

Monika Milosavljević

*Odeljenje za arheologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
monika.milosavljevic@gmail.com*

Divlji čovek kao mera drugosti*

Apstrakt: Pojam divljeg čoveka pojavio se kroz jedno od najvitalnijih pitanja o kojem su ljudi u prošlosti razmišljali, kroz pitanje ljudskosti. Divlji čovek se, još od prve pisane književnosti, uvodi kao pojam koji definiše kuda bi se mogla povući linija između sveta životinja i sveta ljudi. Sa druge strane, ovaj pojam se može shvatiti kao relacioni fenomen imaginacije čije su hronološke promene pokazatelji naličja "normalnosti" u različitim društvenim okolnostima.

Predmet istraživanja je ideja divljeg čoveka kao *Drugog* unutar istorije arheoloških ideja. Ona je u arheologiju dospela zahvaljujući konceptu divljaštava u jednolinijskom evolucionizmu. Pošto je "etnografska sadašnjost" do danas ostala važan uporedni okvir za arheološka istraživanja, ideja o divljem čoveku je usmeravala arheološke interpretacije kulturno i hronološki najudaljenijih evropskih prošlosti.

Cilj rada je preispitivanje mehanizama kojima humanističke discipline, upotrebom mita o divljem čoveku, ojačavaju moderni identitet Evropljana nasuprot drugima u prostoru i vremenu. Takođe, ideje o divljem čoveku biće sagledane u kontekstu društava iz prošlosti, da bi kao takve poslužile kao sredstvo za interpretiranje identiteta na osnovu arheološkog zapisa.

Ključne reči: istorija discipline, divlji čovek, drugost, "normalnost", marginalnost

Divlji čovek se uvodi kao pitanje koje omogućava i definiše kuda bi se mogla povući linija između sveta životinja i sveta ljudi i pokazuje osobenosti onog što zovemo ljudskošću. On se može shvatiti kao imaginativna konstrukcija, koja je korišćena na različite načine i u različitim prilikama. Osnovna shema za simboličko čitanje ideje divljeg čoveka je predložena od strane Timotija Hazbenda (Timothy Husband), koji piše da je on "apstraktni koncept necivilizacije koji je ovaploćen kroz strašnu fizičku realnost". Hajden Vajt (Hayden White) je ukazao da je reč o koncepciji onog što se svaki čovek nadao da nije. Reč je o relacionom fenomenu imaginacije čije su hronološke promene pokazatelji naličja "normalnosti" u različitim dru-

* Članak je rezultat rada na projektu *Arheološka kultura i identitet na Zapadnom Balkanu*, finansiranom od strane Ministarstva za prosvetu i nauku Republike Srbije, pod brojem 177008.

štvenim okolnostima (White 1972, 30-36; Husband 1980, 5; Yamamoto 2000, 144-148).

Rad preispituje mehanizme kojima humanističke discipline, kroz upotrebu mita o divljem čoveku, određuju i učvršćuju moderni identitet Evropljana nasuprot *Drugima* u prostoru i vremenu (Фабријан 2001; Babić 2010); ali predstavlja i pokušaj da se ideje o divljem čoveku sagledaju u kontekstu srednjovekovnog društva (Bernemheimer 1952; Husband 1980; Bartra 1994; Yamamoto 2000), pa da kao takve posluže kao sredstvo za interpretiranje identiteta u prošlosti na osnovu arheološkog zapisa.

Biće razmotrena hipoteza da je poznosrednjovekovni mit o divljem čoveku, kroz niz transformacija tokom novog veka, učestvovao u formulaciji divljaštva u jednolinijskom evolucionizmu (Hodgen 1964; Dudley and Novak 1972). Ovaj proces se može smatrati važnim tim pre što se definisanje "najnižeg stupnja" u razvoju ljudskih društava posredno odrazilo na interpretaciju kulturno ili hronološki najudaljenijih zajednica (Stoczkowski 2002; Kavur 2007). Mit o divljem čoveku je tokom otkrivanja Novog sveta dao okvir evropskoj percepciji *Drugih* (Bartra 1994; 1995, 219-247; Phillips 2010, 23-63; Friedman 2010, 64-95). Iako se kroz interkulturene kontakte, perspektive jednih populacija o drugima menjaju zahvaljujući praksi interakcije – mnoge neizrečene i neosnovane pretpostavke koje su u trenutku inicijalnog susreta bile doživljene kao određujuće za sopstveni i identitet *Drugog* – ostaju relevantne. U okviru ovog fenomena, koji je Stuart Švarc (Stuart B. Schwartz) nazvao "implicitnom etnografijom"¹ (Schwartz 2010, 1-19), moguće je razumeti kako je ideju o divljem čoveku kao meru drugosti, nastavila da baštini rana etnografija, a na određene načine etnologija i antropologija (Burke 1974, 259-280; Dudley and Novak 1972, 309-313).

Pošto je arheologija, počevši od zasnivanja pa do danas, veliki broj interpretacija prošlosti zasnovala na etnološkim i antropološkim analizama savremenih društava, kolonijalni pogled na *Druge* posredno postaje relevantan i za ovu disciplinu (Gosden 2001, 241-262; Liebmann 2008, 1-21). Tako se divlji čovek kao mera *drugosti* sa jedne strane može shvatiti kao jedno od mogućih postkolonijalnih preispitivanja istorije arheološke discipline, a sa druge kao polazište za razumevanje mehanizama konstruisanja identiteta u srednjem veku, a koji se temelje na mitu o divljem čoveku (Bartra 1994; Yamamoto 2000). Ovom pitanju, koje je postavljeno na rubu problematike odnosa arheologije i pisanih izvora, pristupiće istraživanjem mogućnosti koje nudi čitanje književnih dela iz prošlosti, kao vrste diskurzivnih iskaza, koje kao takvo može unaprediti arheološke interpretacije (Andrén 1998; Heng 2003).

¹ Suzi Kolin (Susi Colin) je u detaljnoj studiji argumentovano obrazložila kako je tokom XVI veka divlji čovek uzet kao vizuelna matrica za predstavljanje stanovnika Novog sveta, koja shvatanja o njima je praksa susreta menjala, a koje ideje su bile najistrajnije (Colin 1999, 5-6).

Klasifikacije i karakteristike divljih zajednica

Vekovi pisane istorije sugerišu na promišljanje o čovekovom izgledu, o biološkim karakteristikama koje su percipirane u različitim kulturnim kontekstima. Da li je čovek oduvek imao svog divljeg oponenta? Još zanimljivije pitanje tiče se kriterijuma na osnovu kojih su divlji i čudni ljudi u prošlosti klasifikovani.

Počeci književnosti, donose i prvog divljeg junaka. U starovavilonskom epu govori se o kralju Gilgamešu koji vlada gradom Urukom i koji, odlukom bogova, biva kažnjen zbog samovolje. Ta kazna je Enkidu, dlakavo stvorenje slično čoveku, koje živi sa zverima u polju i koje je stvoreno da savlada Gilgameša (Bernemheimer 1952, 3).

