of image-perception and of knowledge itself needs to include non-linear, resonant feedback created through affective states. Such embodied knowledge establishes, or confirms affect as

реакција која се создава преку афективните состојби. Таквото отелотворено знаење го воспоставува, или го потврдува афектот како „асоцијален, но не претсоцијален.“²³ Ова би значело дека каква било деконструктивна истрага на восприемањето на слики мора да ја вклучи и полусекундата на афект за која зборува Масуми.

Постерот на Тања Остојиќ *По Курбе, почеток на светот* од 2004 година е пример за тоа како естетиката на афектот може да ја ползува политиката на идентитет за да понуди неидентитска критика на предметот. Дело во обработка на проблемот на (не)легалните доселеници и трговијата со жени од Источна Европа. И што е најбитно, делото го критикува начинот на кој жените и нивните тела се кодираат и етикетираат во западноевропски контекст. Дело ја третира и западната историја на уметност цитирајќи познат, мртов уметник. Инсталацијата на Остојиќ се состоеше од огромен постер во чиј преден план се наоѓа долниот дел од торзото на уметничката изложен на голем број рекламни паноа во Виена и во градскиот парк во Грац. За разлика од сликата на Курбе, телото на Остојиќ не е голо; носи гаќички во препознатлива сина боја со дванаесетте ѕвездички на Европската Унија лоцирани токму на пубичната зона. Она што е интересно и придобива на афективното дејство е приемот на кој најде кога постерот беше поставен на огромните паноа во Австрија. Постерот веднаш беше прогласен за порнографија и неколку седмици ја шокираше земјата. Како што самата Остојиќ тогаш забележа, иронично е што во делото нема голотија. Освен тоа, не може ни да се спореди со некои далеку поексплицитни слики кои секојдневно се среќаваат по медиумите. Причините за лошиот прием во Австрија се кријат во афективната игра меѓу сексуалноста на уметничката и јавниот простор кој го

“asocial but, but not presocial”.²³ This would mean that any kind of deconstructive investigation of the image-reception needs to include the half-second of affect which Massumi talks about.

Tanja Ostojic's poster *After Courbet's, L'origine du Monde* from 2004 is an example of how aesthetics of affect can engages politics of identity offering a non-identitarian critique of the issue. This work addresses the problematic of illegal/legal immigration and sex-trade of women from Eastern Europe. Most importantly, the work mounts a critique of the ways in which those women and their bodies are codified and labeled in the West European context. The work also addresses the Western history of art by quoting famous, dead male artists. Ostojic's installation consisted of a large poster foregrounding lower portion of artist's torso exhibited on a number of billboards in Vienna and in Stadtpark in Graz. Unlike Courbet's painting, Ostojic's body is not nude; she is wearing panties in recognizable blue colour with twelve stars of the European Union promptly displayed on her pubic area. What is interesting about the work, and what adds to its affective functioning is the reception it got when it was displayed on large billboards in Austria. The poster was immediately pronounced pornographic and scandalized the country for several weeks. As Ostojic herself noticed at the time what is ironic is that there is absolute no nudity in the work. Furthermore, it actually does not compare to some, much more explicit images one would encounter in everyday media. Reasons for the poster's infamous reception in Austria lie in the affective play it created between artist's sexuality and the public space the work inhabited. More than just a representation dealing with the libidinal

зазема делото. Не само што е приказ на либидниот однос меѓу полот, идентитетот и националниот статус, огромното пано се протега и го зазема просторот околу себе со своите димензии и содржина. Така, оваа огромна источноевропска вагина ги присвојува веќе преодните, несигурни простори во градовите и си поигрува со можностите за пркос и измествување.

Би можеле да речеме дека формалните елементи на естетиката на афектот се битни за подобро разбирање на делото. Под формални елементи ги подразбирам оние кои би ги нерепрзентациски естетски кодови како сечење, осветлување, или боја. Ваквите нерепрзентациски знаци/кодови, како што ги нарекува филмскиот теоретичар Ричард Дајер (Richard Dyer), се восприемаат на структурно, не на значенско ниво.²⁴ Нерепрзентациски знак нè возбудува, а честопати не сме ни сигурни зошто. Брајан Масуми афектот го нарекува *насиџан*, или случка во која, во крајна линија, станува збор за интензитет. Затоа, би можеле да кажеме дека формалните елементи кои ја даваат структурата на постерот на Остојиќ – крупниот кадар, изборот на долна облека, имитирањето на веќе постоечко уметничко дело и димензиите – создаваат низа натсознајни настани кои предизвикуваат физичка реакција кај гледачот/учесникот.

Телото не само што ги впира импулсите или дискретните стимулации; тоа отвара контексти, вметнува слободна волја и сознанија кои се и тоа како лоцирани. Интензитетот е асоцијален, не претсоцијален – ги вклучува општествените елементи, но ги меша со елементи кои припаѓаат на други нивоа на делување и ги комбинира според поинаква логика.²⁵

Ако го следиме аргументот на Масуми, Остојиќ успева да создаде особени формални елементи и зони на

relationship between sex, identity, and nationhood, the larger-than-life billboard also extended itself out, taking over the space around it by its size and content. Thus, this enormous Eastern European vagina was usurping already liminal, insecure spaces the cities thus playing up the possibilities of transgression and slippage.

We could argue that the formal elements of the aesthetics of affect are important for better understanding of this work. What I mean by the formal elements are those which can be labeled as the non-representational aesthetic codes such as cropping, lighting, color etc. These non-representational signs/codes as the cinema theorist Richard Dyer calls them are perceived on the level of structuration, and not of signification.²⁴ The non-representational sign moves us, but very often we are not sure why. Brian Massumi calls affect an *event*, or a happening which is ultimately about intensity. Therefore, we can argue that formal elements which build the structure of Ostojić's poster - her close cropping of the body, the choice of underwear, the mimicking of a previous artwork, and its size build a series of supra-cognitive events which entice physical responses in the viewer/participant.

The body doesn't just absorb pulses or discrete stimulations; it infolds contexts, it infolds volitions and cognitions that are nothing if not situated. Intensity is asocial, but not presocial - it includes social elements but mixes them with elements belonging to other levels of functioning and combines them according to different logic.²⁵

If we follow Massumi's argument then Ostojić manages to create specific formal elements to create zones of

интензитет кои, пак, делуваат во меѓупросторот, во просторот во кој нашата познавателна страна сè уште не го сфатила она што телото веќе го открило. И што е поважно, бидејќи сликата е од сексуална природа, ваквото на натпознавателно восприемање на делото е уште посилено зашто гледачот веќе станува дел од Другиот – во случајов, вагината на постерот. Можеби ваквото потсвесно делување на постерот е причината што беше така жестоко осуден, а во весниците се најде заедно со порнографските вести.

Од друга страна, пак, делото на Остојиќ создава и своевидна амбивалентност бидејќи нè повикува да „навлеземе“ во делото, но и нè одбива со своите димензии и тематика. Ваквата формална амбивалентност го прави гледачот силно свесен за текстурата на делото. Ричард Дајер тврди дека природата на нерепрезентациски знаци е иконичка, во терминологијата на Чарлс Пирс (Charles Pierce). Меѓутоа, наместо означувачот и означеното да да се поврзат по сличност, нивната врска кај нерепрезентациски знаци се воспоставува преку сличност во однос на основната структурираност.²⁶ Ова значи дека гледачите се пробиваат во и низ делото преку *сѝрукѝураѝа* на *чувсѝвоѝа* за делото – интуицијата, или афектот на делото, а не некаква јасна сличност со препознатливите визуелни знаци. И на крај, ако се навратиме на текстот за Бекон од Жил Делез, она што тој го нарекува Битисување-во-светот, или постанување во светот, овде би ја означувало блискоста или навлегувањето на гледачот во Битието на самиот објект и нивно обединување во осетот.²⁷

На крајот, сето ова ме донесе до начините на кои делото на Остојиќ постои во областа на таканаречената *релацион естетика*. Во таков еден

intensity which in turn function in the space of in-between, a space in which the cognitive side of us has not yet understood what the body has already infolded. More importantly, the fact that the image is sexual in nature makes this supra-cognitive reception of the work even more potent as it always-already makes the viewer become a part of the Other- the vagina in this work. Perhaps this subconscious functioning of the poster was the reason for the work to be publicly denounced in such a ferocious way, and placed in the newspapers together with the pornographic news.

On another level Ostojić's poster also creates a kind of a formal push and pull as we are invited to "enter" the work but are also overwhelmed by its size and subject-matter. This formal push and pull of forces makes the viewer very cognitive of the texture of the work. Richard Dyer argues that the nature of non representational signs is iconic, in the sense that Charles Pierce would call iconic. However, instead of signifier and the signified being related in terms of resemblance, their relationship in non representational signs is established through resemblance in terms of basic structuration.²⁶ This means that viewers make their way in and through the work by relating to the *structure* of the *feeling* for the work- its intuition, or the affect of the work rather than any clear resemblances to recognizable visual signs. Finally, to go back to Gilles Deleuze's text on Bacon, what he refers to as Being-In-The-World, or becoming in the world, here would mean the closeness or entering of the viewer into the Being of the object itself, becoming one in the sensation.²⁷

This finally brings me to the ways in which Ostojić's work exists in the realm of the so-called *relational aesthetic*. Through such a practice the viewer is immersed into the



Исечок од напис во еден австриски весник за делото на Остојиќ

An excerpt from an Austrian newspaper article about Ostojic's work.

чин гледачот се нурнува во објектот и се вклучува во афектот – или се вметнува во особеноста на делото. Ова честопати се нарекува отелотворено сознание, или настан на постанување во другиот, момент на поинакво размислување. Таков еден настан, според Делез и неколкутемина други теоретичари споменати во текстов, ѝ пркоси на традиционалната епистемологија и на идентитарното размислување во рамки на субјект и објект. Релационата естетика повикува на критика на самодоволниот субјект, на растурање на субјект-објектот. Тереза Бренан, во своето дело *Пренос на афектиои* (*The Transmission of Affect*), тврди дека афектот може да се сфати како критика на западните епистемолошки и метафизички философии кои во своите многубројни пројави низ вековите се концентрираа на поединечниот, автономен субјект чиј емотивен живот е строго самодоволен. Самодоволноста во овој

object and she/he becomes involved with the affect- or is interpellated into the work's specificity. This has often been called embodied knowledge, or an event of becoming the other, a moment of thinking otherwise. Such an event, as was argued by Deleuze and several other theorists whom I have mentioned in this text, stands against traditional epistemology and identitarian subject/object thinking. Relational aesthetics calls for a critique of the self-contained subject, a subject-object shattering. Theresa Brennan argues in her book *The Transmission of Affect* that affect can be seen as a critique of the Western epistemological and metaphysical philosophies which in their many embodiments throughout the centuries have focused on the individual, autonomous subject whose emotional life is strictly self-contained. Self-containment in this sense presupposes a closed-off relationship to the world in which an individual is the only creator of her own identity. However, according

контекст подразбира изолиран однос со светот во кој само поединецот може да го создава својот идентитет. Меѓутоа, според Бренан, ваквата замисла автоматски исклучува какво било општествено групирање. Додава дека „сепак некако особено ѝ се противиме на идејата дека нашите емоции не се сосема наши“.²⁸ А токму при „споделување на емоциите“ се случува преносот на афектот. Значи, преносот на афектот според Бренан во суштина е општествен, но е исто така и биолошки и физички процес.²⁹ Постерот на Остојиќ си поигрува токму со ваквиот однос меѓу политичкото и афективното битие и претпоставува општествена врска со гледачот со која гледачот е вовлечен во делото. Просторот на постерот, поради неговите димензии и изборот да се изложи во јавност (во рекламниот простор) се протега во нашиот, или *реалниот простор*. Ваквиот облик на уметничка практика, кој подразбира изработка на постери, видео и изведби, во суштина ги избегнува вообичаените системи на размена на стоки и на уметничкиот пазар. Затоа делата на Остојиќ, дали преку содржината, преку афектот кој го предизвикуваат, или, пак, преку изложбените/кураторските практики, ги активираат општественото и политичкото, докажувајќи дека афективното е исто така и политичко – што накусо би го нарекле *релациона естетика*.

Заклучок

Трудов го започнав со наведување на проблематичната положба на идентитетот во современата култура. Покажав дека сложените и честопати парадоксални ситуации кои произлегуваат од амбивалентноста на идентитетската политика се засноваат на идентитетското размислување кое не успева да ги надмине врските субјект-објект и создавањето на внатрешната Себност. Творештвото на Жил Делез упатува на

to Brennan this long-standing notion automatically excludes any real social formation. She adds that “we are, nonetheless, peculiarly resistant to the idea that our emotions are not altogether our own.”²⁸ And it is in the “sharing of emotions” that the transmission of affect can happen. Therefore, transmission of affect is a social process in its origin according to Brennan, but it is also biological and physical.²⁹ Ostojić’s poster plays exactly with this relationship between the political and the affective being and calls for a social relationship with the viewer in which the viewer is pulled into the fold of the work. The space of the poster because of its size and choice of placement in the public (commercial space) is extended into our, or *real space*. This form of artistic practice, involving poster-making, video works and performance events, in its very nature eludes regular systems of commodity exchange and the art market. Therefore, Ostojić’s works, either through their content, through the production of affect, or through exhibition/curatorial practices engage the social and the political proving that affective is also political- this in short can be called *relational aesthetics*.

Conclusions

I have started this paper by referring to the problematic position identity has in today’s culture. As argued, the complicated and often paradoxical situations that come out of the push and pull of the so-called identity politics are based on identitarian thinking which cannot go beyond subject/object relationships and the creation of innate Selfhood. The work of Gilles Deleuze points towards possible thinking outside the identitarian conundrum by

размислување надвор од идентитетската загатка со тоа што ни нуди едно поинакво размислување за бидувањето во светот. Бидувањето во светот кое го предлага Делез не е она ограниченото со таканаречените засебни идентитети, туку она што се карактеризира со постојан проток кој во суштина е посоодветен опис на нашите секојдневни односи и конфликти на Себноста. Од врската меѓу философијата на Делез и естетиката произлегува неизбежното сфаќање на уметноста како непроценлив облик на критика на идентитетската политика, токму заради можноста уметноста да ја активира околината на ниво на афективна, потсвесна енергија. И на крај, треба да се преиспита местото на уметноста во општествената и политичката сфера, а делата кои се залагаат за укинување на идентитетската политика треба поподробно да се истражат.

Го избрав поимот афект како основна сила преку која може да се разбие идентитетската политика. Афектот како таков е ефикасен поради загубата на себноста која ја бара. Веќе нема место за *јас* во полусекундата на Масуми за реакција на телото на афективните дразби. Освен тоа, уметничките дела кои успешно предизвикуваат афект бараат од гледачот и од уметникот да ѝ се предадат на матрицата енергии создадени со делото, со што се обединуваат со делото, односно се претвораат во Друг. Во случајот со творештвото на Остојиќ, кое честопати задира во либидиналната фантазија како негова организациска естетика, предавањето на гледачот значи предавање на честопати контроверзната политика на делото – гледачот, на пример, се претвора во љубовник на уметничката. Оттука, ваквиот облик на уметничко творештво се нарекува релациона естетика. Релационата естетика е начин на создавање уметност, како и избегнување на товарот на идентитетската политика.

offering a way of thinking differently about being in the world. Being in the world as proposed by Deleuze is not one limited by so-called discrete identities, but marked by constant state of flux which actually more aptly describes our everyday relationships and negotiation of the Self. Connecting Deleuze's philosophy to aesthetics leads to an inevitable understanding of art as an invaluable form of critique of identity politics precisely because of art's ability to engage its surroundings on the level of the affective, subconscious forces. Finally, the positioning of art in the social and the political sphere needs to be reexamined and the works which enact the breaking of identity politics need to be more fully examined.

I have chosen to engage the notion of affect as the basic force through which identity politics can be shattered. As such, the affect is effective because of the loss of selfhood that it demands. The Self is no longer possible in Massumi's half-second of the body's response to affective stimuli. Furthermore, artworks which successfully engage affect demand of the viewer and the artist to surrender to the matrix of forces produced through the work and in that sense become one/Other with the work. In case of Ostojić's art which often picks up the libidinal fantasy as its organizing aesthetics, the surrender of the viewer means a surrender to often controversial politics of the work- the viewer becoming artist's lover for example. Consequently, this form of artistic creation can be called relational aesthetics. Relational aesthetics is a way to create art and at the same time escape the dead weight of identity politics. What is even more important is that such an artistic engagement follows Deleuze's analysis that powerful art creates a spasm, a fluid zone of

Уште позначајно е што таквиот уметнички ангажман ја следи анализата на Делез дека моќната уметност создава грч, флуидна зона на силии и интензитет, преку која се дофаќа нивото на иманенцијата, а „живот, веќе независен од Битието или подложен на Дејство – апсолутно непосредна свест чие делување веќе не се однесува на битие туку постојано се поставува во живот“.³⁰

Превод од англиски јазик: Калина Јанева

Белешки:

1. Judith Roof, “Thinking Post-Identity: Editor’s Introduction,” *The Journal of the Midwest Modern Languages Association*, Vol. 36, No.1. (Spring 2003), 1.
2. Ibid., 2.
3. Marina Grzanic, “Queer Politics: Identity, Sexuality and Europe,” *Identities: Journal for Politics Gender and Culture*, Vol. II, No. 2 (Winter 2003), 64.
4. Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, trans. with intro. Daniel W. Smith (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), 15.
5. Ronald Bogue, *Deleuze on Music, Painting and the Arts* (New York and London: Routledge, 2003), 80.
6. John Rajchman, “Introduction,” in *Pure Immanence: Essays on A Life*, transl. Anne Boyman (New York: Zone Books, 2005), 9.
7. Ibid.
8. Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life*, transl. Anne Boyman, intro. John Rajchman (New York: Zone Books, 2005), 29.

forces and intensity through which plane of immanence is reached and “a life, no longer dependent on a Being or submitted to an Act- it is an absolute immediate consciousness whose very activity no longer refers to a being but is ceaselessly posed in a life.”³⁰

Notes:

1. Judith Roof, “Thinking Post-Identity: Editor’s Introduction,” *The Journal of the Midwest Modern Languages Association*, Vol. 36, No.1. (Spring 2003), 1.
2. Ibid., 2.
3. Marina Grzanic, “Queer Politics: Identity, Sexuality and Europe,” *Identities: Journal for Politics Gender and Culture*, Vol. II, No. 2 (Winter 2003), 64.
4. Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, trans. with intro. Daniel W. Smith (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), 15.
5. Ronald Bogue, *Deleuze on Music, Painting and the Arts* (New York and London: Routledge, 2003), 80.
6. John Rajchman, “Introduction,” in *Pure Immanence: Essays on A Life*, transl. Anne Boyman (New York: Zone Books, 2005), 9.
7. Ibid.
8. Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life*, transl. Anne Boyman, intro. John Rajchman (New York: Zone Books, 2005), 29.

9. Ronald Bogue, *Deleuze on Music, Painting and the Arts* (New York and London: Routledge, 2003), 177.
 10. John Rajchman, "Introduction." *Pure Immanence: Essays on A Life*, transl. Anne Boyman (New York: Zone Books, 2005), 10.
 11. Ibid., 11.
 12. Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. trans. and foreword Brian Massumi (London and Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 254.
 13. Marina Grzanic, "Queer Politics," 73.
 14. Ibid., 74.
 15. Gilles Deleuze, *Francis Bacon*, 14.
 16. Gilles Deleuze and Felix Guattari. *A Thousand Plateaus*, 254.
 17. Ronald Bogue, *Deleuze on Music*, 165.
 18. Gilles Deleuze, *Francis Bacon*, 31-32.
 19. Brian Massumi, "The Autonomy of Affect," *Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham and London: Duke University Press, 2002), 32.
 20. Ibid., 24.
 21. Ibid., 29.
 22. Ibid., 30.
 22. Ibid., 30.
9. Ronald Bogue, *Deleuze on Music, Painting and the Arts* (New York and London: Routledge, 2003), 177.
 10. John Rajchman, "Introduction." *Pure Immanence: Essays on A Life*, transl. Anne Boyman (New York: Zone Books, 2005), 10.
 11. Ibid., 11.
 12. Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. trans. and foreword Brian Massumi (London and Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 254.
 13. Marina Grzanic, "Queer Politics," 73.
 14. Ibid., 74.
 15. Gilles Deleuze, *Francis Bacon*, 14.
 16. Gilles Deleuze and Felix Guattari. *A Thousand Plateaus*, 254.
 17. Ronald Bogue, *Deleuze on Music*, 165.
 18. Gilles Deleuze, *Francis Bacon*, 31-32.
 19. Brian Massumi, "The Autonomy of Affect," *Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham and London: Duke University Press, 2002), 32.
 20. Ibid., 24.
 21. Ibid., 29.
 22. Ibid., 30.
 22. Ibid., 30.

23. Richard Dyer, "Entertainment and Utopia," *Only Entertainment* (London and New York: Routledge, 1992), 19.
24. Brian Massumi, "The Autonomy of Affect," 30.
25. Richard Dyer, "Entertainment and Utopia," 20.
26. Gilles Deleuze, *Francis Bacon*, 31.
27. Teresa Brennan, "Introduction," *Transmission of Affect* (Ithaca & London: Cornell University Press, 2004), 2.
28. Ibid., 3.
29. Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life*, transl. Anne Boyman, intro. John Rajchman (New York: Zone Books, 2005), 27.

Библиографија:

- Bogue, Ronald. 2003. *Deleuze on Music, Painting and the Arts* (New York and London: Routledge).
- Brennan, Teresa. 2004. "Introduction." In *Transmission of Affect* (Ithaca & London: Cornell University Press).
- Deleuze, Gilles. 2002. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Translated and introduction by Daniel W. Smith (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- _____. *Pure Immanence: Essays on A Life*. Translated by Anne Boyman. Introduction by John Rajchman (New York: Zone Books).
- _____. and Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated and foreword by Brian Massumi (London and Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Dyer, Richard. 1992. "Entertainment and Utopia." *Only Entertainment* (London and New York: Routledge).
- Grzanic, Marina. 2003. Queer Politics: Identity, Sexuality and Europe. *Identity: Journal For Politics Gender, and Culture*, Vol. II, No. 2, 63-85.

References:

- Bogue, Ronald. 2003. *Deleuze on Music, Painting and the Arts* (New York and London: Routledge).
- Brennan, Teresa. 2004. "Introduction." In *Transmission of Affect* (Ithaca & London: Cornell University Press).
- Deleuze, Gilles. 2002. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Translated and introduction by Daniel W. Smith (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- _____. *Pure Immanence: Essays on A Life*. Translated by Anne Boyman. Introduction by John Rajchman (New York: Zone Books).
- _____. and Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated and foreword by Brian Massumi (London and Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Dyer, Richard. 1992. "Entertainment and Utopia." *Only Entertainment* (London and New York: Routledge).
- Grzanic, Marina. 2003. Queer Politics: Identity, Sexuality and Europe. *Identity: Journal For Politics Gender, and Culture*, Vol. II, No. 2, 63-85.

- Massumi, Brian. 2002. "The Autonomy of Affect." In *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham & London: Duke University Press).
- Rajchman, John. 2005. "Introduction." In *Pure Immanence: Essays on A Life*. Translated by Anne Boyman (New York: Zone Books), 7-23.
- Roof Judith. 2003. Thinking Post-Identity: Editor's Introduction. *The Journal of the Midwest Modern Languages Association*, Vol. 36, No. 1, 1-5.
- Massumi, Brian. 2002. "The Autonomy of Affect." In *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham & London: Duke University Press).
- Rajchman, John. 2005. "Introduction." In *Pure Immanence: Essays on A Life*. Translated by Anne Boyman (New York: Zone Books), 7-23.
- Roof Judith. 2003. Thinking Post-Identity: Editor's Introduction. *The Journal of the Midwest Modern Languages Association*, Vol. 36, No. 1, 1-5.

Славчо
Димитров

**Родот и сексуалноста во
македонската уметничка
пракса и теорија**
Интервју со Небојша Вилиќ

Slavčo
Dimitrov

**Gender and Sexuality in
Macedonian Art Practice
and Theory**
Interview with Nebojsa Vilić

Славчо Димитров: *Проф. Вилиќ, Колку во македонската уметност од 90-тите години на наваму се претпоставуваат мотиви/теми поврзани со нехетеросексуални практики, љубови, идентитети?*

Небојша Вилиќ: Малку, скоро воопшто не се третираат ниту овие мотиви, ниту овие теми. Доколку и се пројават, кај нив отсуствува непосредно укажување или упатување на прашањата, проблемите или аспектите на овие практики во која било од можните комуникативни форми. Како пример би го посочил предлог-проектот „Wet Dreams“ на Никола Велков и Дејан Спасовиќ за билборд изложбата „Скандал“ на Сорос Центарот за современи уметности - Скопје од 1997 година (неостварена), во кој мотивот е копулација на машки пар (пренесена преку фотографија), но темата е критиката на политиката на Соросовите фондации и центри за современа уметност, што значи дека мотивот е употребен надвор од суштинските аспекти на нехетеросексуалноста. Вториот пример би била изложбата „Женски нарцисми“ на кураторката Соња Абаџиева, поставена во Музејот на современата уметност во Скопје во 1999 година. Иако

Slavčo Dimitrov: *How much has Macedonian art since the 90s addressed motives/subjects related to non-heterosexual practices, loves and identities?*

Nebojsa Vilić: Little; or, rather, these motifs or themes have virtually not been tackled at all. Wherever they have as much as surfaced, they have lacked a more immediate suggestion of, or reference to, the issues, problems and aspects of these practices in any of the potential communication forms. Such was the example of Nikola Velkov's and Dejan Spasovic's project proposal "Wet Dreams" for the 1997 (unrealised) billboard exhibition "Scandal" of the Soros Center for Contemporary Art – Skopje, in which the motif was male-couple copulation (rendered through photography), but the theme was a critique of the policy of Soros's foundations and contemporary art centres, which meant that the motif was employed outside the core aspects of non-heterosexuality. The second example concerns the 1999 "Female Narcissisms" exhibition by the curator Sonja Abadžieva, at the Museum of Contemporary Art in Skopje. Although the exhibition was concerned with the

изложбата се однесува на воведувањето на можната парадигма „женска уметност“, во изложените дела на македонските уметнички отсуствува и мотивот и темата на нехетеросексуалниот однос на жената, туку, напротив, делата се занимаваат со проблемот на присуството и рецепцијата на жената во хетеросексуалниот однос, барем во оние дела коишто го зафаќаат тој проблем. Своевидно тоа е присутно и во еден подоцнежен меѓународен проект на кураторката Сузана Милевска, именуван како „Капитал и пол“ (2001), остварен низ различни локации во Градскиот трговски центар во Скопје, во кој, од феминистички аспект, се третираат проблемите на жената во општеството. Но, и овие проекти не се зафатија со мотивите/темите за кои прашувате.

Нешто е сменето во последно време, во последните неколку години, кога во неколку наврати се направија обиди, морам да кажам - скромни по обем, уметнички да се проговори на овие теми. Своевидно, иако надвор од постојано професионално дејствување, е проектот на Кочо Андоновски, изведен минатата година во Пошта 2 (шалтерската служба) во Скопје. Но, овој проект повеќе се определува во рамките на поширокото делување на организацијата МАССО, отколку што претендира посериозно да навлезе во рамките на институционализацијата во системот на ликовните уметности во Македонија. Затоа, пред сите, тука и во оваа смисла предничат проектите на Велимир Жерновски. За мене, исклучително важен настан во македонската тековна уметност е фактот што овој автор и со едно вакво дело ја доби главната награда на последното Биенале на млади [„The Walk“, сл. 1] и тоа од два аспекта: првиот, и најважниот, е што Жерновски пројавува исклучително култивиран и урбан уметнички ракопис, а вториот е што е

introduction of the possible paradigm of “female art”, the works exhibited by the Macedonian female artists lacked both the motif and the theme of women’s non-heterosexual relations; on the contrary, the works dealt with the problem of the presence and reception of the woman in a heterosexual relationship, at least in the works dealing with this issue. In a way, this was also the case in a later international project of the curator Suzana Milevska, entitled “Capital and Sex” (2001), which took place at various location in Skopje’s City Shopping Mall, and which, from a feminist point of view, dealt with the problems of women in society. Yet, these projects too failed to tackle the motifs/themes that you are talking about.

Things have changed recently, over the past few years, and there have been several attempts – modest in volume, I must say – to artistically speak about these topics. One such project, though outside the realm of steady professional involvement, was Kočo Andonovski’s project last year at Post Office 2 (the window service) in Skopje. However, that project is to be described more as part of MASSO’s broader line of action than as an effort to more seriously penetrate the institutionalised fine arts system in Macedonia. Hence, ahead of all, here and in this sense, are the projects of Velimir Žernovski. In my view, it was an extraordinarily important affair in Macedonian contemporary art that precisely this author, with precisely such a work of art, won the main prize at the last Youth Biennale [“The Walk,” fig. 1]. This importance arises from two reasons, I might add, the first and foremost being that Žernovski evinced a remarkably cultivated and urbane artistic hand, the second being that the award went to the theme that this artist dealt with (though some might argue against this claim).

наградена (иако ова некој може да го оспорува) темата со која овој уметник се занимава. Токму ова второво е своевиден преседан во поновото исчитување на уметничката продукција во Македонија. Со особено нетрпение ја очекувам неговата изложба идната година (како дел од наградата) и тоа токму во Музејот на современата уметност во Скопје - тоа ќе значи и ќе биде (се надевам) важно поместување на рецепцијата на нехетеросексуалните односи во македонската култура воопшто. Особено што тоа ќе се случи во најзначајната национална установа за современа уметност, односно, што државата ќе мора да го финансира, оствари и претстави овој проект.

C. D.: *Какви се репрезентациите на нехетеросексуалните љубови и практики, барем онаму каде што истите се застапени, и воопшто, дали би можеле накратко да елаборираат во однос моделиите на репрезентации на сексуалноста, телото и родот во македонската уметничка продукција?*

N. V.: Веќе кажав - скромни по обем. Дури и во рамките на дејствувањето на Жерновски. Но, можеби така е и подобро, бидејќи на тој начин (на начинот на којшто Жерновски уметнички го третира проблемот) нехетеросексуалноста се поставува како резултат на урбанитетот, а многу помалку, како што најчесто се прави - со агресивен напад, со непосреден говор и премногу разбирлив јазик (што, главно, би предизвикале, претпоставувам, негативни реакции). Ова го велам бидејќи мислам дека македонската средина сè уште не е подготвена за методот на скандал или шок, во смисла на Серановиот „Измочан Христос“ [Andres Serrano, „Piss Christ“, 1987] [сл. 2], со што позитивно би се ефектуирала предвидената порака. Од друга страна, не верувам дека во Македонија би можело да се ефектуира, дури и да е добро концептуализиран настанот или делото,

Precisely the latter was something of a precedent in the more recent reading of art production in Macedonia. I am indeed looking forward to his exhibition forthcoming next year (as part of the award) precisely at the Museum of Contemporary Art in Skopje. This (I hope) will mean a shift in the reception of non-heterosexual relations in Macedonian culture in general. More so as it is due to happen in the most important national contemporary art institution – that is, as the state will have to fund, organise and promote the project.

S. D.: *What are the representations of non-heterosexual loves and practices like – at least where they exist – and, generally, could you elaborate briefly on the models of representation of sexuality, body and gender in Macedonian art production?*

N. V.: As I said, they are modest in volume. Even in Žernovski's work. Yet, it may be for the better, as this way (the way in which Žernovski artistically approaches the problem), non-heterosexuality emerges as an outcome of urbanity, and far less through the otherwise commonly used methods, such as aggressive assault, blunt speech and too conspicuous language (which, I assume, are likely to provoke negative responses). I say this because I think that the Macedonian environment is not yet ready for the method of scandal or shock, as the ones engendered by Serrano's "Piss Christ" [Andres Serrano, „Piss Christ“, 1987] [fig. 2], that would positively deliver the message intended. I hardly believe that it would be possible in Macedonia to effectuate this message, even if the event and the work were well conceptualised, simply because of the poor and lacking experience and research into 1970s conceptual art, which have, in turn, undermined public

поради слабите и недоволни искуства и истражувања, а оттука и прифаќањето во јавноста, во рамките на концептуалната уметност од седумдесеттите години на минатиот век. Затоа велам дека можеби токму таквото суптилно, дискретно пласирање на темата (да не заборавиме - сепак станува збор за уметност, а не за кампања) овозможува креативна субверзија, во смисла на воведување на темата во просторот на уметничкото, а оттука, во рамките на политиката на уметноста, и во рамките на јавното.

С. Д.: *Доколку го земеме предвид фактот дека перформансот како современа уметничка пракса во светски рамки (на дури и меѓу уметници од нашето најблиско соседство) преиспитуваше опшкочна даска, не само во смисла на ревизија на уметничкиот медиум, туку и во смисла на радикално и политички ангажирано преиспитување на позицијата и репрезентацијата на жените и сексуално ненормативните идентитети во уметноста, како Вие би ја дефинирале позицијата на македонската перформативна уметничка пракса во тој контекст?*

Н. В.: Во македонската уметност, перформативната пракса (а со тоа и перформансот, како една изведбена /перформативна/ уметничка изразна форма) е скудна. Знаете, некои работи не се случуваат со одлука, туку со созревање и на околностите и на искуството на уметничката сцена. Точно е тоа дека некои уметници од соседството го искористија тоа, но привид е дека биле многу и дека започнале сега, по 1989 година. Напротив. Мислам дека истражувањата на можностите на перформативните практики не секогаш мора да се поистоветуваат со радикално и политички ангажирано преиспитување. Тоа е премногу круто поставување на суштината на

acceptance. Therefore, I say, perhaps precisely such a subtle, discrete introduction of the theme (after all, let us not forget that we are talking about art rather than some campaign) would allow for creative subversion, enabling this theme to be steered into the realm of the artistic and, thereby, into the sphere of politics and art and the realm of the public.

S. D.: *Considering the fact that performance as a contemporary art approach worldwide (and even amongst artists from our neighbouring countries) has served as a springboard not only in terms of revising the art medium but also in terms of a radical and politically engaged re-examination of the position and representation of women and the sexually non-normative identities in art, how would you define the position of the Macedonian performative art practice?*

N. V.: Performative practice in Macedonian art (and thereby performance, as one performative form of artistic expression) is meagre. You know, some things do not arise from someone's decision – rather, they occur as both the circumstances and the experience of an art scene mature. True, some artists in the neighbouring countries have used this but it is an illusion that they have been many and that they have started only recently, after 1989. On the contrary. I think that the explorations of the possibilities that performative practices offer do not always need to be seen as synonymous with the radical and politically engaged re-examinations. That is too rigid a delineation of the essence of performance. Indeed, it has

перформансот. Да, тој зафаќал во или бил користен за тие преиспитувања, но нему, генерално, не му е својствено да биде или имплицитно не е ангажиран. Тој ја исцрпува својата суштина во, како што велите, „ревизијата“ на уметничките традиционални и модерни дисциплини (на уметноста како медиум/посредувач), со што тој самиот станува специфичен „медиум“. Во оваа смисла, крајното исцрпување и исцрпување на перформативноста се достигнува во настапите на г/т/рупата „Living Theatre“. Токму во него, перформативноста го достигнува својот врв и своето уништување - возвишувањето на катадневието до височините на уметничкото го испроблематизира самото уметничко, а не катадневието.

Во вакви околности, за перформативна уметничка пракса можам да зборувам само за еден дел/период од творештвото на Искра Димитрова и Нора Стојановиќ. Стојановиќ, за жал, од „ликовниот“ перформанс се префли во музичкиот и таму оствари неколку впечатливи изведби. Но, во македонската историографија останува забележан нејзиниот перформанс во базенот за риби во една рибарница во подрумот на Градскиот трговски центар кон крајот на деведесеттите години, кога таа, сосем гола плива заедно со рибите за продажба, во самиот излог на рибарницата, пред сите минувачи. Заради извесни „шумови“ во изведбата, мене перформансот ми остана делумно нејасен, но самиот настан е преседан во македонската ликовна уметност воопшто - тоа е првиот авто-акт на една македонска уметничка и тоа прикажан на толку фреквентно место со многу минувачи во јавниот простор. За разлика од неа, Димитрова во неколкугодишен ангажман изведесерија поврзани перформанси (стриктно придржувајќи се кон структурата на ритуалниот модус, што е суштина на секој перформанс). Некои од нив сериозно зафаќаа во подрачјата на есенцијалното женско, но не и на

embarked upon, or been used for, such re-examinations but, in general, it is not typically or implicitly engaged. It exhausts its essence in, as you say, the “revision” of the artistic traditional and modern disciplines (of art as a medium), whereby it itself becomes a particular “medium.” In the light of this, the final delineation and exhaustion of performativeness is achieved in the actions of the group/troupe “Living Theatre.” Precisely in this medium, performativeness reaches its summit and its downfall – the exaltation of the quotidian to the heights of the artistic has problematised the very artistic, rather than the quotidian.

Considering these circumstances, I can speak of performative art practice in only one part/period of the works of Iskra Dimitrova and Nora Stojanović. Stojanović, unfortunately, moved from “visual” to musical performance and made several impressive performances. However, what remains inscribed in Macedonian historiography is her performance in a fish tank in a fishmonger’s shop in the basement of the City Shopping Mall in the late 1990s, when, stark-naked, she swam together with the fish for sale, in the very shop window, before the eyes of all passers-by. Because of certain “noise” in her performance, the performance remained somewhat unclear to me, but the event itself was a precedent in Macedonian fine arts in general – it was the first self-nude portrayal of a Macedonian female artist, exhibited at such a busy public place, full of so many passers-by. Conversely, over the several years of her work, Dimitrova delivered a series of inter-related performances (strictly adhering to the structure of the ritual modus, which is the essence of every performance). Some of these seriously delved into the realms of the essentially female but not its genderiness or identityness, which is what your question drives at.

неговата родовост или идентитетност, што е намера на Вашето прашање.

C. D.: *Дали Ви е познато каков е ставот на македонските современи уметници кон прашањата на сексуалноста и родот како позиции кои ја одредуваат/дефинираат уметничката продукција низ призма на родовата/сексуалната позиција на авторот?*

N. V.: Па, не баш, морам да признаам. Но, тоа не се должи само на мојата неинформираност, туку многу повеќе на неподготвеноста на уметниците да ги искажуваат сопствените ставови по овие прашања. Едноставно, овие прашања како да не се присутни во македонската стварност, та оттаму не се ни пројавуваат интерес за нив. Мислам дека тоа делумно се должи и на стравот од помодност, што е многу чест случај кај уметниците: многу често занимавањето или третирањето на еден акутен или актуелен проблем или тема брзо се осудува од страна на колегите. Но, тоа е помал дел од проблемот. Сепак, сметам дека македонскиот уметник, поради низа причини, како да ја одбегнува оваа тема, како да не сака да се спротистави на општото, залежано и зачмаено разбирање на новите ситуации кои го напливуваат македонското (а и не само него) општество.

Од друга страна, тоа што е уште поспецифично е фактот дека отсутнуваат ставовите на хетеросексуалците во однос на нехетеросексуалните практики. Во која било смисла: афирмативна или негирачка. Поради тоа се стекнува впечаток (не погрешен) дека за нехетеросексуалните практики говорат само нехетеросексуалците. Нехетеросексуалците како да се оставени сами да се изборат за присуството на овие теми во подрачјата на уметничкото, а со тоа

S. D.: *Are you aware of the views of the Macedonian contemporary artists about the issues of sexuality and gender as positions that designate/define the art production through the prism of the author's gender/sex position?*

N. V.: Not really, I must admit. Still, this is not only because of my ignorance; rather, it owes much more to the artists' unwillingness to express their own views about these issues. These issues simply do not seem to present themselves in Macedonian reality, so there is no apparent interest in them. I think that in part this is also down to the fear of being perceived as trendy, which is very common among artists: quite often dealing with or tackling an acute or topical problem or subject is frowned upon by colleagues. But this is the lesser problem. Nevertheless, I think that the Macedonian artist, for a variety of reasons, seems to avoid this theme and seems unwilling to confront the general, stagnant and stale understanding of the new situations flooding the Macedonian society (and other societies).

On the other hand, what is more peculiar is the fact that the views of the heterosexuals about non-heterosexual practices are nowhere to be seen. In any sense: affirmative or negative. That is why one is under the impression (not wrongly) that only non-heterosexuals talk about the non-heterosexual practices. Non-heterosexuals seem to have been left to fight alone for the presence of these themes in the realms of art, and therefore in the realm of the public. The (affirmative rather than pejorative) solidarity

и на јавното. Толку повикуваната и теоретизирана (афирмативна, а не пежоративна) солидарност во денешницава како да отсуствува од македонската уметничка сцена. Се разбира дека ова е онаа ситуација во која тоа е почетната фаза на отворањето на овие прашања. Тоа што дополнително го отежнува овој проблем е фактот на длабоката „загазеност“ во модернистичкиот формализам на македонските уметници, дури и кај оние од најмладата генерација, проследено со впечатокот дека од него никогаш нема да излеземе.

Од друга страна, пак, во случајот со изложбата „Женски нарцизми“, тогаш во дневниот весник „Македонија денес“ новинарката Јасна Франговска водеше разговори во серија со учесничките на изложбата. Како заеднички заклучок од нивните изјави и ставови произлегува дека тие самите воопшто не чувствуваат, ниту пак размислуваат дека создаваат „женска“ уметност, што е една од појдовните тези на Абаџиева. Ова дополнително ја усложнува оваа состојба. Сепак, се покажува како нужно дека мораме да правиме разлика помеѓу женска уметност и уметност на жените (што, чинам, е случај со оваа изложба).

С. Д.: *Која мислите дека е основната причина за отсуството на уметнички репрезентации на нехетеросексуалните практики/љубови, како и на отсуството на родово субверзивни репрезентации?*

Н. В.: Хм... Сè уште сметам дека македонското општество, во целина или во сите негови аспекти, е - бесконфликтно и неконфликтно. До појавата на „Првата архибригада“ и нивниот протест на скопскиот плоштад, скоро и да не се сеќавам за

evoked and theorised so often nowadays seems to be lacking on the Macedonian art scene. Of course, this is that situation where the raising of these issues is in its initial phase. The fact that the Macedonian artists, even those of the youngest generation, have “waded deep” into that modernist formalism, coupled with the impression that we will never get out of it, further complicates this problem.

