

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Милош Б. Пржић

**ИДЕНТИТЕТ И АЛТЕРИТЕТ У
ИТАЛИЈАНСКИМ ПУТОПИСИМА О
СЛОВЕНСКОМ БАЛКАНУ И ЊИХОВА
РЕЦЕПЦИЈА НА „ИСТОЧНИМ
ОБАЛАМА ЈАДРАНА“**

докторска дисертација

Београд, 2026.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Miloš B. Pržić

**IDENTITY AND ALTERITY IN ITALIAN
TRAVEL WRITINGS ABOUT THE
SLAVIC BALKANS AND THEIR
RECEPTION ON THE “EASTERN
SHORES OF THE ADRIATIC”**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2026.

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Милош Б. Пржић

**ИДЕНТИЧНОСТЬ И АЛЬТЕРИТЕТ В
ИТАЛЬЯНСКИХ ПУТЕВЫХ ЗАПИСКАХ
О СЛАВЯНСКИХ БАЛКАНАХ И ИХ
РЕЦЕПЦИЯ НА «ВОСТОЧНЫХ
БЕРЕГАХ АДРИАТИКИ»**

Докторская диссертация

Белград, 2026.

ПОДАЦИ О МЕНТОРУ И ЧЛАНОВИМА КОМИСИЈЕ:

Ментор:

др Предраг Мутавцић, редовни професор, Универзитет у Београду, Филолошки
факултет

Чланови комисије:

Датум одбране:

Изјаве захвалности

Захваљујем се, пре свега, свом ментору проф. др Предрагу Мутавцићу, као и др Бојану Јовићу, руководиоцу Одељења за упоредна истраживања српске књижевности Института за књижевност и уметност. Често су превазилазили оквире дужности како би теза била квалитетнија, а са њом и мој целокупни досадашњи и будући рад.

Захваљујем се проф. др Снежани Милинковић на бројним смерницама и конструктивној критици, као и проф. др Александру Петровићу захваљујући коме сам открио Бруна Барилија.

Велико хвала Светлани Илић, која је ручно прекуцала путопис Ћ. Б. Бродана како бих имао верзију прилагођену за рад.

Захваљујем се Андреју Хатару и Инес Хлевњак, који су ми помогли око литературе која је била доступна искључиво у Хрватској. Захваљујући њима уштедео сам нешто новца и још више времена.

Хвала мр Наталији Благојевић за визуелно уређивање дисертације.

Хвала Малини и многим пријатељима (Марко, Лука, Борис...) што су често слушали моја гласна размишљања о дисертацији, а посебно зато што су понекад на та моја размишљања и одговарали.

На крају, највећу захвалност дугујем породици, оцу Бори и мајци Мирослави. Веровали су у мене и онда кад ја нисам, а очева искуства са Промине нашла су места и у самој дисертацији као драгоцен грађа.

Сажетак

Ова дисертација истражује идентитетско-алтеритетска питања у корпусу од три италијанска путописа о словенском Балкану, те њихову рецепцију на просторима о којима су писали. То су: *Пут по Далмацији* опата Алберта Фортиса, *Гарибалдинци на Дрини* 1876. Ђузепеа Барбантија Бродана и *Српски Ратови* Бруна Барилија.

Дисертација уводи имагологију као метод који, обједињује досадашње методе истраживања идентитета и алтеритета у путописима, нудећи при том једно ново читање. Путописи из корпуса описују словенску – нарочито српску – културу. Културолошки елементи које уочавају путописци из корпуса некада су идентични и тичу се како заједничког наслеђа које њихова култура дели са културом Другог, тако и онога што је аутохтоно или туђ утицај. Неке пак релације алтерирања узроковане су временом у коме аутор ствара, те његовим образовањем, грађанским и(ли) политичким идентитетом. Одређена културолошка запажања и одређени стереотипи, тј. имаготипи у складу су са оним што имаголошка истраживања показују као већ устаљене имаготипе. Међутим, имаголошка потка анализе сва три путописа заснива се на поставци Данијела Анрија Пажоа, по којој вредновање културе Другог може бити окарактерисано фобијом, која представља страх од Другог, манијом, тј. претераним идентификовањем са Другим, те филијом, која подразумева подједнако вредновање културе Другог са сопственом културом. Наша дисертација показује да на макро плану, а понегде и унутар појединачних путописа, посматрање Другог може почети фазом фобије, која је најизраженија у Фортисовом путопису, да би се наставила кроз манију, највише показану код Бродана, те заокружила фазом филије у путопису Б. Барилија.

Рад такође истражује рецепцију ова три путописа у културама о којима говоре кроз имаголошко читање у оквиру теорије рецепције.

Кључне речи: идентитет, алтеритет, Алберто Фортис, Ђузепе Барбанти Бродано, Бруно Барили, имагологија, путописна књижевност, италијанска књижевност, словенски Балкан.

Научна област: наука о књижевности

Ужа научна област: италијанска књижевност, компаратистика, путописна књижевност

Abstract

This dissertation examines questions of identity and alterity in a corpus of three Italian travelogues about the Slavic Balkans, as well as their reception in the regions they describe. These works are: *Travel to Dalmatia* by Abbot Alberto Fortis, *The Garibaldines on the Drina 1876* by Giuseppe Barbanti Brodano, and *The Serbian Wars* by Bruno Barilli.

The dissertation introduces imagology as a method that unifies previous approaches to the study of identity and alterity in travel writing, offering a new interpretative framework. The travelogues in the corpus depict Slavic—particularly Serbian—culture. The cultural elements observed by the travel writers are at times identical and relate both to the shared heritage between their own culture and that of the Other, as well as to what is autochthonous or influenced by others. Certain relations of alterization are shaped by the historical moment in which the author writes, as well as by his education, civic and/or political identity. Some cultural observations and certain stereotypes—i.e., imagotypes—correspond to what imagological research identifies as already established.

However, the imagological foundation of the analysis of all three travelogues is based on Daniel-Henri Pageaux's framework, according to which the evaluation of the culture of the Other may be characterized by phobia, representing fear of the Other; mania, meaning excessive identification with the Other; and philia, which implies valuing the culture of the Other equally to one's own. Our dissertation demonstrates that, on the macro level—and at times even within individual travelogues—the perception of the Other may begin with a phase of phobia, most evident in the Fortis's travelogue, continue through mania, most pronounced in Brodano, and culminate in the phase of philia in the Barilli's travelogue.

The study also explores the reception of these three travelogues within the cultures they describe, through an imagological reading framed by reception theory.

Keywords: identity, alterity, Alberto Fortis, Giuseppe Barbanti Brodano, Bruno Barilli, imagology, travel literature, Italian literature, Slavic Balkans

Scientific field: Literary Studies

Scientific subfield: Italian literature, comparative literature, travel writing

Садржај

Увод 1

Теоријски оквир 6

Идентитет и алтеритет: релације алтерирања као друштвени и културолошки феномени 6

Имагологија 13

Теорија рецепције 20

Примена имагологије и теорије рецепције у проучавању путописа 25

Земља путописаца и земља путописања: европски путници на Балкану са посебним освртом на Италијане 30

Италија: земља путописаца 30

Балкан: земља путописања 32

Путописи из корпуса истраживања и њихови аутори 37

Алберто Фортис: живот и дела 37

О путопису *Пут по Далмацији* 39

Морлаци и дихотомија морлакизма као идентитетско-алтеритетска окосница Фортисовог путописа 39

Историјско-политичка контекстуализација Фортисовог путописа 43

Друго Фортисово путовање у Далмацију, настанак *Пута по Далмацији* 45

Ћузепе Барбанти Бродано: живот и дела 46

О путопису *Гарибалдинци на Дрини 1876* 48

Историјско-политичка контекстуализација Барбантијевог путописа 48

Барбантијево путовање, настанак путописа 50

Бруно Барили: живот и дело 51

О путопису *Српски ратови* 53

Идентитет и алтеритет у трима путописима 54

Увод 54

Осврти путописаца на историју 55

Фортисови хајдуци, Срби као ратнички народ 57

Гостољубље и однос према себи и другима 59

Гастрономија 60

Родни односи, сексуалност, брак, трудноћа, рађање 63

Музика и плес 65

Религија	67
Сујеверје и „варварство“	69
Језик и језичка питања	71
Језик Морлака и Срба	71
Топонимија	73
Ономастика	76
Народна ношња	77
Привреда, економија, друштвена хијерархија	78
Архитектура и култура	79
Размишљања о другим народима	81
Књижевност	84
Резиме	86
Прилози уз путописе	87
Увод	87
<i>Хасанагиница и песма о порођају</i>	88
Путопис Антуна Вранчића	90
Барбантијеви осврти на српску историју и књижевност	91
<i>Емирал</i>	92
Рецепција путописа на „источним обалама Јадрана“	94
Рецепција путописа <i>Пут по Далмацији</i> опата Алберта Фортиса источно од Јадрана	94
Истраживања Фортисовог путописа	94
Превод <i>Пути по Далмацији</i> : рецепција, идентитет, алтеритет	109
Рецепција путописа <i>Гарибалдинци на Дрини 1876.</i> источно од Јадрана	112
Истраживања Барбантијевог путописа	112
Превод путописа <i>Гарибалдинци на Дрини 1876.</i> рецепција, идентитет, алтеритет	114
Рецепција путописа <i>Српски ратови</i> источно од Јадрана	119
Истраживања Барилијевог путописа	119
Превод путописа <i>Српски ратови</i> : рецепција, идентитет, алтеритет	120
Закључак	124
Литература	130
Биографија кандидата	142

Увод

Ово истраживање тежи да, кроз анализу три италијанска путописа по земљама словенског Балкана те њихове рецепције уочи, размотри и дефинише идентитетско-алтеритетска питања и контрапозиције. Корпус истраживања чине следећи путописи: *Пут по Далмацији* (*Viaggio in Dalmazia* опата Алберта Фортиса (Alberto Fortis) настао 1774, *Гарибалдинци на Дрини* 1876. (*Serbia: Ricordi e studi slavi*) Ђузепеа Барбантија Бродана (Giuseppe Barbanti Brodano) из 1876 и *Српски ратови* (*Le Guerre Serbe*) Бруна Барилија (Bruno Barilli) писан током 1912. и 1914. године. Колико је разлога да се путописни жанр сматра погодним за анализу идентитетско-алтеритетских преплитања, најмање је толико интерпретативних могућности читања и анализирања путописа. Путопис је литерарни жанр, премда подједнако представља и документарну, историографску и научну грађу. Међутим, наилази се на бројне препреке при покушају да се путопис дефинише као литерарни жанр. Те препреке не представља жанровска интердисциплинарност; штавише, видеће се да неки аутори подразумевају да је путопис литерарни жанр како би његову научну релевантност поставили изнад могућег фикционалног и неизбежне аристотеловске мимезе, као и изнад жанрова које путопис нужно мора дотаћи попут дневника и аутобиографије. Највећа препрека налази се у флуидности самог жанра и назива; већ смо је се дотакли поменувши мултидисциплинарност. Концептуализација путописног жанра није једноставна, што би се могло учинити таквим када говоримо о другим књижевним родовима и врстама. На пример, дефинисати комедију, трагедију, роман, приповетку, сонет, страмбото, чини се једноставним колико путопис дефинисати као опис путовања. Али разни називи жанра у разним језицима (travel writing, travelogue, viaggio, libro di viaggio, путописни дневник, путнички дневник, путни дневник итд) наизглед би се могли разликовати. Жанр је исти, уколико већ не говоримо о путописним поджанровима, проблем настаје у његовој форми и већ поменутој интердисциплинарности. На овом месту посебно нас занима путопис као литерарни жанр, премда је његова интердисциплинарност поново важна, будући да не дозвољава његово читање из само једног херменеутичког кључа. Путопис служи да поучи и да забави, а може обилovati стилским чиниоцима који га одвајају од документарно-научног стила и приближавају књижевноуметничком. Лепота изражавања, поетичност, емотивни набој путописца који постаје лирски субјекат, јесу неке од одлика литерарности путописног жанра. Уз ово се може додати и тежња путописаца да пренесу нека књижевна дела народа о којима пишу, што путописни жанр додатно обогаћује литерарношћу.

Многи су фактори (историјски, књижевни, географски, културолошки, временски) о којима треба водити рачуна при анализи путописа. Идентитет, сопство, увек је оријентир у односу на који се посматра она нова група људи, онај Други. Алтеритет, тј. карактеристике Другог, његов идентитет и однос према његовом идентитету, посебно у последње време, постаје незаобилазан у проучавању идентитетских питања. Други може бити супериоран, инфериоран, апстрактан, може се тежити његовом приближавању сопству кроз колонизацију, акултурацију, али и кроз мимикрију и асимилацију у оба смера. Алтеритет се, међутим, не остварује само на географском нивоу. Народи о којима су писали антички путописци, једнако су нам далеки као и сами ти путописци, једнако су егзотични

и апстрактни, немогуће је да се савремени читалац идентификује са њиховим реалијама. Алтеритет се може уочити на релацији писац-народ о коме пише, па је, самим тим, релација између савременог читаоца и античког, непознатог народа, још продубљенија. Тај јаз, као што ће се видети у теоријском оквиру ове дисертације, може постати предубок, толико да је мера алтеритета превелика да би се остварило потпуно разумевање путописног штива. Такво штиво нема онакав катарзични ефекат на читаоца путописа, без обзира да ли катарзу дефинисали као идентификацију или као прочишћење, какав је имала на читаоца временски ближег путописцу. Такође, не постоји идентитетско-алтеритетски однос какав аутор намерава да дефинише, пошто савремени читалац није у стању да се потпуно идентификује са оновременим читаоцем коме антички путописац представља Другог. Временом се губи референцијалност, па је, по неким ставовима у оквиру теорије рецепције, читалац ослобођен стега референцијалности, што му омогућава бољи имаголошки приступ, али га одсуство референцијалности ограничава због интердисциплинарности жанра, обзиром да интердисциплинарност захтева референцијалност.

Преплитања идентитетско-алтеритетских питања у времену и простору остварују се међу неким културама од тренутка када их је народ из кога путописци потичу открио па све до наших дана. Два културна ентитета који представљају добре примере оваквих идентитетско-алтеритетских односа могу се наћи у јужној Европи, на два велика полуострва које разграничава Јадранско море. Италијанска култура - мада би се можда могло говорити о италијанским културама - често је била у додиру са тим полуострвом на истоку које ће се, захваљујући управо једном Италијану, назвати балканским. Ако се за италијанску културу може поставити питање да ли је она један ентитет или је реч о вишеслојној култури или више различитих култура, та разуђеност уочљивија је у културама балканских народа. Томе доприносе разноврснија културна наслеђа присутна на Балкану; ако се Италија може поносити грчким и римским наслеђем, Балкану се свакако може додати и османлијско, које само по себи продубљује релацију алтерирања. Можда баш захваљујући том османлијском фактору, чини се да су културе балканских народа међусобно мање разграничене него културе некадашњих италијанских држава, чије наслеђе данас носе њене геополитичке покрајине. Ако су, на пример, култура Сицилије и Калабрије тесно међусобно повезане, а донекле се наслањају на напуљску, много је мање идентитетских чинилаца који ће повезати три поменуте јужне културе са наслеђем Млетачке републике. С друге стране, српска култура једнако је присутна на обалама Јадрана, иако геополитички Србија, као национална држава, не излази на Јадранско море. Али због наслеђа, сопственог и оних која дели са другим балканским културама, Србија, као носилац српског културног идентитета, може се сместити у јадранско залеђе. Због тога су у корпус истраживања ове дисертације уврштени и путописи који говоре о унутрашњости Србије, премда се у њеном наслову издвајају „источне обале Јадрана“ као простор рецепције анализираних путописа.

Циљеви овог истраживања јесу вишеструки, утолико што се покушава одговорити на неколико изазова који се намећу при анализи једног корпуса италијанских путописа о словенском Балкану. Три путописа из корпуса настају у различита времена, а њихови аутори потичу из различитих крајева Италије, те пишу из различитих разлога. Крај из кога ови путописци потичу, разлози њиховог путовања и људи које су на путу затекли са својим културама, обичајима, језицима, те историјски контекст настанка ових путописа, као чиниоци

конкретизације интердисциплинарности путописног жанра, дају вишеструке могућности тумачења идентитетско-алтеритетских појава. Историјска дистанца између настанка сваког од ових путописа и савременог доба представља само једно могуће читање, премда ондашњи Италијани – били они Млечани попут Фортиса или пак потицали из Модене или Болоње попут друге двојице – деле многе идентитетске факторе са Италијанима чију културу данас уочавамо. Та историјска дистанца, међутим, није занемарљива, те се алтеритет може сагледавати и са тог аспекта. Културни, тј. културолошки алтеритет је, поред историјског, друга могућност учитавања ових путописа, услед већ поменутих подударних културних елемената како народа из којих путописци потичу, тако и народа о којима пишу. Биће, такође, понуђен и својеврсни алтеритетско-идентитетски обрт, који тежи да се ослободи епистемолошких стега и културу Другог сагледа без икаквих претходних стереотипизација, али видеће се да је такав приступ готово немогућ када је реч о тако блиским културама које, суштински, деле много више чинилаца него што би то путописци из корпуса, а можда и сами читаоци из њиховог или нашег времена, понекад желели признати. Уз могућност постколонијалистичке интерпретације дате су и фазе сагледавања Другог, које се могу кретати од негативне стереотипије, тј. инфериоризације Другог, преко жеље да се о Другом учи и сазнаје, па све до идентификације са Другим. Ове фазе алтерирања понављаће се како код историјског алтеритета, тако и код имаголошког читања. Показаће се да се на имаголошком плану фобија, манија и филија не манифестују као датости, већ се слике и представе могу мењати од једне ка другој на временском макро плану између путописа, а понекад и на микро плану у оквиру једног путописног текста.

С обзиром да ово истраживање путопис посматра као литерарни жанр, иако се каткад неминовно мора заћи у друге, граничне области, најзаступљенији херменеутички кључ у дисертацији јесте једна релативно нова књижевно теоријска дисциплина која се бави управо проучавањем алтеритета; реч је о имагологији. Сви поменути чиниоци литерарности омогућавају да се путопис сагледава кроз имаголошки интерпретативни кључ, посебно ако се има у виду да имагологија посматра како књижевност једног народа, једну њену епоху, једну њену групу аутора или само једног аутора, посматра и целокупну његову културу. Имагологија обједињује све друге теорије алтеритета, или их може, по потреби, од случаја до случаја употребити као својеврсну референцу. Коначно, у складу са теоријом рецепције, алтеритет јесте и само књижевни, сада већ и путописни текст, утолико што је тај текст Други у односу на сопство самог читаоца и његове представе о свету. Имагологија се нужно не бави тачношћу имаготипа, тј. слика и представа о Другом. Имаготипи се деле на слике (фр. *images*) и искривљене представе (фр. *mirages*), али је овде тачност или погрешност неких имаготипа посматрана са других, неимаголошких аспеката, такође важна. Њена релевантност, наравно, огледа се у интердисциплинарности жанра, што је очигледно из до сада изложеног. Други разлог њене важности јесте још један циљ овог истраживања.

Тај циљ уско је повезан са имаголошким читањем анализираних путописа. Реч је о рецепцији која се такође разматра у оквиру проучавања алтеритета у компаративној књижевности. Интерпретације једног књижевног текста (или једног аутора) те како је прихваћен у једној заједници читалаца. Доминантне теме занимљиве за проучаваоце рецепције, уз питање квалитета и квантитета рецепције, уводи још једну могућност имаголошког читања, утолико што је и

превод део рецепције. Алберто Фортис (1741-1803) описао је своје путовање по Далмацији у путопису *Пут по Далмацији*. Тамо се сусрео са тзв. Морлацима, што је главна окосница идентитетско-алтеритетских контрапозиција, важна за читаоце превода као идентитетско питање. Ђузепе Барбанти Бродано, (1853-1931) описао је своја путовања по Србији у својству добровољца који је ратовао у српско-турском рату 1876. године, при чему је, некад са становишта познатог и доказаног а покаткад и произвољно, указао на многе сличности и разлике у језику и култури Италијана и људи које је успут сретао, нарочито Срба. Бруно Барили (1880-1952), познат пре свега као музичар и музички критичар, допутовао је у Србију у време Првог балканског рата одакле је послао неколике извештаје различитим италијанским листовима; исто ће учинити и почетком Првог светског рата. Као и Барбанти Бродано, Барили такође разматра различита идентитетска питања, премда је у његово време Балкан мања непознаница него у време Фортиса или Бродана. Сва три путописа код нас су преведена у различита времена; интегрални превод Фортисовог путописа изашао је тек 1984, путопис Ђ. Барбантија Бродана изашао је 1956, а Барили је преведен у два издања и то из 1996. и 2014. године.

Како ће се идентитетско-алтеритетски чвор пренети у превод текста о једном народу на језик тог истог народа? Како ће читалац превода тумачити штиво о култури сопствених предака из угла Другог, имајући у виду да се сада визура Другог из оригинала пребацује у визуру сопства у преводу? Ако је тешко пренети одушевљење путописца културом превода у сам превод, обзиром да су многе чињенице опште познате читаоцу превода чинећи његов идентитет, у којој то мери утиче на разумевање ауторове намере из перспективе читаоца превода? Да ли, узгред, историјска дистанца игра улогу у том читавању? Колико преводилачка интерпретација утиче на могућности тумачења код читаоца? Све су ово питања која покреће анализа рецепције путописа у култури народа о којима су њихови аутори писали, а чини се да је најпогоднији херменеутички кључ опет имагологија. Анализа рецепције показује нам колико је, и поред постојећег превода, дело присутно у некој култури. Тако се рецепција Фортисовог путописа одликује великим бројем радова на најразличитије теме, од моде тзв. „морлакизма“ коју је увео у европски књижевни оквир па све до његовог односа према књижевности.

Како би се понудио теоријски оквир свих ових могућих читања, која ће бити примењена на каснију анализу корпуса путописа, прво поглавље ове дисертације биће посвећено управо овим питањима. Након покушаја да се дефинишу идентитет и алтеритет, опширније ће се разматрати интерпретативне могућности читања путописа у светлу проучавања идентитета и алтеритета. Овome ће се приступити тако што ће прво бити објашњене неке теорије алтеритета, да би се затим увела имагологија као теорија која обједињује већину понуђених интерпретативних могућности. На имагологију ће се надовезати кратак осврт на теорију рецепције, а затим ће бити речи о примени имагологије и теорије рецепције у истраживању путописног жанра.

Следеће поглавље нуди кратак преглед путописања о Балкану са посебним освртом на италијанске путописце. Ово поглавље показује да је спој путовања и писања, макар и у свом најфигуративнијем облику, присутан у темељу италијанске књижевности. Поред италијанских, о којима је највише речи, поменути су и неки други европски путописци, како би се контекстуализовали различити културни и историјски елементи од којих полазе и путописци из

корпуса. Поглавље, надаље, тежи да приближи алтеритетска занимања једне путничке књижевности као што је италијанска за наше крајеве, занимања која сежу још од њених утемељивача попут Дантеа.

Након овог поглавља уводе се путописи из корпуса истраживања тако што је неколико одговарајућих одељака посвећено биографијама путописаца, те се даје кратак осврт на историјски контекст настанка сваког од три путописа, као и неколики детаљи о самим путописима. Потом је понуђена анализа идентитетско-алтеритетских питања целокупног корпуса. Дати су идентитетски елементи о којима анализирани путописи говоре, те се компаративно приступа читавању тих карактеристика у разним интерпретативним кључевима, поглавито имаголошком. Следећи већи део дисертације чини рецепција сва три анализирана путописа понаособ, уз које је понуђена и анализа одговарајућег превода кроз имаголошко читање и теорију рецепције. Настојаће се да се уоче технике и успешност преношења идентитетско-алтеритетских преплитања у превод сва три путописа. Такође, покушаће се одговорити на неминовна питања колико је већ сам превод био оптерећен унапред датим идентитетским питањима, те његове условљености временом настанка. На крају су дати резултати и закључци овог истраживања.

Интердисциплинарни карактер ове дисертације чини немогућим покушај да се проучи целокупна грађа, нарочито када је реч о путописима са бољом рецепцијом, какав је свакако путопис А. Фортиса. Поред ређих књижевних и имаголошких, ту се могу наћи пре свега историјска, а затим и економска, религијска и друга истраживања. Рецепцију „баладе о Хасанагиници“, коју је први записао управо А. Фортис, не треба прешироко анализирати иако представља део овог путописа. Песма је посебно књижевно дело, те је стога ваља одвојити од путописа и препустити стручњацима за народну књижевност, али ју је, баш због чињенице да је део путописа, некада тешко разлучити од грађе која се непосредно тиче самог Фортисовог путовања и писања. Премда постоје имаголошка читања неких од анализираних путописа (поново је реч о Фортису) из угла економског алтеритета, ниједно истраживање не нуди компаративну вишеслојну алтеритетску анализу Фортисовог уз друга два путописа. Надаље, ова три путописа никада нису компаративно проучавана, утолико што је рецепција Барбантијевог и Барилијевог путописа незаслужено слаба у Србији, док је у Хрватској и другде на „источним обалама Јадрана“ уопште нема. Иако имагологија признаје да се слике могу мењати кроз време, наша студија ће показати да се те имаготипске промене могу кретати кроз имаголошке концепте фобије, маније и филије као фазе развоја вредновања Другог.

Теоријски оквир

Идентитет и алтеритет: релације алтерирања као друштвени и културолошки феномени

Питања идентитета и алтеритета увек су међусобно зависна и испреплетена. Та њихова узајамна повезаност толика је да је готово немогуће проучавати их одвојено. Разматрање ових питања на корпусу текстова који нису само књижевни или само политички, на начин да се идентитет дефинише као сопство а алтеритет као другост и различитост, те постави као противтежа сопству, унапред би било осуђено на пропаст будући да би сам корпус текстова отворио нека филозофска, књижевна и политичко-историјска питања на која би таквим приступом било немогуће одговорити. Штавише, проблем би се одмах појавио при покушају да се алтеритет дефинише као чиста и потпуна противтежа идентитету. Ако бисмо као дефиницију идентитета узели оно што нам нуди неки једнојезични речник попут *Речника Матице Српске*, добили бисмо да је идентитет „потпуно подударање, потпуна истоветност; скуп знакова који једну особу или предмет уопште карактеризирају и по којима се разликује од осталих особа или предмета, једнакост“ (РМС 1992, 347-348). Ради сагледавања културолошког аспекта односа према питању идентитета у складу са нашим истраживањем, ваљало би осврнути се и на дефиницију идентитета какву би понудио неки италијански речник. Тако речник *Де Мауро* (2000) одредницу “Identità” приказује као полисемичну. Прво, те самим тим и основно семантичко значење, јесте једнакост, идентичност. Тек друго семантичко значење дефинише ову одредницу као скуп особина које карактеришу појединца или групу појединаца. Као примери наводе се синтагме попут: „бити свестан сопственог идентитета“, „изгубити сопствени идентитет“. Даље се наводи културни идентитет народа, да би се, одмах у продужетку, објаснио идентитет као скуп генералија и личних података појединца. Треће значење наводи „психолошки идентитет“ у облику термина, док четврто даје филозофску дефиницију по којој је идентитет „оно што је увек једнако самом себи“. Пето значење објашњава реч “identità” као математички термин.¹ Савременији италијански речник *Девото-Оли* (2025) нуди нешто опширнију, али сличну дефиницију идентитета, с тим што филозофско значење припада првој, основној семији лексеме². Утисак је да су италијански лексикографи новијег доба свесни да се расправама о идентитету посвећује више пажње, што, као што ће се видети, полази управо из филозофских дисциплина. *Хрватски језични портал*

¹ i·den·ti·tà s.f.inv. CO

1. uguaglianza assoluta, corrispondenza perfetta: identità di vedute; identità di due firme; identità di due concetti, identità di significato tra due parole

2. l'insieme dei caratteri peculiari che contraddistinguono un individuo, un gruppo di individui e sim.: essere consapevole della propria identità, perdere la propria identità; l'identità culturale di una nazione | il complesso delle generalità, l'insieme delle caratteristiche fisiche e dei dati anagrafici che consentono il riconoscimento di una persona: stabilire, accertare, provare l'identità di qcn.