Tokom antike i srednjeg veka, skupine divljih ljudi zamišljane su na krajevima sveta, u Indiji i Etiopiji. Herodot je ustanovio Indiju za krajnji istok, a Etiopiju za krajnji jug poznatog sveta. On je opisivao Etiopljane kao one koji se oblače u lavlje ili leopardove kože, kao naoružane lukovima i strelama, obskrbljene kamenim alatima (Husband 1980, 5-6; Magasich-Airola and de Beer 2006, 8, 149). Strabon je opisivao *Ichthyophages* (oni koji jedu ribu) koji su živeli na obali Crvenog mora i *Elephantophages* (oni koji jedu slonove) koji su živeli u unutrašnjosti Etiopije. Očito je da su skoro svi kasniji autori, koji su pominjali čudovišna ljudstva, crpili podatke iz Eratostenovih opisa, koji je nabrojao sledeće vrste divljih ljudi: Megamari, Blemejci, Trogloditi i Nube. Podaci iz dela *O Eritrejskom moru (De mare Erythreo)*, ostali su u delovima sačuvani kod Fotija (Kavur 2007, 11). Tako su se u starogrčkoj tradiciji grupe ljudi (divljih, čudnih, *Drugih*) često kategorizovale i imenovala prema načinu ishrane (*Rhizophagous*, *Hippophagous*, *Struthophagi*), a kao važna karakteristika ukazivalo se na njihov način života u jamama i na drveću. Plinije Stariji je obezbedio srednjovekovne mislioce katalogom monstruoznih ljudskih grupa, koje su živlele na rubovima civilizovanog sveta. Najčešće pominjani su Blemejci, nastanjeni u Libijskoj pustinji, bezglavi, sa licem na grudima. Pored Blemejaca, Plinije je na svoju listu uvrstio i: Atlante koji su izgubili sve ljudske karakteristike, koji zamišljeno gledaju u sunce, ispuštajući strašne psovke; Troglodite, koji žive u pećinama, mutavi su i hrane se zmijama; Garamante koji praktikuju razmenu žena; Himantopode koji nemaju stopala, već gmižu kao zmije; Kinokefale, ljude sa psećim glavama. Plinije Stariji pominje i da u drugom delu Afrike žive ljudi koji se hrane isključivo ljudskim mesom (Husband 1980, 6; Magasich-Airola and de Beer 2006, 148; Kavur 2007, 12).

Korišćenje nekih antičkih izvora u srednjem veku, njihovo prepisivanje i reinterpretacija, pobudilo je interesovanje i za čudne skupine ljudi. Julije Solin je u *Collectanea rerum memorabilium* u III veku prikupio priče o čudnim ljudima sa Istoka, koje su bile u skladu sa idejama Plinija Starijeg. Devet desetina njegovog dela koje je izdato u periodu između 230. i 240. godine preuzeto je od Plinija i iz geografije Pomponija Mele. Ovo delo je veoma uticalo na svetog Avgu-

stina i druge hrišćanske oce (Husband 1980, 6; Magasich-Airola and de Beer 2006, 6). Avgustin iz Hipona razmatra čudnovate vrste ljudi o kojima govore paganska dela, bilo da je reč o narodima koji imaju oko na sredini lica, onima koji nemaju usta a zovu ih Pimejima, ili pak o čudnovatim pojedincima rođenim među hrišćanima kao što su deca rođena sa više od pet prstiju na rukama ili nogama. Ovo je, po Avgustinu, neznatno odstupanje od normalnog stanja ali i delo Tvorca, pa bi samo neko bezuman mogao da pomisli da bi Tvorac mogao da pogreši u pogledu ljudskih prstiju. On je ukazao da su i sva čudovišta lepa jer ih je Bog stvorio, upućujući na alegorijska tumačenja (Eko 2007, 114).

Za srednjovekovne opise čudnih ljudi važno delo, pored navedenih, je i *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Marcijana Kapela iz V veka (Husband 1980, 6; Kavur 2007, 13).

Za hrišćansku Evropu, biblijski pogled na divljinu i ljude koji je nastanjuju važno je odredio shvatanje divljih ljudi. Mnoštvo ličnosti ili naroda iz Starog zaveta poseduje karakteristike divljih ljudi. To su buntovnici protiv Gospoda, deca Vavilona, Sodome i Gomore, ljudi pali ispod životinjskog stanja. Reč je o prokletima koji su trajno uprljani, među kojima je najeksplicitniji primer opis podivljavanja Navuhodonosora. Sa druge strane, u Novom zavetu, se najbličniji divljem čoveku smatraju Jovan Krstitelj i Samson čime se ističe afirmativna uloga divljine/šume/pustinje u strategijama prelaza (White 1972, 12-14; Mobley 1997, 226-233).

Jedno od najreferentnijih dela srednjeg veka su *Etimologije*, kojim je Isidor iz Sevilje pokušao da objedini sva tadašnja znanja. Ovaj pokušaj jednog sveobuhvatnog pogleda na svet, nastajao je između 622. i 633. godine. Među drugim temama, on se sistematičnije pokušao pozabaviti i životinjama. Kao izvor Isidor je koristio hrišćanski *Fiziolog*, zatim dela Avgustina, Ambrozija, Gregorija i Jeronima, mada se oslonio i na Vergilija, Plinija i Solina. Božanski poredak podrazumevao je hijerarhijski niz od Svete Trojice pa do najnižih bića, pri čemu su čudovišne skupine smeštene između ljudi i životinja. U dvanaestoj knjizi je ukazao da: "Pecus zovemo sve koji nemaju ljudskog jezika, ni zakona" (knjiga 12, 5). Odavde su jasni kriterijumi ljudskosti kako ih je sagledavao Isidor Seviljski. Bavio se i razumevanjem prirode, pa je u jedanaestoj knjizi raspravljao i o rođenju čudovišta. On ih naziva "znamenjima" odnosno "znacima", jer su oni rođeni u suprotnosti sa prirodom. Međutim, on ukazuje da nisu sva čudovišta stvorena u suprotnosti sa prirodom jer su ipak nastala po božijoj volji. Volja Tvorca je priroda svake stvorene stvari. Na kraju ove rasprave on dodaje: "Oni nisu rođeni u suprotnosti sa prirodom, već u suprotnosti sa onim što mi o prirodi znamo" (knjiga 11, 1 i 2). Dalje, u 11. knjizi *Etimologija*, Isidor Seviljski saopštava osnovne podatke o Kinokefalima, Kiklopima, Blemejcima, Skitima, Pimejima i drugim jezivim skupinama bića monstroznog izgleda (Magasich-Airola and de Beer 2006, 6; Kavur 2007, 14).

Većina srednjovekovnih bestijarijuma, rasprava o dragom kamenju, čudovišnim i poznatim bićima, herbarijuma i brojnih "enciklopedija" koncipiranih po uzoru na Plinija Starijeg, bila je organizovana slično kao *Fiziolog* tako da pomenuti pojmovi otelotvoruju neku moralnu pouku. Takvo je delo Rabana Maura *De rerum naturis* (VIII-IX vek), zatim velike kompilacije XII i XIII veka, kakve su, *De imagine mundi* koju je sastavio Onore de Oten, *De naturis rerum* Aleksandera Nekama, *Speculum naturale* Vincencija Burgundskog itd. Nepoznate životinje i čudovišna bića, čiji je smisao postojanja objašnjavan u *Fiziologu*, su tražene i ponekad opisivane u zapisima sa izmišljenih putovanja, kakva su recimo Mandevilova. O privlačnosti koju je srednjovekovni svet osećao prema krajevima sveta prepunim čudesima govori i veliki uspeh izmišljenog *Pisma prezvitera Jovana* iz XII veka u kome se govori o bajkovitom hrišćanskom kraljevstvu koje se nalazi iza zemalja nevernika u kojem žive razne vrste divljih ljudi, mnoga čudovišta a gde vlada vrlina i izobilje (Eko 2007, 116-118).