Still, in the case of the exhibition “Female Narcissisms,” the journalist Jasna Frangovska, then writing for the Makedonija Denes Daily, conducted a series of interviews with the participants in the exhibition. Their statements and views begged the common conclusion that they themselves neither felt nor thought that they were creating “female” art, which was one of Abadžieva’s starting assumptions. This further complicates the affair. Yet, it turns out that we must distinguish between female art and art of women (which, I think, was the case in this exhibition).

S. D.: *What, in your opinion, is the main reason for the lack of art representations of non-heterosexual practices/loves, or for the absence of gender-subversive representations?*

N. V.: Erm.... I still think that Macedonian society, as a whole or in all of its aspects, is conflictless and non-conflictive. I can hardly remember any other serious, or at least sizable, confrontation with that which constitutes society in Macedonia before the emergence of the “First

друга, посериозна, или барем не во толкав обем, конфронтација со општественоста во Македонија. Со ова не сакам да кажам дека уметниците се плашат радикално да ги искажат своите ставови (иако и во ова има вистина), туку дека, што е уште посимптоматично - воопшто не ги ни мислат овие теми. Особено македонските ликовни уметници. Со ова како да се потврдува не само незаинтересираноста на македонските уметници за темата, туку, можеби, недоволноста, отсуството на настани и на критичката маса на настаните од оваа сфера која би го привлекла нивното внимание. Но, за волја на вистината, македонските уметници воопшто не се произнесуваат преку своето творештво ниту за низа други сериозни (ајде да не кажам - посериозни) прашања за македонската општествена стварност, а камо ли за ова. Погледнете што се изложува во галериите: 90% од темите (доколку воопшто и ги има) се однесуваат на нешто што го определуваат македонскиот уметник како субјект кој живее на некоја друга планета, а не во едно „жешко“, тегобно, а со тоа и одговорно време. Често се прашувам: ако веќе не читаат, сурфаат ли барем овие наши уметници, гледаат ли што им се случува околу, гледаат ли (барем сега со тој пусти интернет многу нешта се можни, нели) со што се занимаваат нивните колеги? Но, треба да се признае дека поделни форми и пројави на спротиставување, сепак, се случувале во рамките на македонската уметност. И тоа токму преку субверзивни (но не, се разбира, и деструктивни) репрезентации, како што веќе напоменах. Сметам дека така треба да се продолжи, бидејќи ако системот не можете да го смените или промените однадвор, треба да се обидете тоа да го сторите однатре. Во оваа смисла ја подразбирам субверзивноста, само како таква таа нема да биде и деструктивна (впрочем, тоа не е ни целта на уметноста, или барем веќе не). И така, дури и скромно имајќи ги, задоволно и одговорно

Archibrigade” and their protest on Skopje’s main square. This is not to say that artists are afraid to express their views radically (although there is some truth in that too), but rather that they do not think about these issues, which is even more symptomatic. This is particularly true of the Macedonian visual artists. This seems to confirm not only the Macedonian artists’ lack of interest in the issue but perhaps also the scarcity or the lack of a critical mass of such presence and events that would draw their attention. However, to be fair, Macedonian artists in general have so far failed to express through their art their views on a variety of other serious issues concerning the reality of the Macedonian society, let alone this issue. Just have a look at what is being exhibited in the galleries. Ninety percent of the themes (if there are any themes at all) are something that characterises the Macedonian artist as a subject living on another planet rather than in a “hot” and dismal time – and, therefore, in a time of responsibility. Oftentimes I ask myself this question: if they do not read, do these artists of ours at least surf the net, do they at least bother to take a look around them, do they see what their colleagues deal with – that wretched Internet at least makes many things possible now, doesn’t it? However, we need to admit that individual forms and expressions of resistance have nevertheless occurred in Macedonian art. And, as I have already mentioned, they have done so precisely through subversive (yet not destructive) representations. I think that this is the path to be taken, because if you cannot affect or change the system from without, you should try to do so from within. It is in this sense that I understand subversives; only as such will it not be destructive (as a matter of fact, destruction is not art’s purpose, or at least not any more). And so, modest as these forms are, I contently and responsibly claim that the future or next historicisation of Macedonian art will be founded upon them.

велама дека на нив ќе се темели идната или следната историзација на македонската уметност.

С. Д.: *Дали мислите дека мотивите на сексуалност во уметноста во Македонија се хетеронормативно детерминирани?*

Н. В.: Знаете, да зборувам за старата, или дури и средната генерација на уметници, па и да кажам дека точката на гледање на сексуалноста и родовоста се традиционално хетеронормативно детерминирани. Се прашувам што е со младите? Ако на старите можам тоа да им го простам како резултат на живеењето во тогашната и таквата скопска култура, како урбана, тогаш, се прашувам, зошто урбанитетот отсутува во сензибилитетот на оваа генерација млади уметници, кои катадневно се судираат и опстојуваат во сегашниов (каков-таков) скопски урбанитет? Се плашам да одговорам на ова двоумење заради можниот заклучок: можеби Скопје сè уште не го достигнало рамништето на потполн урбанитет и тоа не само како појавност (за што има елементи), туку, пред сè, како културолошка структура која изнедрова или раѓа урбани субјекти со урбан сензибилитет. Токму ваквите субјекти би можеле или се оние кои ја носат децентрализацијата на културното или уметничкото јадро, а пред сè, надвор од институционалната поставеност на културата и уметноста. Токму таквите, урбани, субјекти се носителите на микро-наративите за кои говориме.

Ако старата генерација трагаше по корените на македонскиот национален идентитет (во рамките на нивниот модернитет како проективност на националното), зошто младите не трагаат по нивниот скопски, микроструктурен урбан идентитет (во рамките на нивниот постмодернитет како

S. D.: *Do you think that the motifs of sexuality in art in Macedonia are hetero-normatively determined?*

N. V.: Look, if I was talking about the old or even about the middle generation of artists, I'd say that the perspective on sexuality and gender was traditionally hetero-normatively determined. What I am wondering is what the matter is with the young ones. If I could forgive the old ones because they lived in that urban Skopje culture of another time, I wonder why urbanity lacks in the sensibility of this generation of artists – these young people who confront and exist in today's (middling) urbanity of Skopje on a daily basis. I am fearful to answer this perplexing question because of the potential answer – perhaps Skopje has not reached the level of full urbanity yet, not only in terms of expression (for which there are elements) but primarily as a cultural structure that brings forth or gives birth to urban subjects with urban sensibility. Precisely subjects of this kind could be or are those who carry the decentring of the cultural or artistic core, primarily outside the institutional setup of culture and art. Exactly such, urban, subjects may be the carriers of the micro-narratives that we are talking about.

If those of the old generation searched for the roots of the Macedonian national identity (within their modernity as something that projects the national), why do not the young search for their micro-structural urban identity of Skopje (within their post-modernity as something that projects the individual)? I can single out only a few

проективност на поединечното)? Можам да издвојам само неколку уметници во чиешто творештво се отсликува тоа. Значи, ако станува збор за децентрирањето на големиот наратив (одоопштото кон поединечното), тогаш очекувам во нивното творештво малиот наратив да се пројави како урбанитет, поточно - како последица, резултат, одраз на урбанитетот. А токму во урбанитетот (а не во руралитетот, националното, државното, идентитетното) се пројавуваат и прашањата за нехеретосексуалноста, како што тоа, на почетокот на осумдесеттите години на 20 век, го направија повеќе берлински и келнски уметници, во рамките на германската постмодерна уметност. Конечно, одговорот на ова прашање е - да, тие се така детерминирани. Но, не се согласувам со оправдувањето дека тоа е културолошка матрица наследена од прадедовците и „петвековното турско ропство“. И затоа ја обвинувам младата генерација: таа мора да разбере дека и таа мора да влијае во развојот (ако треба и во менувањето) на културолошките матрици и парадигми. Секој во доменот на своето дејствување.

Или, пак, конечно, можеби се залажувам дека во Скопје воопшто се случува некаков урбанитет. Можеби (ако се изземат неколкуте посочени ликовни уметници) „Првата архибригада“, еден дел од програмските содржини на „103-ка“ (без PMG Collective), графитистите од „Biosquad“, списанието „Маргина“, малата група стрейтери околу Васко Бумбикс XXX (алиас F.P.O.) и музиката на Беј Д'Фиш (според мене, единствената урбана музичка појава во Македонија, кога било!) се само осамени пројави на скопскиот урбанитет во настанување (во што, искрено, не би сакал да верувам).

artists whose works reflect this. So, if the issue at hand is the decentring of the great narrative (from the general towards the individual), then I should expect to see the small narrative expressed in their works as urbanity – that is, as a consequence, result, a reflection of urbanity. And it is precisely in urbanity (rather than in what constitutes the rural, national, state or identity) that the issues of non-heterosexuality are expressed, and that was what a number of Berlin or Cologne artists did in the early 1980s in German post-modern art. Finally, the answer to your question is: yes, they are so determined. However, I beg to disagree with the justification that it is a cultural matrix inherited from our great-grandfathers and the “five centuries of Turkish rule.” And that is why I put the blame on the young generation: it must understand that it too must influence the development (even the change, if need be) of the cultural matrices and paradigms. Everyone must do that within their sphere of work.

And finally, I may be just fooling myself that there is any urbanity in Skopje. Maybe (beyond the few visual artists I referred to), the “First Archibrigade,” one part of the “103” programme (without the PMG Collective), the “Biosquad” graffiti artists, the “Margina” Magazine, the small group of straighters around Vasko Bumbix XXX (alias F.P.O.) and the music of Bei the Fish (in my opinion, the only urban musical phenomenon in Macedonia, ever!) are only solitary expressions of Skopje’s emerging urbanity (and I truly like to believe in this).

C. D.: *Колку уметничката критика ги инкорпорира категориите на родот и сексуалноста како интерпретативни и критички решетки?*

N. V.: Еве еден пример: Во 2007 година, во Националната галерија на Македонија (повторно) Соња Абациева ја организираше изложбата „Super(H)eros“ на тема еротизмот во македонската модерна и современа ликовна уметност. Од големиот број изложени дела не можам да се сетам ниту на едно коешто ги третира овие теми. Доминираа маскуларни погледи врз хетеросексуалноста, а само дел, многу мал дел се занимаваа со феминистичките аспекти. (N.V. Забележливо е во моите одговори дека прашањата на феминизмот, иако се родови прашања, не ги поистоветувам со прашањата на нехетеросексуалноста, иако и тие се родови прашања.) За разлика од изложбата на Владимир Величковски во втората половина на осумдесеттите години од минатиот век, поставена во Културно-информативниот центар во Скопје, на истата тема (изложба на која во потполност доминира хетеросексуалниот поглед на авторите), очекував, во меѓувреме, и од уметниците да создадат, но и од кураторката да ги воведат оние дела кои поинаку ќе одговорат на сменетото „читање“ на сексуалноста кое се има случено во меѓувреме.

Сакам да кажам дека дел од „вината“ за ова ја носиме и ние критичарите и кураторите. Историско-уметничката пракса на тематски изложби врз основа на историски веќе вреднуваните уметнички остварувања е само еден дел од рамката на системското дејствување. Еден друг дел се однесува на т.н. продукциски изложби, односно, изложби на кои се создаваат нови дела за потребите на тие изложби. Со други зборови, ако не постојат дела на

S. D.: *To what extent does art criticism incorporate the categories of gender and sexuality as interpretative or criticism standards?*

N. V.: Here is an example. In 2007 at the National Gallery of Macedonia Sonja Abadžieva (again) organised an exhibition entitled “Super(H)eros,” the theme being eroticism in Macedonian modern and contemporary visual art. Of the numerous works exhibited, I cannot recall a single work dealing with these themes. The exhibition was dominated by masculine views on heterosexuality and only a part of them, very few, dealt with feminist aspects. (N.V. It is notable in my answers that I do not equate the feminist issues, although they are gender issues, with the issues of non-heterosexuality, although they too are such). Unlike in the case of Vladimir Veličkovski’s exhibition on the same subject in the second half of the 1980s that had taken place at the Culture and Information Centre in Skopje (an exhibition entirely dominated by the authors’ heterosexual views), I expected not only that the artists would have in the meantime created works with a different response to an already changed “reading” of sexuality but also that the curator would have introduced such works.

What I am trying to say is that we too – both the critics and curators – are to “blame” for this situation. The historical and art practice of organising thematic exhibitions based on already historically acknowledged achievements is only one part of the framework for systematic action. Another part concerns the so-called production exhibitions, i.e. exhibitions for which new works are specially created. In other words, if works on these topics do not exist, then we are to provoke their

овие теми, тогаш ние треба да го испровоцираме нивното создавање, без разлика што некои критичари (Викторија Васева Димеска, Златко Теодосиевски) и некои уметници, особено Станко Павлески, во низа свои проекти го критикуваат овој кураторски концепт на „нарачана“ уметност. Од искуство (од мојата досегашна кураторска пракса) знам дека дури и тогаш се наидува на отпори или неснаоѓање. Дobar пример за тоа е проектот „House-Chaos. The Woman and the Destroyed Home Discourse Re_Built“ од 2002 година. Со тоа, одговорноста за состојбата треба да ја споделиме заедно.

С. Д.: *Постојат ли историски и теориски научни трудови за уметноста во Македонија кои ги адресираат прашањата на родот, сексуалноста и уметноста?*

Н. В.: Историски и теориско-научни трудови не постојат досега. Но, постојат три публикации кои може да се покажат како почетно референтни, или барем како примарна граѓа. Тоа се истоимените книшки публикации од посочените изложби на Абаџиева, Милевска и Вилиќ.

С. Д.: *Дали може да се забележат разлики во перцепцијата на сексуалноста и родот меѓу македонските уметници и критичари на уметноста во дијахрониска перспектива (пред и после 2000 година, на пример)?*

Н. В.: (Види одговор на прашање 7.) Па, во поголем дел не, но делумно и да. Ако не друго, тогаш сигурно се забележуваат разлики во сензибилизирањето и разбирањето на сексуалноста, дури и на родовоста. На пример, да ги споредиме еротските/еротизираните слики-актови на Лазар Личеноски (еве, да го земеме

creation, regardless of the fact that some critics (such as Viktorija Vaseva Dimeska, Zlatko Teodosievski) and some artists, especially Stanko Pavleski in a number of his projects, have criticised this curatorial concept of “commissioned” art. My experience (as a curator) tells me that even in such cases there is resistance and failure to cope. One good example of this was the 2002 “House-Chaos – The Woman and the Destroyed Home Discourse Re_Built” project. Therefore, we need to share the responsibility for the existing situation.

S. D.: *Are there historical or theoretical academic works on art in Macedonia addressing the issues of gender, sexuality and art?*

N. V.: There have been no such works so far. But there are three publications that might prove initially referential or, at least, serve as a primary building material. These are the booklets accompanying the exhibitions I referred to when I spoke about Abadživa, Milevska and Vilić.

S. D.: *Are there any differences to be observed in the perception of sexuality and gender among the Macedonian artists and art critics in a diachronic perspective (for example, before and after 2000)?*

N. V.: (See the answer to question 7). Well, mostly no, but yes in part. If nothing else, there are certainly differences to be observed in the sensibilisation to and understanding of sexuality, even gender. For example, let us compare the erotic/eroticised nude paintings by Lazar Ličenoski (there you are, we’re using the example

едниот од основоположниците на македонската модерна уметност) од неговиот белградски период пред Втората светска војна [сл. 3] и сликите на истата тема на Александар Станковски, од кој било период [сл. 4]. Во првите е доминантно машкото фетишизирање на женското тело (дури и како „секс-објект“), додека во вторите таквата машкост (пројавена како супер-надмоќност на машкото врз женското) е сведена на пародија и сарказам во кои машкоста најчесто се пројавува како излив на фрустрации, многу повеќе отколку како фетишизација на женскоста (како чиста телесност). Гледајќи од аспект на уметничките, Ирена Паскали, во неколку наврати, го употребува сопственото тело како акт вклопен во една цитатна постапка на делата од историјата на уметноста (Манеовата „Олимпија“, на пример, во делото „Просторно-временска автентичност 1“ од 2004, сл. 5). Делото, пак, „За онтолошката промашеност на фаталитетот“ на Жанета Вангели од 2002 [сл. 6], веќе во женската телесност не пронаоѓа ниту задоволство (Мартиновски), ниту соблазнување (Станковски), ниту уметнички материјал од историјата на уметноста (Паскали), туку код за отворање на диференцијален културолошки дискурс, толку многу актуелен во последното десетлетие. Во оваа смисла, разликите се јавуваат (иако и понатаму во недоволен број) како поинакво разбирање и сензибилизирање на сексуалноста и нејзиниот третман во рамките на уметничкото обликување, надминувајќи ја притоа исклучиво машката „употреба“ на оваа тема и навлегувајќи во сферата на интерес и кај женските уметници.

C. D.: *Дали се сеќавате на некоја изјава на уметник или критичар/куратор којашто би ја дефинирале како парадигматична рефлексција за ситуацијата во Македонија по однос на прашањата на сексуалноста, родот и уметноста?*

of one of the founders of Macedonian modern art) from his Belgrade period before WWII (fig. 3) and Aleksandar Stankovski's paintings on the same subject, from any of his periods (fig. 4). The former are dominated by the male fetishisation of the female body (even as a sex object), whereas in the latter this masculineness (expressed as super-superiority of the male over the female) has been reduced to a parody and sarcasm in which masculinity chiefly appears as a discharge of frustrations, much more than fetishisation of femininity (as sheer corporeity). As far as female artists are concerned, Irena Paskali has on a number of occasions used her own body as a nude work incorporated in a method of quoting works from history of art (for example, Manet's "Olympia," in her 2004 work "Spatial-Temporal Authenticity I," fig 5). On the other hand, Žaneta Vangeli's 2002 work "On the Ontological Failure of Fatality" (fig. 6), no longer finds in female corporeity pleasure (Martinovski), or scandal (Stankovski), or artistic material drawn from history of art (Paskali), but rather a code for opening a differential culturological discourse, so topical during the past decade. In this sense, the differences emerge (though they are later insufficiently numerous) as a different understanding and sensibilisation of sexuality and its treatment in artistic formation, overcoming the exclusively male "use" of this theme and entering the female artists' sphere of interest.

S. D.: *Can you think of any statement by an artist or a critic/curator that you would define as a paradigmatic reflection on the circumstances in Macedonia concerning the issues of sexuality, gender and art?*

H. V.: Не. Што се однесува, барем, на текстовите во периодиката и монографските пројавувања и на уметниците и на критичарите, сепак, не можам да издвојам некоја таква изјава, а камо ли, пак, таа да биде и „парадигматична“. Ова го проследувам и со должното извинување дека не секогаш успевам да ги следам настапите и изјавите на сите субјекти од македонскиот уметнички свет во сè поголемиот број печатени, електронски и дигитални медиуми.

S. D.: *Од 60-те години, на теориско и политичко рамниште она што прејствуваше своевиден политички и социјален ангажман во однос на прашањата на жените и хомосексуалците беше дејтерминирано низ призмата на политиките на идентитетот, односно застапување кое бранеше аргументи засновани врз тврдењата за есенцијалноста или посебноста на категориите на жената или хомосексуалците. Во уметноста, барем онаа којашто беше политички и социјално ангажирана, релативно истите феномени се рефлектираа преку различни модели на женското писмо или женската уметност, пишување и творење низ специфично женското тело, геј уметност, односно специфичната перспектива и специфичниот израз на хомосексуалците итн. Во уметничката критика истите проблеми се рефлектираа/и преку решениите на феминизмот или геј и лезбејските студии, односно преиспитувањето на уметничката историја со мапирање и реинтерпретација на автори жени или хомосексуалци.*

N. V.: I can't. At least I can't recall seeing one in the periodicals or the artists' or critics' contributions to various monographs. I could not possibly recollect such a statement, let alone designate it as "paradigmatic." Here I wish to offer my due apologies for not being always able to follow all the contributions or statements by all the players in the Macedonian artistic world that might have appeared in the increasingly numerous printed, broadcasting and digital media.

S. D.: *Since the 1960s, on a theoretical and political level, that which constituted a kind of a political and social engagement concerning the issues of women and homosexuals was determined through the prism of the identity politics – that is, an advocacy defending arguments based on the claims about the essentiality or specialness of the categories of women and homosexuals. In art, at least in what was politically and socially engaged, relatively the same phenomena were reflected through the various models of female writing or female art, of writing and creating through a specifically female body, gay art, i.e. the particular perspective and the particular expression of the homosexuals etc. In art criticism these problems (were) reflect(ed) through the screen of feminism or the gay and lesbian studies – that is, the re-writing of art history by mapping and re-interpreting authors who were women or homosexuals.*

Денес, во светски рамки, низ позицијата на иманентната критика, постфеминизмот и квір теоријата на пример, сите овие гореспоменати позиции се доведуваат под прашање, а со тоа се

Today, worldwide, through the position of immanent critique, post-feminism and queer theory, for example, all of the above positions are challenged and thereby the very categories of gender or sexual identity are

деконструираат и проблематизираат самите категории на родот или сексуалниот идентитет, кои се гледаат како веќе излишени позиции за политичка борба и за уметничко творење.

Каде сметате дека се наоѓа македонската уметност во овој контекст, или пак во која насока сметате дека треба да се фокусира уметничката продукција, критика и историја?

Н. В.: Па, ќе испадне дека сите овие пост-движења во македонската уметност, како одраз на едно споро општество (какво што е македонското), ќе завршат пред уште претходните и да започнат...

Но, да појдам со ред. Имам сериозна забелешка за употребата на поимите, а отука и категориите, „женска/геј уметност“ или „женско/геј писмо“. Мислам дека овие две работи не треба да се мешаат, а особено не да се употребуваат во вакви таксативни, и со тоа аналогизирачки, набројувања. Уметноста не е само писмото, јазикот, туку, пред сè, говорот, а отука и - за што јазикот говори. Затоа сметам дека се проблематични исказите, како што велите, „специфичната перспектива и специфичниот израз на хомосексуалците“. Перспективата е проективниот поглед врз нештата, а изразот е пунктумот, локусот на нештата. Отука, за „специфичната перспектива“ и можам да се сложам, но не разбираам кој би бил „специфичниот“ геј или лезбејски „израз“. Еве, го спомнувате нашиот гостин Волфганг Тилманс (Wolfgang Tillmans) (добитникот на Тарнеровата награда за 2000 година) [сл. 7], кој имаше самостојно претставување во галеријата „Press to Exit“ во Скопје во 2005 година. Дали навистина сметате дека само геј уметниците ја употребуваат деконструктивистичката концепција (во однос на компактоста и

deconstructed and problematised and become perceived as already too threadbare positions for any political struggle or artistic creation.

Where do you think is Macedonian art in this context now or what direction do you think art production, criticism and history should focus on?

N. V.: Now, in the end it will turn out that all those post-movements in Macedonian art, as an illustration of a slow society (such as the Macedonian) will have finished before the preceding ones have even begun....

But let us consider these things one at a time. I have serious objections to the use of the terms, and hence the categories of “female/gay art” or “female/gay writing.” I think that these things are not to be confused, and especially that they should not be used in such itemised and thereby analogising enumerations. Art is not only the writing or language but, primarily, the speech and, therefore, that which language talks about. This is why I think that statements such as the ones you made, as “particular perspective and particular expression of the homosexuals” are problematic. A perspective is the projective outlook on things, while the expression is the punctum, the locus of things. Hence, I could agree about the “particular perspective” but I do not understand what a “particularly” gay or lesbian “expression” would be. Look, you mentioned our guest Wolfgang Tillmans (winner of the 2000 Turner Prize) (fig. 7), who had a sole exhibition at the “Press to Exit” gallery in Skopje in 2005. Do you really believe that only gay artists use the deconstructivist approach (in relation to the compactness and coherence of the composition in the art work, as a concept of the modern age), or the accumulation of heterogeneous

кохерентноста на композицијата во уметничкото дело, како концепција на модерното доба), односно акумулацијата на разнородни фотографски сегменти и записи и наративи (како концепција на модернистичкото доба), или дека таквата обликовна концепција инхерентно е родово определена? Зарем геј уметниците, и само тие, компонираат еден наратив низ акумулација на, на прв поглед, сосема неповрзани микро-нарративи? Точно е тоа дека преку ваквите деконструктивистички методи започна воведувањето на микро-нарративите, односно, преку и со нив се декомпонираа големите наративи. Но, овие уметници само употребуваат една постапка (иако е очигледно совпаѓањето на јазикот со говорот во нивното творештво), верификувана и практикувана и од други, не-геј уметници. Или сакате да кажете дека хетеросексуалниот творечки израз е монолитен, компактен, кохерентен, а нехетеросексуалниот дисперзиран, децентриран и, со тоа, декомпониран и деконструиран? Па тоа го прават најголемиот дел од модернистите на почетокот на 20 век. Зарем треба сега сите нив да ги пре-исчитаме како геј-уметници? Се сомневам дека би имале исправна методологија. Сакам да кажам дека тешко се справувам со ова (и за мене нејасно) инсистирање и затоа правам разлика меѓу творечката изразност (или, ако сакате - обликовност), односно - јазикот и творечката тематизација (поставување на тема или проблем надвор од доменот на чисто ликовното/обликовното), односно - говорот. Поинаку кажано, што е „женско писмо“ во импресивното по формат дело (со димензии преку 4 м во височина и 3 м во радиус) и број на употребени менструални тампони (илјадници) во лустерот - „Елегантен лустер од...?“ (Elegant Chandelier of...?) на групата „Герилки“ (Guerrilla Girls) [сл. 8 и 8a] поставен на влезот во Арсеналето на Венециското биенале 2005: импресивноста на формата и

photographic segments, records and narratives (as a concept of the modernist age), or do you think that the concept so formed is inherently gender determined? Are gay artists the only ones who compose a narrative by accumulating seemingly entirely unrelated micro-narratives? It is true that through such deconstructivist methods the introduction of micro-narratives began, i.e. that the great narratives were being decomposed through and by them. But these artists only use a method (although the coincidence between language and speech in their work is obvious) that has been verified and used by other, non-gay artists. Or are you saying that the heterosexual creative expression is monolithic, compact and coherent, while the non-heterosexual is dispersed, decentred and, thus, decomposed and deconstructed? Well, that is what most of the modernists were doing in the early 20th century. Are we now to re-read all of them as gay artists? I doubt that we'd have a functional methodology to do that. What I am trying to say is that I find it hard to deal with this (unclear to me, too) insistence and therefore I distinguish between creative expression (or, if you want, form), i.e. – language and creative thematisation (setting a theme or a problem outside the realm of the purely visual/formative), that is, speech. In other words, what is “female writing” in the “Elegant Chandelier of...?” by the “Guerrilla Girls” group (fig. 8 and 8a), which is impressive for its size and the number of menstrual tampons (thousands of them), placed at the entrance to the Arsenale of the 2005 Venice Biennale? Is it the impressiveness of the form and format of the chandelier, the use of tampons as art material, the use of the shock method to draw the audience's attention as a marketing strategy (let us not forget that the group has an activist position!) or the demystification of one of the most unpleasant periods of the month for most women, i.e. one of the more specifically female situations? What are we talking about here: the language that suggests or

форматот на лустерот, употребата на тампоните како уметнички материјал, експлоатацијата на шок-методот за да се привлече вниманието на публиката како маркетиншка стратегија (да не забораваме дека позицијата на групата е - активистичка!) или демистификација на еден од најнепријатните периоди во месецот за повеќето жени, односно една од најспецифичните женски ситуации? Станува ли тука збор за јазикот кој посочува или говорот кој објаснува/толкува? Или, пак, се работи само за една фино спакувана досетка (што мислам дека е)? Во кој момент, од кој сегмент, од која структура може да се очекува пројавувањето на суштината на уметничкото (нејзината уметничкост) - возвишувањето?

Понатаму, велите дека во „уметничката критика истиве проблеми се рефлектираа/т преку решетките на феминизмот или геј и лезбејските студии, односно пре-испишувањето на уметничката историја со мапирање и реинтерпретација на автори кои биле жени или хомосексуалци“. Се прашувам: зошто е толку важно да се пре-определи (настрана дали е тоа воопшто можно) возвишеното (или возвишувањето) во едно уметничко дело ако се докаже, дури и *post festum*, дека авторот бил геј? Што тоа може да му додаде или одземе? Дали поинаку ќе го толкуваме воведувањето на воздушната перспектива, како конечна компонента во остварувањето на настојувањето за компактна и кохерентна композиција (толку многу значајна за ренесансната уметност) во сликата „Мона Лиза“ [сл. 9], доколку Да Винчи го гледаме низ призмата на неговата интимна, меѓу другите, и геј определба? Што можеме да пре-испишеме тука, за една слика којашто го остварува концептот на своето време: пројавување на божественото и во ре-презентацијата на природата со сите свои феномени? Замислете, едноставно

the speech that explains/interprets? Or, is it just a slick quip (which I think it is)? At this moment, what segment, what structure can be expected to give the expression of the essence of the artistic (its artistic quality) – the sublimity?

Furthermore, you say that in “art criticism these problems (were) reflect(ed) through the screen of feminism or the gay and lesbian studies – that is, the re-writing of art history by mapping and re-interpreting authors who were women or homosexuals.” I wonder why it is so important to re-determine (and it is yet another question whether that is possible at all) the sublime (or sublimity) in a work of art if it is proved, even *post festum*, that the author was gay? What could that add or take away? Would we interpret differently the introduction of aerial perspective as the final component in the success of the attempt to achieve a compact and coherent composition (so important for renaissance art) in “Mona Lisa” (fig. 9), if we looked at da Vinci through the prism of his intimate, among other things, also gay orientation? What is there to re-write about a painting that attains the concept of its time: the expression of the divine and the re-presentation of nature with all its phenomena? Imagine, just hypothetically, what it would be like to re-write the “Mourning of Christ” from the church of The Holy Mother of God Peribleptos [fig. 10] by the famous Michael and Eutyhios and its significance for

хипотетички, на што би личело пре-испишувањето на „Оплакувањето на Христос“ од црквата Св. Богородица Перивлепта во Охрид [сл. 10], на прочуените Михајло и Евтихиј, и нејзиното значење за византологијата и медијевалистичката естетика, надвор од цврсто зададениот и канонизиран теолошки дискурс за божествената природа на Исус во средниот век, доколу и се докаже дека тие биле хомосексуална двојка! Или, треба ли да се бараат во (да се критикува, да се пре-испишува) постоечкото „машко писмо“ специфични „женски“ аспекти во: погледот на Богородица упатен кон Севишниот, недопирањето на телото или одарот и нејзината потполна незаинтересираност за физички/природно мртвото тело на Исус (за разлика од истата, нешто постара, композиција во црквата „Св. Пантелејмон“ во с. Горно Нерези, скопско, сл. 11), кога основниот теолошки диспут во оваа композиција е: прикажувањето на едно (од двете) читања за потеклото на Исусовата природа - во случајов искажана како монофизитска (само божествена) и токму според поставеноста, прикажувањето на положбата на Богородица и со кого таа општи и токму со недопирањето на божественото тело Исусово? Во теоријата на уметноста постои цел една метода на толкување којшто се однесува на намерата на уметникот, уметничкото дело и уметноста (интенционалниот метод во толкувањето) кој доволно може да ја оправда оваа моја позиција: ако делото не е создадено како говор за нехетеросексуалното, не постои (а и не треба насила да се воведува, пре-испишува) „специфичен“ нехетеросексуален јазик којшто таму и ќе го воведете. Мислам дека тука, во ваквото настојчиво пре-испишување, се работи за употреба на јазикот за инструментализација на говорот, а не сум далеку од мислењето дека тоа се случува поради тоа што првиот е конструкт, дури и инструкт, ако можам така

Byzantology and mediaevalist aesthetics, outside the firmly given and canonised theological discourse about the divine nature of Jesus in the middle ages, even if it was proved that the two were a homosexual couple! Or, do you think that in the existing “male writing” (which is to be the subject of criticism or re-written) one should look for specifically “female” aspects when considering the look that the Mother of God casts on the Almighty, the fact that she is not touching the body or the liar and her utter ambivalence to the physical/natural dead body of Jesus (unlike in the same, somewhat earlier, composition in the church of St. Pantheleimon in the village of Gorno Nerezi, near Skopje, fig. 11), when the basic theological dispute in this composition was the representation of one (of the two) readings of the origin of Jesus’ nature – in this case expressed as a Monophysite (only divine) precisely though the arrangement, representation and position of the Mother of God and those who she communicates with and the fact that she is not touching the divine body of Jesus? In theory of art there is a whole method of interpretation that concerns the intention of the artist, the art work and art (the intentional method of interpretation) which can sufficiently justify my following position: if the work is not created as a speech about the non-heterosexual, there is no “specifically” non-heterosexual language (nor should such a language be forced or re-written) to introduce it. I think that here, in this persistent re-writing, language is used to instrumentalise speech, and I am not far from the view that this occurs because the former is a construct, even and instruct – if I may say so – (as everything else in the newer theories), while the latter is a category of interpretation (inscription) as a discipline of/within a system. Therefore, interpreting art in which the immanence of the non-heterosexual speech is intentional (intended to be such) can and should occur because speech determines language in advance

да кажам, (како и сè во поновите теории), а вториот е категорија на толкувањето (испишувањето) како дисциплина на/во еден систем. Затоа, толкување на уметноста во која иманентно нехетеросексуалниот говор е интенционален (со намера да биде таков) може и треба да се случи затоа што говорот однапред го определува јазикот - е едно, а ревизија (пре-испишувањето) на целата историја на уметноста е нешто сосема друго. Оттука, а можеби и поради тоа, кај нас сè уште отворено не се проговорило за автор/к/ите кои биле хомосексуалци и како тоа се одразува во нивната уметност, ниту по линија на јазикот, ниту по линија на говорот. (Во македонската историографија за авторките како жени, а не како хомосексуалки, особен придонес се веќе споменатите изложба и книга „Женски нарцизми“ на Абаџиева.) Барем што се однесува на пре-испишувањето. Сепак, не треба да се претерува.

За пост-феминизмот и самиот пишував во една полемика во двонеделиникот „Форум“* во текот на летото 2003 година, но тогаш нашите застапници на феминистичкиот дискурс (како што тогаш го нареков „милитантен“) изгледа тоа не го разбираа. Главната теза во мојата позиција беше дека сите теории, пристапи и практики надвор од македонското творечко или теориско јадро или сегменти, пред да се воведат во него/нив, треба критички да се преиспитаат и прилагодат (како што би предложил Бранислав Саркањац - катахрестички), а не да се преземат некритички, „здро за готово“. Само накусо да повторам: се покажува дека општественоста, културалноста и идентитетноста од кои се создава/

– and this is one matter – but revising (re-inscribing) the entire history of art is and entirely different matter. Hence, perhaps because of this, there has been no open discussion about the male or female authors who were/are homosexuals and about how that is reflected in their art, neither in terms of language nor in terms of speech. At least as far as re-inscription is concerned. Still, things should not be stretched too far. (Abadžieva's exhibition and book “Female Narcissisms” has contributed significantly to Macedonian historiography about female artists as women, but not as homosexuals).

As far as post-feminism is concerned, I wrote about it in a polemic in the “Forum”* fortnightly during the summer of 2003 but our advocates of the (as I then called it, “militant”) feminist discourse did not seem to understand me. The main thesis in my stance was that all theories, approaches and practices outside the Macedonian creative or theoretic core or segments, before being introduced in it, were first to be critically re-examined and adapted (catachrestically, as Branislav Sarkanjac would suggest), rather than be adopted uncritically or “taken for granted.” Let me repeat something briefly: it turns out that the socialness, cultureness and identityness from which the theory of Judith Butler – the guru of female gender identity – is created/born and within

* Види „Досие: Расправа за феминизмот“, *Идентитетности: Списание за политика, род и култура*, том I, бр. 3, 2002, 143-172.

* See “Dossier: Discussions of Feminism”, *Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture* Vol I, no. 3, 2002, 143-172.

раѓа и во кои опстојува теоријата на гуруто на женската родова идентитетност Џудит Батлер, воопшто не е споредлива со оние на која било македонска теоретичарка по истото прашање. Затоа и сметам дека има вистина во исказот на почетокот на овој одговор: дека овие теориски постизми, како премрежја или замени/измени на носечките парадигми, кај нас ќе завршат пред уште претходните и да започнат...

Затоа е важен заклучокот дека со пост-феминизмот и квир теоријата, „категиите на родот или сексуалниот идентитет ... се гледаат како веќе излитени позиции за политичка борба и за уметничко творење“. За тоа има еден можен одговор: целата кампања беше поставена на погрешна основа. Наместо да се работи на говорот (возвишувањето на стварноста на овие идентитети во/низ/преку уметничкиот чин), целото внимание се посвети на јазикот (идентитетот како конструкт, инструкт, деконструкт, односно, деконструкција на есенцијалистичките толкувања на идентитетите). Тоа сега овие пост-изми го увидуваат и го поправаат. Успехот или добивката од тоа е дека низ или преку уметноста се отворија некои прашања и се воведоа некои теми. Но, додека уметноста говореше за политичкото во платоновската смисла на заедништвото и заедницата, за просторот на јавното во кое се остварува политиката на уметноста (или уметноста како политика), феминизмот заговараше промена не само на политичкото (иако и тоа е еден негов иманентен дискурс), туку и на идеолошкото. И сега, откако се освои идеолошкото, политичкото на овие теми остана како легитимен тематски корпус на интереси на некои од уметниците. Затоа сметам дека сите овие теми сега влегуваат како регуларни и легитимни теми на и во уметноста, без помпа и затоа се залагам за без/не/агресивен пристап. Тие стануваат обични и легитимни теми со кои некои

which it exists, are not at all comparable with those of any Macedonian female theorist on the issue. That is why I think that there is truth in the statement at the outset of this answer: that all these theoretical *postisms*, as challenges or substitutes for/modifications of the existing paradigms will in our case be over before they have even started...

That is why it is an important conclusion that with post-feminism and queer theory “the categories of gender and sexual identity ... are perceived as already too threadbare positions for political struggle or artistic creation.” There is a possible answer to this: the entire campaign has been set up on the wrong grounds. Rather than dealing with speech (exalting the reality of these identities in/through/by the artistic act), the entire attention has focused on language (identity as a construct, instruct, deconstruct, i.e. a deconstruction of the essentialist interpretations of the identities). Now these postisms are seeing and amending that. The success or benefit from this is that though or by means of art, some issues have been raised and some themes have been introduced. Yet, while art spoke of the political in the Platonic sense of unity and community, of the space of the public where the politics of art (or art as politics) unfolds, feminism advocated a change not only of the political (although it too is one of its immanent discourses) but also of the ideological. And now that the ideological has been conquered, the political in these themes has remained for some artists a legitimate thematic corpus of interests. Therefore, I think that all these themes come into play as valid and legitimate themes of and within art, free of pomp, and precisely because of this I advocate a non-aggressive or aggression-free approach. They are becoming plain and legitimate themes that some artists deal with. This means that they are no longer riding on the moment/period and

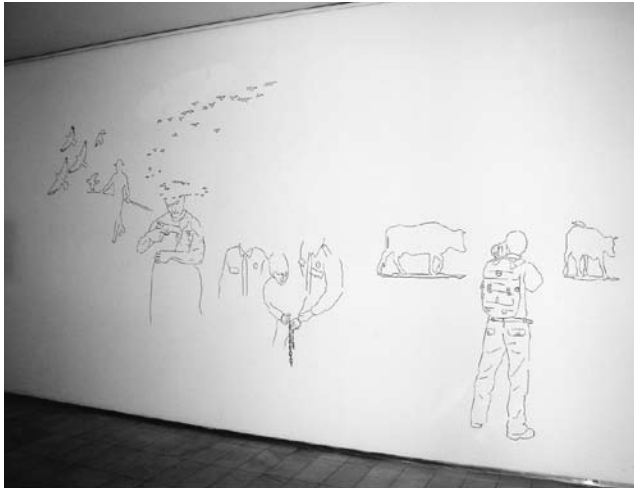
уметници се занимаваат. Што значи дека така излегуваат од конјуктурноста на моментот/периодот и влегуваат во подрачјето на траечкото уметничко. А токму со него, со уметничкото, се остварува, не би рекол враќањето кон, туку, пред сè, задржувањето и продолжувањето на творештвото во рамките на политиката на уметноста - за јавното да се говори низ јавното и во јавното. На ова придржување кон и одржување на суштината на уметноста како политика упатуваат и темите на две скоро објавени книги во Македонија: едната на македонскиот естетичар Иван Цепароски - „Естетика на возвишеното“ и втората на македонскиот историчар на уметноста и ликовен критичар Бојан Иванов - „Мојот занает“. Некој би можел да се запраша зошто овие книги не се однесуваат на естетиката на родовоста во уметноста, на пример. Одговорот е едноставен: не постои уметност надвор од подрачјата на уметничкото, надвор рамките на уметноста како дисциплина и надвор од структурата на уметноста како систем. А сите тие имаат свои категории и критериуми без кои уметност - не постои.

И, конечно, во смисла на последново, а како може да заклучок на оваа наша расправа, останува само да се почека времето кога хетеросексуалците ќе почнат да говорат за нехетеросексуалните теми и - обратно, кога овие теми ќе се третираат како заеднички теми на сите нив заедно (како рамноправни субјекти на една иста, заедничка стварност и општественост, културалност и идентитетност), како нивни заеднички теми, како теми на уметноста-како-свкупност: кога политиките на родовоста ќе станат во потполност и само - политики на уметноста.

so they enter the realm of the so-called artistic. And it is precisely by means of it, by means of the artistic, that, I would not say the return to, but rather the preservation and continuation of creativity within the politics of art take place; to speak of the public through and within the public. Two books recently published in Macedonia suggest this adherence to and preservation of the essence of art as politics: “The Aesthetics of the Sublime” by the Macedonian aesthetician Ivan Džeparoski and “My Trade” by the Macedonian historian of art and art critic Bojan Ivanov. Some might wonder why these books do not refer to the aesthetics of genderness in art, for example. The answer is simple: there is no art outside the realms of the artistic, outside the frames of art as a discipline and outside the structure of art as a system. And all these have their categories and criteria without which there is *no art*.

And finally, in terms of this last claim, and as a possible conclusion to this discussion of ours, I should say that it remains only to wait for the time when heterosexuals will begin to talk about non-heterosexual issues and vice versa, when these themes will be seen as common themes for all of them together (as equal subjects in one, common reality and socialness, cultureness and identityness), as their common themes, as themes of art-as-universality: when the politics of genderness will become entirely and only politics of art.