3. TS psic. ® identità psicologica

4. TS filos. carattere di ciò che è sempre uguale a se stesso, pur manifestandosi sotto aspetti diversi: l'identità dell'essere, dello spirito

5a. TS mat. uguaglianza soddisfatta per qualsiasi valore attribuito alle variabili che vi compaiono

5b. TS mat. nella teoria degli insiemi, corrispondenza che associa a ogni elemento dell'insieme l'elemento stesso

² <<https://dizionario.devoto-oli.it/lemma?shareCode=5eceae54f7ef5461b422e106cf303c0a>>

(2025), такође модернији у односу на *Речник Матице Српске*, нуди нешто обимнију дефиницију идентитета. Прва семија означава једнакост, као и код *Де Мауро*, али је то нешто једнако само себи. Друга семија односи се на генералије појединца, трећа је „осјећај припадности pokretu, grupi, organizaciji, religiji, naciji; прихваћање и истичање те припадности „ Четврта семија представља математички термин, а тек пета филозофски, тј. „осјећај себе sama i sklada ličnosti tijekom vremena“³. „Што се тиче дефинисања алтеритета, *Де Мауро* само каже да то значи „бити други, бити Другачији“ (De Mauro 2000)⁴. *Девото-Оли* (2025), вероватно будући савременији као и код дефинисања идентитета, код ове одреднице такође даје две семије. Прва семија је филозофски термин који означава све оно што „није ја“. Друга је социолошки термин, који значи све што је изван онога што се сматра традиционалним и аутохтоним⁵. Иако, дакле, на први поглед савременија, дефиниција је и овде прилично штура. Речник, наравно, не треба да нам понуди филозофску расправу о другости, али приметно је више места посвећено одредницама које дефинишу идентитет у односу на оне у којима се објашњава алтеритет. За разлику од италијанских, ни „*Речник Матице Српске*“ као ни „*Хрватски језични портал*“ не садрже одредницу „алтеритет“⁶.

Због оваквог односа према сопству и другости, који подразумева да је идентитет увек сагледаван из првог лица а Други је неко о коме се мало зна, кога треба „припитомити“, освојити, прилагодити том сопству, алтеритет почиње да се проучава тек у XX веку. Алтеритет је концепт који долази из филозофије, али се брзо преноси и на имагологију, што ће касније бити детаљније илустровано. Бројни проучаваоци (Цветан Тодоров, Ђовани Легиса, Марина Симић) баве се алтеритетом, посебно културним, кроз призму филозофије. За анализирање једног корпуса путописних дела са посебним освртом на алтеритет и рецепцију, за савременог проучаваоца најпријемчивије, макар на први поглед, делује посматрање културе Другог кроз онтолошки обрт какво нуди М. Симић (2020). Њена студија поставља у фокус анимистичке културе, на којима се примењује културна теорија алтеритета, при чему тежиште никако не сме бити епистемолошко. Оно што знамо, каже Симић, није више начин на који треба да посматрамо Другог утолико што се такав приступ „враћа нама samima u začaranom krugu narcisoidne refleksivnosti (...) што неминовно ствара осећај „evropske sopstvene važnosti“ (Simić 2020, 188). Предлаже метод онтолошког обрта утолико што „није могуће pisati o „drugima“ na način koji u krajnjoj instanci nije pisanje o nama samima“ (Simić 2020, 27). Начин да се тежиште проучавања пребаци са епистемије на онтологију јесте етнографизација, што се надовезује на методе претходних проучавалаца, контекстуализацију и историзацију. Дакле, потребно је поћи од онога што Други може понудити, уместо проучавати Другога из угла сопства или онога што, као припадници сопствене културе, у тој култури имамо учитано као стереотипе, па чак и оно што сматрамо знањем. Ако се постави питање примене оваквог метода на проучавање путописа и на путовања уопште,

³ <https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=fVtiWxk%3D&keyword=identitet>

⁴ al·te·ri·tà s.f.inv. TS filos. l'essere altro, l'essere diverso

⁵ <<https://dizionario.devoto-oli.it/lemma?shareCode=94c365246c2b086fe36ebe1f3c61c2c7>>

⁶ Овде се дају дефиниције идентитета и алтеритета из сва четири речника која ће бити коришћена и током анализе идентитетско-алтеритетских релација на корпусу путописа. Коришћење „Хрватског језичног портала“ било је неопходно због хрватског превода Фортисовог путописа који смо користили као једини интегрални превод овог дела, те је било потребно неке одреднице дефинисати и помоћу овог речника.

Симић каже да је путовање „upoznavanje sveta, koje je uvek vraćanje sopstvu, uvek o nama samima, a nikada o drugima (pošto su prosvetiteljstvo i mit jedno te isto) i nužno se završava onim što Adorno i Horkhajmer nazivaju „tragedijom”.“ (Simić 2020, 25).

Већ је речено да Симић предложени метод илуструје проучавањем анимистичких култура. Иако, каже она, „ne treba misliti da je ontološki obrt nešto što počiva samo na analizi religijskih ili „egzotičnih” praksi koje nemaju veze sa savremenom politikom” (Simić 2020, 38), културе неких афричких или источноазијских народа као и тзв. Америчких Индијанаца које проучава, довољно су удаљене од културе европских народа како би се онтолошки обрт могао применити. Та дистанца, штавише, не може да се окарактерише ни као постколонијална, будући да би то укључивало епистемолошки приступ. Без тих најразличитијих „изама“ којима располаже епистемолошко тежиште проучавања, онтолошки обрт био би потпуно оправдан и успешно примењен. Како, међутим, не поћи од епистемолошких поставки којима се располаже када култура проучаваоца и култура проучаваног имају заједничке елементе, који су се прожимали кроз историјски контекст? Ц. Тодоров (2009, 61) у праву је када каже да једна култура настаје из неке друге, па се културе, попут једне велике породице, гранају и, да се фигуративно изразимо, налазе свој пут. Ако Марија Тодорова (2006) тврди да се културе Балкана заснивају на неколико наслеђа, где помиње римско, византијско и османлијско, очигледно је да је, из угла једног италијанског путописца, присутан бар један заједнички чинилац, или културолошки код, који би повезао његову културу са културом (или са културама) балканских народа.

Неминовност епистемологије други проучаваоци су пригрлили, макар то значило увек полазити од сопства и примере давати управо инсистирањем на личном. За разлику од М. Симић, Тодоров увек прави дистинкцију између идентитетских углова; увек се алтеритет посматра на основу идентитетских разлика онога који говори о Другом и самог Другог. Нема алтеритетских преплитања као код метода онтолошког обрта. Једну своју студију Тодоров тако насловљава *Страх од Варвара* (Todorov 2009). Студија полази од чињенице да је још у антици другост, тј. страност, означавала нешто инфериорно, што се нарочито односило на језик: „Варвари су били сви који га“ (грчки језик) „нису разумели уопште, па и они који су њиме лоше владали“ (Todorov 2009, 20)⁷. Рефлектујући однос према Другоме као Варварину у новија времена, Тодоров налази да нема варвара тамо где су закони исти за све (Todorov 2009, 29). С друге стране, када се релације избаце из политичког и уведу у чист културолошки оквир, јавља се однос између магије и науке где је „магија варварскија од науке“ (Todorov 2009, 29). Ту Тодоров тврди да је магија везана за оно што се у романтизму сагледава као извориште, полазиште, као оно што је „примитивно“, нејасно и, самим тим, удаљено, мистично, недокучиво, док је наука и њена мисао оно што се јавља као прецизно постављено, дефинисано, доказиво, јасно. Тако се сучељавају два поларитета, два виђења, оно које је „произвољно“, „субјективно“, „инфериорно“, и оно које је „утемељено“, „објективно“, „надређено“, а што се преноси, у ширем друштвеном и културолошком погледу, на алтеритет који стоји насупрот идентитету. Тодоров такође уводи колективни и индивидуални идентитет; објашњава како се индивидуални идентитет ствара на основу културе у којој појединац одраста, а да

⁷ Превод свих цитата на страним језицима је ауторов, осим када је коришћен већ постојећи превод неког страног аутора.

је касније могуће преузети неке друге идентитете, што илуструје сопственим примером. Идентитете Тодоров дели у три велике групе: прву чине културни идентитети који су, сами по себи, вишеструки; у другу групу сврставају се грађански идентитети, док се у трећој групи налазе идентитети припадности неком пројекту, или неким универзалним вредностима, као што се, на пример, може говорити о европском идентитету. Пошто заступа став да се култура ствара под утицајем других култура, он напомиње да у мултикултурализму они који се сматрају Другима, дакле инфериорнима, нужно преузимају моделе понашања доминантне групе, што подсећа на теорију о мимикрији Хомија Бабе (Bhabha 1994) у оквиру постколонијалне теорије. Наиме, због наметнуте инфериорности, тачније, осећања инфериорности сопства у односу на колонизатора или онога ко је војно, али чешће економски или политички моћнији, Други поприма његове моделе понашања. Тиме покушава да побољша свој инфериорни положај, макар – и најчешће – само привидно.

Иако се **Студија** Ц. Тодорова о поукама историје донекле ослања на постколонијализам, она ипак великим делом обрађује европске идентитете и алтеритете и ван таквог контекста. Полазећи од епистемолошког односа према Другом, Тодоров наводи да је за проучавање човека у антрополошком смислу „потребно прво посматрати разлике да би се открила својства“ (Todorov 1995, 14). Други може да се разликује од сопственог у времену (историја) и простору (етнологија), или „једноставно егзистенцијално“ (Todorov 1995, 14). Код етнологије као пример наводи **Оријентализам** Едварда Саида (Said 1994). То проучавање другог дели се на фазе. Прва фаза је асимилација Другог, његово прилагођавање сопству. Друга фаза је брисање сопства у корист другог, илустровано оваквим примером: „Као научник коме је важна егзактност и прецизност, постајем већи Персијанац од Персијанаца“ ... „бришући своју субјективност, верујем да сам објективан“ (Todorov 1995, 14). У трећој фази враћа се изгубљени идентитет, али тек након што је све учињено да се разуме Други. Тада сопство и разлика производе нова знања, која сада постају квалитативна ако су у првим двема фазама била квантитативна. Сада се, коначно, „успоставља дијалог између мене и њих, ја схватам да је моја категорија релативна колико и њихова“ (Todorov 1995, 15). Током четврте фазе, сопство се поново напушта, али овога пута „знање о Другом зависи од мог идентитета“ (Todorov 1995, 15). Тада, то познавање Другога утиче и на знање о сопству, па процес поново почиње. Ово се одвија циклично и константно, али тај круг кроз историју одређује правац међусобног разумевања. Често овај процес почиње оним што чини појединац, да би то прихватила и његова група, што Тодоров објашњава колонизовањем Јужне Америке (Todorov 1995, 47). На одређени начин, каже Тодоров, „земље чине исто што и појединци“ (Todorov 1995, 47). Јасну и недвосмислену жељу да од њиховог примера пођу и њихове земље показује многи путописци.

Премда и сâм са Балкана, у својим разматрањима европског (и европских) идентитета, Тодоров не посвећује много пажње Истоку, осим у спорадичним примерима, који најчешће показују како један балкански народ сагледава Запад. Други балкански проучаваоци, чији академски рад обилује идентитетским променама које су и емпиријски потврдили, говориће о Истоку у коме подразумевају и Балкан. Премда за пример узима Југославију уздрману ратовима, Милица Бакић-Хејден (1995) говори о репродуктивном оријентализму (Nesting Orientalism), синтагми често превођеној на српски и као „гнеждени оријентализам“. Ако је Едвард Саид писао о оријентализму, махом у контексту

ислама, као нечему негативном, Бакић-Хејден проширује ову теорију. Свако сопство има као противтежу неког Другог који је географски источно у односу на њега самог. Исток је, дакле, увек неко Други у односу на Запад, а тај Исток, у односу на властито сопство, посматра Исток као други Исток, и то опет у инфериорном културном и семантичком контексту.

Међу небалканским проучаваоцима тема Истока, уз додатне елементе, јавља се тек у студији Ивера Б. Нојмана (Neumann 2011). Нојман полази од тврдње „да западна филозофија у суштини јесте покушај да се припитоми и одомаћи другост, с обзиром да оно што ми схватамо као мисао није ништа друго него један такав покушај“ (Neumann 2011, 23). Другим речима, стварање алтеритета јесте резултат постојања идентитета, другост се ствара, па и конструише, у односу на властито сопство. Позивајући се на разне проучаваоце идентитетских питања, Нојман уводи четири начина (праваца) стварања оваквих односа: етнографски, психолошки, пут европске континенталне филозофије и источно скретање („Eastern excursion“) (Neumann 2011, 23). Док су прва три правца институционализована, источно скретање се налази „на маргини институционалног“ (Neumann 2011, 4). Баш из тог разлога, целокупна његова студија посвећена је управо овом начину стварања европског сопства и европског Другог. Премда је већи део студије посвећен Русији и „Истоку“ у том смислу, историјска призма ослања се на оно што аутор назива „турско друго“, чему посвећује читаво једно поглавље. Османлијско наслеђе као један од битних, чак и данас неизоставних, чинилаца културе свих савремених балканских народа већ је овде поменуто. И поред тога што се не позива директно на М. Тодорову, Нојман пише: „Разни други били су, и још увек јесу, активно укључени у процес стварања европског идентитета“ (Neumann 2011, 61). На истом месту, Нојманова студија уводи још једну проблематику којом се овде морамо позабавити: „Етнички и културно периферне мањине такође су служиле као унутрашњи други“. Иако Исток, или Балкан, можемо сматрати унутрашњим другим у оквиру европског идентитета, о чему говори Нојман, не може се не помислити на оно унутрашње друго у оквиру самог Балкана, чиме се умногоме компликује ова релација алтерирања, што се, донекле, како смо већ видели, може објаснити репродуктивним оријентализмом. Све познате и мање познате дистинкције међу балканским народима: Срби, Бугари, Албанци, Хрвати, Далматинци, Морлаци, Власи, Румуни, Цинцари, као и „Клименте, Васојевићи, Горанци, Мијаци, Шопови, Буњевци итд.“ (Грчић 2005, 214), биће интересантни путописцима који ће и овај репродуктивни балкански оријентализам, додуше само донекле, успети да опишу, што је, са своје стране, условило да се додатно изгради, учврсти, успостави или конструише симболично и пословично негативни Балкан.

Занимљиво би било илустровати италијански приступ проучавању алтеритета кроз неколике примере. Поједини италијански проучаваоци баве се теоријама идентитета и алтеритета у оквирима филозофије. Ћ. Легиса (Leghissa 2005) пише на ову тему у теоријским оквирима које поставља Гајатри Чакраворти Спивак, дакле, како и сам наглашава, у оквиру постколонијализма. Његова запажања занимљива за наше истраживање тичу се посматрања Другог као странца, утолико што ће се касније поставити питање оправданости читања путописа. Други, каже Легиса, у новије време „одбацује кошуљу примитивног и облачи кошуљу странца“ (Leghissa 2005, 17). Премда говори о идентитетима у множини (Leghissa 2005, 9), то се односи на идентитете у теоријском смислу, нигде се не говори о конкретном италијанском идентитету. Ипак, множина идентитета у Италији

закупља пажњу других истраживања. Тако је, на пример, једна публикација посвећена стварању италијанских идентитета од XVIII века преко уједињења Италије па све до краја XIX века (De Benedictis, Fosi, и Mannori 2012.). Раслојеност италијанске културе по регионима, премда им је корен заједнички, довољна је да скоро потпуно на себе усредсреди проучаваоце, који неће много обраћати пажњу на Исток или Запад. Италијанима је важнија оса Север-Југ, обзиром да се њихове идентитетске разлике осликавају на овој вертикали. Тако ће, на пример, читаву једну обимну студију Ернеста Де Мартина (De Martino 2013) бити посвећена феномену тарантизма, карактеристичном за југ Италије, о чему ће бити више речи у одељцима анализе корпуса путописа, утолико што ће Фортис плес Морлака поредити управо са начином на који играју становници Пуље (Апулије).

Још једна могућа теорија разматрања идентитета и, посебно, алтеритета у оквиру проучавања балканског Другог јесте и постколонијална теорија. У томе се често претерује јер, пише Гвозден Егор, у новије време постколонијализам наглашава да су лажне сродности често биле плод колонијализма и то управо „тамо где се гушио аутохтони дух“ (Egor 2010, 97). Проучаваоци са друге, небалканске стране Јадрана, нису сагласни око питања да ли балканског Другог треба проучавати кроз постколонијални херменеутички кључ. Лери Волф, на пример, тврди да је Далмација била „млетачка Америка, иако по површини мала“ (Wolff 2002, 5), када говори о односу Млетака и Словена. Ако се разматрају односи на неком микро плану, какав би управо могле представљати поменуте релације којима се бави Волф, оваква тврдња могла би се прихватити. Ипак, на макро плану, када се сагледавају историјски односи између источне и западне стране Јадрана, та тврдња је апсолутно или углавном неоснована, о чему говори Еђидио Иветић (2015, 143-144). Премда неки хрватски писци Млетачку Републику сматрају колонизатором, она је, у својој суштини, била вишенационална, утолико што су, поред Словена, њу настањивали и Грци и „Бергамаски“ (Ivetić 2015, 144). Намеће се питање треба ли и у којој мери посматрати балканска подручја са становишта постколонијализма? Сања Лазаревић Радак у својој студији из 2013. године, поставља ово питање и нуди одговор. Према свом виђењу, а позивајући се на друге истраживаче, Лазаревић Радак дефинише колонијализам као дискурс и политички пројекат супериорности што омогућава конкретан политички чин успостављања контроле над страном територијом и идеологије која колонизатора чини легитимним. Вишеструке су замке, тврди Лазаревић Радак, у које можемо упасти ако кроз овакву призму посматрамо Балкан, које се свде на схватање деловања већ помињаних фактора попут колонијализма, као и свођење колонијализма на идеологију, уз занемаривање економије као његовог почетног фактора. Еластичност термина колонијализам, па са њим и империјализам, до схватања да се њима може назвати и економска доминација САД у данашње време, као и чињеница да се проучавање Балкана почело касно, чини ове замке пријемчивим. Ако се Балкан посматра као заостао у односу на Запад, треба га цивилизовати, а „kolonizator je u tekstu i praksi uvek civilizator“ (Lazarević Radak 2013, 208). Позвавши се и сама на мимикрију као елемент постколонијализма, Лазаревић Радак примећује да тада долази до напуштања сопственог идентитета, „svega što bi se spolja moglo tretirati kao tradicionalno“ (Lazarević Radak 2013, 209). Балкански географски и културни простор кроз текст постаје имагинаран, те стога подложен колонијалном и постколонијалном дискурсу, али „imaginacija ga ne čini kolonizovanim područjem, ona ukazuje na načine na koje imperijalizam označava

periferne просторе“ (Lazarević Radak 2013, 210), утолико што је Балкан „стварно подручје које насељавaju стварни људи са стварним начинима живота и судбинама“ (Lazarević Radak 2013, 21). „Отуда произилазе представе о Балкану као унутрашњој Африци; отуда потреба да се он фиксира као слика да би се забележили његови детаљи у процесу налажења, откривања, истраживања“ (Lazarević Radak 2013, 21). Коначно, како пише Тодорова (2006, 18), „Iako postkolonijalizam ima univerzalističke pretenzije, njegova geneza i razvoj jasno su vezani za indijski potkontinent i Afriku tokom XIX i XX veka”.

На тако поједностављен дискурс о балканском Другом упозорава и Богољуб Шијаковић (2012)⁸. Шијаковићево виђење умногоме се слаже са Нојмановим, али Шијаковић апелује да проучавање Балкана треба спасити злоупотребе западних балканолога који га упорно постављају као друго у односу на сопствени, евро(по)центрични идентитет, а не као његов део. Шијаковић покушава да, како сам каже, демаскира „балканистички дискурс оцрњивања Балкана (Шијаковић 2008). „Начин представљања Другог одређује онај ко има моћ. Тада је дискурс о другом уствари знање о другом као продужена моћ над другим“. Полазећи од овога, он показује како је све оно што је европски балканистички дискурс, кроз медије као посредника између политике и интелектуалаца, уствари све негативно што Европа носи у себи.

Сви предложени методи проучавања пријемчиви су у неким својим сегментима, док увек постоји друга страна која их чини неефикасним за проучавање књижевног и/ли путописног текста. Питања идентитета и алтеритета заиста се морају проучавати слојевито, уз коришћење најразличитијих метода. Ти слојеви би се могли распоредити по гранама проучавања, када не би било преплитања. Али књижевност је чинилац културе као и било која друга уметност, обичаји, модели понашања, језик. Зато је и такво проучавање немогуће, утолико што увек постоје културолошка преплитања која ће захтевати позивање на неку граничну област. Као што смо установили да је примена онтолошког обрта немогућа без епистемологије на проучавање двеју култура које се географски граниче и које, штавише, деле нека заједничка наслеђа, тако је немогуће проучавати односе одговарајућих двеју књижевности без, на пример, позивања на историју. Увођење концепта стереотипа, неизбежног за оваква проучавања, унело би додатне компликације и не би нас довело до било каквог исходишта. Зато је потребно пронаћи и применити метод који ће објединити све ове методологије за своје потребе, а стереотип, тј. имаготип, слика и погрешна представа биће његови главни ослонци.

⁸ Текст је доступан на Интернет страници <<https://www.rastko.rs/filosofija/bsijakovic-balkanistika.html>>

Имагологија је, како је дефинише Владимир Гвозден (1972, 17), „грана компаративне књижевности која изучава представе о другим културама у књижевности једног народа“. Ова област компаратистике заснована је на проучавању слика (фр. *images*) и погрешних (искривљених) представа (фр. *mirages*) о другим земљама. Пре него што се, међутим, детаљније објасни примењивост имагологије, ваљало би дефинисати дате концепте, те одговорити на питање како имагологија обједињује теорије изложене у претходном одељку, допуњујући их у контексту књижевности.

Слика, као имаголошки концепт, представља „менталну силуету Другог, кога наизглед одређују својства породице, групе, племена, народа и расе“ (Beller 2007.c, 4, Подвукао М. Пржић). Ова дефиниција у себи садржи неколико речи које, наизглед, имплицирају нејасност, али су кључне за имаголошку поставку слике. „Ментална силуета“ указује на нејасноћу онога што аутор види, по чему његово виђење не мора бити једнако ономе што заиста јесте. Отуд је ментална силуета Другог „наизглед“ одређена његовим карактеристикама које се, када их објединимо, могу подвести под његово сопство, његов идентитет. „Перспектива проучавања слика јесте теорија културних или националних стереотипа, не теорија културних и националних идентитета (...) Овакав дискурс поставља питање референцијалности у односу на емпиријску реалност, будући да нам се каже да народ *x* поседује својства у, али нису имаголози ти који ће ту референцијалност потврдити или порећи“ (Leerssen 2007.f, 27). Пракса, међутим, показује другачије, што ће се још боље схватити након објашњења теорије рецепције, утолико што читаоци већ имају одређене представе и стереотипе о Другом. отуда се у имагологији јавља и „(mirage), погрешна представа. „Francuske izraze »image« (slika) i »mirage« (opsjena, varka, iluzija, lažna slika, iskrivljena slika) Dyserinck u svom tekstu konzekventno ostavlja u izvornom obliku i u navodnim znakovima, ugrađujući ih često u tipično njemačku složenu tvorbu »image«-und-»mirage«-Forschung (istraživanje slike i iluzije/iskrivljene slike).“ (Dyserinck 2009, 23, нап. прир. у фусноти). Ако имагологија проучава стереотипију, тј. имаготипију, онда је референцијалност неопходна. Да ли су, на пример, Балканци заиста онакви како се о њима пише у књижевности, а што резимира Живанчевић-Секеруш (2007, 107). Њихове карактеристике су: гостољубље, неукаљаност цивилизацијом, приземност, руралне заједнице, а појављују се и негативне слике као што су: сујеверје, неприлагодљивост, неповерљивост, неискреност, мизогинија, прљавштина“. Ако би се поставило питање негативних слика, или позитивних погрешних представа, референцијалност би могла дати једини одговор. На примеру историјске референцијалности ово потврђује и Данијел Анри Пажо (Daniel Henri Pageaux), један од утемељитеља имагологије. „u danom povijesnom trenutku i u danoj kulturi, nije moguće reći i napisati o Drugome bilo što.“ (Pageaux 2009, 130). Ово значи да је за интерпретацију важна историјско-синхронијска оса. Наиме, „Književni se tekst ne može interpretirati u bezvremenoj, estetskoj Nigdjezmskoj.“ (Leerssen 2009, 180).

Стереотипи, тј. имаготипи, уз погрешне представе, настају из етноцентризма и егзотизма, што у имагологију неминовно уводи идентитет. Наиме, (...) сваки народ тежи да дефинише човечанство по сопственим стандардима и разликама у

односу на Друге“ (Corbey 2007, 263). Овим је згодно увести и имаголошку дефиницију идентитета. Премда се, као што је већ речено, имагологија бави проучавањем Другог, тј. слике о Другом, та слика се увек ствара на основу сопства. Тако Лерсен (Leerssen 2007.d) нуди имаголошку дефиницију овог концепта. Идентитет је, каже Лерсен, истоветност са сопством, попут логичке формуле $A=A$. Да би се створио идентитет, тј. истоветност сопству, потребно га је успоставити кроз време. Ако кажемо: „Ово је особа која је починила злочин“ или „Ово су рукавице нађене на месту злочина“ ми идентитет рефлектујемо кроз време (Leerssen 2007.d, 335). Тако је за очување идентитета потребна меморија, било да је реч о способности појединца да памти или о колективном, историјском памћењу. Временом, међутим, сопство постаје центар у односу на Другога, сопством се разликујемо од Другог који се, пак, својим сопством разликује од нашег. Све оно што смо кроз колективно памћење пренели кроз време као својства сопства, може бити слично или различито у односу на својства Другог који, пак, своје сопство ставља у средиште посматрања у односу на нас.

Референцијалност и етноцентризам уводе у имагологију још неке концепте, модификујући оне већ постојеће. Етноцентризам „је важан елемент анализе различитих динамика, вредновања и односа моћи између аутослика и хетерослика“ (Leerssen 2007.b, 324). Као што је могуће утврдити из самих ових концепата, имагологија такође проучава и слике о себи, тј. аутослике, те како се виђење сопства одражава на виђење Другог.

Ипак, како уопште применити једну овакву област, која се чини конфузно, утолико што покушава да проучи неке концепте изузимајући њихове контратеже, да би се, ипак, морала на њих ослонити? Имаголози нуде компаративни метод као решење овог проблема. „Ако емпиријско истраживање културних разлика не успе да подвргне супротстављене претпоставке прикупљених података одговарајућем компаративном испитивању, премештајући ка неутралној перспективи противне термине, ризикује да понови имагинарне пристрасности сопствених извора“ (Leerssen 2007.a, 310). Овим Лерсен потврђује тезу коју на истом месту претходно наводи, да је и академска заједница подложна етноцентризму када имаголошки приступа одређеном тексту. Са њим је сагласан и Жан-Марк Мура (Moura 2009, 151) када каже да је имагологија, као подручје компаратистичких истраживања, изложено двема опасностима: *divlja interdisciplinarnost i prikriveni nacionalizam*“. Како би успешно применили компаративни метод, имаголози се користе огромним бројем граничних области у посматрању Другог. Тако ће теоретичари имагологије, поред тежње да резимирају како нека књижевност посматра другу културу, писати и о разним утицајима на то посматрање. Ти утицаји условљени су великим бројем дисциплина и области. Тако ће имаголози, поред питања идентитета и, још више, алтеритета, стереотипије, имаготипије или области попут постколонијализма и свега онога што се тиче културноисторијског контекста међународних и међукњижевних односа, писати и о студијама рода, утицају ванкњижевних медијума попут филма и телевизије, религији и религиозности, итд.

Егзотизам је такође један од аспеката имаголошких проучавања. Лерсен види егзотизам као контратежу етноцентризму (Leerssen 2007.c, 326). „Страна се земља позитивно валоризује, а у многим случајевима се и посматра као жељена алтернатива домаћој култури“.