Iz kasnog srednjeg veka važna je knjiga Konrada od Megenberga *Buch der Natur* (*Knjiga o prirodi*, oko 1350. godine), koja predstavlja prikaz prirodne istorije (Husband 1980, 6). U knjizi se nalazi ilustracija čudovišnih rasa. Ovde su čudovišne skupine ljudi podeljene prema tome da li imaju ili nemaju duše. Ne postoje vizuelni prikazi svih čudovišnih ljudi koje pominje, ali su prikazani antipodi, bikefali, akefali i skijapodi. Dok se u tekstu bezglava vrsta divljih ljudi spominje kao pokrivena dlakom, na likovnim predstavama, u istoj knjizi, nisu na ovaj način prikazani (Kavur 2007, 15).

Plinijevi Blemejci, koje spominje Isidor, ponovo se pominju u uspešnom i veoma popularnom delu *Putovanja ser Džona Mandevila*, koje je izašlo 1356. godine. Tu stoji da na Andamanskim ostrvima žive razni ljudi, među kojima su: "ružni ljudi bez glave, koji imaju oči na ramenima, okruglasta usta na grudima". U opisu se prepoznaje Plinijev upliv, koji je korišćen tokom celog srednjeg veka (Kavur 2007, 15). Za razliku od spisa *Milion* koji je nastao nakon putovanja Marka Pola na Istok, koji se srednjovekovnim ljudima činio neverljivim², Mandevilova putovanja nisu dovođena u pitanje. Iako Džon Mandevil nikada nije posetio neke daleke zemlje, a najverovatnije nije ni postojao, njegova imaginarna putovanja su do te mere odgovarala stereotipizovanim očekivanjima o nepoznatom i stranom, da su verovatno bila jedno od najpoznatijih i najčešće čitanih popularnih štiva tokom XIV i XV veka u Evropi (Phillips 2010, 28).

Drugi korpus spisa o čudesima, koji je imao veliki uticaj u srednjem veku su *Čuda Istoka* (Kavur 2007, 16). Njemu blizak po temama i popularnosti je *Roman o Aleksandru Velikom* (*Aleksandrida*), koji se na latinskom javio u XII

² Ono što je očekivala i prihvatila onovremena evropska publika bila su čudesa i čudovišta, što su izveštaji sa putovanja Marka Pola delimično zadovoljili. Problem je bio što su uključivali i do tada (iz evropskog ugla) nezamislive opise realnosti Istoka (Akbari 2008, 3-20).

veku. Pretpostavlja se da vodi poreklo od Pseudo-Kalistenovih spisa o Aleksandru Makedonskom. U brojnim verzijama ovog romana, opisani su susreti Aleksandrove vojske i različitih divljih ljudi, što predstavlja samo deo šire slike srednjovekovnog shvatanja Aleksandra kao posrednika između poznatog prostora i udaljenih egzotičnih zemalja (Akbari 2010, 126). Čudesa i nakazni ljudi smeštani su na same obode zamišljanog sveta, počevši od "dvoje glavih" sa zmijskim nogama koji nemaju oružja, divljih dlakavih žena sa krilima koje ne poznaju vatru, divljih žena kosmatih kao svinje, ljudi-majmuna koje je Aleksandar poučio da žive kao ljudi, divljih zveri čovečijeg oblika, kanibala – šestorukih i šestonogih, psoglavih, stanovnika ostrva koji se hrane voćem, razumom filozofskim i književnim gatanjem do "nagomudrih". Nekolicinu njih Aleksandar je kroz ove narative pokušao, čuda radi, poneti sa kraja sveta (Маринковић 1986, 92-131).

U promišljanju srednjovekovnog pogleda na svet u kome su divlji ljudi smeštani na granicu zamislivog, istraživačka pitanja dobro sublimira shvatanje *mappe mundi* kao teksta pogodnog za čitanje načina na koje je antičko geografsko nasleđe prevedeno u nove kulturne kontekste i u drugo vreme. U korpusu tih znanja koja su ušla u proces prevođenja jeste prostor koji je osmišljavan i razdeljivan kroz rimsku kolonijalnu praksu. Srednjovekovne mape pokazuju u kojoj meri predstave o zemljama i populacijama koje su bile deo Imperije (realno ili kroz zamišljanje) mogu biti dugotrajne. One bivaju prevedene u druge kulturne kontekste, bivaju prerađene i preoblikovane, ali su teško izbrisive. Način na koji srednji vek referiše na rimski imperijalizam,³ odnosno bavljenje procesima kroz koje kolonijalni diskurs nadživljava kolonije, prema shvatanju Alfreda Hajeta (*Alfred Hiatt*) je važan za sve koji se bave fenomenom kolonijalizma (Edson 1997, 164-166; Hiatt 2010, 48-76).

Srednjovekovni divlji čovek

Pored tekstualnih opisa i likovnih prikaza divljih ljudi u srednjovekovnim rukopisima, ova čudovišna bića su predstavljena kao deo najraznovrsnije materijalne kulture zapadnog srednjovekovlja, počevši od naličja ogledala, kov-

³ Termine imperijalizam, kolonijalizam i kolonija shvatam onako kako je to objasnio Majkl Ditle (Michael Dietler). Imperijalizam (ili "kolonijalni diskurs") označava ideologiju ili diskurs koji motiviše i legitimiše prakse ekspanzionističke dominacije jednog društva nad drugim. Pod kolonijalizmom se misli na projekte i prakse kontrole koji se pojavljuju među društvima povezanim asimetričnim odnosima moći, ali i procese socijalne i kulturne transformacije koji proizlaze iz ovih praksi. Ditle reč kolonija koristi uže od njene upotrebe u XIX i XX veku, ali šire od njenog originalnog latinskog značenja (Dietler 2005).

čežića za nakit, svećnjaka ili kao deo drški najrazličitijih predmeta. Scene susreta sa divljim ljudima česte su na tapiserijama, a kao eksplicitni pokazatelj učešća u konstrukciji identiteta kasnosrednjovekovnih plemićkih porodica javljaju se i kao deo heraldičkih kompozicija. Sreću se i u kamenoj plastici, najučestalije na delovima crkvenih fasada. Među sačuvanim i do danas prikupljenim artefaktima uglavnom je reč o predmetima vizuelne kulture koji potiču iz XIV i XV veka, mada se mogu sresti i znatno ranije (Bernemhaier 1952; Husband 1980; Bartra 1994; Yamamoto 2000, 145).