Translated from Macedonian by Ognen Čemerski



Слика 1: Велимир Жерновски, *The Walk*, 2008

Figure 1: Velimir Žernovski, *The Walk*, 2008



Слика 2: Андрес Серано, *Измочан Христос*, 1987

Figure 2: Andres Serrano, *Piss Christ*, 1987



Слика 3: Лазар Личеноски, *Акџ*, 1927

Figure 3: Lazar Ličenoski, *Nude*, 1927



Слика 4: Александар Станковски

Figure 4: Aleksandar Stankovski



Слика 5: Ирена Паскали, *Просторно-временска автентичност 1*, 2004

Figure 5: Irena Paskali, *Spatial-Temporal Authenticity 1*, 2004



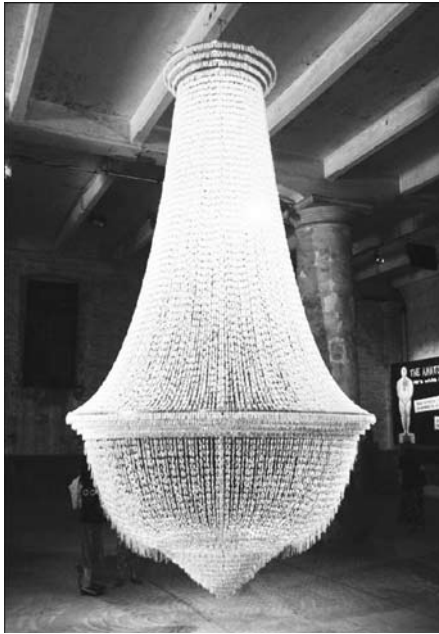
Слика 6: Жанета Вангели, *За онтолошката промашеност на фаталитетот*, 2002

Figure 6: Žaneta Vangeli, *On the Ontological Failure of Fatality*, 2002



Слика 7: Волфганг Тилманс, *Атаир*, 2000

Figure 7: Wolfgang Tillmans, *Atair*, 2000



Слика 8: Герила грлс, *Елеганџен лусџер ог...*, 2005

Figure 8: Guerilla Girls, *Elegant Chandelier of...*, 2005



Слика 8а: Леонардо да Винчи, *Мона Лиза - Џоконда*, 1503

Figure 8a: Leonardo da Vinci, *Mona Lisa – La Gioconda*, 1503



Слика 9: *Ойлакување на Христос*, Св. Богородица Перивлепта, Охрид

Figure 9: *Mourning of Christ*, The Holy Mother of God Peribleptos, Ohrid



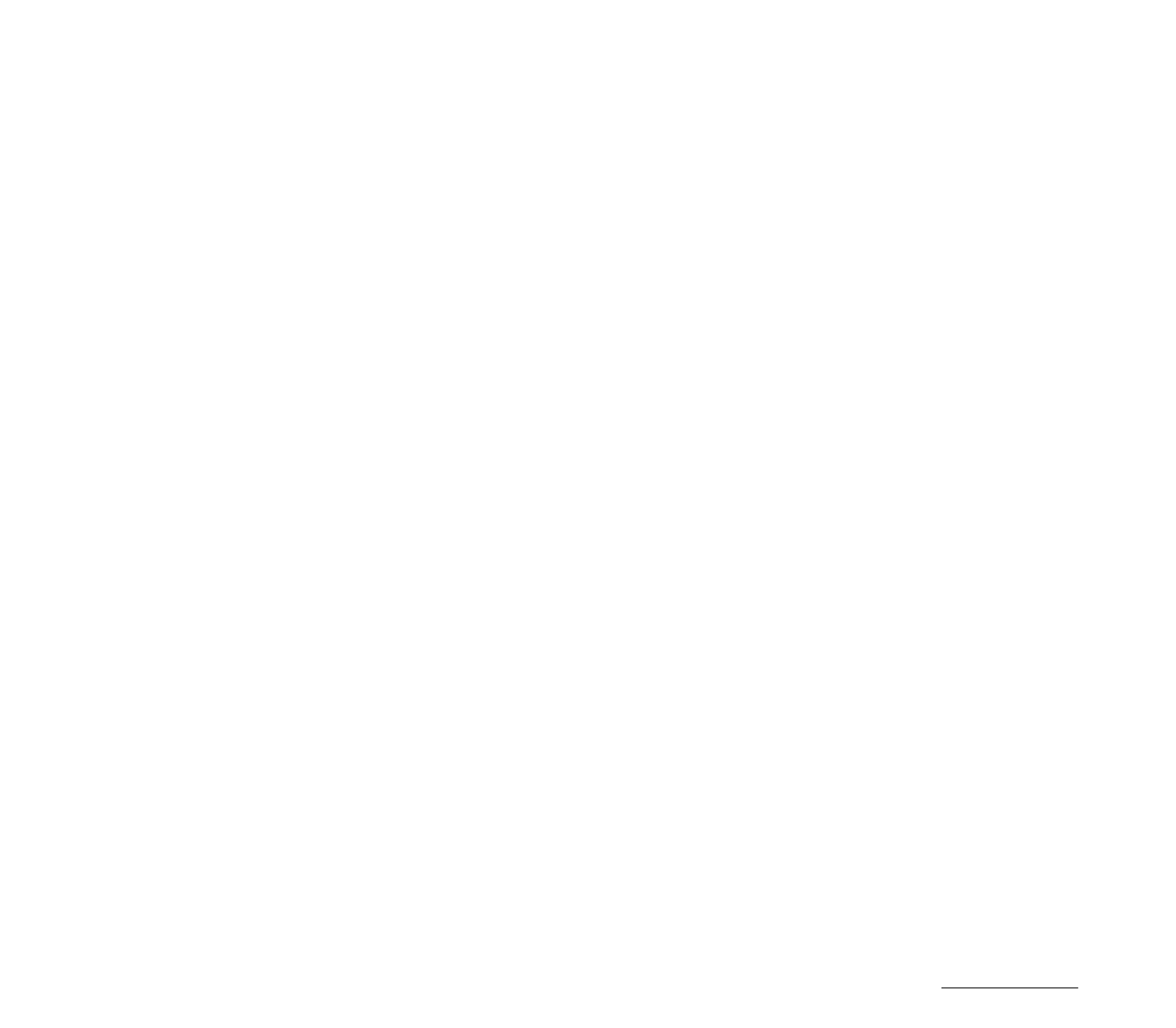
Слика 10: *Ойлакување на Христос*, Св. Пантелејмон, Горно Нерези

Figure 10: *Mourning of Christ*, St. Pantheleimon, Gorno Nerezi

к С у л т у р и

identities 

c u l t u r e K



Кубилај
Акман

**„Храмот“ на обратната
загадочност:
Хиперкриминолошките и
биополитичките димензии
во „Малцински извештај“**

*Подобро некаква висџина од бескраен сомнеж.
Артур Конан Дојл*

*Сѐ што постоело, остинува во Вечноста.
Агата Кристи*

*Никого не сум убил. Нема да ми дозволат.
Дашил Хамет*

1. Вовед

Филмот *Малцински извештај* (2002) на Стивен Спилберг, како и многу други холивудски филмови – *Меркур изгрева* или *Теоријата на заговор* – може да се сфати како пример за параноично претерување поттикнато/намамено со помош на ограничувањата, или „безграничноста“ на човечката свест. Ако го погледнеме филмот од ваква перспектива, нема што многу да додадеме, просто уште еден типичен примерок на „жанрот“: мутирани суштества (*јасно-видци*, Агата, Дашил и Артур) гледаат во иднината за да спречат злосторства. Само што, бидејќи

Kubilay
Akman

**The “Temple” of Reversed
Mystery:
Hyper-Criminological and
Bio-political Dimensions in
“Minority Report”**

*Any truth is better than indefinite doubt.
Arthur Conan Doyle*

*Everything that has existed, lingers in the Eternity.
Agatha Christie*

*I have not killed anyone. They will not let me.
Dashiell Hammett*

1. Introduction

Steven Spielberg’s *Minority Report* (2002), like many other Hollywood movies (*Mercury Rising*, *Conspiracy Theory*, etc.), can be viewed as a sample of paranoid exaggeration intrigued/seduced by the limits, or “limitlessness” of human consciousness. If we look at the movie from this point of view, there is nothing much to say about it, except just another sample of the same “genre.” Some mutated creatures (three *precogs*, Agatha, Dashiell and Arthur) offer prophecy from the future in order to prevent crime. Just, as with the sci-fi fantasy genre, plenty of visual effects are combined in the plot, to

станува збор за научна фантастика, дејството го надополнуваат голем број визуелни ефекти, со цел да го прикажат исклучително модерниот и технолошки градски живот во 2054 година.

Меѓутоа, во *Малцински извештај* тоа зема поголем замав и, за да го дешифрираме, треба да се позанимаваме со современата општествена теорија. Од досега прикажаното, некои кодови стануваат прилично јасни, доколку не сте ги откриле и самите додека сте го гледале филмот: имињата на тројцата јасновидци упатуваат на тројцата мајстори на детективскиот роман, Артур Конан Дојл, Дашил Хамет и Агата Кристи. Авторот не сакал само да си поигра туку и да ја смени насоката на традиционалниот механизам на криминалистичката приказна. Оваа почетна точка би можела да ни послужи како основа за макар делумно расветлување на загатките во филмот.

2. Каде лежи загатката?

Во што се состои обратната загадочност на *Малцински извештај*? Прашањево вреди да се разгледа во контекст, да се анализира создадената стварност во филмот. Прво да се потсетиме на образецот на класичната детективска приказна: главниот лик (во романите на Агата Кристи - Херкул Поаро, а во делата на Артур К. Дојл - Шерлок Холмс) со помош на емпириска истрага и аналитичка обработка на податоците, ги разгледува можните осомничени, го пронаоѓа злосторникот (најчесто убиец) *по* извршеното злосторство. Развојот на дејството во овие класични приказни ни е добро познат: детективот е повикан да помогне при расветлувањето на случај кој властите (полицијата) не успеваат соодветно да го решат. Нешто во заклучоците на властите делува

express the ultra-modern and ultra-technological urban life of the future (in the film's case 2054).

However, *Minority Report* goes further and the further it goes, the more we should get involved with contemporary social theory to decipher its codes. As you can see in these very first lines of this article, some of the codes have been revealed already. The names of three precogs refer to the three brilliant masters of mystery literature; Arthur Conan Doyle, Dashiell Hammett and Agatha Christie. This is actually something more than a joke and the story¹ is inverting the classical mechanism of mystery stories. Perhaps this point as the first step would provide us with a suitable basis to lighten the riddles of the film.

2. Where is Mystery?

How does the reversal of mystery work in *Minority Report*? This question is well worth discussing actually, to analyze the reality construction in the movie. First, let us remember the pattern of classical detective mysteries: Our protagonist (in Agatha Christie novels Hercule Poirot, in Sir Arthur C. Doyle's work Sherlock Holmes) through empiric research and a process of data analysis, as thinking of possible suspects, were finding the criminal (most commonly murderer) *after* the crime. The way of the "classic" detective is quite well-known: the detective is asked to help regarding a crime, on which the official authorities (police) have nothing (or very little) to work with. There is a weak, unexplained or uneasy point in the official answers. Hence, the detective is to be expected to find out the way taking him to the "truth." Sherlock

неиздржано, недообјаснето или неосновано. Значи од детективот се очекува да ја открие „вистината“. Шерлок Холмс, Херкул Поаро и бројните нивни колеги од крајот на 19 век – иако златната доба на детективскиот роман трае од крајот на 20 век до денес – секојпат внимателно ги испитуваат обележјата на злосторството, особено на местото каде што се случило; бараат знаци и траги, а по интелектуална/аналитичка обработка на сите показатели, ја составува сложувалката која на крајот ни го открива злосторникот. Ваквиот пристап на детективот наликува на методите на еден позитивистички научник и не случајно појавата на позитивизмот и на модерната детективска книжевност се испреплетени во 19 век.

Уште поинтересно, во детективските романи се наоѓаат допирни точки и со модерната медицина. Од овој аспект „клиничкото расудување и детективскиот жанр покажуваат многу сличности во културолошкиот контекст. Обата настојуваат да ја вратат првобитната состојба нарушена поради злосторство или болест. Во својата златна епоха, обете дисциплини се развиваа во атмосфера на верба во навидум неограничените можности на науката, а методите им се засноваа на детерминистичко толкување на трагите, знаците и симптомите.

Детективите и лекарите поставуваат конечна, логична „дијагноза“ преку дешифрирање на знаци (траги) кои честопати го вознемируваат или збунуваат лаикот“. ² И самиот Артур Конан Дојл бил лекар и „во своите приказни вметнал голем број медицински епизоди, од тропски до срцеви заболувања“. ³ Значи, детективот и лекарот, кои ги толкуваат знаците и симптомите, се спојуваат во Артур К. Дојл. Меѓутоа, уште еднаш да нагласиме, и лекарот и детективот

Holmes, Hercule Poirot or their numerous colleagues from the late 19th Century, though the Golden Age of detective novels to the end of 20th Century up-to-now, have always scrutinized the marks of crime, especially at the scene of the crime; looked for signs and clues, after an intellectual/analytical process of all these indications, he/she completes the puzzle. At the end, the solved puzzle shows us the face of the criminal. This typical approach of detective work is compared to the working style of positivist scientist and for sure it is not a coincidence that the birth screams of positivism and modern detective literature were mixed with each other during 19th Century.

As a more interesting comparison, detective fiction is discussed with its interconnections to modern medicine. According to this perspective, “clinical reasoning and the detective fiction genre show many similarities in their cultural background and context. Both try to restore a *status quo* that has been undermined by a crime or disease. During their golden age, the two disciplines thrived on a climate of faith in the apparently unlimited capabilities of science and based their methods on deterministic interpretation of clues, signs, and symptoms.

Detectives and clinicians reach a final, reasoned “diagnosis” by decoding signs (clues) that are often meaningless or disconcerting to the layman.” ² Actually Arthur Conan Doyle was a medical doctor himself and “wrote many medical incidents into his stories, ranging from tropical diseases to cardiovascular medicine.” ³ So, the detective and the doctor, who are decoding the signs and symptoms, were connected in the personality of Arthur C. Doyle. However both the doctor and detective

бараат дијагноза *по* појавувањето на проблемот, било да е тоа злосторство или болест.

Стигнуваме до клучната точка во расправата за *Малцински извештај*. Во филмот, во мрачните дистописки денови на 2054, оваа суштинска димензија на класичниот детективски роман е преиначена од два аспекти: прво, детективите (со симболичниот избор на имиња како Артур, Дашил и Агата) заробени во базен, се прикажани како мутирани јасновидци кои прорекуваат злосторства од иднината. Второ, по долгогодишното преземање на неговата улога од страна на неофицијални детективи, овластениот детектив (полицаецот) конечно ја враќа професијата во свои раце бидејќи приватниот иследник е заробен во базенот како мутант. Искрено, веќе како да започнавме да ги толкуваме наводните значења на сценариото. Но, толкувањето ќе биде појасно доколку се потсетиме на дејството. Само кусо резиме, колку да ја прикажеме епистемата на филмот, а да не им додеваме на читателите кои доволно се сеќаваат на содржината.

Сиже на *Малцински извештај*

Џон Андертон (Том Круз), полицаец-наркоман, работи во Одделот за преткриминалистика во полицијата. Програмата за преткриминалистика се заснова на компјутерска анализа на пророчките сигнали кои ги праќаат тројцата јасновидци Агата, Артур и Дашил. Д-р Ајрис Хајнеман (Лоис Смит) ги развила Јасновидците, видовити деца на двајца зависници од дрога, со посебна пророчка дарба. Телата на Јасновидците се парализирани, а само лицата им се будни. Полуживи се и претставуваат составен дел од еден биокомпјутерски систем од средината на 21 век. Базенот во чија течност се наоѓаат Јасновидците е наречен Храм.⁴ Јасновидците известу-

were looking for a diagnosis *after* the problem; either crime or disease.

We are coming to the crucial point of our discussion on *Minority Report*. In the movie, in the dark and dystopian days of 2054, just this very essential dimension of classical detective fiction is reversed, through two steps of complexion: first, the detectives (with the representative choice of the names such as Arthur, Dashiell and Agatha) trapped inside a pool as located into the mutated bodies precogs and giving prophecy about the criminal future. Second, after the dislocation of his position by non-official detectives for a long time, finally the official detective (policeman) takes his lost profession back from the private investigator, thanks to their imprisonment inside that pool as mutant. To be clearer, I should admit that we have already begun to make an interpretation rather than do so based on the apparent meaning(s) of the screenplay. However, a reminder of plot would be helpful to make our interpretation clearer. Just a summary, long enough to show the episteme of the movie and short enough not to be boring to the readers who remember details of the screenplay...

The Plot of *Minority Report*

John Anderton (Tom Cruise), a drug addicted police officer, is working in the Precrime Section of the Police Department. The Precrime program is based on the computer analysis of the psychic signals coming from the three precogs, Agatha, Arthur and Dashiell. Dr. Iris Hineman (Lois Smith) developed the precogs, who were the children of drug user parents, with special mental talents on prophecy. Precogs' bodies are in a kind of paralysis while their faces seem awake. They are somewhere in between death and life and became the integrated parts of a bio-computer system of mid-21st Century. The pool where the precogs are located is filled with a liquid in a building known as the Temple.⁴ Precogs report

ваат за идни злосторства преку проекција на нивните мисли на екранот. Џ. Андертон се обидува да ги открие осомничените и местата на злосторствата пред да се случат. Еден ден Јасновидците известуваат дека 36 часа подоцна самиот Џ. Андертон ќе изврши злосторство. Полицаецот наводно ќе убие човек со име Лио Кроу, кого не го ни познава. Започнува да трага по него за да го спречи злосторството. Во оваа своја потрага ги менува очите за да ги избегне системите за контрола на рожниците и да ја „киднапира“ јасновитката Агата (Саманта Мортон). Конечно го наоѓа Лио Кроу кој му вели дека му го киднапирал и убил синот. Андертон сака да го убие, но успева да се смири и се обидува да го уапси. Меѓутоа, Кроу му го грабнува пиштолот и го повлекува чкрапалото (слична сцена му се повторува и со Бурџис. Во обата случаи Андерсон скоро да убива, но останува „чист“, а „лошите“ се самоубиваат, но го претвораат полицаецот во соучесник⁵). Во текот на истрагата (во која е бегалец и се крие од властите) сфаќа дека многумина биле осудени на биополитички затвор, иако се предомислиле и можеби и не би го извршиле предвиденото злосторство. На крај, открива и докажува дека Ламар Бурџис (Макс фон Сидоу), директорот на полицијата, и самиот е вмешан во неколку злосторства, меѓу кои и убиството на мајката на Агата, само за да продолжи со програмата.

Во резимето испуштивме некои поединости на кои ќе се навратиме подоцна. Очигледно онтолошката епистема на филмот го помести и сврте редоследот на „загатката“, па дури и ништо не останува *загадочно*. Благодарение на пророштвата на Јасновидците, ефикасната и техничка анализа на Џон Андертон во „Аналитичката комора“, врз основа на сликите кои пристигнуваат од Храмот, е просто механички процес, а не интелектуален осврт како научната истрага на класичниот детектив. Андертон го добива точниот момент кога злосторството ќе се случи, слика од настанот, дури и името на потенцијалниот злосторник преку топчиња налик на оние за билијар

future crimes through the reflections of their minds into the monitor. J. Anderton is trying to find out the crime suspects and crime place before a given crime happens. One day the precogs report a murder to be committed by J. Anderton 36 hours later. The officer is to kill a man named Leo Crow, who is not one of his acquaintances. He begins to allow the adventure to reach him and prevent his own crime before it happens. In this adventure he transplants other eyes to escape from the iris control systems and “kidnap” the precog, Agatha (Samantha Morton). Finally he finds Leo Crow, who says he kidnapped and killed his son. Anderton intends to kill him, although later he controls his anger and tries to arrest him instead. However, Crow grabs the gun inside Anderton’s hands and pulls the trigger (a similar scene will happen once more with Burgess. In both cases, Anderton is close to murder, though stays “clean” and “bad men” kill themselves,, somehow making the officer a collaborator⁵). During his investigation (meantime he is a fugitive still and is evading capture from the police authorities) he realizes that many people could be sentenced to biopolitical imprisonment although they had a change and maybe they would not attempt the crime that they were expected to do. Finally, he exposes and proves that Lamar Burgess (Max von Sydow), the Director of Police Department, is involved in several crimes, especially the murder of Agatha’s mother, just to continue the program.

There are several details that we have excluded in this summary to be explicit, although we will refer to them every now and then. It is obvious that the ontological episteme of the movie shifted and reversed the order of “mystery.” In this process nothing remained *mysterious*. Thanks to the prophecies of precogs and John Anderton’s extremely operative and technical analysis in the “Analytical Room,” based over the images coming from the Temple, investigation is a mechanical process rather than an intellectual reflection of the scientific investigation of the classical detective. The exact time of a given crime in the future, some views of the scene and even the name of possible criminal over billiard ball-like balls (it

– злосторството не се ни случува, полицајците од Одделот за преткриминалистика секојпат одат и го спречуваат потенцијалниот злосторник. Треба само да открие каде овој се наоѓа, да појде со својата екипа таму и да го/ја уапси *пред* да се случи што било. Значи, на едно вакво ново криминолошко ниво нема загатка. Злосторството, злосторникот, намерата, сè се знае однапред. Вака истрагата не се обрнува за да сфати што, зошто и како се случило, ниту, пак, аналитички разгледува зошто злосторството ќе се случи. Наликува повеќе на „трка со времето“ за да се спречи она што *се знае* во иднината. Но, има еден онтолошки недостаток: како може да се промени ако точно се знае? Двојбата е еден од новозеноновските парадокси кои ги окупираат мислите на нашиот јунак.

Секако, во филмското сценарио има многу повеќе од само извртување на типичниот механизам на детективската приказна, како на пример голем број посредни или непосредни упатувања на други области, како што се философијата и религијата. Анализата на *Малцински извештај* мора да ги разгледа поимите минато, сегашност, иднина и судбина, кои отсекогаш биле предмет на интерес на религиозните и философските дискурси. Иако книжевните знаци во филмот се очигледни (имињата на Јасновидците), цврстите философски врски се вешто прикриени. Во длабинската структура од текстот може едвај да го забележиме името на еден философ: Хегел. Што би рекол Хегел за *Малцински извештај*? Современата критика понекогаш е принудена да зборува од стомак.

never happens! The Precrime policemen always go and prevent the potential criminal) are given to Anderton. He should only track down the criminal's location, go there with his team and arrest him/her *before* the crime is committed. So, there is no mystery in this new criminological level. Crime, criminal, his/her attempt, everything is revealed from the beginning. By this way the investigation is not looking backward to understand what, why and how something happened, even it is not analytically looking forward to understand why and through which motives the crime will happen. It is rather like a "time race" to prevent what is *exact* in the future. But, ontologically it is handicapped: if it is exact, how can it be changed? The dilemma is one of the neo-Zenonian paradoxes that occupy the mind of our protagonist.

Of course, there is something more than reversing the typical mystery mechanism, in the movie's screenplay, full of references to other fields such as philosophy and religion, either directly or indirectly. An analysis of *Minority Report* should pass necessarily by the concepts of past, present, future and destiny that have been the interest of both religious and philosophical discourses. Although the references to literature were obvious in the movie (names of precogs), the deep connection with philosophy was hidden masterfully. We should look to the deepest layers of the text to perceive the faded name of the philosopher: Hegel. What would Hegel tell us about *Minority Report*? Ventriloquism seems to be the fate of contemporary criticism sometimes.

Георг Вилхелм Фридрих Хегел

Хегел, во својата *Философија на историјата*, посочува на три историски методи:

1. Оригинална историја;
2. Рефлексивна историја;
3. Философска историја.⁶

Во нашиов случај особено се интересни неговите ставови за „рефлексивната историја“, па ќе ги позајиме и искористиме во областа на современата критика:

„[Н]ачинот на претставување [на рефлексивната историја] не е ограничен со времето на кое се однесува, а чиј дух ја надминува сегашноста. Во вториов случај се разликува јасно обележано мноштво од видови (...) Историја којашто се стреми да покрие големи временски периоди, или да биде универзална, не смее да се обидува поединечно да го претставува минатото онакво какво што навистина било. Сликите мора да ги сведе на апстракции; а ова не подразбира само изоставување на настани и дела, туку на сè што влегува во идејата дека Мислата е сепак најсилниот отелотворител. Една битка, голема победа, или опсада не ги задржуваат првичните димензии, туку само се споменуваат.“⁷

Како теоретски зрак да ни го осветли случајот со цитатот. Хегел, кого Карл Маркс и „пролетерските борци“ го критикуваа, но и го наследија; кого, пак, дијалектичко-материјалистичкиот *Разум* повторно го сврте наопаку; сега, како историјата да си поиграла, се наоѓа одново извртен од страна на холивудската индустрија, без да му го споменат ни името. Како некој филмски ефект за хиперреалистичкиот крај на Историјата! На почетокот од својата *Осумнаесетти пример*, Карл Маркс вели: „Хегел некаде бележи дека сите големи светски настани и ликови во историјата

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

German philosopher Hegel, defined three different methods of history, in *The Philosophy of History*:

1. Original History;
2. Reflective History;
3. Philosophical History.⁶

His words about “reflective history” are quite interesting in our case and deserve to be borrowed to and used in the contemporary critical field:

Reflective History’s “mode of representation is not really confined by the limits of the time to which it relates, but whose spirit transcends the present. In this second order a strongly marked variety of species may be distinguished. (...) A history which aspires to traverse long periods of time, or to be universal, must indeed forego the attempt to give individual representations of the past as it actually existed. It must foreshorten its pictures by abstractions; and this includes not merely the omission of events and deeds, but whatever is involved in the fact that Thought is, after all, the most trenchant epitomist. A battle, a great victory, a siege, no longer maintains its original proportions, but is put off with a bare mention.”⁷

A theoretical light stream is flooding over our case, from this quote. Hegel, who was criticized and at the same time inherited somehow by Karl Marx and “proletarian warriors”; who was tried to be reversed on his feet again by the dialectical materialistic *Reason*; now, as an evil game of history reversed again in the hands of Hollywood cultural industry, even without condescending his name, at all. Maybe just a Hollywood effect as the hyper-realistic end of History! In the first lines of his *18 Brumaire*, Karl Marx said: “Hegel remarks somewhere that all great world-historic facts and personages appear,

се повторуваат, така да се каже, двапати. Само заборавил да додаде: првиот пат како трагедија, а вториот како фарса“.⁸ Денес би рекле дека „теоретските поими може да се појават и третпат во историјата, да ги надминат трагедијата и фарсата и да се јават во површен облик на чист производ на културниот пазар“. Според Адорно (Adorno) и Хоркхајмер (Horkheimer), културната индустрија ја изопачува културата, но и ја „интелектуализира“ забавата додека работи како огромна фабрика за културни производи.⁹ Се разбира, Маркс од 19 век не можел да предвиди како ќе функционира масовното производство во „културниот сектор“ кое го нарекол „надградба“ и го сметал за одраз на економската основа/база.

Ако се навратиме на цитатот од Хегел, како овие зборови ни помагаат во анализата на филмот? Како неговите мисли за „рефлексивната историја“ се однесуваат на приказната во *Малцински извештај*? Каква теоретска светлина зрачи од нив? Треба малку да ја *прекршине* за да ги согледаме „врските“ помеѓу филмот и философскиот пристап на Хегел. За да согледаме како се преплетуваат сенките на текстовите (сценариото на филмот и *Философија на историјата*), можеби прво треба да ги разгледаме можните толкувања на Хегеловите мисли. Философот очигледно зборувал за „минатото“ (како класичните детективи кои се обрнуваат наназад) и го интересирале опсади, битки и војни, односно „клучни настани“ од човечката историја. Во нашата реинтерпретација, временската одредница на неговото гледиште ќе ја поместиме од „минатото“ во „иднината“ и префинетиот потенцијал на зборовиве ќе го *сведеме* на призма насочена кон холивудскиот производ. Во *очиите на Јасновидциите, осврќајќи на злосторствата не зависи од „временски граници“*,

so to speak, twice. He forgot to add: the first time as tragedy, the second time as farce.”⁸ Maybe today we can say that, “theoretical concepts can appear for a third time in history, going beyond tragedy and farce, into the shallow form of a pure product in the market of culture industry”. According to Adorno and Horkheimer, culture industry has degenerated culture and at the same time “intellectualized” entertainment process while working like a big factory producing cultural products.⁹ Of course, from the 19th Century Marx was far away to see how the “cultural sector” would work as a mass production that he had named “superstructure” and considered as a reflection of economic structure/basis.

If we go back to the quote from Hegel, what is the explanatory value of these words for us in this film analysis? How the words of Hegel on “reflective history” match with the fiction in *Minority Report*? What is the theoretical light overflowing from these words? We need a slight *refraction* to follow the “links” between the movie and Hegel’s philosophical approach. In order to see how the shadows of the texts (the movie’s screenplay and *The Philosophy of History*) are mingled in with one another, maybe we have to see the reinterpretation possibilities of Hegel’s words. Apparently the philosopher was talking about “the past” (like classical detectives, looking to the past) and his interest was in sieges, battles, wars, etc. i.e. the “major events” of human history. In our “reinterpretation” we will shift the time orientation/direction of his perspective from “past” to the “future” and *reduce* the sophisticated potentials of these words into a prism directed toward this Hollywood product. *In the eyes of Precogs, reflection on crime is not really confined by the “limits of the time,” their spirits transcends the present. This psychic methodology, which aspires to*

духои им ја надминува сегашноста. Пророчкиов присиан, кој се стреми да покрие големи временски периоди, никако не смее да се обидува поединечно да ја преисаваува иднината онаква каква навистина ќе биде. Сликите мора да ги сведе на апстракции; а ова не подразбира само изосаваување на настани и дела, туку на сè што влегува во идејата дека Мислата е сепак најсилниот отелотворител. Кое било убиство или злосторство не ги задржува првичните димензии туку само се споменува.

Кога прекршувањето на поимот време на философско ниво од страна на Спилберг – или Ф. К. Дик – ќе се примени во хегеловскиот опис на „рефлексивна историја“, веднаш се јавува прекин на зракот светлина. Умот/очите на Јасновидците, како извртување на рефлексивната историја, гледаат случки од иднината, не зависат од „временските граници“, при што излегуваат од рамките на сегашноста. Прикажуваат „поединечни претстави“ од злосторничката иднина, онаква каква што наскоро ќе биде, како да е запишана во друго Божјо сценарио. Сликите кои ги создаваат, односно преобликуваат во најсилни отелотворенија, се скратените слики на идните дејства и „само го споменуваат“ злосторството. Иднината веќе не е прилагодлив збир од можности кои лесно се менуваат во зависност од слободната човечка волја туку, напротив, функционира како железното тркало на неменливата судбина. Значи, секој добива своја судбина и никој не може да си го смени животот на „подобро“. Ако Јасновидците кажат дека ќе убиете некого, тоа сигурно ќе се случи, па Одделот за преткриминалистика ве апси за да ја спречи оваа можност пред воопшто и да се оствари. Дали е ова толку футуристичка замисла?

traverse long periods of time, must indeed forego the attempt to give individual representations of future as it will actually exist. It must foreshorten its pictures by abstractions; and this includes not merely the omission of events and deeds, but whatever is involved in the fact that Thought is, after all, the most trenchant epitomist. Any murder, any crime, no longer maintains its original proportions, but is put off with a bare mention.

When Spielberg's (and P. K. Dick's) refracting the time concept, on a philosophical level, is applied to the Hegelian description of "Reflective History," a cloven appears immediately where the light flows. Precogs' minds/eyes as a reversal of reflective history, looking to happenings of the future, without being confined by "the limits of the time" and by this way they transcend the borders of the present. They reflect "individual representations" of the criminal future, as it will "exactly" happen soon, as if it is written in another divine screenplay. The images they create or rather pre-shape as trenchant epitomes are foreshortened pictures of the coming actions and put off with a "bare mentions" of crime. No longer is the future a flexible diversity of potentials and easy to change according to the free will of human beings. It is, on the contrary, working like the iron wheel of unchanging destiny. So, everybody is stuck to his/her exact destiny and nobody has the power to change his/her life in a "better" way. If Precogs say that you will kill somebody, you have no power to change it and before your action the Precrime Department arrests you to prevent this potential before it is realized. Is this vision that futuristic?

Така, извртената слика на Хегеловите поими задира во срцевината на *Малцински извеишај*. Од една страна наликува на најобично пророштво кое сме го сретнале илјадници пати во други филмови, раскази или романи; од друга страна, пак, особено по бегството на Андертон, може да го сметаме за посложена игра на судбината. Андертон, како најсвесен за системот, е навлечен преку излеаните траги за убиството кое следува, инаку, не би можеле да го вклучиме во овој матен трик на „судбината“.

На Стивен Спилберг сепак му успева да го поштеди филмот од евтини епизоди на „патување низ времето“ кои честопати ги среќаваме во други научно-фантастични филмови. Ваквата растурена „временска перспектива“ на класичната детективска приказна и загадочноста изгубена во јасната иднина не само што има врска со Хегеловата философија туку, според мене, има допирни точки и со *Историско-философски тези* на Валтер Бенјамин (Walter Benjamin). На крајот од тезите, Бенјамин излага една сложена замисла за сфаќањето на историјата:

„Пророците кои го преиспитувале времето и сфатиле што тоа крие, сигурно не го доживеале ни како еднородно, ни како празно. Оној што го има ова предвид веројатно ќе сфати како минатите времиња се доживуваат во помнењето – токму вака. Знаеме дека на Евреите им било забрането да ја истражуваат иднината: Тората и молитвите ги повикуваат на сеќавање. Вака се обезвреднува иднината, која владее со оние кои бараат просветление кај пророците. Меѓутоа ова не значи дека иднината за Евреите станала еднородно, празно време. Зашто секој миг претставува преминче во времето низ кое може да влезе Месијата“.¹⁰

Hence, the reversed image of Hegel's concepts touches the soul of *Minority Report*. On the one hand this looks like a plain version of prophecy that we have seen thousands of examples of in other movies, stories and novels; on the other hand, especially from the escape of Anderton later on this could be seen as more complicated seductive games of fate. Because, Anderton, as the most conscious person on this system, is seduced by effusing the clues regarding his forthcoming murder; as otherwise it would not be possible to include him in this abstruse trick of the "fate."

However, we should admit that Steven Spielberg saves himself and his film from cheap bounces of "time journey", that we can see numerous samples of in other Hollywood science-fiction productions. Spielberg's disassembling "time perspective" of classical mystery and by this way dissolving mystery in a transparent future cannot be connected only to Hegel's philosophy; in my opinion it is also possible to trace some lines of associations toward the *Theses on History* by Walter Benjamin. At the end of his theses, Benjamin exposed a complicated idea about comprehension of history:

"The soothsayers who queried time and learned what it had in store certainly did not experience it as either homogeneous or empty. Whoever keeps this in mind will perhaps get an idea of how past times were experienced in remembrance— namely, in just this way. We know that the Jews were prohibited from inquiring into the future: the Torah and the prayers instructed them in remembrance. This disenchanted the future, which holds sway over all those who turn to soothsayers for enlightenment. This does not imply, however, that for the Jews the future became homogeneous, empty time. For every second was the small gateway in time through which the Messiah might enter."¹⁰

Во овие длабоки и речиси поетски мисли Бенјамин упатува на бинарниот карактер на историјата. Иако пророштвата и гледањето во иднината биле забранети во Тората, а сите прифатливи врски со времето и незаборавот биле свртени кон минатото, во облик на сеќавање, сепак во секој миг од иднината се наоѓа можен влез за Месија (Спасителот). Иднината не е ниту „еднородна“ ниту „празна“, како аморфна маса, туку може да се ослободи. Спасителот, наречен Месија во светите книги, „пролетаријатот“ кај Карл Маркс – во делата на Бенјамин обично има двојно значење и кабалистички асоцијации; некогаш може да ги има двете значења, скриени зад двосмислената завеса од шифрирани зборови.

Зборовите на Бенјамин се позагадочни од филмот на Спилберг. *Малцински извештај*, благодарение на Јасновидците, однапред ги прикажува злосторниците, злоделата и жртвите, а остатокот од дејството е проста трка со времето. Но, приказната на Спилберг има допирни точки со теоријата на Бенјамин. Речиси како противтеза, Спилберг го врти сеќавањето кон иднината. Тројцата Јасновидци ги подредуваат сликите за да го преуредат утрешното „помнење“... Ослободени се од товарот на линеарниот тек на времето и како да можат да се сетат на иднината. Ова не е дури ни „пророштво“, туку нешто налик на извртувањето на хегеловските поими за кое зборува вавме претходно. Така во филмската приказна вестите од иднината се сосема „обезвреднети“ и наликуваат на постојана молитва посветена на минатото (прекршено минато кое станало иднина). Не случајно местото каде се наоѓаат Јасновидците се вика *Храм*. Тоа е храм каде минатото (имињата на мутантите и жанрот кој го претставуваат) дреме во течност (чест симбол за матка), а спасителот (Андертон) може во вистинскиот момент да влезе низ даден „премин“ за

In these profound and almost lyrical lines Benjamin indicates the binary character of history. Although the soothsaying path and looking into the future were prohibited in the Torah and all acceptable relations with memory and time turned their faces into the past, in a “remembrance” form; still in every second of future there is the possibility of a gateway to allow the Messiah (Savior) to enter. The future is neither “homogeneous” nor “empty,” amorfous rather, it has the potential for emancipation. The savior, called the Messiah in the Scripture, was “proletariat” for Karl Marx. In Benjamin’s works it has dual meanings and Cabalistic associations; it can be both sometimes, behind the ambiguous curtains of coded words.

In Benjamin’s words there is certainly more mystery than in Spielberg’s movie. *Minority Report*, thanks to Precogs shows the criminals, criminal action and victim beforehand and the rest of the work is just a race against time. However, somewhere in Spielberg’s fiction is a nod to Benjamin’s theory. Almost as an anti-thesis, Spielberg turns the equation of remembrance to the future. Three Precogs are combining the images to reorganize the “memory” from tomorrow... They are liberated from the carriages of linear current of time and as if capable to remember future... This is not even “soothsaying;” something similar to a reversal of Hegelian concepts we mentioned above. In this aspect, in the cinematographic fiction, giving news from the future is “disenchanted” entirely and looks like constant prayers dedicated to the past (a past refracted in a trap and became future). The name of Precogs’ location is not random: *Temple*. This is the temple where the past (three names of mutants and the genre they represent) let to be half-asleep in the liquid (a very common sign for the womb) and in particular a “gateway” to future the savior (Anderton) can enter exactly at the right time, to save lives of victims, thanks

да ги спасува жртвите, благодарение на ритуалното толкување на претскажувањата на Јасновидците, при што „метафизичките заклучоци“ кои излегуваат од базенот наликуваат на богослужба. Класичните детективи се обрнуваат, се присеќаваат на минати случки и денови; и во *Малцински извештај* тие се изворот на сознанија, само што погледот им е свртен кон иднината. А ако работата им наликува на „претскажување“, плаќаат висока цена, како Божја казна, за да се искупат за ваквиот свој „грев“ – не можат физички да се движат, заробени се полусвесни во течноста, полуживи, полумртви.

Спасителот најпрво треба самиот да се спаси и го бара преминот низ кој ќе се ослободи и ќе го спречи сопственото злодело (убиство). Како што се развива патешествието, тој станува сè посвесен дека иднината воопшто не е „празна“, туку полна со „разнородни“ можности, иако пред него стои „главна патека“ која станува сè појасна. Се спасува на некој начин, никого не убива намерно и останува невин. Освен тоа, со својата битка Андерсон ги открива недостатоците на Програмата за преткриминалистика, укината по смртта на Ламар Бурџис, кој и самиот извршил повеќе злосторства за да ја одржи програмата. Со други зборови, дури и да било нешто налик на „пророштво“, Спасителот го укинал. Спасението се состои во затворање на вратите кон иднината од страна на Спасителот кој минал низ мигот на преминот што се отворил во иднината.

3. Криминолошки дилеми

Философските „огледала“ кои го прекршуваат поимот време не се единственото можно толкување на *Малцински извештај*. Филмот се развива во склад со криминолошките прашања и расправи и во

to all the rituals of reading the omens offered Precogs, in which the “metaphysical conclusions” coming from the pool resemble real worship. The classical detective story writer is looking to the past, recollecting past happenings and old times; in *Minority Report*, the source of knowledge is a daze stretched to the future. If their work looks like “soothsaying,” they pay a heavy atonement to tolerate this “sin,” losing their ability to move physically and being caged inside the liquid half-conscious, half-alive and half-dead as if by divine punishment.

The Savior should save himself first of all and he is searching for the gateway where he will receive emancipation, preventing his own crime (murder). The more he progresses in his adventure, the further he learns that the future is not “empty” at all. It is full of “heterogeneous” probabilities, although there is a “main route” before him. In one sense he saved himself, did not kill anybody intentionally and kept his purity and innocence. Moreover, Anderton’s struggle showed the harms of the Precrime Program and the entire program was stopped after the death of Lamar Burgess, who committed a series of crimes to continue Precrime activities. In other words, even if there was something like “soothsaying” it was terminated by the Savior. Closing the doors to the future is the sole salvation brought by the Savior who passed through the short moment of the gateway opened in the future.

3. Criminology’s Dilemmas

Looking through philosophical “mirrors” games inverting the time concept is not the only way in which *Minority Report* could be interpreted. There are much more direct joints to the body of social issues and theories.

него наоѓаме многу понепосредни допирни точки со општествените прашања и теории.

Како што вели Стивен Спилберг,

„научната фантастика љуби да предупредува. Ако паметите, научната фантастика отсекогаш била еден вид прва опомена за она што следува. Гледачите породо ќе слушнат опомена од научната фантастика бидејќи не се чувствуваат како да им солиме памет. Секој научно-фантастичен филм што сум го гледал, кој не е само потрошена лента, нè предупредува за нешто што подоцна се остварило.“¹¹

Меѓутоа, треба да се запрашаме дали предупредувањата на научната фантастика се однесуваат на некоја мрачна, дистописка иднина или на тековниот развој на современите општества. Веројатно не сите филмови од жанрот, но *Малцински извештај* секако посочува на некои постојни настани од светот денес, или барем со заеднички општествен и биополитички систем со тековните односи на моќ, наместо да создава механички одраз на светот. Поимот злосторство, криминолошкиот дискурс, „репродукцијата“ на правдата, духот на времето воопшто, се изменија во 20-от век. Така филмовите, романите, расказите, уметничките дела со тематика слична на *Малцински извештај* се под влијание и видно обележани од ваквите нови стремежи. Накусо, уметноста, културата и книжевноста мора да се преобразат кога се случуваат битни општествени и политички промени.

