

Др Марина Н. Симић

ХЕТЕРОСТЕРЕОТИПИ У ПРИПОВЕТКАМА СТЕВАНА СРЕМЦА: ОГЛЕД ИЗ ДОМАЋЕ ИМАГОЛОГИЈЕ¹

У раду се анализирају представе о другима у приповеткама Стевана Сремца. Крећући се од разумевања идентитета и стереотипа у имаголошким проучавањима књижевности, рад се фокусира на хетеростеротипе и идеју „странца“ у приповеткама *Кир Герас* и *Ђир Моша Абенцаам, или Историја о њоме: како је Ђир Моша изгубио једну своју њовласицу*. Употреба хумора у обе приповетке, иако увек етничког хумора којим се хетеростереотипи афирмишу, омогућава препознавања себе у другоме, који се стога не доживљава као „монструозни сусед“ из европске културне традиције, већ као *сусед*, који иако и даље *друџи*, не остаје *сћранац*.

Кључне речи: имагологија, етнички хетеростеротипи, странци, приповетке Стевана Сремца.

1. Увод. Тема хетеростереотипа у књижевности нужно намеће да се кратко осврнемо на појам имагологије и имаголошких проучавања и односа књижевних и некњижевних текстова. Проучавање слике другог спада у област имагологије која се у најширем смислу може дефинисати као област компаративистике која се бави „проучавањем културних репрезентација, митова о културном идентитету и културних стереотипа“ (MANFRED AND LEERSSEN 2007А: xv), односно проучавањем слике другог у различитим културама (ВУКИЋЕВИЋ 2005: 169–170, уп. ГВОЗДЕН 2001; за различите дефиниције имагологије, види и BELLER – LEERSSEN 2007Б). У том смислу имагологије је интердисциплинарна област која укључује историјска, психолошка, социолошка и етнолошка (антрополошка) проучавања, а имаголошка проучавања књижевности била би једна тема, или сегмент ширих друштвених проучавања.²

¹ Рад је настао у оквиру пројекта *Родна равноправност и култура грађанског сћајуса: историјска и теоријска истраживања у Србији* (47021) који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Белер (BELLER 2007: 7) дефинише књижевну имагологију као компаративну област која проучава „порекло и функцију карактеристика и народа, изражених текстуално, а

Неки постмодерни теоретичари оспоравајући позитивистичке примесе модерничке епистемологије, која језик сматра неутралним средством за изражавање или сазнавање „стварности“, сматрају да је свака научна дескрипција у потпуности еквивалентна било којем књижевном опису (Симић 2005: 551). Ово становиште заснива се на чињеници да се и текстови књижевности, као и они друштвених наука, служе језиком као средством за конструисање „реалности“, подлежући одређеним жанровским законима који, иако различити, у бити дају исти ефекат „посредоване“ или конструисане „реалности“ (исто). Међутим, већина савремених теоретичара сматра да то не значи да друштвене науке треба да понуде произвољну слику других. Као што закључује Хаструп, разлика између етнографије и књижевног дела је та што „култура“ (ма како да је дефинисали) као аналитички концепт мора имати свој живи парњак у „реалности“, док с друге стране књижевно дело не подлеже таквим ограничењима (HASTRUP 1995: 17). Тако да ако се као услов за разумевање једног текста као књижевног узме стари критеријум функције језика употребљеног да би се неки текст произвео, књижевност се разуме као специфичан облик текстуалне праксе у којој је језик употребљен са преваходном естетском функцијом (ЈАКОВСОН 1966). Ова дефиниција не искључује текстове који имају и друге функције (комуникативну, референтну, итд.), али да би један текст био сматран књижевним, естетска функција мора да буде доминантна. Доследно том критеријуму текстови који као доминантну имају било коју другу функцију, не спадају у домен књижевности.

Драгана Вукићевић (2005) пишући о проучавању стереотипа у књижевности, сматра да се може направити јасна разлика између имаголошког проучавања књижевности и имаголошких проучавања у другим областима.³ Вукићевић наводи да се „имаготипски текст“ „гради на опозиционим паровима фиктивно ја (књижевни јунак) – наспрам фиктивних других (књижевни *други*), а некњижевни стереотипи на опозицијама стварно ја – наспрам представа о стварном другом“ (ВУКИЋЕВИЋ 2005: 166–167; види ГВОЗДЕН 2001 за другачији став о природи имаголошких проучавања).

Имајући горе наведено у виду, моја анализа представа о другима следиће аурбаховски примат књижевног текста над социјалним светом који тај текст одређује (AUERBACH 1974), те ће се хетеростереотипи у приповеткама Стевана Сремца посматрати пре свега у функцији књижевног дела. Прво

посебно начина на који су представљени делима књижевности, драмама, песмама, путописима и есејима“ („the origin and function of characteristics and peoples, as expressed textually particularly in the way in which they are presented in the works of literature, plays, poems, travel books and essays“). Сви преводи са енглеских оригинала су моји.

³ Константиновић (Константиновић 2006: 12) уместо термина стеротипи и хетеростеротипи предаже термине „аутоимажи“ и „хетероимажи“, при чему се „досадашњи стеротипи тумаче као имаготипични системи везани у свом настанку и постојању за одређене услове“. Међутим, чини нам се да нема значајне појмовне разлике између ових група термина и ми ћемо користити термин стеротип на начин који је то објашњено у раду (в. и ВУКИЋЕВИЋ 2005).

ћемо се осврнути на разумевање идентитета и стереотипа уопште, а затим ћемо се бавити хетеростеротипима и идејом „странца“ у приповеткама Стевана Сремца са посебним освртом на приповетке *Кир Герас* и *Ћир Моша Абенџаам, или Историја о њома: како је Ћир Моша иззубио једну своју њо-власицу*.

2. ИДЕНТИТЕТ И СТЕРЕОТИПИ. Опште напомене о слици других у приповеткама Стевана Сремца. Питање идентитета, заједнички оквир многих интелектуалних дебата вођених од деведесетих година на овамо, постао је једна од омиљених тема научника, филозофа, па и књижевних критичара.⁴ Ричард Џенкинс издваја два основна значења термина идентитет: *сличноси*, изведено из појма апсолутне истоветности – нешто је идентично са нечим, и *различитости*, изведено из концепта временског континуитета и коезистенције (JENKINS 1998: 3–4). То значи да идентитет функционише као систем класификације у коме се неко или нешто повезује са неким општијим појмом, или категоријом. То значи да је идентитет пракса идентификовања, а не категорија коју људи и ствари поседују „по себи“. У том смислу сваки индивидуални идентитет је нужно колективни идентитет (уп. FRIEDMAN 1994). Природа идентитета је дакле дијалектичка, што се огледа у чињеници да он идентификује и разликује, јер су сваки појединац и свака група идентични у односу на друге појединце и групе само ако су различити у односу на друге појединце и групе. На тај начин формирају се опозиције *ми* : *они* кроз које се колективни идентитет исказује.

Успостављање колективног идентитета често се заснива на стереотипима. Док се колективни идентитет заснива на уопштавањима, стереотипи се фокусирају на (замишљене) разлике између група при томе их често хиперболизирајући (види Рот 2000). Стереотипи свде чланове одређене групе, на „тип“, дефинишући појединца примарно кроз чланство у групи, при чему сваки члан групе постаје једноставна реплика свог суседа. При томе, стереотипи су увек релациона категорија, те тако хетеростереотипи увек морају бити формирани у складу са одређеним аутостереотипима и обрнуто.