Dok su skupine divljih ljudi smeštane u najudaljenije krajeve sveta, divlji pojedinci ili divlje porodice zamišljane su na obodima gradskih sredina. Tako je kontekstualizacija divlje individue u izvesnom smislu različita od uopštenih klasifikacija divljih skupina jer podrazumeva sučeljavanje figure koju odlikuje puna ljudskost sa divljim čovekom. Uravnotežavanje dva sveta, uvodi divljeg čoveka kao glavno pitanje koje omogućava i definiše kuda bi se mogla povući linija između sveta životinja i ljudi i pokazuje osobenosti onog što zovemo ljudskošću (Yamamoto 2000, 144). Divlji čovek na margini gradske kulture je pažljivo komponovan od ljudskih i životinjskih karakteristika: obnaženog tela, pokriven dlakom sem u predelu lica, stopala, šaka, nekad laktova i kolena, ili pak i grudi kada je reč o divljoj ženi. Kada nije u potpunosti nag/a, oko struka nosi komad tkanine, životinjske kože ili venac od lišća, sa toljagom ili granom drveta u ruci. Čudovišni oponent srednjovekovnog viteza može se razumeti kao relacioni fenomen imaginacije, čije zamišljanje i prikazivanje nije nezavisno od društvenih promena. Ipak, sumarno govoreći kroz njegov lik su istaknute fobije srednjovekovnog društva – kaos, ludilo i bezbožnost (White 1972, 30-36; Husband 1980, 5; Yamamoto 2000, 145-149).

Moguće je detaljnije razmotriti attribute, artefakte i fenomene koji se vezuju za divljeg čoveka, kao pokazatelje onog što se svaki čovek nadao da nije ili da neće postati (nagost, dlakavost, toljaga, amnezija, ludilo, mutavost, pojačana seksualna želja...).

Srednjovekovna literatura često govori o pokazivanju nagog tela, pokazujući time višesmislenost oblačenja (odeća koja je nošena zarad zaštite, skromnosti ili ukrašavanja?) i percepcije nagosti. Odeća koja je nošena otkriva, paralelno, egzibicionističke impulse i konstantni osećaj srama. Literatura nam kazuje o stidu ljudi kada su obnaženi, kao i eksplicitnom ili implicitnom odbacivanju i nipodaštavanju onih koji se nagi pojave u javnosti. Golotinja je često u srednjem veku pokazatelj egzila i odbacivanja. Srednjovekovna nagost je uvek povezana sa sramom, jer krši društveni tabu. Bilo da je žensko ili muško, nago telo označava odvojenost od zajednice. Kod muškaraca nagost indicira njegovo tranziciono stanje. Muškarac skida svoju odeću i postaje divalj (Régnier-Bohler 2003, 367).

Deca rođena van društva ili proterana iz njega u ranom detinjstvu (Tristan od Nantolja, koga je odgajila košuta i Orson, koji je odrastao uz medveda) po-

čela su da se oblače tek kada su se reintegrirali unutar svojih društvenih zajednica. Mnogo je priča u kojima ljudi koji su veoma dobro uvezani u sopstveni kulturni kontekst, kao što je Ivein (Kretjena iz Troa), ali koji zbog povrede neke socijalne konvencije, beže iz zajednice i obnažuju se. U drugim prilikama postaju vukodlaci. Ovi fiktivni likovi bivaju odvojeni od društva tokom dugih perioda; beg od sopstvenih karakteristika događa se kroz više stupnjeva. Nage žene mogu biti odvojene, ali na kraće periode i/ili unutar privatnog prostora (Régnier-Bohler 2003, 367).

Muška nagost je gotovo uvek viđena kao izgnanstvo od sveta autoriteta i reda, kao manifestacija onog koji uništava red ili koji je suprotstavljen redu; nagost označava anarhiju i prekid odnosa sa društvom. Nagost i divljina, podrazumevaju neku vrstu ljudske amnezije. Individua gubi sve karakteristike socijalnog identiteta i zaboravlja pravila ponašanja (Régnier-Bohler 2003, 368).

Divlji čovek je istovremeno nag i dlakav. "Krzno" dobija funkciju dotadašnje odeće. Kakvu ulogu igra kosmatost u procesu promene između socijalno prihvatljivog tela i tela *Drugog*? Dlakavost je glavna karakteristika divljeg čoveka, tako da je od XII veka do danas ona osnovna crta ikonografije koja se tiče ovog fenomena. Ova konvencija je postala nadmoćna. U literarnim delima, divlji ljudi opisani sa nizom grotesknih detalja, koji često nisu predstavljeni na ilustracijama koje te tekstove prate. Međutim, dlakavost se vrlo retko izostavlja (Yamamoto 2000, 167; Régnier-Bohler 2003, 368).

Muška dlakavost se povezivala sa seksualnom veštinom, odnosno superpotentnošću, što se može videti i na slikama na kojima divlji čovek otima ženu sa ciljem seksualnog zadovoljenja. Kosa koja divlje pada i dlake koje pokrивaju telo, tumače se kao suprotnosti civilizovanoj uzdržanosti. Kosa se tretira kao mogući posrednik, na različite načine. To je nešto što svi imamo – kosa kao trag ili podsetnik neugušenog životinjskog. Vizuelni identitet divljeg čoveka se promenio tokom prve polovine četrnaestog veka, tako da je on iznenađeno postao konvencionalnija pojava. Predstave divljeg čoveka ukazuju da od ovog perioda, on počinje da se javlja sa nekom vrstom odevnog predmeta, odnosno prebačenim parčetom životinjske kože, u vidu pregače, ali i dalje sa toljagom. Takvim oblačenjem, divlji čovek se igra svojim graničnim identitetom, smeštenim između životinjskog i ljudskog (Yamamoto 2000, 167).

Uglavnom je podrazumljiva stvar da se divlji ljudi prikazuju kao naga, dlakava stvorenja, sa životinjskom kožom prebačenom preko struka, sa velikom i teškom toljagom u ruci. Dok dlakavost treba da ukaže na jaku vezu sa životinjskim svetom, alat u ruci i parče krzna, ukazuje na pravu nakaznost ljudskost stanja. Oruđe/oružje/artefakt dugo je predstavljalo jedini parametar za odvajanje ljudskosti od životinjskog sveta. Odakle potiče ideja o toljagi kao prvom artefaktu? Divlji čovek srednjeg veka u vizuelnim predstavama javlja se najčešće sa granom drveta ili motkom/toljagom. Smatra se da je divlji čovek bio u stalnoj borbi sa divljim životinjama, pa da je ovo bio alat za njegovu

odbranu. Čini se zanimljivim što je većina arheoloških rekonstrukcija često podrazumevala i toljagu, iako ovaj artefakt zapravo ničim nije argumentovan (Stoczkowski 2002, 77-78).

Divlji čovek podrazumeva i druge karakteristike kao što su: amnezija, ludilo, pojačana seksualnost i mutavost. Međutim, nije mi cilj da prikažem divljeg čoveka kao statičnog, zarobljenog u jednu sliku sa svim njegovim karakteristikama. Postati divlji čovek, uz sve prateće attribute, podrazumeva u srednjem veku proces, koji je stupnjevito. Rečiti primeri procesa "podivljavanja" i "vraćanja iz divljine" najčešće se vezuju za fenomen viteza-lutalice (Duby and Braunstein 2003, 517-521).