Каков беше вообичаениот криминолошкиот дискурс порано? Криминологијата како интердисциплинарна област се појави независно меѓу општествените науки, иако потекнува од философијата и теоријата на правото. Уште во дискурсот на „биолошкиот

The movie’s pace goes in harmony with criminological matters and discussions.

As Steven Spielberg says,

“science fiction loves to warn. Remember, science fiction’s always been the kind of first level alert to think about things to come. It’s easier for an audience to take warnings from sci-fi without feeling that we’re preaching to them. Every science fiction movie I have ever seen, any one that’s worth its weight in celluloid, warns us about things that ultimately come true.”¹¹

However, we should ask ourselves whether the warning of science fiction is about a dark, dystopian future or on the current tendencies of contemporary societies. Maybe not all of them, but for sure *Minority Report* indicates some existing happenings of today’s world, or at least, it shares the same social and biopolitical episteme with the actual power relations, rather than constructing a mechanical reflection of the world. The concept of crime, criminological discourse, “reproduction” of justice; as a summary all the spirit of age has changed in late 20th Century. So, movies, novels, stories, art works similar to the point of *Minority Report* are being influenced by these new tendencies and we can see the marks on them. In brief, a body of art, culture and literature inevitably transform; while a deeper change in the social and political body is performed.

What was the conventional criminological discourse in the past? As an interdisciplinary field in social sciences, criminology arose independently, although it had its roots and nucleuses in the philosophy of law and judicial theory. Even the early “biological positivism” discourse

позитивизам“ Чезаре Ломброзо (Cesare Lombroso) во криминологијата се насетуваа траги од новата безбедносна идеологија на 21-от век. Во почетокот, позитивистичкиот криминолошки пристап ги издвојувал можните злосторници по цртите на лицето. Ломброзо, затворски лекар, сметал дека открил некои заеднички физички карактеристики меѓу злосторниците. Така, криминологијата понуди метод на визуелен надзор и мерки на претпазливост при дијагнозата на злоделото/злосторникот. Меѓутоа, во текот на 19 век, па сè до крајот на деведесеттите, државата и властите генерално не го користеле овој образец на Ломброзо и криминолозите за да ги спречат можните злосторници пред да дејствуваат. Односно, не постои период во кој луѓе биле апсени наголемо само затоа што одговарале на апстрактната слика која ја создале класичните криминолози, и не биле прогласувани за злосторници само поради распоредот на цртите на лицето. Со други зборови, класичните криминолошки теории никогаш не го подложиле човештвото на „заштита од криминал“, или, со терминологијата од *Малцински извештај*, на преткриминалистички дејства. Прагот на 21 век го претставува „преминот“ кон ваквите ултрапараноични активности на новиот криминолошки пристап, кој можеме да го наречеме хиперкриминологија. При тоа, милијарди луѓе може лесно да станат осомничени или поради своето однесување, или, пак, поради нивниот уметнички или филмски израз.

Секако, ова ниво на параноја не сме го достигнале наеднаш, туку сме минале низ бројни преодни фази. Паранојата во различни периоди се засновала на различни тврдења: генетска предодреденост, „криминализирани“ етнички, расни или верски црти, процес потпомогнат со расправата за „општество на ризик“. Според Улрих Бек (Ulrich Beck), „може да се препо-

(Cesare Lombroso) in criminology was appraising some signals of the late 21st century's new security ideology. In the beginning, the positivist criminological approach was separating the potential criminals according to their features. As a prison doctor, Lombroso believed that he had found some repeating characteristics in the criminals. In this way, criminology was exposing a visual control and precaution methodology to diagnose crime/criminal. However, during the 19th century and until end of the 90's, the power, states and authorities have not used Lombroso's and criminologists' pattern to stop potential criminals, before their actions, in general. I mean, people did not have a period that some were widely arrested just as a look to the abstract "wanted" pictures shaped by classical criminologists and not considered as a criminal just because of the proportions of organs in their faces. With another expression, the classical criminological theories never made the exact majority of all human population the subject of "crime precaution," or with *Minority Report's* terminology, Precrime activities. The threshold of 21st century has been also a "gateway" to these ultra-paranoid activities of new criminological approach, that we can call hyper-criminology. On this level, billions of people can be subject of a wide suspicion easily with actual practices, on the one hand, and through their artistic or cinematic expressions, on the other hand.

Of course, we did not jump to this paranoid level suddenly. Some middle stages were treaded in order to reach this point. Now the genes determining criminality claimed, then some ethnical, racial or religious features "criminalized." Discussions of a "risk society" accompany this process. According to Ulrich Beck, "three layers of danger can be identified in the world risk society. Each

знаат три нивоа на опасност во светското општество на ризик. Секое или следи некоја логика на конфликт, заобиколува или потиснува други теми, или, пак, придушува или поддржува одредени приоритети: прво еколошки кризи, потоа глобални економски кризи и потоа – од 11. септември наваму – ризикот од транснационални терористички мрежи.¹² Секако, во современиот живот постојат и голем број други „ризичи“ (во здравјето, сексот, забавата, транспортот или технологијата, на пример). Но, првите три, особено последниот, претставуваат најголем предизвик и ја покренуваат преобразбата на биополитичките бранувања во модерните односи на моќ, на глобално ниво.

Ломброзо сигурно би се изненадил од „хипер“ нивото кое го достигна криминологијата и од тоа како денешните власти, со помош на „ултрапозитивистичките“ емпириски технологии, се обидуваат да го разоткријат злосторникот и да го спречат злосторството. Симптоматично е како онтолошката основа на *Малцински извештај* и модерната безбедносна идеологија се преплетуваат во полето на општественото живеење и создавањето значења. Да разгледаме два поврзани примери, едниот од филмот, другиот од секојдневниот живот:

Spyder-роботи и eyedentiscan¹³

Во бедна собичка бегалецот Андертон спие со преврзани очи. Пред неколку часа ги заменил очите за ги избегне проверките на идентитетот со помош на оптичка контрола на рожниците. Каде и да оди, го препознаваа не само вработени во обезбедувањето, туку и рекламите, продавниците и паноата, наглас го објавува неговото име и потсетуваа на неговите претходни посети. По замената на очите ќе стане „невидлив“ за организираната мрежа на надзор. Додека се наоѓа во незаконската опе-

one either follows a different logic of conflict, circles around or represses other topics, or crushes or empowers certain priorities: first ecological crises, second global economic crises, and third—since September 11—the risk of transnational terrorist networks.”¹² Of course, many other “risks” (in health, sex, entertainment, travel, technology, to name but a few) can be mentioned regarding contemporary life. However, these three, especially the last one is the most challenging and this mobilizes the transformation of biopolitical waves in modern power relations, on a global scale.

If Lombroso saw how criminology arrived at the “hyper” level and thanks to “ultra-positivist” empirical technologies, in which modern authorities are trying to find out the criminal and prevent crime, I am sure that he would be greatly surprised. It is stigmatic to see the way that ontological basis of *Minority Report* and modern security ideology is stepping over the same soil of social existence and production of meaning. Let us analyze two cases in connection, to clarify and proceed better, first is from the movie and second is from life:

Robotic Spiders and EYEdentiscan¹³

In a miserable room the fugitive, Anderton, is sleeping, his eyes are bandaged. He replaced his eyeballs a couple of hours ago to escape from the identity check working through optical iris controls. Wherever he was going, not only security staff, also advertisements, shops and billboards were identifying him, calling with full name and referring to his previous shopping there. After replacing another couple of eyeballs he will be “invisible” for the well-organized net or iris/identity detection. When he was in that illegal operation

рациона сала и чека да се опорави, влегува полициска екипа и најавува „Eyedentiscan со spyder-и“. Влегува група spyder-и – роботи налик на пајаци големи колку тупаница, опремени со специјална антена која ги проверува рожниците – и ја испитува целата зграда. Се раководат по телесната температура на луѓето, им ги отвораат очите (доколку се затворени). Луѓе кои јадат, разговараат, се караат, или водат љубов молкум чекаат да влезе spyder-от, да им ги провери очите, па да продолжат со својата работа. Андертон се крие во када полна студена вода и коцки мраз за да ја прикрие телесната температура. Кога spyder-ите влегуваат под вратата од бањата, тој е под вода. Роботчињата упорно пребаруваат; на површината се појавува меурче. Spyder-от го наоѓа, го отстранува завојот и му го отвора окоото: сè е во ред затоа што има нови туѓи очи како резултат од операцијата.

MALINTENT ви ги чита мислите!

Последната иновација во безбедноста е MALINTENT – името во превод би значело нешто налик на злонамерник – развиен и одобрен од страна на властите, најсовремено надополнување на старата технологија – која препознава метал и експлозивни. По телото ви бара „невербални знаци кои укажуваат дали имате намера да им наштетите на своите сопатници“. MALINTENT „содржи низа сензори и леќи кои ви ги проверуваат телесната температура, пулсот и дишењето за да откријат несвесни знаци кои не се забележуваат со голо око – сигнали кои терористите и злосторниците може да ги оддаваат пред напад“. Ако сензорите забележат неправилност, податоците се испраќаат до аналитичкиот тим кој одлучува дали дадениот патник треба дополнително да се испитува. Во наредната фаза следува микрофацијално снимање, „кое подразбира мерење на ситни движења на мускулите од лицето кои укажуваат на расположение или намера.“ Развиен е посебен систем кој препознава и мери седум основни емоции кои се изразуваат со движења на мускулите од лицето. MALINTENT може да ги препознае

room, waiting to recover, a police team came and announced the “Spyders’ Eyedentiscan.” A group of spyders let inside the building, the robots as big as a fist and equipped with a special antenna to check irises are scanning all the building. They are able to locate everybody by searching for body heat. Opening their eyelids (if closed) and checking people’s identities in a few seconds. People eating food, chatting, fighting, making love, etc., only waiting silently when a spyder comes, to let it check their eyes and after continue what they were doing previously. Anderton is hidden in a bath tub, full of cold water and ice, in order to hide his body heat. When spyders appear under the door through the bathroom he is under the water. Small robots are searching skeptically; a bubble is going up to the surface of water. The spyder finds him, opens the bandage and his eyelid: he is clean! Because he has got new eyeballs of somebody else, after the replacement operation.

MALINTENT is reading your mind!

The most “preventive” innovation in security issues is MALINTENT, improved by the authorities, as cutting-edge to complete the old school techniques (screening metal and explosives). This is searching your body for “non-verbal cues that predict whether you mean harm to your fellow passengers.” MALINTENT “has a series of sensors and imagers that read your body temperature, heart rate and respiration for unconscious signs invisible to the naked eye – signals terrorists and criminals may display in advance of an attack.” If the sensors see that there is something off, then they transmit all the warning data to analysts and they (analyst team) decide whether to flag that passenger for further checking and questioning. In the next step there is micro-facial scanning, “which involves measuring minute muscle movements in the face for clues to mood and intention.” A special system developed to define and measure seven primary emotions that are reflected with the movements of facial muscles. MALINTENT can identify these emotions and relay the information back to a security screener, immediately. This whole security array is called as

овие емоции и веднаш да му ги препрати податоците на човекот од обезбедувањето. Целиов безбедносен систем е наречен Future Attribute Screening Technology (FAST) – Технологија за испитување особини - предвиден за брзо, или на англиски fast, спроведување на патниците покрај обезбедувањето.¹⁴

Што звучи повеќе како научна фантастика *Eyeden-tiscan* или *MALINTENT*? Обата поима се на исто ниво на стварност. Врската меѓу светот на *spyder*-и и *MALINTENT* не е уметничка или замислена претстава, туку овие две компоненти се поврзани на своевидно ниво на *соработка*. Ваквите соработници на модерните односи на моќ делуваат врз истото *иело*. *Spyder*-ите го препознаваат „модерното лице“ преку очите, а *MALINTENT* оди уште подалеку и се дрзнува да ги чита мислите. Психоаналитичарите и криминолозите се незадоволни бидејќи улогата им ја преземаа овие роботи (кои)што работат далеку попрецизно. Отпечатоците од прсти и испитувањата од страна на искусни полицајци е веќе застарен пристап. Ако *spyder*-от објавува кој сте, а *MALINTENT* ви ги открива „злите намери“, кој ќе ве одбрани? Приватноста, човековите права, законодавството, правдата, слободите и правото на одбрана се само нетехнолошки, бескорисни и идеолошки категории кои не се ништо повеќе од нуспојава на пониските нивоа од безбедносните парадигми! На највисокото ниво на епистемата на моќ, пак, човек може да биде препознаен како закана, осуден и дури погубен, понекогаш, за само неколку минути. Брзината го порази старомодниот дискурс на „права“! Криминологијата ослободена од хуманистичките стеги и општествено-теоретските препреки функционира како компјутерска програма со дигитална и техничка поткрепа. Хиперкриминологијата е како хегеловска „противтеза“ на претходните нивоа

“Future Attribute Screening Technology” (FAST) because it is developed to have passengers pass security in a few minutes.¹⁴

Which sounds more like science-fiction, *EYEdentiscan* or *MALINTENT*? Actually both share the same level of reality. The relation between the worlds of *Spyders* and *MALINTENT* is not an artistic or imaginary representation; rather it is possible to say that the real dimension of connection between these two components is *collaboration*. These collaborators of modern power relations are working on the same *body*. *Spyders* are catching the eyes, to identify the “modern subject;” *MALINTENT* is going further and reading the mind. Psychoanalysts, criminologists are in sulks aside; as they lost their analytical position on behalf of these robots which (who) are working much more accurately. Fingerprints and questioning by experienced policemen is outdated and archaic already. If the *Spyder* says who you are and if *MALINTENT* reveals your “malice intention,” who can defend you? Privacy, human rights, law, justice, freedoms, rights of defense, etc.; these were just un-technical, useless and ideological categories which were performed as side effects of the lower levels of security paradigms! In this highest level of power episteme, one can be diagnosed as a threat, judged and even, in some cases executed in a few minutes. Speed has exceeded old fashion discourse of “rights”! Criminology liberated from its humanistic handicaps and social theoretical obstacles has become a computer program’s function supported with technical and digitalized devices. Hyper-Criminology is like a Hegelian “anti-thesis” of previous levels in criminal studies and future steps will be probably a “synthesis” of different components from different phases. A comparison between *MALINTENT*

на криминалистичките науки, а следните фази веројатно ќе бидат своевидни „синтези“ на различни компоненти од различни фази. Една споредба меѓу *MALINTENT* и Јасновидците лесно ќе покаже како стварноста знае да биде поневеројатна и од научната фантастика.

Карл Маркс вели дека стварноста на една епоха е прикажана „наопаку“ во идеолошкиот систем на дадениот историски период. Според Маркс, „јазикот на вистинскиот живот“ и материјалните процеси (економската база) непосредно се испреплетува со создавањето идеи, поими и свест. Мислењето и мисловното производство на општествата (во политиката, правото, етиката, или религијата) се засноваат на „конечниот развој на производните сили и нивниот соодветен замен однос“. Во марксистичкото толкување на идеологијата, „свеста“ е само израз на општествениот опстанок на луѓето во процесот на живеење. „Доколку во сета идеологија луѓето и нивните околности се јават наопаку како во *камера опскура*, ваквата појава произлегува од нивниот историски процес на опстојување како што предметите во мрежницата се свртени обратно од нивното физичко постоење“.¹⁵ Карл Маркс понуди материјалистичка методологија со која ја објаснува појавата на фантазијата, поимањето, различните видови нарација и сите појави во надградбата, односно „развојот на идеолошките рефлекси“ како разни форми кои конструираат „реални животни процеси“. Неговиот теоретски пристап налага да ги земеме предвид „духовите“ кои се создаваат во човечкиот ум како сублимат на „физичкиот процес на живеење“ зависен од материјалните услови.¹⁶

and the Precogs' work could show easily how reality could be more fantastic than science-fiction.

Karl Marx claimed that the reality of the age is illustrated “upside-down” inside an ideological field of particular period of history. According to Marx, “the language of real life” and material processes (economic basis) directly interwoven with production of ideas, conceptions and consciousness. Thinking and mental production of societies (in politics, law, ethics, religion, etc.) are based on a “definite development of their productive forces and of the intercourse corresponding to these.” In the Marxian interpretation of ideology “consciousness” is only an expression of the social existence of men in their actual life-process. “If in all ideology men and their circumstances appear upside-down as in a *camera obscura*, this phenomenon arises just as much from their historical life-process as the inversion of objects on the retina does from their physical life-process.”¹⁵ Karl Marx suggested a materialistic methodology to explain the emergence of imagination, conceiving, different narrations and all superstructural phenomena; i.e. “the development of ideological reflexes” as different forms constructing “the real life-process.” His theoretical approach requires one to consider “the phantoms” formed in the mind of people, as sublimations of “material life-process,” bound to material conditions.¹⁶

Културната индустрија во доцниот капитализам ги испреплете механизмите на процесот на „идеолошко одекнување“ и „физичкиот процес на живеење“. Во нашиов случај, Холивуд и параноичните и дистописки приказни за заговори кои ги создава, не се одраз на ниту една стварност, туку се дел, функција од вистинските, таканаречени „материјални“ животни услови. Постојат голем број примери кои прикажуваат како воениот, безбедносниот, разузнавачкиот и политичкиот сектор, особено во американското општество, функционираат преку заемни врски со културните производи, особено филмографијата. Постојат многу истражувања за ова прашање, па би сакал да посочам само еден од бројните примери. Така, Институтот за креативна технологија „се служи со сознанијата од забавната индустрија за да ја подобри воената обука преку футуристички игри и симулации. Холивудските советници во Институтот пишуваат и напнати и драматични сценарија за ваквите симулации со цел обуката да биде што повозбудлива“.¹⁷ А ова е многу повеќе од само пасивен одраз на кој било одлучувачки фактор. Во вакви сложени и испреpletени односи културата – особено кинематографијата – и општественото живеење просто се претвораат во две слични нивоа на „стварност“. Жан Бодријар (Jean Baudrillard) можеби имаше право кога рече: „во Америка филмот е стварност бидејќи сиот простор и начинот на живот се филмски. Границата меѓу животот и филмот, апстракцијата по која жалиме, не постои: животот е кино“.¹⁸ Со бришење на „границата“ меѓу киното и филмовите стануваат составен дел од актуелните односи на моќ и ја надминуваат потребата за апстракција. Биополитичките дејства и механизми повторно се сместуваат во телото.

The culture industry in late-capitalism turned the “ideological echoes” process and “material life-process” into a mingled mechanism. Hollywood, in our current case, and its paranoid and dystopian conspiracy fictions, are not reflections of any reality, they are a part, a function of the real, so called “material” life conditions. There are many examples that show how military, security, intelligence and politics levels in contemporary societies, especially in American society, are realized through interconnections of cultural productions, especially cinema. There is a wide knowledge on this issue that I would like to refer to one of the numerous examples. The Institute for Creative Technology, for instance, “draws on the entertainment industry know-how to sharpen military training through futuristic games and simulation. The institute’s Hollywood consultants also write story lines for virtual-reality military training videos—plots with swirling suspense and drama that aim to make a soldier’s training more compelling.”¹⁷ This is quite beyond the passive reflection of any determining factor. In this complicated and extremely interwoven relations culture (particularly cinema) and actual societal existence became two similar departments of the “reality.” Perhaps Jean Baudrillard was right: “in America cinema is true because it is the whole of space, the whole way of life that are cinematic. The break between the two, the abstraction which we deplore, does not exist: life is cinema.”¹⁸ After the end of the “break” between life and cinema, films became an integral part of current factual power relations, beyond any abstraction. Body, once more, has become the nestling ground where biopolitical practices and devices are located.

4. Филмови за „голиот живот“

Да се потсетиме на уште еден параноичен филм од последнава деценија. *Коцка: излезот од лавиринтот* налага теоретска интервенција иако со себе носи смртна опасност.¹⁹ Сега може да повлечеме една теоретска линија кон Џорџо Агамбен (Giorgio Agamben).

Импресивната критичка теорија на Агамбен се темели на испреплетувањето меѓу *зое* и *биос*. Првиот поим кај античките Грци означувал „гол живот“, заедничко поимање на животот кај сите живи суштества – луѓе, животни и растенија. А вториот го означува животот организиран/остварен во рамки на едно општество, во форма на општествено, политичко и културно живеење.²⁰ Во своите дела тој го следи „влезот на *зое* во сферата на *полисои* – политизацијата на голиот живот – како пресвртница на модерното време и означува радикална преобразба на политичко-философските категории од класичната мисла“.²¹ Врховната власт се здобива со моќ да одлучува за животот и смртта (од убиства, преку операции во живо до концентрациони и бегалски логори), а *зое* е сè поподложно на биомоќите во модерните општества.

Во историјата повеќепати се појавил „светиот човек“ или *Homo sacer*, кој не може да се жртвува (бидејќи е веќе онтолошки свет), но сепак може да загина: *Homo sacer*, разбојникот, врколакот, бегалецот, или телото во „кома“. Политиката и животот се проникнуваат во поимот гол живот, а современите настани во врска со телото, биолошкиот живот или сексуалноста стануваат политички прашања (биополитика). Агамбен тврди дека „штом модерната политика ќе стапи во симбиоза со голиот живот, ја губи јаснотијата која сметаме дека

4. “Bare Life” Dressed Motion Pictures

If we refer to another paranoid film of last decade. *Cube, exit from the labyrinth* requires a theoretical interference, even though it can include the risk of death for the reason.¹⁹ At this particular moment we should open a theoretical channel toward Giorgio Agamben.

Agamben’s impressive critical theory constructed its axis on the meanders between *zoē* and *bios*. For ancient Greeks the first indicates “bare life,” the concept of life that every living beings (humans, animals, plants) share. As for the second, this is only the life which is organized/realized in society; through social, political and cultural existence.²⁰ In his enlightening work he is tracing “the entry of *zoē* into the sphere of *the polis* – the politicization of bare life as such – constitutes the decisive event of modernity and signals a radical transformation of the political-philosophical categories of classical thought.”²¹ Sovereignty which obtains its power as decide to the death (from murder, Operation Theater to concentration or refugee camps), *zoē* has been the subject of biopower further in modern societies.

The “sacred life” (*Homo Sacer*), which cannot be sacrificed (because already sacred ontologically), however can be killed, has appeared several times in the history: *Homo Sacer*, bandit, wolf-man, refugee, the body in “overcoma,” etc. According to bear life notion politics and life have become intertwined so much regarding body, biological life, sexuality, etc. These issues have become political issues (biopolitics). Agamben claims that: “once modern politics enters into an intimate symbiosis with bare life, it loses the intelligibility that still seems to

е карактеристика на правнополитичката основа на класичната политика“.²² Философот ни ги прикажува различните нивоа на односи меѓу „врховната власт“ и „голиот живот“ и тврди дека животот на бегалецот, кој нема биос (државјанство и граѓански/човекови права), е еден од најочигледните примери за тоа како модерната власт го развива голиот живот. Во логорите, и покрај проникнувањето, се преклопуваат општественото поле каде се распространува *зое* на бегалците и просторот на дејствување на врховната власт која функционира со биополитички практики. Влезот во логорот го претставува „прагот на проникнување“. Безизлезноста на современите општества се состои во тоа што сè повеќе лица ќе го преминат прагов: од една страна, има сè поголем број бегалци,²³ а од друга страна, пак, биополитиката ги одредува аспектите на голиот живот. Веќе се застарени политичките критериуми на партиска или идеолошка припадност, како и тоа за кого ќе гласате. Биополитиката го опфаќа, дури и навлегува во голиот живот. Така „власта не е ниту институција ниту структура; ниту пак е природна сила со која сме надарени; таа е името кое се припишува на една сложена стратешка ситуација во дадено општество“.²⁴ Општо земено, ваквите стратегии раководат со технологиите за надзор и власта над телата во 21-от век.

Spyder-ите, роботчиња кои бараат и препознаваат злосторници, се чинат неразвиени во споредба со вистинската напредна технологија. Меѓутоа битни се како метафори: водите љубов, јадете или гледате телевизија, а тие влегуваат, ве наоѓаат, ви ги отвораат очите и веднаш си заминуваат по проверката – воопшто не ви го реметат голиот, „неполитички“ живот, *зое*. Слободно уживајте си во животот (*зое*), иако во секој миг може да дојдат и да ве фатат. Ова е

us to characterize the juridico-political foundation, euthanasia, sacrifice, etc.), pervades more and more over the “bare life”; from the operation of classical politics.”²² In his work the philosopher shows us the different levels of relations between “sovereignty” and “bare life” and he discusses that the refugee’s life, as out of all *bios* (citizenship and citizen/human rights), is one of the pure and stigmatic examples of how modern power is processing on bare life. In camps, the social field where *zoē* of the refugees spread and operation spaces of sovereignty working through biopolitical practices overlap, despite the indistinctions. The gate of camps is the “threshold of indistinctions,” at the same time. The impasse of contemporary societies is that everyday more subjects are to pass this threshold: On the one hand literally the number of refugees is growing,²³ on the other hand biopolitics are determining more sides of bare life. Whom you are voting for, which party or ideology you are supporting is the out-dated criteria of politics. Biopolitics is covering, or even passing inside all the bare life. In this point of view, “power is not an institution, and not a structure; neither is it a certain strength we are endowed with; it is the name that one attributes to a complex strategical situation in a particular society.”²⁴ In general these strategies are involved in control technologies and sovereignty over bodies, in 21st Century.

Spyders, small robots searching for the criminals and check their identity, remain un-sophisticated compared to advanced real technologies. However, they were, as metaphors, important: You are making love, eating foot, watching TV and so on... They just come out and find you, opening eyelids and after checking leave immediately; not interfering your bare, “un-political” life, *zoē*. You can enjoy your life (*zoē*) as you like, although “they” can come and catch you as they like. This is absolutely a

секако едно посторвеловско ниво на дистопија. Кога се појавуваат *spyder*-ите, сите чекаат, како да им е здодевно, а штом си заминуваат, продолжуваат со животот од кај што прекинал. *Прекинои* е веројатно уште еден израз на она што Агамбен го нарекува „исклучок“. Голиот живот не се состои од милиони мигови туку наликува на струја која тече меѓу ваквите прекини на секојдневната рутина. Да појдеме по теоретските стапки на Агамбен, кој сака етимолошки игри, и да го разгледаме зборот *прекин*, или на англиски *interruption*. Потекнува од латинскиот збор *interruption* со истото значење. *Inter* е претставка и во латинскиот и во англискиот јазик и укажува на ситуација, дејство или состојба која се наоѓа „меѓу“ други компоненти. Пресвртот во играта доаѓа кога ќе го разгледаме зборот *rupture* (лат. *ruptura*) кој значи пукнатина, процеп или прекин. Ако не нè спречи некој *spyder*, би можеле да измислиме и нов збор: *interruption*. Така, би можеле да кажеме дека прекилот на рутината од страна на врховната власт претставува *interruption*, линија меѓу прекршок (прекршување на правилата по исклучок) и раскин (раскин меѓу животот и старите политички облици), а она што во секојдневието си го нарекуваме „живот“ е само долга пауза меѓу ваквите „пукнатини“, прекршоци кои ги прави врховната власт. Уште ли сме во епистемата на Агамбен? Секако! Меѓутоа, можните решенија на зборовната игра, како и можното побивање на ваквите размисли им ги оставаме на следбениците на философот.

А што станува со животот на Јасновидците? Дали животот им е *зое* или *биос*? Речиси сум сигурен дека професор Агамбен би признал дека животот на Јасновидците е еден од најдраматичните прикази на „голиот живот“ во Холивуд. Ниту се живи ниту мртви.

post-Orwellian level of dystopia. When *Spyders* appear, all persons, almost with a bored expression wait and when they leave they continue from where their life was interrupted. *Interruption* is maybe another expression of what Agamben calls “exception.” Bare life does not exist for millions of moments; it is like a current flowing through the lines stretched between these interruptions of ordinary routine. If we follow Agamben’s theoretical routes, as he is keen for etymological games, let us do the same about “interruption.” The word comes from *interruption*, with the same meaning in Latin. “Inter” is a prefix both in Latin and English, refers to a situation, action, condition or any other features happen “between” or “among” other components. The crucial point of the game starts, when we remember another word “rupture” (*ruptura* in Latin) which means fracture, break or breach! If nobody stops us (before any *Spyder* come) we can go further to make up a new word: *interruption*. Hence we can say that the interruptions of rules by sovereign power are *interruptions*, lines outstretching between breaches (breach of the rule by exception) or breaks (break or fracture between life and old forms of politics) and the thing we called “life” colloquially is only a long break between these “ruptures,” breaches performed by sovereignty. Are we still in Agamben’s episteme? For sure! However, we let the possible conclusions of this word game, or also a possible rebuttal of this conceiving to the followers of philosopher.

What about the *Precogs*’ life? Is their life indicating *zoē* or *bios*? I am almost 100% sure Prof. Agamben would admit that, *Precogs*’ life is one of the most dramatic representations of “bare life” illustrated in Hollywood. They are neither alive nor dead entirely. Sovereignty

Врховната власт (Одделот за преткриминалистика) над нив е апсолутна. Јасновидецот е исклучен од сите манифестации на *биос*. Интересно, животите на Јасновидците и на затворениците во филмот се многу слични, налик на длабок сон. Би рекле дури и дека на ова највисоко ниво на *зое*, биомоќта во голема мера го оневозможува „голиот живот“. Да се потсетиме на Агата откако излезе од течноста. Се тетерави, едвај се движи без поддршка. Голиот живот, облечен во развиена биополитика, се тетерави. Власта не само што го контролира, туку и силно го понижува телото! Меѓутоа ова го претставува и највисокото ниво на *Homo sacer*, преку една световна светост. Се наоѓа во Храмот на овој дискурс на Нова световна светост, во кој не ни постои Бог. Во филмскиот Храм постојат посебни ритуали, свети животи и некаква метафизика. Но, недостига најнеопходната компонента за еден храм: Бог. Осветени се Јасновидците, компјутерските кола и полицијата, кои ја преземаат улогата на Бог. Божественоста наоѓа начин и управува со Новата световна светост. Во случајот со нашиов филм (*Малцински извештај*), светата течност од Храмот тече низ каналите за спречување криминал. Како што веќе покажавме, истава Нова световна светост во стварноста се пробива низ уште посложени канали.

5. Вести од *Пештерата*

Една битна сцена од филмот е од суштинско значење за нашето конечно философско/критичко читање на *Малцински извештај*: Андертон, заедно со Агата, вози до куќата на поранешната сопруга. На крајбрежниот автопат Агата вели: „Гледаш ли? Прекрасно...“ Андертон ја погледнува (барем во сценариото на Скот Френк,²⁵ иако во филмот ова не се случува), како да го упатила на сопствената убавина.

(Precrime Program) has the absolute power over them. A Precog is totally excluded from whatever can be called *bios*. It was interesting that the lives of Precogs and lives of people imprisoned in the movie were almost the same, something like a deep sleep. Even, we can say that, in this highest level of *zoē*, “bare life” is extremely handicapped by the biopower. We should remember how Agatha was out of the liquid. She was tottering, hardly moving without an abutment. Bare life, when dressed with advanced biopolitics, is becoming tottering. Power is not only controlling the body, rather it humiliates body. However, this is, through a secularized sacred, the highest level for *Homo Sacer*, too. It is (Precogs) located inside the Temple of this New Secular Sacred discourse; which does not have a God even. The Temple in the movie has its rituals, sacred lives and a kind of metaphysics as well. But, the most necessary component of the Temple is absent: God. Precogs, computer circuits and police have been consecrated and all took the vacant position of God. Sacredness finds its own paths and operates the New Secular Sacred. In our current case (*Minority Report*) preventing crime was the canal where the sacred liquid of the Temple flowed. As we tried to show already, in reality, through more complicated canals the same NSS finds its way.

5. News from *the Cave*

There was an important scene in the movie, which would be a corner stone to complete our philosophical/critical reading on *Minority Report*: Anderton is driving to his ex-wife's house, with escaped Agatha. On the coastal highway Agatha says: “Can you see? So beautiful...” Anderton looks at her (at least in the screenplay by Scott Frank,²⁵ although in the movie version we do not see his looking at her in this particular moment), as if she

Што е прекрасно? Ќе видиме дека тоа е убавината на „Вистината“.

Кога доаѓаат до домот на Лара, поранешната сопруга на Андертон, Агата влегува и седнува крај еден прозорец. Низ прозорецот влегува сонце, а зраците и зборовите на Агата ги осветлуваат Лара и Андертон. Им ја кажува „вистината“ за нивното исчезнато синче, како и дел од „вистината“ за смртта на нејзината мајка. Андертон и Лара ја слушаат со стравопочит, свртени кон неа и светлината. Нејзиното бледо лице, зборовите и силната светлина како да се претопуваат и стануваат Вистина. Трогателниот говор го завршува со зборот: БЕГАЈТЕ!²⁶ Зашто доаѓа тимот од Преткриминалистика да ги уапси.

Во сценава Агата станува „концептуален лик“ во делезовска смисла.²⁷ Во Платоновите дијалози, Сократ е гласот на вистината; Во *Малцински извештај*, Спилберг ја прави Агата портпаролка на платоновската вистина. Распоредот во собата е налик на Платоновата пештера. Од прозорецот (влезот во пештерата) влегува светлината на идеалните форми. Агата е персонализиран одраз (концептуален лик) на „универзалиите“, односно, персонализирана идеја на Вистината/платонската слика на просветление. Андертон и Лара, како заробените во пештерата, ги раскинуваат спрегите и се вртат кон сознанието кое извира од Сонцето. Во нашето интертекстуално читање поврзано со Хегел и Бенјамин имавме извртување. Но, во сценава се поочигледни допирните точки со Платоновата *Пештера* и релативно е лесно да се протолкуваат.

indicated her own beauty. What was beautiful? We will see that it was the beauty of “Truth.”

When they come to Lara’s (John Anderton’s ex-wife) house Agatha gets inside, sits down in front of a window. Through the window plenty of sunshine is shining through; the light and Agatha’s words are flowing over Lara and Anderton. She is telling the “truth” about their missing son and also a part of the “truth” regarding her (Agatha’s) mother’s murder. Anderton and Lara are listening in awe. Actually, she, her pale face, her words and the extremely bright light are almost fused and unified; they are the Truth. After the dramatic speech her last word was: RUN!²⁶ Because the Precrime team was coming to arrest them.

In this scene Agatha becomes a “conceptual persona” in the Deleuzian meaning of the term.²⁷ In Plato’s dialogues Socrates was speaking as the voice of the truth; in *Minority Report* Spielberg makes Agatha the spokesperson of the Platonic truth. The composition of the room is quite similar to Plato’s cave. From the window (door of the cave) the light of the ideal forms is coming. Agatha is the personalized (conceptual persona) reflection of “universals,” or the personalized concept of the Truth/Platonic image of illumination. Anderton and Lara, like the caged ones inside the cave, broke their chains and turned their faces to the knowledge coming from the Sun. In our intertextual reading related to Hegel and Benjamin, there was a reversal. However, in this scene, the relations to Plato’s Cave were parallel and it is not that hard to decipher it.

Finally we understand the question that Agatha is constantly asking, “Can’t you see?” was referring to the “truth”. Agatha’s word can be interpreted as “Can’t you

Конечно сфаќаме дека прашањето кое Агата упорно го повторува: „Гледаш ли?“ се однесува на „вистината“. Нејзините зборови може да ги протолкуваме како

„Гледаш ли дека сум Вистината? Затоа имам Храм!“ Новата световна светост, односно, денешната идеологија на безбедност и спречување криминал, е само развиена мистификација на современата парадигма која се повторува на глобално ниво.

Треба да обрнеме внимание на уште едно прашање. Зошто Спилберг ја замислил Агата, носителката на Вистината, како ќерка на наркоманка? Навестува ли дека она што го нарекуваме „вистина“ може да е само заблуда? Можеби вака Спилберг уште еднаш си поигрува со нас: во тајно црно кутивче вистината ја кодира како ќерка на „разум“ или за придружна појава на дрога. Така, слоганот на ваквата „(хипер) реална игра“ е „Добредојдовте во начуканата градина на стварноста.“²⁹ Имаше право Бодријар, *Малцински извештај* може да се сфати како уште еден пример на „сè поголемото проникнување меѓу стварното и виртуелното“.³⁰

6. Заклучок

Филмот е една од областите во кои современите општества се прикажани во својата најнапредна и најразвиена форма. Филмскиот јазик и јазикот на модерните биополитички кодови понекогаш делат заеднички речник и граматика. Скромниот придонес на статијата може да биде разјаснувањето на заемната поврзаност и соработка меѓу филмската уметност и биополитиката.

Од друга страна, пак, новата култура на ризик ја реконструира безбедносната идеологија во облик на Нова световна светост, а ваквата преобразба ги менува поимањата на криминологијата и правото. Во криминологијата од 2000-та наваму, правото и правдата се само алатки на НСС и функционираат

see that I am the Truth. This is why there is a Temple for me!” the NSS, that is what today’s ideology of security and crime prevention has become and is an advanced mystification of contemporary paradigm which is reproduced globally.

However, there is something that should also be read/discussed. Why Spielberg conceived Agatha, the carrier of the Truth, as the daughter of a drug addict woman? Is it an indication that the thing we call “truth” can easily be an illusion? Maybe this is the last game that Spielberg played with us, in a hidden black box coding truth as the daughter of “reason” that is stoned in ecstasy or something working as a side effect of drugs. Then the motto of this “(hyper)reality game” is “Welcome the stoned garden of reality.”²⁹ Baudrillard was right, *Minority Report* can be seen as one of the examples that shows “growing indistinction between the real and the virtual.”³⁰

6. Conclusion

Cinema is one of the fields that expresses contemporary societies in its most extreme, advanced and accomplished manifestation. Language of cinema and language of modern biopolitical codes sometimes have a common vocabulary and even grammar alike. This can be the modest achievement of this article, to clarify this correspondence and cooperation between cinema and biopolitics today.

On the other hand, new risk culture reconstructed the ideology of security as a NSS and this transformation also changed the concept of criminology and law. In 2000’s criminology, law and concept of justice are just technical apparatuses of NSS and work as different components of the same “totality,” global capitalist economy and so

како различни составни елементи на истата „целина“, глобалната капиталистичка економија и таканаречените либерални демократии. *Малцински извештај* е само уште една илустрација на овие општествени прашања.

Во филмот се појавува „трупот“ на дистопијата од 2000-та година наваму, хиперкриминологијата ги заменува старите криминолошки теории, а класичните детективски приказни се свртени наопаку во испревртената реконструкција на времето и злосторството. Меѓутоа, и покрај сите можности, „трупот“ веќе почнува да се распаѓа. *Малцински извештај*, како релативно успешен примерок на современ *филм ноар*, може да го сфатиме како типолошки израз на овој општествен распад. Освен тоа, во распадот не расте ништо налик на хегеловската *прошивџеза* – меѓу филмот и општеството се шири само дистописката биополитика, која веќе нема миметички приказ.

Превод од англиски јазик: Калина Јанева

Белешки:

1. *Малцински извештај* е базиран на истоимениот роман од Филип К. Дик, значително изменет од страна на сценаристите Скот Френк и Џон Коен.
2. Claudio Rapezzi, Roberto Ferrari, Angelo Branzi, “White coats and fingerprints: diagnostic reasoning in medicine and investigate methods of fictional detectives,” *BMJ* 331 (2005): 1491-1494.
3. Ibid.
4. Детективите од класичната детективска литература се предводници на емпириската, научна и

called liberal democracies. *Minority Report* was worth to be analyzed as a stigmatic sample of these social issues.

The “body” of 2000’s dystopia has appeared from the film, while hyper-criminology takes the place of old school criminology theories and classical mysteries reversed inside the inverted reconstruction of time and crime. However, this “body,” in spite of its many possibilities and potentials, began to decay already. *Minority Report*, as a comparatively successful Example of contemporary *film noir*, can be considered a typological expression of this social decadence. Furthermore, there is nothing growing inside this decadence as a Hegelian *antithesis*; only the dystopian biopolitics are metastasized between cinema and society, beyond any mimetic representation.

Notes:

1. *Minority Report* is based on the short story by Philip K. Dick, although screenplay writers Scott Frank and Jon Kohen made major changes to the original short story.
2. Claudio Rapezzi, Roberto Ferrari, Angelo Branzi, “White coats and fingerprints: diagnostic reasoning in medicine and investigate methods of fictional detectives,” *BMJ* 331 (2005): 1491-1494.
3. Ibid.
4. Detectives of classical mystery fiction were pioneers of empiric, scientific and positivist methodology. Turning

позитивистичка методика. Штом стануваат пророци, се јавува потреба да се парализираат и заробат во метафизичка средина наречена Храм. На прашањево ќе се навратиме подоцна.

5. За лакановско психоаналитичкото толкување на ситуацијава на заемна „смртна желба“ од страна на „доброто“ и „злото“ во која злото на крај се самоубива преку двосмислено дејство (особено со помош на пиштол кој не се гледа, под окото на камерата), погледнете го второто поглавје од: Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture* (MIT Press, 1992).
 6. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (Batoche Books, 2001). Достапно на http://libcom.org/files/Philosophy_of_History.pdf.
 7. Ibid., 17, 19.
 8. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, trans. Saul K. Padover. Достапно на <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire>.
 9. Види во T. W. Adorno-M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (Verso, 1979), 120-167.
 10. Walter Benjamin, “On the Concept of History,” in *Selected Writings* Vol. 4, 1938-1940, trans. E. Jephcott (Harvard University Press, 2006), 397.
 11. Alec Cawthorne, “Interview with Steven Spielberg”, BBC, 2002 http://www.bbc.co.uk/films/2002/06/28/steven_spielberg_minority_report_interview.shtml
 12. Ulrich Beck, “The Silence of Words and Political Dynamics in the World Risk Society”, *Logos*, 1.4 (2002). Достапно на <http://logosonline.home.igc.org/beck.pdf>.
 13. *Spyder* е свесна деконструкција од самиот филм и упатува на роботчињата налик на *пајаци* (анг.
5. To see a Lacanian psychoanalytical approach to this situation, the mutual “death desire” between “good” and “evil” and finally the evil’s killing himself through an ambiguous action (especially with an unseen gun, under the view of camera) you can refer to the 2nd Chapter of this book: Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture* (The MIT Press, 1992).
 6. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (Batoche Books, 2001). Available at http://libcom.org/files/Philosophy_of_History.pdf
 7. Ibid., 17, 19.
 8. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, trans. Saul K. Padover. Available at <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire>
 9. See T. W. Adorno-M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (Verso, 1979), 120-167.
 10. Walter Benjamin, “On The Concept of History”, in *Selected Writings* Vol.: 4, 1938-1940, trans. E. Jephcott (Harvard University Press), 397.
 11. Alec Cawthorne, “Interview with Steven Spielberg”, BBC, 2002 http://www.bbc.co.uk/films/2002/06/28/steven_spielberg_minority_report_interview.shtml
 12. Ulrich Beck, “The Silence of Words and Political Dynamics in the World Risk Society”, *Logos*, 1.4 (2002). Available at <http://logosonline.home.igc.org/beck.pdf>
 13. “Spyder” is an intentional deconstruction made in the film to refer the spider-like robotic devices working like

spider) кои дејствуваат како *шпиони* (анг. *spy*) кои ги откриваат злосторниците. *Eyedentiscan* е слична кованица од *око* (анг. *eye*), *идентитет* (анг. *identity*) и *скенирање* (анг. *scan*) – процес на скенирање на рожницата на окото со цел препознавање.