Било да се Други посматра кроз позитивне, било кроз негативне слике и представе/предрасуде, овде је згодно објаснити ове имаголошке концепте пре него што се нека већ постављена имаголошка питања сагледају поређењу са претходно изложеним теоријама алтеритета. Увек се, када је реч о односу према Другом, говори о стереотипима и предрасудама, што је познато и ван имаголошких истраживања. Манфред Белер (Beller 2007.d, 404) упозорава да „проучаваоци књижевности треба да разликују предрасуде као став или понашање и стереотип као израз тог става“. Представе о другим земљама и народима, каже Белер, утврђене су предрасудама које су одређене сопственим етноцентризмом и културолошком перспективом. Премда се термини „стереотип“ и „имаготип“ у имагологији често синонимно користе, имаголози ће чешће говорити о имаготипима, управо због суптилне разлике у дефинисању. Стереотип, наиме, обично има негативну конотацију, утолико што се ослања на предрасуду, будући да су предрасуде чешће негативне, мада понекад могу одражавати погрешан став и када су позитивне. Имаготип је, међутим, ослобођен референцијалности сам по себи, зато што је важна представа, не реално чињенично стање. Уколико чињенично стање постане релевантно, референце се, као што смо видели, могу наћи у граничним областима. Да би означили слику о свој својој комплексности, имаголози такође користе термин „имагем“ (Leerssen 2007.e, 344).

Доступна имаголошка библиографија показује да се имаголози баве најразличитијим алтеритетским релацијама, од односа Исток-Запад или Север-Југ, преко варварства, постколонијализма и других теорија о којима је било речи у претходном одељку, до оних истраживања која су се бавила представама о конкретним народима у књижевности.

Када објашњавају неку појаву, имаголози је најпре посматрају у културолошком и историјском оквиру, како би објаснили одређене представе. Тако, на пример, Белер (Beller 2007.a) говори о употреби термина „варварин“ и „варварски“. Он пре свега полази, слично као и Тодоров, од античких почетака употребе овог термина, а затим илуструје семантичко померање термина од називања Хришћана варварима до изједначавања паганског и варварског управо код Хришћана. Следећа фаза коришћења овог термина повезује се са постколонијалним, утолико што се сада варварима називају племена и народи из ново откривених делова света. Белер, надаље, објашњава употребу ове речи у најразличитијим контекстима све до XXI века. За разлику од Тодорова, на кога се и сам позива, Белер се ослања и на релевантне књижевне и филозофске изворе. Тежећи да не изневери основне принципе имагологије тиме што би дефинисао варварство на евроцентричан начин, он даје осврте на однос Кинеза и Индуса према странцима и лексеме које би у огромном проценту могле бити еквиваленти лексемама „варварин“ или „варварски“ из угла тих оријенталних народа у односу на Запад.

На теорију репродуктивног оријентализма одлично се наслања још један Белеров текст (Beller 2007.b). Ако имаголошко разматрање варваризма даје мање-више историјски приказ употребе и семантичког померања значења речи „варварски“, текст о односу Истока и Запада много је богатији примерима из књижевности. На почетку чланка дат је пример стихова Радјарда Киплинга: „Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet“ (Beller 2007.b, 415). Тај пример, вели Белер, „одјек је мита историјских сукоба и међусобних утицаја народа Евроазије“ (Beller 2007.b, 415). Наравно, евроцентризам се имплицира и у овој контрапозицији. Белер тврди да то почиње још од Херодота, али обраћа пажњу на

проблем окцидентализма, утолико што, за разлику од теорије М. Бакић-Хејден, Кина себе сматра централним народом у односу на варварске народе са запада и севера. Такође, колико год Исток деловао наизглед инфериорно у односу на европске цивилизацијске тековине, „многе своје митолошке демоне и чудовишта, па и само хришћанство, што је европска адаптација источног монотеизма, Запад дугује Истоку. (...) гледано из птичје перспективе односа између Европе и истока у сфери уметности тешко да остаје места сумњи да је Европа више узела“ (од Истока) „више него што је дала“ (Beller 2007.b, 416). Међутим, без обзира на евроцентризам који је учвршћен захваљујући научно-технолошком развоју Европе од времена Ренесансе па до XX века, када долази до експанзије источних земаља попут Кине и Јапана, слика Истока је од библијских времена таква какву потврђује претходно изложена теорија о репродуктивном оријентализму. Један од примера јесу, наиме, монголски упади у источну и средњу Европу, што је европској књижевности оставило стереотип који те источне народе карактерише као сурове. Сliku о Истоку умногоме мењају путописи попут *Милиона* Марка Пола, а слика Индије као далеке али свакако не примитивне цивилизације остаје још од освајања Александра Великог. Касније „Оријент“ почиње да подразумева „минарете и џамије, хамере и евнухе, каравансараје и бедуине (...) Османлијско царство и Египат, уз земље Магреба (...) као и деспотизам, ропство, суровост и мржњу Турчина, Мавра и Сарацена“ (Beller 2007.b, 417). У књижевности, закључује Белер, поред ове слике евроцентричног империјализма и хегемонизма, где се свакако убраја и Киплингов пример, постоји и друга слика, представљена кроз „Арапске ноћи“ те „бајковите источне витезове и принцезе у Ариостовом *Бесном Орланду* и Тасовом *Ослобођеном Јерусалиму*“ (Beller 2007.b, 417), што је наслеђе имагема конструисаног још у средњевековној поетици, који се наставља и код Гетеа. На основу свега овога, „старим сликама могу се доделити нове вредности, а оне такође могу променити перспективу, док позадински поларитет остаје“ (Beller 2007.b, 417). Такве нове перспективе посебно се могу односити на слику коју је дао Киплинг у примеру са почетка, што ће се касније анализирати кроз Саидов Оријентализам и, посебно, теорију постколонијализма. Проблем се усложњава чињеницама да се „Исток пружа од Казабланке до Јокохаме, а земље међусобно удаљене као Чешка и Израел тврде да промовишу западне вредности“ (Beller 2007.b, 418), док се глобални центар Запада преместио још дубље на запад преко Атлантика. Уз то, граница између Истока и Запада, географска али и културолошка, све је флуиднија.

Са друге стране, Берн Там (Thum 2007, 389) тврди да у својим сликама Запад конструише Исток. „Деспотизам пре слободе и демократије, суровост уместо људске доброте, фанатизам уместо разума, мегаломанија а не самокритичност, масе уместо слободног друштва, колективизам, не индивидуализам, неефикасност уместо организације, искоришћавање уместо рада, лењост науштрп радне етике (...) Ово су неке од традиционалних дихотомија европског (и западног) погледа на друштва земаља Магреба и блиског, средњег и далеког Истока“ (Thum 2007, 389). У контексту овакве имаголошке ситуације, Там сматра да су оне „окидач агресивним одговорима, што, све заједно, потпада у оквир окцидентализма који, не мање стереотипски настројен, види западну културу као безбожну, безобзирну и декадентну“ (Thum 2007, 390). Тврдећи ово, Там се и сам позива на Саидов **Оријентализам**, који је „овој речи дао њено тренутно значење и политички набој“ (Thum 2007, 390).

Више пута поменути постколонијализам представља веома плодно тле за имаголошка истраживања. Како би помирио већ поменуте могућности анализе кроз призму постколонијализма, Јанош Рис (Riesz 2007, 400) пише да се постколонијализам може истраживати у ужем и ширем историјском и методолошком смислу. Ужи смисао обухвата период од краја модерног колонијалног доба до деведесетих година XX века, док шири смисао може подразумевати сваку књижевност на неком европском језику од раних географских открића па надаље. Рис примећује да тако широка и свеобухватна, интердисциплинарна дефиниција постколонијализма „ризикује да изгуби из вида свој специфични циљ“ (Riesz 2007, 400). Наиме, „ако постколонијализам подразумева сваку ситуацију дисбаланса моћи, политичко угњетавање или економску експлоатацију, то би значило да покрива целокупну књижевну и културну праксу“ (Riesz 2007, 400). Рис налази да се многа питања често подводе под методологију постколонијализма. Међу њима набраја и питања идентитета и другости, али ту су још и језик, тело, феминизам, национализам, хибридноост, историја, образовање, производња и потрошња, глобализација, животна средина итд. Навевши неке од најважнијих текстова који се сматрају за темељ постколонијализма те битна имена као што су Едвард Саид и Г. Ч. Спивак, Рис тежи да разграничи оно што постколонијализам заиста јесте у имаголошком смислу од онога што он не обухвата. Тачно је да ова теорија представља „деконструкцију другости“ (Riesz 2007, 401), али се махом односи на контрапозиције које владају између европског сопства и Другог у новооткривеним земљама, као и на супротности унутар самог тог Другог. Ту се, наравно, такође убрајају хибридноост и мимикрија о којима пише Хоми Баба, као и књижевности колонизованих народа. Не могу се, међутим, књижевност и историја у својој целости тумачити кроз призму постколонијализма. Примери које за ово наводи Рис јесу „више од седам векова мирне трговине и размене између муслиманског света и хришћанства, о чему сведочи и *Новелино* (Novellino) Мазуча Салернитана (Masuccio Salernitano) (1476), као и Гетеов *Западно-источни диван*“ (Riesz 2007, 402). Постколонијализам, дакле, „наглашава полицентричност модерне светске књижевности и противи се евроцентризму успостављеног књижевног канона и западних вредности у естетици и критици“ (Riesz 2007, 402–403).

Могло се већ приметити да однос према Другом у имаголошкој херменеутици такође може да се развија и(ли) мења током историје, што је најоучљивије на примеру семантичког померања терминологије која се односи на оно што је варварско. Овде је згодно подсетити на теорију Ц. Тодорова, која подразумева фазе упознавања Другог. На основу односа према другом о каквом говори Пажо (Pageaux, 2009), сматрамо да се на микро и макро плану ти начини могу смењивати, попут Тодоровљевих временских фаза. Реч је о односу према Другом који може имати неколике облике, на основу слике или погрешне представе. Ти облици посматрања јесу манија и фобија, где манија подразумева инфериорност сопствене културе и следственоу супериорност Другог, док фобија настаје из супротног односа. Трећи облик настаје из слике, не из миража, тј. погрешне представе. Наиме, strana kulturna stvarnost smatra se pozitivnom i ima svoje mjesto u promatrajućoj kulturi, kulturi koja je prihvaća i koja i sebe smatra pozitivnom. То узajамно поштовање и двоstrуко признато позитивно вредновање имају једно име: »филџа« (Pageaux 2009, 143). Тек филиџа доноси имаголошко вредновање које

може довести до књижевних међусобних утицаја а касније и ванкњижевних културних размена.

Наше истраживање показује да ово могу да буду фазе на микро, али посебно на макро плану односа једне културе према другој. За разлику од оних које нуди Тодоров, а о којима је било речи у претходном одељку, ове фазе нису цикличне, већ, управо захваљујући писаним траговима у виду књижевних текстова који обилују сликама, остављају сведочанство каква је слика постојала у једној култури о некој другој те како се кроз развој појединачног текста или историјски развој мењала од фазе фобије, преко својеврсне фазе маније, да би дошло до изједначавања вредности у облику филије. Анализа ауторске интерпретације као и тумачења текста код данашњих читалаца, што такође подразумева имагеме и имаготипе које аутор поставља, неминовно се ослања на теорију рецепције о којој ће бити речи у следећем одељку.

Имагологија са теоријом рецепције дели још један важан концепт. Реч је о релевантности превода за ширење и рецепцију слика о Другом. Доказ овоме свакако представља текст Павла Секеруша (2007.) о слици Срба у књижевности. Занимљиво је да Секеруш сматра да се слика Срба вратила у европску књижевност након мрачног периода изолације под Османлијама захваљујући Фортисовом путопису и преводу *Хасанагинице* на доминантне европске језике (Sekeruš 2007 235). Изложена чињеница уводи превод у имагологију, што се свакако укршта и са истраживањима теорије рецепције. То укрштање заснива се на питању да ли сагледавање читаоца, ауторска интерпретација или слика и предрасуда, лишене ауторске интерпретације и историјског контекста, остају исте у преводу једног књижевног текста на језик народа који се у тексту имаголошки представља. У закључку једног од радова који се сматрају темељима имагологије, Хуго Дисеринк (Dyserinck 2009, 34) пише да је један од разлога проучавања слика и погрешних представа „uloga koju imaju pri širenju prijevoda ili izvornih djela izvan prostora vlastite nacionalne književnosti“.

Чини се да имагологија сагледава један прилично редундантан сегмент књижевног текста, утолико што разне друге теорије које могу послужити као оквир за анализу текста нуде најразличитије приступе његовом проучавању, од психолошког, преко интертекстуалног до деконструкционистичког, од позитивизма, преко интерпретација које потпуно елиминишу аутора до новог историзма. Тако су неки од најпризнатијих теоретичара књижевности оспоравали имагологију као област која књижевност доводи у службу других, мање-више граничних области. Када објашњавају ову теорију, имаголози се често сећају како је Рене Велек писао да је имагологија „облик књижевне социологије“ (Leerssen 2007.f, 23; Dukić 2009, 6).

„Та тврдња, usput rečeno, ne znači omalovažavanje istraživanja »mirages« i »images« metodologijom sociologije ili psihologije naroda. Osim toga, i književni povjesničar treba zadržati pravo da se bavi takvim istraživanjima; treba mu dopustiti da, polazeći od svojih specijalističkih znanja, zakorači u polje koje leži izvan njegova vlastitog predmetnog područja, osobito kad vjeruje – a često vjeruje s pravom – da, primjerice, na taj način može pridonijeti boljem poznavanju naroda, štoviše, njihovu boljem uzajamnom razumijevanju.“ (Dyserinck 2009, 26).

Међутим, ова теорија „тежи да разуме дискурс, не друштво“ (Beller и Leerssen 2007, XIII). Такође, не своди се имагологија искључиво на проучавање Другог у

у же м смислу, нити је њен шири смисао критика аутослике или аутомиража. Њена примена свакако се може односити на одређени жанр, као и ако се жели истраживати одређена епоха или аутор. Како пише Лерсен (Leerssen 2007.f, 27), наводећи као пример проучавање аутослике у делима Томаса Мана, „уек се мора поставити питање да ли Ман пише, од случаја до случаја, као Немац, или можда – истовремено – као племић, европски интелектуалац, или становник Лубека“. Све ове идентитетске одредбе аутора могу имати утицаја на његову идеју аутослике или слике о Другоме, што отвара небројене могућности за анализу. На крају, треба узети у обзир још неколико чињеница не би ли се имагологији приписала релевантност какву заслужује попут својеврсног резимеа који дају теоретичари ове области. Стереотипи увек потичу из књижевности, како налази Денис Делетант (Deletant 2007, 224) пишући о Дракули као еклатантном примеру једног имаголошког сегмента миража о Румунима. Многи имаголози за пример узимају ванкњижевне области, од филма до шала и вицева, како би објаснили и доказали да је „национални карактер“ – па самим тим и стереотип – „важан све до данашњег дана“ (Leerssen 2007.g, 75). Имајући ово у виду, можемо се апсолутно сложити са Лерсеновим закључком да се сви баве имагологијом док покушавају да је одбаце. (...) иронично, имагологија није избачена из оквира компаративне књижевности, која је и сама претрпела кризу, опкољена старим и новим граничним дисциплинама.“ „Тема националне стереотипизације и изградње идентитета свуда је бивала разматрана, али често унутар монодисциплинарног изолационизма и на бази *ad hoc* теоретисања и контрадикторне номенклатуре“ (Leerssen 2007.f, 24).

У одељку који ће се бавити применом имагологије и теорије рецепције на путописни жанр, поставиће се неминовна референцијалност имагема у интерпретацији путописног текста, како у имагологији, тако и кроз теорију рецепције. Ове две теорије понудиће потпуно читање путописног текста, какво може да оствари компетентни читалац, како је Умберто Еко назвао читаоца ерудиту, коме не промиче ниједна интерпретативна могућност (Видети: Еко 2011.). Да би се, међутим, могло говорити о читаоцу, његовој интерпретацији било ког текста, па коначно и путописа и његовог превода, потребно је дати неколике осврте на теорију рецепције.

Теорија рецепције

„Oduvijek se znalo da se knjige pišu zato da bi ih neko čitao, ali su vremena koja su prethodila našem potiskivala to znanje na marginu društvene i kulturne svijesti, a usredsređivala svoju pažnju na demijuršku figuru pisca, pjesnika.“ (Kulenović 2006, 459). Читаочева интерпретација књижевног текста парадоксално је тек крајем прошлог века постала важна. Књижевно дело до тада је било сврха самом себи. Теоријом рецепције читаочево виђење се коначно узима у обзир. Штавише, читалац постаје главни чинилац књижевног дела, тачније, књижевног текста, ако прихватимо терминологију теорије рецепције.

Теорија рецепције полази од чињенице да се књижевни текст током процеса читања „podvrgava kreativnoj aktivnosti svog čitaoca“ (Lešić 2003, 20). Отуда се сада више не говори о књижевном делу већ о књижевном тексту, утолико што је дело „nešto štoje dovršeno, kao gotov proizvod, dok je *tekst* procesualan, kao otvoreni *file* (“fajl”), koji ne samo da se izlaže stalno novim tumačenjima već se u velikoj mjeri podvrgava kreativnoj aktivnosti svog čitaoca.“ (Lešić 2003, 20). Твртко Куленовић (2006, 458) нуди једно веома пријемчиво објашњење теорије рецепције које је, ваља приметити, необично за текстове из области науке о књижевности. Он то чини налазећи паралелу теорије рецепције са квантном физиком, утолико што је у квантној физици важан однос између научника, тј. посматрача и посматраног предмета или догађаја. Овакво посматрање захтева субјективност посматрача, јер „prisustvo naučnika-posmatrača utiče na predmet događaja koji se posmatra, učestvuje u njemu i mijenja ga“ (Kulenović 2006, 459).

Иако се о рецепцији и раније говорило, сматра се да је теорија рецепције настала 1967. године, а њен је утемељитељ Ханс Роберт Јаус (Jauss). На Јауса се, касније, надовезују и други теоретичари попут Изера (Wolfgang Iser), који као и Јаус такође припада немачкој школи. Касније се на њих наслањају англоамерички теоретичари из покрета који ће се назвати „Reader’s Response Criticism“.

Питање које се овде може поставити гласи: како је могуће да се читаоцу додељује заслужена улога тако касно када ниједан текст „nikada nije napisan zato da bi ga filolozi čitali i interpretirali filološki, niti pak (...) istoričari istorijski“. (Jaus 1978, 36)? Читалачка публика била је хомогена барем све до илуминизма, а можда и касније. Читаоци су били припадници образованих класа, највише племства. Таква хомогеност диктирала је и интерпретативне могућности. О делу се могло дискутовати, оно се могло унедоглед читати, рецитовати, могло се разговарати о мотивацији ликова и догађајима, али се све сводило на ауторску интерпретацију. Ово потврђује и Харалд Вајнрих (Vajnrih 1978, 87), пишући о историји књижевности у оквиру теорије рецепције. Образовано грађанство је касније постајало све многобројније, да би се у XIX веку појавиле описмењене народне масе. Важност и улога народних маса не само као читалачке публике, већ и као чиниоца који заслужује већа права, пре свега право да одлучује о себи, биће предмет филозофије марксизма. Марксизам ће умногоме утицати на настанак теорије рецепције утолико што ће теоретичари помоћу марксистичких постулата тежити да читаоца поставе на место најважнијег чиниоца постојања књижевног текста. Ако марксистичке поставке подразумевају однос „производње и потрошње“ (Maricki 1978, 25), дакле, ко ствара одређени производ, за кога га ствара и ко га конзумира, онда то значи да у обзир треба узети како аутора, тако и

публику и предисторију књижевног текста. Предлаже се и укидање књижевног канона, или барем анализа широког дијапазона књижевних дела, као што нуди Франко Морети (Moretti 2013.) у својој све популарнијој теорији читања са дистанце (Distant Reading). Она подразумева различите облике читања велике базе података текстова једног аутора, једне епохе, једне књижевности.

Ако позитивистичко виђење аутора као демијурга и свега у вези са ауторовом личношћу и оним што га окружује посматра као један екстремни крај спектра улоге читаоца у настанку и интерпретацији књижевног дела, други крај тог спектра свакако представља „Смрт аутора“ Ролана Барта (Roland Barthes). Бартова идеја аутора искључује из интерпретације текста; оног тренутка кад аутор напише и објави текст, он више нема над њим контролу, те је текст дат на тумачење изван било каквог историјског, психолошког и било ког другог контекста у вези са самим аутором. Премда пријемчива, оваква теорија изузима тумачења која су немогућа без познавања неких елемената биографије аутора или околности писања анализираних текста. Како би се помирила ова два екстрема, на наш рецепцијски спектар ступа концепт идеје. Књижевни текст треба тумачити ван стега ауторске интерпретације, али уколико је за тумачење текста неопходан неки податак везан уз аутора како би конкретизовао идеју текста, та информација може представљати референцу. Устаљивање овог концепта у рецепцији доводи до настанка новог историзма и разних школа и покрета који се баве рецепцијом и читаоцем као интерпретативним центром књижевног текста (О свему овоме видети: Kulenović 2006, 460; Lešić 2003, 20–21).

С обзиром да сада имамо велике народне масе које представљају читаоца, поставља се питање у вези са оним што читалац очекује од самог дела. Његово очекивање, међутим, зависи од многих унутрашњих фактора у вези са самим читаоцем. Док је позитивизам давао значај аутору, сада постаје важно чиме читалац располаже како би одређени књижевни текст правилно тумачио. Парадокс попут „правилног“ тумачења у овом случају постоји како би се избегла „opasnost od hermeneutičke anarhije, koja prijeti da potkopa svaku onu teoriju čitanja po kojoj je jedno tumačenje valjano kao i svako drugo. Jer, da bi tumačenje jednog teksta uopće prepoznali kao tumačenje tog teksta, mora biti nešto što ograničava slobodu tumačenja, što mu ne da da bude odveć hirovito.“ (Lešić 2006, 492). Опет је, дакле, потребна некаква референцијалност. Не може се, наравно, књижевни текст тумачити искључиво у складу са историјским контекстом његовог настанка. На примеру Шекспировог *Хамлета* то примећују још и Велек и Ворен (Wellek и Warren 1956, 42): „Ако бисмо заиста могли реконструисати значење које је Хамлет имао за публику његовог времена, само бисмо га осиромашили. Потисли бисмо легитимна значења која су у Хамлету нашле касније генерације.

Све ове ставове, теорије и идеје, од позитивистичке па до оних које заговарају најслободнија тумачења, помирују концепти који се у теорији рецепције називају „историјски хоризонт“ и „хоризонт очекивања“. Историјски хоризонт полази од чињенице да је „pravo značenje teksta upućeno samo po sebi na tumača i uvijek podrazumijeva istorijsku situaciju tumača“ (Kulenović 2006, 464). Позивајући се на Гадамерову (Hans Georg Gadamer) херменеутику, коју Јаус преузима, Куленовић пише да је првобитни хоризонт – онај који поседује читалац/тумач из неке претходне епохе – „obuhvaćen horizontom naše sadašnjice: ‘Razumijevanje je uvijek proces stapanja ovakvih naizgled posebnih horizonata“ (Kulenović 2006, 464). Међутим, да би читалац био у стању да се позове на историјске хоризонте које

обухвата хоризонт његове садашњости, он мора на неки начин да буде припремљен на читање неког књижевног дела, тј. текста. Његова припремљеност састоји се у оним знањима којима он располаже, што уводи хоризонт очекивања. Тако аутор може очекивати да ће читалац бити свестан историјског контекста ликова и самог аутора, те да ће бити у стању да препозна, на пример, интертекстуалне реминисценције, карактеристичне стилско-наративне поступке итд. Полази се од чињенице да су сви читаоци једнаки утолико што „su svi u ustanovama obrazovanja stekli slična znanja i naučili da na manje-više isti način čitaju i tumače književna djela.“ (Lešić 2006, 491).

Док европски теоретичари рецепције, на челу са Јаусом и Изером, сматрају да постоји само једна правилна интерпретација текста, под њиховим утицајем САД се појављује покрет који се нешто разликује у ставовима – „Reader’s Response Criticism“. Представници овог покрета сматрају не само да текстне треба да има једно, правилно тумачење, већ заговарају и могућност да се читалац спори са текстом. Улога аутора и историјског контекста се не одбацује, одбацује се само баратање апстрактним појмовима у корист филозофском прагматизму у оквиру теорије, а у пракси се предлажу различите интерпретативне могућности. Таквим приступом читалац постаје аутор, јер он ствара своју варијанту једног књижевног текста. Лешић (Lešić 2006, 490) ово објашњава на примеру *Хасанагинице*. Наиме, стихови баладе „Облазе га мати и сестрица / а љубовца од стида не могла“, могу се тумачити психолошки и социолошки, утолико што нема никаквих импликација је ли реч о стиду због неких социолошких стега или о карактерној особини протагонисткиње. Још више се може разграничити тумачење синтагме „убошке хаљине“, што неки читају и као „у бошчи хаљине“. Заједничко за европску и англоамеричку школу теорије рецепције остаје систематско проучавање читаоца. Док Умберто Еко говори о читаоцу моделу, или дели читаоце на компетентног (lettore competente) и слабог (lettore debole) читаоца, Фиш (Stanley Fish) из покрета „Reader’s Response Criticism“ дефинише концепт информисаног читаоца. Информисани читалац треба да има следећа својства: да компетентно влада језиком књижевног текста, да поседује потребна семантичка знања како би у потпуности разумео текст, те да што боље познаје књижевност. Док прве две карактеристике одређују читаочево владање језиком на свим нивоима, књижевна компетенција значи да је читалац довољно искусан „da je mogao usvojiti osobine lokalnih diskursa, uključujući sve od onog lokalno najspecifičnijeg (kao što su govorne figure) do žanrova u cjelini“ (Lešić 2006, 491).

Хоризонт очекивања значајан је и због помиривања улога професионалног тумача са једне и читаоца са друге стране. Јаус „ne pristaje na pojam tumača, koji podrazumijeva profesionalca, što će na književnom terenu reći filologa, nego uvodi umjesto njega pojam čitaoca koji se jedini pojavljuje kao stvarni, djelotvorni faktor književne komunikacije“ (Kulenović 2006, 464). Међутим, овоме се донекле опире хоризонт очекивања ставом да читаоци подједнако владају неким компетенцијама које су потребне за потпуно тумачење текста. На овај начин се, поред читаоца као појединца, уводи заједница читалаца, па се стога, када се говори о рецепцији, обично обухвата одређена заједница у којој се један књижевни текст – или више њих – читају. Да би се избегла анархизација тумачења, те да би свим појединим читаоцима у одређеној заједници могла да се разјасне нека својства књижевног текста, улога тумача, тј. критике се реafirмише. Процес реafirмације критике такође је подразумевао одређене фазе настајања, па је тако, како налази Лешић (2006, 477) критика најпре изузимала аутора и његову интерпретацију и

интенцију. Критичар није само игнорисао аутора већ и читаоца, како би се очувало чисто постојање књижевног текста. Ипак, и критичар је читалац, који подлеже хоризонту очекивања. У последње време циљ и намера критике није (или барем не би требало да буде) наметање одређеног читања, онаквог какво критичар/читалац очекује постављајући се за тумача књижевног текста, већ да, са једне стране, читаоцу појасни оно што му евентуално није јасно у оквиру хоризонта очекивања, а да, са друге, проучи како публика чита књижевни текст. Отуда се, када се говори о рецепцији одређеног дела, увек узимају у обзир истраживања тог текста у одређеним просторним и временским оквирима.

Временска оса истраживања кључна је у схватању нових тенденција проучавања које доноси теорија рецепције. Помирењем историчности херменеутике и њеног ослањања на сам књижевни текст, теорија рецепције подразумева једно ново схватање историје књижевности. Историјски контекст настанка књижевног текста сада је подједнако важан као и историја тумачења. „Dok istorijska nauka svoj predmet, zbivanja u prošlosti, mora i može pomjeriti iz vremenske udaljenosti u sadašnjost znanja, van kojega to zbivanje nije prisutno, filološkom znanju uvijek je već unaprijed data sadašnjost umjetničkog djela na kojem se ono mora iznova potvrđivati.“ (Kulenović 2006, 463). Књижевна историја, дакле, која је раније била историја продукције, сада постаје историја рецепције. Дело се данас тумачи и чита само у контексту претходних интерпретација, херменеутика једног текста представља његово садашње тумачење у контексту тумачења која се ослањају на ранију рецепцију тог текста.