O potrebi postojanja divljeg čoveka, da bi identitet suprotstavljen njemu bio potvrđen, ali i o težnji za slamanjem granice između uloge i načina života viteza i divljeg čoveka, svedoče interpretacije brojnih tekstualnih i likovnih svedočanstava ovog ambivalentnog odnosa. Najčešće korišćeno tumačenje da bi se argumentovao ovaj iskaz je članak Žaka Le Gofa *Levi-Stros u Broseljanidi – skica za analizu viteškog romana*. On je analizirao epizodu iz romana Kretjena de Troa, *Ivein ili Vitez s lavom* oslanjajući se na strukturalističke ideje. Vitez sa dvora kralja Artura, Ivein je dobio dozvolu od svoje supruge Laudine da je napusti na godinu dana, "da prati kralja i ide na turnire". Ako i jedan dan zakasni, izgubiće ljubav svoje žene. Ivein, neizbežno prekoračuje ovaj rok. Na crnom konju, gospođica iz pratnje njegove žene obavestava ga kako je između njega i njegove žene sve gotovo i da ne pokušava da ponovo vidi svoju ženu. Ivein poludi, beži sa dvora i odlazi u šumu. Po Le Gofu, Ivein prvo napušta privid dvora, koji predstavlja društveni svet i čitavo čovečanstvo. Zatim, prolazi zonu obrađenih polja van granica nastanjenih teritorija. Između sveta ljudi i sveta divljih životinja, Kretjen je ubacio "park", odnosno zonu koja je bliska ispaši, gde je prisutna proizvodnja između sveta poljoprivrede i sakupljača divljih plodova. Tu Ivein sreće dečaka, koji je pripadao najnižem stupnju društvene lestvice i koji se pojavljuje u priči samo da bi bio opljačkan. Divlji i nagi strelac jede presnu hranu. Tek što se ustalio u ovom stanju, započela je reintegracija, koja se okončava povratkom iz "divljeg stanja", kao i u drugim srodnim primerima zahvaljujući ženskim likovima. Cepanje garderobe, amnezija, mahnitost, ludilo se zbivaju paralelno sa sukcesivnom promenom pejzaža. Drugi podivljali vitezovi opisani su čak i kako se četvoronoške kreću, oslonjeni na kolena i laktove; ili pak kako se hrane korenjem i truleži odnosno presnim mesom životinja i ljudi. U procesu povratka inicijalnu ulogu u samom prelazu uzima žena dok je povratak u potpunu ljudskost uslovljen žudnjom za ponovnim spoznavanjem Boga (Bartra 1994, 133-137; Le Gof 1999, 153-186; Yamamoto 2000, 176-194).

Koncept divljaštva u jednolinijskom evolucionizmu

Poreklo ideje o evoluciji seže do renesansnog perioda (mada se uslovno rečeno srodne ideje javljaju i u antici) XV i XVI veka, a naročito do prvih kontakata Evropljana sa narodima u drugim krajevima sveta. Pre otkrića Novog sveta, o ljudima iz prošlosti se mislilo kao da su "baš poput nas". Evropski istraživači i kolonizatori susreli su se sa intelektualnim paradoksom istovremeno kada i sa domorocima, posebno severnoameričkim starosedeočima. Ovi ljudi su bili drugačiji, pa je njihovo postojanje otelotvoreno u njihovoj nagosti, odsustvu zakonika, odsustvu države i odsustvu (hrišćanske) religije. U XVI veku, prema tadašnjem poretku stvari, ovo je bilo teško objasniti. Izlaz iz ove teskobne situacije bila je ideja koja je od središnjeg značaja u mnogim verzijama socio-kulturne evolucije – da su različiti narodi u različitim krajevima sveta prošli kroz slične društvene promene i procese. U svom najjednostavnijem vidu to je zamišljeno kao prelazak iz "divljaštva" u "civilizaciju", iz "njih" (domorodačka plemena novootkrivenog sveta) u "nas" (zapravo, zapadne Evropljane) (Донсон 2008, 161-162).

Naučna revolucija XVII veka stvorila je novu koncepciju univerzuma, dok je teorija evolucije engleskog prirodnjaka Čarlsa Darvina (Charles Darwin) radikalno izmenila shvatanje vremena. U XVIII veku, većina prosvetitelja bili su deisti. Oni su pokušali da prilagode hrišćansku tradiciju potrebama nove nauke. Međutim i ovo gledište je postepeno preispitivano (Peri 2000, 340-342). Kabineti kurioziteta čekali su klasifikacije. Tako su veliki prirodnjaci kao Karl Line (Carl Linnaeus) i Žorž Bifon (George-Louis Leclerck, Comte de Buffon) određivali razlike i sličnosti brojnog sakupljenog materijala, iz čijih analiza ni čovek nije bio izopšten (Burke 1972, 266). Deda Čarlsa Darvina, Erazmus Darwin (Erasmus Darwin) je 1794. godine objavio knjigu *Zoonomija ili zakon organskog života* koja je ukazivala na mnogo veću starost Zemlje (nego što je ona, duga oko pet hiljada godina, koja se nije preispitivala) i na modifikacije koje su pretrpele životinje i prenele ih na svoje potomstvo. U periodu između 1830. i 1833. godine, ser Čarls Lajel (Charles Lyell) objavio je trotomno izdanje knjige *Principi geologije*, na osnovu koje se moglo tvrditi da se Zemlja postepeno razvijala tokom mnogih vekova. Tokom ekspedicije koja je trajala pet godina, na "Biglu", Darwin je zaključio da su brojne životinjske vrste iščezle, da su se nove vrste pojavile i da među njima postoji veza. U knjigama *Poreklo vrsta* (1859) i *Poreklo čoveka* (1871), on je iskoristio empirijske dokaze da bi pokazao da je do velike raznovrsnosti živog sveta došlo usled procesa razvoja tokom mnogo hiljada godina i potkrepio to teorijom koja je objašnjavala kako evolucija funkcioniše. Na ovo se nadovezuje maltusijanska ideja da se populacije reprodukuju brže od zalih hrane, iz čega je proizašao princip borbe za opstanak (Peri 2000, 338-339).

Herbert Spenser (Herbert Spencer) je u drugoj polovini XIX veka razradio ideju da se sva ljudska društva kreću od manje ka više složenom stanju i to je

povezao sa pojmovima moralnosti i ljudskog "progres". Prema njegovom mišljenju, "civilizovano" društvo je moralnije od "divljaštva". On je ukazao da je ideja progressa više od pukog moralnog uverenja. Spenserovo mišljenje i mišljenja onih koji su mu bili na tragu, doprineli su stvaranju pogleda na svet koji je Evropljanima dodelio sposobnost da upravljaju "podređenim" narodima. Stanovnici Starog kontinenta su uz sebe imali hrišćansku religiju i moralni poredak. Ali su događanja u sferi nauke doprinela utvrđivanju Evropljana u tom verovanju u sebe i svoje postupke. Kao što je na mnogo mesta napomenuto, ključni pokretač u promeni pogleda na svet bio je Čarls Darwin, koji je shodno tome i najznačajnija ličnost u intelektualnoj istoriji termina "evolucija". Međutim, mnogi smatraju da se Darwinova mišljenja veoma razlikuju od Spenserovih (Цюнсон 2008, 166).