Ове опште карактеристике стереотипа видљиве се у и делу Стевана Сремца. Вукићевић наводи да су у српском реализму „најфреквентнији хетеростереотипи Грка, Цинцара, Јевреја и Немаца“ (Вукићевић, 2005: 170). Тако, у Сремчевим приповеткама срећемо опозиције Срби-Цинцари/Грци (приповетке *Кир Герас*, *Погрешно експедован аманет: слика из београдског животоа која је ујраво њребала да уђе у Тасин дневник*“, Срби-Јевреји, Јевреји-Цинцари, Јевреји-Цигани (*Ћир Моша Абенџаам, или Историја о*

⁴ Литература на ову тему је врло бројна и везује се пре свега за успон постколонијалне критике, у вези са националним идентитетом и књижевношћу, најпознатији су можда зборници који је уредио Номі Ваба (ВНАВНА, 1990) и Квеме Ентони Арија и Хенри Гејтс (ARRIAN – GATES 1995). Међутим, циљ ових зборника је другачији од оног који за имаголошка проучавања у књижевношћу предлажу Белер и Лирсен (BELLER – LEERSSEN, 2007A).

ѿоме: како је Ћир Моѿа изѿубио једну своју ѿвластѿицу), Срби–Турци (Ибиѿи-аѿа, Јусуф-аѿини ѿолиѿички назори), Срби–Немци/, „Швабе“ (Кир Герас, Чича Јордан). При томе се у различитим приповеткама, јединој истој етничкој групи приписују различити стереотипи у зависности од „карактеристика“ доминантне групе, које је потребно описати. Тако су „Швабе“ у приповеци Чича Јордан описане као пијанице, док им у приповеци Кир Герас приписује марљивост и прецизност у послу.⁵ У Сремчевим приповеткама јављују се још и описи Чеха, као музичара пијанаца у приповеци Ћир Моѿа Абенѿаам..., али ако ликови који су носиоци одређених етничких особина не играју важну улогу у развоју приче, они се не опозиционирају, већ пре служе као носиоци „реторских залиха“ којима се објашњава занимање, или нека друга карактеристика јунака (на пример Чех музичар и пијаница, или Шваба пијаница из приповетке Чича Јордан).⁶

3. ХЕТЕРОСТЕРЕОТИПИ У ПРИПОВЕТКАМА КИР ГЕРАС И ЋИР МОѿА АБЕНѿААМ, ИЛИ ИСТОРИЈА О ТОМЕ: КАКО ЈЕ ЋИР МОѿА ИЗГУБИО ЈЕДНУ СВОЈУ ПОВЛАСТИЦУ. Приповетке Кир Герас и Ћир Моѿа Абенѿаам спадају у „приповетку портрет“ (види Радин, 1986). Иако се међусобно знатно разликују и по обиму и по развијености портрета главног лика, постоје многе сличности између ове две приповетке, што дозвољава њихову паралелну анализу. Главни ликови обе приповетке представљају књижевне „антијунаке“, они су лишени индивидуалних својстава, па је тако главни јунак приповетке Кир Герас једнак етничкој групи Цинцара, а ћир Моѿа Јевреја.⁷

За изградњу оба лика Сремац је могао наћи обиље материјала у популарним представама о Цинцарима и Јеврејима свога времена. Тако, Љиљана Гавриловић (2002: 117) пише да је

⁵ Културне карактеристике које се приписују Немцима често су међусобно контрадикторне и у једном те истом Сремчевом делу. Тако се у *Пој Ћири и ѿој Сѿири* „однос према немачким обичајима и културним праксама“ понегде „у говору ликова употребљава као извор највеће поруге и негодовања, а одмах затим, понекад чак и на истој страници, и као извор престижа и друштвеног успеха“ (Грулић 2006: 263). Сремчево дело на тај начин веома успешно показује сву сложеност и контрадикторност које стереотипне представе о другима нужно доносе, а да при томе само ни једног тренутка не подлегне тим стереотипима.

⁶ Постоји и мали број приповедака Стевана Сремца, у којима се појављује врло уопштена слика других, као што је, на пример случај у приповеци *Бури и Енглези*. У овој приповеци нема „унутрашњих других“, сви ликови су Срби, а Бури и Енглези се појављују као замишљени други, те се повлачи паралела између положаја Бура и положаја Срба, те Турака и Енглеза. Међутим, како су ликови Бура и Енглеза одсутни из приповетке, не развијају се стереотипи о њима, иако ови „одсутни други“, односно представа о њима, служи као мотивација за понашање главног јунака, која при томе доноси и расплет приче.

⁷ Сремац је често посезао са принципом „трагикомичног конструисања идентитета јунака“ као идентитета целе заједнице и у сложенијим приповедним формама, нпр. у *Пој Ћири и ѿој Сѿири* (Грулић 2006: 261). При томе важно је истаћи да су главни ликови који представљају носиоце „типичних етничких особина“ мушкарци, при чему се родни и етнички идентитети међусобно конституишу (исто).

„током XIX и у првој половини XX века помињање Цинцара у српским срединама оживљавало слику ситног човека, тамног тена, великог носа и чупавих обрва, упалих очију из којих се види бистрина и разборитост, али и лукавост и подмуклост, човека понизног држања и ситног, козијег хода, обученог у антерију, са фесом на глави и јеменијама на ногама. Основна одлика оваквог Цинцарина у свести српске већине, осим најчешће лошег знања језика, била је изузетна штедљивост, заправо цицијаштво, тако да је и у савременом српском језику етником Цинцарин остао синоним за тврдицу“.

Овакве представе о Цинцарима карактеристичне су за српску средину и не јављају у другим срединама у којима су живели Цинцари. Лик Цинцарина се среће већ у Видаковићевом роману *Усамљени јуноша*, у комедији *Пријатељи* Лазе Лазаревића, и у комадима Константина Поповића „Каме-раша“ *Невестин ситид или Федор и Марија*, да би врхунац своје уметничке обраде стекао у Стеријином *Тврдици* (Живковић 1992: 23). С друге стране, стереотипи о Јеврејима, који су широко распрострањени у европским културама, били су ређе обрађивани у српској књижевности деветнаестог века (о лику Јеврејина у делима светске књижевности види нпр. EVELIN – LEERSEEN 2007).

Говорећи о западноевропским представама о Јеврејима као „парадигматичним другим“, Зимел (SIMMEL 1968) повезује лик странца са „типом трговца“, то јест са персонализовањем новца као облика кретања, прелаза, као симбола опште релативности света. На сличан начин, за Зомбарта, Јевреји представљају прототипске странце, а „њихова посебна карактеристика није што су новодошавши, иако су и они путовали“, него што чувају дистанцу као „унутрашњу законитост“, као „кастинску затвореност према народима-домаћинима“ (Биелфелд 1998: 21). Тако Јевреји означавају не само странце, као појединачне и колективне емигранте, већ саму „страност“ (уп. Dombrovski 2006). Портрет ћир Моше Јеврејина знатно одступа од оваквих представа. Ћир Моша не представља странца, већ суседа, не неког ко долази, већ неког ко је већ дуго ту.