“spy” to identify the criminals. “Eyedentiscan” is another parody associating “Identityscan.”

14. Allison Barrie, “Homeland Security Detects Terrorist Threats By Reading Your Mind,” Sept. 23, 2008. Достапно на <http://www.foxnews.com/story/0,2933,426485,00.html>
14. Allison Barrie, “Homeland Security Detects Terrorist Threats By Reading Your Mind,” 23 September, 2008. Available at <http://www.foxnews.com/story/0,2933,426485,00.html>
15. Karl Marx, *The German Ideology*. Достапно на <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/cho1a.htm>
15. Karl Marx, *The German Ideology*. Available at <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/cho1a.htm>
16. Ibid.
16. Ibid.
17. Dana Calvo, “Coming to an Army Near You,” *Los Angeles Times*, July 19, 2002. Достапно на <http://articles.latimes.com/2002/jul/19/nation/na-institute19>.
17. Dana Calvo, “Coming to an Army Near You”, *Los Angeles Times*, July 19, 2002. Available at <http://articles.latimes.com/2002/jul/19/nation/na-institute19>
18. Jean Baudrillard, *America*, trans. Chris Turner (Verso, 1989), 101.
18. Jean Baudrillard, *America*, trans. Chris Turner (Verso, 1989), 101.
19. Студентот по математика, кој успева да стигне до излезот, загинува на самиот крај. Единствено аутистичното момче излегува од „коцката“, а надвор има само бескрајна белина како во лавиринтот, нова замка наместо вистинско спасение.
19. Mathematics student, who made the way reach to the exit, was killed at the end. Only the autistic boy was outside of “cube” and it was just an infinite white out of the labyrinth, another trap and not a real salvation at all.
20. Види Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford University Press, 1998).
20. See Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford University Press, 1998).
21. Ibid., 11.
21. Ibid., 11.
22. Ibid., 71.
22. Ibid., 71.

23. Според статистиката на Агенцијата за бегалци при ОН, бројот на бегалците од 9,9 пораснал на 11,4 милиони до крајот на 2007. Види <http://www.unhcr.org/statistics/STATISTICS/4852366f2.pdf>
24. Michel Foucault, *History of Sexuality*, Vol. 1 (Vintage, 1990), 93.
25. Scott Frank, *Minority Report*, (screenplay) May 16, 2001. Достапно на http://www.dailyscript.com/scripts/MINORITY_REPORT_--_May_16th_2001_revised_draft_by_Scott_Frank.html
26. И Мишел Фуко им рече „БЕГАЈТЕ!“ на затворениците од француските затвори.
27. Види Gilles Deleuze-Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, trans. J. Tomlinson (Columbia Univeristy Press, 1996).
28. *Матрица* е типичен пример за врската меѓу философските процеси и научно-фантастичните филмови.
29. Слоганот во *Матрица* беше: „Добредојдовте во пустелијата на стварноста“.
30. Aude Lancalin, “*The Matrix Decoded: Le Nouvel Observateur*: Interview With Jean Baudrillard,” trans. Gary Genosko, *International Journal of Baudrillard Studies* Vol 1, No. 2 (2004) Достапно на http://www.ubishops.ca/BaudrillardStudies/vol1_2/genosko.htm.
23. According to the UN Refugee Agency statistics, number of refugees rose from 9.9 to 11.4 million by the end of 2007. See <http://www.unhcr.org/statistics/STATISTICS/4852366f2.pdf>
24. Michel Foucault, *History of Sexuality*, Vol. 1 (Vintage, 1990), 93.
25. Scott Frank, *Minority Report*, (screenplay) 16 May 2001. Available at http://www.dailyscript.com/scripts/MINORITY_REPORT_--_May_16th_2001_revised_draft_by_Scott_Frank.html
26. Michelle Foucault had said “RUN!” too, to the inmates of the French prisons.
27. See Gilles Deleuze-Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, trans. J. Tomlinson (Columbia Univeristy Press, 1996).
28. *Matrix* has been a typical example to show how philosophical processes are related to science-fiction films.
29. The motto in *Matrix* was: “Welcome to the desert of reality.”
30. Aude Lancalin, “*The Matrix Decoded: Le Nouvel Observateur* Interview With Jean Baudrillard,” trans. Gary Genosko, *International Journal of Baudrillard Studies* Vol 1, No. 2 (2004) Available at http://www.ubishops.ca/BaudrillardStudies/vol1_2/genosko.htm

Силвија
Петрова

Современата жена помеѓу феминизмот и традицијата

Silvia
Petrova

Contemporary Woman between Feminism and Tradition

Дихотомијата машко/женско е главната симболичка поделба во традицијата на монотеистичките општества. Светот веќе со милениуми е поделен на овие две културно определени половини, кои се огледуваат во моделите на размислување и однесување наметнати од страна на доминантниот авторитетивен принцип. Воспоставените стереотипи за тоа како дејствува телото ја отсликуваат официјалната идеологија, која биолошките разлики ја прават природна и легитимна. Различните епохи имаат свои сопствени стандарди за карактеристичните машки и женски одлики и општествени улоги. При определување на одликите на мажественоста и женственоста, телото е единствениот медиум врз којшто културата и општеството ги наметнуваат нивните стандарди. За да бидат овие стандарди ефективни, тие мора постојано и рутински да се повторуваат, со што им се дава речиси магична моќ и нужност. Секоја епоха има свои механизми за спроведување на нејзиното ритуално повторување, кое, пак, овозможува да функционираат општествените закони и, во краен случај, и власта.¹

The masculine/feminine dichotomy is a basic symbolic division in the tradition of monotheistic societies. For millennia the world has been divided into these culturally-determined halves which are reflected in the models of thought and behaviour imposed by the dominant principle of authority. The established stereotypes of how a body acts mirror the official ideology which is made natural and legitimate by the biological differences. Different epochs have their own standards of the characteristic male and female features and social roles. When determining the features of masculinity and femininity, the body is only a medium on which culture and the socialium impose their standards. To make these standards effective one has to constantly and ritualistically repeat them, thus giving them near-magical power and compulsory character. Every epoch has its mechanisms of implementing this ritualistic repetition which provides for the functioning of the social laws and, ultimately, the authority.¹

Веќе подолго време Библијата останува клучниот посредник, но во денешно време може да се каже дека оваа улога ја преземаат медиумите. Медиумите (особено таканаречените списанија за животен стил) зад фасадата на слободата на избор ги шират моделите на женственост и машкост, невидливо претворајќи ги во закони: Закони за изгледот, за однесувањето, моралноста. Произлегува дека во постмодерното општество на слободно време и конsumerизам, токму изразувањето на животниот стил им дава идентитет на голем број луѓе.² Естетската индустрија профитира од ваквото креирање, ширење и давање содржина на моделите. Колку е поголема жедта за самодефинирање, толку е посилен моќта на овие модели.

Во посткомунистичкиот период (кој според некои истражувачи сè уште не е завршен) жената во Бугарија беше растргната меѓу желбата да ги имитира западните модели (луксузни добра и животен стил), остатоците од традиционалните бугарски идеи за женственоста (кои вклучуваат несебичност и целосна посветеност на домот и семејството) и нивната ниска економска способност. Женските списанија за животен стил нудат можно решение овозможувајќи влегување во светот на соништата со помош на блескавите фотографии, средби со познати личности, совети за изгледот и однесувањето, а при тоа остануваат верни на поархаичната слика за жената. Бидејќи сето ова се случува на хартија, во безбеден замислен свет, читателот/читателката може да избира од некомпатибилните идентитети, задоволувајќи ја со тоа својата жед за тоа што е ново, модерно и различно.

Интересно е што, за модерната Бугарка, купувањето и читањето на таканаречените женски списанија не е директно поврзано со нејзиниот социјален статус

The Bible has been the chief mediator over a long period of time but nowadays one could say that this role has been taken over by the media. The media (especially the so-called lifestyle magazines) behind the façade of freedom of choice spread the femininity and masculinity models, intangibly turning them into laws: laws of appearance, behaviour, morality. It turns out that in the post-modern society of leisure time and consumerism it is exactly the demonstration of lifestyle which gives a large number of people identity². The esthetics industry benefits from this creating, spreading and giving content to the models. The stronger the thirst for self-definition, the stronger and the more binding the power of these models is.

During the period of the post communism society (which according to some researchers is not yet finished) the Bulgarian woman is torn between the desire to imitate Western models (luxury goods and lifestyle), the remains of the traditional Bulgarian ideas of femininity (which include selflessness and full commitment to home and family) and their low economic capability. Women's lifestyle magazines offer a possible solution by giving access to the dream world by glossy photographs, encounters with celebrities, advice on appearance and behaviour while at the same time remaining true to a more archaic image of the woman. Since all of this happens on paper, in a safe imaginary world, the reader can keep choosing between incompatible identities, satisfying her thirst for what is new, fashionable and different.

It is interesting that for the modern Bulgarian woman buying and reading the so-called women's magazines is not directly connected to her social status and income.

и приход. Понатаму, откриено е дека жените со помали приходи се поголеми љубителки на овој вид списанија, а основните мотиви затоа се достапноста на корисни и интересни информации и релаксирањето од животот исполнет со стрес. Женските списанија се претпочитаат затоа што може да се направи пауза во нивното читање и да се продолжи без да мора да се сеќава што е претходно прочитано. Овој фактор, засилен со фактот дека не треба многу време за да се прочита списание, ги прави поомилени за читање од книги. Книгите имаат поголема социјална вредност, за читањето книга потребни се мир и тишина. Спротивно на тоа, списанијата добро се вклопуваат во врева, не обврзуваат, со нив поминува времето и не бараат премногу внимание. Тие се успешен лек против здодевноста, го намалуваат стресот и често се сметаат за најефикасен начин за исклучување од секојдневните проблеми. Читањето списание буди позитивни емоции и има одбранбена функција со која се означува личната територија: Читателите сметаат дека е дел од нивниот личен стил, кој, пак, е и нивна лична одлука и печат. Списанијата воведуваат во свет којшто се доживува како личен и неповредлив. Бидувањето во тој свет ги оттргнува од нивните секојдневни проблеми и им ја дава енергијата којашто им е потребна за да се справат со тешкотиите во следниот работен ден.³

Постои уште едно нешто кое треба да се земе предвид: списанијата се создадени како извор на знаење за реалноста. Купувањето списанија ги дефинира читателите не само како консументи на културата, туку и како „културни луѓе“ - компетентни и информирани. Блескавите фотографии им будат чувство дека се личности кои се грижат за себеси, и во културна, и во материјална и емоционална смисла, т.е. дека го зголемуваат своето знаење и својот статус на културни луѓе. Така, списанијата на нивните жен-

Furthermore, women with lower incomes are found to be the greater fans of this kind of magazine, the basic motives being the availability of useful and interesting information and relaxation from a stressful life. Women's magazines are preferred because they can be left aside and then taken up again without having to remember what one has read before. This factor, enhanced by the fact that magazines do not take a lot of time to read is probably what gives them preference over books. Books have greater social value, reading a book demands peace and quiet. Contrary to this, the magazines fit well in a noisy environment, create no obligation, kill time and do not demand a lot of attention. They are a great cure for boredom, they ease stress and are often considered to be the most efficient way to tune out everyday problems. Reading a magazine provides positive emotions and has a defence function which marks personal territory: the readers consider it as a part of their personal style which is also their personal decision and signature. The magazines lead to a world thought of as personal and inviolable. Being in this world takes them from their everyday problems and gives them the energy they need to cope with the difficulties of the next working day.³

There is yet another consideration: the magazines are construed as a source of knowledge about reality. Buying the magazines defines their readers not only as culture consumers but as “cultured people” – competent and informed. The “glossies” help them feel like persons who take care of themselves – in a cultural, material and emotional way, i.e., they enhance their knowledge and their status of cultured people. Thus, the magazines provide their female readers with fantasies of their ideal self – the idea of being a modern woman with attitude to all

ски читатели им будат фантазии за нивните идеални Себности - идејата да се биде модерна жена со став кон сите нови производи, жена којашто знае кога и каде да оди и што да чита, интелигентна, иновативна и способна жена. Ова е фантазијата за еманципирана жена, способна да донесува сопствени одлуки. Таа високо го цени прагматичкиот аспект на знаењето со кое се здобива и сака нештата да ги држи под контрола. Списанијата се виртуелна реалност во која жените се обучуваат себеси и ја подобруваат својата способност за донесување одлуки. Фантазијата за оваа слика ѝ помага на жената да се чувствува посилна и помалку ранлива.

Од друга страна, забележливо е дека женските читатели го сакаат прагматичниот аспект, но повеќето одбиваат да ги применат советите во пракса, а ако се решат тоа да го сторат, тоа го прават ретко и селективно. Со други зборови, списанијата се замислен свет кој сепак е дел од односната личност, ѝ помагаат да се носи со реалноста на полесен и поефикасен начин. Оваа посебност провоцира, создава и популаризира нов модел на женственост, којшто, колку е поконтроверзен, толку станува попривлечен, а понекогаш е невозможно да се имитира. Ова е модел којшто лесно ги комбинира спротивностите и не се плаши да експериментира со стереотипи од различни епохи за да создаде слика на совршената модерна жена.

Во посткомунистичкото општество, влијателен распространувач на новата визија на жената е едно од најдобропродаваните и престижни женски списанија за животен стил во Бугарија - „Ева“, коешто успешно го гради новиот/стариот модел на посакуваната женственост. Според „Ева“, денешната слика за жената е комбинација на контроверзни идеи: Жената е не-

new products, a woman who knows when and where to go and what to read, an intelligent, innovative and resourceful woman. This is the fantasy about the emancipated woman who is able to make her own decisions. She greatly appreciates the pragmatic aspect of the knowledge she receives and likes to keep things under control. Magazines are a virtual reality in which women train themselves and improve their decision-making ability. The fantasy about this image helps women feel stronger and less vulnerable.

On the other hand, it is notable that the female readers like the pragmatic aspect but most of them deny putting advice into practice or if they do, it is done rarely and selectively. In other words, magazines are an imaginary world which nevertheless is part of the respective person, helping her cope with reality in an easier and more efficient way. This peculiarity evokes, creates and popularizes a new model of femininity which is made more attractive the more its controversies are and is sometimes impossible to imitate. This is a model which easily combines opposites and is not afraid of experimenting with stereotypes from different epochs in order to create the image of the ideal modern woman.

During the time of the post communism society an influential disseminator of the new vision for the woman is one of the bestselling and prestigious women's lifestyle magazines in Bulgaria - "Eva," which successfully builds the new/old model of the wished-for femininity. According to "Eva," the female image today is a combination of controversial ideas: an independent and ambitious

зависна и амбициозна кариеристка, но и несебична мајка, сопруга и домаќинка. Покрај тоа, има јасен модел според кој таа треба да ги поседува најмодерните предмети, облека, козметика и да живее луксузен живот, доколку сака да е во чекор со времето. Жената го изградува својот идентитет со својата независност, а техниката на зачувување на овој идентитет е конзумирањето како доказ на големата финансиска способност, а со тоа и на успешната кариера. Но, независност не значи и осаменост: една среќна жена има сопруг и деца на кои им е посветена и доколку сака да биде совршена, таа ќе научи да готви и куќата ќе ја држи под контрола.

Написите во списанието „Ева“ се организирани врз основа на принципот теза – антитеза. Често се случува материјали ставени едни по други да се залагаат за спротивни идеи. Го користат контрапунктот како стил/средство за споредување на контрастни појави - идеи, слики, и т.н. Целта на оваа споредба е, од една страна, да се истакне една од позициите со спротивставување на истата со нејзината спротивност, и од друга страна, да се привлечат целни групи со различни гледишта и интереси. Можно е да се постигнат двете цели, зашто информацијата е претставена во стилот типичен за списанието „Ева“ - толерантен и урамнотежен.

Во првите броеви се дадени текстови наменети за јасно зацртување на ставот на новото списание и за дефинирање на целните групи читатели. Во првиот број има обраќање до читателите во кое се наброени идните приоритетни теми: „Ќе говориме за пари, професии, за домот и децата.“ Ова е првпат да се зацрта сликата за „вистинската жена“, која, според визијата на списанието „Ева“ е богата, успешна, со семејство.

career-woman but a selfless mother, wife and housewife. Besides this, there is a clear model, according to which she needs to have the most fashionable items, clothes, cosmetics and live a luxurious life if she wants to keep up with the times. The woman builds her identity by her independence and the technique for maintaining this identity is consumption as a proof of high financial capability and therefore of successful career. But independence does not mean loneliness: a happy woman has a husband and children to whom she is devoted and if she wants to be perfect, she will learn to cook and keep her home spick and span.

The articles in “Eva” magazine are organized on the principle thesis – antithesis. It is very often the case that consecutive materials defend opposite ideas. They make use of the stylistic device counterpoint by comparing the contrasting phenomena – ideas, image, etc. The aim of this comparison is, on one hand, to highlight one of the positions by contrasting it with its opposite, and, on the other hand, to attract target groups with diverse views and interests. It is possible to achieve both aims since the information is presented in “Eva” magazine’s typical tolerant and balanced style.

The first issues feature texts which aim at outlining clearly the position of the new magazine and define the target readers. There is an address to the readers in the first issue in which future priority topics are enumerated: “We will talk about money, professions, homes and children.” This is the first time the image of the “true woman” as “Eva” magazine views it is outlined – rich, successful and with a family.

Моделите на современата женственост во „Ева“ лесно може да се откријат со следење на основните дихотомии претставени во списанието. Една од повообичаените спротивности во интервјуата со познати Бугарки, е спротивноста вработена жена - домаќинка.

Според некои истражувачи, идеалот за жената како домаќинка се појави во западноевропската уметност на 14-от век. Во тоа време претставите на Богородица и светителките станаа помајчински, понежни. Симон де Бовоар вели дека како домаќинка жената се афирмира себеси и се стекнува со моќ.⁴ Во списанието „Ева“ ставот кон жената како домаќинка е двоен – и ова може да се открие во одговорите на неизбежните прашања за домаќинските теми во интервјуата.

Од една страна, жената со кариера се става на пиедестал – таа е идолот како кој сите други сакаат да станат. Од друга страна, пак, само кариерата не е доволна за дефинирање на совршениот модел. Приказната со наслов „Цената на успехот“ говори за жената на 1998 година – совршената комбинација за успешна кариера и прекрасно семејство. Таа е независна, дарезжлива, патува низ светот, среќно ги задоволува сите свои женски каприци. Нејзиниот живот е динамичен, но секоја своја слободна минута ја поминува со своето семејство. Иако нема време да биде домаќинка во текот на неделата, таа за време на викендите многу сака да подготвува храна. На фотографијата таа носи виолетово, струкирано сако со кусо здолниште. Деловен стил, но со нота на сексепилност доловена со кусото здолниште и ексцентричните чизми, додека виолетовата боја асоцира на сензуалност и романтика. Покрај фотографијата, има список на марките на облеката, чантата, накитот што го носи во моментот и претпочитаните козметички производи.⁵ Марката е

The models of the contemporary femininity in “Eva” magazine are easily discernible by tracing some of the basic dichotomies presented in the magazine. One of the most common oppositions in the interviews with famous Bulgarian women is the opposition working woman – housewife.

According to some researchers the ideal of the woman as a housewife appeared in 14th-century West-European art. Then the Virgin Mary and the female saints began to be shown more motherly, gentler. Simone de Beauvoir states that by being a housewife the woman asserts herself and gains power.⁴ The attitude towards the woman as a housewife in “Eva” magazine is dual – and this can be traced in the answers of the inevitable questions about housewife issues in the interviews.

On one hand, the career woman is put on a pedestal – she is the idol that everyone else wants to be like. On the other hand, though, career alone is not enough to define the perfect model. A story titled “The Price of Success” features the society woman of 1998 – the perfect combination of having a successful career and a wonderful family. She is independent, generous, travels all over the world, happily satisfies each of her female whims. She has a dynamic life but she spends her few free minutes with her family. Although she does not have the time to be a housewife during the week, during the weekends she loves to prepare meals. In the photo, she is wearing a violet tailored suit with a short skirt. Business style, yet with a touch of sexuality hinted at by the short skirt and the eccentric boots while the violet colour reminds one of sensuousness and romance. Beside the photo, there is a list of the brands of the clothes, the purse, the jewellery she was wearing right then and the preferred cosmetic products.⁵ The brand is a sign of prestige, a proof of a successful career and high financial capabilities. The la-

знак на престиж, доказ за успешна кариера и големи финансиски способности. Етикетата мора да биде истакната, затоа што таа е показател за успешен и среќен живот.

Сликата за деловната жена, иако на прв поглед се чини дека е производ на новото, посткомунистичко време, поседува многу одлики на супер-жената од комунистичката доба. Со исклучок на скапите западни алишта и накитот, ова сè уште е жената којашто работи подеднакво многу, дури и повеќе од мажот и во исто време се грижи и за семејството. Единствена разлика е што таа готви само за време на нејзините слободни денови, но тогаш тоа го прави со задоволство и ги импресионира роднините и гостите со нејзините вештини. Затоа, на списанието, од една страна, целна група му се вработените жени кои немаат време за нивните семејства и треба да го оправдаат своето гледиште, а од друга страна, домаќинките кои може да најдат модел со кој ќе се идентификуваат и ќе го исполнат недостатокот од сопствена кариера. Вината со години наметнувана врз жените кои ги ставаат своите желби на прво, а семејството на второ место, сега веќе е целосно отфрлена. Сепак, во списанието „Ева“, феминистичката позиција според која една жена сосем го запоставува својот сопруг и деца за да се оствари себеси, е комбинирана со традиционалната идеја за супериорната вредност на семејството. Доколку една жена кариерата ја прави среќна, тогаш тоа е подобро и за децата – тие ќе бидат посреќни и позадоволни. Визијата на списанието „Ева“ за модерната „вистинска жена“ ги комбинира двата дискурса. Идеалот е успешна жена со среќно семејство, а ова има некакво заедничко тло со моделот на комунистичкото владеење. Секако, разликите со моделот од комунистичкото владеење се многубројни. Најголемата разлика е фокусирањето

bel has to be on display for it is the indicator of a successful and happy life.

The image of this business woman, even though at first glance it seems to be the product of the new post-communist time, has a lot of the features of the communist-rule superwoman. Except for the expensive Western clothes and jewellery, this is still the woman who works as much as, and even more than the man and at the same time takes care of the family. The only difference is that she cooks only during her days off but then she does it with pleasure and impresses relatives and guests with her skills. Thus the magazine targets, on one hand, the working women who have no time for their families and need to justify their view, and on the other hand, housewives who can find a model to identify themselves with and to fill the lack of their own career. The guilt, instilled for years on end in women who put their own desires first and the family second, is now completely rejected. However, in “Eva” magazine the feminist position, according to which a woman totally neglects her husband and children to pursue her self-accomplishment, is combined with the traditional idea of the superior value of the family. If a woman’s career makes her happy then it is better for the children as well – they will be happier and more contented. “Eva” magazine’s vision of the modern “true woman” combines the two discourses. The ideal is a successful woman with a happy family, this sharing some common ground with the ‘communist-rule’ model. Of course, the differences with the communist-rule model are many. The major difference is the focus on a woman’s own needs and wishes coming first. A successful career is of great significance since it enables her to be financially independent. This is why every sacrifice to her career is justified. Consumption has openly become

на фактот дека сопствените потреби и желби на жената се на прво место. Успешната кариера е од големо значење бидејќи претставува можност за нејзина финансиска независност. Ова е причината зошто секоја жртва во име на нејзината кариера е оправдана. Консумирањето веќе отворено станало култ – она што е значајно не е само функционалноста на објектите, туку консумирањето на луксузни добра само по себе. Тоа е симбол на престиж и техника на задржување на идентитетот.

Модерната жена живее според свои сопствени правила. Љубовта станува битен дел од самоостваравањето, таа е нужната основа за животот на секој човек. Тоа е кога и духовното и телесното, платонското и сексуалната привлечност се комбинираат во едно чувство. Љубовта е основата на личниот индивидуализам за постмодерната жена. Идејата за апсолутната потреба од љубовни искуства кои се привлекуваат низ животот на една личност, заедно со сексуалната активност, сега избиваат во преден план. Во исто време не е предодредено таа љубов да е поврзана со љубовта. Една еманципирана жена понекогаш е подготвена да се откаже од сигурноста на стабилниот брак во име на нејзината независност и нова љубов. Еве како списанието „Ева“ ја претставува поп пејачката Ирина Флорин: „Жена опкружена со луксуз, во грижливите раце на богат маж, таа личи на деликатен цвет од стакленик без никакви мисли за неочекувани одлуки и нерационални емоции. Сепак, Ирина беше таа којашто излезе од десетгодишна стабилна врска која беше збогатена и со дете, и сврте нова страница. Малубројни се жените кои одеднаш би се одлучиле да го напуштат безбедниот живот за непознатото, дури причината за тоа да е и голема љубов. Дали е ова каприц на една разгалена жена или е чин на една безнадежно романтична личност која ја бара тој – Единствениот“?

a cult – what is important is not only the functionality of the objects but the consumption of luxury goods in itself. It is a symbol of prestige and a technique for maintaining an identity.

The modern woman lives by her own rules. Love has become a major part of self – accomplishment, it is the necessary basis for the life of every person. It is spiritual and carnal, the platonic and the sexual attraction combine in one feeling. Love is the basis of personal individualism for the post-modern woman. The idea of the absolute necessity of love experiences which, alongside with sexual activeness, continue throughout one's life now comes to the fore. At the same time, it is not a prerequisite that this love has something to do with marriage. An emancipated woman sometimes is ready to give up the security of a stable marriage for the sake of her independence and a new love. This is how “Eva” magazine presents the pop singer Irina Florin: “A woman of luxury, cared for by a rich man, she looks like a delicate greenhouse flower with no thoughts of unexpected decisions and irrational emotions. However, it was Irina who ended a ten-year-long stable relationship which had resulted in a child as well and turned over a new leaf. Very few are the women who will suddenly leave a secure life to pursue the unknown even if they make it out of great love. Is this the whim of a spoiled woman or is this the act of a hopeless romantic who looks for the One?”

Пејачката е отелотворение на идеалот на модерна еманципирана жена, која на прво место ја става својата среќа, без оглед на традиционалните идеи за тоа какви треба да бидат работите. Таа е комбинација на идеалот на убавица со луксузен живот и со нагон за независност. Таа ја напушта безбедноста која ѝ ја дава сопругот и дури ни нејзиното дете не може да ја спречи во остварувањето на нејзините цели. Сето ова не е затоа што таа е ладна или нечувствителна, туку токму спротивното - нежна и романтична. Тоа што е важно е потрагата по љубов. Ова е еден аспект на модерниот индивидуализам.

Традиционалната идеја за семејството е исто така сменета. Пејачката тоа го изјавува со сигурност: „Суштината на бракот не е да се биде верен некому. Формалниот аспект на бракот нема врска со чувствата... Сакам да разберам како е да го минеш сиот свој живот со еден човек, прифаќајќи ги сите негови/нејзини позитивни и негативни страни“. „Бракот не е повеќе институција на вечна верност. Тоа што е поважно е внатрешното чувство, да се биде сигурен во сопствените чувства. Ништо не може да ја задржи модерната жена покрај сопругот доколку таа решила дека тоа не е најдобро за неа“. Додека идејата за семејството драстично се има сменето, сепак останува традиционалниот елемент во ставот кон мажите: „Жената е зависна од мажот најмногу емотивно, па потоа финансиски или по обратниот редослед. Прифатливо е доколку постои рамнотежа. Верувам дека еден маж се чувствува среќен и сигурен кога може да ѝ даде сè на жената којашто умее да љуби. Мажествено е мажот да ти помогне без да врши тиранија врз тебе... Но, во суштина - нема такви мажи. Јас самата, отсекогаш сум била финансиски независна. Работам, добро заработувам”.⁶

The singer embodies the ideal of the modern emancipated woman who puts her happiness first disregarding the traditional ideas of what is appropriate. She combines the ideal of a beauty with a luxurious life with the drive for independence. She leaves behind the security which the man with her gives her and even a child cannot stop her from pursuing her goals. All this is not because she is cold or senseless but just the opposite – gentle and romantic. What is important is the quest for love itself. This is one aspect of the modern individualism.

The traditional idea of the family is also changed. The singer states with certainty: “Marriage is not about being faithful to someone. The formal aspect of marriage has nothing to do with the feelings... I want to understand how you can spend your whole life with one person, accepting him with all his positive and negative sides.” Marriage is no longer an institution of eternal faithfulness. What is more important is the inner feeling, being sure of one’s feelings. Nothing can keep the modern woman at her husband’s side if she has decided that this is not what is best for her. However, whereas the idea of the family has changed so drastically, there is still a traditional element in the attitude towards man: “A woman is dependent on a man mostly emotionally, then financially or the other way round. It is acceptable if there is a balance. I believe that a man feels happy and confident when he can give everything to a woman who can love. It is masculine for a man to help you without tyrannizing over you... Basically, there are no such men. I myself have always been financially independent. I work, I make a good living.”⁶

Ова гледиште го претставува моделот на списанието „Ева“ кое е типична комбинација на еманципација и традиција. Прашање на чест за една жена значи самата таа да заработува за живот, но „вистинскиот маж“ мора да е финансиски способен. Таа не сака да биде „глава на семејството“ во оваа смисла, таа претпочита некој да се грижи за неа, дури и да е еманципирана.

Дури и кога жената не е посветена на својата кариера и се грижи за децата и сопругот, повторно се смета за понижувачки за неа да се чувствува финансиски зависна. Насловот на интервјуто со спикерката на каналот БНТ, Вјара Анкова,⁴ која во тоа време беше посветена само на своето семејство, е: *Јас не сум домаќинка којашто на сопругот му бара пет лева за кафе*. „Јас и сега работам, јас сум дописник на БНТ и со тоа не сум целосно зависна од мојот сопруг. Навистина е точно дека парите кои ги добивам не може да ги покријат сите мои трошоци. Но, јас не трошам многу... Успевам да излезам на крај со парите кои ми ги плаќа ТВ каналот и со малку помош од градежната компанија на татко ми... Секогаш е правилно жената да е економски независна. Така таа се чувствува повеќе како жена... „Јас не сум тип на личност којашто седи дома. Тоа е апсурдно! Не можам да замислам да го прашувам мојот сопруг дали ќе ми даде 5 лева за филџан кафе со пријатели... Би сакала да можам да минувам повеќе време со моите деца и да работам во исто време, тоа би било совршено, но за жал - нереално... Семејството е на прво место во споредба со која било кариера... Според мене, ова е основната преокупација на една жена. Таа можеби има професионален успех, но кога ќе ја преземе одговорноста на раѓање, таа исто така мора да ја преземе и одговорноста на воспитување и растење на нејзините деца. Затоа што самиот чин на

This view shows “Eva” magazine’s model; the typical combination of emancipation and tradition. It is a matter of honour for a woman to earn her living herself but a “true man” has to be financially capable. She does not want to be “head of the family” in this sense, she prefers to be taken care of, even though she is emancipated.

Even when a woman is not devoted to her career and takes care of her children and husband it is again considered degrading for her to feel financially dependent. The title of an interview with the BNT channel newsreader Vyara Ankova⁷ who at that time was devoted to her family only reads: *I am not a housewife who asks her husband to give her five levs for a coffee*. “I work now as well, I am a BNT correspondent so I am not wholly dependent on my husband. It is true indeed that the money I am paid cannot cover all my expenses. But I don’t spend a lot... I manage with the money the TV channel pays me and with some assistance from my father’s construction company... It is always the right thing for a wife to be economically independent. Thus she feels more of a woman... I am not the kind of person who stays at home. This is absurd! I cannot imagine asking my husband to give me 5 levs for a cup of coffee with friends... I wish I could spend a lot of time with the children and work at the same time, this would have been perfect but unfortunately – unreal... Family comes first to any career... For me, this is a woman’s main calling. She might have professional success but when she undertakes the responsibility of giving birth she must undertake the responsibility of raising her children as well. Because giving birth is not what makes a woman a mother alone... Now I miss the work stress, back then I missed the children. Every situation has its advantages.”

раѓање не ја чини жената мајка... Сега ми недостасува работниот стрес, а тогаш ми недостасуваа децата. Секоја ситуација има свои предности“.

Финансиската независност е услов за женственост. Доколку економската зависност од мажот беше норма во традиционалното општество, во исто време, и за време на комунистичкото владеење, жената мораше исто така да работи за да придонесе кон семејниот буџет, т.е. за доброто на семејството. Сега работи за нејзино сопствено добро, за нејзината женственост. Дури и за жена со традиционални семејни критериуми, која ги става своите деца и сопругот на прво место, срамно и неприфатливо е да се биде целосно финансиски поддржуван од страна на главата на семејството. Ова двоумење помеѓу модерните и патријархалните вредности доведува до внатрешен конфликт. Жртвувањето на сопствените интереси на жената за децата, сè уште се смета за нужност и во денешно време, но сега тоа чини повеќе – го подрива дигнитетот на жената. Оваа амбивалентност, двоумењето при изборот помеѓу еманципацијата и традицијата, е извор на постојано незадоволство.

Следува дека модерната жена е комбинација на екстреми: Таа е одважна, а нежна, храбра, а беспомошна. Ова е најлесно воочливо кај жени со типично машки професии. Според списанието „Ева“, Мирољуба Бенатова е таква жена: „Таа има 26 години. Како известувач на црната хроника за каналот БТВ, таа успеа за кусо време да направи многу ударни новински репортажи за кривични дела, се сретна и со Гадафи и беше единствениот медиумски известувач којшто направи интервју со сериски убиец од неговата ќелија, веднаш по апсењето“. Мира Бенатова е силна конкуренција, и таква која одамна стои на цврсти

Financial independence is a condition for femininity. If economic dependence on a man was the norm in the traditional society, at the same time, during communist rule the woman had to work as well in order to contribute to the family budget, i.e., for the good of the family. Now she works for her own good, for her femininity. Even for a woman with traditionalist family values, who puts her children and husband first, it is shameful and unacceptable to be fully financially supported by the head of the family. This hesitation between modern and patriarchal values leads to inner conflict. Sacrificing a woman's own interests for the sake of the children is still considered as a must but today it costs more – it undermines the woman's dignity. This ambivalence, the hesitation when choosing between emancipation and tradition is a source of constant discontent.

Thus, the modern woman is a combination of extremes: she is bold but gentle, brave but defenceless. This is most discernible in women with typically male professions. Such a woman, according to “Eva” magazine is Miroliuba Benatova: “She is 26. The criminal reporter from the BTV channel managed to make in no time a lot of breaking news reports on crimes, she met with Kadafi and she was the only media reporter who took an interview from a serial killer from his cell after he was arrested.” Mira Benatova is a competitor, and a long-standing one, in the discipline criminal reporting which worldwide is practiced mostly by men. ⁸

нозе во дисциплината на известување за црните хроники која главно ја практикуваат мажи“.⁵

Опасноста е магнет за модерната жена. Таа е подобра во машките професии дури и од самите мажи. Младоста не значи неискуство, туку поголема желба за работа, повеќе идеи, повеќе елан. Претставата за кротката и беспомошна жена е заменета со претставата за динамичност и провокативно однесување. Колку е поблиска опасноста, поголема е желбата да се победи во натпреварот против мажите. Вака стојат работите во однос на професијата. Во однос на приватниот живот, пак, ситуацијата е, сепак, токму спротивна: „Јас не сум агресивна во мојот приватен живот. Не сметам дека агресивноста е вистинскиот пристап, особено не за една жена“. За да биде успешна, жената секогаш мора да води двоен живот – таа мора да биде цврста во јавната сфера, а нежна во приватната сфера. Така, од една страна, таа ја задржува својата традиционална улога, но и презема машки карактеристики за да може да се носи во конкуренцијата со мажите. Традиционалните карактеристики на женственост не се отфрлени, но кон постојните се додадени нови, такви кои порано ѝ беа припишувани на мажественоста. Оваа комбинација резултира со чудни и контроверзни гледишта: „Јас сакам интелегентни мажи кои знаат што сакаат од животот, го постигнуваат тоа, и доколку им се дупне гумата среди пустина, ја менуваат. Иако, се чини, има многу мажи кои се способни да сменат гума среди пустина, но не можат да сменат светилка. Одамна имам дојдено до заклучокот дека треба самата да знам да сменам гума, но не можам.“ Стремежот кон апсолутна независност е комбиниран со „женствената“ желба за заштита. На тој начин, позицијата останува магичен круг, останува матна и нејасна.

Danger is a magnet for the modern woman. She is better at men's professions even than the men themselves. Youth does not mean inexperience but more desire for work, more ideas, more drive. The idea of the timid and defenceless woman has been replaced by the idea of dynamism and provocative behaviour. The closer the danger is, the greater the desire to win the competition with men is. This is the situation professionally. In terms of the private life, however, the situation is the exact opposite: "I am not aggressive in my personal life. I do not think that being aggressive is the right approach, especially for a woman." To be successful, a woman has to always live a dual life – she must be assertive in the public sphere and gentle in the private sphere. Thus, on one hand, she keeps her traditional role but she also takes on male characteristics so that she can be competitive against men. The traditional characteristics of femininity are not rejected but new are added to them, such as were associated with masculinity before. This combination results in strange and controversial viewpoints: "I like intelligent men who know what they want from life, achieve it, and, if they puncture a tyre in the desert, they will change the tyre. Though it seems that there are plenty of men who can change tyres in the desert and cannot change a light bulb. I have long ago come to the conclusion that I should be able to change tyres by myself but I cannot." The aspiration for absolute independence is combined with the "feminine" desire for protection. Thus the position remains a vicious cycle, it remains vague and unclear.

Од друга страна, и покрај недостатокот од верба во способноста на мажите да се справат со компликувани ситуации, известувачот на кривични дела нагласува: „Сметам дека жените не можат да бидат вистински успешни без целосната поддршка на мажите. Само доколку жената има маж покрај себеси кој прави таа да се чувствува како Жена, таа може да го достигне успехот на еден маж надвор од сферата на нејзиниот приватен живот”.

Родовата еднаквост е можна во јавната сфера само под еден услов – присуството на маж во приватната сфера. Излегува дека една жена постигнала среќа доколку е жена во својот дом, а маж во нејзината професија. Како резултат на овој двоен стандард, критериумите во приватната сфера се бледи: „Имам момче, се чувствувам добро со него, и тоа е тоа. Не размислувам за тоа кога ќе облечам бел фустан со целосен глог, да ја замотам косата во пунџа, каде ќе ја закажеме свадбата и кого ќе поканиме. Сакам да имам деца, но ова не зависи од отчукувањето на мојот биолошки часовник. Во однос на професијата, за десет години се гледам себеси како го правам истото”.

Жената по терк на списанието „Ева“ има многу лица: понекогаш е сосем независна, еманципирана и нарцистички расположена, ги одбива сите традиционални вредности. Понекогаш таа е нежна и сензитивна, високо го цени мажот покрај себе и семејството го става на прво место. Совршената Ева е комбинација на овие два екстрема. Всушност, списанието аргументира дека секоја којшто му припаѓа на „убавиот пол“ ги поседува одликите на двата екстрема и токму тоа ја чини *вистинска* жена. Таа мора да ги комбинира спротивностите, да воспостави рамнотежа меѓу нив за да се чувствува задоволна со себеси.

On the other hand, despite the lack of trust in men's ability to cope with complicated situations, the criminal reporter emphasizes: “I do not think that women can really be successful without the support of men. Only if a woman has by her side a man who makes her feel like the Woman can she manage like a man outside of the sphere of her private life.”

Gender equality in the public sphere is possible only under one condition – the presence of a man in the private sphere. It turns out that a woman has attained happiness if she is a woman at home and a man at her profession. As a result of this double standard the criteria in the private sphere are vague: “I have a boyfriend, I feel good with him and that's it. I do not wonder when I will put a white dress with full skirt on, put my hair up in a bun, where exactly we are going to have the wedding and who we will invite. I want to have children but now this does not depend from the ticking of my biological clock. Profession-wise, in ten years I see myself doing the same.”

The woman of “Eva” magazine has many faces: sometimes she is totally independent, emancipated and narcissistic, rejecting all traditional values. Sometimes she is delicate and affectionate, values highly the man by her side and puts family first. The perfect “Eva” woman is a combination of these two extremes. In fact, the magazine argues that every one belonging to the “fair sex” has features of both extremes and this is what makes her a *true* woman. She has to combine opposites, to find the balance between them in order to feel satisfied with herself.

Известувачката Севда Шишманова, откако ги наведува нејзините бројни меѓународни награди во новинарството и по опширното прикажување за тоа колкава посветеност налага нејзината работа, вели: „Јас сум сигурна дека доколку мора да ја напуштам мојата работа за маж, би го сторила тоа. Пораснав во семејство во кое мајка ми секогаш ни беше посветена мене, на мојот брат и на татко ни“.⁹

Жената која ужива почит и која има успешна кариера е желна за домашна атмосфера и изјавува дека би ги напуштила сите свои професионални обврски заради нејзиното семејство. Некои жени се многу успешни во комбинирањето на тие две спротивности (еманципацијата и традицијата) во нивните вредносни системи. Совершената жена е воспитувана во патријархален дух, но го поседува и духот на новото време. Токму поради ова најпозитивните описи се тие на жени помеѓу 30 и 40 години, бидејќи имаат задржано дел од духот на времињата кога жената беше целосно посветена на семејството, но ја поседуваат и динамичноста и амбициозноста на современото. Оваа жена има сопствен став, таа ја нашла формулата за успех: „На неколку наврати за време на разговорот, очите на Севда се насолзуваат. Но, немојте никако да ја замислувате како пречувствителна. Нејзината ранливост е зачудувачки искомбинирана со студена резервираност“.¹⁰

Моделот на идентитет што списанието „Ева“ им го нуди на своите женски читатели е токму оваа чудна комбинација којашто го сочинува вредносниот систем на една модерна жена.