Darwinova teorija evolucije imala je revolucionarne posledice u brojnim disciplinama, ali i van njih. Za neke, njome su dovedeni u pitanje neprikosnovenost Svetog pisma i krucijalne hrišćanske doktrine – pad, prvobitni greh, ispaštanje, iskupljenje, jedinstvenost čoveka. Darwinizam je doprineo smanjenju religijskog uverenja i narastanju sekularnog stava, koji je odbacivao ili pridavao sasvim malo pažnje hrišćanskom shvatanju univerzuma koji je stvorio Bog i duše koja se uzdiže na nebo (Peri 2000, 340-342). Srednji vek se shvata kao vreme u kome su svi segmenti života bili pod uticajem Biblije, pa da su shodno tome ideje o društvenoj evoluciji tokom ovog perioda retke i usamljene (Trigger 1998, 16-20). Raskid sa Biblijom, najgrublje rečeno, može biti osmotren kao raskid sa srednjim vekom i svim njegovim tekovinama. Ali, da li je baš tako? Jasnije je da ideja socio-kulturne evolucije, kao takva, nije razvijana u srednjem veku. Međutim, važno je postaviti pitanje o tome kako su faze razvoja društva, naročito u jednolinijskom evolucionizmu, zamišljene i na osnovu čega?

Džon Burk (John G. Burke) je sugerisao da je ponovna upotreba mita o divljem čoveku u naučnom diskursu, ostavila teško nasleđe antropologiji i srodnim disciplinama, dovodeći ih u vezu sa mračnim idejama rasizma. Jedna od ključnih karika kojom se ilustruje dugotrajna upotreba ideja o divljem čoveku nalazi se u Lineovim klasifikacijama (Burke 1972, 278), koje su nastale metodama posmatranja i opisivanja ali i subjektivnih ocena (Mos 2005, 43). U prvom izdanju Lineove *Systema Naturae* iz 1735. godine, čovek je opisan kao četvoronožna životinja, i bio je smešten u istu klasu sa majmunom i lenjivcem. U drugom izdanju, koje je izašlo 1740. godine, Line je čovečanstvo podelio na četiri grupe, prema boji kože i geografskom određenju. U desetom izdanju, iz 1758. godine, koje predstavlja njegov najzreliji i najobimniji rad, kompletirao je svoju klasifikaciju *Homo sapiens*. Ova podela je podrazumevala šest grupa, od kojih je jedna bila rezervisana za divljeg, maljavog, mutavog i četvoronožnog čoveka (Burke 1972, 266). Ovo se može učiniti kao jedna naučna stranputica. Ipak nije bez značaja što određene stranputice optrajavaju unutar naučnog diskursa i kada su argumentima osporene.

Antropolozi i arheolozi XIX veka, poslužili su se delovima "svoje etnografske sadašnjosti" da formulišu ranije faze razvoja društva. Ali, nekada i ne samo njom. Luis Morgan (Lewis H. Morgan) je, na primer, istakao da se u njegovom vremenu ne može naći nikakav srodan primer nižem stupnju divljaštva među postojećim plemenima, a ipak je donosio zaključke o njemu (Morgan 1981, 38). Bahofen (Johann J. Bachofen) je prvobitno stanje društva vezao za promiskuitet (Poarje 1999, 52). Morgan je ukazao da je važan parametar ranog stadijuma divljaštva ishrana, koja ne podrazumeva ništa osim onog što je proizvod sakupljačke delatnosti (voća i jezgara). Naši preci, prema ovom utemeljivaču socio-kulturne evolucije, bili su mutavi, odnosno tek su tokom rane faze divljaštva počeli da artikulišu govor (Morgan 1981, 38-48). Tajlor (Edward B. Tylor) napominje da nema dokaza da je čovek ikada živeo u društvu a da se nije koristio govorom, iako postoje zajednice "tako manjkava jezika da se razgovor o običnim stvarima morao dopunjavati pokretima" (Moore 2002, 25). Naši su divlji preci živeli u šumama, a počeli su, mada je nesigurno kada i kako, da koriste i divljač u svojoj ishrani (nije sigurno da li je čovek išao u aktivnu potragu za njom). Prekretnica između nižeg i srednjeg stupnja divljaštva predstavlja ishrana ribom i ovladavanje vatrom. Sa druge strane, prelaz iz srednjeg na viši stupanj divljaštva predstavlja otkriće luka i strele. Ljudožderstvo je vezano za fazu divljaštva (Morgan 1981, 38-48). Morgan i Tajlor su se uglavnom služili etnografskom stvarnošću, sem kada nisu imali čime da potkrepe svoje pretpostavke. Na čemu su se zasnivala njihova pitanja koja su odašiljali ka etnografskoj stvarnosti?

Pokušavajući da razglavi naše percepcije granica ljudskosti danas, autor knjige *So You Think You're Human?* koristi sledeće kriterijume među drugima: jezik i komunikacija, mogućnost izrade oruđa, korišćenje vatre, postojanje simboličkog mišljenja, samosvesnost i moral, vladavinu instinkta. Omeđe-nje se često postavlja prema karakteristikama tela (Fernández-Armesto 2005, 10-36). Zanimljiva je i indikativna srodnost parametara kojima se definiše divlji čovek srednjeg veka sa karakteristikama divljaštva jednolinijskog evolucionizma u antropologiji, pa samim tim i interpretacija paleolita u arheologiji (Kavur 2007), odnosno negacije današnjih opšteprihvaćenih osobnosti ljudskosti.

Moguće je uzeti kao hipotezu jednog detaljnijeg istraživanja, ideju – da je "podivljavanje" viteza-lutalica u popularnom zapadnoevropskom poznosrednjovekovnom literarnom štivu (zajedno sa, na mnoge druge načine izražavanjem, shvatanjem divljeg u srednjem veku), ukršteno sa produbljenim shvatanjem vremena i razvojem vrsta u XIX veku, doprinelo formulisanju objašnjenja najranije faze socio-kulturne evolucije. Za arheologiju je od naročitog značaja, što su u brojnim likovnim predstavama divljih ljudi srednjovekovne imaginacije nastanjivali jame, zemunice ili poluzemunice. Ovo mišljenje se naročito odrazilo na shvatanje razvoja arhitekture stambenih objekata unutar arheoloških interpreta-

cija. Tako su antipodi civilizovanog života živeli "ispod", i simbolički i praktično. Bilo je potrebno postaviti jasnu granicu između otkrivenih drugosti postkolombovskog sveta i kolonijalnih sila. Najranija faza razvoja čovečanstva mogla je sasvim opravdano biti poistovećena sa onim čega se i srednji vek odricao.