И ћир Моша, као и кир Герас нису непознати други, већ блиски суседи и као такве ће их Стеван Сремац и портретисати. Оба главна јунака су описана као неко приповедачу близак, о чему сведочи и називање кир Гераса, кир Ђерасом, његовим посрбљеним именом на самом почетку приповетке. Иако тачка гледишта и тип приповедача осцилују у обе приповетке, ова блискост приповедача сигнализира да је приповедач неко ко је ликовима близак што омогућује лако остваривање релационе природе стеротипа кроз поређења ми-други и доприноси њиховој уверљивости.

3.1. ПОСТУПЦИ ПОРТЕТИСАЊА ГЛАВНИХ ЈУНАКА. Ана Радин при анализи приповетке *Кир Герас* за објашњење начина на који се врши карактеризација јунака, користи анализу „поступка масака“ Томашевског, при чему се ти поступци разумеју као „разрађивање одређених мотива, који су у складу са

психом личности“ (Радин 1986: 41).⁸ Тако Радин издваја неколико маски: спољашност (опис спољашњег изгледа), психичке одлике које проистичу из поступака, духовне одлике, средина као израз карактера, метонимијска бића, јунаков говор, опадање јунакове етничке репрезентативности. Ја бих још додала и јунаково порекло и долазак у Србију, јер мислим да су једнако важни за карактеризацију оба лика и њихову функцију у овим приповеткама. Маска „опадање јунакове етничке репрезентативности“, коју Радин издваја у приповеци *Кир Герас*, нема своју директну паралелу у приповеци *Ћир Моша*. Међутим, ћир Моша бива ухваћен у превари, чиме се спречава његова „типична пракса“ заснована на хетеростереотипу о Јеврејима (зарада на превару). Тачке расплета обе приче заснивају се на мотиву преваре којом се афирмишу или поништавају хетеростереотипи, о чему ће бити више речи касније.

Све стратегије портретисања које користи Стеван Сремац могу се груписати на оне где се (1) јунак портретише у односу на сопствену групу⁹ и на онде где се (2) јунак портретише у односу на неку другу групу. У прву групу спадају маске: јунаков говор, јунакова спољашњост (физички изглед, метонимијска бића биће разматрана у овој категорији), занимање (код Ане Радин „психичке одлике које проистичу из поступака“), јунаков однос према сопственој групи (код Ане Радин „духовне одлике“, у мојој интерпретацији „религијска припадност“). У другу групу спадају: јунаков долазак у Србију и опадање јунакових етничких карактеристика/афирмација јунакових етничких карактеристика. Треба, међутим, стално имати у виду да су ове две категорије тесно повезане и међусобно зависне.

3.1.1. Говор јунака. Карактерисање говором чест је поступак карактерисања ликова, нарочито у реализму (види Вукићевић 1998). То је једна од омиљених Сремчевих метода (Радин 1986) и она је у обе приповетке доследно коришћена за истицање етничке припадности главних јунака. Тако се на самом почетку приповетке, одмах после просторног и временског лоцирања ћир Моша Абеншаам хумористички представља говором у свом сукобу са суседовим јарцем који је обичавао да брсти испред ћир Мошиног дућана, „иди бестрага! Дјавол да те носи!... И оћи да ми уједи“ [...] „И плати порез, и дај комору, и ајди у војску – гунђа ћир Моша; а дођи један зуљумћар,

⁸ Ана Радин овде очигледно комбинује два значења термина „мотив“, мотив као „мотивацију оправдавања/образлагања дјеловања лика, како би то дјеловање и лик за читаоца били увјерљиви“ и „мотив као подударне и поновљиве јединице текстуалне конструкције“ којима у овом случају писац образлаже главног јунака и његово понашање (Иванић 2005: 2–3).

⁹ Треба наравно увек имати у виду да чак и кад је јунак првенствено портретисан кроз однос према сопственој групи, и даље се принцип портретисања не заснива искључиво на сличности, јунака и групе, већ и на претпостављеној разлици између групе којој припада јунак приповетке и друге групе у односу на коју се хетеростереотип и успоставља. У том смислу ова подела је релативна и служи само као помоћ у анализи.

– вели, показујући на јарца, – и Србија слободија, – а ти не смеш пред твој дућан!!!...“ (*Ћир Моша Абенџаам*, 180).

У приповеци *Ћир Моша*, нема других ликова Јевреја, Мошиних сународника, тако да Мошин језик (као усталом и цео Мошин лик) представља језик замишљене групе Јевреја у лику ћир Моше, јер других референата у приповеци нема.¹⁰ С друге стране, у приповеци *Кир Герас*, кир Герас није једини Цинцарин који се у приповеци појављује и писац нам представља језик главног јунака као конкретизацију језика групе кроз говор једног јунака. Тако на самом почетку приповетке, аналогно поступку у приповеци *Ћир Моша*, писац описује долазак главног јунака у Србију и представља целу цинцарску групу карактеристичним говором, „кад их запита власт ко су и одакле су, рекоше да су Грци, хришћани из Турске. „Из Турске сме!“, рече један, а други додаде јоште: „Рисјани сме, од Имперско, из село Готи-ста, од месовска земја, – сви сме Мецовалије“ (*Кир Герас*, 513).

Кир Герас је у Србију дошао као дете (то јест био је пренет у Србију у бисагама), и писац прати развој лика од његовог детињства до старости. Тако, кад мали кир Герас проговори, у сцени у којој се појављују још два лика, Цинцарин ћир Наум и муштерија у ћир Наумовом дућану, Србин, газда Ранисав, мали Герас, говори „чист цинцарски“. „– Ево – вели мали Герас и вади их брзо из торбе. – Ево, нема ги у други дућан, само у нашу радњу има таки каиши...“ (*Кир Герас*, 517).

Иако језик спада у маске којима се главни јунаци пореде са члановима сопствене групе, као њихови представници, њихов језик „други“ је само у односу на језик већине. Тако, у горе наведеној сцени учествују и други ликови – Срби, и писац успешно контрастира говор малог Гераса и ћир Наума, који говоре цинцарски и газда Ранисава који говори српски, истичући тако кир Герасову етничку карактеристику. Српски језик се овде осећа као неозначени говор, говор којим говоре приповедач и ликови Срба (иако се језик ликова Срба и језик приповедача разликује), чиме се Цинцари маркирају као „други“.¹¹

¹⁰ Не треба, наравно, заборавити да су и Цинцари као група „замишљени други“, али у приповеци *Кир Герас* писац даје њихов колективни портрет, чиме се Цинцари осећају као „конкретни други“.

¹¹ Кир Герас ће до краја приповетке говорити „цинцарски“, док ће други ликови Цинцара, са процесом асимилације губити своје језичке карактеристике. То једино није случај са ликовима Антанаса и Клеопатре, Герасових блиских рођака, који кроз целу приповетку говоре српски. Из приповетке се не може закључити да је преузимање српског говора резултат процеса асимилације, и нема оправдања за њихово српски говор са становишта приповедне логике. Међутим, како писцу језик служи за грађење етничке аутентичности лика, верујем да је пишећер фокус на лик кир Гераса довео до овог „превида“. Антанас и Клеопатра, иако припадници Цинцарске етничке групе, нису предмет изградње хетеростереотипа и не служе да се истакне цинцарски карактер главног лика (кроз паралелу са другим ликовима Цинцара, или контраст са српским ликовима), тако да ни њихов говор не игра посебно важну улогу у грађењу приче, па оваква „омашка“ многим читаоцима може остати и непримећена.