Уште еден парадокс е тоа што и покрај очигледното присуство на јасно видливо провејување на нишка на еманципација во написите, списанието со голема

The reporter Sevda Shishmanova, after listing her numerous international awards in journalism and talking at length about the commitment her job demands, says: “I am positive that if I have to give up my job for a man, I will do it. I grew up in a family in which my mother was always devoted to me, my brother and father.”⁹

The respected woman with successful career yearns for domestic atmosphere and states that she will leave all professional commitments for the sake of her family. Some women can very well combine the two opposites (emancipation and tradition) within their system of values. The perfect woman was raised in a patriarchal atmosphere but has the spirit of the new times as well. This is why the most positive depictions are of those women between 30 and 40 years of age since they have kept some of the spirit of the times when the mother was completely devoted to the family and they also have the dynamicity and ambition of contemporary times. This woman has a stand of her own, she has found the success formula: “A couple of times, while we talk, Sevda’s eyes brim with tears. Do not imagine her a ball of nerves, though. Her vulnerability is strangely combined with cool reserve.”¹⁰

The identity model offered by “Eva” magazine to its female readers is precisely this strange combination which comprises the modern woman’s system of values.

It is yet another paradox that despite the obvious presence of a clearly outlined emancipation thread in the articles, the magazine firmly brands feminism as a position

увереност го означува феминизмот како позиција која предизвикува негативни чувства, или во најмала рака, барем исмевање. Списанието упорно прикажува модел на модерната Бугарка којшто го исклучува феминизмот. Како потврда на тоа се истакнуваат патријархалните одлики на љубовта и посветеноста на семејството. И покрај тоа, во пракса, списанието ги разгласува токму идеите на феминистките од последната генерација - „еднаквост во разликите“. Односно - секоја жена има право да ги афирмира своите лични интереси и потреби кои се, во крајна линија, различни и зависат од повеќе фактори како што се социјалниот статус, образованието, религиозната определба и т.н. Според оваа теза, патријархалното прифаќање на мажот како стандард наспроти кој жената се дефинира како разлика, е обележје на општествените односи на моќта. Ставовите и вредностите на доминантната група се прифатени како норма и групата која не го исполнува стандардот (т.е. жената), е секогаш маргинализирана затоа што нејзиниот идентитет не го исполнува универзалниот модел. Така, бинарниот модел постојано создава идентитет и нејзин контраидентитет. Ова е причината зошто постструктуралистичкиот феминизам инсистира на деконструирање на простата спротивност униформност-различје и на напредување кон големо мноштво разлики. Признавањето на постоењето на сите разлики и реконструирањето на етичкото, би им дало еднаква вредност за жените и тие би биле прифатени како самоопределени субјекти. Етичкото прашање на феминизмот се однесува на задржувањето на женските карактеристики од страна на жените, а во исто време претворање во комплетни морални агентури.¹¹ Денес е очигледно дека секоја жена за себеси и за своите интереси и проблеми мисли на различен начин. Ова е напредување во историјата на феминизмот,

which evokes hostility, or, at best, ridicule. Time and again the magazine shows that the model of the modern Bulgarian woman rules out feminism. To prove this, the patriarchal characteristics of love and commitment to the family and the home are pointed out. Despite that, in practice, the magazine disseminates exactly the ideas of last-generation feminists – “equality in differences.” That is to say, that every woman has the right to assert her individual interests and needs – which are, after all, different and depend on various factors such as social status, education, religious beliefs etc. According to this thesis the patriarchal acceptance of the man as the standard against which the woman is defined as a difference, marks social relations of power. The attitudes and the values of the dominating group are accepted as the norm and the group which does not comply with the standard (i.e., the women) is always marginalized because its identity is incompatible with the universal model. Thus the binary model constantly creates identity and its counter-identity. This is why poststructuralist feminism insists on deconstructing the simple opposition uniformity/diversity and proceeding to many multiple diversities. To admit the existence of all the differences and to reconstruct the ethical would give equal value to women and would recognize them as self-determined subjects. The ethical issue of feminism is about women keeping their female characteristics and at the same time becoming full moral agents.¹¹ Today it is obvious that different women think of themselves and their interests and problems in a different manner. This is a step up in the history of feminism since now the relations between women themselves are the object of research.

бидејќи сега самите односи меѓу жените стануваат предмет на истражување.

Со интервјуирањето на познати Бугарки, списанието „Ева“ ја нагласува вредноста на личната индивидуалност на секоја жена—без оглед на конкретната професија или социјалниот статус. Свездите на бугарскиот Олимп (Едгар Морен (Edgar Moren)) се модели на кои читателите слободно може да избираат да се огледуваат. Покрај физичката убавина на моделите, славните лица нудат и животен стил. Славните личности ги соединуваат принципите на проектирање и идентификација. Тие ги синтетизираат светот на фантазијата и стварниот свет. Во модерното општество, моделите за огледување (како стварни, така и измислени) имаат големо значење, бидејќи на личноста ѝ даваат можност да се обиде во различни улоги или животни стилови без да ги искуси последиците на изборот во стварниот живот. Тие нудат модели на однесување од кои личноста може да го земе делот којшто најдобро му одговара на нејзиниот живот. Сепак, не е злато сè што сјае. Славните личности, на кои една личност, огледувајќи се на нивго темели својот идентитет, сè повеќе и повеќе стануваат минлива категорија. Постојаното менување на моделите резултира во несигурност, недостаток на стабилност, тешкотии во определувањето на сопствениот животен стил.¹² Во интервјуата, списанието „Ева“ им ги нуди на читателите токму овие модели на идентитет. Овие жени го претставуваат моделот на современата женственост, што е и темелната идеологија на списанието. Женственоста како културна и социјална конструкција се изразува низ различни форми на однесување, наметнати од страна на општеството. Медиумите се медијаторот којшто има моќ на невидлив начин да ги шири и наметнува на општеството овие шеми.

Interviewing famous Bulgarian women, “Eva” magazine stresses the worth of every woman’s own individuality – regardless of the particular profession or social status. The stars from the Bulgarian Olympus (Edgar Moren) are the role models the reader has the freedom to choose from. Apart from models of physical beauty, the celebrities offer a lifestyle. The celebrities unite the principles of projection and identification. They make the synthesis between the fantasy world and the real world. In modern society the role models (real and imaginary alike) have great significance since they give a person the opportunity to try on different roles or lifestyles without experiencing the consequences of a real-life choice. They offer models of behaviour from which a person can take the best for one’s own life. However, everything that glitters is not gold. The celebrities on which a person bases one’s own identity are more and more transitory. The frequent change of models results in insecurity, lack of stability, difficulty in determining one’s own lifestyle.¹² In the interviews “Eva” magazine offers its readers these exact identity models. These women outline the model of the contemporary femininity which underlies the ideology of the magazine. Femininity as a cultural and social construct is expressed in certain forms of behaviour, imposed by the society. The media are the mediator who has the power to spread and impose these schemes on society in an intangible way.

Покрај спротивноста жена од кариера-домаќинка, друга спротивност којашто ја опишува сликата на модерната жена е изобилство-сиромаштија. Бидејќи моделот на успешна жена е централен, тогаш логично се нагласува вредноста на големите финансиски способности. Покрај самореализацијата и самозадоволноста, кариерата треба да значи и добар финансиски приход. Токму економската независност прави жената во целост да се чувствува успешна и независна. Токму затоа, најважниот доказ за успешниот професионален развој на една жена, а со тоа и нејзиниот социјален статус во очите на јавноста, отелотворен е во идејата за консумирање. Самореализацијата се смета за основна вредност, но тоа што е важно не се самите достигнувања во кариерата, туку како една личност ги троши парите и ужива во животот. Блиска е поврзаноста помеѓу независноста на жената како основна црта на нејзиниот модерен идентитет и консумирањето како техника на задржување на тој идентитет. Неможноста на една жена да троши пари и да се забавува, ја намалува нејзината самоверба во сопствените очи, како и во очите на јавноста. Богатството означува престиж, но како средство кое дава увид во консумирањето, претставува и симбол за успех.

Во модерното општество, минимум животен стандард вклучува консумирање на одредено количество стока. Ова е консумација наметната од страна на општеството и секој поединец којшто не го следитемпото, го губи своето социјално постоење. Општествениот системот којшто наметнува нужност за консумирање – социјално присилување, кое навидум е резултат на слободата на избор. Всушност, во модерното општество, „слободата“ на консумирањето е еднаква на „слободата“ на работењето. Консумирањето на стока не се доживува како трошок, туку како разумна инвестиција, предуслов за изобилство.¹³ Во оваа

Alongside the opposition career woman/housewife, another opposition describing the image of the modern woman is affluence/ poverty. Since the model of the successful woman is central, it is only logical to emphasise the value of high financial capabilities. Apart from self – realisation and self-satisfaction a career should mean good financial returns. It is economic independence that makes the woman feel successful and independent as a whole. That is why the most important proof of a woman's successful professional development and therefore of a social status in the eyes of the public is embodied in the idea of consumption. Self-realisation is thought of as a basic value but what is important are not career achievements in themselves, rather – how a person spends money and enjoys life. There is a close relationship between the independence of the woman as a basic feature of her modern identity and consumption as a technique for maintaining this identity. A woman's incapability to spend money and have fun lowers her esteem in her own eyes, as well as in the eyes of the public. Affluence means prestige not in itself but as a means which gives access to consumption and thus, a symbol of success.

In modern society, the minimum living standard includes the consumption of a certain amount of goods. This is a consumption imposed by the society and every individual who does not keep up with it loses his/her social existence. The social system is what imposes the necessity of consumption – a social compulsion which is seemingly the result of the freedom of choice. In fact, in modern society, the “freedom” to consume is equivalent to the “freedom” to work. Consuming goods is not thought of as an expense but rather, as a sensible investment, a prerequisite for affluence.¹³ In this sense, consumption and affluence are closely bound.

смисла, консумирањето и изобилството се тесно поврзани.

Според списанието „Ева“, ова се основните карактеристики кои ја опишуваат идеалната слика на модерната жена. Успешна кариера значи изобилство, начинот на којшто се покажува успехот е трошењето пари, а консумирањето се претвора во култ. Оваа теза е насока за поголемиот дел од содржината, како текстуалната, така и визуелната. Секоја жена со самопочит мора голем дел од своето време да оддели за „шопинг“ (една од ретките странски заемки кои се користат во списанието „Ева“). Еден напис од март 2001 година го дефинира значењето на оваа активност на модерната жена: „Шопинг терапијата е терапија број еден во женската стратегија на преживување... Ефектот на малото парче женска стока којашто сме ја купиле на паузата за ручек или после работа, има неверојатна моќ. Секој безначаен предмет - секое парче стока кое го купуваме - има значење. Затоа што може да предизвика насмевка која има значење. Затоа што секоја ваша насмевка може да насмее некој друг, и така натаму“.¹⁴

Шопингот е патот кон среќата. Се докажува дека стекнувањето нови добра мора да се претвори во непрекинат процес којшто светот ќе го направи посреќен и исполнет со повеќе насмевки. Консумирањето е еднакво на добро дело за тебе и за другите. Консумирањето внесува позитивност во светот, тоа е извор на добри емоции: „Сериј ароматични средства за капење, спрејови за енергија, средства против целулит и за подигнување на градите - не заборавајте секојдневно да му ги пружите сите задоволства на своето тело. Тие се еднакво задолжителни за вас како што се и позитивните емоции“,¹⁵ пишува на страниците на списанието „Убавина и здравје“. Во потрагата по пропагирање

According to “Eva” magazine these are the main characteristics which describe the ideal image of the modern woman. A successful career means affluence, the way to demonstrate success is spending money and consumption turns into a cult. This thesis is the guideline for the largest part of the content, textual and visual alike. Every self-respecting woman has to spare a large part of her time for “shopping” (one of the few foreign language borrowings used in “Eva” magazine). An article from March 2001 defines the meaning of this modern-woman activity: “Shopping therapy is the number one therapy in a woman’s survival strategy... The effect of a small piece of women’s goods we have bought during lunch break or after work is incredible. Every insignificant thing – a piece of goods we buy – matters. Because it can effect a smile which matters. Because each of your smiles can make someone else smile and so on.”¹⁴

Shopping is the way to happiness. It is argued that acquiring newer and newer possessions must turn into an incessant process which will make the world happier and full of more smiles. Consumption equals a good deed for you and for others. Consumption provides a positive attitude to the world; it is a source of good emotions: “Aromatic bath products series, energizing sprays, cellulite – killers and breast-lifters – don’t forget to indulge your body daily. These are as compulsory for you as positive emotions are.”¹⁵ the magazine’s pages “Beauty and health” state. In the pursuit of propagating the ideology of consumption even new words are coined – the rule for pure and proper language which the editors of “Eva” magazine generally hold in high priority no

на идеологијата на конзумирањето, се коваат дури и нови зборови - правилото за користење на чист и правилен јазик, кој уредниците на списанието „Ева“ го сметаат за приоритет, веќе не важи за овој дел. Сè станува второстепено во однос на идејата на „светото“ набавување нови производи кои го зголемуваат уживањето во животот.

Предметите за конзумирање му даваат значење на животот. Тие нудат бегство од здодедниот секојдневен живот, тие ѝ овозможуваат на жената да ужива во животот и во себеси. „За некои луѓе животот е едноставно или само црн или бел. Ова пак, е дотраено, песимистичко и старовремско верување. Ослободете се од сите сомнежи: Животот е прекрасен! И разнобоен! Трендовите во декоративната козметика го потврдуваат тоа.“¹⁶ Животот го рефлектира светот на објектите – тие ги диктираат правилата. Стварноста е таква каква што ја претставуваат стоките.

Разноликоста на предметите за конзумирање е многу важна за извлекување на целосно задоволство. Списанието ги бомбардира читателите со огромни количества информации за цели палети на козметички производи и облека. Сите подеднакво се препорачуваат, се истакнуваат само позитивните страни. Написите личат на совети, но всушност сè препорачуваат подеднакво страстно. Крајниот впечаток на читателите е дека на модерната жена ѝ треба широка палета производи за да изгледа и за да се чувствува добро. Пред сè, неизбежно се нагласува дека најновите производи мора да се пробаат, затоа што „ново“ значи и подобро, поефикасно и пософистицирано. Во исто време, потребите кои се создаваат со пропагирањето на изобилството нови производи, не смее никогаш да

longer applies in this section. Everything comes second to the idea of the “sacrosanct” supply of new products which increase the enjoyment of life.

The objects of consumption give meaning to life. They provide an escape from the dreary daily life, they help the woman enjoy life and herself: “For some people, life is black or white only. This, though, is a trite, pessimistic and old-fashioned belief. Get rid of all doubts: Life is wonderful! And colourful! The make-up trends prove it.”¹⁶ Life mirrors the world of objects – they dictate the rules. Reality is what goods present it to be.

The diversity of the objects of consumption is extremely important for deriving full pleasure. The magazine shows its readers with an enormous amount of information on the whole range of cosmetic products and clothes. All are equally strongly recommended, only the positive sides are underlined. The articles look like pieces of advice but in fact they recommend everything equally passionately. One is left with the impression that the modern woman needs a wide range of products to look and feel good. Above all, it must be stressed time and again that the newest products must be tried on because “new” means better, more efficient and more sophisticated. At the same time, the needs which are created by propagating the abundance of new products should never be completely satisfied. The articles and the photographs in the magazine are a never-failing source of temptations,

бидат сосем задоволени. Написите и фотографиите во списанијата се неисцрпен извор на искушенија, со што се поттикнува непрекинат процес. Секогаш има навестување дека нешто уште подобро и попримамливо постои, може да се најде на пазарот. Ова е начинот на којшто се создава потрошувач кој сака да биде искушувач. Ова е суштината на една од најголемите цели: луѓето живеат во очекување на следното задоволство, кое ќе биде уште послатко и од претходното. Притисокот за конзумирање е претставен како израз и доказ на слободата на избор. Индустријата и списанијата кои работат во нејзина полза целат да создадат консумент којшто не може да живее поинаку, т.е. без постојаната жед за нови задоволства кои наскоро ќе додеат.¹⁷

Во списанието, купувањето е претставено како сеопфатна, централна активност, основно значење на животот. Како ништо друго да не постои. Тоа што е важно е самиот чин на купување, а не понатамошната употреба на производите. Жена со самопочит мора во моментот да го купи последниот и најмодерен предмет. Способноста да се купи сè, се чини крајно привлечна. Претставата на оваа жена предизвикува почитување и завист, ја претвора во модел на идентитет. Умереноста создава само комични ситуации и затоа не се препорачува.

Освен како спасение за душата, списанието „Ева“ ја претставува конзумацијата како предуслов и, во исто време, доказ за успешна кариера. Во едно интервју, пејачката Ирина Флорин (која двапати беше на насловната страница) вели: „Јас сум клиент на неколку водечки модни продавници во Софија – Replay, Miss Sixty, Pamela Megan, Contradiction. Со други зборови, јас секогаш ја имам таа слобода, за секоја прилика да носам облека од новата колекција...

enticement is a never-ending process. There is always the hint that something even better and more tempting remains on the market. This is how a consumer who wants to be tempted is created. This is what one of the major goals is about: people live with the anticipation of the following pleasure which will be even sweeter than the previous one. The pressure for consumption is presented as an expression and proof of freedom of choice. The industry and the magazines which work for its benefit aim at creating a consumer who cannot live his/her life in any other way but with the constant thirst for new and soon-to-become-boring pleasures.¹⁷

In the magazine buying is presented as an all-consuming, central activity, a main meaning of life. As if nothing else existed. What is important is the act of buying itself, not the use of the products afterwards. A self-respecting woman has to acquire the newest and most fashionable item in every moment. The ability to afford to buy everything seems highly attractive. The image of this woman evokes respect and envy, thus making her a model of identity. Frugality causes only comical situations and that is why it is not recommended.

Except as a rescue of the soul, “Eva” magazine presents consumption as a prerequisite and at the same time as a proof of successful career. In an interview the singer Irina Florin (who has appeared on the magazine cover twice) mentions: “I am the client of a few leading fashion shops in Sofia – Replay, Miss Sixty, Pamela Megan, Contradiction. In other words, I always have the freedom to wear clothes from a new collection for every event... It is a great pleasure for me to leaf through a good fash-

Големо задоволство ми претставува прелистувањето на добро модно списание кога имам малку слободно време. Така можам да ги проверам трендовите и да го почувствувам духот на времето... Сметам дека е многу важно една јавна личност да знае што и кога да носи... Јас одам во сала за вежбање трипати во неделата, а порано, одев и секој ден на масажа. Внимавам што јадам – риба, бело месо, зеленчук, овошје, многу вода – тоа е моето мени... Во домот, јас сум мајка на мојот син и мамина ќерка. Сепак, факт е дека нашите односи зависат од потребите на мојата јавна професија”.¹⁸

Една успешна жена зависи од стоките кои ги консумира – многу е важно тие да се дизајнирани и скапи. Ова е најважниот симбол на престиж. Присуството во јавната сфера е еднакво на консумирањето на одредени производи. Распуштеното консумирање на скапа и луксузна стока значи професионалност. Сè, вклучително и семејството, е на второ место во однос на кариерата, која најмногу зависи од предметите за консумирање кои ја обликуваат социјалната слика за една личност. Овие предмети внесуваат доверба или недоверба кон тоа лице. Тие се показатели на професионалните квалитети. Оттаму, консумирањето е резултат на успешна кариера (што ја дава способноста за купување), како и предуслов за неа (во однос на почитувањето кое го диктира во општеството).

Консумирањето, како централен дел на постоењето, исто така ја менува и идејата за мајчинство: „Би лажела кога би рекла дека најмногу уживам во купувањето играчки за мојата ќерка. Се чини дека сум добра мајка, но не вложувам премногу во тоа... Сепак најмногу уживам кога трошам пари на себеси... Сакам да бидам различна секој ден и облеката многу влијае врз моето расположение. (Силвија Лулчева,

ion magazine when I have some free time. So that I can check the trends and feel the spirit of the time...I think it is very important for a public person to know where to wear what... I go to the gym three times a week, I used to go to a massage parlour every day. I am careful about what I eat – fish, white meat, vegetables, fruit, lots of mineral water – this is my menu... At home, I am the mother of my son and my mother’s daughter. It is a fact, though, that our relationships depend on the demands of my public profession.”¹⁸

A successful woman depends on the goods she consumes – it is very important that they are designer and expensive. This is the most certain symbol of prestige. Presence in the public sphere is equivalent to consuming certain products. The ostentatious consumption of expensive and luxury goods means professionalism. Everything, the family included, comes second to the career, which largely depends on the objects of consumption which form a person’s social image. These objects make one trust or distrust the respective person. They are the indicator of professional qualities. Thus, consumption is the result of a successful career (which gives the financial capability of buying) as well as a prerequisite for it (due to the respect it commands from society).

Consumption as a central part of existence alters the idea of motherhood as well: “I will lie if I say that I delight mostly in buying toys for my daughter. I seem to be a good mother but I don’t invest in this that much... After all, I delight mostly in spending money on myself... I like to be different every day and clothes determine my mood to a great extent.” (Silviya Lulcheva, an actress, dubbing the main character in “Sex and the City” TV series).¹⁹

актерка, го позајмува гласот на главниот лик во телевизиската серија „Сексот и градот“).¹⁹

Фотосесиите во списанијата се создаваат во согласност со истите принципи. За разлика од женските списанија од времето на комунистичкото владеење, кога претставувањето на облеката која ја носеа моделите, ја истакнуваше пред сè функционалноста, списанието „Ева“ не се занимава со практичниот аспект на облеката. Бодријар (Baudrillard) забележува дека има повеќе димензии во предметите од нивната функционалност, дека секогаш има нешто што им дава престиж и го покажува социјалниот статус на нивните сопственици. Ова е поради фактот што предметот за конзумирање го стекнува својот статус во конфликтот помеѓу моралот на аристократската идеја, поврзан со слободното време, и пуританската работна етика. Денес, статусот на предметот од изминати времиња се заснова на опуштеност и екстраваганција. Функционалноста го ослободува предметот од вината и токму затоа, бескорисните предмети често делуваат практично, а корисните – украсно. Резултатот од оваа игра се мноштвото значења кои ги има еден предмет.²⁰

Списанието „Ева“ не се обидува да ја нагласи функционалноста. Напротив, фотосесиите не советуваат премногу внимание на практичноста на облеката којашто ја претставуваат. Оваа замисла најверојатно се должи на фактот што тоа што е дизајнирано и скапо, се смета и за корисно и за квалитетно. Тоа е и причината зошто списанието не ги наведува предностите на стоките, туку само продавниците од кои тие може да се купат. На оние кои умеат да го прочитаат кодот, не им требаат дополнителни податоци. Скапата стока е стандардно функционална, иако може да се причини дека е целосно бескорисна. Истото важи и за козметичките

The photo sessions in the magazine are shot in accordance with the same principles. Unlike the women's magazines from the time of Communist rule when the presentation of the clothes worn by the models stressed, above all, functionality, "Eva" magazine has done away with the practical aspect of the clothing. Baudrillard notes that there is more to the objects than mere functionality, that there is always something which gives them prestige and demonstrates the social status of their possessors. This is due to the fact that the object of consumption receives its status in the conflict between the morals of the leisure time, related to the aristocratic idea and the Puritan work ethic. Today, the status of the object of former times is based on ostentation and extravagance. Functionality comes to free this characteristic of the object from guilt and this is why often the useless objects look practical and the useful ones – decorative. This game results in the abundance of meanings carried by an object.²⁰

"Eva" magazine does not try to stress functionality. To the contrary, the photo sessions pay no attention to the practicality of the clothes they display. This, though, is probably due to the fact that what is designer and expensive is considered to be also useful and of good quality. This is why the magazine does not list the advantages of the goods, only the shops from which they can be bought. Those who can read the code need no further details. Expensive goods are functional by default even though they might seem utterly useless. The same is valid for cosmetic products – the higher the repute of the brand and the higher the price, the more miraculous the effect of the product. What is expensive is also useful and of good

производи – колку е поголема репутацијата на марката, а повисока цената, почудесен е ефектот на производот. Што е скапо, истовремено е и корисно и квалитетно - тоа е логиката на современиот консумеризам. Тоа е толку стандардно, што не се потребни никакви докажувања.

Модните трендови се основниот фокус на фотосесиите на списанието „Ева“. Модата е таа што придонесува нефункционалниот изглед да делува привлечно и посакувано. Модата навидум е случајно произведување на значење - таа произведува „убаво“ по принцип на радикална негација, со ставање на знак на еднаквост помеѓу убавото и грдото. Оттаму, нешто што е најнепрактично, ексцентрично или скандалозно, може да биде прогласено за убаво - тоа е легитимноста на нерационалноста. Предметите кои се чудни или необични, пружаат задоволство преку предизвикување на внимание. Тие го привлекуваат вниманието со нивното претендирање кон апсолутноста.²¹ Бидејќи модерните предмети се симбол на социјален престиж, славните личности постојано ги експонираат, потврдувајќи ја со тоа својата припадност во повисоките социјални слоеви. Опседнатоста со модата во посткомунистичкото бугарско општество можеби е резултат на желбата да се докаже финансиска стабилност и „нормализација“. Списанието „Ева“ тврди дека на читателите им дава информации за новите модни трендови. Ова сепак донекаде станува бесцелно поради тоа што се изедначуваат модерното и скапот. Во крајна линија, тезата која е поприфатлива, е дека секој скап предмет е модерен, колку е повисока цената, толку е поголем престижот којшто му го дава на сопственикот.

Како што веќе зборувавме, консумирањето на скапи, дизајнерани добра е услов за, резултат и доказ за повисок социјален статус. Затоа, јавното консуми-

quality, this is the logic of modern consumption. It is so by default, no arguments are necessary.

Fashion trends are the main focus of the photo sessions of “Eva” magazine. Fashion is what makes the dysfunctional look attractive and desired. Fashion is a seemingly random production of meaning – it produces “beautiful” by the principle of its radical negation, by putting a sign of equality between the beautiful and the ugly. Thus, what is most impractical, eccentric or scandalous can be declared beautiful – this is the legitimacy of irrationality. Those objects which are strange or unusual please by provoking the attention. They attract the attention by their pretension to absoluteness.²¹ Since fashionable objects are a symbol of social prestige, celebrities show them off all the time, thus re-asserting their belonging to the higher social strata. The obsession with fashion in post-communist Bulgarian society is perhaps the result of the desire to prove financial stability and “normalizing.” “Eva” magazine claims to provide its readers with information about the newest fashion trends. This, though, is made pointless to an extent by the equality they put between fashionable and expensive. In the long run, the thesis which gains the upper hand is that every expensive item is fashionable, the bigger its price, the bigger the prestige it gives to its owner.

As we have already discussed, the consumption of expensive, designer goods is a condition for, result and a proof of a high social status. Therefore, public consump-

рање им дава можност на луѓето од пониските слоеви јавно да се претстават како да се од повисоките слоеви. Луксузот значи престиж и висок социјален ранг. Во согласност со оваа логика, оние кои живеат луксузен живот, во списанието се претставени како претставници на највисоките социјални слоеви, при што намерно се игнорира потеклото на тој луксуз, како и детали од минатото на односните лица. Типичен пример за овој процес е интервјуто со Лора Видинлиева, сопругата на починатиот сопственик на „Мобил Тел“, Владимир Грашнов.²² Таа е жена која, според списанието „Ева“, ги комбинира најглавните одлики на модерната женственост. Таа е вистинско отелотворение на моделот: жена чијашто работа напредува, која има богатство, живее во незамислив луксуз и, во исто време е сензитивна, совршена домаќинка со софистициран вкус и со вродена префинетост. Вака е претставена во интервјуто направено од страна на главната уредничка на списанието, која ретко прави интервјуа и самата не објавува никакви статии.

„Лора се напи малку од своето капучино, облечена во фармерки и во маица со кратки ракави, без ни трошка шминка. Кога Џеки Колинс би ја познавала, би ја збогатила нејзината галерија на силни жени кои се централни ликови на нејзините холивудски саги. Лора е токму како фиктивните ликови на Џеки Колинс – дури и кога судбината ја фрли во искушение до крајните границите и ја натера да помине низ сета болка на светот, таа успеа да се прибере, да не се откаже и да почне од отпочеток. Уште повеќе – таа излезе како победник, создаде деловна империја и име, без да го загуби својот вкус за животот или вештината да ужива во него и да го искористи до крај. Ниту една друга жена од бугарската деловна елита не може да се мери со широчината на нејзините визији. Лора има деловна империја која е толку космополитска колку

tion gives people from the lower social strata an opportunity to declare themselves as such from a higher social stratum. Luxury means prestige and a high social rank. In accordance with this logic, those who live a life of luxury are presented by the magazine as representatives of the highest social strata, while deliberately overlooking the origin of this luxury and the details of the past of the respective people. A typical example of this process is the interview with Lora Vidinlieva, the wife of the late owner of “Mobil Tel” Vladimir Grashnov.²² She is the woman who, according to “Eva” magazine combines the most central features of modern femininity. She is the true embodiment of the model: a woman whose business prospers, who has a fortune, lives in unimaginable luxury and at the same time is sensitive, a perfect housewife with sophisticated taste and innate finesse. This is her depiction in the interview taken by the magazine’s editor-in-chief who rarely takes interviews and publishes no feature stories of her own.

“Lora takes a sip of her cappuccino, clad in jeans and a T-shirt with no trace of make-up. If Jackie Collins had the chance to know her, she would have enriched her gallery of strong women who are at the centre of her Hollywood sagas. Lora is just like the fictional characters of Jackie Collins – even when fate tested her to the limits and put her through all the pain in the world she managed to pull herself together, not to give up and to start over. Even more – she has won the day, she has created a business empire and a name without losing her taste for life or the skill to enjoy it and make the most of it... No other woman from the Bulgarian business elite can match her breadth of vision. Lora has a business empire as cosmopolitan as herself... she radiates such energy and passion for life that can exhilarate a convent full of depressed nuns. At the same time she has sensitivity, vulnerabil-

и таа самата... таа зрачи со толку многу енергија и страст за живот, што може да разгали цел манастир со депримирани калуѓерки. Истовремено, таа е чувствителна, ранлива, има софистициран вкус за предметите и желба за дружење“.²³

Ова е вистинскиот модел на жената на денешницата – силна, но сензитивна и софистицирана. Главната уредничка на списанието „Ева“ ја претставува како недостижен модел за углед - од девојче од училиште-интернат до деловна дама која поседува луксузни вили во Италија, Африка и Бугарија. Жена со стил со „софистициран вкус за предмети.“ Авторката на интервјуто ја воспева Лора како единствена личност. Таа има некоја харизма... Признавам дека не можам непристрасно да пишувам за неа, затоа што ми претставува чест што сум една од нејзините пријателки.“

Еве како оваа жена претставена како апсолутен идеал, се опишува себеси. „Јас сум силна, но јас сум и многу ранлива кога станува збор за љубовта, децата, пријателите... И самата минувам низ сентиментални кризи. Страдам кога некој пријател ќе ме излаже или ќе ме навреди. Не е тешко да ме повредиш... Умеам да готвам. Одлична готвачка сум, знам да подготвам сè и тоа го правам со љубов. Африканска кујна, италијанска, кинеска, бугарска – ништо не ми е тешко... Не пушам. Ретко пијам; многу спортувам. Пливам, одам во сала за вежбање. И медитирам.“

Ова е жена којашто се чини совршена во секој поглед. Таа има изградено деловна империја; таа е силна, работлива и независна, живее во раскошен луксуз, но здраво. Истовремено, таа ги почитува и традиционалните вредности, сентиментална е и нежна, семејството го става на прво место и е совршена домаќинка. Одличен вкус и рафинираност

ity, a sophisticated taste for objects and a keen taste for friendship.”²³

This is the true model of the woman of today – strong but sensitive and sophisticated as well. The editor-in-chief of “Eva” magazine presents her as an unattainable role model – from a boarding-school girl to a business lady owning luxury houses in Italy, Africa and Bulgaria. A classy woman with a “sophisticated taste for objects”, Lora is greatly admired by the author of the interview. “Lora is a unique person. She has a kind of charisma... I admit that I cannot write about her with impartiality because I flatter myself that I am one of her friends.”

This is how this woman represented as the absolute ideal describes herself: “I am strong, but I am very vulnerable when it comes to love, children, friends... I go through sentimental crises, too. I suffer when a friend lies to me or offends me. I can be hurt easily... I can cook. I am an excellent cook, I can prepare anything and I do it with love. African, Italian, Chinese, Bulgarian cuisine – nothing is too difficult for me... I don’t smoke. I rarely drink; I do a lot of sport. I swim, I go to the gym. And I meditate.”

This is a woman who seems perfect in every aspect. She has built a business empire; she is strong, hard-working and independent, living in ostentatious luxury, but healthily. At the same time she upholds traditional values, she is sentimental and tender, she puts her family first, and she is a perfect housewife. Excellent taste and refinement are revealed in the abundance of extravagant

се откриваат во изобилието на екстаравантниот животен стил. Нејзиното широко светско знаење е придружено со мудрост: „Човек не би требало да жали. Мора да се продолжи да се чекори, да се бори, да се вљубува и одљубува... Мора да се продолжи понатаму и никогаш не треба да се каже ‘не можам’”.

Не е чудо што токму главната уредничка на списанието „Ева“ ја зацртува оваа слика којашто е извод од идеалот на модерната женственост на списанието – средовечна жена со успешна кариера и традиционални семејни вредности. Опишана така, сликата се чини целосно нереална. Сладникавиот стил на пишување во написот, токму во стилот на романите за жени на Џеки Колинс, којашто авторката ја спомнува на почетокот на интервјуто, во голема мерка придонесува во создавањето на сликата. Лора Видинлиева се чини понереална дури и од измишлените личности во романите. Единственото нешто што ја вознемирува величественоста на нејзината слика е фактот што оваа жена обично се поврзува со сомнителен деловен круг, чии финансиски средства се од непознато потекло.²⁴ Интригантно е зошто токму таква жена била избрана да го претставува идеалот на списанието за женственоста во нејзината најчиста форма; зошто токму жена со таков углед е претворена во модел на идентитет? Претставена на тој начин, идеалната слика е прочистена од негативната атмосфера. Остануваат само позитивните карактеристики, таквите кои предизвикуваат восхит, со кои жените од сите социјални групи би сакале да се идентификуваат. Изобилството, луксузот и елегантниот животен стил, коишто се знак на престиж, го прикриваат негативниот углед и ја прочистуваат сликата. Резултатот е нејзино декриминализирање, озаконовување и рехабилитирање во јавниот простор. Од ова логички

lifestyle. Her vast worldly knowledge is accompanied by wisdom: “One should have no regrets. You must keep walking, fighting, falling in and out of love... You must keep walking and you should never say ‘I can’t.’”

It is no wonder that the editor-in-chief of “Eva” magazine is the person outlining this image, which is the epitome of the magazine’s ideal of modern femininity – a middle-aged woman with a successful career and traditional family values. Described as it is, the image seems absolutely unreal. The sugarc coated style of the article, exactly in the style of the novels for women by Jackie Collins, who the author mentions in the beginning of the interview, contributes to the image to a great extent. Lora Vidinlieva seems more unreal even than the fictional characters of these novels. The only thing disturbing the calm grandeur of her image is the fact that this woman is usually associated with the shady business society whose financial means are of unknown origin.²⁴ It is intriguing why exactly such a kind of woman was chosen to represent the magazine’s ideal of femininity in its purest form; why exactly a woman with such reputation was turned into a model of identity. Presented like that the ideal image is purified of its negative air. Only the positive, admiration-evoking characteristics, which women from all social groups would love to identify with, remain. Affluence, luxury and the elegant lifestyle which is a sign of prestige conceals the negative reputation and purifies the image. The result is decriminalizing, legitimating and rehabilitating her in the public space. From this it logically follows that all people with questionable social reputation, who, though, have high financial capabilities and demonstrate extravagance, can be declared paragons. The only criterion for this is luxury. The moral side of things is totally left behind. The identity models don’t need to

следи дека секоја личност со сомнителен социјален углед, која стекнала големи финансиски можности и покажува екстравагантност, може да биде прогласена за модел. Единствениот критериум за ова е луксузот. Моралната страна на нештата е целосно ставена на страна. Моделите на идентитет не мора да бидат етички примери. Тоа што е важно - е богатството, придружено со распуштено консумирање.

Преку создавањето на овој модел, списанието ги изнесува „на виделина“ таквите луѓе и ги претвора во личности на денот. Механизмот за нивна рехабилитација ги претвора во ѕвезди, во модели за углед. Од не толку престижното место кое го заземаат во општеството, тие се трансформираат во идоли и единствената основа за ова е демонстрираната екстраваганција, претставена од страна на списанието како знак за софистициран вкус. Од ликови со непознато минато, овие поединци биваат претворани во аристократи. На овој начин медиумите манипулираат, извршуваат операција на озаконување преку која ги претвораат луѓето кои би требало да служат како негативен пример, во отелотворение на доблест и елита. Како резултат на тоа, во посткомунистичкото бугарско општество, моделите на идентитет ги претставуваат лица со сомнителен углед, кои од друга страна настојуваат да имитираат одреден (западен) стил на живеење, но често го прават тоа невешто, а понекогаш дури и комично.

Моделот на женственост, како збир на културно наметнати карактеристики, во списанието „Ева“ е зацртан со голема јаснотија. Тоа е парадоксална комбинација на патријархални и феминистички карактеристики. Модерната жена е индивидуалистка, независна и амбициозна, често презема машки улоги.

be ethical examples. What is important is abundance, accompanied by ostentatious consumption.

By creating this model, the magazine takes out “in the open” such people, turning them into the person of the day. The mechanism for their decriminalization turns them into stars, into role models. From the not so prestigious place they hold in society, they are transferred into idols and the only base for this is the demonstrative extravagance presented by the magazine as a sign of sophisticated taste. From characters with unknown past these individuals are transformed into aristocrats. In this way the media commit a manipulation, a legitimacy operation through which they turn people, who should rather serve as a negative example, into the embodiment of virtue and elite. As a result, in the post-communist Bulgarian society the identity models are set by people with doubtful reputation, who on the other hand also want to imitate a certain (Western) lifestyle, but often do it clumsily and at times even comically.

The model of femininity as a sum of culturally imposed characteristics is outlined in “Eva” magazine with utmost clarity. It is a paradoxical combination of patriarchal and feminist characteristics. The modern woman is an individualist, independent and ambitious, often taking over man’s roles. She has achieved success both in her

Таа има успешна кариера и приватен живот. Сепак, еманципираната слика е успешно комбинирана со традиционални идеи – нејзината идеална верзија на женственост вклучува цврсти семејни вредности. Во традиционалните патријархални идеи, женственото се гради преку негација на мажественото и се дефинира единствено како позиција на неприсуство. Традиционалните карактеристики, кои обично им се припишуваат на мажите, вклучуваат и претприемништво, разумност, сила, агресивност, доминантност и така натаму. Жените се дијаметрално спротивни – пасивни, сензитивни, грижливи, покорни.²⁵ Во патријархалниот дискурс, сликата на жената е универзална – нејзиното место е во домот, а нејзината улога е да се грижи за домаќинството, за одгледувањето и образованието на децата. Скромноста и покорноста се меѓу главните лични квалитети коишто ѝ се припишуваат и основната теза е дека жените припаѓаат кон приватната сфера, додека мажите припаѓаат кон јавната сфера. Во рамките на оваа визија, на женската еманципација се гледа како на симптом на пропаѓање.²⁶ И, можеби ова е причината зошто модерните Бугарки го истакнуваат своето несогласување со феминистичките идеи. Некои истражувачи забележуваат дека жените во посткомунистичките земји, и покрај нивната лоша позиција, не се придружуваат кон движењата и доктрините за еманципација. Напротив, постои недостаток на интерес и јасно изразена нетрпеливост кон феминистичките идеи.²⁷ Во Бугарија, антифеминистичките чувства се јасно изразени и се покажува целосно несогласување со феминизмот. Со многу малку исклучоци (главно од академските кругови), на феминизмот се гледа како на привилегираност на жените во однос на мажите, а дискриминирањето на мажите жестоко го одбиваат самите жени. Уште повеќе, се смета за навреда некого да го наречеш „феминист/ка“.

career and in her personal life. Still the emancipated image is combined successfully with traditional ideas – in its ideal version femininity includes sound family values. In traditional patriarchal ideas the feminine is built up as the negation of the masculine and is defined solely by means of absence. The traditional characteristics which are usually attributed to men include activity, reason, strength, aggression, domination and so on. The women are diametrically opposed – passive, sensitive, caring, and submissive.²⁵ In the patriarchal discourse the image of the woman is universal – her place is at home, and her role is to take care of the household, the upbringing and education of children. Modesty and submission are among the main personal qualities ascribed to her and the main thesis is that women belong to the private sphere, while men belong to the public sphere. Within the framework of this vision, women's emancipation is seen as a symptom of decline.²⁶ And maybe this is the reason why modern Bulgarian women make a point of disagreeing with feminist ideas. Some researchers have noticed that in post-communist countries, despite their bad position, women do not join emancipation movements and doctrines. On the contrary, there is a lack of interest and clearly expressed hostility towards feminist ideas.²⁷ In Bulgaria anti-feminist feelings are clearly expressed and a total disagreement with feminism is demonstrated. With very few exceptions (mainly among academic circles) feminism is seen only as a privilege of women over men, and discrimination of men is strongly rejected by women themselves. What is more, to call someone a “feminist” is considered an insult.

Сепак, во пракса, модерниот женствен животен стил вклучува и феминистички идеи, во малку модифициран облик: силната, независна и самоуверена жена истовремено треба да биде нежна и полна со љубов жена и домаќинка. Овој идентитет успева да се зачува преку консумирањето - гаранција за среќен приватен и професионален живот, висок социјален статус, физичка убавина и здравје и етички доблести.

Превод од англиски јазик: Родна Русковска

In practice, though, the modern lifestyle model of femininity includes feminist ideas as well, with a slight modification: the strong, independent and self-confident woman at the same time has to be tender and loving, a wife and a housewife. Keeping this identity is accomplished through consumption – a guarantee for a happy personal and professional life, high social status, physical beauty and health, and ethical virtues.