Mera drugosti

"Jedan od načina za razumevanje Zapadne evropske civilizacije jeste praćenje i preispitivanje duge tradicije mita o divljem čoveku. Predmoderna shvatanja ove imaginarne konstrukcije dala su okvir zapadnoj opsesiji Drugim, kao unutrašnjem iskustvu i oruđu samodefinicije, prikrivajući glasove Drugog." (Bartra 1994, 207)

Staša Babić je opomenula da, iako razdvojene predmetom istraživanja, antropologija, istorija i arheologija, imaju zajedničku prošlost i istu zapitanost nad *Drugim*. Bez obzira da li proizvode interpretacije "primitivnih društava", prošlosti na osnovu pisanih izvora ili materijalne kulture, ove akademske discipline "počivaju na potrebi da se odredi i učvrsti moderni identitet Evropljana nasuprot *Drugima* u prostoru i vremenu" (Babić 2010). Zbog toga je razmatranje podrazumljivih pretpostavki i istraživačkih pitanja o *Drugom* podjednako važno za ove humanističke discipline, a pitanje odnosa divljeg čoveka i ideje divljaštva može biti relevantno i mnogo vremena nakon što su ideje jednolinijskog evolucionizma u antropologiji osporene. U dobroj meri se to može potkrepiti studijom Johanesa Fabijana (Johannes Fabian) o tome kako antropologija pravi svoj predmet (Фабиян 2001).

On ukazuje da se antropologija pojavila i učvrstila kao alohronijski diskurs, ona je nauka o drugim ljudima u drugom vremenu. Preteče moderne antropologije zvali su se "putnici kroz vreme", čija je opčinjenost vremenom bila podjednako preduslov i rezultat putovanja u prostoru. Sekularizovano vreme prosvetitelja, kao ideološka konstrukcija i projekcija, bilo je sredstvo za zauzimanje prostora. Prirodna istorija, pojam koji je bio nezamisliv dok nije prihvaćena jednaka rasprostranjenost vremena i prostora, zasnivala se na potpuno specijalizovanom poimanju vremena i omogućila je paradigmu za antropologiju kao nauku o kulturnoj evoluciji. Dozvoljavanjem da vreme bude smešteno u tabelarne prostorne klasifikacije, antropologija XIX veka je učvrstila ideološke postupke, kojima su odnosi između Zapada i njegovog *Drugog*, odnosno između antropologije i predmeta njenog istraživanja, pojmljeni ne samo kao razlika, već i kao distanca u prostoru i vremenu. Kada je tokom razvoja i diferencijacije disciplina i njihovih škola mišljenja, evolucionizam napadan i bezmalo odbacivan kao vladajuća paradigma, temporalna poimanja su ostala nepromenjena. Ona su već dugo bila deo zajedničkih epistemoloških osnova i zajedničkog diskurzivnog izraza konkurentskih škola i pristupa (Фабиян 2001, 172-173).

Antropološkim pisanjem, *Drugi* je zadržan u drugom vremenu. Fabijan, sumirajući svoje zaključke, ne govori eksplicitno o tome u koji okvir se smešta *Drugi*, ukoliko je evolucionistički pogled na svet ostavio traga u epistemološkim osnovama najrazličitijih antropoloških škola. Međutim, on na različitim mestima u svojoj studiji ukazuje kako je vremensko distanciranje ostvareno kroz upotrebu kategorije primitivnog/divljeg. Po njegovom mišljenju, termini kao što su civilizacija, evolucija, razvoj, modernizacija, industrijalizacija i urbanizacija imaju ovu epistemološku dimenziju bez obzira na to koju etičku ili neetičku nameru mogu da izražavaju. Diskurs u kojem se upotrebljavaju termini primitivno i divlje, koristi primitivno kao suštinski vremenski koncept koji predstavlja kategoriju, a ne objekat zapadnjačke misli (Фабиян 2001, 32-33).

Razvejavanje stereotipiziranih pitanja koje postavljamo o *Drugom*, može biti ojačano ukoliko barem donekle razumemo odakle potiču istraživački predsudovi. Sa druge strane, ukoliko ideje o divljem čoveku vratimo u pozno-srednjovekovni kontekst, moguće je pored kritičkog osvrta na isprepletenost humanističkih disciplina, ponuditi shvatanje divljeg čoveka kao mere drugosti u interpretiranju identiteta u prošlosti. Doroti Jamamoto (Dorothy Yamamoto) je ukazala da ovaj mitski junak ima veze sa kategorijama društva koje su realne, odnosno da se tiče pustinjaka, zločinaca, jeretika, nakaznih, otpadnika, tj. ljudi margine (Yamamoto 2000, 146; Гепемек 2007, 360-389).

Moguće je pretpostaviti da shvatanje divljeg čoveka konstituise ideju o unutrašnjem/bliskom *Drugom* (divlji čovek) i ideju spoljašnjeg/dalekog *Drugog* (divlji ljudi). Odnos prema divljem čoveku imaginacije formuliše odnos prema otpadniku/odstupniku od pravila društvene grupe. Pitanje – kako se određene društvene zajednice u konkretnim kontekstima poznog srednjeg veka odnose prema ljudima iza granice ljudskosti i da li bar neke posledice ovih društvenih odnosa mogu biti prepoznate u arheološkom zapisu – ostaje za drugu priliku.

Literatura

- Akbari, Suzanne C. 2010. "Alexander in the Orient bodies and boundaries in the 'Roman de toute chevalerie' ". In *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages – Translating Cultures*, ed. Ananya J. Kabir, 105-126. Cambridge: Cambridge University Press.
- Akbari, Suzanne C. 2008. Introduction (East, West, and In-between) to *Marco Polo and the Encounter of East and West*, eds. Suzanne C. Akbari and Amilcare A. Iannucci, 13-20. Toronto: University of Toronto Press.
- Andrén, Anders. 1998. *Between Artifacts and Texts: Historical Archaeology in Global Perspective*. New York: Springer.
- Babić, Staša. 2010. Prošlost kao Drugi – Drugi kao prošlost. *Етноантрополошки проблеми* 5 (2): 259-268.