3.1.2. Физички изглед (ЈУНАКОВА СПОЉАШНОСТ). Ана Радин наводи да је „приказивање јунакове спољашности једна од најчешћих масака и увек је у служби карактеризовања“ (Радин 1986: 41). У нашем случају, спољашњи изглед ћир Моше и кир Гераса није замена за индивидуу, већ за групу. Овде се срећемо са најјаче израженим хетеростереотипима, који разлике између људи читају као разлику која је физички отеловљена.¹² То је највише видљиво у опису ћир Моше, чији су физичке карактеристике представљене врло карикатурно, кроз поређење са јарцем. Тако се на самом почетку приповетке, у четвртој реченици Моша представља кроз овакво поређење:

„Сви кажем, и Турци, и Каури и Јахудије, знали су га као трговца и члана меџлиса, само га је Бецко, комшије Тоше јарац – кад би се попео на сандук испред ћир-Мошиног дућана да брсти лишће са млада дрвета – само би га он држао и сматрао, због оне његове браде и физиономије, за јарца. (...) И какво чудо онда што је оштро око уметника, сликара који је сликао иконостас за тамошње цркве, запело за ћир-Мошу и маркантну и интересантну физиономију његову. И он га је узео, у слици Христос пред Пилатом, за модел оног Јеврејина што се највише истакао испред свију и највише унео у Пилата, па се, колико га грло носи, дере „Узми овога, а дај нам Вараву!“ (*Ћир Моша Абенџаам*, 179).

Слична техника поређења са животињама, у којој се животиње користе као метонимијска бића путем којих се нешто саопштава о ликовима приповетке, јављају се и у приповеци *Кир Герас*, где се кир Герасови мачци користе да би се саопштило нешто о карактеру Грка (Џинцара) и Срба. Док је поменута метонимијска употреба животиња у приповеци *Ћир Моша* знатно директнија, јер се њом реферира на физички изглед лика, у случају кир Гераса та метоминија је суптилнија – кроз животиње се реферира на „џинцарски карактер“ главног јунака. Зато је портрет Ћир Моше више портрет-карикатура, а кир Гераса више портрет-скица.

Постоји још једна важна разлика између ове две приповетке. То је присуство, односно одсуство ликова других представника групе којој припада главни јунак. Стога писац није могао да истакне паралелизме између Моше и других ликова Јевреја, као што је то учинио у случају кир-Гераса, где се Герас пореди са другим Џинцарима у приповеци. Ипак, и у приповеци *Ћир Моша*, јавља се поређење са другим Јеврејима, који „замишљени“, али овде и конкретно описани „други“. Тако нам приповедач саопштава да је на основу Мошиног лика, локални сликар насликао Јеврејина у цркви. Међутим,

¹² Тако је врло често схватање, по којем су Јевреји „раса“ схваћена као категорија људи која се заснива на биолошкој (физичкој различитости) од других сличних категорија. Научно оправдање употребе овог појма одбачено је већ средином двадесетог века, и многи научници се данас слажу да је раса пре „метафора за коначне, несводиве разлике између култура, језичких група или присталица специфичних верских система који најчешће имају фундаментално различите економске интересе“ (GATES 1985: 3).

логику тог поступка је управо обрнута: на основу замишљене (опште) слике Јевреја, сликар је знао изабрати Мошу као типичног представника јеврејског народа. Ово је само наизглед парадоксално, а у ствари је поступак сликара аналоган поступку писца: писац наизглед креће од Моше да би нам рекао нешто опште о Јеврејима (Моша као представник општег – етноса, расе), а у ствари креће од опште, хетеростереотипне представе о Јеврејима да би нам рекао нешто о Моши као њиховом представнику – прво мора постојати општа слика о групи да би се један члан те групе сматрао њеним представником. Поступак је дедуктиван, а не индуктиван, као што изгледа у поступку лика сликара.

У приповеци *Кур Герас* за истицање физичких карактеристика користи се иста метонимијска животиња као и у приповеци *Ђур Моша*.

„Сви беху у антеријама, са фесовима на главама, и бестрага шиљатим јеменијама на ногама, којима на врху играше повећа китка од вунице; људи са јаче забријаним брковима и великим, густим и чупавим обрвама, понизна држања и ситна, *козја хода*“ (*Кур Герас*, 514).

Герасова одећа представљена је као реплика типичне цинцарске ношње. Овде народне ношње на неки начин у дословном смислу отелотворују национални идентитет људи којима припадају, што схватање народности приближава схватању расе виђене као идентитета који људи имају на основу рођења у одређеној групи (види нпр. ВУБОЛЗ ЕИСНЕР 1999). На тај начин физички изглед и одећа постају кључни за формирање хетеростереотипа. Како писац прати Герасово одрастање и процес иницијације у *цинцарске* трговце, имамо опис Гераса и као детета и као одраслог човека, тј. пре као „малог“ и „великог Цинцарина“.

„И једног јутра појави се мали Герас, на опште изненађење и дивљење целог комшилука, као прави бакалин, у потпуно прописаном орнату, са кецељом направљеном од једног цака, на којој се лепо могла прочитати нумера цака и фирма пан-Вшетечке, господара парнога млина, која му је кецеља била везана мало повише него што се обично везује, то јест одмах испод гуше“. (...) „И зачудо, ваљда зато што је био свестан одговорности и рада у фази у којој је припасивањем кецеље био ушао, одмах му се појавише и боре између обрва на челу – тако да је тиме више личио и на бакалина и на Цинцарина“ (*Кур Герас*, 518).

3.1.3. Занимање (психичке одлике које проистичу из поступака). Поступци обојице главних јунака приповедака у функцији су њихове етничке репрезентативности: и за Јевреје и за Цинцаре уобичајено је занимање трговца, тако да су хетеростереотипи о њима уско везани за њихову професију. Зато сматрам да је боље говорити о њиховим карактеристикама као трговца, јер су све њихове психичке одлике (марљивост, штедљивост) везане за њихово занимање. За ћир Мошу се каже:

„Јер недељом и празником он није онај прави и потпуни Абеншаам; он је тада као – опростите ми израз – као шугав, јер је без посла. Нема „кшефта“ или „алишвериша“, пазара и ћара, – а то је душа Абеншамова; и најлепше одело није у стању да га учини срећеним кад му је дућан затворен, и он ван њега беспослен“ (*Ћир Моша*, 181).

А за кир-Гераса да је такав био и у најранијем детињству као калфа. Ни кад је постао газда није се променио, и ту је паралела са описом ћир Моше очигледна: „Таквих, дакле, празничних и свих недељних дана кир-Герасу било је најтеже, као већ сваком вредном и раденом човеку коме је време новац, а беспосличење распикућство и смрт“ (*Ћир Герас*, 530).

Важно је истаћи да ови описи не доносе само општу слику марљивог трговца, већ и специфичност цинцарске и јеврејске етничке групе у односу на већинску групу. Тако се ћир Моша „тужио на силне празнике и светковине“ (*Ћир Моша*, 185), а посебно је био љут што дућан мора затварати недељом и другим државним празницима, јер га је он као Јеврејин, већ затварао суботом. Слично томе, кир Герас, које је посебно држао до грчког православља, тешко је пристајао на то да затвори дућан на дан Светог Саве – српског (али не и грчког) свеца.