Ово је узрок постојања многих интерпретативних позиција из којих читалац може да посматра књижевни текст. „Pokušaj teorije recepcije da pitanje vrijednosti književnog djela riješi ukazivanjem na sraz između novine i začudnosti djela i zatečenog “horizonta” čitaočevih očekivanja također podrazumijeva preferenciju jednog načina čitanja, i jednog sistema vrijednosti, nad različitim drugim mogućnostima koje čitaocu pružaju druge pozicije čitanja u istom vremenu, u istoj kulturi i u istom društvenom sistemu“ (Lešić 2006, 487).

Најзад, алтеритет је, ако се можемо математички изразити, тачка у којој се секу имаголошка линија и линија теорије рецепције. Ако у имагологији алтеритет представља слику Другог, уз сву њену комплексност која подразумева стереотипију, тј. имаготипију, предрасуде, референцијалност и спољне утицаје, теорија рецепције говори о алтеритету текста. „Književna komunikacija se pretvara u dijalog u onom trenutku u kojem tumač priznaje i prihvata alteritet teksta u odnosu na vidokrug sopstvenih očekivanja“ (Kulenović 2006, 470). Алтеритет се, дакле, успоставља „између произвођача и примаоца књижевног текста, између временски удаљеног текста и садашњости његовог интерпретатора, између национално или етнички различитих књижевности и култура, између идеализма и материјализма као видова књижевности, између метода науке о књижевности“ (Егор 2010, 96). Зоран Константиновић (1992.) сматра да је проблем алтеритета у науци о књижевности заснован на чињеници да се сусрет са неким делом, односно његова рецепција одвија у оквиру како синхроног друштвеног посредовања тако и дијалогског процеса традирања, при чему се оно мења и постаје нешто „друго“ (Константиновић 1992, 5). Константиновић тврди да другојачење текста полази већ од самог његовог одласка у штампу, када аутор више над њим нема контролу. Један од задатака критичара, кога Константиновић сматра за „најпозванијег читаоца“, јесте „у томе да кроз стваралачки процес реализује она значења која је

аутор имао пред очима“ (Константиновић 1992, 5). Позивајући се на представнике прашког лингвистичког, круга, Константиновић се слаже са тезом „да и читаоцу такође припада активна улога при структурирању литерарног текста“ (Константиновић 1992, 6), повлачећи разлику између поетског и историјског алтеритета као „отуђено искуство мог хоризонта“. Читалац је, ипак, променљива вредност будући да су „његове асоцијације условљене историјским раздобљем, културном средином па и узрастом“ (Константиновић 1992, 6). Алтеритет постоји на релацији аутор-читалац, чак и онда када се служе истим кодом, „но овај феномен постаје све изразитији што је веће временско растојање које читаоца раздваја од дела, а он постаје нарочито изразит ако је у питању читалац из друге језичке и културне средине“ (Константиновић 1992, 6).

На основу свега до сада изложеног, наредни одељак бавиће се литерарношћу путописног жанра. Овим питањем бавили су се разни проучаваоци, као што ће, уосталом, наредни одељак илустровати, док ћемо се ми усредсредити на имаголошки херменеутички кључ, у светлу комуникације читаоца са путописним текстом, тј. теорије рецепције.

Путовало се из најразличитијих побуда, са небројеним циљевима и задацима. Без обзира на разлог и мотив путовања, многи путници желели су да о свом путу оставе писани траг, или је састављање својеврсног путног извештаја представљало крајњу фазу задатка. Путовали су и писали ходочасници, научници, књижевници, дипломате. Тако има путописа који представљају извештај некаквог стања на терену, свеједно је ли реч о неком народу кога треба открити (па онда, најчешће, „цивилизovati“), или истраживању неких природних појава. Путописи могу бити новинске репортаже, могу имати за циљ рекламирање одређене туристичке дестинације. Какви год били, чини се да се о њимасве чешће пише и говори у оквиру књижевности. Можда разлог томе лежи у чињеници да путописац готово увек изнесе неки лични став о ономе о чему говори, те би се литерарност најчешће могла уочити у описивању људи или крајолика. Ипак, путопис није само књижевни жанр, утолико што је најчешће интердисциплинарног карактера. Због тога и овде изнова треба показати који су то чиниоци литерарности путописа, како би се оправдало њихово имаголошко читање у светлу теорије рецепције.

Један број проучавалаца **путописа**⁹ у жижу својих разматрања поставља управо поменути литерарност путописа. Глен Хупер и Тим Јангс (Hooper и Youngs 2004.) у уводу студије о перспективама путописног жанра као да подразумевају литерарност путописа. „Наравно да се путописање не укршта само са романескним већ такође и са аутобиографијом, а да би ствар била компликованија, последњих неколико година критика аутобиографије тежи да жанр посматра као ближи фикцији по питању формирања ликова, епизода и организовању радње (Hooper и Youngs 2004, 4). Све што компликује дискурс о путопису, као што је његова интердисциплинарност и хибридна, питање аутентичности путовања, субјективност путописца, његова слобода изражавања која неминовно прелази у естетику а потом и поезију читаве једне епохе, јесу чиниоци који поменути студију наводе да жанр подразумева као литераран, не би ли му се поново могла доделити научност и документарност.

Хибридна путописног жанра, међутим, компликује и његову литерарност. Када говоримо о путописном жанру, путописној књижевности, путописању на српском, када на енглеском поменемо „travellogue“, „travel book“ или „travel writing“, на италијанском „viaggio“ или „libro di viaggio“, говоримо ли о истој ствари? Је ли, надаље, путописна фикција и путопис у коме путописац преноси доживљено и виђено, Друге који заиста постоје, такође путописна књижевност? Ако читалац зна да су, на пример, Морлаци заиста били Други (макар постојали у неком прошлом времену), да Конрадово колонизовано афричко племе представља реалистичног, а лилипутанци имагинарног, алегоричног Другог, заслужују ли ове битне разлике жанровску подређеност фикционалног у односу на истинити путопис? Потоње питање решава се чињеницом да „читалац неће доделити исти

⁹ Због природе њиховог размишљања о путописном жанру није на овом месту згодно овај жанр назвати путописном књижевношћу. Његова хибридна и интердисциплинарност узрок је, повод и последица природе самог жанра. Неки аутори, штавише, питају се да ли се уопште може говорити о путопису као жанру, **јер** обухвата дневник, аутобиографију, итд.

онтолошки статус Свифтовом наратору, Гуливеру, и британском путнику Вилијаму Дампијеру“ ((Hooper и Youngs 2004, 16)¹⁰. Исти аутори нуде помирљиво разликовање између енглеских термина „travellogue“, „travel book“ са једне, и „travel writing“ и „travel literature“ са друге стране, на основу аналогije како се разликују еквивалентни француски и немачки термини. Предлажу да се прва два термина односе на аутентично, нефикционално путовање, док би се друга два односила на путописну фикцију ((Hooper и Youngs 2004, 19). Код нас је, међутим, незгодно дословно превести ове термине и еквивалентно их употребљавати, обзиром да се путопис, путописна књижевност итд, наизменично користе када је реч о овом жанру. Међутим, термин „путописна фикција“, чини се, не би стварао забуну, јер синтагма у себи садржи обе кључне речи.

Мишел Битор поставља интересантну теорију односа између путовања и писања. Он тврди да „*risati* значи *putovati*“ (Bitor 2009, 96), јер су многи путовали само да би писали, а многи су писали зато што су путовали. Читање, такође, представља путовање и то на вишеструки начин. Не само да „*oko putuje od znaka do znaka*“ (Bitor 2009, 96) већ читалац кроз пријем текста путује у свет тог текста. Ту је, такође, пут читаоца ка сазнавању или оплемењивању. Путује и аутор пишући, а често се, током путовања, пише те се писма или текстови за новине одашиљу са путовања. Путује се и да би се читало. Ловци путују читајући трагове животиња (Bitor 2009, 98), али се чита и током путовања, на пример, у превозном средству. Чита се, коначно, како би се упознали крајеви у које човек планира да путује. Битор примећује да свако жели да путује (Bitor 2009, 99). Жеља за путовањем јесте и жеља за упознавањем других крајева, другог света. Мада Битор не говори конкретно о Другом, ово управо значи да човек има потребу за Другим, и да, како кажу имаголози, пишући о Другоме човек, уствари, пише о себи. Пошто путовања могу бити разна: праволинијско, у једном правцу или са повратком, ходочашћа итд, што подразумева метафору у великој мери, Битор предлаже област коју би назвао „итерологија“ а која би проучавала заједно путовања и књижевност. Такође, „*cva romantičarska putovanja su knjiška*“. (Bitor 2009, 104), што нас, опет, подсећа да је Фортис један од зачетника романтичарског путописања. Оно чиме можемо оправдати читање старих путописа у савремено доба и кроз модерну херменеутику огледа се у траговима претходника. Путујући, ми идемо траговима претходника и остављамо своје трагове.

(...) „*ako mi imamo razumevanja za vojnike Napoleonove vojske, koji su želeli po svaku cenu da ostave tragove svog prisustva, potpisujući se, i to s kakvom jačinom ureza, na više delove prvog stuba u velikom hramu Karnaka, i ako je nama uzbudljivo da ih tamo pronademo, od trenutka kada gusto tekstualno tkanje pokrije taj kraj, savremeni putnik imaće drskosti da tu ostavi svoj uznemirujući znak, koji je zacementirano manje vredan u poređenju sa onima koji su već narušili to mesto.*“ (Bitor 2009, 104).

Овакав став према путовању и читању путописа личи на концепте историјског хоризонта и хоризонта очекивања које нуди теорија рецепције.

Све ово најуже је везано уз имаголошки приступ. Коначно, без обзира на интердисциплинарност путописног жанра – или можда баш због те своје интердисциплинарности – када су објекат путописа људи, неминовно је говорити

¹⁰ На истом месту аутори наводе да се Гуливер позива управо на Дампијера, чиме се постиже својеврсна аутентичност.

о представама и аутопредставама, што је, подсетимо, главни предмет имаголошких истраживања алтеритета. На први поглед би се рекло да се путописац труди да буде објективан када говори о неком народу, не би ли читаоцу што ближе дочарао чињенично стање. Међутим, Владимир Гвозден (1972, 20) даје један занимљив пример из Дучићевих *Градова и Химера*: „Ако путују браћа наша Бугари, онда путују удвоје: зато што један зна да пише, а други зна да чита, али ниједан не зна обадвоје“, као иронични и непроверљиви исказ. Наравно, није реч о миражу, тј. погрешној представи, јер је очигледно да је у питању иронија, али се оваквом сликом, макар она била и духовита, продубљује стереотип о интелектуално инфериорном суседном народу који у датом историјском тренутку представља непријатеља.

Рекло би се да су имаголози у почетку нерадо узимали у обзир путописни жанр као грађу за проучавање. Углавном је предмет проучавања била фикционална књижевност (уп. Đukić 2009, 7, 10). Ако смо видели да путопис у неким случајевима може бити и фикционалан, било је питање када ће имаголози почети да се баве и путописним жанром. Како пише Синдрам (Syndram 2009, 71): „domovina Feačana, Kikonaca, Lotofaga i Kiklopa, zemlje poput Liliputa, Brobdingnaga i Laputa ili obale Češke, sve su one dijelovi imaginativne geografije. No stvarna geografija pruža nazive koji nisu ništa manje bremeniti književnim konotacijama.“. Када дефинишу путописни жанр, имаголози такође полазе од његове интердисциплинарности. Свесни ширине одређености жанра, они схватају да путопис може бити фикција и „факција“ по садржају, може представљати извештај као што је то случај код бродских дневника, али може бити чак и научно фантастичан. Путопис увек разликује познато од страног и непознатог, па је за имагологију релевантан јер са једне стране има медијацијску улогу, док са друге конструише другост на основу познатих чињеница (Meier 2007, 446). Медијацијска улога путописа састоји се у налажењу нових знања, док стварање другости подразумева аналогију, претеривање и контраст. Алберт Мајер налази да је моћ стварања слика коју путопис има ојачавана чињеницом да је, како код читалаца тако и код критичара, путопис био наивно читан као рефлексција реалности, начин читања који чињенице меша са представама. Он тврди да је историчност путописа релативна јер „путопис више открива о путнику него о представљеним местима, стварајући подједнако ауто и хетеро слике“ (Meier 2007, 447). Он стога сматра да не треба директно суочавати реалност са оним што је у путопису представљено. Радије, путописање треба сагледавати кроз рефлексiju промена услова перцепције сопства и Другог.

Овај Мајеров став наслања се на теорију рецепције. Видели смо да је путопис, чак и онда када није фикционалан, књижевно дело, па се као такво може анализирати имаголошки, а читалац, по теорији рецепције, јесте један од његових главних чинилаца. И док, рецимо, Другост лилипутанаца може бити тумачена као алегорија, без неопходности референцијалности, за путописе је то каткад потребно. Информисани читалац или, ако хоћемо да будемо ближи европској школи теорије рецепције, компетентни читалац или читалац модел, посебно у доба експанзије интернета и путовања, већ поседује неке слике о разним другим културама. Теорија рецепције подразумева и могућност да читалац одбаци текст или дође у конфликт са њим, „ako postoji preveliko nesuglasje između čitačevih očekivanja i uvjeta teksta“ (Lešić 2006, 480). Овакво читање са једне стране ограничава интерпретативност путописног жанра будући да, како смо видели, путопис, као и сваки други књижевни текст, не заслужује једнообразно читање,

нема само једно правилно тумачење, самим тим што је жанровски одређен. Ипак, ако путописац, као што је такође било речено, пише више о себи него о Другоме, читалац ће се запитати због чега аутор нуди одређену погрешну представу о том Другом. Разлози за ово могу бити бројни, од историјске или политичке контекстуализације па све до погрешне информисаности аутора. „Писац-путописац би, упркос одбијању да се политички или идеолошки определи у своме делу, ипак писао са одређеним политичким и/или идеолошким предубеђењем.“ (Пековић 2001, 11). Колико год се, пак, читалац прилагођавао да у пишчев свет учита бар део свог наслеђа, понекад „долази до размимоилажења искустава када читалац не може да пронађе никакав одговарајући ослонац у своме искуству за оно што му писац нуди. (Пековић 2001, 12). Политичко размимоилажење о коме пише Слободанка Пековић није друго до утицај већ формиране слике у читаоцу на његово учитавање текста, посебно када временска дистанца између настанка путописа и читања није мала. На пример, читалац путописа Плинија Старијег неће са текстом улазити у конфликт због ауторових политичких ставова или политички обојених имагема. Он ће га сместити у историјски контекст и том контексту ће приписати такву имаготипију. Та имаготипија уклопиће се у историјски хоризонт јер подразумева историју тумачења и историјску ситуацију читаоца, као и у хоризонт очекивања читаоца, зато што ће дата имаготипија бити очекивана. Али када неки од новијих путописа у коме се описује култура временски ближа читаочевој, посебно она о којој читалац може да посведочи кроз непосредно познавање њених својстава, могућност за настанак таквог конфликта је већа. Ако би то био неки италијански путопис о Балкану из XX века, па чак и нешто старији, под претпоставком да је читалац превода са простора о коме путопис говори, овакав конфликт на релацији читалац-текст је готово неизбежан.

Превод је неодвојиви део рецепције једног дела, а уверили смо се да је важан и за имагологију. Као што ће се видети у одељку о рецепцији путописа *Пут по Далмацији* опата Алберта Фортиса, балада о Хасанагиници коју је Фортис записао и превео биће превођена на друге језике, што ће бити од суштинске важности за рецепцију како баладе тако и самог путописа. Када се, пак, догоди да се путопис преведе на језик културе оног Другог о којој путописац пише, увек ће се имати у виду да је реч управо о преводу. Читалац који долази из културе о којој је реч неће посегнути за једним таквим књижевним текстом да би у њему тражио аутоимаме, већ ће од текста имати другачија очекивања. Та очекивања су тројака. (Ауто)референцијалност уз спремност на конфликт са текстом и ауторском интерпретацијом јесте једно од читања. Друго читање, без кога интерпретација једног путописног текста није потпуна, заснива се на историји тумачења о којој су писали теоретичари рецепције. Наиме, читалац ће, макар на основу информација које се нуде у самој књизи у виду предговора или увода, а уколико је компетентан и на основу других референци, бити у стању да одреди значај текста кроз време, његову вредност за ауторове савременике, каснију рецепцију и, напослетку, тренутак читања. Овакво потпуно читање такође ће самог читаоца сместити у културолошки контекст посматрања сопства са једне временске дистанце, која ће му, што је мања, омогућити да се идентификује са културом о којој чита. Најзад, алтеритет, као заједнички концепт обеју теорија, успоставља се како у зависности од културолошког, тако и на основу временског јаза између настанка текста и његове актуализације. Читалац путописа постаје путопишчев комплементарни сапутник, а читалац превода постаје својеврстан ауторов водич, попут онога о коме пишу Хупер и Јангс.

Постоји, на крају, опасност да је превод оптерећен сопственом културом. То се може догодити када преводилац намеће сопствено читање које је резултат истих утицаја као и свако друго, с разликом да је његов задатак да текст пренесе у културу превода. Подразумева се да је такав преводилац компетентни и(ли) информисани читалац, барем колико и критичар кога Константиновић, као што смо видели, сматра „најпозванијим читаоцем“. Међутим, ако се из било ког ванкњижевног разлога испостави да преводилац може радије да се идентификује са slabим читаоцем, који сопственој култури намеће сопствено читање као правилно или једино, интерпретативне могућности текста бивају ограничене и читаоцу превода није омогућен херменеутички маневарски простор какав има читалац оригинала, припадник културе из које потиче путопис.

Земља путописаца и земља путописања: европски путници на Балкану са посебним освртом на Италијане

Италија: земља путописаца

Италијанска реч „viaggio“ можда је једна од првих коју научи неко коме овај језик није матерњи. Пут, путовање, путешество, пропутовање, јесу само неки од могућих српских преводних еквивалената ове италијанске речи. Речник *Де Мауро* (2000) даје шест семија лексеме „viaggio“. Све семије везане су за путовање, а оне фигуративне дефинишу пут као нешто имагинарно и измаштано нпр. „пут у прошлост“, на шта се надовезује пета семија која, такође фигуративно, објашњава „viaggio“ као халуцинацију под дејством психоактивних супстанци, а последња каже да ова реч у поезији може означавати и стазу, улицу, дакле, пут којим се креће. Речник „Девото-Оли“ (2025) нуди девет семија; уз све већ дефинисане код Де Маура, овде се помиње ходочашће и кретање небеских тела, док су нека значења везана за физичко премештање људи још рашчлањенија. Ако књижевност произлази из језика, на основу овога могло би се устврдити да је италијанска књижевност путничка књижевност. Симболично везивање књижевности за путовања нуди се и код В. Гвоздена (1972, 17), јер је пут најзаступљенији мотив у књижевности. Италијанска књижевност не представља изузетак због бројности и разноврсности путничких мотива. Многе чињенице говоре у прилог таквим тврдњама, иако је однос италијанске културе према сопственој путописној књижевности, најблаже речено, амбивалентан. Лоредана Полеци (Polezzi 2001, 1) уводни део своје студије о превођењу италијанских путописа насловљава „парадокс одсуства“. Она тврди да је путописни жанр у италијанској књижевности невидљиви жанр. Италија је била циљ путовања, једна од незаобилазних дестинација тзв. „grand tour“-а, али, наизглед, њена култура није произвела велики број путописа. Путописање је присутно у разним облицима, што је потпомогнуто историјско-географским контекстом, али италијанска култура као да не жели да га подведе под литерарни жанр, јер, како тврди Полеци, „не постоји оперативна дефиниција жанра“, а недостаје и „критичка традиција која путописање посматра као жанр, као и његов контакт са другим жанровима“ (Polezzi 2001, 34). Ту „невидљивост“ жанра потпомаже и чињеница да је путописни жанр „прерушен“ у друге жанрове, попут репортаже (Polezzi 2001, 54). Међутим, како сама ауторка налази касније у студији, путописање је веома присутно у италијанској књижевности, само га је потребно потражити. Пренесено или дословно, кроз метафору и алегорију са једне и осликавање виђених крајолика и култура са друге стране, кроз фикцију, истину или њихово комбиновање, пут и путовање кључан су мотив италијанске књижевности. Није ли сама *Божанствена комедија*, капитално дело италијанске књижевности, чији се аутор, Данте, сматра оцем италијанског језика, у својој суштини слика једног пута, алегорија путовања једног човека, изгубљеног „на половини животног пута“, кроз онострано? Опште је познато да се увек при тумачењу Дантеове комедије говори о Дантеу песнику и Дантеу путнику. Алегоријске слике путовања кроз опис путешествовања и путника сежу, дакле, од Дантеа, па све до дела новије италијанске књижевности, где једна приповетка Луиђија Пирандела носи наслов *Пут* (Il Viaggio), а роман Итала Калвина *Ако једне зимске ноћи неки путник...* (Se una notte d'inverno un viaggiatore...). Свесни значаја путовања, како унутар своје

земље, тако и ван ње, италијански писци, опет на челу са самим Дантеом, пореде, покатакд, себе и своја осећања са онима које би осетио неки путник:

“Qual è colui che forse di Croazia/viene a veder la Veronica nostra,/che per l’antica fame non sen sazia,/ma dice nel pensier, fin che si mostra: ‘Segnor mio Iesú Cristo, Dio verace,/or fu sí fatta la sembianza vostra?’;tal era io mirando la vivace/carità di colui che ’n questo mondo,/contemplando, gustò di quella pace” (Paj XXXI 103–111)¹¹.

Проучаваоци путописа често тврде како се описивање путовања најчешће односило на ходочашће у Свету Земљу. Такође, као што се види из претходног примера, сам Данте био је свестан чињенице да људи путују из верских побуда, што, у ширем смислу путописања, примећује и Битор (2009, 100-101). Колико год то било тачно, не могу се заобићи важни путописи и путописци Средњег века у чијем центру пажње није била верска тематика. Млечанин Марко Поло (1254-1324) познат је по својим путовањима чак до Азије, а о њима пише у свом делу *Милион* (*Il Milione*), које се, такође, убраја у класична дела италијанске књижевности, као и путописања уопште. Још један поданик Прејасне републике, Вићентинац Антонио Пигафета (од око 1492 до око 1531), водио је дневник првог пута око света Магеланове експедиције. Књижевна вредност његовог записа није значајна, али његова постигнућа јесу важна за друге науке, док је за нас битна чињеница да је баш Италијан био хроничар првог путовања око света¹².

Фасцинација великим географским открићима навела је и Лудовика Ариоста да својим јунацима омогући да путују по свету фантастичним средствима, а путовања и писање о њима настављено је скоро непрекидно. Од Фортиса у XVIII веку, Бјазолета у XIX, Балдачија на почетку XX века, Италијани до данашњег дана пишу о путовањима, како у публицистичком или конзументистичком стилу намењеном туристима, тако и у разним књижевним облицима мање или веће књижевне вредности. Ево само неких од наслова: *Lettere odepistiche* (*Путничка писма*), аутор: Анђело Гваландрис (*Angelo Gualandris*) (1780), *Giornale del viaggio fatto in Sicilia e particolarmente nella contea di Modica* (*Дневник пута на Сицилију, посебно у грофовију Модике*), аутор: Паоло Балсамо (1809), *Un viaggio in Romania* (*Пут у Румунију*), Аутор: Алдо Миели (1936), *Maledetta Cina* (*Проклета Кина*), аутор: Паоло Румиз ((*Rumiz*)) (2012)¹³. У прилог имагинарним путовањима довољно је само подсетити на Салгарија и његова дела, а фикционално, истинито, научно и произвољно већ је одавно предмет дискусије када се говори о Дунаву (*Il Danubio*) Клаудија Магриса.

¹¹ Детаљније о овој теми код Дантеа у Пржић (2021)

¹² Занимљиво је да ниједан морепловац пре Пигафете није бележио брзину брода. Географска ширина и пређени пут јесу мерени, али трећи елемент, брзину, помиње тек Пигафета у дневнику првог путовања око света ((*Antonio Pigafetta* 1972))

¹³ Колико нам је познато, ови путописи нису код нас превођени, те је слободни превод њихових наслова понудио аутор.

Многи проучаваоци Балкана и путописања о истом, говоре како „масовнија производња путописа о Балкану“ „почиње успоном британске круне 1851. године, и траје нешто више од једне деценије после Берлинског конгреса“ (Лазаревић Радак 2013, 10). Наравно, с обзиром на то да је прелажење Јадрана водило у непознато, о том непознатом писало се и много раније. Ако се имају у виду османлијска освајања те имаготипи о Турцима и турској империји заступљени у европским културама, не чуди што се о овим нашим просторима писало са одређеним резервама. Тако Бруно Наарден (Naarden 2007, 239) пише: „Када су западњаци путовали на Исток чини се да су долазили у предворје Азије где владају деспотизам, сиромаштво и назадност“. Ипак, М. Тодорова налази да је и сам топоним по коме ће полуострво касније добити назив, постао познат захваљујући једном путопису. Наиме, хуманиста и дипломата Филипо Буонакорси Калимах (Philippus Callimachus, 1437–1496) посетио је планину тада и задуго после звану класичним именом Хемус (Haemus), током једне од својих дипломатских мисија у Османлијском царству. у меморандуму папи Иноћентију VIII из 1490. године, пише да ту планину локално становништво назива Балкан (Todorova 2006, 76). Обично се тврди да је Балкан (ре)откривен у XVIII веку захваљујући управо путописцима, махом из Велике Британије, како смо већ назначили (уп. Лазаревић Радак 2013, Грчић, 2005, Шијаковић, 2012). О томе говори и М. Тодорова у поглављу своје монографије *Имагинарни Балкан* (2009), које се управо бави „откривањем“ Балкана. Међутим, каже Тодорова, смештање „откривања“ Балкана у тај релативно позан историјски тренутак не значи да путописи, уз друге описе, представљају феномен који се јавља тек након XVIII века. Тада је само почела индивидуализација ове територије, али је и пре тога балкански простор био (само) у транзиту ка главном граду Византијског, а потом и Османлијског царства. Списи који потичу пре овог периода углавном нису били предвиђени за објављивање, као што је то случај са путописима насталим после XVIII столећа. Већина њих објављена је тек касније, у XIX и XX веку, или у виду ограничених издања због чега се сматрају раритетима. Тодорова такође налази да су описи Балкана који потичу из времена пре XVIII века махом из пера млетачких извештаја или хабзбуршких путописаца. То значи да је већи део ових путописа писан на немачком језику, али је међу њима било и путописаца хрватског, словеначког или чешког порекла, па им је култура балканских Словена била ближа. Ови списи су путописи дипломата који су одлазили на Порту, као и дневници трговаца, ходочасника и ратних заробљеника. Знање и интересовање, нарочито када је реч о хабзбуршким дипломатама, значи да су они били свесни дистинкција међу народима на просторима које су описивали, па су правилно разликовали групе словена које су сусретали.

Михаил Јонов (Јонов 1986.) у својој монографији о немачким и аустроугарским путописима о Балкану из XVII и прве половине XVIII века бави се управо овом тематиком. Међу путописцима о којима Јонов пише јесу: Јохан Вилд, Ханс Јакоб Аман, Јакоб Хилтебранд, Кристијан фон Валздорф, Паул Тафернер, али и генерал Д'Арш, Луиђи Марсиљи и Ђовани Бенаља. По именима двојице последње поменутих, да се закључити да су италијанског порекла, па би ваљало дати кратак осврт на њих.