Белешки:

1. Пиер Бурдијо, *Мъжкото господство* (София: Лик, 2002), 16-39.
2. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity, 1991).
3. J. Hermes., *Reading Women's Magazines* (Polity Press: 1995), 34-59.
4. Симон дьо Бовоар, *Вторият пол*, том 2 (София: Колинс 5, 1996), 198.
5. *Eva magazine* (јануари 1999), 34.
6. *Eva magazine* (септември 2000), 35.
7. *Eva magazine* (декември 2001), 30.
8. *Eva magazine* (јуни 2002), 33.
9. *Eva magazine* (јануари 2003), 58.

Notes:

1. Пиер Бурдијо, *Мъжкото господство* (София: Лик, 2002), 16-39.
2. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity, 1991).
3. J. Hermes., *Reading Women's Magazines* (Polity Press: 1995), 34-59.
4. Симон дьо Бовоар, *Вторият пол*, том 2 (София: Колинс 5, 1996), 198.
5. *Eva magazine* (January 1999), 34.
6. *Eva magazine* (September 2000), 35.
7. *Eva magazine* (December 2001), 30.
8. *Eva magazine* (June 2002), 33.
9. *Eva magazine* (January 2003), 58.

- | | |
|---|---|
| <p>10. Ibid.</p> <p>11. Маргит Шилдрик, <i>Субектът на феминизма: Морал, разлики и различия (The Subject of Feminism: Ethics, Difference and Differences)</i> (София: Социологически проблеми, 1995), 50-58.</p> <p>12. Алвин Тофлър, <i>Шок от бъдещето</i> (София: Народна култура, 1993), 107.</p> <p>13. Jean Baudrillard, <i>For a Critique of the Political Economy of the Sign</i> (София: Критика и хуманизъм, 1996), 77-78.</p> <p>14. <i>Eva magazine</i> (март 2001), 22.</p> <p>15. <i>Eva magazine</i> (април 2004), 166.</p> <p>16. <i>Eva magazine</i> (февруари 2004), 100.</p> <p>17. Зигмунд Бауман, <i>Глобализацията: Последниците за човека</i> (София: Лик, 1999), 108.</p> <p>18. <i>Eva magazine</i> (март 2003), 24.</p> <p>19. <i>Eva magazine</i> (мај 2004), 108.</p> <p>20. Жан Бодрияр, <i>Към критика на политическата икономия на знака</i> (София: Критика и хуманизъм, 1996), 77-78.</p> <p>21. Ibid., 74-75.</p> <p>22. <i>Eva magazine</i> (октомври 2003), 42.</p> <p>23. <i>Eva magazine</i> (октомври 2003), 42.</p> <p>24. For example see www.bulpress.net/article/6261.</p> <p>25. Корнелия Славова, <i>Феминистки разноречия Изток-Запад (Feminist Dissension East-West)</i>, в: <i>Майки и</i></p> | <p>10. Ibid.</p> <p>11. Маргит Шилдрик, <i>Субектът на феминизма: Морал, разлики и различия (The Subject of Feminism: Ethics, Difference and Differences)</i> (София: Социологически проблеми, 1995), 50-58.</p> <p>12. Алвин Тофлър, <i>Шок от бъдещето</i> (София: Народна култура, 1993), 107.</p> <p>13. Jean Baudrillard, <i>For a Critique of the Political Economy of the Sign</i> (София: Критика и хуманизъм, 1996), 77-78.</p> <p>14. <i>Eva magazine</i> (March 2001), 22.</p> <p>15. <i>Eva magazine</i> (April 2004), 166.</p> <p>16. <i>Eva magazine</i> (February 2004), 100.</p> <p>17. Зигмунд Бауман, <i>Глобализацията: Последниците за човека</i> (София: Лик, 1999), 108.</p> <p>18. <i>Eva magazine</i> (March 2003), 24.</p> <p>19. <i>Eva magazine</i> (May 2004), 108.</p> <p>20. Жан Бодрияр, <i>Към критика на политическата икономия на знака</i> (София: Критика и хуманизъм, 1996), 77-78.</p> <p>21. Ibid., 74-75.</p> <p>22. <i>Eva magazine</i> (October 2003), 42.</p> <p>23. <i>Eva magazine</i> (October 2003), 42.</p> <p>24. For example see www.bulpress.net/article/6261.</p> <p>25. Корнелия Славова, <i>Феминистки разноречия Изток-Запад (Feminist Dissension East-West)</i>, в: <i>Майки и</i></p> |
|---|---|

дъщери. Поколения и посоки в българския феминизъм (Mothers and Daughters. Generations and Directions in Bulgarian Feminism)) (София: Полис, 1999), 9.

26. Красимира Даскалова, *Българските жени в социални движения, закони и дискурси* (1840 – 1940) (Bulgarian Women in Social Movements, Laws, and Discourses (1840-1940)), в: *От сянката на историята: жените в българското общество и култура* (From the Shadow of the History: Women in Bulgarian Society and Culture) (София: Лик, 1998), 33 – 37.
27. Рут Дитрих. *Трансформация и еманципация на Изток: гледната точка на Запад* (Transformation and Emancipation in the East: The West's View) в: *Жените: справедливост днес* (The Women: Justice Today) (София: Институт по социология при БАН, 2000), 51.

дъщери. Поколения и посоки в българския феминизъм (Mothers and Daughters. Generations and Directions in Bulgarian Feminism)) (София: Полис, 1999), 9.

26. Красимира Даскалова, *Българските жени в социални движения, закони и дискурси* (1840 – 1940) (Bulgarian Women in Social Movements, Laws, and Discourses (1840-1940)), в: *От сянката на историята: жените в българското общество и култура* (From the Shadow of the History: Women in Bulgarian Society and Culture) (София: Лик, 1998), 33 – 37.
27. Рут Дитрих. *Трансформация и еманципация на Изток: гледната точка на Запад* (Transformation and Emancipation in the East: The West's View) в: *Жените: справедливост днес* (The Women: Justice Today) (София: Институт по социология при БАН, 2000), 51.

п р и к а з и

identities

r e v i e w s

p

Сенка Анастасова

Чиста Дана: кон
 Јасна Котеска,
Санитарна енигма,
 Темплум, Скопје, 2006.

Senka Anastasova

Danës së pastër: për
 Jasna Koteska,
Санитарна енигма,
 Темплум, Скопје, 2006.

Во првата деценија од овој век, на македонската книжевна сцена се јавуваат неколку авторски имиња кои со својот теориски дискурс и истражувачки теми на интерес го „минираат“ досегашниот тек и поредокот на метатекстуалноста, сфатена во широк спектар на нашиот јавен културен контекст. Една од тие авторки е Јасна Котеска, чијашто истражувачка работа се фокусира врз повеќе дисциплини како што се женското писмо, теориската психоанализа, книжевната теорија, родовите студии. *Санитарна енигма* (2006) во изданието на Темплум, е нејзината трета теориска книга. Оваа студија претставува сериозно суштествено размислување за маргинализираниот феномен на *чистој* и *нечистој*, внимателно исчитано низ психоаналитичката теорија на Фројд (Freud) и Јулија Кр(и)стева (Julija Kristeva). Во оваа книга, при преиспитувањето на културното и субјективно себеискуство, Јасна Котеска (речиси постојано неочекувано) „фрла“ в лице кутии со моќни тези, контраези, аргументи, асоцијации и прецизни поентириања, кои на неколкупати во текот на истражувањето го пренасочуваат текот на анализата во создавање лична физиономија на авторката. Да се даде (одново) простор на Фројд во овие години на овој век, значи да се преземе ризикот

Në decenien e parë të këtij shekulli, në skenën letrare maqedonase paraqiten disa emra autoriale të cilët me diskursin e tyre teorik dhe me temat huluntuese e “minojnë” ecurinë e deritashme si dhe rendin e metatekstualitetit, të kuptuar bë një spektër të gjerë të kontekstit tonë publik kulturor. Njëra nga këto autore është Jasna Koteska puna huluntuese e së cilës fokusohet në shumë disiplina siç janë shkrimet e femrave, psikanaliza teorike, teoria letrare, studimet gjinore. *Enigma sanitare* (2006) është libri i saj teorik në botim të Templum-it, ky studim paraqet një përsiatje serioze për fenomenin e marginalizuar të së pastrës dhe të së papastrës, të lexuar me kujdes nëpër teorinë e psikanalitike të Frojd-it dhe Julija Kristevës. Në këtë libër Jasna Koteska, me rastin e rishqyrtimit të përvojës kulturore dhe subjektive (thuajse vazhdimisht papritur) “hedh” në fytyrë kutitë me teza të forta, kontrateza, argumente, asociacione dhe poentime të përpikta të cilat disa herë rreth gjatë huluntimit, e kthejnë rrjedhën e analizës – në krijimin e fizionomisë personale të kësaj autoreje. T’i jepet (përsëri) hapësirë Frojdit në këto vite të këtij shekulli, domethënë të merret përsipër rreziku që librin ta përfundojë si homazh për tezat që Frojdi i shtroi bindshëm. Por, Jasna Koteska e pranon ringun që t’i nxjerrë “prej dheu” kategorizimit tashmë të etabluara

книгата да заврши како омаж за тезите што Фројд уверено ги поставил. Но, Јасна Котеска застанува во рингот и го прифаќа предизвикот да ги „раскопа“ веќе етаблираните категоризации од доменот на психоанализата и, во широк опсег, да ја поттурне санитарноста - од „срамното“, ниско културно ниво – кон еден поширок општествен и културолошки феномен на интерпретација, а со тоа повторно да укаже на генеричката семантика за почетоците на субјективноста. Јасна Котеска со оваа книга успешно ја ревидира теоријата за санитаризацијата, притоа кодификувајќи една „своја“, „сопствена“ терминологија, која во исто време станува препознатлива и убедлива за пошироко легитимните епистемолошки прототипи во македонската наука за книжевноста. Ваквата интонација на оваа научна студија отвора нова врата за компетентно, сериозно, учено и, во исто време, „вертикално“ читање на академските книги, со висок праг на толеранција за „високата“ наука и секојдневното искуство.

Поттикот да пишувам за *Санитарна енигма* произлегува од тоа што оваа книга се наметнува непретенциозно со нејзиниот лагоден тек на читливоста, обидувајќи се, во извесна смисла, преку проблемот на санитарноста, да го разобличи пасивното потрошувачко општество, за коешто сме сведоци дека, во оваа доба, „весело“ (си) паратизира за сметка на туѓото страдање. Овој момент ќе ми биде интерпретативно значаен во овој есеј. Притоа, овде, нема да ми биде целта да ги коментирам психоаналитичките методи (сами по себе) во однос на санитарноста, ниту почетоците и основите на субјективноста, туку во нивната заднина/периерија ќе се обидам да ги пронајдам и интерпретирам врските на санитарноста со менаџирањето на потрошувачките интереси, технологијата на

nga domeni i psikanalizës dhe, në një hapësirë të gjerë, ta shtyjë tutje sanitarësinë – nga e “turpshmja”, nivel i ulët kulturor – kah një fenomen më i gjerë shoqëror e kulturologjik i interpretimit, e me këtë, sërish të bëjë me dije semantikën gjenerike për fillimet e subjektivitetit. Jasna Kotevska me këtë libër me sukses e revidon teorinë e sanitarësisë, duke kodifikuar me këtë rast një terminologji “të veten”, “vetanake”, e cila njëherësh bëhet e njohur dhe e bindshme për prototipet me legjitimitet më të gjerë epistemologjik në shkencën maqedonase të letërsisë. Intonimi i tillë i këtij studimi shkencor i hap dyert për një lexim kompetent, serioz, të dijshëm dhe njëherësh edhe “vertikal” të librave akademikë, me një prag të lartë të tolerancës për shkencën “e lartë” dhe përvojën e përditshme.

Të shkruajë për këtë libër më shtyri fakti se ai imponohet me lehtësinë e leximit, duke u orvatur, në njëfarë mase, përmes problemit të sanitarësisë, ta demaskojë shoqërinë pasive konsumuese, për të cilën jemi dëshmitarë se “po paraziton” në kurriz të fatkeqësisë së huaj. Ky moment do të jetë i rëndësishëm në kuptimin interpretues në këtë ese. Me këtë rast, në këtë ese, nuk do ta kem për qëllim t’i komentoj metodat psikanalitike në raport me sanitarësinë, as fillimet dhe themelet e subjektivitetit, por, në prapavijën/periferinë e tyre, do të orvatem t[*i*] gjej dhe t[*i*] interpretoj lidhjet e sanitarësisë me menaxhimin e interesave konsumuese, teknologjinë e shikimit në kulturën vizuale dhe historinë e kulturës konsumuese sot, që janë të vëna në dukje në disa vende në këtë libër.

гледањето во визуелната култура и хистеричката на потрошувачката култура денес, исчитани на неколку места во оваа книга.

1. „Валкани“ теориски процепи: Дамски илузии

Валканицата е во телото на текстот и во телото на мислата. Уште повеќе, самата теорија е процеп, валканица во поредокот, во светот, во системот на живеењето. Нашата културна продукција во извесна смисла не е ништо друго освен загадување, а референцирањето е бескрајна депонија на мислата, своевидно ѓубриште. (Котеска 2006), 227.

Книгата *Санитарна енигма* е поделена во три блока: 1. Санитарна енигма; 2. Санитарна ера и 3. Проширен субјект. На прв план, ова е студија за напнатоста помеѓу културата и субјектот, експлицитно образложена од Фројд во „Неугодното во културата“. Кај Фројд, феноменот за санитарноста останува по рабовите на неговото истражување. Јасно е дека тој го врзува чистото за потребата од убавина и ред. Редот кај него стои во врска со небесната хармонија, важна поради психичката економија, бидејќи за Фројд не постои метафизичка оправданост за ваквата хармоничност. Јасна Котеска со право заклучува уште во воведниот дел од истражувањето дека феноменот на санитарноста не може да биде решен од првата генерација пост Постфројдовци, затоа што и самата покажувала зазор кон дупките, валканиците и дилемите во самата фројдовска доктрина. Сета работна енергија таа генерација ја насочила кон тоа, како што вели Лакан – „да ги засида ‘процепите’ во неговата сопствена теорија“ (26). Оттука, Јасна Котеска ја отвора фамозната теорија на „процепот“ и натаму, во текот на истражувањето, се повикува на школата на Жак Лакан (Jacques Lacan). Факт е дека оваа школа,

1. Plasa “të ndyra” Teorike: Iluzione damash

Ndyrësia është në trupin e tekstit dhe në trupin e mendimit. Aq më shumë, vetë teoria është një plasë, ndyrësi në rend, në botë, në sistemin e jetesës. Produksioni ynë kulturor në njëfarë kuptimi nuk është asgjë tjetër përveç se ndotje, ndërsa referencimi është një deponi e pafund e mendimit, plehnajë e farës së vet. (Koteska 2006), 227

Libri *Enigma sanitarie* është ndarë në tri blloqe: 1. Enigma sanitareë 2. Era sanitare dhe 3. Subjekti i zgjeruar. Në plan të parë, ky studim për tendosjen midis kulturës dhe subjektit, është shpjeguar në mënyrë eksplicite nga Frojdi në veprën “Papërshtatshmëria në kulturë”. Te Frojdi fenomeni i sanitarësisë mbetet skajeve të hulumtimit të tij. Është e qartë se ai e lidh të pastrën me nevojën për bukuri dhe rend. Rendi te ai qëndron në lidhje me harmoninë qiellore, të rëndësishme për shkak të ekonomisë psikike, nga se për Frojdin nuk ekziston arsyeshmëria metafizike për një[harmoni të këtillë. Jasna Koteska me të drejtë vjen në përfundim që në pjesën hyrëse të të hulumtimit, se fenomeni i sanitarësisë nuk mund të zgjidhet nga brezi i parë pasfrojdianë për shkak se ajo edhe vetë tregon njëfarë mosdurimi ndaj birave, ndyrësive dhe dilemave në vetë doktrinën e Frojdit. Tërë energjinë punuese ky brez e ka orientuar kah fakti, siç thotë Lakan – “t’i murojë ‘plasat’ në teorinë e tij” (26). Së këndejmi, Jasna Koteska e hap teorinë famoze “të plasës” dhe më tutje gjatë hulumtimit, thirret në shkollën e Zhak Lakanit. Është fakt se kjo shkollë, megjithatë, në rrugë e sipër e “përfshin” fenomenin e enigmës sanitare (më shumë e shpjegon si të panjohur diktat të super

сепак, попатно го „зафаќа“ феноменот на санитарната енигма (повеќе ја толкува како диктат на супер-егото), ама, од друга страна пак, не ја цензурира дилемата за опскурноста на редот и хигиената. Тука е придобивката на оваа школа. Протолкувано во лакановски дух, Јасна Котеска нечистото го анализира како „есхатолошка дупка која голта сè од супстанцата на светот, освен еден вишок кој таа ништожност не може да ја проголта – а тоа е желбата“ (27). Лакан функционира според *и-и* можноста/изборот (не *или-или*). За него чистото е она кое овозможува удобност, лежерност во амбивалентниот поредок. Котеска констатира: „ти нему му помагаш тој да се претстави како едно/моно/валентен поредок, но за возврат, тој, поредокот, тебе ти го дозволува чувството дека со тебе ‘сè е во ред!’“ (28).

Очекувано е што на лакановската методологија околу феноменот на санитарноста, Ј. Котеска ги надоврзува анализите на Славој Жижек, особено пасажите за *перверзијата на еџикајта во културата* денес, за неможноста од тоа да се спроведе отпор од страна на потчинетиот, неможноста да се прикријат докрај трагите на „злосторството“, неможноста докрај да се исцеди и да се фрли фекалијата, која не се вклопува во нашата секојдневица и поредок, и без да се сака, постојано излегува на виделина при тој процес на „тоалетирање“ на културата.

На опачината од теориската психоаналитичка методологија на Фројд, Лакан, Жижек - Јасна Котеска во оваа студија прави сериозен хронолошки осврт на феноменот за санитарното, осцилирајќи околу работата на Мелани Клајн (Melani Klein), Мери Даглас (Mary Douglas) и Јулија Кр(и)стева. Кр(и)стева и нејзината книга „Моќта на ужасот: есеј за објектот“ (1980) е епохален пресврт во психоаналитичките тол-

egos), por nga ana tjetër, nuk e censuron dilemën për obskurësinë e rendit dhe të higjienës. Këtu qëndron frytnia e kësaj shkolle. Duke e shpjeguar në frymën e Lakanit, të papastrën Jasna Koteska e analizon si “birë eshatologjike e cila përbin gjithçka nga substanca e botës, përveç një teprice të cilën ajo pavlerësi nuk mund ta gëlltisë – kurse kjo është dëshira” (27). Lakani funksionon sipas e-e mundësisë/zgjedhjes (jo ose-ose). Për të e pastra është ajo që mundëson rehati, leyheritet në rendin ambivalent. Koteska konstaton: “Ti atij i ndihmon që ai të prezantohet si rend një/mono/talent, ndërsa si përgjigje, ai, rendi, ty ta lejon ndjenjën se me ty ‘gjithçka’ është në rregull!” (28).

Pritej që në metodologjinë e Lakanit rreth fenomenit të sanitarësisë Koteska i ndërlihdh analizat e Slavoj Zhizhekut, veçanërisht pasazhet për *perversitetin e etikës në kulturë* sot, për pamundësinë që nga ajo të zbatohet një rezistencë nga ana e të nënshtruarit, pamundësia që të fshihen deri në fund gjurmët e “krimet”, pamundësia që deri në fund të shtrydhet dhe të hidhet fekalja, e cila nuk gjen vend në përditshmërinë dhe në rendin tonë edhe pa dashur, vazhdimisht del në syprinë, gjatë atij procesi të “tualetizimit” të kulturës.

Në prapavijë të metodologjisë teorike psikanalitike të Frojdit, Lakanit, Zhizhekut – Jasna Koteska në këtë studim e bën një shqyrtim serioz kronologjik të fenomenit për sanitaren, duke osciluar rreth punës së Melani Klajn (Melani Klein, Meri Daglasit (Mary Douglas) dhe Julia Kristevës dhe librit të saj “Fuqia e tmerrit: ese për objektin” (1980) është një kthesë epokale në shpjegimet psianalitike të identitetit. Koteska e do Kristevën, më

кувања на идентитетот. Котеска ја сака Кр(и)стева, најмногу поради теоријата за абјектноста. *Абјектност* (презрено, подло, ниско, зазорно) е феномен со богато семантичко ниво на интерпретација, а овој поим во оваа книга се врзува за санитарноста и се развива во сериозен сооднос со *моралност*, со *идеолошки* и *„рестрикции“* и *проблеми на високо ниво и треба да се понижи*. Со внимателност се образложува во *Санитарна енигма* дека поимот *абјектност* не укажува на физичката нечистотија, туку повеќе на моралното, социолошкото и културно згрозување и паѓање. *Санитарна енигма* може слободно во поднаслов да се именува како *теориска студија за абјектност*, исчитана на ниво на поширок општествен и културен контекст. Теоријата за абјектноста во оваа книга стои во ко-партнерство со Лакан, од кајшто Котеска го извлекува проблемот на *симболичкото*. Токму во овој феномен на симболичкото се содржи *дамата* (пациентката) на *Балинт*:

„Основниот парадокс на симболниот поредок е ‘дамското’, всушност детско, инфантилно одбивање да се биде врзан со договор. Поентата на договорот во симболиот поредок е субјектот да биде врзан со контрадикцијата, со амбивалентноста која секогаш се содржи во говорот како таков“ (53).

„Дамскиот“ парадокс за којшто зборува Котеска е парадокс што е кодиран во културниот поредок и тешко дека може да се излечи. Имено, тоа е проблемот на симболичкото кое одново се чита преку промашувањето на ознаката со означеното, а субјектот се конфронтира со амбивалентноста на јазикот. Тоа е приказната дека јазикот (колку и да сака) не ја кажува вистината.

së shumti për shkak të teorisë si objektivitetit. *Abjekti* (në mënyrë të urryer, të ulët, të poshtër, të ndyrë) është fenomen në një nivel të pasur semantik të interpretimit, kurse ky kuptim në këtë libër lidhet me sanitarësinë dhe zhvillohet në një bashkëqëndrim serioz me *moralin*, me *„restrikcionet“* ideologjike dhe me *problemin e tepricës që duhet të zhduket*. Me kujdes arsyetohet në *Enigmën sanitare se kuptimi* objektivitet nuk e vë në dukje papastërtinë fizike, por më shumë rënien dhe gërdinë morale, sociologjike dhe kulturore. *Enigma sanitare* mundet lirisht në nëntitull të quhet si *studim teorik për objektivitetin*, e lexuar në nivelin e një konteksti më të gjerë shoqëror e kulturor. Teoria për abjekтивitetin në këtë libër qëndron në bashkpartneritet me Lakanin, prej nga Koteska e nxjerr problemi e *simbolikes*. Pikërisht në këtë fenomen të simbolikes përfshihet *dama* (pacientja) e *Balintit*:

“Paradoksi themelor i rendit të simboltë është ‘damorja’, në të vërtetë refuzimi fëmijëror, infantil, të jesh i lidhur me marrëveshjen. Poenta e marrëveshjes në rendit e simboltë është subjekti të jetë i lidhur me kontradikcionin, me ambivalentninë e cila gjithmonë gjendet në të folur si i tillë” (53).

“Paradoksi “damor” për të cilin flet Koteska është paradoks që është koduar në rendin kulturor dhe vështirë se mund të shërohet. Pra, ky është problemi i simbolikes e cila sërisht lexohet përmes shmangies së gabueshme të shenjës me të shënuarën, kurse subjekti konfrontohet me ambivalentninë e gjuhës. Ky është rrëfimi se gjuha (sa do që të dojë) nuk e tregon të vërtetën.

2. Первертирање на вишокот вредност

Јасна Котеска во *Санитарна енигма* ги разобличува морничавите ефекти на потрошувачката индустрија денес – и тоа сведена во исклучителните мали метафори на *сапунош*, како еуфемизам за витките/салото, свинското и човечкото месо - месарски или прецизно откорнато, во име на „повозвишени“ цели.* Како теоретичар(к)и на современото време, се соочуваме со поразителниот факт дека сапуноот кој чисти е произведен од нечист вишок. Сапуноот, од свинско потекло, во цела палета на сопствената бизарност, е средство за чистење, и истовремено производ произведен од нечистото, од несаканите „парцели“ на богатите задници во светот кои, по хистеричните липосукцијски зафати, повторно си ги купуваат своите телесни исцедоци за чистење. (Совест?)

Дали ваквите „чисти“ задници добро се обезбедуваат себеси со *шампони* – одново како метафори/штитови за отпор против валканицата? Такви се влошките за менструалната крв, тампоните за затнување на дупките од одводните и каналните

* Јасна Котеска во главата „Сапун и фашизам“ го коментира плакатот за култниот „Боречки клуб“ (Fight Club, 1999), филм на Дејвид Финчер, на којшто Бред Пит, кој го игра Тајлер Дарден, држи сапун на којшто е испишана пораката „Боречки клуб“. „Сапун: мерило за цивилизацијата. Правам и продавам сапуни“ – вели Тајлер Дарден. Котеска го поставува прашањето каков е боречкиот клуб произлезен од сапуноот и каква е врската помеѓу чистотата и борбата?... Имено, нараторот, кој го среќава своето алтер-его Тајлер Дарден во авион, работи во фирма која профитира од парите изгубени во судски тужби за сообраќајки, значи својот свет го гради од потенцијалните безимени трупови кои носат профит... Нараторот порано читал порнографија, сега логично чита потрошувачки каталози за мебел од Икеа...(124-125).

2. Pervertimi i tepricës së vlerës

Jasna Koteska në *Enigmën sanitare* i demaskon efektet e ethshme të industrisë konsumuese sot – të reduktuar në metafora krejtësisht të vogla të *sapunit*, si eufemizëm për të hollët e të gjatët/dhjamit, mishit të derrit e të njeriut – të këputur si kasap ose me përpikëri, në emër të qëllimeve “më të larta”*. Si teoricienë(e) të kohës moderne ballafaqohemi me faktin dëshpërues se sapuni i cili pastron prodhohet nga teprica e papastër. Sapuni, me origjinë derri, në tërë paletën e bizaritetit të tij, është mjet pastrimi dhe njëherësh një gjë e prodhuar nga papastërtia, nga “parcelat” e padëshiruara të prapanicave të pasura në botë, të cilat, pas ndërmarrjeve liposuksionalisht histerike, sërish i blejnë shtrydhma e tyre trupore për pastrim. (Ndërgjegje?)

A e sigurojnë mirë vetveten këto prapanica “të pastra” me *tamponë* –sërish si metafora/mburoja për rezistencë kundër ndyrësisë? Të tilla janë lecatat për gjakun menstrual, tamponat për yëniën e birave të gypave të kanaleve të gjirizit nëpër shtëpi, të cilat shpijnë në të

* Јасна Котеска në kapitullin “Sapuni e fashizmi” e komenton pllakatin për filmin kult “Klubi i mundësve” (Fight Club, 1999), film i Dejvid Finçerit, në të cilin Bred Piti e luan Tajler Dardenin dhe e mban një sapun në të cilin është shkruar mesazhi “Klubi i mundësve”. “Sapuni”: masë për civilizimin. Bëj dhe shes sapuna” – thotë Tajler Dardeni. Koteska e shtron pyetjen se çfarë është klubi mundësve i dalë nga sapuni dhe cila është lidhja midis pastërtisë dhe luftës?... Pra naratori, i cili e takon alter egon e tij – Tajler Dardenin në avion, punon në një firmë e cila profiton nga paratë e humbura në paditë gjyqësore për komunikacion, domethënë botën e vet e ndërton nga biznesmenët potencialë, trupa që sjellin profit... Narratori ka lexuar me porosi pornografi, tash, është logjike, lexon katalogë konsumues për mobilje nga Ikea... (124-125)

цевки во домаќинството кои водат во есхатолошката непознатица во онострианиот свет. Сапуноот и тампонот кај Јасна Котеска се *саниитарниите култури* интерпретирани како чистачи и затнувачи на негативот на горното, на постоењето на онаа паралелна онтологија на подземниот свет, која постои како депонија за сите телесни вишоци и зазорности од овој свет.

Ваквото теориско преиспитување на санитаризацијата од Јасна Котеска, контекстуално ја превреднува и онаа куса песна „Чиста Дана“ што ја учат напамет децата во Македонија, од којашто произлегува слоганот „чистотата е половина здравје“. Песната оди вака: „На утрина штом си стана/на бунарот брза Дана/вади вода и се мие/лице, уши, таа трие/ Нечистотија не трпи/еве, втора кофа црпи/Знае Дана мома мила/чистотата дава сила“. Ако канонот е победа над загадувачката теорија, тогаш се отвора позиција за (скандалозно!) преиспитување на слоганот чистото е половина здравје – добро воиграна и канонизирана синтагма и упорно наметнувана од цела цивилизација и култура. Во делот „Табуизирани отпосле: онтологијата на абјектот“, Котеска студиозно ја изнесува онтологијата на абјектот, укажувајќи дека „на културата ѝ е потребно да ги скрие абјектните/ зазорни феномени. Културата го гони, го крие, го истиснува опскурното зазорно, вишокот, затоа што се плаши од неговата моќ врз субјектот“ (97). Таков е примерот со повраќаницата:

Повраќаницата која била дел од субјектот, во моментот кога се објективизира, повеќе од сите други објекти, таа станува опасна и за мене како конституиран субјект. Абјектот/зазорот стои помеѓу субјектот и објектот. Еднаш дел од субјектот, повраќаницата станува нешто налик на објект, но ниеден човек не може да му снабди исцело статус на објект, токму бидејќи меморијата за по-теклото е сè уште свежа (98).

panjohurën eshatologjike në botën e përtejme. Sapuni e tamponi te Jasna Koteska janë *kulturooma sanitare* të interpretuara si pastrues dhe zanca të negativit në të sipërmen, më ekzistimin e asaj ontologjie paralele të botës së nëntokës e cila ekziston si deponi për të gjitha tepricat trupore dhe neveritë e kësaj bote.

Shqyrtimi i tillë teorik i sanitarësisë nga Jasna Koteska, kontekstualisht e rivlerëson edhe atë vjershën e shkurtër “Dana e pastër” të cilën e mësojnë përmendësh fëmijët në Maqedoni, prej të cilës del slogani “pastërtia është gjysma e shëndetit”. Vjersha shkon kështu: “Në mëngjes sa u ngrit/ dhe kovën e dytë e nxjerr/ e di Dana vajzë e mirë/ pastërtia jep fuqi”. Nëse kanuni është fitore mbi teorinë ndotëse, atëherë hapet pozicioni për rishqyrtimin (skandaloze!) të sloganit pastërtia është gjysma e shëndetit – një sintagmë e futur mirë në lojë dhe e kanonizuar dhe e imponuar nga mbarë civilizimi dhe kultura. Në pjesën “Të tabuizuar pastaj: ontologjia e objektivitetit” Koteska në mënyrë studioze e shtron ontologjinë e objektivitetit, duke bërë me dije se “kultura ka nevojë t’i fshehë objektet/ fenomene të neveritshme. Kultura e ndjek, e fsheh, e shtrydh të neveritshmen obskure, tepricën, për shkak se ka frikë nga fuqia e saj mbi subjektin” (97). I tillë është rasti me të vjellit:

E vjella e cila ka qenë pjesë e subjektivitetit, në momentin kur objektivizohet, më shumë se objektet tjera, ajo bëhet e rrezikshme edhe për mua si subjekt i konstituuar. Objektet/neveria qëndron midis subjektivitetit e objektivitetit. Një herë një pjesë e subjektivitetit, e vjella bëhet diçka e ngjashme me objektin, por asnjë njeri nuk mund t’i sigurojë plotësisht status objektivitetit, pikërisht për shkak se memoria për zanafillën është ende e freskët (98).

Постои културолошки напор (стомакот на современиот човек е крајно „чувствителен“) за санкционирање/социјализирање на ваквите абјектни материјали, како: плунка, менструална крв, измет, повраќаница, мочка, пот, фекалии. Културата ги санкционирала/табуизирала нив како закана за стабилноста на субјектот (болести, нечистотија) – како НЕЧИСТО, а на тој начин и како огрешување од поредокот, кое Котеска го поврзува со *репродукцијата на болката и грижата на совеста*: „Ако сакаш да продолжиш да се пазариш, ако сакаш да продолжиш да бидеш во системот (затоа што тоа е единствениот услов да бидеш), тогаш мора да чистиш. Со чистењето на системот му гарантираш дека ќе бидеш фиксен, дека ќе чистиш од тебе сè што е вишок“ (99). Котеска не го исклучува извесното валкано и на самата теорија, на текстот, „нечисто“ во мислата, па дури и во теоријата на Кр(и)стева за валканото, оној вишок смисла, вели Котеска, кој ја прави целата теорија за абјектот покомплексна (227).

На една ваква психоаналитичка спрега од интерпретативни методи во *Санитарна енигма*, се создава можност да се произведат нови потенцијални научни метадискурси во македонската истражувачка и научна јавност. Имено, актуализирајќи ја моќната слика на прикривање на стварноста, Јасна Котеска покажува дека работат цели креативни индустрии во коишто се вложени милионски суми за ЦЕНЗУРА НА ВАЛКАНИЦАТА. Тоа особено доаѓа до израз во услови на капиталистичките пазарни вредности, каде што се форсираат глобалните потрошувачки вкусови и корпорацииските интереси кои го интензивираат чувството на потреба и зависност кај потрошувачите. Постои цела една игра на криенка на валканото во постиндустриското, информатичко

Ekziston një mund kulturologjik (lukthi i njeriut bashkëkohor është skajshëm i “ndjeshëm”) për sanksionimin/socializmin e materialeve të tilla abjekte si: pështyma, gjaku menstrual, e pëgëra, e vjella, shurra, djersa, fekalet. Kultura i ka sanksionuar/tabuizuar ato si kanosje për stabilitetin e subjektit (sëmundje, papastërti) – si E PAPASTËR, e kësisoj edhe si bërje gabim ndaj rendit, të cilin Koteska e lidh me *reproduksionin e dhembjes dhe brejtjen e ndërgegjes*: “Nëse dëshiron të vazhdosh të bësh pazar, nëse vazhdon të jesh në sistemin (për shkak se ky është kushti i vetëm të jesh), atëherë je detyruar të pastrosh. Me pastrim sistemit i garanton se do të jesh fiks, se do të pastrosh nga vetja çdo gjë që është tepricë” (99). Koteska nuk e përjashton njëfarë ndyrësie edhe të vetë teorisë, të tekstit, “të papastrën” në mendim, madje edhe në teorinë e Kristevës për të ndyrën, atë tepricë kuptimi – thotë Koteska i cili e bën tërë teorinë për objektin më kompleks (227).

Në një ndërlidhje të këtillë psikanalitike nga metodat interpretuese në *Enigmën sanitare*, krijohet mundësia të prodhohen metadiskurse shkencore potenciale të reja në publikun maqedonas hulumtues e shkencor. Pra, duke e aktualizuar imazhin e fuqishëm të fshehjes së realitetit, Jasna Koteska tregon se punojnë industri të tëra kreative në të cilat janë shpenzuar shuma milionëshe për CENSURËN E NDYRËSISË. Veçanërisht kjo vjen në shprehje në kushte të vlerave kapitaliste të tregut, ku u jepet forcë shijeve globale konsumuese dhe interesave të korporatave të cilat e intensifikojnë ndjenjën e nevojës dhe të varshmërisë të konsumatorët.. Ekziston një lojë e tërë symbyllas e ndyrësisë në shoqërinë postindustriale, informatike. Jemi dëshmitarë të manipulimit me imazhe/pasqyrimet/konstruktet imagologjike për konsum masiv,

општество. Сведоци сме на манипулација со сликите/претставите/имаголошките конструкти за масовна потрошувачка, чијашто цена ја плаќа самиот потрошувач. Во едно свое интервју Котеска вели:

Тоа го спроведуваат носителите на културата. Ги препознаваме во медиумските могули, во мултинационалните компании, во сите кои имаат корист да ве вбројат како потрошувач. Тие го користат нечистото како иконографски режим за продукција на страв. Медиумите рано сфатија дека кој го владее чистото, тој е господар на светот. Кога Си-Ен-Ен ќе пласира режим на избрани медиумски слики, вие знаете дека тој го диригира вашето поведение (*Tea Модерна, 2007*).

Новата произведувачка медиумска динамика драматично воведува *фрагментирање на чистото*. Ваквото фрагментирање на чистото кај Јасна Котеска треба да се сфати како нејзина блискост со Жил Делез, кога во „Анти Едип“ зборува за „телото без органи“. Ваквото тело без органи е културна консеквенца на капиталистичката мисла. Имено, телото без органи е оној расклопен организам кој предизвикува чист интензитет, кој поминува, циркулира и себеси си придодава субјекти кои понатаму живеат без ништо друго, освен со име, кое е трага од интензитетот (1996, 4). Натаму, произлегува постоење на една цела фабрика од еуфемизми кои го „разубавуваат“ капиталистичкото нечисто, кои компензираат во однос на *парцијализацијата на чистото* (вербално или визуелно искажано во културниот контекст). Ваквиот имиџ на „кастрирана“ чистост има свој аналогон во шизоаналичкиот капиталистички детериторијализиран субјект (Делез). Практиките на микријата на зазорите, се секојдневни: Смртта вешто се крие зад секојдневното вклучување и исклучување на копчето на нашиот компјутер, зад виртуелните текстови на нашите монитори; Документите, тек-

çmimin e të cilave e paguan vetë konsumatori. Në një intervistë J. Koteska thotë:

Këtë e zbatojnë bartësit e kulturës. I njohim në mogilat medieve, në kompanitë multinacionale, te të gjithë që kanë dobi t’ju fusin në numrin e konsumatorëve. Ata e shfrytëzojnë të papastrën si regjim ikonografik për produksionin e frikës. Mediat e kuptuan herët se kush e sundon të pastrën, ai është zotërues i botës. Kur CNN do të plasojë një regjim të imazheve të zgjedhura medieve, ju e dini se ai e dirigjon sjelljen tuaj (*Tea Модерна, 2007*).

Dinamika e re prodhuese mediatike në mënyrë dramatike e fut *fragmentimin e të pastrës*. Fragmentimi i tillë i të pastrës te Jasna Koteska duhet të kuptohet si afëri e saj me Zhyl Delezin kur në „Анти Едип“ flet për „trupin pa organe“. Trupi i këtillë pa organe është konsekuencë kulturore e mendimit kapitalist. Pra, trupi pa organe është një organizëm i çmontuar i cili e nxit intensitetin e pastër, i cili kapërcen, qarkullon dhe i shton vetes subjekte të cilat më tej jetojnë pa asgjë tjetër, përveç se me emër, përveç se me emrin, i cili është gjurmë e intensitetit (1996, 4). Мë tutje, del ekzistimi i një fabrike të tërë eufemizmas të cilët e „zbukurojnë“ të papastrën kapitaliste, të cilët kompensojnë në raport me *parcializimin e të pastrës* (thënë verbalisht ose vizualisht në kontekstin kulturor). Vizioni i këtillë i pastërtisë së „tredhur“ e ka analogonin e saj në subjektin shizoanalitik kapitalist të deterritorializuar (Delez). Praktikata e mimikrisë së neverive janë të përditshme: Vdekja diçka fshihet prapa shtypjes dhe të mbylljes së përditshme të sustës së kompjuterit tonë, prapa teksteve virtuale të monitorëve tanë; Dokumentet, tekstet që i shkruajmë, fotografitë që i hedhim nga aparati ynë digjital në kompjuter – janë grumbuj materialesh virtuale të cilat i mbajmë në mend

стовите кои ги пишуваме, фотографиите кои ги префрлуваме од нашиот дигитален апарат во компјутер – се купишта виртуелни материјали кои ги запомнуваме во „празните“ фолдери кои не можеме стварно да ги допреме, а со сигурност сметаме на нив („ги имаме“ за свои); Високата модна индустрија со брзина на торнадо ги покрива телата на анорексичните/булимични девојки со скапоцени дизајнерски фустани, а по завршувањето на модните реви, модните критичари едноставно јавно ги коментираат очекувањата - дали ревијата била успешна или не; Парадоксалноста на интернет-мрежите и спроведувањето на имагинарната санитарна цензура во однос на трупањето виртуелно губре и спамовите во електронските сандачиња; Жолтиот печат кој секојдневно ги следи аферите на поп-свездите, а ги рабланува скандалите пакувајќи ги во евтини клип/видео изданија, достапни за гледање и умножување како прототипи за еден приватен свет, а всушност дебел корпоративски капитал од којшто живеат цели светски публицистички агенции; А, телевизиите? Многуге програми кои се следат дигитално, само *се рециклираат* од остатокот, од потрошливиот материјал во име на комерцијалните цели; Постои цела една маскарада и деконструкција на женското тело во музичките спотови на македонската сцена. Екипирани се погледите на гледачите во име на продолжување на стереотипите на женственоста. Се ужива во гледањето. Жените се третираат низ драматична порногласија, од еден мачистички аукторијален поглед, од мизогинистичка (женомрзечка) перцепција, а како што вели Андреас Хајсен (Andreas Huyssen) (1986), односот помеѓу произведувањето и потрошувачката во капиталистичката економија е секогаш родово обоен; Од друга страна, целиот процес на продукција денес станува сè поотежнато видлив за гледачот. Во прехранбената индустрија, храната се крие во

не folderët “e zbrazët” të cilët nuk mundemi t’i prekim në realitet, e me siguri i mbajmë shpresat te ata (“i kemi” për tanët), Industria e lartë e modës me shpejtësinë e tornados i mbulon trupat e vajzave anoreksike/bulimike me fustane të shtrenjta desenerikë, e pas mbarimit të revyve të modës, kritikët e modës thjeshtë i komentojnë publikisht pritjet – a ka qenë revyja e suksesshme ose jo; Paradoksaliteti i internet rrjetave dhe zbatimi i censurës imagjinare sanitare në raport me grumbullimin e plehut virtual dhe të dhe spamet në arkat elektronike; Shtypi i verdhë i cili për çdo ditë i ndjek aferat e pop yjeve, e i zbut skandalet duke i pakeluar në klip/video edicione të lira, me qasje të lehtë për t’i shikuar dhe për t’i shumëzuar, si prototipe për një botë private, ndërkaq në thelb një kapital i rrastë korporativ nga i cili jetojnë agjenci të tëra botuese botërore; Po Televizionet? Shumë programe që ndiqen në mënyrë digjitale, vetëm *riciklohen* nga mbetja e materialit konsumues në emër të qëllimeve komerciale; Ekziston një maskaradë dhe një dekonstrukcion i tërë i trupit të femrës në spotet muzikore të skenës maqedonase. Janë ekipuar pikëpamjet e shikuesve në emër të vazhdimet të të stereotipeve të feminitetit. Kënaqen duke shikuar njerëzia. Gratë trajtohen nëpër pornoglosinë dramatikë, me një pikëpamje autoriale maçistike, nga perceptioni mizoginistik, e si thotë Andreas Hajseni (Andreas Huyssen) (1986) raporti midis prodhimit dhe konsumit në ekonominë kapitaliste është gjithmonë i ngjyrosur me gjini; Nga ana tjetër, i tërë procesi i produksionit sot bëhet gjithnjë e më vështirë i pashëm për shikuesin. Në industrinë ushqimore, ushqimi fshihet në njëfarë disejni të mbështjellë për përdorim vetëm për një herë. Emisionet kulinarë për së gjalli (të replikuara obsesisisht dhe masivisht nganë të gjitha TV kanalet maqedonase) janë “kontakti” më i moçëm me realitetin dhe “gjallërinë” – për ata që janë të papunësuar dhe rrinë në shtëpi, të cilët për “ngushëllim” barazohen me shfaqjet e mediave. Serialët e lira bëhen këmbim thelbësor i mendimeve. Dhe komunikim “i

вешто спакуван дизајн за еднократна употреба. Кулинарските емисии во живо (опсесивно и масовно реплицирани на сите македонски ТВ канали) - се „најстварниот“ допир со стварноста и „живоста“ - за оние кои се невработени и седат дома, кои „утешно“ се изедначуваат со медиумските претстави. Нискобуџетните сапуници стануваат суштинско заменување на мислите и „стабилна“ комуникација за верните гледачи. Постојат дури и цели фестивали на гастрономијата** кои го развиваат „пријателството“ меѓу младите луѓе, кое трае (едвај) додека трае фестивалот...