Обојица главних јунака су такође вешти трговци који успевају да продају својом муштеријама и оно што им је потребно и оно што им није потребно. Но, и овде та вештина није „етнички неутрална“ особина добрих трговаца, већ има посебну локалну боју. Кир Герасова вештина трговања приписана је његовом „етничком менталитету“ и писац нам даје директно поређење:

„Грк почиње са малим, а храбри га том приликом то што је из *ниџија* свет створен, па и он тако ради. Он створи трговину ма где, на нечијим басамцима, под нечијом капијом; у ходнику; после неког времена узме мали дућанчић, затим већи, после га прошири, закупи следећи дућан, провали зид између та два дућанчића и од два мала начини један велики“ (...)

„И Герас је тако радио. Почео је са малим дућаном, а мали му и службени персонал био“ (*Ћир Герас*, 535–536) да би касније знатно проширио свој дућан на главну чаршију.

Наравно, ове карактеристике не би биле специфичне да нису упоређене са другима – Србима у односу на које су и маркиране.

„Србин почне навелико, па иде све на мање; почне са главном чаршијом, а сврши са палилулом; почне са великим дућаном, а сврши што узме за кирију напола са каквим опанчаром дућанчић, – док се напоследку у том све даљем и даљем котрљању наниже не заустави као послужитељ у каквом новчаном заводу у коме је његов некадашњи комшија Грк акционар од бар тридесет акција“ (*Ћир Герас*, 535).

У приповеци *Ћир Моша* нема таквих директних поређења, али се ћир Мошин дућан ипак ставља у шири контекст.

„Одмах до ћир-Мошина дућана дизала се нова монументална кафана и пивница по плану, „Касина“ звана. Па како је Абеншаам преживео турско господство, преживео је и многе кафеџије које се, откако је „Србија заступила“, један за другим измењаше и изређаше у тој новој пивници“ (*Ћир Моша*, 186).

Ћир Моша није дакле представљен као стереотипни Јеврејин из европске имагинације, „неко ко данас долази, а сутра остаје“, као што за Јевреје пише Зимел, већ неко ко је у тој средини дуго, преживљавајући многе њене промене. Вербнер наводи да су представе о економски успешним групама које она назива „посредницима“ (middlemen – што у је у деветнаестом веку у Европи првенствено значило „трговци“), као што су Јевреји, Кинези или Индијци, засноване „на кристализацији страха од скривеног, прерушеног, непријатељски настројеног странца“, који је био субјекат „једне друге архетипске фолклорне представе – вештице/вешца“ (WERBNER 2005: 7). Ти „други“ су управо групе које су биле високо асимиловане, културне и успешне и страх према њима манифестује се у нестанку социјалног поверења, које води ка коначном протеривању других у циљу хомогенизације нације.

Вештице су у српској народној религији искључиво жене, док мушку паралелу вештицама треба тражити у лику здухаћа, који је такође описан у приповеткама српског реализма.¹³ Здухаћ је особа која припада групи и штити своју социјалну групу против других сличних група. Стога је у нашој култури, у контексту о којем говори Вербнер, примереније говорити о ђаволу као парњаку западноевропског „вешца“. И заиста, ћир Моша поседује нешто од вештичијих, или пре ђавољих карактеристика. Његов физички изглед упоређен је са јарцем, који је животиња која се најчешће повезује са ђаволом (за српску традиционалну културу види нпр. Бандић, 1991, 1998), док се цинцарски ход пореди са „козијим“ у приповеци *Ћир Герас*. Такође, ћир Моша је кришом својим муштеријама продавао разне производе „сумњиве вредности“, те се га у народној скупштини осим за трговачке марифетлуке оптужили да „није рођени Србин“, да није служио војску и да је „био на страни наших петовековних непријатеља“ (јер је кроз своје трговачке марифетлуке био на штети Србима) (*Ћир Моша*, 184). Тако је ћир Моша у ствари оптужен за „другост“, јер није само продавао „сумњиву робу“, већ ју је продавао као Јеврејин. Као што наводи Пнина Вербнер (WERBNER 2005), овакве квалификације, често воде право у протеривање, међутим у Сремчевом приповедном свету то се не дешава, јер његова критика није усмерена на Мошину „другост“, већ на „глупост масе“ при чему се сам Моша приказује са благом иронијом и симпатијом. Та „маса“ није марила за Мошину „другост“, већ за производе које је он нудио, и скупштинске оптужбе је се

¹³ То је аргумент Лидије Радуловић (2007), уп. нешто другачију анализу Ивана Ковачевића (1978). Мотив здухаћа, који се заснива на принципима које анализирају Радуловић и Ковачевић обрађен је и у српској реалистичкој приповеци – истоименој приповеци Симе Матавуља.

нису тицале. Ако ћир Моша и јесте био „ђаво“, био је домаћи, доброћудни ђаво, чије „неподопштине“ нису изазивале велике трагедије, већ пре мале породичне препирке.

3.1.4. Јунаков однос према сопственој групи (духовне одлике). Религијска припадност. Многи аутори приписују преклапање између религијског и етничког идентитета на Балкану отоманском наслеђу и његовом систему милета на основу којег је сва популација царства била административно подељена према својој религијској афилијацији (види нпр. FLEMING 1999). Тако су националне државе које су настале на територији отоманског царства у деветнаестом веку свој национални идентитет заснивале на вези између „замишљене заједнице нације“, да позајмим термин Бенедикта Андерсона (1998), замишљеног заједничког порекла, историје и религије, док је на пример питање језика, које је било важно за формирање националног идентитета у другим европским земљама дуго остало по страни. Уз то религијска пракса је (привидно) отпорна на промене, што је чини посебно погодном за маркирање „непроменљивих“ етничких карактеристика на којима се стереотипи и граде. Писац ће веома успешно експлоатисати религијску припадност за грађење хетеростереотипних представа о Јеврејима и Цинцарима.

Религија као елемент разликовања важна је у обе приповетке, те се „другост“ главних ликова постиже кроз поређење њихове религије и доминанте религије средине: православног хришћанства. Како је Мошина јеврејска вера јасно другачија од вере његових већинских сународника, писац није осећао потребу да овој карактеристици посвети више пажње, осим да напомене да за разлику од већине својих суграђана, Моша није радио суботом. Међутим, на самом почетку приповетке даје се већ помињани, кратак опис начина на који је локални иконописац осликао ћир Мошу као прототипа Јеврејина. Ова епизода није повезана са главним током радње и њена основна функција је да потврди јунакову етничку типичност, доводећи јунака у директну везу са већинском религијом кроз јасно контрастирање са њом.

Кир Герас је православни хришћанин, као и већина његових сународника Срба, и писац је осећао потребу да разлику између православља цинцарских и српских ликова јасно истакне. Тај ефекат се као и у приповеци *Ћир Моша* постиже у цркви. Кир Герас је редовно посећивао цркву и при томе

„кад је пунија црква, отишао би за певницу и запевао би *херувуку*, али ону грчку: „И та херувим мистикос иконизонтес“, као што је опет увек целе службе певушио тихо црквене песме (наравно, опет све на грчком језику); а кад би при крају ђаци запевали, и он чуо оно: „Тон деспотин ће Архиереа имон кирие филате: Ис пол ети Деспота“, кир Герас био би сав блажен и топио би се тада од рајских милина, чујући једва једном и мало *ѓрчкоѓ* пјенија. (...) и тада би, помешавши се у свиту митрополитову, поносито излазио из цркве, јер мишљаше у себи: ма како варвари почели, морају *ѓрчки* (курзив у оригиналу) да заврше!“ (*Кир Герас*, 531).