Луиђи Фердинандо Марсиљи Luigi Ferdinando Marsigli) био је један од најбољих војних стручњака бечког двора крајем XVII и почетком XVIII века. Рођен је у Болоњи 1658. године, студирао је математику у родном граду и у Павији, а интересовао се за археологију, хидрографију и војну област. Ступио је у дворску службу, па је од 1683. године ратовао против Турака. Након што је учествовао у опсади Будимпеште, о том граду оставио је један од првих осврта, а за нас је интересантно да је Марсиљи сличан спис оставио и о Смедереву. Када су почели преговори о миру између Порте и бечког двора, Марсиљи је био послат на задатке у Једрене и Цариград, те је то искористио као прилику да настави са својим проучавањима. Године 1699. неформално је узео учешће у карловачким преговорима, са нарочитим нагласком на одређивању граничне линије између двеју империја. Био је члан Француске академије наука и лондонског Краљевског научног друштва. Његови најважнији научни радови односе се на југоисток Европе, што се може видети и по насловима: *Osservazioni intorno al Bosforo Tracico ovvero Canale di Costantinopoli* (*Осврти на тракијски Босфор, тојест константинопољски канал*), *Stato militare dell'Impero Ottomano* (*Војно стање Османлијског царства*), а неке од својих текстова писао је и на латинском (Јонов 1986, 166). Путовао је са млетачким изаслаником у Османлијском царству Пјетром Чирвоном 1679. и 1680. године. Том приликом водио је путни дневник. Врло детаљно записивао је личне утиске о местима и градовима кроз које је пролазио, као што су Ниш и Бела Паланка, коју грешком назива Мустафаша, иако је назив града у та доба био Мусапаша. Труди се да нагласи када места куда пролази нису искључиво турска да је реч о нпр. бугарском месту, а онда када је становништво села и градова кроз које пролази мешано, понекад даје и бројеве Грка, Јермена, Јевреја, Бугара и других, уз додатне информације о њима до којих је могао да дође за кратког боравка.

О Ђованију Бенаљи (Giovanni Bennaglia) постоји још мање података, будући да се у нашој литератури о њему мало зна (Јонов 1986, 172). Путовао је током 1682. и 1683. године као део мисије Алберта Капраре, при другом покушају да Беч склопи мир са Високом Портом, одмах након поменуте мисије Л. Марсиљија. Његов путни дневник изашао је на италијанском под насловом *Relatione del viaggio sotto a Constantinopoli e ritorno in Germania del sig. Alberto Caprara Gentiluomo della Camera dell'Imperatore e da esso mandato come internuntio Straordinario, e Plenipotario per trattare la continuatione della Tregua descritta da Giovanni Bennaglia* (*Извештај о путу у Константинопољ и повратку у немачку г. Алберта Капраре племића царског дома од цара послатог у својству ванредног поклисара и пуномоћника да преговара о наставку примирја, који састави Ђовани Бенаља*). Описавши путовање кроз Београд, Бенаља помиње Јагодину, Ниш, Алексинац¹⁴, Белу Паланку (Мусапаша). Помиње и градове који су се налазили на територијама данашње Смедеревске Паланке и Сремске Митровице. За разлику од Марсиљија, Бенаља се више осврће на појединачне догађаје а не на статистичке податке.

Излет из домена литературе која се непосредно односи на проучавање путописа одводи у неминован сусрет са описивањем путовања којима се савремена историја служи као изворима. Таквим примерима може се потврдити и, штавише, проширити тврдња М. Тодорове да су извештаји Млечана, поред оних

¹⁴ У напоменама М. Јонов тврди да је реч о Параћину, не дајући додатне информације и појашњења да заиста није у питању Алексинац.

хабзбуршких, најзаступљенији описи подручја која нас занимају. Проучавајући, на пример, лик и доба деспота Ђурђа Бранковића, прочитаћемо да је „податке“ о његовом и угарском посланству у Једрене 1444. „оставио неуморни путник по земљама југоисточне Европе и Леванта Чиријако де Пициколи из Анконе“ (Ciriaco De' Pizziccoli) (Спремић 2021, 314). Међутим, Момчило Спремић не даје много података о овом путописцу, можда зато што се посредно позива на његова писма, док, узгред, о другим хроничарима на које се позива непосредно даје више информација. Ипак, зна се да је Чиријако из Анконе живео од 1392. до 1452. године. Био је хуманиста и трговац, а његови списи су корисни за каснија археолошка достигнућа. Већина његових списа изгорела је у пожару 1514, али су неки ипак сачувани¹⁵. Писао је на латинском.

Иако спев *Балзино* (Lo Balzino), својеврстан путопис у стиху Рођерија де Паченце из Нардоа (Rogerio de Pacienza di Nardò) из 1497. године не описује путовање по Балкану, већ је то својеврсно овековечење пута напуљске краљице Изабеле дел Балцо у градић Ђоја дел Коле. Спев који је том приликом Де Паченца написао у својству дворског песника у краљичиној пратњи, садржи прву записану српску епску песму, коју су певали „неки Словени, по свој прилици досељени на југ Италије бежећи од турског зулума (Спремић 2021, 480)¹⁶.

У прилог тези да су многи ходочасници пролазили Балканом и писали о њему могао би се, макар само у неколико речи, поменути и Пјетро дела Вале, аутор једног веома обимног путничког дневника у епистоларној форми насловљеног *Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino descritti da lui medesimo in lettere familiari all'erudito suo amico Mario Schipano* (Путовања Пјетра дела Вале која је сам описао у писмима своје пријатељу ерудити Марију Скипану. У напомени дигитализованог издања стоји да је ово „најважније и најпревођеније дело италијанске путописне књижевности XVII века“ (Della Valle 1843). Аутор, угледни римски племић широких интересовања, „дубоког познавања разних области и многих језика“ (Della Valle 1843, 5), описује своје веома дуго путовање које је, без прекида, трајало од 1614. до 1626. године, од земаља Османског царства кроз Персију, Индију, па преко Арабијског полуострва и Персијског залива. Чини се, ипак, да му балканске земље нису много занимљиве ако се изузме боравак у Цариграду, о чему пише већ у својим првим писмима. Дуго борави у Цариграду, што се да видети из веома уредног и пажљивог записивања датума сваког писма, уз детаље о, на пример, свом напредовању у учењу турског језика. Из Цариграда је послао првих десет писама у периоду од августа 1614. до септембра 1615, а једанаесто писмо пише из Каира чиме излази из оквира теме нашег проучавања.

Један од разлога пребацивању тежишта путописања крајем XVIII и почетком XIX века са хабзбуршког на викторијански „терен“ тражи се у поривима потеклим из романтичарског погледа на свет. Жеља за упознавањем „егзотичних“ простора и народа, те да им се помогне у ослобађању од вековног завојевача, преплвила је Балкан многобројним авантуристима - сам утемељитељ енглеског романтизма,

¹⁵ О Чиријаку из Анконе видети: Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Cyriacus of Ancona". Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2023, <https://www.britannica.com/biography/Cyriacus-of-Ancona>. Приступљено 21 јануара 2023.

¹⁶ Детаљније о спеву видети у: Пантић (1984), Шимуновић (1984), Бајнум (1986), Сувајџић (2014) и Пржић (2021 и 2022).

лорд Џорџ Бајрон (George Gordon Byron), погинуо је борећи се у Грчкој против Турака. Наравно, далеко од тога да су само ратници и авантуристи долазили на ова подручја. Други разлог овоме јесте британски колонијални експанзионизам. Његов резултат је повећање „људи у служби Британске Империје: трговаца, чиновника, научника, војника, шпијуна и људи других професија и мотива“ (Лазих 2022, 139). Број путника подстакнут је и све већим и модернијим средствима саобраћаја. Не треба, међутим, скрајнути значај хердеровског предромантизма који се заснива на важности духа времена (Zeitgeist) и духа народа (Volksgeist), на шта се наслањају шкотске примитивистичке теорије захваљујући којима зачетник овакве врсте путовања и упознавања егзотичних народа и култура јесте Алберто Фортис. Премда ће се о утицају и значају Фортисових путовања много детаљније говорити, овде само треба напоменути да је управо његов *Пут по Далмацији* полазна тачка не само многих монографија и других радова који непосредно истражују путовања и путописе, већ и неких елемената самог романтизма. Као примери путника овог раздобља могли би послужити Капетан Едмунд Спенсер (Spencer), који је 1836. године ратовао по Србији против Турака, а уз њега ту је и Филип Сејлзбери (Philip H. B. Salusbury), који је, такође, ратовао у Србији, у време српско-турског рата 1876.

Број италијанских путописаца такође се повећава од почетка XIX века. Докторска дисертација Оливере Поповић (2015) бави се италијанским путописом XIX века о Црној Гори. Овај корпус већ је истражен, па се зато не треба упуштати у детаље о овим путописима.

Континуитет романтичних мотива путописања Италијана о нашим крајевима, који ће свој врхунац доживети у доба уједињења Италије 1861. (Ризорђименто) и српско-турских ратова 1876-1877. године, наставиће се са Барилијевим ратним дописништвом. Барилијеви списи као да су континуитет фортисовске потраге за исконским вредностима једног народа, на начин на који би то само Црњански могао да опише трагајући за Хиперборејцима. Ребека Вест, наиме, трага за оним што Барили назива „исконским атавизмом српског народа“ у најпознатијем путопису о Југославији *Црно јазње и сиви соко* (Black Lamb and Gray Falcon), а може се слободно рећи да је, за разлику од Црњанског који их је свуда тражио, успешно у Балканцима, а нарочито у Србима, нашла своје Хиперборејце.

Упознавање наших крајева, изгледа још, бар помало, егзотичних, наставља се кроз путописање и у наше дане. Франческа Кози (Francesca Così) и Алесандра Репоси (Alessandra Reposi) објављују 2019. књигу под насловом *Где почиње Балкан* (Dove iniziano i Balcani). Ауторке већ у уводу остављају утисак студиозности и жеље да се не одају мање или више актуелној политичкој пропаганди. Испрва постављају питање географског, а онда и геополитичког положаја Балкана, да би одмах анегдотама илустровале, ни мање ни више, различите алтеритете – онај спољни, на релацији Европа-Балкан, и онај унутрашњи, међубалкански.

Када од истока дуну „словенски ветрови“, како је то сликовито описао Данте, сама та слика одаје утисак нечег непознатог, загонетног, егзотичног. Жељни упознавања света и ван своје богате и разноврсне културе, Италијани су један неограничени свет за упознавање имали, тако рећи, „пред кућним прагом“. Идући на исток као ходочасници, дипломате, ратници, авантуристи или научници, они, и сви други, морали су да прођу кроз тај егзотични свет који никако да упознају. Део хришћанске, европске цивилизације, или мешавина шизматичког и

непријатељског, подручје погодно за колонијалистичке претензије или само транзитно чвориште, Балкан ће, чини се, заувек остати нешто што треба додатно, или изнова, упознавати. Било да суседни народи посматрају балканске народе као непријатеље, оне које треба покорити, или носиоце исконских вредности, на које се треба угледати, суседи ће увек долазити и писати. Сасвим је природно да се у том вртлогу разних намера и нивоа знања увек поново сусрећу два центра. Ако је Балкан, због свега наведеног, осуђен или благословен да буде земља путописања, Италија се с правом може назвати земљом путописаца, будући да је изнедрила многе важне путописце који су откривали свет, путујући на запад и на исток.

Многа истраживања о Алберту Фортису, која почињу од његовог путописа о Далмацији, прожета су Фортисовим биографским подацима. Алберто Фортис рођен је у Падови 1741. године. Крштен је под именом Ђован Батиста (Giovanni Battista Fortis). Након очеве ране смрти, мајчин други брак са грофом Каподилистом (Capodilista) омогућио је Фортису, још као дечаку, да дође у додир са многим представницима млетачког академског света, који су посећивали њихов дом који је његова мајка претворила у прави културни салон. Један од честих посетилаца Фортисовог дома био је и Мелкјоре Чезароти (Melchiorre Cesarotti), преводилац *Осијана* на италијански (Ferroni 2021, 470-471) и, самим тим, важан за Фортисов додир са примитивистичким теоријама. Братулић (1984, VI) налази да је Фортис већ од своје осме године сакупљао фосиле и камење, а касније се са истраживачима „пео по брдима и размишљао о фазама развоја кроз које је прошла планета Земља“. Премда је развио склоност ка природним наукама и књижевности, Ђованбатисту мајка шаље у семениште, где постаје члан Августинског реда при чему добија име Алберто. Не зна се да ли је био заређен за свештеника, а реч опат се у италијанском језику XVIII века односила на свако црквено лице (Ferroni 2021, 348). Након што се са двадесет година преселио у Рим, многи августински представници сматрали су да Фортисову интелигенцију треба усмерити у корист реда, док је, у то време, Фортис развијао аверзију према декаденцији римокатоличке цркве и верском фанатизму. Током свог боравка у Риму сусрео се и са неким словенским научницима као што су Рајмунд Кунић и Руђер Бошковић, кога је посебно ценио. Вратио се у Венецију где је обављао различите ситне послове за цркву, а бавио се и превођењем те сарађивао на уређивању часописа *Ђорнале ди Италија* (*Giornale di Italia*). У Венецији је стекао многа познанства у интелектуалним круговима, па су тако почела и његова путовања. Први његов такав подухват било је путовање у Истру 1765. које ће одредити његова даља научна и лична интересовања: његов општи утисак је био да су становници тих крајева били груби и сиромашни (*rozzi abitanti*). Упознаје Доменика Каминера (Domenico Caminer), који, након дугог публицистичког искуства, оснива свој нови часопис „*L'Europa letteraria*“ којим се отвара „нова фаза венецијанске живахне публицистике“ (Pizzamiglio 2010, XXII). Часопис је објављивао рецензије и преводе илуминистичких интелектуалаца попут Волтера, што ће умногоме утицати и на Фортисов рад. Каминер је, као новинар, заговарао нешто блажи тон расправе, а за борбеније текстове у Каминеровом часопису заслужан је управо Фортис, заједно са Елизабетом Каминер (Elisabetta Caminer), Домениковом кћерком. Док је Каминерова више радила на текстовима који су се тицали француске књижевности и, нарочито, театра, Фортис се више бавио научним темама, уз понеки осврт на оне књижевне или филозофске. Неки од тих текстова били су упућени против свештенства и сујеверја.

Фортисова мајка Франческа (Francesca Capodilista) сину у међувремену препушта поседе у Арцињану (San Pietro d'Arzignano) код Вићенце, што му омогућава веће економске и друштвене могућности. Много је путовао и истраживао по Италији и Швајцарској, где је упознао и самог Волтера и, наравно, више пута у Далмацију. 1772. године легално се одрекао редовништва, али му је титула опата и даље остала. Надао се звању универзитетског професора, обзиром да су млетачке

власти цениле његово знање и способност, али је сматран преслободним и оптуживан за јакобинизам, па су стога избегавали да му повере васпитавање младих. Разочаран таквим развојем догађаја, утеху тражи у још једном путовању у Далмацију 1779. године, па у Дубровник. Тамо ће се спријатељити са људима са којима ће до краја живота одржавати блиске односе.

Између 1793. и 1794. уређује часопис „*Il genio letterario d'Europa*“, на коме су сарађивали еминентни представници овог периода. Његове револуционарне склоности биле су окидач да република у агонији усредсреди своје снаге на истрагу Фортисових активности; осумњичен је за јакобинизам. Преглед његове кореспонденције само је ојачавао сумње, па је Фортис замало успео да избегне хапшење и да се повуче у Француску.

Иако је био цењен због свог путописа о Далмацији, у Француској није налазио саговорнике који би са њим делили илуминистичке ставове. Круна његовог рада и његових истраживања била је понуда болоњског Института да заузме место управника институтске библиотеке, а потом и секретара Италијанског националног института.

Фортис је умро у Болоњи 1803.

Осим Бележака о Цресу и Лошињу (*Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero*) и путописа *Пут по Далмацију*, који је непосредно након описаних путовања објављен као књига, остала Фортисова дела углавном су научни трактати. Постоје публикације у којима су објављена нека Фортисова писма, на пример књига писама Ђованиу Фабронију (Giovanni Fabroni), објављена у Падови 2019, у издању „Il Leggio Libreria Editrice“. Поред кореспонденције и научних текстова, постоје и Фортисови фриволни сонети и други стихови, различити по форми и садржају, нарочито из Фортисовог дубровачког периода 1779-1780.

О путопису *Пут по Далмацији*

Морлаци и дихотомија морлакизма као идентитетско-алтеритетска окосница Фортисовог путописа

Специфичност Фортисовог путописа *Пут по Далмацији* није само у оним већ опште познатим чињеницама. Неспоран је значај овог дела за Јужне Словене због записане баладе о Хасанагиници те због података о једном народу о коме ондашња Европа није много знала. Та вишеструка специфичност огледа се и у чињеници да је дело имало одјека у предромантичарској Европи, чиме ће Фортис испунити свој просветитељски задатак потврђивања примитивистичких теорија о духу народа. Она специфичност, међутим, која је важна за балканско поднебље огледа се у читавом једном новом поимању Другог, како са спољне стране, тако и у смислу „унутрашњег Другог“. Тај концепт сажет је у термину „морлакизам“, који може сам по себи бити теоријска основа за разматрање бар две релације алтерирања. Јосип Братулић (1984, V) потврђује став да је ово дело и његов одјек заслужно за морлакизам у европским књижевностима.

Из Фортисове биографије се види да је био задивљен словенским светом. Уоквирена у предромантичарски дух времена, ова чињеница пружа одговор на питање ко је Морлак? То је, уствари, Словен, народ који станује на источној обали Јадрана и у јадранском залеђу. Са свим својим обичајима, од којих су неки исти а неки различити у односу на примаоце Фортисових писама, а касније и на млетачког интелектуалца са краја XVIII века, они имају и неке врло важне међусобне разлике, што се одражава у рецепцији овог дела код нас и шире. Фортис зна да Морлаци могу бити грчког (*I Morlacchi di fede Greca*) и латинског (*I Morlacchi di fede latina*) обреда, те да међу њима постоји одређена, штавише незанемарљива, нетрпељивост. Али реч „Морлак“ ипак је само венецијанска реч, док сами „Морлаци“ себе другачије називају. Да би се уопште говорило о овом Фортисовом путопису, требало би покушати да одговоримо на питање ко су били Морлаци, а затим се осврнути како на разлоге настанка овог дела, тако и на сплет политичко-историјских околности XVIII века и неких ранијих времена. Одговор на прво питање чини Фортисов путопис фактографским, будући да он не пише о некаквим далматинским лилипутанцима или каквом другом имагинарном народу.

Да би се барем донекле дефинисао Морлак, како у оквиру фортисолошког контекста тако и ван њега, треба се осврнути и на концепт „морлакизма“, надасве у смислу надевања тог и сличних имена Другом, о чему пише Марија Рита Лето. Тешко је и готово немогуће дефинисати термин „Морлак“, утолико што, како налази, означава именовање другог (Leto 2011, 53) Проблем се додатно компликује чињеницом да се речи „Морлак“ и „Влах“ често посматрају као синоними (Leto 2011, 57). Фортис, као што ће се видети, синонимно користи ове речи, где је „Морлак“ млетачка реч а „Влах“ реч којом Морлаци себе називају на свом језику. Исту чињеницу налази М. Р. Лето, уз навод да Млеци користе реч „Морлак“ за Влахе (Leto 2011, 57). *Речник Матице Српске* (Том III str. 424) даје овакву дефиницију:

„Морлак, -;жа м Мбрлак м тал. покр. пеј. сељак с копна (за далматинске варошане и острвљане, оточане); исп. Влах (3).“

„Hrvatski jezični portal“¹⁷ нуди следеће дефиниције:

- „1. romanizirani pastir koji se zadržao na balkanskim planinama i nakon slavenske kolonizacije; Vlah
2. stanovnik Dalmatinske zagore, gorštak uz obalu Jadrana
3. reg. Vlaj iz Dalmatinske zagore, usp. vlaj (Vlaj)“.

Де Мауро (2000) у првој семији објашњава да се придев „Morlacco“ односи на народе који су се населили од V века у Истру и Далмацију, с оне стране велебитског канала, који Италијани називају управо „Morlacca“. Друга семија каже да је Морлак онај ко је прост, али храбар и лојалан, док се трећа односи на кожу нутрије, глодара сличног дабру¹⁸. Речник *Девото-Оли* (Devoto и Oli 2025.) даје сличне дефиниције, с том разликом да се не помиње Истра као место које Морлаци насељавају, док је у другој семији морлак као заједничка именица такође проста и храбра особа, али се не подвлачи да је лојална. Занимљиво је да међу синтагмама чији је главни члан ова именица стоји и врста трешње ракије коју је тако назвао песник Да Нунцио (Gabriele Da Nunzio), као и једна раса паса¹⁹. Српски и хрватски речник, дакле, поистовећују реч „Морлак“ са неким значењима речи „Влах“, док је у италијанским речницима нема. По италијанским речницима „Морлак“ није само етноним већ долази до семантичких померања условљених стереотипима.

Већ је речено да М. Р. Лето налази да се овај термин у неким балканским регијама користи за именовање другог. „Морлаци се дефинишу са географског, етничког и религијског аспекта, чак у односу на занат којим се баве, могу бити све као и све оно што је супротно, али увек преузимају фигуру другог“ (Leto 2011, 54). Попут Фортиса, и Лето етимологију овог термина приписује грчкој речи од које потиче и турска реч „каравлах“. Млеци су првобитно овом грчко-византијском речју називали пастире у унутрашњости Далмације, а затим и све оне становнике Далмације који су се на територију Млетачке републике доселили бежећи пред Османлијама. Чињеница да долази до семантичког проширивања значења термина „Морлак/Влах“ након доласка новоизбеглог становништва такође је потврда надевања некаквог новог имена дошљацима (Leto 2011, 56). Тако Морлаци/Власи долазе у контрапозицију са Хрватима и уопште Словенима који су одани поданици Млетачке републике и називани Скјавонима (Schiavoni)²⁰. Пишући о Власима и Морлацима, Инослав Бешкер напомиње: „U Sušcima na

¹⁷ „Hrvatski jezični portal“ (<https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search>), приступљено: 11. XII 2023.

¹⁸ mor·lác·co agg., s.m.

1. agg. TS etnol. dei Morlacchi | agg., s.m., che, chi appartiene ai Morlacchi | s.m.pl. con iniz. maiusc., popolazione balcanica stanziata dal V sec. nella zona montuosa dell'Istria e della Dalmazia, al di là del canale della Morlacca

2. agg., s.m. BU che, chi è semplice, rozzo ma coraggioso e leale

3. s.m. TS conciar. pelle di castoreo trattata con olio di pesce

¹⁹ „Nuovo Devoto-Oli“: (<https://dizionario.devoto-oli.it/lemma?shareCode=afbc5c411da524d61473777b2438107d>) приступљено: 11. XII 2023.

²⁰ Интересантно је да Лето (2011, 57) налази да се у попису становништва у Хрватској из 1991. године само 24 особе истрорумунске народности изјасниле да говоре морлачким језиком. Вероватно није случајно да се у Србији назив „Влах“ односи и на становника истрорумунског порекла.

Dicmu potkraj prošlog stoljeća mi je katolkinja Jaka A. objašnjavala da se na „nas“ ne može primijeniti pridjev „vlaški“ jer se odnosi na „one gore“, tj. na pravoslavne komšiluke u istome zaseoku“ (Bešker 2019, 453). Бешкер, такође, подвлачи:

„U iole dvojezičnim ambijentima, urbane Dalmacije u XX stoljeću, odnosno u tamošnjim dvojezičnim obiteljima, morlacco (talijanski) i Vlah (hrvatski) bili su kolokvijalno apsolutni sinonimi: jedan drugoga su zamjenjivali ovisno o idiomu koji je korišten, bez obzira na to je li posrijedi bio jedan ili drugi standardni jezik ili neki njihov lokalni vernakular (odnosno dvojezičnim obiteljima)“ (Bešker 2019, 452).

Бешкер такође налази да „u Istri urbano stanovništvo Koparštine i Bujštine tako i danas naziva stanovnike nekih sela (poput Barbane)“ (Bešker 2019, 452), што наводи на закључак да се и данас ова два етнонима користе синонимно у овим крајевима. „Vlah (talijanski Morlacco) bio je za dalmatinskog primorca i otočanina svaki zagorac, pa nazivao on sebe Hrvatом или Србином, bio on katoličke или православне вјере.“ (Bešker 2019, 452). Поред свега овога, Морлак, додаје Бешкер, јесте и „tipska oznaka nekih oblika ponašanja i vrednosnih stavova (dakle: mentaliteta)“ (Bešker 2019, 452), а та дефиниција поклапа се са секундарном дефиницијом која се јавља и у италијанским речницима: „То секундарно значење“ се „dodaje за случајеве „ako se kojem divljem i neotesanom čovjeku prišije ‘morlak’ mjestо ‘vlah, или vlašе, vlašina’, или ako који грађанин Талијанац поругљиво говори и вријеђа нашег селјака Загорца обучена у народно одијело те му рече ‘morlako’, ‘maledetto morlacco’““ (Bešker 2019, 452). Помирљиви одговор каквим би се покушало расплитање овог идентитетско-алтеритетског чвора нуди Е. Иветић: „Linije razgraničenja između katoličkih i pravoslavnih zajednica prenosile su se do XIX века i doprinele su ranom prelazu ka nacionalnom identitetu: od vlahа (pravoslavaca) i latina (katolika) ka Srbima i Hrvatima“ (Ivetić 2015, 70). Иако примећује да је придев „Turco“ (турски) у Млетачкој републици могао да се односи на православне Морлаке (Ivetić 2015, 130), по линији разграничења на националне идентитете коју је понудио, даје пример да је Јанковић Стојан, јунак српске епске народне поезије, био Морлак који се истакао у ратовима против Турака на страни Млетака (Ivetić 2015, 122). Неколико година касније, у другој публикацији, Иветић налази и романски елемент морлачког идентитета (Ivetić 2021, 121-122).

Фортис најчешће овим етнонимом назива сеоско становништво. Ако томе додамо и навод да Фортис сматра да се морлачки језик говори од источне обале Јадрана па све до Владивостока, могли бисмо закључити да би овај етноним, барем када се говори о Фортисовом путопису, могао да се односи на све Словене са друге, супротне стране Јадрана. Истина, Фортис се труди да Словене назива баш тим етнонимом, уз етноним „Илири“ које употребљава синонимно етнониму „Словен“, али не прави разлику између језика Морлака, дакле руралних, и оних других Словена који живе у градовима. Ово се може објаснити чињеницом коју налази Иветић (2021, 59) да је Илирија апстрактан појам и да тзв. Илири тако себе никада нису називали. Он тврди да комплетан простор „Илирије“ представља концепт који се данас назива „Западни Балкан“. Премда је *Хасанагиница* једна од морлачких песама коју је Фортис одабрао да запише и преведе, једина наша народна песма чији је главни трагички лик једна Муслиманка, било би превише смело уврстити и потурчене Словене међу Морлаке, утолико што је неопходно држати се Фортисове поделе, како конфузија не би била потпуна. Племенити дивљак у просветитељском, русоовском смислу, Морлак је сваки Словен, Католик или Православац, који говори језиком који се може разумети на овим нашим

просторима. Ако је Фортис и разликовао Морлаке од других Словена, та разлика се брише у књижевности која ће настати под утицајем *Пута по Далмацији*, посебно у Француској, што ће изазвати интересовање Европе за наше крајеве. И поред учења словенског језика код Сивића, Фортис није знао да словенски језици дубље у источној Европи, нису увек потпуно разумљиви јужним Словенима. То је још један разлог да се овај етноним ограничи на подручја која нас занимају.