Оваа, гореанализирана естетика, се пронаоѓа во *Санитарна енигма*, а во делот „Санитарност како идентитетна категорија“ Котеска ваквиот вишок кој лесно конвертира во различен вишок (телесен, трендовски вишок - храна/болка/страдање) – го нарекува *вишок на капиталистичка вредност* (130). Имајќи го сето ова на ум, Јасна Котеска, дава на крај луциден коментар дека пораката за борба испишана на сапунот во „Боречки клуб“, кажува дека нешто не е во ред со самата идеја за криење, пред сè, криењето на она што се перцепира како валкано (125).

Постои ли при санитаризацијата воајеристичко задоволство?

3. Економија на загубата. Валкан поглед

Гардијан во еден свој број пишува за Трејси Емин (Tracey Emin), уметница, која во своите уметнички дела има специфичен дискурс, имено, трансгресивен воајеризам – свртеност кон самата себе. Што прави Трејси Емин во своите дела? Укажува на загубата.

** „Уметност и храна“, Фестивал АКТО, 2007, Скопје, Македонија

qëndrueshëm” për shikuesit besnikë. Ekzistojnë madje edhe festivale të tëra të gastronomisë** të cilat e zhvillojnë “miqësinë” midis të rinjve, e cila zgjat (mezi) deri sa zgjat festivali...

Kjo estetikë, e analizuar lartë, gjendet në *Enigmën sanitare*, ndërsa në pjesën “Sanitarsia si kategori identiteti” Koteska tepricën e këtillë i cili konvertohet lehtë në një tepricë të ndryshme (tepricë trupore, tepricë trendi – ushqim/dhembje/vuajtje) e quan *tepricë të vlerës kapitaliste* (130). Duke e pasur ndërmend tërë këtë, Jasna Koteska, e jep në fund një koment lucid se porosia për luftë e shkruar në sapunin në “Klubin e mundjes”, tregon se diçka nuk është në rregull me vetë idenë e fshehjes, para së gjithash fshehjes së asaj që perceptohet si e ndyrë (125).

A ekziston vallë sanitarizim i kënaqësisë vuajeriste?

3. Ekonomia e humbjes. Pikëpamja e ndyrë

Gardiani në një numër të vetin shkruan për Trejsi Eminin (Tracey Emin), artiste, e cila në veprat e saj artistike ka diskurs specifik, pra, vuajerizëm transgresiv – ktherje drejt vetvetes. Çka bën Trejsi Emin në veprat e veta? U bën me dije njerëzve për humbjen. Pra,, në një video të

** „Уметност и храна“, Фестивал АКТО, 2007, Скопје, Македонија

Имено, на едно видео што го прикажува, таа постојано упорно ги прераскажува приказните за нејзиното израсување во сексуално – активно и злоставувано девојче во Маргејт (*Guardian*, November 1, 2003). Во делот со наслов „Сите со коишто сум спиела 1963-1995 (Everybody I’ve Ever Slept With 1963-1995)“, на внатрешната страна од еден шатор, грижливо ги опишува сите оние со коишто спиела – љубовници, пријатели, семејството, па дури и абортираниот фетус. На публиката ѝ е фрлено во очи едно искуство на себеоткривање, изнесена интима низ видео-автобиографија. Се поставува прашање, во која мера зборовите можат да ја покријат празнината која се чувствува? Во која мера тие се економија за загубата? Во која мера присилувањето да се зборува е обид за враќање на чистото, чистење на совеста низ прераскажување, низ упорна редувантност, со повторување на истата ситуација.

Во делот „Спреј (една можна феноменологија на пропаднатиот допир)“, Јасна Котеска од феноменологијата на зборување се префрла на феноменологијата на допирот. Во мигот кога валканиот, материјален допир, во една реклама, се заменува со погледот (како нематеријална инстанца). Рекламата за којашто зборува Јасна Котеска прикажува средство за сончање од козметичката куќа Лореал и оди вака: препаратот се наноси со спреј и додека девојката се прска со спрејот, момчето стои оддалечено од неа и ја набљудува. Крајот на рекламата е заокружен со заводливи погледи меѓу двајцата. Котеска поентира дека исчекорот во оваа рекламна порака е *дискурзивношо поместување* во третманот на допирот - од еротски - кон допир со поглед. Таа вели:

„Производот беше изговор за да се допре. Не заштита од сонцето, туку покривање на телото што се допира од

cilin ajo e shfaq, ajo vazhdimisht me ngulm i tregon me ngulm tregimet për rritjen e saj në një vashë seksualisht – aktive dhe të keqtrajtuar në Margejt (*Guardian*, November 1, 2003). Në atë pjesë me titull – “Të gjithë ata me të cilët kam fjetur 1963-1995 (Everybody I’ve Ever Slept With 1963-1995)) në anën e brendshme të një shatorreje me kujdes i përshkruan të gjithë ata me ata me të cilët ka fjetur – dashnorë. Miq, familje, madje edhe fetusi i abortuar. Publikut i është hedhur para sysh një përvojë e vetëzbulimit, njëfarë intime përmes viode-autobiografisë. Shtrohet pyetja, në çfarë mase fjalët mund ta mbulojnë zbrazëtinë e cila ndjehet? Në çfarë mase ato janë ekonomi për humbjen? Në çfarë mase detyrimi që të flasë është orvatje për kthimin e të pastrës, pastrim it të ndërjegjes përmes përshkrimit tregues, përmes redutantësisë me përsëritjen e situatës së njëjtë.

Në pesën “Sprej (një fenomenologji e mundshme e kontaktit të shkatërruar fare)” – Jasna Koteska nga fenomenologjia e të folurit hidhet në fenomenologjinë e kontaktit. Në çastin kur kontakti i ndyrë, material, në një reklamë, zëvendësohet me shikimin (si instancë jomateriale). Reklama për të cilën flet Jasna Koteska, tregon për një mjet për rrezitje nga shtëpia kozmetike Loreal dhe shkon kështu: preparati qitet me prej dhe derisa vajza stërpiket me prej, djali qëndron larg saj dhe e vështron. Fundi i reklamës rumbullakohet me shikime ngasëse midis të dyve. Kotesha poenton se hapi i kësaj porosie të reklamës është *zhvendosja diskurzive* në trajtimin e kontaktit - nga ai erotik kah kontakti me shikim. Ajo thotë:

“Prodhimi ishte një arsytim që të ndodhë kontakti. Jo mbrojtje nga dielli, por mbulim i trupit që preket nga shiki-

пуританскиот поглед. Заштита од осудувачкиот колектив, поради чиј поглед двете тела не мора да треперат во срам заради јавноста на допирот, бидејќи тие имаат изговор. Веќе не допира телото – туку допира погледот. Не допира она што се поти, што мириса, што расте, што се деформира, што се распаѓа. Допира она што никогаш не може вистински да допре, чија суштина е токму идеалноста на отсуство. Сеприсутниот поглед е фундаментално отсутен“ (160).

Вознемируваат констатациите на Јасна Котеска дека се брише допирот, дека нема ништо нечисто во двете тела кои се допираат, а нечистотијата отпаѓа само на погледот на третиот кој не може да ја издржи глетката на туѓата материјалност отворена пред третото тело. (Поради завист?) Парадоксалноста се согледува во тоа што, додека погледот го третираме речиси како идеална категорија, исчистена од секаков талог на валканоста (во погледот нема ништо нечисто), во истиот момент констатираме дека погледот е суштински валкан, во проширената констатација дека „сега не си играат двата погледа во чинот на јавното допирање, туку сега си играат двата погледа во перверзната мрежа на сеопштото гледање на сите кон сите“ (161). Еротските погледи за коишто зборува Јасна Котеска се мртви допири. Има една исклучително точна разврска кај Котеска во однос на мимикријата на погледот. Имено, погледот дејствува интерсоцијално кога е во прашање допирот. Тој се обидува да го излаже субектот, да муго преведе осетот, но кога тој нема да успее – вели Котеска – тој ја шири измамата преку феноменот на социјалното гледање, бидејќи погледот од сите сетила е најсоцијален.

Ваквата мала студија за погледот од Котеска, отвора ново големо видување за него. Имено, Јасна Котеска забележува дека во современиот денешен свет на комуникација, се дава простор на означителите

mi puritan. Mbrojtja nga kolektivi që dënon, para shikimit të së cilit dy trupat nuk është e thënë që të dridhen në turp për shkak të botnisë së kontaktit, për shkak se ata kanë arsyetim. Tashmë nuk prek trupi, por prek shikimi. Nuk prek ajo që kërkohet, që shpërndan erën e mirë, që rritet, që deformohet, që zbërthehet. Prek ajo që me të vërtetë asnjëherë nuk mund të prekë me të vërtetë, thelbi i së cilës është pikërisht idealsia e papranisë. Shikimi i gjithpranishëm është fundamentalisht i papranishëm”(160).

Të shqetësojnë konstatimet e Jasna Koteskës se shlyhet prekja, se nuk ka asgjë të papastër në dy trupat të cilët preken, kurse papastërtia bie vetëm në shikimin e të tretit i cili nuk mund ta përballojë pamëninë e materialsisë së huaj të hapur para trupit të tretë. (Për shkak të zilisë?) Paradoxaliteti shihet në faktin se derisa shikimin e trajtojmë thuajse si kategori ideale, të pastruar nga çdo fundërrinë të ndyrësia (në shikim nuk ka asgjë të papastër_ - në po atë moment konstatojmë se shikimi është në thelb i ndyrë, në konstatimin e zgjeruar se “tash nuk luajnë të dy shikimet në rrjetën perverse të shikimit gjithëpërfshirës të të gjithëve ndaj të gjithëve” (161). Shikimet erotike për të cilat flet Jasna Koteska janë prekje të vdekura. Është një zgjidhje jashtëzakonisht e saktë te Koteska në raport me mimikrinë e shikimit. Ai orvatet ta mashtrojë subjektin, t’ia përkthejë ndijën, por kur ai nuk do të ketë sukses – thotë Koteska - ai e zgjeron mashtrimin përmes fenomenit të të shikuarit social, me që shikimi nga të gjitha shqisat është më social.

Studimi i këtillë i vogël për shikimin nga Koteska e hap një pamje të re të madhe për të. Pra, Jasna Koteska vë re se në botën e sotme bashkëkohore të të komunikimit, jepet hapësirë shënuesve në vend të referentëve, ndërsa

наместо на референтите, а погледот се издига над другите сетила. Технологијата на погледот го преведува материјалниот осет во нематеријален - видлив осет, а сите други сетила ги первертира – во поглед. И ако се мислеше дека погледот е најсанитарен од сите сетила и дека во него не може да има нешто што е валкано, Котеска го докажува обратното – дека погледот секогаш има друга намера, односно, прво гледа валкано. Ваквото видување за погледот е значајно и во однос на одново *дизајнирање на гледниите шочки* во наратологијата и визуелната култура, на нестабилноста на сезнаечкиот раскажувач - кој сè знае и сè гледа во културата. Со оваа студија Котеска покажува дека дискурсот за чистото и нечистото има сериозни врски со „леgitимирањето“ на погледот, на неговата позиција и моќ да цензурира или да одобрува, да принудува или да дијалогизира. А во тој легитимитет учествува и цела индустрија на репрезентација.

Се поставува прашањето - од каде тој порив хистерично да се создава културна и медиумска потреба од козметика и привлечни санитарни производи? Во право е Котеска кога заклучува дека ваквата произведувачка индустрија има јаки врски со создавањето на „хигиенска“ империја која мора прво да создаде козметичка индустрија која ќе предводи на пазарот, чишто производи ќе бидат основа за идно санкционирање на валканиците од другата (туѓата) цивилизација, со цел да создадат „леgitимитет“ – како што вели Котеска – да го гледаат валканото надвор од својот двор, земја, држава - „во ‘вториот’ и ‘третиот’ свет, во ‘четвртиот’ свет, на улиците на нашите поранешни колонии, во валканите предградија на ‘сомнителните’ континенти...“ (173).

Санитарна енигма е освежувачка теориска студија во македонската книжевна наука, па и пошироко,

shikimi ngrihet mbi ndijat tjera. Teknologjia e shikimit e përkthen ndijën materiale në ndijë jomateriale – të dukshme, kurse të gjitha ndijat tjera i perverton në shikim. Dhe, nëse mendohej se shikimi është më sanitar nga të gjitha ndijat dhe se në të nuk mundet të ketë diçka që është e ndyrë, Koteska e dëshmon të kundërtën – se shikimi gjithmonë ka qëllim tjetër, përkatësisht, së pari shikon ndyrësisht. Pikëpamja e këtyllë për shikimin është e rëndësishme edhe në raport me *disejnimin e sërishëm të pikave të shikimit* në narratologjinë dhe kulturën vizuale, me jostabilitetin e tregimtarit të gjithdihëm – i cili di çdo gjë dhe sheh çdo gjë në kulturë. Me këtë studim Koteska tregon se diskursi për të pastrën dhe të papastrën ka lidhje serioze me “legjitimimin” e shikimit, të pozitës dhe fuqisë së tij – të censurojë ose të lejojë, të detyrojë ose të dialogizojë. Kurse në atë legjitimitet merr pjesë edhe e tërë industria e reprezentimit.

Shtrohet pyetja – prej nga ajo nevojë që historikisht të krijohet nevoja kulturore e mediave për kozmetikë dhe prodhime tërheqëse sanitare? Ka të drejtë Koteska kur vjen në përfundim se industria e tillë prodhuese ka lidhje të forta me krijimin e perandorisë “higjienike” e cila është e detyruar së pari të krijojë një industri kozmetike e cila do të prijë në treg, prodhimi i së cilës do të jenë bazë për sanksionimin e ardhshëm të ndyrësive nga civilizimi tjetër (i huaj), me qëllim të krijojnë “legjitimitet” – siç thotë Koteska – ta shohin të ndyrën jashtë oborrit, vendit, shtetit të vet – në botën “tjetër”, dhe “të tretën”, në botë “e katërt”, në rrugët e ish kolonive tona, në paralagjet e ndyra të kontinenteve “të dyshimta”...) (173).

Enigma sanitare është një studim teorik i freskët në shkencën letrare maqedonase, por edhe më gjerë, në

во македонската наука за теорија на уметноста. Припаѓа на „мал“ јазик/книжевност/историја/култура каква што (во туѓи очи) е и македонската, но е одлично конкурентна студија со современите текови на анализи во овие години на овој век. Притоа, не смее да се заборава дека постои и само поради погледот на тие туѓи очи - на другиот, на третиот - како логичка неопходност од постоење - трет член во друштвото. Бидејќи, како што одлично забележува Јасна Котеска, зад идејата на канонот за санитарност, всушност стои стравот од несuverеноста на свеста, па дури и на големите империјалистички држави, што е страв од губење на континуираната историја, која во свеста секогаш си бара своја гаранција. Оваа книга е сериозно, драматично ревидирање на таквата свест.

shkencën maqedonase për teorinë e artit. I takon një gjuhe/letërsie/historie/kulture “të vogël” siç është (në sytë e huaj) jona maqedonase, por është një studim i shkëlqyeshëm konkurrent me ecuritë bashkëkohore të analizave të këtyre viteve të këtij shekulli. Me këtë rast, nuk guxojmë të harrojmë se ekziston dhe vetëm për shkak të shikimit të atyre syve të huaj – të tjetrit, të tretit – si domosdoshmëri logjike e ekzistencës – anëtar i tretë në shoqëri. Meqë, siç vë në dukje në mënyrë të shkëlqyeshme Jasna Koteska, prapa idesë së kanonit të sanitarësisë, në të vërtetë qëndron frika nga josovraniteti i vetëdijes, e madje edhe i shteteve të mëdha imperialiste që është frikë nga humbja e historisë së vijueshme, e cila në vetëdije kërkon gjithmonë garancinë e vet. Ky libër është një revidim serioz, dramatik i një vetëdijeje të tillë.

Përkthim: Xhabir Ahmeti

Библиографија:

- Academy Royal of Arts. 1997. *Sensation: Young British Artist from the Saatchi Collection*. Royal Academy of Arts: London.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Felix. 1992. *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*. London: The Athlone Press.
- Huyssen, A. 1986. *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture and Postmodernism*. London: Macmillan.
- Котеска, Јасна. 2007. „Идеалното чисто го има само во ништото“ – интервју Ивана Тасев со Јасна Котеска, *Tea Модерна*, 25 април.
- _____. 2006. *Санитарна енигма*. Скопје: Темплум.
- Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror, An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques. 1986. *Četiri temeljna pojma psihoanalize*. XI Seminar. Zagreb: Naprijed.

Referenca:

- Academy Royal of Arts. 1997. *Sensation: Young British Artist from the Saatchi Collection*. Royal Academy of Arts: London.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Felix. 1992. *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*. London: The Athlone Press.
- Huyssen, A. 1986. *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture and Postmodernism*. London: Macmillan.
- Котеска, Јасна. 2007. „Идеалното чисто го има само во ништото“ – интервју Ивана Тасев со Јасна Котеска, *Tea Модерна*, 25 април.
- _____. 2006. *Санитарна енигма*. Скопје: Темплум.
- Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror, An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques. 1986. *Četiri temeljna pojma psihoanalize*. XI Seminar. Zagreb: Naprijed.

Riviere, J. 1986. "Womanliness as Masquerade." In *Formations of Fantasy*. Edited by V. Burgin. London: Methuen.

Sturken, Marita and Lisa Cartwright. 2000. *Practices of Looking. An Introduction to Visual Culture*. Oxford University Press.

Riviere, J. 1986. "Womanliness as Masquerade." In *Formations of Fantasy*. Edited by V. Burgin. London: Methuen.

Sturken, Marita and Lisa Cartwright. 2000. *Practices of Looking. An Introduction to Visual Culture*. Oxford University Press.

Деспина Ангеловска

Јасна Котеска,
Комунистичка интима,
Темплум, Скопје, 2008.

Книгата *Комунистичка интима* на младата македонска теоретичарка, есеистка и публицистка, Јасна Котеска, е објавена од ангажираниот издавач Темплум, Скопје, во 2008 година. Во неа, оваа суптилно ерудитна, интригантна и родово чувствителна авторка ја анализира феноменологијата на комунизмот во дваесеттиот век - надоврзувајќи се, така, на постојните авторски дела кои се занимаваат со критичко расчленување на комунистичките и тоталитарните системи во поновата историја, меѓу кои можеме да ги споменеме и оние на бугарскиот теоретичар на книжевноста и на културата, Цветан Тодоров¹ - ставајќи, притоа, особен акцент на југословенскиот и македонскиот комунизам, задржувајќи се на неговата специфична паланечка верзија и цензурирањето на интимата што го оперираат тајните служби. Оваа добро документирана и илустрирана со бројни примери книга, истовремено претставува и своевиден „лексикон на ЈУ комунизмот“: структурирана во два дела, од кои едниот има пет, а другиот шест поглавја, таа избобилува со особено интересни, забавни и драгоцени податоци за комунистичкиот период, плод на долгата и интензивна научно-истражувачка работа на Котеска.

Despina Angelovska

Јасна Котеска,
Комунистичка интима,
Templum, Skopje, 2008.

Libri *Intima komuniste* e teoricienes, eseistes dhe publicistes së re maqedonase, Jasna Koteska, u botua nga botuesi i angazhuar Templum, Shkup, në vitin 2008. Në të kjo autore subtile, erudite, intriguese dhe e ndjeshme në aspektin gjinor e analizon fenomenologjinë e komunizmit në shekullin njëzet duke u ndërlidhur kështu me veprat ekzistues autoriale të cilat merren me analizën kritike të sistemeve komuniste dhe totalitare në historinë më të re, ndër të cilat mund t'i përmendim edhe ato të teoricienit bullgar të letërsisë dhe kulturës Cvetan Todorov¹ - duke vënë kështu theks të veçantë te komunizmi jugosllav dhe maqedonas, duke u ndalur në versionin e tij specifik provincial dhe censurimin e intimitës që e operojnë shërbimet sekrete. Ky libër i dokumentuar mirë dhe i ilustruar me shembuj të shumtë, njëkohësisht, paraqet edhe “leksikon të YU komunizmit” të veçantë: i strukturuar në dy pjesë, nga të cilat njëra ka pesë, e tjetra gjashtë kapituj, ai ka plot të dhëna veçanërisht interesante, argëtuese dhe të çmueshme për periodën komuniste, fryt i punës së gjatë dhe intensive shkencore-hulumtuese e Koteskës.

Авторката му ја посветува оваа книга на својот татко, македонскиот поет Јонче Котески (1932-2001), кој барем триесет и шест години од својот живот бил предмет на полициски надзор во рамките на поранешна Југославија. Неговото полициско досие било водено под шифрата „Интимист“. Во 1985 година, непосредно пред распадот на југословенската федерација, во времето кога словенечките *Лажбах*, со својата провокативно нацистичка иконографија, се една од најпопуларните музички групи во земјата, поетот Јонче Котески е затворен во затворот Идризово и е осуден на 5-годишна робија, под обвинение дека тајно работи на уривањето на Југославија и на создавањето на независна македонска држава.

Сепак, како што тоа го наведува самата авторка, ова дело не е биографија на нејзиниот татко, затоа што „од сите луѓе на планетава, своите родители најслабо ги познаваме. (...) Ова е книга за тоа како мене ме болел комунизмот и паланечкиот менталитет“.² Така, иницијалната потреба за настанувањето на оваа книга, како што пишува самата Котеска, е пред сè лична, и во неа, настрана од претензијата за некаква тоталитаризирана анализа на Историјата со големо И, таа е водена од една ургентна потреба наспроти сопствената траума, наспроти интимната болка нанесена од паланечката верзија на македонскиот комунизам. Во духот на Хајнер (Heinrich Müller) Милеровата пиеса *Хамлеј-машина*, оваа книга е барање за соочување со минатото, како и со личните влогови во него, со непрепознаената тага, онаа која не можела да биде јавно истагувана, како услов за помирување, закрепнување и живеење во сегашноста. Желбата за феноменолошкиот увид во комунизмот и расчленувањето на неговата логика, обидот да се одговори на прашањето за тоа „каков човек инжинеринг бил потребен за да се воспостави таа идеологија“,³ кои ја сочинуваат *Комунистичка*

Autorja ia kushton këtë libër babait të saj, poetit maqedonas Jonče Koteskit (1932-2001), i cili së paku tridhjetë e gjashtë vjet nga jeta e tij ishte objekt i mbikëqyrjes policore në kuadër të ish Jugosllavisë. Dosja e tij policore mbahej me shifrën “Intimisti”. Në vitin 1985, pak para shkatërrimit të federatës jugosllave, në kohën kur *Lajbahu* slloven me ikonografinë e vet provokative naziste është njëri nga grupet muzikore më të popullarizuara në vend, poeti Jonče Koteski mbyllet në burgun e Idrizovës dhe dënohet me pesë vjet robëri me akuzë se punon fshehtas për rrëzimin e Jugosllavisë dhe krijimin e shtetit të pavarur maqedonas.

Megjithatë, siç thekson vetë autorja, kjo vepër nuk është biografi e babait të saj, sepse “nga të gjithë njerëzit në planet, prindërit tanë i njohim më së paku (...). Ky është libër për faktin se si mua më ka shkaktuar dhembje komunizmi dhe mentaliteti provincial”.² Kështu, nevoja nismëtare për krijimin e këtij libri, siç shkruan vetë Koteska, është para së gjithash personale dhe në të, veç nga fakti i pretendimit për ndonjëfarë analize të totalizuar të Historisë me H të madhe, ajo udhëhiqet nga një nevojë urgjente përkundër traumës personale, përkundër dhembjes intime të shkaktuar nga versioni provincial i komunizmit maqedonas. Në frymën e pjesës së Hajner Mylerit (Heinrich Müller) *Hamlet – makina*, ky libër është kërkesë për ballafaqim me të kaluarën, si dhe me investimet personale në të, me pikëllimin pa shenjën njohëse, atë pikëllim i cili nuk mund të shfaqej publikisht, si kusht për pajtim, shërim, dhe për ta jetuar të tashmen. Dëshira për pasqyrimin fenomenologjik të komunizmit dhe shkoqitjen e logjikës së tij, përpjekja për t’iu përgjigjur pyetjes për atë se “si inxhinjeringu i njeriut ka qenë i nevojshëm që të vendoset ajo ideologji”³, të cilët e përbëjnë *intimën komuniste*, sipas fjalëve të Koteskës, vijnë më vonë.

инџима, според зборовите на Котеска, доаѓаат подоцна.

Комунистичка инџима истовремено ја читаме и како (феминистички) гест на отпор на авторката, на „нечистиот“, неподобниот женски субјект – ќерката на „Интимистот“ - наспроти македонското (пост) комунистичко и паланечко општество и неговите чистки, јавно проговорувајќи за „срамот“ и за изгонетата интимна траума на нејзиното семејство и анализирајќи ги нив како составен дел од системот, подривајќи ја така и патријархалната поделба меѓу приватната и општествената сфера која го проникнува и современото македонско општество. Ставањето на акцентот, од страна на Котеска, врз нечистото/неподобното и обскурното, интимното и амбивалентното, врз траумата и психоанализата, врз телесноста и женскоста конечно, во таа смисла, е исто така чин на отпор наспроти она што таа го анализира како комунистички „санитарен проект“ и неговата тиранија на јавноста и на општествено подобниот, транспарентниот, единствениот/едноумниот и бестелесниот субјект на комунизмот. И токму во смисла на испишувањето на *Комунистичка инџима* како женско писмо, клучната книга, која го иницирала авторскиот гест на Котеска, е *Барањеџо на Антигона* (2000) од култната теоретичарка на родовата теорија, Џудит Батлер (Judith Butler),⁴ чиј пресуден пасус што авторката го цитира во сопствен превод, гласи: „Антигона одбива да се покори на кој било закон што одбива да ја препознае јавно нејзината тага, и во тоа ги антиципира ситуациите на оние со јасно неистагувана болка – што болните од сида на пример добро го знаат. На каков тип жива смрт се осудени овие луѓе?“⁵ Во духот на Батлерината анализа на ликот на Антигона, анализа во која таа го поврзува храброто барање и залагање на инцестуозно

Intimën komuniste njëherësh e lexojmë edhe si gjest (feminist) të rezistimit të autores të subjektit “të papastër”, të papërshtatshëm femëror – e bija e “Intimistit” – përkundër shoqërisë (post) komuniste dhe provinciale maqedonase dhe spastrimeve të saj, duke folur publikisht për “turpin” dhe për traumën intime të ndjekur të familjes së saj dhe duke i analizuar këto si pjesë përbërëse të sistemit, duke e rrënuar kështu edhe ndarjen patriarkale midis sferës private dhe shoqërore, e cila e përshkon edhe shoqërinë bashkëkohore maqedonase. Vënia e theksit nga ana e Koteskës mbi të papastrën/të papërshtatshmen dhe obskuren, intimen dhe ambivalenten, mbi traumën dhe psikanalizën, së fundi mbi të shtatshmen dhe femëroren, në këtë kuptim, është gjithashtu edhe akt i rezistencës përkundër asaj që ajo e analizon si “projekt sanitar” komunist dhe tirania e publike dhe subjektit të përshtatshëm shoqëror, transparent, të vetëm/njëmendësor dhe të pashtatshëm të komunizmit. Dhe, pikërisht në kuptimin e të mbaruarit të shkrimit të *Intimës komuniste*, si shkrim femëror, libri kyç i cili e ka iniciuar gjestin autorial të Koteskës, është *kërkesa e Antogonës* (2000) nga teoricienja kulte e teorisë gjinore, Xhudit Batler (Judith Butler),⁴ pasusi vendimtar i të cilit që autorja e citon me përkthim të vet, thotë: “Antogoni refuzon t’i nënshtrohet cilit do qoftë ligj i cili refuzon ta njohë pikëllimin e saj dhe në të t’i anticipojë situatat e atyre të cilët nuk mundnin as dhembjen ta shfaqin me pikëllim – gjë që të sëmuret nga siida, për shembull, e dinë mirë. Me çfarë soji vdekeje të gjallë janë të dënuar këta njerëz?”⁵ Në frymën e analizës së Batlerit të personazhit të Antigonës, analizë në të cilën ajo e lidh kërkesën dhe angazhimin e guximshëm të heroinës ambivalente në mënyrë incestuoze, me kërkesat e atyre relacionet e të cilëve nuk janë të pranuar/të njohura në

амбивалентната хероина со барањата на оние чии релации не се општествено признаени/препознаени и почестени како релации на соодветно сродство, *Комунистичка инџима* на Јасна Котеска ја подрива комунистичко паланечката генеалогичка и се отвора кон поинакви видови на сродство и филијација⁶ и, оттука, и кон поинакви облици на политичка опозиција и дејствителност.

Во таа смисла, исто така, *Комунистичка инџима* е гест на помирување со „одродениот“ татко, со оној кој бил презрен, абјектен субјект на комунизмот: „Интимистот“. Ова нетипично „писмо до таткото“, кое се отклонува од традиционалниот (книжевен) канон каде генеалогичката е, пред сè, андроцентрична и името се пренесува од татко на син, се испишува како писмо од ќерката „копиле“ во име на понижениот, екскомуницираниот, нелегитимниот, деституираниот од системот татко, и се „изродува“ како обид за негово *поинакво* рехабилитирање. Во еден критичко помирувачки гест – со сопствениот татко, со сопствената траума и со сопственото минато - во кој ќерката го „усвојува“ таткото и врската е обновена, закрепната, ексклузивната/исклучувачката и нормативна природа на сродството (како основа на општествениот систем) се отвора и кон оние кои општеството и комунистичкиот систем ги екскомуницирале и одродиле како несоодветни, нечисти. Низ редовите од оваа книга, така, ја намираме и критиката на комунистичката (патријархална) генеалогичка.

Комунистичка инџима се испишува и како чин на отпор наспроти она што авторката го анализира како културна амнезија на 150.000 лица и нивните семејства, за кои во Македонија се воделе политички досиеја за време на комунизмот. Издадена во време

rrafshin shoqëror dhe nuk janë të nderuara si relacione të afisjë përkatëse, *Intima komuniste* e Jasna Koteskës e rrënon gjenealogjinë komuniste provinciale dhe hapet kah llojet tjera të afisjë gjinore dhe të filiacionit⁶ dhe, së këndejmi, edhe kah format tjera të opozitës dhe të veprimtimit politik.

Në këtë kuptim, gjithashtu, *Intima komuniste* është gjest i pajtimit me babanë e “çfamiliarizuar”, me atë që ka qenë i urryer, subjekt objektiv i komunizmit: “Intimisti”. Kjo “letër babait” është jo tipike, e cila largohet nga kanuni tradicional (letrar) ku gjenealogjia, para së gjithash është androcentrike dhe emri bartet nga babai te i biri, shkruhet si letër nga bija “bastarde”, në emër të babait të poshtëruar, të ekskomunikuar, jolegjitim, të destituar nga sistemi dhe “zvetnohet” si përpjekje për rehabilitimin e tij të *ndryshëm*. Në një gjest kritik pajtues – me babanë e vet, me traumën dhe të kaluarën e vet – në të cilën e bija “e birëson” të atin dhe lidhja përtërihet, e forcuar, natyra ekskluzive/shkyçëse dhe normative e lidhjes familjare (si themel e sistemit shoqëror) hapet edhe drejt atyre të cilët shoqëria dhe sistemi komunist i ka ekskomunikuar dhe shfamiliarizuar si jopërkatës, të papastër. Nëpër rreshtat e këtij libri kështu, e vërejmë edhe kritikën e gjenealogjisë komuniste (patriarkale).

Intima komuniste shkruhet edhe si akt i rezistencës përkundër asaj që autorja e realizon si amnezi kulturore e 150.000 vetave dhe familjeve të tyre, për të cilët në Maqedoni janë mbajtur dosje politike gjatë kohës së komunizmit. I botuar në kohën kur në shoqërinë

кога во македонското општество токму се дебатира законот за лустрација, но архивите на тајните служби од комунистичкиот период, како што тоа го анализира Котеска, и понатаму „начелно не се слободни“,⁷ односно, „остануваат пристапни само со сериозни рестрикции“,⁸ оваа книга претставува пледоаје за целосна транспарентност и неселективно отварање на архивите на контраразузнавачките служби од комунистичка Македонија, како услов историјата да не се повторува. Како што тоа го нагласува самата Котеска: „Оваа книга е пишувана со едно јасно побарување – од македонска транзициска правда.“⁹

Објавена, исто така, во време кога, во посткомунистичка Македонија, на власт се наоѓа конзервативно-десничарска гарнитура, *Комунистичка инџима*, благодареејќи на своите особено богати критички и авторефлексивни механизми, во ниту еден миг не се препушта на леснотијата и (само)допадливоста и во себе содржи битни зрна отпор наспроти опасноста од присвојување и злоупотребување, во смисла нејзината критика на поранешниот комунистички режим да биде преземена само за величање на актуелната политичка и идеолошка опција. Во таа смисла, клучната алатка на Јасна Котеска во расчленувањето на македонскиот комунизам е и книгата на Радомир Константиновиќ, *Филозофија на паланката*,¹⁰ која таа ја чита и од каде ја црпи сликата на тиранијата на вулгарниот паланечки дух и понатаму проникнувајќи го современото паланечко македонско општество, како и неговиот културен и политички естаблишмент. Така, во *Комунистичка инџима*, Котеска одбива да ги користи истите методи за разобличување на паланката со кои таа самата оперирала.¹¹ Истовремено, книгата на Котеска потсетува и на опасноста од можното пресликување

maqedonase debatohet pikërisht ligji për lustracion, por arkivat e shërbimeve sekrete nga perioda komuniste, siç e analizon këtë Koteska, edhe më tutje “parimisht nuk janë të lira”,⁷ përkatësisht “mbeten të qasshme vetëm restriksionet serioze”,⁸ ky libër paraqet pleduaje për transparencën e tërësishme dhe hapjen joselektive të arkivave të shërbimeve të kundërzbulimit të Maqedonisë komuniste, si kusht që historia mos të përsëritet. Siç thekson vetë Koteska “Ky libër u shkrua me një synim të qartë – nga drejtësia tranzicionale maqedonase.”⁹

I botuar, gjithashtu, në kohën kur në Maqedoninë postkomuniste në pushtet gjendet garnitura konservative-djathtiste, *Intima komuniste*, në saje të mekanizmave të veta veçanërisht të pasura kritike dhe autorefektive, në asnjë moment nuk i dorëzohet lehtësisë dhe (vetë) pëlqimit. Dhe në veta përmban kokrra të rëndësishme të rezistencës përkundër rrezikut nga përvetësimi dhe keqpërdorimi në kuptimin që kritika e saj për regjimin e mëparshëm komunist të jetë marrë vetëm për glorifikim të opsionit aktual politik dhe ideologjik. Në këtë kuptim, vegla kyçe në shkoqitjen e komunizmit maqedonase e Jasna Koteskës është edhe libri i Radomir Konstantinoviçit, *Filozofia e provincës*,¹⁰ prej ku autorja e nxjerr imazhin e tiranisë së frymës vulgare të provincës, të cilën ajo e lexon si duke e përshkuar edhe më tej shoqërinë bashkëkohore provinciale maqedonase, si dhe eshtablishmentin e saj kulturor dhe politik. Kështu, te *Intima komuniste* Koteska refuzon t'i përdor metodat e njëjta për demaskimin e provincës me të cilat ka operuar ajo vetë.¹¹ Njëherësh libri i Koteskës na përkujton edhe rrezikun nga rifygurimi i mundshëm i zgjidhjeve ideologjike të komunizmit në forma të ndryshme të qeverisjes politike.¹² Njësoj duke u vendosur në mënyrë të barabartë edhe në kontekstin

на идеолошките решенија на комунизмот во разни форми на политичкото владеење.¹² Еднакво ситуирајќи се и во современиот глобализациски контекст, Котеска во својата книга, не помалку критички им пристапува и на мултинационалниот капитализам и на културниот неоколонијализам, осврнувајќи се и на ексцесите на потрошувачкото општество.

И на крајот на овој приказ, можеме да додадеме дека, со својот есеистичко интердисциплинарен пристап, авторката, во духот на некои од Жижековите (Žižek) култни книги, мешајќи ги жанрите и медиумите, тежината на своите размислувања од областа на политичката философија и на етиката, постојано ја „олеснува“ со еклектично забавни и директно евокативни референци од филмската и поп културата. Така, *Комунистичка интима*, која, освен тоа, вешто се користи и со алатките на родовата теорија и на психоанализата, па и со примери од теоријата на игрите, се претвора и во книга за филмските аматери, особено за оние со префинет кинематографски вкус.

bashkëkohor globalizues, Koteska, në librin e saj jo me më pak kritikë u qaset edhe kapitalizmit multinacional dhe neokolonializmit kulturor, duke u ndalur edhe te eksetet e shoqërisë së konsumit.

Dhe, në fund të këtij vlerësimi, mund të shtojmë se me qasjen e vet eseistiko-interdisiplinare, autorja në frymën e disa librave kulte të Zhizhekut (Žižek), duke i përzier zhanret dhe mediumet, peshën e mendimeve të saj nga fusha e filozofisë politike dhe etikës, vazhdimisht e “lehtëson” me referencat eklektike-argëtuese dhe drejtpërsëdrejti evokative nga kultura e filmit dhe pop kulturës. Kështu, *Intima komuniste*, e cila përveç kësaj, me shkathtësi shërbehet edhe me veglat e teorisë gjinore dhe të psikanalizës, po edhe me shembuj nga teoria e lojërave, shndërrohet edhe në libër për amatorët e filmit, veçanërisht për ata me shije të hollë kinematografike.

Përktheu: Linditë Ahmeti

Белешки:

1. Види, на пример: Tzvetan Todorov, *Au nom du peuple, Témoignages sur les camps communistes*, éd. de l'Aube, 1992 u *Mémoire du mal et tentation du bien*, éd. Laffont, 2000.
2. Јасна Котеска, *Комунистичка интима*, Скопје: Темплум, 2000), 9.
3. Исто, 14.

Note:

1. Shih për shembull: Tzvetan Todorov, *Au nom du peuple, Témoignages sur les camps communistes*, éd. de l'Aube, 1992 u *Mémoire du mal et tentation du bien*, éd. Laffont, 2000.
2. Јасна Котеска, *Комунистичка интима*, Скопје: Темплум, 2000), 9.
3. Po aty, 14.

4. Исто така, книгата на Јасна Котеска во многу што се надоврзува и на размислувањата кои Џудит Батлер ги развива во својата книга *Precarious Life*, напишана по случувањата од 11 септември, за тоа кој живот во нашиот современ свет „заслужува“ да биде предмет на жалост, траор, а кој не, која тага може јавно да биде истагувана, а која не.
5. Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (New York: Columbia UP, 2000), 24, цитирана од Јасна Котеска во *Комунистичка интима* (2000), op.cit., 12.
6. Отворајќи се кон, сродувајќи се и со, во смисла на Батлерината анализа на *Барањето на Антигона*, оние кои не се членови на „семејството“, кон другите, странците, хомосексуалците...
7. Исто, 75.
8. Исто, 76.
9. Исто, 84.
10. Радомир Константиновиќ, *Филозофија на паланкаџија*, (Скопје: Лист, 2000).
11. Јасна Котеска, *Комунистичка интима*, op.cit., 81.
12. Јасна Котеска, *Комунистичка Интима*, op.cit., 85.
4. Gjithashtu, libri i Jasna Koteskës në shumëçka ndërlidhet edhe me përsiatjet të cilat Xhudit Batler i zhvillon në librin e saj *Precarious life*, shkruar pas ngjarjeve të 11 shtatorit, për atë se cila jetë në botën tonë bashkëkohore “meriton” të jetë lëndë e zisë e pikëllimit, e cila jo, cila zi mundet të mbahet publikisht, e cila jo?
5. Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (New York: Columbia UP, 2000), 24, cituar nga Jasna Koteska në *Комунистичка интима* (2000), op.cit., 12.
6. Duke u hapur kah, duke u afruar edhe me, në kuptimin e analizës së Batlerit të *Kërkesës së Antogonës*, atë që nuk janë anëtarë të “familjes”, kah të tjerët, të huajt, homoseksualët...
7. Po aty, 75.
8. Po aty, 76.
9. Po aty, 84.
10. Радомир Константиновиќ, *Филозофија на паланкаџија*, (Скопје: Лист, 2000).
11. Јасна Котеска, *Комунистичка интима*, op.cit., 81.
12. Јасна Котеска, *Комунистичка Интима*, op.cit., 85.

Идентитети: Списание за политика, род и култура
(ISSN 1409-9268)

Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
Институт „Евро-Балкан“,
„Партизански одреди“ 63, Скопје, Македонија
тел.: ++ 389 02 3090 731
e-mail: journal.identities@gmail.com
www.identities.org.mk

Дизајн на насловна страница:
студио - add ART

Тираж 500 примероци

IDENTITIES OF THE FUTURE

ISSN 1409-9268