У овом примеру видимо да је кир Герас је приказан као врло религиозан, али тако да је његова религиозност имала посебно национално обележје.

3.2. Ми и други: опадање и афирмисање јунакових етничких карактеристика. Већ је речено да су и кир Герас и ћир Моша метонимијски ликови који представљају читаве етничке групе. У приповеци *Кир Герас* главни јунак представљен је као члан групе која је у делу присутна, док у приповеци *Ћир Моша*, осим Мошине жене, нема ликова других Јевреја, али се зато срећу представници других етничких група: Цигана, Срба и Цинцара, које писац користи као контраст за истицање Мошине „јеврејске специфичности“. У приповеци *Кир Герас* главно опозиционарање врши се на линији Цинцари–Срби и друге етничке групе се готово и не помињу (осим Немаца који се опозиционарају са Србима, а не са Цинцарима).

Радин (1986) наводи да кир Герас постепено губи своје етничке одлике током приповетке. Међутим, ја бих пре рекла да други ликови Цинцара са којима је кир Герас метонимијски повезан (сви представљају хетеростереотипне Цинцаре) почињу да губе аутостереотипне представе о сопственој групи и постепено се асимилирају у већинско становништво. Тако, док се његова деца мењају, уписују у школу под презименом Паскаљевић, и почињу све више да говоре српски, а све мање цинцарски и својој деци дају српска имена, а на крају одбијају да буду трговци, Герас остаје веран сопственом аутостереотипу о Цинцарима (односно хетеростереотипу са становишта приповедача). Радин (1986: 64) наводи да је „сцена у којој Милисав Пиносавац успе да превари кир-Гераса најистакнутије место у приповеци“, те да „у процесу раслојавања приповедног ткива онда добија нарочит значај у маски опадања јунакове етничке репрезентативности. Милисав Пиносавац коначно руши већ пољуљани кир Герасов углед етничког репрезента“. По мом мишљењу ситуација је мало сложенија, јер Герас до краја приповетке остаје доследни представник „старог цинцарског начина“. Герас не наседа на Милисављево превару зато што је „мање Цинцарин“, већ управо због тога што остаје веран сопственим аутостереотипима. Герас верује да су Цинцари бољи и паметнији од Срба, те да као такви од Срба и не могу бити преварени. Пиносавчева радња зове се „Трговина код вредног Јелина“ у Герасову част, а сам Милисав ласкајући каже Герасу: „Ја што сам човек и један трговац и што дрмам сада, то је његова (Герасова – М.С.), вели, заслуга (*Кир Герас*, 567). Оваквим ласкањем, којим га уверава у стереотип о супериорности сопствене групе, Милисав успева да превари Гераса и тиме, парадоксално, управо показује неистинитост таквог стереотипа. У том смислу се може говорити о „опадању етничке репрезентативност главног јунака“, али кир Герасова вера у сопствени аутостереотип се не мења. Кир Герасу, као и његовим земљацима најтеже је пало што је преварен од стране „једног варварина“, „Србина, сељака“, јер то значи изневеравање стереотипа о сопственој супериорности. Нарушавање аутостереотипа о сопственој групи, па самим тим и о себи као њеном представнику, одводи кир Гераса у дубоки самопрекор и изолацију која ће бити прекинута тек кад Герас добије симболичан

опроштај од стране својих суграђана и породице. Тада ће кир Герас, иако доследан својом „јелинству“ и групним аутостереотипима, ипак прихватити промене, које се у његовој етничкој групи дешавају, а да при томе не изгуби ништа од своје етничке типичне вере у супериорност сопствене групе.

Речено је на почетку да су стереотипи веома отпорни на промене и провере и у том смислу Герасова непољуљана вера у карактеристике Срба и карактеристике Јелина потврђује да је лик кир Гераса доследно грађена на принципу хетеростереотипа и аутостереотипа. На тај начин писац доследно до краја приповетке гради лик кир Гераса као статичан изграђен првенствено на принципу ауто и хетеростереотипа.

Слично је и у приповеци *Ћир Моша*. Постоји значајна паралела у структури обе приповетке. Наиме, најистакнутије место у обе фабуле заузима мотив преваре.¹⁴ У приповеци *Кир Герас*, Герас је тај који бива преварен од Србина, чиме је готово довео у опасност сопствени живот, док је у приповеци *Ћир Моша*, Моша тај који vara своје суседе кафеџије Србе, а сам бива разоткривен од Цинцарина. Међутим, његово разоткривање не води ка негацији, већ афирмацији хетеростереотипа о Јеврејима. Наиме, ћир Моша је успео да убеди сваког свог суседа кафеџију у значај добросуседских односа на основу које су му кафеџије давале повластицу да кафу плаћа један, уместо два марјаша. Међутим, ћир Моша не само да је пио кафу јефтиније, већ је и поткрадао кафеџије тако што је узимао новац који су људи остављали за кафу, задржавајући један марјаш и правећи се да је те кафе сам испио. Мошина повластица трајала је све док се у кафани није запослио келнер Наум који је описан као Мошина супротност. Келнер Наум ухвати ћир Мошу у његовој превари, али се њеним разоткривањем потврђују хетеростереотипи о Јеврејима као превратнима и тврдицама.

Важно је приметити да је келнер Наум, Цинцарин. Међутим, приповедач нам не открива Наумово етничко порекло све док се он сам не представи као Цинцарин. Нема карактеристичног цинцарског говора, који срећемо у приповеци *Кир Герас*, нити других хетеростереотипа о Цинцарима. Тако се на пример каже да је келнер Наум „био тако рећи, психолог своје врсте – колико је, то јест, њему као келнеру требало“ (*Ћир Моша*, 192), али се то не приписује неким „специфично цинцарским“ карактеристикама. На сличан начин, може се рећи да је и Милисав Пиносавац који вештим ласкањем превари кир Гераса „психолог своје врсте“, али приповедач његовим поступцима не придаје значај етничке репрезентативности. То показује да је приповедачева пажња била усмерена на ћир Мошу и кир Гераса и њихово портретисање кроз стереотипе о Јеврејима и Цинцарима, док се поступци

¹⁴ Интересантно је приметити да је у средишту фабуле приповетке *Шило за оњило* Милована Глишића, која даје стереотипни портрет трговца-Цинцарина, такође мотив преваре од стране српских сељака (као што је случај у приповеци *Кир Герас*) и то од првих суседа као у приповеци *Ћир Моша*.

свих других ликова који нису у центру пишчеве пажње тумаче различитим мотивационим разлозима који немају свој корен у хетеростереотипима. То потврђује тезу да су и лик ћир Моше и лик кир Гераса грађени пре свега као портрет „другог“, као представници групе која је (у књижевном делу) стилски означена у односу на доминантну групу, која се пак доживљава као неутрални маркер цинцарске и јеврејске другости. У том смислу, лик Наума може остати етнички необојен, јер приповедач пре свега успоставља опозицију Јевреји–Срби, чије би претварање у тријаду Јевреји–Срби–Цинцари знатно усложнило приповетку, а вероватно и било и немогуће, док год се ликови граде на хетеростереотипима који су увек двојне категорије (укључују нас и друге).

4. ЗАВРШЕНЕ НАПОМЕНЕ: ПРИПОВЕДАЊЕ О ДРУГИМА. Већ је речено да се стереотипи увек граде на опозицијама ми и други, а како су главни јунаци у обе анализиране приповетке описани пре свега кроз стереотипне представе о Јеврејима и Цинцарима, ти стереотипи морају бити изграђени у односу на неке замишљене друге. Те друге није посебно тешко открити ако се мало ближе погледају приповедачке технике у ове две приповетке.