Како тврди Иветић (2015, 12), Венеција није имала империјалистичких претензија ка дубини јадранског залеђа. Разлог су били млетачки интереси у Егејском мору, тако да је Република поседовала само обалски део Далмације, барем до Кандијског рата (1645-1669). Други разлог за ово свакако лежи и у снази Османлијског царства, те његовој доминацији над огромним делом Балкана. Добросуседски односи између две силе нарушени су ратовима вођеним до краја XVII века када Венеција губи Крит у Кандијском, а онда и Пелопонез у Морејском рату. Тиме слаби њена доминација у Егејском мору. Карловачким миром 1699. и Пожаревачким миром из 1718. Венеција добија могућност да се прошири дубље у Далмацију како би надокнадила губитке из ових ратова. У односу на само 90000 становника млетачке Далмације из XVII века, нова, проширена територија имала је 250000 становника на 12000 километара квадратних. Лако је замислити колико је, за ондашње Млечане и Европу уопште, овај велики простор, тзв. „унутрашња Далмација“, био непознат. Ти планински, неприступачни крајеви били су, као, уосталом, и до тада, под влашћу народа који су се називали Власима, или Морлацима, како су их звали Венецијанци. Овај народ ратовао је за све народе који су доминирали балканским просторима, па је тако полако губио своју аутономију, што је убрзавано верским разликама међу њима. Римокатоличка црква тежила је да покатоличи православне Словене са територија где је већинско становништво исповедало римокатоличку конфесију и да тај процес представи као уједињење или унификацију (унијаћење), тенденција која постоји бар од XV века (Уп. Спремић 2021, 243-253). Православно свештенство знало је да би унификација значила инфериорност у односу на римску цркву (Lazarević di Giacomo 2008, 260), утолико што је православно становништво на овим територијама било мањинско, па је и однос према њима, иако је амбиција унификације постојала свуда, била јача или слабија у зависности од државе. Први позив на унијаћење упућен је групи православаца који су у Далмацију стигли 1648. године са епископом Епифанијем Стефановићем (Lazarević di Giacomo 2008, 259). Исти извор наводи помирљив приступ епископа Никодима Бусовића у Венецији ка унијаћењу и још понеких, али је тај покушај пропао одмах након што је Бусовић дошао у контакт са патријархом Арсенијем. Након Бусовића, православци су тражили не само независност од римокатоличке хијерархије, већ и да буду признати као Српска православна црква и на подручју Млетачке републике, будући да је то већ било могуће у Хабзбуршкој монархији. Разлог инертног односа Прејасне републике према православном становништву јесте страх Млечана од страног утицаја на територији Далмације. Ту је, наравно, кључну улогу одиграла римокатоличка хијерархија на челу са двојицом задарских бискупа, Винком Змајевићем и Матом Караменом. Стабилност републике, или барем млетачке Далмације, зависила је од јединства цркве, а процес унификације отежавала је чињеница да међу православним становништвом није постојала етничка хомогеност (Lazarević di Giacomo 2008, 260). „Срби су покушавали да очувају своју специфичност, свој идентитет“, борећи „се да одбију намере римокатоличке цркве ка унијаћењу и да очувају Православну веру“ (Lazarević di Giacomo 2008, 260-261).

Овакав status quo, дакле, постоји за све време живота и рада Алберта Фортиса. Овде још ваља поменути да је, како налази Детелић (2011, 35), папска институција

за пропаганду вере, иста она у којој је учио Фортис (уп. Bratulić 1984, VI), тражила од Републике да забрањује православном народу служење литургије.

Половином 1770, како налази Пицамиљо (2010, I), једна анонимна књижица од осам густо писаних страница, апеловала је, у Венецији, на „добре и племените грађане“ да не забораве на подручје, старо али и најзапуштеније, под доминацијом Прејасне републике. То су острва и обала која се протезала од Истре до Албаније, подручја која су, после скоро три века, и даље практично била непозната због запуштености, примитивности и сиромаштва. То су земље у којима је све више разбојништва узрокованог чињеницом да Република од њиховог становништва више не потражује војнике. Ту је мало познатих градова, а села су ретко и слабо насељена, док се њихово становништво бави слабо ефикасним риболовом и застарелим начинима пољопривредне производње. Књижица је позивала на путовања и истраживања у складу са тадашњим временом, а у њој се помиње једно такво путовање из маја исте године. Главни организатор овог подухвата био је Алберто Фортис, познат по сарадњи са часописом Доменика Каминера. Мотив једног млетачког опата за овакво путовање свакако не треба тражити у његовом школовању при Институцији за пропаганду вере. Овде ваља подсетити на његов сусрет са неким словенским интелектуалцима у Риму, те нагласити да је један од Фортисових учитеља у Институцији за пропаганду вере био Матеј Сивић, који је тамо предавао црквенословенски језик (Bratulić 1984, XIV). На то прво путовање на Црес и Лошињ Фортис је кренуо са лекаром Домеником Ћирилом (Domenico Cirillo), као и енглеским историчарем Џоном Симондсом (John Symonds). Са њима је требало да пође још један Енглец, који је у последњем моменту отказао путовање из здравствених разлога, а који је важан за Фортисов путопис утолико што је био један од Фортисових финансијских покровитеља и заузврат тражио информације о обичајима и животу тамошњег народа. То је Џон Стјуарт, ерл од Бјута (John Stuart earl of Bute). Група се, дакле, састојала од истраживача заинтересованих за најразличитије области, а сам Фортис, премда пре свега заинтересован за минералогiju, занимао се и за књижевност народа у Далмацији, утолико што је Стјуарт од њега тражио да докаже Макферсонову теорију осифанизма. По овој теорији, која полази од Макферсоновог наводног превода Осифанових песама са језика староседелаца Шкотске, примитивни народи, попут њих, одржали су у својој поезији исконску уметничку вредност, једнаку оној коју имају Хомерови епови. Примере такве, „примитивне“ књижевности Фортис је испрва дао записавши и превевши песму о Милошу Кобилићу и Вуку Бранковићу (*Canto di Milos Cobilich e di Vuko Brancovich*). Експедиција се на Цресу задржала неколико недеља, при чему је Фортис, поред својих истраживања, успоставио коректне односе са тамошњим мештанима. Наравно, задатак да опише то путовање добио је Фортис, како због највећег искуства у писању у односу на остатак групе, тако и због тога што је највише желео да се објаве резултати њиховог истраживања. У есеју који је изашао поткрај 1771, под називом *О Цресу и Осору* (Лошињу) Фортис говори о природним и минералošким карактеристикама краја који је посетио, о античким написима које је тамо нашао, а на крају доноси и наведену песму.

На следећем путовању Фортиса такође прати Енглец, лорд Херви (Lord Frederick Augustus Hervey), англикански бискуп наклоњен римокатолицима. Премда је Венеција у то доба имала богате дипломатске односе са Енглеском, интересовање за Фортисова истраживања Далмације још је било слабо, највероватније због чињенице да их Фортис спроводи у тесној сарадњи са Енглецима, што примећује и Братулић (1984, VIII), а већ је поменуто да Република на овакве сарадње није гледала благонаклоно чиме настоји да чува своју целовитост сводећи сваки страни утицај на минимум. Можда је због тога одлучено да Република финансира још једно Фортисово путовање, које му је предложено док је сређивао белешке са потоњег пута, па је Фортис по трећи пут кренуо у Далмацију почетком 1773, у оквиру истраживања развоја риболова на источном Јадрану. Иако је Фортис свој део задатка обавио успешно, укључивање Далмације у ефикаснију експлоатацију рибе остало је само „мртво слово на папиру“ (Pizzamiglio 2010, VII), и то због других, наводно важнијих планова које је Сенат морао да спроведе током овог периода.

Остали извештаји и писма чине књигу *Пут по Далмацији* коју Фортис објављује следеће 1774. године. Путопис се састоји из два дела. Централни део прве књиге јесте поглавље „О обичајима Морлака“ у виду писма упућеног Џону Стјуарту, а централно поглавље друге књиге јесте опис далматинског приморја. У првом делу дат је први запис баладе о Хасанагиници, а као још један додаток свом путопису Фортис је уврстио и препис путовања Антуна Вранчића (Antonio Verantius) „Из Будима у Дринопољ“. Братулић (1984, XV) примећује да је у то доба откривање непознатих и далеких земаља било књижевна мода. Таква путовања била су намењена истраживачима природе и писана су научним стилем. С обзиром на поменуте додатке уврштене у Фортисов путопис, те његов лични утисак о далматинским Словенима, „time se Fortisovo djelo donekle odvaja od uobičajenih onovremenih putopisa i nije čudno što su ga prihvatili šira čitalačka publika, književnici (Herder, Goethe) i učenjaci različitih struka“ (Bratulić 1984, XV). Могла би се овде додати и чињеница да су многи други путописци тог доба морали да уложе много више времена и средстава и да предупреду разне опасности које носи дуги пут, док је једно овакво неистражено богатство, заједно са егзотичним народом, Фортис практично имао „на кућном прагу“.

Поглавље о Морлацима и балада о Хасанагиници засенили су остатак путописа и имали су посебну судбину. Томе можда доприноси и Фортисов однос према њима. О њима не пише безосећајан посматрач већ „на Morlake Fortis gleda onako kako odrasli gledaju na djecu“ (Bratulić 1984, XVI), дајући достојанствено одушка својим осећањима. Од тада, како примећује Братулић (1984, XVI), путописци који су писали о овим крајевима морали су се одредити према Фортису. Осим своје важности за неке предромантичарске и, касније, романтичарске елементе, нарочито везане за однос према фантастичном, Фортисов путопис, дакле, постаје главни оријентир не само путописцима који ће писати о Далмацији и, потом, о Балкану у ширем смислу, већ и свим проучаваоцима најразличитијих концепата, од морлакизма до вампиризма, као и путописне књижевности о нашим крајевима.

За разлику од Фортиса, Ћузепе Барбанти Бродано је на нашем балканском подручју релативно непозната путописна фигура. Да бисмо могли правилно разумети Бродана и његово занимање за дешавања на Балкану током друге половине XIX и почетком XX века, посебно за Србе, неопходно је укратко се осврнути на његов животопис. Први део његовог живота био је буран и пун трзавица, у другом делу био је миран и повучен, премда по карактеру веома импулсиван. У Болоњи, где је провео највећи део тог бурнијег комада живота, познат је по оснивању масонске ложе „Рицоли“ (Rizzoli)²¹. Друговао је са Кардучијем (Giosuè Carducci), био школовани социјалиста, али није читао Маркса (Missiroli 1967, 4).

Рођен је у месту Мињола у околини Модене 1853. године. Још од своје пете године чуо је како се у породици шапатом говорило о борбама Гарибалдинаца. Чуо је тада реч „Италија“, како то, помало романескно, описује његова кћерка Франческа (Francesca Barbanti Brodano) у биографији свога оца (Barbanti Brodano 1967, 13). Интересантно је да је 1866. године, са браћом и друговима покушао да побегне од куће и придружи се гарибалдинцима. Сматрали су да Гарибалдију нису важне године и порекло добровољаца, већ храброст и мотив (Barbanti Brodano 1967, 33). Као што то бива код сличних несташлука, некако се сазнало за бекство дечака па су враћени кућама.

У гимназији, као и на студијама права у Болоњи, млади Барбанти такође је показивао колико марљивост и интересовање, толико брзоплетост и импулсивност. Као студента Барбантија су све више привлачиле социјалистичке идеје. Његов антиклерикализам, за који се не може рећи да не потиче од његовог узора Гарибалдија, његова кћерка и биограф објашњава тиме што је свештенство било против уједињене Италије (Barbanti Brodano 1967, 50-51). Радио је као адвокат и веома се активно заузимао за социјализам, па је захваљујући томе упознао истакнуте поборнике социјализма тога времена па и самог Бакуњина. Припремајући се за одлазак да на српској страни ратује против турака, што је правдао борбом угњетених против завојевача, коначно упознаје и самог Гарибалдија. У Италију се из Србије враћа слаб и болестан, те од писама које је са ратишта разаслао својим пријатељима ствара књигу.

Након завршетка књиге о Србији, Барбанти се више посвећује свом политичком и журналистичком раду. Са Кардучијем је основао часопис *Расуте странице* (*Pagine sparse*) а затим и часопис *Дон Кихот* (*Don Chisciotte*), за који су писали још неки ондашњи важни италијански песници попут Пасколија (Giovanni Pascoli). Ф. Б. Бродано тврди да се Пасколи афирмисао управо преко часописа „*Pagine sparse*“ (Barbanti Brodano 1967, 163).

Почетком деведесетих година XIX века у Италији се водила политичка борба са разним анархистичким друштвима у каква се, наравно, убрајала и Барбантијева партија. Бомба бачена у близини седишта листа „*Telegrafo di Bologna*“ 1892. године била је почетак разних међусобних оптужби и инсинуација. Сам Барбанти

²¹ Према: <<https://www.bibliotecasalaborsa.it/bolognaonline/objects/b-span-style-color-ff0000-1883-span-una-nuova-loggia-massonica-b-bf9b75>>

се није залагао за такву врсту револуционарног деловања, због чега је политички саботиран, а покушало се и са његовим уклањањем. Његова традиционална женидба са девојком из једне монархистичке, патријархалне породице, привржене римокатоличкој цркви, заувек је запечатила Барбантијев политички живот (Barbanti Brodano 1967, 210).

Барбанти је до краја живота, и након повлачења из политике, остао један од најугледнијих трговачких адвоката у Болоњи. За време Првог светског рата, иако већ у поодмаклим годинама, основао је удружење „Сви за отаџбину“ (Живановић 1958, 10). Друштву су могли да припадају сви Италијани који физички нису били у могућности да се боре, али су хтели да буду корисни у смислу пропаганде и других посредних делатности. Умро је 1931. године у околини Болоње где је и живео са супругом и троје деце.

Поред књиге о свом ратовању у Србији, Ђ. Б. Бродано написао је и објавио књигу *Свечаности у Болоњи* (*Le feste a Bologna*) 1889. године, поводом годишњице оснивања Болоњског универзитета. Поред већ поменутих ангажмана у часописима, био је уредник листа „*Resto del Carlino*“, и имао богату кореспонденцију са Кардучијем и другим важним припадницима италијанске интелигенције свога времена.

Историчари сматрају да је италијанска буржоазија средином прошлог века у Јужним Словенима видела савезника за сопствено ослобођење и национално уједињење“ (Бањанин 2001, 409-410). Такође, „повећаном интересовању за Србе и за Србију „допринело је и то што су они "постали део оне културно-политичке радње и размишљања што се назива 'италијански рисорђименто““ (Бањанин 2001, 410). Позната су и залагања Шибенчанина Никола Томазеа (Бањанин 2001, 410). Поред Томазеа, у XIX веку се могу издвојити *Словенска писма* (Lettere slave) Ђузепеа Мацинија (Giuseppe Mazzini), којима се словенски народи позивају на борбу против турског завојевача. Деветнаести век пун је паралелних, а понекад и заједничких, тежњи Италијана и Словена, при којима су, често, једни другима били од помоћи или макар подршка, без обзира на много чешћи и популарнији дискурс о претензијама прво Венеције а затим и уједињене Италије на нека балканска подручја. Остаци романтизма, помешани са настанком социјалистичког и других анархистичких покрета, само поспешују жељу појединаца да узму и најнепосредније учешће у борбама угњетених народа за слободу, чак и онда, и нарочито онда, када су ти народи мали и слабо познати овим ентузијастима.

Када је 1876. избио српско-турски рат, у Болоњи је основан комитет за помоћ жртвама овог рата. Комитет је био при удружењу радника, а Барбанти му се веома посвећивао утолико што је баш у то време припремао одбрану Андреа Косте²² (Barbanti Brodano 1967, 120). То удружење, како пише Барбантијева кћерка, води порекло још од иницијативе Франческа Криспија (Francesco Crispi), министра унутрашњих и спољних послова Краљевине Италије (Regno d'Italia) у више наврата, да се помогне Србима у побуни против Турака започетој 1865. Наиме, према Франчески Бродано (1967, 121) после више покушаја да се Срби ослободе, што се односи на догађаје које ми познајемо као Први и Други српски устанак, те године је војвода Мићо Љубибратић²³ око себе окупио многе патриоте, али је био интерниран у Аустрију. Група Италијана из Ливорна покушала је да дође до Љубибратића, али нису стигли даље од границе. Путујући назад, преноћили су у Болоњи где су их дочекали студенти, па је те вечери основан поменути комитет. Иако је радио под маском помоћи, његов реални циљ био је да припреми нове добровољце. Комитет, ипак, нису сачињавали само анархисти, већ људи најразноврснијих политичких ставова из најразличитијих друштвених слојева, а међу њима је био и сам Кардучи. Сматрало се да је 1876. године већ могло доћи до снажног упада на подручја где живи угњетени српски народ, који би подржале друге силе, пре свега Русија. У то време је Барбанти већ био на челу комитета, а многи Гарибалдинци чинили су његово чланство. Прикупљао је средства, те одржавао контакт са капетаном Черетијем (Celso Ceretti), који се већ био борио у Србији претходне године, кога је планирао за једног од вођа ако не и главнокомандујућег новоформиране легије, улога коју ће прихватити, како се

²² Андреа Коста (Andrea Antonio Baldassarre Costa) (1851-1910) био је један од покретача социјализма у Италији, први социјалистички посланик у историји Италије.

²³ Ф. Б. Бродано, пишући о Љубибратићу, његово име записује као „Niko“. Консултовањем литературе о историјским догађајима овог доба (Ђоровић 2017, 636) утврдили смо да је реч о Мићу Љубибратићу.

може видети и у самом путопису. С обзиром на то да су важни људи ове експедиције били Гарибалдинци, они нису могли да пођу у борбу без генераловог одобрења. Гарибалди, премда већ стар и ван могућности да се лично стави на чело неке нове експедиције, и даље је међу Гарибалдинцима водио главну реч. Његова реч била би и додатни морал новој легији. У мају 1876. Комитет је одлучио да пошаље Барбантија у Рим, да у вили Казалини где је Гарибалди боравио, од њега лично затражи ово одобрење. Преневши поздраве Кардучија и болоњских Гарибалдинаца, Барбанти је без икаквих проблема добио Гарибалдијево одобрење и охрабрење прво у облику усмених савета, а онда, крајем месеца и у облику два писма послата на име Челса Черетија, главнокомандујућег у ишчекивању неког бољег²⁴. Нови, бољи командант, требало је да буде Стефано Канцио (Stefano Canzio), али он не прихвата функцију, сматрајући да је бројност легије премала да би се могло говорити о озбиљном нападу. Желео је да под својом командом има бар триста младих, снажних добровољаца који би се срели у једном граду на Јадрану у коме би се могли укрцати на брод према источној обали. Али проблем је био у томе што је акција илегална, тј. није била званично подржана од стране власти, те је постојала опасност да буде откривена и спречена.

Директан повод избијања српско-турског рата 1876. године јесте одбијање Високе Порте да Србији препусти управу над неким деловима Санцака, Босне и Македоније. Добровољци су долазили из многих делова Италије како би учествовали у овој експедицији, па Ф. Барбанти Бродано набраја неколика имена ондашњих младих и старијих Гарибалдинаца. Барбанти је морао да окасни због суђења Андреи Кости.

²⁴ Оба писма Ф. Барбанти Бродано доноси у својој књизи на стр. 124. Писма су кратка и врло информативна, без превише задржавања на формалностима. Ипак, за разлику од других, ауторка не даје фотографију ових писама.

Почетком септембра 1876. године Барбанти креће из Болоње преко Удина и Трста ка Београду. Писао је писма пријатељима из разних места на путу, описујући људе и крајеве. Његова радозналост наводила га је на размишљања о разним народима и језицима које је чуо, своја сазнања мешао је са већ стеченим знањима, учио је српски, као што наглашава и његова кћерка (Barbanti Brodano 1967, 139). Језик је посебна тема којој је Барбанти посветио велики део свог путописа, а то се односи и на његова сазнања из књижевности Срба које је идеализовао, толико да многи подаци нису тачни. Путопис обилује дијалозима на различите теме између аутора и људи које је сретао. Најчешће су то били интелектуалци различитог порекла. Описују се бројни Барбантијеви сусрети са разним људима, од лепих Српкиња до његове масонске браће из туђине. Барбанти описује обичаје, одушевљава се стеченом способношћу да пије ракију као Србин, говори о песми уз гусле, али су ратна дејства сведена на минимум, све до тренутка када је морао да се врати у Болоњу због болести. Премда он отворено пише како је у болести и пре него што ће кренути пут куће осећао носталгију за Србијом, његова кћерка тврди да је то, уствари, носталгија за његовим адвокатским радом, за Болоњом, за оним животом какав је водио до поласка у рат четири месеца раније (Barbanti Brodano 1967, 151).

Након повратка „месецима сређује своје записе и белешке које је скоро свакодневно водио током путовања и боравка у Србији“ (Barbanti Brodano 1967, 156). Требало је да ти записи, премда обухватају обичаје, места, историјске догађаје, дају увид у ратна дешавања, те осврте о тим крајевима, о степену цивилизације тог народа, о томе какво место заслужује у Европи (Barbanti Brodano 1967, 156). Познанство са многим српским интелектуалцима, међу којима помиње Матију Бана и Александра Дерока, допринели су да Барбанти свој запис заврши опширним освртом на историју српске књижевности и савремени уметнички покрет који се тада оснивао у Србији, заједно са поновним рођењем државе. У то доба, пише даље његова кћерка, такве књиге су све више биле у моди. „Још је било живо сећање на Меримеове Гусле, које су, упркос мистификацији, имале велики успех“ (Barbanti Brodano 1967, 157). Требало је, дакле, да Барбантијева књига буде прихваћена у кругу заинтересованих читалаца.

На почетку путописа налази се кратак предговор ауторовог брата Аугуста Барбантија. Он је свестан да су Ђузепеови записи понекад произвољни и нетачни, да му је стил и језик због журбе и одушевљења понекад лош и незаокружен, али такође да су то веома детаљна запажања једног одушевленог, младог и импулсивног интелектуалца, чија је жеља да упозна Италијане са једном малом земљом и њеним мало познатим народом.

Бруно Барили, барем код нас, познат је пре свега као отац сликарке Милене Павловић Барили. Ово примећују и сви који су до сада писали о Бруну Барилију (Живковић-Фиати 2014; Поповић 2014). Заиста, његова биографија као да измиче и онима који су о њему писали, као што је и сам Барили увек измицао својој породици, али и свом музиколошком и књижевном опусу. Пишући о њему, они се задржавају на детаљима из живота његове кћерке, или на одломцима из неких његових бележака и записима који можда говоре о његовом књижевном дару, али не и о његовом животу, уколико се такав дискурс не тумачи као контраст између његовог боемског живота и његовог опуса, контраст какав нема основа и не даје много података осим да је Бруно Барили много путовао и много писао.

Бруно Барили рођен је у месту Фано у околини Парме, у уметничкој породици. Студије компоновања започео је на конзерваторијуму у Парми, а затим је студирао дириговање у Минхену, где је упознао Даницу Павловић, рођаку краљевске породице Карађорђевић, која је такође тамо боравила на студијама музике. Венчали су се неколико година касније. Биће да је Барили, у међувремену, разговарајући и дописујући се са Даницом, успео да добро научи српски језик. Показаће да није неупућен у српски језик у својим записима из Србије. Недуго након венчања рађа им се и кћерка Миленка.

Барилијеве приватне везе са Србијом искористиће неки италијански листови да им послужу као дописник у Првом балканском, а касније и почетком Првог светског рата. Писао је тада за листове *La Tribuna*, *Resto del Carlino* и *Corriere della Sera*²⁵.

Након Првог светског рата преселио се у Рим, где је основао часопис *La Ronda*, у чијем сваком броју је постојала рубрика „Delirama“, како ће се касније назвати једна његова књига музичке критике.

Могуће је да се код нас мало пише о подацима из његове биографије због непопуларне чињенице да је био један од потписника *Манифеста фашистичких интелектуалаца* (*Manifesto degli intellettuali fascisti*) 1929. године. Исте године написао је збирку приповедака *Земља Мелодраме* (*Il Paese del Melodramma*), где је оспоравао нека дотадашња размишљања о Вердију (Giuseppe Verdi). Написао је још и *Пацов у виолини* (*Il sorcio nel violino*) (1926), *Сунце у клопци* (*Il sole in trappola*) (1941), као и дело *Хирови чудног старца* (*Capricci del vegliardo*) (1951).

Барили је путовао по Европи а био је и у Африци. Неки његови записи са путовања сакупљени су у збирку *Летећи путник* (*Il viaggiatore volante*). „У Народној библиотеци Рима, зачудо, постоји 67 рукописних белешки, преуређених, укусно увезаних и одлично сачуваних.“ (Пелегрини 1996, 12). Објављене су постхумно, управо под насловом преведеним као „Белешке“ (Tasquini). Пуне су Барилијевих размишљања бележених током великог дела

²⁵ У издању превода *Српских ратова* из 1996. године, на једном је месту назив италијанског листа *Corriere della Sera* преведен синтагмом „Вечерњи весник“. Док ова синтагма јесте сама по себи леп превод свог италијанског еквивалента, остаје нејасна одлука преводитељке да назив једног штампаног медијума преведе без објашњења, као и одлука издавача да тај превод пласира.

његовог живота. Реч је о несистематичним, набацаним, покаткад прекинутим размишљањима.

Барилија је снажно погодила Миленина смрт 1945. године. Дошавши до урне са њеним пепелом, дуго ју је носио тражећи где ће му кћерка вечно почивати, да би је сахранио на гробљу Тестачо (Testaccio) у Риму. Умро је изнемогао у старачком дому 1952. године. Сахрањен је у истој гробници са посмртним остацима Милене Павловић Барили, а последња ће им се придружити Даница (1965).

Бруно Барили боравио је у Србији у више наврата. Обилно је о Србији и Србима писао током Првог балканског и Првог светског рата за разне италијанске листове. Ти текстови нису само пуки извештаји који располажу подацима са ратишта, већ су пуни Барилијевих личних доживљаја и ставова, анегдота које је Барили чуо из разговора са људима, као и догађаја у којима је и сам учествовао. Он се у својим текстовима није трудио да сакрије своје одушевљење Србима, тим тако исконски једноставним народом, како сам каже, „хиљаду година удаљеним од нас“ (Барили 1996, 70). Његово одушевљење иде до мере да сам доноси историјске судове, те тако вели: „Заклети непријатељи Турака, непоколебљив бедем против њих, спасили су хришћанство на копну, док га је Венеција спасила на мору.“ (Барили 1996, 70). Овај његов став, поред још понеких, нашао се и у његовим бројним белешкама.

Књига *Српски ратови* (*Le guerre serbe*) изашла је у Риму 1993. године, приређивач је Ђорђо Пелегрини (Giorgio Pellegrini). То су Барилијеви сабрани списи о Србима и Србији у виду хронолошки поређаних текстова насталих у време Првог балканског рата 1912, и током Првог светског рата 1914. године. Други део књиге чине делови из бележака који се такође тичу Срба и Србије. Конкретно, у књизи су се нашле белешке под редним бројевима 3, 4, 6 и 65. У књигује, у виду апендикса како је то назначио приређивач, додат и либрето Барилијеве опере *Емирал*, који је писао под утиском виђеног и доживљеног на Балкану, на основу неког народног предања које је чуо у Македонији. Пелегрини је књигу обогатио и својим предговором, у коме објашњава неке библиографске чињенице о Барилију, дајући, такође, податке о самој књизи, тј. о ономе што је сматрао да у књигу треба унети.

Ваља приметити да је ова књига изашла баш у време ратова на Балкану деведесетих година прошлог века. Премда се приређивач не осврће много на ову чињеницу, осим једном кратком апозицијом, треба такође имати у виду да писати и објављивати о Србима у та доба није било пожељно у земљама Атлантског савеза. Остаће мистерија зашто је Ђ. Пелегрини баш тада одлучио да објави ове Барилијеве записе, те тако баци позитивно светло на српски народ, подсетивши на некадашње извештаје писане о његовим ратовима.

Да би се уопште могло приступити анализи идентитетско-алтеритетских питања и преплитања у овим трима путописима, неопходно је укратко подсетити на неке могућности и начине анализе жанра. Имаголошки метод, пре свега, омогућава компаративни приступ на било којим релацијама, тицале се оне ендогених слика, тј. представа о себи или аутопредстава, или оних егзогених, хетеропредстава, о Другој и другој култури. Представе међутим, никако не треба поистовећивати са сликама; уколико су оне искривљене, онда више није реч о сликама већ о имаготипима, стереотипима, предрасудама (mirage) (уп. Đukić 2009, 5-6). Јадранско море, као линија разграничења двају светова, погодно је са географско-историјског аспекта управо због чињенице да се, како пише Иветић (2021, 29) увек заснивала на дуализму источни-западни Јадран. Тај дуализам свакако је један од разлога зашто је путописање о Балкану увек представљало писање о некаквом егзотичном крају, до мере да се још почетком прошлог века понегде сматрало да блиски Исток почиње на Балкану (Ivetić 2021, 5). Ако је Фортис један од зачетника – или барем „популаризатора – ових простора у предромантизму и касније, путописи Ћ. Барбантија Бродана и Б. Барилија ово свакако могу да потврде. Ана Фотева (2014, 195) у праву је када каже да је настанак балканских нација у синхронији са падом Османлијског и Аустроугарског царства, као и са популаризацијом штампе крајем XIX и почетком XX века, што може бити разлог опстанка окамењене представе о Балкану као регији сукоба.