- Bartra, Roger. 1994. *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bartra, Roger. 1995. The Imperial Dilemma: Artificial wild men or supernatural devils? *Critique of Anthropology* 15: 219-247.
- Bernemheimer, Richard. 1952. *Wild men in the Middle Ages: A Study in Art, Sentiment, and Demonology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Burke, John G. 1972. "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology". In *The Wild Man Within – An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, eds. Edward Dudley and Maximillian Novak, 259-280. London: University of Pittsburgh Press.
- Colin, Susi. 1999. "Wild Man and the Indian in Early 16th Century Book Illustration". In *Indians and Europe: An Interdisciplinary Collection of Essays*, ed. Christian F. Feest, 5-39. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Dietler, Michael. 2005. "The Archaeology of Colonization of Archaeology – Theoretical Challenges from an Ancient Mediterranean Colonial Encounter". In *The Archaeology of Colonial Encounters – Comparative Perspectives*, ed. Gil J. Stein, 33 – 68. Santa Fe: School of American Research Press.
- Duby, Georges and Philippe Braunstein. 2003. "The Emergence of the Individual". In *A History of the Private Life - Revelations of the Medieval World*, ed. Georges Duby, 507-632. Harvard: Harvard University Press.
- Dudley, Edward and Maximillian Novak. 1972. "Conclusions: Avatars of the Wild Man". In *The Wild Man Within – An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, eds. Edward Dudley and Maximillian Novak, 309-313. London: University of Pittsburgh Press.
- Џонсон, Метју. 2008. *Археолошка теорија*. Београд: Cliо.
- Edson, Evelyn 1997. *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World*. London: British Library.
- Еко, Umberto. 2007. *Istorija ružnoće*. Plato: Београд.
- Фабијан, Јоханес. 2005. *Вријеме и други: Како антропологија прави свој предмет*. Никшић: Јасен.
- Fernández-Armesto, Felipe. 2005. *So You Think You're Human?* Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, John B. 2010. "Cultural conflicts in medieval world maps". In *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. Stuart B. Schwartz, 64-95. Cambridge: Cambridge University Press.
- Геремек, Бронислав. 2007. "Маргиналац". У *Човек средњег века*, ур. Жак Ле Гоф, 360-389. Београд: Cliо.
- Gosden, Chris. 2001. "Postcolonial Archaeology Issues of Culture, Identity, and Knowledge". In *Archaeological theory today*, ed. Ian Hodder, 241-261. Cambridge: Polity Press.
- Heng, Geraldine. 2003. *Empire of Magic, Medieval Romance and the Politics of Cultural Fantasy*. New York: Columbia University Press.
- Hiatt, Alfred. 2010. "Mapping the ends of empire". In *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages – Translating Cultures*, ed. Ananya Jahanara Kabir, 48-76. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hodgen, Margaret T. 1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Husband, Timothy. 1980. *The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Kavur, Boris. 2007. *Divji Ljudje, divljaki in znanstvene rekonstrukcije. Ikonografija človeških prednikov*. Doktorska disertacija. Fakulteta za podiplomski humanistični študij u Ljubljani – Institutum Studiorum Humanitatis.
- Le Gof, Žak. 1999. *Srednjovekovno imaginarno, ogledi*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Magasich-Airola, Jorge and Jean Marc de Beer. 2006. *America Magica – When Renaissance Europe Thought in had Conquered Paradise*. London: Anthem Press.
- Маринковић, Радмила. 1986. "Роман о Александру Великом (Александрида)". У *Роман о Троју. Роман о Александру Великом*, приређивач Радмила Маринковић, 67-170. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.
- Mobley, Gregory. 1997. The Wild Man in the Bible and the Ancient near East. *Journal of Biblical Literature* 116 (2): 217-233.
- Moore, Jerry D. 2002. *Uvod u antropologiju – teorije i teoretičari kulture*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Morgan, Henri L. 1981. *Drevno društvo*. Beograd: Prosveta.
- Mos, Džordž. 2005. *Istorija rasizma u Evropi*. Beograd: Službeni glasnik.
- Peri, Marvin. 2000. *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clio.
- Phillips, Seymour. 2010. "The outer world of the European Middle Ages". In *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. Stuart B. Schwartz, 23-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poarje, Žan. 1999. *Istorija etnologije*. Beograd: Plato – XX vek.
- Régnier-Bohler, Danielle. 2003. "Imaginig the Self. Exploring Literature". In *A History of the Private Life – Revelations of the Medieval World*, ed. Georges Duby, 313-396. Harvard: Harvard University Press.
- Schwartz, Stuart B. 2010. Introduction to *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. Stuart B. Schwartz, 1-19. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoczkowski, Wiktor. 2002. *Explaining Human Originis – Myth, Imagination and Conjecture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trigger, Bruce G. 1998. *Sociocultural Evolution*. Oxford: Blackwell Publishers.
- White, Hayden. 1972. "The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea". In *The Wild Man Within – An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, eds. Edward Dudley and Maximillian Novak, 3-38. London: University of Pittsburgh Press.
- Yamamoto, Dorothy. 2000. *The Boundaries of the Human in Medieval English Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Monika Milosavljević

Department of Archaeology
Faculty of Philosophy, Belgrade

Wild Man as the Measure of Alterity

The notion of wild man came into being through one of the most vital issues raised by the people in the past – that of humanity. Even in the most ancient written sources, wild man is introduced as a defining notion of the demarcation between the world of humans and the world of animals. On the other hand, this notion can be taken as a relational phenomenon of imagination, whose chronological changes are indicative of the reverse side of "normality" under various social circumstances. The subject of this paper is the idea of wild man as the Other in the history of archaeological ideas. The idea entered archaeology along with the concept of savagery, by which anthropology ensured the position of allochronic discourse among scientific disciplines – the science about other people in other times. Since the "ethnographic present" has remained an important frame of reference for archaeological investigation, the idea of wild man has been directing archaeological interpretations of the culturally and chronologically most distant European pasts. The aim of the paper is to reconsider the mechanisms by which the humanities, applying the myth of wild man, enforce the modern European identity as opposed to the Others in space and time. The ideas of wild man will be explored in the context of Late Mediaeval and early modern societies, as the means for interpretation of identities in the past. After the postcolonial critique, this approach offers the model for understanding the ways in which communities in the past thought their own identities as opposed to imagined (non)humanity, but also how these imagined constructs influenced certain social practices recognizable in the archaeological record.

Key words: history of archaeology, wild man, alterity, "normality", marginality

L'homme sauvage comme mesure de l'altérité

La notion d'homme sauvage est apparue à travers l'une des questions les plus vitales sur lesquelles les hommes ont médité par le passé, la question de l'humanité. L'homme sauvage est introduit, dès les premières traces écrites, comme une notion qui définit où pourrait être tracée la ligne de démarcation entre le monde des animaux et le monde des hommes. D'autre part, cette notion peut être comprise comme un phénomène relationnel de l'imagination

dont les changements chronologiques seraient des indices de l'envers de la "normalité" dans différentes circonstances sociales. L'objet de l'étude est l'idée de l'homme sauvage comme autre à l'intérieur de l'histoire des idées archéologiques. Cette idée a fait son entrée en archéologie grâce au concept de la sauvagerie, par lequel l'archéologie est apparue et s'est affermie parmi les activités scientifiques comme un discours allochronique, c'est-à-dire comme une science sur les autres gens dans un autre temps. Etant donné que "le présent ethnographique" est resté jusqu'à nos jours un cadre comparatif important pour les recherches archéologiques, l'idée de l'homme sauvage a orienté les interprétations archéologiques des passés européens culturellement et chronologiquement les plus éloignés. L'objectif de ce travail est de réétudier les mécanismes par lesquels les disciplines humanistes, par l'exploitation du mythe de l'homme sauvage, renforcent l'identité moderne des Européens face aux autres dans l'espace et le temps. Les idées sur l'homme sauvage vont également être analysées dans le contexte des sociétés du Moyen Âge tardif et de celles des Temps modernes, pour pouvoir en tant que telles servir de moyens d'interprétation de l'identité dans le passé. De cette manière, à la suite de la critique postcoloniale, est offert un modèle pour comprendre comment les communautés dans le passé méditaient leurs propres identités face à l'(in)humanité imaginée mais également comment ces constructions imaginaires avaient influé sur certaines pratiques sociales reconnaissables dans la trace archéologique.

Mots clés: histoire de la discipline, homme sauvage, altérité, "normalité", marginalité

Primljeno: 02.08. 2011.

Prihvaćeno: 17.08.2011.