Радин (1986: 72) наводи да је у приповеци *Кир Герас*, приповедач именован, недраматизован и неперсонализован. Међутим, он се већ на почетку приповетке јавља као обавештени савременик главног лика и то у првом лицу множине. „Било је то давно, још у раној зори *нашега* (курзив М.С.) државног живота, кад је овај стари и погурени ћир Герас прешао у Србију. Управо није он прешао, него је пренет у Србију, ако *ћемо да њазимо* (курзив М.С.) на израз (...)“ (исто, 512) и слични искази. Ана Радин наводи да се „умноженост приповедачеве личности да објаснити жељом за највишим степеном објективности [...] и нарочитим односом приповедача према читаоцу“ (исто, 70). На тај начин се, према истој ауторки, постиже ефекат „растерећења одговорности“ и веће објективности.¹⁵ Међутим, то је управо проблем са стереотипима – они се увек појављују као објективно дате истине, а умножавање приповедача, које прати специфичну умноженост лика кир-Гераса као прототипа свих Грка/Цинцара, даје приповедачевој позицији не само „објективност“, већ и пар на основу којег се опозиција ми и други успоставља.

Слично је и у *Ћир Моши*. Приповедач се повремено непосредно јавља као сведок догађаја, али овога пута не у првом лицу множине, већ у првом лицу једнине, чиме се остварује опозиција ћир Моша – приповедач, што је и логично, јер лик ћир Моше иако умножен тако да представља „Јевреје као такве“ и нема своје парњаке у ликовима других Јевреја (за разлику од приповетке *Кир Герас*).

¹⁵ О критици субјективности, односно објективности сценског и панорамичког приповедања (по терминологији Персија Лабока), коју примењује и Ана Радин, види нпр. Штраух (STRAUCH 1975: 125–134).

„И кад му је *доле йоййисани* (курзив М.С.) једном пришао и учтиво га запитао: где се може добити такав штоф? Ћир Моша је повукао два-три дима из своје луле, задовољно погледао по штофу и, после мале почивке, махнуо руком и кратко и хладно одговорио: „Нема веће!“ (*Ћир Моша*, 181).

На тај начин приповедач се појављује као непосредан очевидац догађаја које приповеда. Међутим употреба личних заменица у даљем тексту показује да иза тога „ја“, ипак стоји једно „ми“, иако се приповедач јавља у првом лицу једине. „Зато би он празником – и његовим и *нашим* (курзив М.С.) – најрадије се налазио пред дућаном, око дућана или бар у улици где му је дућан“ (*Ћир Моша*, 181–182). Тако је ћир Моша други у односу на приповедача (приповедач би могао бити други у односу на ћир Мошу, једино кад би ћир Моша био приповедач), а употребом првог лица множине *ја* и *он*, постају *ми* и *они*, што је позиција коју имамо и у приповеци *Ћир Герас*. Приповедач на тај начин успоставља јасну опозицију између њих и нас (јасно је који су наши, а који њихови празници), на основу које гради лик ћир Моше и на којој се заснива и фабула. И у приповедачевим непосредним исказима, као и у приповеци *Ћир Герас*, та подела остаје јасна. У приповеци *Ћир Моша* приповедач се понаша исто као етнограф-приповедач у било којој антрополошкој (етнолошкој) етнографији, приказујући се као да је присутан „на лицу места“, те ради веродостојности свог извештаја о „другима“ покушава да убеди читаоце да је заиста *шамо* био и заиста све *шо* видео својим очима. „Етнографичности“ Сремчевог приповедања доприноси и употреба фуснота у обе приповетке, којим се реферира на друге текстове (Библију и књигу Милана Ђ. Милићевића, српског протоетнолог/антрополога), чиме се приповеткама даје утисак извантекстовне, „стварносне“ референтности, која се може проверити.¹⁶

Ликови кир Гераса и ћир Моше, без обзира на ближу или даљу позицију приповедача, грађени су не као апстрактни, или неприступачни други, већ као неко ко је приповедачу близак и према коме приповедач гаји симпатије. У својој анализи појмова другости суседа, Славој Жижек (*Žižek* 2005: 162–163) анализирајући Кафкину приповетку *Одрадек*, у којој је Одрадек пример „апсолутне другости“, пише да је потребно фокусирати се на прецизно значење појма *суседа* и пита да ли је „сусед“ у јудео-фрејдовском смислу, сусед као носилац монструозне Другости, овај истински *нељудски* сусед, исти као онај сусед којег срећемо у левианизејском искуству лица Другог.¹⁷ За Жижека (2005: 164) је Одрадек „нехумана другост по себи“,

¹⁶ Важно је истаћи да су наши етнографи, у време када је Стеван Сремац стварао, а и много година после, употребљавали другачију технику – „свезнајућег приповедача“ која би причи дала израз објективности, а тек је са Брониславом Малиновским „прво лице“ постало обавезно у западноевропској и северноамеричкој антропологији.

¹⁷ „What one should focus here is the precise meaning of the term *neighbour*: is the „neighbour“ in the Judeo-Freudian sense, the neighbor as the bearer of a monstrous Otherness, this

другост људског бића сведена на његову не-хуманост. Одрадек је тако монструозни други, јер је он/то „предмет који је трансгенерацијски (изузет из генерацијских циклуса), бесмртан, безграничан (јер је изван родних разлика), изван времена, без циљане активност, намере, или сврхе“.¹⁸

Бауман (BAUMAN 1993) пише да је простор модерности испуњен несигурностима које се скупљају и кристализују у узнемирујућој фигури непознатог, или странца. Сремчеви приповедни свет је другачији, његови други су „блиски други“, чак и када мешање са другима није могуће, а да се при том њихова другост не укине (као у приповеци *Кир Герас*). Према Бауману (1993), постоје две стратегије за укључивање странца у сопствени социјални свет. Један је антропофагија, што дословно значи канибализам, и у својој конкретној манифестацији води у асимилацију, а други је антропоемија и дословно значи повраћање, а у својој конкретној манифестацији експулзију и протеривање. Прва стратегија асимилује странце у суседе, друга их проглашава непријатељима (BAUMAN 1993: 163).