Сва три путописаца посвећују одређену пажњу историји народа које описују. То чине како би приближили њихов алтеритет идентитету сопствене културе из које ће потећи и њихови читаоци. Бродано и Барили не пишу о пореклу Срба, док Фортис овом питању посвећује велику пажњу у писму Џону Стјуарту. Ово писмо, које највише обилује информацијама о обичајима и култури Морлака, Фортис дели на одељке: О пореклу, о хајдуцима и ускоцима, о породици и моралним одликама Морлака, одељак који је сам издељен на неколико делова у којима пише о крвној освети и побратимству, о свадбеним обичајима, трудноћи и рођењу, о религији и сујеверју, о смрти и сахрањивању. Иако је тако распоредио елементе културе Морлака, преплитања је много, а Фортисово природњачко образовање уз недовољна културолошка познавања чини да Фортис неке појаве тумачи у складу са сопственим идентитетом и у односу на њега. Фортис каже да је порекло Морлака обавијено тамом варварских векова (Fortis 1984, 32). Ипак, сматра да сви народи који живе од „нашег“ мора (подвукао М. Пржић) до „леденог океана“ могу да се сматрају једним истим народом, ма како се та словенска племена звала: „Sciti, Geti, Goti, Unni, Slavini, Croati, Avari, Vandali“ (Fortis 2010, 43). Властити идентитет овде се издваја синтагмом „наше море“, подвлачење онога што је Фортис научио и прихватио у сопственом културном миљеу. С друге стране, из научног Фортис набраја и друге податке који се трансформишу у представе. Тако Хуне и Вандале убраја у словенска племена, а разлог је, највероватније, у историјској чињеници да су та племена (Вандали у Антици а Хуни у Средњем веку) настањивала ова подручја. Ово је, по свој прилици, Фортисово настојање да укаже на аутохтоност словенског становништва у млетачкој Далмацији. Он, даље, налази да се Морлаци на свом језику називају Власима, што, како сматра, значи „моћни“. Расправља о могућности да ова млетачка реч уствари јесте реч „моровлах“ у значењу црни Влах или морски Влах, дошљак, при чему категорички одбацује прву могућност будући да су неки од њих бели од Италијана. Фортис расправља са својим претходницима о томе да ли је етимологија речи „Valacco“, која означава становника Влашке у данашњој Румунији и речи „Влах“ иста, с обзиром да први говоре језиком који је латински, тј. Припада романској групи језика. Ако „Влах“ значи моћ, од словенске речи „власт“, како мисли Фортис, аналогно реч „Словен“ значи славан. Иако је име племенито, оно се односи на најниже сталеже и међу самим Словенима. Премда је учио црквенословенски језик док се школовао при Институцији за пропаганду вере о чему пише Братулић (1984, XIV), очигледно је да није знао за могућу етимолошку везу између етнонима Словен и речи које означавају говор попут слово или словити. Уколико применимо теорију онтолошког обрта уз одређене имаголошке ставове, интерпретативна могућност која се намеће ствара имаготип који је рефлексија сопственог идентитета. Уз етноцентризам, о коме је било речи у теоријском оквиру овог истраживања, овде је згодно поменути тенденцију да се сопство ставља у средиште посматрања о чему пишу Лерсен (Leerssen 2007.d) и Швајгер (Schweiger 2007.). Лерсен, као што смо видели, сматра да је идентитет истоветност са самим собом, што подразумева стављање себе у центар спектра који, са других страна, заузимају разни Други. Ово се конкретизује чињеницом да Швајгер, пишући о Кини, налази да топоним којим Кинези називају своју земљу значи „средишња земља“ (Schweiger 2007, 126). Фортис често полази од елемената римског наслеђа присутних у народу који описује. Ово чини с обзиром

да је римско наслеђе заједничко између његовог народа и народа о коме пише услед римског присуства на просторима по којима путује, постављајући тиме сопствени идентитет као оријентир свом читаоцу. Имаготип који рефлектује ауторов идентитет састоји се у томе да дајући значења моћи и славе етнонимима које описује, Фортис сматра да ови народи себе такође стављају у средиште идентитетско-алтеритетског спектра. Фортис својим Морлацима тако приписује етноцентризам какав они експлицитно не показују нигде у тексту путописа.

Барбанти оставља прилично обиман осврт на живот и дело Карађорђа, те наводи: „Пошто говорим Италијанима, навикнутим на примере римских класичних врлина, ја бих толику строгост карактера могао упоредити само са оштрином карактера два Брута.“ (Барбанти Бродано 1958, 103-104). Није успоставио контакт ни са једним чланом породице Карађорђевић иако је био наклоњенији Карађорђевићима под утицајем својих српских пријатеља. Обреновиће, међутим, такође пореди са неким узорима из своје историје или културе. Тако када пише о страху у каквом се по Србији шапуће о Карађорђу, експлицитно алудира на сопствена искуства, позната италијанском читаоцу, а тичу се његовог сличног односа према Гарибалдију у непосредној прошлости. Ово потврђује много конкретније нешто касније: „Од прве битке код Свилеуве близу Шапца до опсаде и заузећа Београда Ђорђе је ишао из победе у победу, као Гарибалди од Марсале ка Калатафинију, ка Палерму.“ (Барбанти Бродано 1958, 105). Када даје наводе о Милошу Обреновићу, такође се види његова наклоност Карађорђевићима. Евидентно је, међутим, да и њега пореди са једном личношћу из своје културе, Стефаном Пелонијем званим Пасаторе. Пелони је био побуњеник из XIX века, познат у Италији, а посебно у покрајини Емилија Ромања, по организацији и спровођењу напада на позориште „Форлимпополи“ у Болоњи. Барбанти пореди Милоша Обреновића са овим побуњеником из своје покрајине због тога што је увек са собом имао „чопор људи гадних као пси, који су увек ишли за њим, били саучесници у његовим потхватима, онако као Passatore у Forlimpopoli“ (Барбанти Бродано 1958, 118). Не налази никаквих других додирних тачака двеју личности, али му је довољно да једну минорну карактеристику употреби за идентитетско поистовећивање.

Као и Бродано, Барили такође помиње легендарног српског јунака Марка Краљевића (Барили 1996, 49).

Фортис често воли да нагласи како је за странца безбедно да путује морлачким крајевима. Премда је тако, хајдуци могу представљати опасност, али Фортис чак налази веома јаке аргументе за одбрану хајдучког начина живота; они краду и убијају стоку не би ли преживели и обезбедили себи најосновније потрепштине као што су опанци (*le oranche*). Иако на први поглед такви, Фортис примећује етички алтеритет. „*Morlak koji stanuje daleko od morskih obala i zaposjednutih mjesta, općenito govoreći, posve je različito moralan čovjek od nas.*“ (Fortis 1984, 37). Толика искреност тих људи иде до граница глупости, што Млечани, примећује Фортис, толико злоупотребљавају да се то поверење и та њихова исконска искреност из дана у дан смањује. Постојање оваквог алтеритета, дакле, разлог је злоупотребе од стране Млечана, посебно власти. Овим Фортис правда окрутност хајдука, чиме руши већ постојећи имаготип Морлака као дивљег разбојника.

Барбантијева и Барилијева разматрања су, наравно, подеснија историјском контексту у коме и сами пишу о Србима, а реч је о ратничким особинама Срба. Тачно је да Барбанти примећује да Срби не ратују најбоље у том историјском моменту, што се односило на лошу стратешко-тактичку организацију а што потврђује и литература (Ћоровић 2017, 638). У прилог Србима, Барбантијеви аргументи састоје се у томе да су Турци боље опремљени, а да српски сељак брине, утолико што није својим рукама обрадио земљу за текућу годину. Са тим у вези, он побројава неколике битке у два устанка како би Србе упоредио са Леонидом. Тиме Барбанти приближава алтеритет познатим војничким идентитетима, успостављајући некакву културну паралелу. Будући да се не сматра довољним ауторитетом за један овакав поступак, он на истом месту даје препис Гарибалдијевог писма датог Черетију. Гарибалди подржава сваку акцију угњетених, у овом случају, „да стресе са себе несрећни јарам јатагана“ (Барбанти Бродано 1958, 207). Увек помиње ратнике који имају посредне или непосредне везе са Гарибалдијем. Тако, на пример, помиње се Димитрије Христић, Србин Гарибалдинац, што Барбанти не пропушта да нагласи.

Ако Срби нису имали начина да се размашу у рату у Барбантијево време, онда је то свакако њима дозволила историја, барем по ономе што Барбанти пише. Кнез Милан лично му је на Бонапарту. Он је „ловац на дивљач и на жене као Виторио Емануеле“ (Барбанти Бродано 1958, 147). На ово се надовезује примећујући веома променљиву политику међу Србима, што се, пре свега, односи на династичка превирања.

Вештина ратовања српских војника, стечена силом историјских прилика, учинила је, по Барилијевом мишљењу, да Срби, поред Венеције, буду заслужни што хришћанство није потпуно потпало под утицај ислама. Срби су трпељиви и у рату и у миру, способнији су за рат чак и од вишеструко бројније и опремљеније војске. Тако се Барили подједнако одушевљава дејствима српске војске у Кумановској бици, као и српским победама над Аустријанцима почетком Првог светског рата, или стојичким односом мајки и супруга погинулих на Мачковом Камену. Склоност Срба ка дефанзивном ратовању Барили најпре налази у српској историји. Када, на пример, пише о уласку српске војске у Приштину, не пропушта да наведе: „У граду су биле постављене почасне страже на гробу султана Мурата

— убијен на Косову пољу сабљом српског хероја Милоша Обилића 1389 — као и на гробу цара Лазара, такође погинуо у истој бици.“ (Барили 1996, 33).

Подвукавши све ове карактеристике уз илустровање примерима које је сматрао одговарајућим, Барили тврди да један такав народ треба географски да се приближи Италији. Сматра, наиме, да Србија треба да се прошири ка Јадранском мору. „Србија је крајњи пламени језичак који подстиче велики панславистички дух према Италији.“ (Барили 1996, 69). Могло би се рећи да, насупрот многима који желе своју културу, своје сопство, да приближе истоку, Барили жели да се Срби приближе његовој цивилизацији. Овде Барили можда мисли и на приближавање ради угледања, како би уједињена Италија постала узор унификацији Срба и стварању једне пансловенске територије. Његово одушевљење, међутим, као да је спласло између два рата о којима је извештавао. На почетку Првог светског рата Барили нешто уздржаније пише о Србима у рату против Аустрије, премда је Хабзбуршка монархија непријатељ и његовој земљи. Аустријанци су, ипак, њему културолошки ближи од Турака, па се ствара почетни утисак да из тог разлога заузима нешто већу дистанцу у односу на Србе о којима је одушевљено писао у претходном рату. Међутим, његова се дистанца постепено смањује и његово одушевљење поново се јавља, у почетку стидљиво а касније све отвореније. Тако каже како дисциплина оних Срба који су у аустријској војсци мора да је јака, пошто слушају песме из српских ровова и не прелазе на непријатељску страну. Аустрија је напала Србију мислећи да је исцрпљена, али се нашла, наводи Барили, „пред легијом сељака навиклих да живе у јамама као у неким гробовима и да равнодушно подносе неугодности и ратне опасности, спремни на пожртвованост, послушни до последњег даха и под вођством капетана пуних одважности и хладнокрвности (Барили 1996, 73-74). Барили описује и однос Срба према ратним заробљеницима, и као да му је драго што међу њима нема Италијана. „Осим новог народа, град има пет хиљада осамсто аустријских заробљеника који су смештени у тврђави. Међу њима нема ниједног Италијана.“ (Барили 1996, 76). Са заробљеницима се поступа хумано, добијају порције хране као и војници, а становништво их никад не вређа, чак разговарају са њима веома уљудно. То поштовање нарочито је велико према другим Словенима, јер се они крећу слободно и носе траку са „српским бојама“. Описује и рањенике, који не проговарају јер достојанствено крију бол. Без обзира, међутим, на ратничко достојанство које се испрва поставља као алтеритет, Барили подсећа и на историјске узоре ближе својој култури, покушавајући тако да још једном смањи идентитетско-алтеритетски јаз међу двама народима: „Генерал Стефановић, након окончане, веома тешке стратешке комбинације, наредио је генералну офанзиву, гестом достојним Наполеона.,, (Барили 1996, 96-97). Барилијев закључак је да је српска војска, иако десеткована, овећана сјајном славом, због онога што је успела да уради премда исцрпљена од прошлих ратова, полу гола и у недостатку средстава.

Фортисови Морлаци, а касније и Срби код Бродана и Барилија, показују гостољубивост какву путописци из корпуса нису упознали у сопственој култури и блиским културама које су познавали. Нуђење војника ракијом или позив на ручак мање или више богатих и сиромашних Морлака односно Срба, сцене су које се у сва три путописа могу често срести. Фортис разуме чак и да је то гостољубље срдечно, никако из разлога додворавања, док Барили и Бродано такву особину једноставно прихватају као нешто ново, скоро неочекивано, што треба нагласити читаоцу. Код Бродана се ово проширује и на поље друштвених односа.

„У исто време, у превасходно демократском, становништву у коме се ословљавају са „господин“ министар или митрополит, који вам не одговарају ако им кажете „екселенцијо“ или „превасходство“, у коме се свакоме каже брат, сад се покушава да се уведе нека врста аристократије...“ (Барбанти Бродано 1958, 120)

Србима, дакле, није потребна аристократија какву познаје Европа, што се може окарактерисати као алтеритет у смислу посебности у друштвеном и културолошком погледу. Овакав став вероватно потиче од идеализовања подгрејаног социјалистичким идејама које су код Барбантија још биле живе.

Културолошки алтеритет може се такође уочити у описима односа Другог према сопственој и туђој хигијени. Фортис налази алтеритет и у различитом односу према чистоћи код Морлака и у сопственој култури. У овом контексту јавља се и обрнути алтеритет, проналажење онога што се као различитост сматра некултурним, недоличним, непримереним у свакодневном понашању. Наиме, колико Морлацима год била оскудна чистоћа, постоје ствари на које би се требало угледати а због којих Морлаци Италијане називају варварима. Ово се, конкретно, односи на чињеницу да чак ни самртници не могу да обављају физиолошке потребе у кући.

Путник који бива тако често и срдечно гошћен не може да не обрати пажњу на гастрономију народа о коме пише. Фортис описује својеврсно јело од сира и јаја којим су га частили Морлаци, што представља један од приказаних облика алтеритета не само у гастрономском смислу већ и у ономе што је циљ његовог писања о Морлацима – савршеност једноставности. Морлачка храна се неће свидети људима навиклим на француску кухињу, тврди Фортис, а занимљиво му је – па тако сматра да ће и читаоцу бити занимљиво – да у кући виљушку има само домаћин. Фортис тврди да је морлачка храна слична татарској, сматрајући да су и та два народа слична, али нигде не наглашава извор из кога је добио такав податак. Претпоставка се вероватно заснива на свести да је на културу овог народа утицала османлијска, што жели да нагласи читаоцу. Фортис, говорећи о гастрономским навикама Морлака, примећује како они имају аверзију према жабама. „U razdobljima nestašice (koja su, na žalost, česta u Dalmaciji, kako zbog nerazumne poljoprivrede, tako i zbog prevelikih nedostataka u ustrojstvu) nijedan pravi Morlak ne bi pojeo žabu, pa makar umro od gladi.“ (Fortis 1984, 20). Ако би читалац са подручја о коме Фортис пише помислио на шаљиви и пејоративан надимак који, додуше без основа, пришивамо Италијанима (Видети РМС, Том II стр. 3), изазвани ефекат граничио би се са комичним (о овоме видети: Пржић 2023.а). Читалац превода би, дакле, захваљујући имаготипији присутној у сопственој култури могао да се идентификује са Фортисовим Морлацима и ову његову опаску припише погрешној представи из сопственог културолошког оквира.

Бродано, пишући о храни, помиње љуту паприку, као веома специфичан српски производ. (...) зове се, „паприка“, и управо ми од ње изгоре стомак! То су вам неки ререгоні, (Барбанти Бродано 1958, 110). Трудећи се да опонаша право српског војника, Барбанти са поносом пише како конзумира црни лук (Барбанти Бродано 1958, 414) и ракију. „Већ пијем најјачу љуту ракију“ (Барбанти Бродано 1958, 188), „bevo già la rackia liuta“ (Barbanti Brodano 1877, 174). У оригиналу користи синтагму „la gaskia liuta“, објашњавајући придев „љута“ као назив за најјачу ракију, радије него придев у значењу „пикантан“. Вероватно су Срби са којима је Барбанти боравио поименичавањем придева остварили семантичко померање у оквиру истог контекста, па је Барбанти тако научио ову реч. Видео је и како се прасе пече на ражњу. То пореди са турском казном набијања на колац, и сасвим погрешно мисли да је прасе живо постављено на ражањ пре него што је под њим запаљена ватра.

Барили такође пише о пићу, али више из угла Срба него попут Барбантија, који покушава својим читаоцима да дочара само пиће. У Свесци Леопардијеве поезије стоји белешка о односу Срба према пићу: „опијају се али не на наш начин пијанства цик-цак и громогласних монолога испод лампиона они пију док им не дође душа у грло и блештавило суза на очи и онда певају о љубави и о патњама српске нације.“ (Барили 1996, 111). Занимљиво му је што официри наздрављајући у заносу победе узвикују Гарибалдијево име. Ово се потврђује код Ћоровића (Ћоровић 2017, 611), који назива Гарибалдијевим четницима добровољце који су у више ратова друге половине XIX века помагали Србима у ратовима.

Поред гостољубља примећује се и сумњичавост према странцима, о чему посебно пишу Фортис и Барили. Фортис даје изреку „ланцманска виро“, која говори да је таква „вера“, тј. поверење нестално и нестабилно. Чињеница је да се „Ланцманин“ у Фортисовом путопису односи на Италијана, тако да овим Фортис наглашава негативно искуство које су Морлаци имали у односу на његову културу и његове сународнике. Међутим, стечено поверење доводи до потпуне оданости, што Фортис објашњава чином братимљења, те у оригиналу даје речи „побратим“ и „посестрима“.

„La contentezza che trapelava dagli occhi loro, dopo d’aver stretto quel sacro legame, provava agli astanti quanta delicatezza di sentimento possa allignare nell’anime non formate o, per meglio dire, non corrotte dalla società, che noi chiamiamo colta. Gli amici così solennemente uniti chiamansi pobratimi, le donne posestrime, ch’è quanto a dire mezzo-fratelli e mezzo-sorelle.“ (Fortis 2010, 54).

„Zadovoljstvo što je izbijalo iz njihovih očiju, pošto su sklopile tu svetu svezu, kazivalo je promatračima kolika se istančanost osjećaja može razviti u dušama koje nije oblikovalo, ili bolje reći pokvarilo, društvo što ga mi nazivamo kulturnim. Tako svečano sjedinjeni prijatelji zovu se pobratimi, a žene posestrime, što hoće reći polubraća i polusestre.“ (Fortis 1984, 39).

Обичај побратимства Фортис пореди са својеврсним братимљењем у Италији и другде у Европи (тзв. *fratelli giurati*). Разлика у братимљењу код Морлака и код Италијана јесте „i u tome što to u slavenskim krajevima čine ljudi svih vrsta na uzajamnu korist dok se u našima zločinci i nasilnici više nego drugi združuju i brate na štetu i nesпокој ручанства.“ (Fortis 1984, 39). Код побратимства Фортис налази алтеритет као огледало сопственог идентитета. Братимљење, у својству културне и обичајне споне, разликује се у односу на еквивалентан обичај какав Фортис познаје у Италији утолико што се код Морлака схвата доста озбиљније и примењује – опет исконски једноставно – у позитивне сврхе.

Бродано и Барили, са своје стране, примећују да Срби често један другог, па и странца који се служи српским језиком, ословљавају речју брат, а Бродано то и сам чини. Пријатељство, дакле, и према странцима, тј. прихватање балканског присног ословљавања и приближавање њима, представља другу фазу Тодоровљеве идентификације са другим, о чему је било речи у теоријском оквиру нашег истраживања. Кад Фортис тврди да Морлаци нису варварски народ, то је свест да другост, ма колико била различита, није толико ниска, примитивна у односу на свест о себи и о своме месту, улози и значају. Барбанти, с друге стране, одмах по доласку у Београд, примећује:

„У многе навике и установе ушли су наши обичаји, али све оно што је искључиво српско — а тога није мало — учинило ми се тако необично, тако различно од свега онога што обично окружава наш западни живот да ми је изгледало да сам већ удаљен хиљаде и хиљаде миља не само од Италије већ чак и од Аустрије.“ (Барбанти Бродано 1958, 78-79).

О крвној освети пише само Фортис. Биће да овако нешто друга два путописца из корпуса нису сусрела, иако би се и овај аспект културе могао тумачити као поједностављена примена нечега што у цивилизацији већ постоји, макар у виду законских регулатива које предвиђају кажњавање затвором или смрћу. Ово се, наравно, тако не наглашава, већ Фортис радије прибегава детаљном описивању ритуала измиривања, у коме починилац злочина долази да моли за опроштај

родбину оштећеног. Тиме Фортис постиже архаизацију те, самим тим, мистификује један овакав обичај, чинећи га тако прихватљивијим за венецијанског читаоца.

Више се пута у Фортисовом путопису наглашава снага морлачких жена, која не заостаје много за мушком. Ово, донекле може да се окарактерише као етнографски алтеритет у односу на однос према жени, поред Фортисовог написа да при просидби жена има право да се изјасни ако не жели да се уда. Иако је реч о строгом патријархалном друштву, те премда је ова етнографска белешка успутна, у овом сегменту се показује као алтеритет који је Фортис са изненађењем окарактерисао као позитиван у односу на млетачко друштво. Такође, за разлику од Италијанке – или Венецијанке у ужем смислу – можда морлачка жена јесте способна да обавља све радове у пољу које обављају и мушки чланови домаћинства, али, попут жене из Фортисовог културног и идентитетског оквира, такође није способна да ратује, што се у путопису експлицитно не наводи већ се подразумева. Слика родних односа по којима је мушкарац присутан у јавном животу док је жена углавном везана за домаћинство, и поред чињенице да је у односу на оно што је Фортис знао по неким својствима поистовећивана са мушкарцем, ипак се уклапа у европску родну имаготипију о којој пише Жинет Верстрат (Verstraete 2007, 329). Однос према жени је, ипак, амбивалентан. Док остаје наведено право гласа о удаји, па чак и чињеница да је Фортис одлучио да запише и преведе једну песму чији је протагониста управо једна жена, други елемент ове амбивалентности тиче се односа према жени у смислу подразумеване сексуалности. Он примећује и записује да се Морлак извињава када помиње супругу: „il più colto Morlacco, dovendo far menzione della moglie sua, dice sempre «da prostitute, moia xena», «vogliate perdonarmi, mia moglie».” (Fortis 2010, 73). Читалац превода знаће из сопственог културног оквира, премда је овакав вид извињавања архаичан, да се оно појављује утолико што помињање супруге посредно подразумева сексуалност. Иако нема непосредних података о оваквом извињавању у литератури, ово се може објаснити дилемом да ли је сексуалност неопходна или грех. Наиме, за православне хришћане „сексуалност је била страна“ (Levin 1989, 36). Она је ипак неопходна за продужење врсте, па се свака инсинуација на интимност, макар то било само помињање супружника, сматра алузијом на грех. Морлаци вероватно нису свесни тога будући да се овај део византијског наслеђа – вероватно пренет и на Морлаке римокатоличке конфесије – не осећа као нешто чега је необразован појединац свестан. Али ово остаје као уврежени идентитетски елемент, стран Фортису и његовом читаоцу до мере да Фортис не успева да га протумачи, утолико је сексуалност, барем по ономе што пише Левин (1989,73) нужен грех.

Фортис пословичну грубост Морлака, не само њихових жена, покушава да објасни односом жена према сопственој трудноћи, што, опет, није присутно у његовој култури па самим тим нема ни такве грубости и отпорности. Фортис сматра да се грубост Морлака развија од рођења детета. Новорођенче се, како наводи, окупа у хладној води, што за последицу има управо пословичну грубост и снагу Морлака.

У вези са женом може се уочити још једна занимљива имаголошка појава. Непосредно након што је дао податак о дојењу деце, Фортис закључује: „Poslije svega ovoga ne treba smatrati bajkom ono što se priča o čudesnoj dužini sisa u Morlakinja koje mogu dobiti djecu straga preko ramena ili ispod pazuha.” (Fortis 1984, 53). Фортис не бележи да је овакву појаву уочио, већ се позива на „ono što se

priča“ (подвукао М. Пржић). Овим Фортис подлеже подједну од имаготипизација какве примећује Д. Х. Пажо (Pageaux 2009, 131-132), који пише да је физичка ненормалност нешто што се као предрасуда (*mirage*) у виду понављајућег мотива приписује Другом.

Фортис опширно извештава о свадби као етнографској карактеристици потпуно различитој у односу на оно што је њему познато. Иако даје реч за кума која би донекле представљала италијански еквивалент „*compare*“ (Fortis 2010, 69), он детаљно описује обичаје и даје речи којима би аутентичност описаних обичаја потврдио: првинац (*parvinaz*), барјактар (*bariactar*), стари сват (*stari-svat*), девери (*diveri*), итд. Пише, такође, о обичајима везаним за прву брачну ноћ, наводећи да Морлаци не поступају као Украјинци када се установи да је дефлорација извршена пре прве брачне ноћи, иако су Морлаци слични Украјинцима по обичајима, дијалекту па чак и по писању. Фортис, међутим, не даје податке о томе на који начин су то Морлаци слични Украјинцима, нити Украјинце одређује етнографски или географски. Остаје само претпоставка да је о њима разговарао са својим учитељем црквенословенског, поменутих М. Сивићем, или да је и Украјинце убрајао у народе који живе „од Јадранског мора до Леденог океана“, а који се међусобно разумеју. Занимљиво је да Левин (1989, 87) не помиње обичај показивања чаршава сватовима након дефлорације у контексту украјинских козака о којима пише, али посредно на истој страни повезује управо поменути обичај са козачким сталежом украјинских крајева. Украјинце, узгред, помиње и Бродано користећи топоним *Rutenia*.

Фортис пише и о музици и плесу Морлака. Морлачке жене певају до касно у ноћ у соби где цела породица спава. Фортис је, каже, томе присуствовао, и ту песму описује глаголом „urlare“ (Fortis 2010, 78). Овај италијански глагол еквивалентан је сличном глаголу у српском језику, те га не треба додатно објашњавати. Описује и начин певања акапела, а онда се одушевљава и импровизацијом при састављању стихова, чему су склони многи морлачки народни певачи. Обраћа пажњу на гусле, којима даје назив „guzla“ какав се користи и у савременом италијанском језику поред нешто чешћег „gusla“. С тим у вези, Фортис наводи: „Јуначко пјевање у Morlaka ružno је до крајности i једнолично; обично к томе пјевају мало кроз нос што се изврсно слаже с глзбалом на којем свирају“ (Fortis 1984, 58). Песме су у неримованим десетерцима, веома изражајне али са минимумом маште. Ипак, изазивају емоције у слушаоцима Морлацима, премда се Фортиса нису нешто дојмиле. „Vjerojatno је да је тај učinak произвела vrijednost ilirskih riječi коју су Morlaci bolje разумјели; или можда, што ми се чини разложитијим, њиховим припростим душама, које су premalo обогачене istančanim mislima, „treba незнатан ударак да буду potresene.“ (Fortis 1984, 58). Једноставност каквом се ове песме певају, каже он, карактеристична је и за провансалске трубадуре. Фортис, дакле, и по питању музике даје некакав идентитетски оквир који би представљао макар историјску референцијалност његовом читаоцу.