„Странци“ у Сремчевим преповеткама спадају у блиске друге, не странце као непознате, далеке друге, већ суседе, који не спадају у непријатеље. Стога у његовим преповеткама срећемо и асимилацију и одлазак у егзил, али не и протеривање. Тако се на пример, кир Герас и његова породица асимилују, док Ибиш-ага из истоимене приповетке, одлази у егзил. У једној парадоксалној структуралној инверзији, може се рећи да кир Герас доживљава асимилацију зато што одбија мешање са другима, а ћир Моша остаје веран својој етничкој групи, управо зато што се меша са другима. Међутим, употреба хумора у обе приповетке, иако увек етничког хумора којим се хетеростереотипи афирмишу, омогућава да се други не доживи као „монструозни сусед“, већ као блиски други. Иако и кир Герас и ћир Моша остају други у односу на доминанту групу, а успостављене везе између различитих етничких група не укидају њихово раздвајања, оне ипак омогућавају препознавања себе у другоме – препознавање другог као „блиског другог“. Стеван Сремац је, као и већина српских реалиста, своје јунаке градио кроз мотивациона тежишта која су била постављена у друштвено-економске околности и социјално типизираних ситуација. Тако су и главни ликови приповедака *Ћир Моша* и *Кир Герас* грађени на основу општеприхваћених стереотипних слика о другима. Међутим, хумористичко приказивање „другости“ главних јунака доноси ефекат блискости, чиме „сусед“ иако и даље други, не остаје странац. Као што закључује Ћир-Моша: „Е, *џи* ћи да дођиш! – кликну ћир Моша и потапка га по рамену. – Ти, комшија мој!...“ (*Ћир Моша*, 191).

properly *inhuman* neighbor, the same as the neighbor we encounter in Levianasian experience of the Other's face?“

¹⁸ „Odradek is an object that is transgenerational (exempted from the cycle of generations), immortal, outside finitude (because outside sexual difference), outside time, displaying no goal-oriented activity, no propose, no utility.“

ИЗВОРИ И ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- СРЕМАЦ, Стеван. Ћир Моша Абеншаам, или Историја о томе: како је Ћир Моша изгубио једну своју повластицу. *Ивкова слава. Зона Замфирова. Пријовейџке. Сабрана дела Сџевана Сремца у 6 књиџа (књиџа друџа)*. Београд: Просвета, 1977а, 179–204.
- СРЕМАЦ, Стеван. Кир Герас. *Вукадин и друџе ѣријовейџке, Сабрана дела Сџевана Сремца у 6 књиџа (књиџа ѣреџа)*. Београд: Просвета, 1977б, 511–593.
- *
- БАНДИЋ, Душан. *Народна релиџија Срба у 100 ѣојмова*. Београд: Нолит, 1991.
- БАНДИЋ, Душан. О џаволу у народном православљу. *Рад Музеја Војводине* 40: 149–154, 1998.
- БИЕЛФЕЛД, Урлих. *Сџранци: ѣријайџели или неѣријайџели*. Београд: Библиотека XX век, 1998.
- ВУКИЋЕВИЋ, Драгана. Поетика читања: критика прозе 1868–1901. *Књиџевна исџорија* 30/104 (1998): 47–59.
- ВУКИЋЕВИЋ, Драгана. Порекло и типови хетеростереотипа у српској реалистичкој приповеци. *Научни сасџанак слависџа у Вукове дане* 34/2(2005): 165–175.
- ГАВРИЛОВИЋ, Љиљана. Кир Јања – Стварност или стереотипи о Цинцарима? *Нова српска ѣолиџичка мисао, Посебна издање: Еџнички сџереоџиџи* (2002): 117–124.
- ГВОЗДЕН, Владимир. Полазишта и циљеви имаголошког проучавања књижевности. *Зборник Маџице српске за књиџевносџ и језик* 49/1–2 (2001): 211–224.
- ГРУЛИЋ, Марија. Културни и родни идентитет у роману Поп Ћира и поп Спира. М. Матицки (ур.) *Свој и џуџ: Слика друџоџ у балканским и средњоевросџким књиџевносџима*, 259–266. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2006.
- ЖИВКОВИЋ, Драгиша. *Евројски оквири српске књиџевносџи* II. Београд: Просвета, 1992.
- ИВАНИЋ, Душан. Мотивација и приповедање. *Књиџевносџ и језик* LII/1–2(2005): 1–13.
- КОНСТАТИНОВИЋ, Зоран. Компаративна имагологија балканског и средњеевропског простора. М. Матицки (ур.) *Свој и џуџ: Слика друџоџ у балканским и средњоевросџким књиџевносџима*, 11–16. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2006.
- КОВАЧЕВИЋ, Иван. *Здухаџ – функционална анализа релиџијске зашџиџије од џрада (сепарат)*. Пријепоље, 1978.
- РАДИН, Ана. *Умейносџ ѣријоведања Сџевана Сремца*. Ниш: Градина, 1986.
- РАДУЛОВИЋ, Лидија. *Консџрукција рода у народној релиџији Срба* (докторска дисертација). Београд: Филозофски факултет, 2007.
- СИМИЋ, Марина. Да ли су антрополози (још увек) књижевници?: кратак преглед антрополошких приступа проблему књижевности и антропологије. *Зборник Маџице српске за књиџевносџ и језик* III/1–3(2005): 549–560.

*

- DOMBROVSKI, Mječislav. Svoj ili/i tuđi. Jevreji u poljskoj kulturi. M. Матицки (ур.) *Свој и њуј*: *Слика другоџ у балканским и средњоевропским књижевностима*, 105–116. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2006.
- ЈАКОВСОН, Роман. *Lingvistika i poetika*. Београд: NOLIT, 1966.

*

- ΑΡΡΙΑΗ, Kwame Anthony and Henry Louis Gates, Jr. (eds.). *Identities*. Chicago, London, IL: University of Chicago Press, 1995.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature*. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- BAUMAN, Zygmunt. *Life in Fragments*. Oxford: Blackwell, 1993.
- BELLER, Manfred. 2007. Imagology: History and Method. Beller, Manfred и Joep Leerssen (eds.). *Imagology The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2007a, 3–16.
- BELLER, Manfred, Joep Leerssen. Foreword. Beller, Manfred и Joep Leerssen (eds.). *Imagology The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2007a, xiii–xvi.
- BELLER, Manfred, Joep Leerssen (eds.). *Imagology – The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2007b.
- BHABHA, Homi (eds.). *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- EICHER, B. Joanne (ed.). *Dress and Ethnicity: Change Across Space and Time*. Oxford: Berg, 1999.
- FLEMING, E. Katherine. *The Muslim Bonaparte: Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- FRIEDMAN, Johnatan. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage, 1994.
- GAINS, Evelin, Joep Leerssen. Jews. Manfred Beller and Joep Leerssen (eds.) *Imagology – The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2007, 202–208.
- GATES, L Henry Jr. Writing, „Race“ and the Difference it Makes. H.L. Gates (ed.) „Race“, *Writing, and Difference*, 1–20. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- HASTRUP, Kirsten. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London and New York: Routledge, 1995.
- JENKINS, Richard. *Social Identity*. London and New York: Routledge.
- SIMMEL, Georg. *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*. New York: Teachers College Press, 1968.
- STRAUCH, H. Edward. The Obsocent Critical Language of Today. *Orbis Litterarum* 30(1975): 125–134.
- WERBNER, Pnina. Islamophobia: Incitement to religious hatred – legislating for a new fear?. *Anthropology Today* 21/1(2005): 5–9.

ŽIŽEK, Slavoj. Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence. Slavoj Žižek, Eric L. Satner, Kenneth Reinhard. *The Neighbour: Three Inquires in Political Theology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

Marina N. Simić

HETERO STEREOTYPES IN STEVAN SREMAC'S SHORT STORIES:
STUDY IN SERBIAN IMAGOLGY

S u m m a r y

In this paper we analyse the presentation of „others” in Stevan Sremac's short stories. Starting from the understanding of identity and stereotypes in imagology we focus on hetero stereotypes and the portraits of others in two Sremac's short stories – *Kir Geras* and *Kir Moša Abenšaam, or the History about the way in which Kir Moša lost one of his benefits*. Use of humour enables Sremac to portrait the „foreigners” not as “monstrous others” of European cultural tradition, but as close neighbours with whom the readers easily sympathize.

Univerzitet u Beogradu
Fakultet političkih nauka
marina.simic@fpn.bg.ac.rs