Занимљиво је осврнути се на опис народног кола. „la loro danza favorita, che chiamasi kolo o cerchio, la quale poi degenera in skoççi-gori, cioè salti alti.“ (Fortis 2010, 84). „Morlaci izvode svoj najdraži ples који се zove kolo или круг што се poslije извргне u skoçi gori, то јест salti alti.“ (Fortis 1984, 60).

Песма и игра су и на Бродана оставиле снажан утисак, а то се и код њега нарочито односи на певање уз гусле, коме посвећује обиман, премда не баш разумљив део текста, који би требало да личи на својеврсну музичку анализу. Барбанти реч за српски музички инструмент записује „la gusla“. Каже како је то врста виолине са једном жицом, те верује да гусле потичу из турске, харемске традиције. „Шта више, мислим да су гусле природна мати виолине, јер ако је какав љубитељ музике међу крсташима измислио овај инструмент, није тешко да је он као добар хришћанин украо у Светој земљи једне гусле и, по угледу на њих, измислио виолину.“ (Барбанти Бродано 1958, 237). Барбантијев погрешан закључак алтеритету овде даје посебан културолошки значај. С обзиром да приближавање алтеритета није могуће, Барбанти покушава да га оствари хипотезом да би виолина, инструмент познат његовом читаоцу, могла потицати управо из народа о коме у Италији не постоји ни „мала књига“. Гуслара пореди са Хомером који казује о Троји²⁶. Његову песму веома надахнуто описује, не користећи, међутим, много музичких термина. Дотиче га, али је, ипак, то певање једнолико, попут молитве или јадиковке. У почетку је мелодија таква, и чак делује као религиозна, барем њему који је навикао на другачије, снажније мелодије. „На Истоку музика не може бити ни лирска, ни епска, нити драмска, јер тамо под врелим сунчевим зрацима живи народ којим влада неумољива и глупа судбина, који је животом без

²⁶ Ово показују и нека каснија истраживања. Исто то чини и Милман Пери који је истраживао народну поезију Срба и Хрвата. Видети: <<https://mpc.chs.harvard.edu/intro/>>

борбе слабљен и онеспособљаван за одушевљења и за велике идеале.” (Барбанти Бродано 1958, 240). Ако је већ на више места наглашено да стереотипи потичу из књижевности, те да су за њихово стварање најзаслужнији путописи, могло би се закључити да је Барбанти тога барем у некој мери свестан. Он, наиме, покушава да створи слику о Србима на основу приближавања алтеритета путем термилошке референцијалности, а музичка област му за ово даје велике могућности.

Барбанти, попут Фортиса, пише о колу, реч коју на Италијанском записује у мушком роду „il kolo“ (Barbanti Brodano 1877, 214), уз нешто што, како каже, не може да се назове инструментом али личи на гајде. Објашњава како реч „коло“ значи круг, те како се све и најрелигиозније забаве њиме завршавају. За коло такође налази италијански еквивалент, а то је игра коју је видео у ромањи – салтарело.

Сва три путописца мање или више детаљно, посредно или непосредно, пишу о религији. Ово не треба да чуди с обзиром да се, како пише Иветић (2021, 7), нигде „kao na Balkanu ne spajaju istočna granica katoličanstva, zapadna granica pravoslavlja i severna granica islama”. Сва тројица су свесна присуства православне конфесије, премда нису најнаклоњенији религији – Фортис као парадоксални антиклерикалиста а Бродано као социјалиста. Фортис и Бродано обраћају пажњу на њихове међусобне односе. Морлаци су међусобно завађени по линији припадности римокатоличкој односно православној конфесији, те су склони међусобним поделама и подвалама. Овим се наглашава унутрашњи алтеритет какав је Фортис затекао у Далмацији, што се може видети у оквиру историјско-политичке контекстуализације путописа, али га то превише не занима. Ипак, православни Морлаци у Далмацији су у мањини и, самим тим, сиромашни, а исто се дешава и са римокатоличком мањином у Београду код Бродана стотињак година касније. Срби су, међутим, попустљивији према другим конфесијама, о чему пишу Барбанти и Барили. О томе Барили пише: „Дућани су били затворени ради славља: турског петка, јеврејске суботе, хришћанске недеље и тако даље“ (Барили 1996, 66). Фортис то не може да примети, утолико што је свестан да је у прекоморским територијама (тзв. Stato da mar), Млетачка република дозволила примену закона и правила затечених у тренутку када су ти простори дошли под власт Венеције, о чему пише Бенцамин Арбел (2013, 144).

Фортис помиње и светитеља заштитника породице, али га не одређује у односу на конфесију, нити говори детаљно о славским обичајима и не наводи морлачку реч за тај обичај. То чини Бродано. Он схвата да је крсна слава више народни него црквени верски обичај, о коме једним освртом говори у своме путопису. Објашњава да је то празник свеца заштитника. Исправно верује да је празник настао напуштањем паганства и преласком на хришћанство. „Када дође дан тога свеца, отпочиње свечаност, која траје непрекидно три дана, за које би време Србин пре умро од глади или изгубио читаво богатство него што би радио или се одрекао весеља.“ (Барбанти Бродано, 1958, 251). Ово се слаже са нештедљивошћу Морлака код Фортиса, који при весељима неумерено једу и пију. Бродано пише о стереотипном пијанству на славама, и додаје: „Може бити да су због овога и сви босански мухамеданци сачували и у турској вери овај празник, као светога Ђорђа и друге, о којима се по правилу добро пије.“ (Барбанти Бродано 1958, 251).

Бродано је посећивао цркве на свом путовању. У једној цркви клупе „лично на клупе у хору свете Марије деи Ферари у Венецији, мада много, али много мање уметничке.“ (Барбанти Бродано 1958, 150), поређење каквим читаоцу приближава алтеритет у смислу несклоности Срба према уметности услед вековног ропства, против кога Бродано поносно ступа у борбу. С тим у вези, пишући баш о овој цркви, каже како „у полутурској земљи свакако није усвојен систем образовања ових певача који је усвојен у Сикстинској капели.“ (Барбанти Бродано 1958, 150). Служба га је подсећала на обред у синагогама: „Ко зна какве ли додирне тачке ту постоје?... Све је то азиска роба!“ (Барбанти Бродано 1958, 151). Овакав антиосманлијски, па самим тим и антиазијски став према наслеђу, који као да постаје и антисемитски, вероватно је плод генерализације каква настаје услед слике која је уврежена у сопственој култури. Већ је, наиме, речено да је османлијска територија виђена као предворје Азије. Уз ово треба додати да је,

како пише Недрет Куран-Бургоглу (Kuran-Burgoglu 2007, 255), Турчин представљао најјачег Другог у Европи. Овакав став може се тумачити како да је Османлијско царство представљало војно најснажнији алтеритет, тако да је тај алтеритет био снажан сам по себи због велике културолошке разлике између Европе и Османлија који долазе са простора Азије.

Броданове представе се, даље, не односесамо на азијско наслеђе, већ се види и непосредно у вези са црквеним питањима у која није упућен. Тако у истој цркви Барбанти примећује: „Публике, нарочито жена, било је много, и с времена на време она је певала молитве на глагољници, староМ језику, примитивном словенском језику, **који** се говори у Македонији и који сваки Србин не разуме...“ (Барбанти Бродано 1958, 152). Тешко је закључити како је могао доћи до оваквих података. Читајући о Тирилу и Методију, те чувши негде о црквенословенском језику, могао је да помеша чињенице и устврди да је глагољица језик а не писмо. Одакле му, пак, податак да се такав језик говори у Македонији, не може се знати, осим ако би нешто тако опет могао да закључи на основу брзог и површног читања о овим словенским просветитељима, или га је говор Македонаца, ако је уопште био у прилици да га чује, нечим подсетио на црквенословенски.

Фортис пише о православним монасима из манастира Крка, али не говори о њима детаљно. Бродано, међутим, даје детаљнији осврт на своју посету манастиру Петковици. Каже да га црква подсећа на цртеже византијских храмова у Русији. Фреске у тој цркви, међутим, нису ни најмање лепе. „Ови калуђери, који се одају испосничком животу хваљене чедности и лишавања свега, како би могли доспети на високе духовничке положаје пошто поп који се жени, то не може, — били су такве незналице да међу свима њима, а има их четворица, ниједан није знао ни речи ни латинског ни немачког.“ (Барбанти Бродано 1958, 195). Овде се јавља разочарење алтеритетом, обзиром да се од свештених лица, барем у Бродановој култури, очекује да буду образовани. Након што је нешто од манастирског покућства и начина живота протумачио као нескромно, каже како је мислио да су свештена лица у Србији другачија од осталих. Иако примећује и подвлачи разлику између монашког и свештеничког живота код православаца, у смислу да је свештенику дозвољено да има породицу, он ипак сва свештена лица сврстава у једну категорију, очигледан утицај римокатоличког васпитања, колико год сам бар до неке мере одбацивао религију и религиозност.

Барбанти показује одбојност према исламу, што правда чињеницом да је у рату против Турака, и то показује непоштовањем обичаја, иако из радозналости посећује и џамије. Глас мујезина назива мјаукањем. „Каква радост не слушати да вам разбијају бубне опне у име бога!“ (Барбанти Бродано 1958, 133).

Пуштање браде у знак жалости за покојником подсећа Фортиса на јеврејски обичај „kao i običaji prijesnih hljebova, očišćenja, te razni drugi u ovoga svijeta“ (Fortis 1984, 61). Обичаји везани за смрт наилазе на сличну перцепцију и код Барбантија, утолико што га српска гробља подсећају на јеврејска. За разлику од Фортиса, изненадио се нарицањем, тј. запевањем (*zarevagne*), а остављање воћа и других јела на гробу покојника сматра паганским обичајем, као и ручак након сахране.

Сујеверје и „варварство“

Уз религију, сујеверје је важан чинилац представа о народима којима се баве Фортис и Бродано. Фортис, тако, већ на почетку свог путописа наводи случај хермафродитног ждребета, који је занимљив са више идентитетско-алтеритетских аспеката. Хермафродитно ждребе, окоћено у домаћинству једног Морлака, послужило му је да се присети Мишел-Ане друар²⁷, хермафродитног детета рођеног у Француској. Случај је изазвао праву сензацију и огромно интересовање ондашње европске јавности.

„Da se oždriježila u Parizu, učenjaci bi je strpali među ždrijepce kao muško donoseći krasnu presudu sličnu onoj koja je prisilila Drouartovu da se oblači kao muškarac, jer je u njoj prevladavao muški spol. Neki Morlak, kojemu se u kući okotila ta živina slična Drouartovoj po rasplodnim organima, prodao ju je po najnižoj cijeni. premda je bila stasita i dobro građena, da od sebe odagna zlu kob što je praznovjieran narod vidi u rođenju i preživljenju nakaza.“ (Fortis 1984, 13-14).

Ако је већ реч опразноверју, Фортис имплицира да оно није искључиво идентитетска одлика Морлака, утолико што је однос народа у Француској према овом људском бићу не мање скандалозан од онога какав је Морлак имао према хермафродитној животињи. Мишел-Ана Друар је, наиме, била присиљена да се понаша и облачи као мушкарац, а ждребе је Морлак продао по најнижој могућој цени, премда је било стасито и добро грађено. Ако је, како је већ речено, физичка ненормалност одлика имаготипизације, онда овде Фортис даје аутопредставу везану за религију и празноверје у сопственој култури.

Фортис и Барбанти пишу о вештицама и вампиризму. Занимљиво је да Фортис не наводи реч вампир, иако се италијански речници до сада навођени слажу да реч „вампир“ има етимолошке корене у српском језику. Као што ће се видети у одељку о рецепцији Фортисовог путописа, ова тема представљала је неисцрпно надахнуће у предромантичарској и романтичарској књижевности, управо захваљујући Фортисовом путопису. Барбанти наводи на пример, некадашњи обичај да треба у темељ узидати живог човека. Каже да се то описује у једној песми. У вези са том песмом, пише и о вилама. Као и Фортис, помиње вештице, које ноћу једу срце, вампире, за које каже да се код нас називају „вукодлаци“ (vurcolaki). Обојица такође наводе и урокљиво око. Барбанти за потоње каже да је нешто у шта Срби најинтензивније верују, премда за ову појаву немају посебну реч.

Фортис помиње нарикаче, за које користи италијанску реч „prefica“ (Fortis 2010, 86). Ова реч постоји у италијанском обзиром да су, како наводи речник *Dizionario Italiano De Mauro* нарикаче постојале у старом Риму, тако да је Фортису, будући да користи ту реч, овај обичај познат из његовог веома богатог читалачког искуства, али се може окарактерисати и као алтеритет очуван и добро препознат у старом идентитету.

²⁷ О случају постоје сведочанства, тако да га Фортис никако није измислио или навео произвољно. Видети: < https://ia800404.us.archive.org/5/items/bim_eighteenth-century_an-account-of-the-famous_vacherie-m_1750/bim_eighteenth-century_an-account-of-the-famous_vacherie-m_1750.pdf>

Узвик „куку“ употребљен као узречица, чини се, Бродано је схватио као заштиту од чега год би се говорник бојао. Броданов подсмешљив однос према овом узвику, док покушава да га примени у комуникацији са Србима, на још један начин доказује фазу Тодоровљеве хипотезе идентификације са Другим кроз имитацију самог тог Другог, стварајући код свог читаоца слику којом показује манију.

Однос Морлака према античком наслеђу, тачније речено, према споменицима, Фортис сматра варварским и то из разлога што је имао низ препрека да дође до старина које је желео да проучи. На пример, на једном месту примећује да је један архитрав узет и остављен у некој книнској цркви „по обичају vjerskoga barbarstva“ (Fortis 1984, 77). Сличних примедби у Фортисовом путопису има много, а оне не изузимају ни свештенство које, узгред, Фортис при описима анегдота и ритуала везаних за празноверје не дели на римокатоличко и православно, већ их увек сврстава међу црквена лица, па је само понекад из контекста могуће закључити о којој је конфесији реч. Ипак, општи закључак који би се могао извести био би да је празноверје у Морлака подједнако присутно у обема конфесијама.

Писмо Јакобу Јохану Ферберу (Jacob Johan Ferber) је занимљиво са природословне стране, јер садржи опис једног паука сличног тарантули. У њему Фортис описује обичај који народ примећује при уједу паука и каже да је „analogan plesu Puljiza које ugrize tarantula“ (Fortis 1984, 164). Овде је интересно подсетити на студију Е. де Мартина (2013) која је читава посвећена феномену тарантизма, веома присутном у неким регијама Јужне Италије, посебно Апулији (Пуљи) коју помиње Фортис, све до дубоко у XX век. Феномен се, укратко, састоји у осећањима и ритуалима везаним за ујед отровног паука, најчешће тарантуле, за који се као лек примећује плес током кога жртва пада у транс. Фортису је, дакле, познат овај обичај југа Италије, а имплицира, као што се види из претходно цитираног, да је то познато и његовом читаоцу. Занимљиво је да овде има веома помирљив, чак неутралан став о оваквој врсти сујеверја, те га, за разлику од других, познатих и непознатих, не критикује и не исмева.

Језику и језичким питањима сва три путописца посвећују пажњу. У имаголошким размишљањима кроз језик се најбоље показује племенитост другог, као што налази Пажо (2009, 134), на примеру представа Шпанца у француској књижевности. Ако се племенитост Шпанца показује помоћу језика као најопипљивије карактеристике, онда је, барем код Фортиса, хомеровски примитивизам доказан и показан у писму Џону Стјуарту. Како би Морлаке приближио свом покровитељу, припаднику групе шкотских интелектуалаца који су желели да докажу аутентичност Осијанових песама, Фортис даје речи које звуче слично са енглеским речима: „Le voci stina, meso, med, biskup, brate, sestra, sin, sunze, smull, mliko, snigh, voda, greb, corrispondono molto a quelle che voi usate per nominare pietra, carne, miele, vescovo, fratello, sorella, figlio, sole, bicchiere, latte, neve, acqua, sepoltura.“ (Fortis 2010, 113). Са друге стране, као што смо видели, даје неке непреводиве речи, које се конкретно односе на неке обичаје или предмете непосредно везане уз културу Морлака попут ношње: опанци (le oranche или oranke), назувка и синоним навлакача (navlakaza), а ту су и јапунца, кабаница, капа и калпак, док од оружја помиње нож и ханцар, а нож помиње и Бродано. Код Бродана, међутим, не постоји намера да било коме докаже било какву теорију, већ ово чини ради приближавања Другог сопственој култури. Навођење непреводивих речи ради приказивања аутентичности Другог подвлачи и Пажо (2009, 135), као још једну имаголошку карактеристику писања о Другом. Фортис, уз ово, примећује и нешто што је за његову културу непојмљиво; за њега је присуство више писама културолошки шок. Више пута поменути Фортисов учитељ М. Совић није га упозорио на овакву језичку ситуацију, а можда је и у питању само проста немарност ученика. Сам Фортис, наиме, признаје да се није превише добро служио језиком Морлака. О томе пише већ у првом поглављу путописа, писму Јакопу Морозинију. „Ostao sam na njemu” (острву) „osam dana (...) i upuštao se koliko sam mogao u sricanje pokoje riječi jednoga jezika kojega mi je uporaba postala nužna.“ (Fortis 1984, 8).

Бродано је дошао у Србију без било каквих језичких предзнања, али је веома много размишљао и разматрао језичка питања. Барили је, како сам наводи, сасвим солидно говорио српски пре преузимања улоге ратног дописника из Србије. За разлику од Фортиса, Барбанти у својим писмима записује реченице. Истини за вољу, примећује да његов метод учења није баш ефикасан (Барбанти Бродано 1958, 97), али свој метод објашњава детаљно. Једноставно се састоји у усвајању реченица, па се поткраде и покоја неправилност: „Дајте ми хлеба. Daite mi hlebba. Дајте ^{мИ} да ^{РУ}чамDaite mi rucia.“ (Барбанти Бродано 1958, 98). У оригиналу: „Datemi del pane! daite mi hlebba ! datemi da pranzo ! daite mi rucia!“ (Barbanti Brodano 1877, 93).

Поред вероватне намере да се похвали пријатељима којима пише своја писма како се добро сналази на новом језику, Бродано оставља утисак да јавни објекти у Србији нису идентични сличним објектима у Италији. Тако „caffè“, на пример, није исто што и „кафана“, премда је функција и намена ових објеката слична. „У Kafana (кафани), Pivara (пивари), шетњи наилази се на Дерока, професора цртања, на Полетија, секретара банке, на д’Адреу и Марковића, сликара, Милутиновића,

апотекара и неки пут на Бана.“ (Барбанти Бродано 1958, 78). „Alla Kafana (caffè), alla Pivara (birreria), al passeggio si trovano il Derocco professore di disegno, il Poletti segretario della banca, il D'Andrea ed il Markovitch pittori, il Milutinovitch farmacista e qualche volta il Ban.“ (Barbanti Brodano 1877, 57).

Барбанти такође користи српске речи за оно што не постоји у Италији, што подсећа на поменута Пажоова имаголошка запажања о језику као чиниоцу племенитости Другог. Понешто од онога што записује, као што су „le oranche“, не објашњава детаљније. Употребу женског граматичког рода приликом увођења речи „опанак“ у италијански језик могли бисмо објаснити тиме што је у говору Барбанти вероватно најчешће могао чути ову реч у акузативу множине, тако је запамтио и затим транскрибовао. Ово се примећује и касније, када помиње бурек и дуван. „ (...) e denteo, fra cenci, mele, cipolle e ferri vecchi, l'inarrivabile profumata duhana (tabacco) bionda come i miei capelli e finalmente tagliata allora, allora ; forni dai quali si cavano pesci arrostiti, pagnotte tenere e cattive, e la bureka che è il famoso gateau dei Serbi“ (Barbanti Brodano 1877, 165). „ (...) a на све стране јабуке, црни лук и старо гвожђе, недостиживи мирисни дуван, плава као моја коса и врло ситно управо сад исечен; ватра, са које се скидају пржена риба, меке и рђаве лепиње и бурек, што вам је чувени српски gateau (колач)“ (Барбанти Бродано 1958, 178).

Расправљајући о језику Морлака, Фортис примећује да многи италијанизми уништавају античку једноставност морлачког језика. Он ово опет чини како би доказао да је тај језик био још једноставнији, у осигуравајућем смислу, а да је „загађен“ италијанским утицајима, дакле, утицајем онога што се сматра цивилизацијом. Бродано такође говори о уништавању језика будући да пише како је мода ушла у језик.

Барили не говори о језику превише детаљно, само се понекад осврће на неколике речи или фразе. Када пише о речима не објашњава их превише, као што је то случај са фрулом, за коју подразумева да ће читалац из контекста знати да је у питању пастирски дувачки инструмент. У оригиналу, међутим, ову реч на једном месту наводи са једним словом l (Barilli 1993, 9), док у *Белешкама* стоји дупло l (Barilli 1993, 118). Могуће је да у *Белешкама* није желео да води рачуна о тачној транскрипцији будући да их сам није приређивао за објављивање, већ да му је овакав начин записивања био пријемчивији због кратког изговора фонеме у српском оригиналу, што би се у италијанском постигло редупликацијом следеће сугласничке фонеме. За разлику од Бродана, Барили реченице записује у контексту разговора. Примера ради, разговор са рањеним комитом, поменут раније, у коме га пита боли ли га рана, у оригиналу је овако записан: „Gli domando: - Ti fa male la ferita? Egli sorride con indulgenza e dice: Brate moj, treba da boli. (Fratello mio, deve dolere!).“ (Barilli 1993, 12).

Топонимији је у Фортисовом путопису посвећена велика пажња у свим писмима. Чињеница да су сва места која је Фортис описао припадала Млетачкој Републици значила је да су за већину географских појмова у употреби била два топонима: локални словенски и италијански. Тако ће Фортис увек користити званични, италијански топоним када говори о било ком таквом географском појму, иако ће често наводити словенске еквиваленте. Тако су Veglia, Sanbbioncello, Morlасса, Curzola, Zara, Sibenico и Sebenico Крк, Пељешац, Велебит, Корчула, Задар и Шибеник. Има и топонима који се не односе на мање географске појмове а немају италијански еквивалент. То је случај са реком Крком, коју Фортис наводи наизменично као „Karka и „Kerka“. Топоним Пољице такође нема италијански еквивалент, осим што га Фортис пише у складу са правилима италијанског изговора. Сличности између словенских и латинских или италијанских речи Фортис ће обилато налазити у топономастици, премда неће сваком топониму посвећивати посебну пажњу. Чини се да Фортис, страствено тражећи старе записе и све што потиче из што древнијих времена, даје приоритет латинским топонимима бар у односу на млетачке. Покушава да утврди да ли латински топоними долазе од словенских или је етимологија неких од тих топонима управо супротна. Тако у једном делу путописа наводи: „La villa vicina corrottamente detta Privlaca da' Morlacchi abitativi, e Brevilacqua dai Zaratini, sembra trarre il nome dal guado che da' Latini Brevia aquae soleva chiamarsi.“ (Fortis 2010, 21). „Susjedno selo, koje Morlaci što u njemu stanuju iskrivljeno zovu Privlaka a Zadrani Brevilacqua, čini se da vuče ime od gaza što su ga latini običavali zvati Brevia aquae.“ (Fortis 1984, 15). На сличан начин пише и о планини Промини, расправљајући о етимологији топонима и закључује да је он радије везан за стару, латинску варијанту „Promona“ него да има везе са речју „Mina“ која би означавала рудник. Чињеницу да су разни истраживачи из многих области науке повезивали ова два топонима испитује Дубравка Ившић Мајић (2022), те сматра да топоним Промина и реч Промона, немају посредну етимолошку еквивалентност. У прилог овоме, а у вези са Фортисовим етимолошким разматрањима, ради референцијалности коју имагологија покатад захтева те недостатку других конкретних етимолошких доказа, овде је згодно понудити један лични осврт. Наиме, током обавезног војног рока, служећи у далматинском крају, члан најуже породице аутора овог рада дошао је, у разговору са локалним становништвом, до једне од легенди о етимологији овог топонима, која каже да реч „промина“ јесте икавски изговор речи „промена“, па се планина тако назива будући да је међу становништвом, махом православним, дошло до масовног покатоличења, тј. промене вере. С обзиром да зборник радова у коме Д. Ившић Мајић пише о етимологији овог топонима настаје поводом 330. годишњице од формирања проминске жупе, може се оценити као интересантно да је управо у та доба било много интерконфесионалних превирања у Далмацији. О тим темама, поред већ поменуте П. Лазаревић ди Ђакомо (2008), опширно пише и М. Јачов (1986). Синхронија настанка топонима и притисака које је православни живаљ у млетачкој Далмацији трпео, а о коме пишу поменути аутори, чини се веома занимљивом у контексту Фортисових запажања и разматрања односно неразумевања ове и овакве етимолошке могућности.

Ово није једини топоним чију етимологију Фортис нуди. Пише о острву Хвару па каже да се ни Словени нису удаљили од латинског имена *Faria* те га зову Хвар на свом језику „jer njegov primitivni izgovor zamjenjuje slovo F s dva slova HV, ili katkad slovom P.“ (Fortis 1984, 249). Ако се сетимо познате приповетке Симе Матавуља, насловљене по протагонисти Пилипу (Филипу) *Пилипенда*, чија радња је смештена управо у Далмацију и, узгред, говори о овим интерконфесионалним проблемима, схватићемо да је Фортис добро уочио ову лингвистичку законитост.

Некада Фортис само преводи одређене топониме како би, описујући карактер становништва или неке друге карактеристике места, италијанском читаоцу објаснио назив. Пише тако о Месту Злосело чије име објашњава еквивалентом „*Malvillaggio*“, премда га не користи као топоним. Сматра да је карактер становника овог места посебно незгодан, па то аргументује управо оваквим објашњењем. Издавач италијанског издања у напомени даје да је Злосело данашњи Пировац (Fortis 2010, 141).

Бродано, кад год може, користи латинске, италијанске или немачке еквиваленте словенских и других топонима. Тако је Земун „*Semlin*“ или „*Semlino*“, Смедерево је „*Semendria*“, Ниш „*Nissa*“. Дешава се и да, као код Земуна, наизменично употребљава оба еквивалента, без видљиве законитости која би одређивала када ће користити словенски а кад други топоним. Користи италијанску варијанту топонима Београд (*Belgrado*), осим онда када варијанта „Београд“ показује језички алтеритет. На пример, кад стиже у Београд, Барбанти пише: „*Verso le undici e mezzo mi sveglio udendo echeggiare il grido di Beograd, Beograd, prendo il mio po' di ben di dio e corro in coverta*“ (Barbanti Brodano 1877, 49). Пролазио је поред Новог Сада који записује као „*Neusatz*“, а помиње и Петроварадин „*Petervaradino*“ уз, мађарску варијанту „*Petruar*“ коју погрешно наводи. Када нема алтернативу он користи словенске топониме, транскрибујући их на начин како би италијански читалац могао што правилније да их изговори. Такође место Петковица погрешно назива „Петковача“ уз одговарајућу транскрипцију. Посебно је одушевљен хидронимима и рекама уопште, а то његово одушевљење ствара читаву једну својеврсну имаготипију. „Сава на санскритском језику, словенском прајезику, значи „сок“ од корена „су“, гњечити. Литванци кажу *Syvas*.“ (Барбанти Бродано 1958, 44). Из овога се види да Барбанти није познавао теорију о индоевропским језицима, утолико што је, како тврди без детаљнијег објашњавања, санскрит прајезик Словена, али не и његовог народа. Барбанти сигурно не би пропустио да то нагласи као један од заједничких елемената порекла Италијана и Словена, посебно Срба. На сличан начин упушта се у анализу хидронима Драва, па закључује: „Да не морам да идем да учим руковање пушком, желео бих проучавати историју „доре“, „Драве“ и дрвета. Занимљиво тројство.“ (Барбанти Бродано 1958, 49). Броданова погрешна етимологија као да је баш зато погрешна да би читаоцу Италијану приближила Србе. Не могући да то алтеритетско приближавање оствари аргументовано, он извлачи закључке којима би по аналогiji успео да оформи нову слику Срба у сопственој култури. Ово такође чини тако што прибегава великим књижевним ауторитетима, што ће илустровати следећи пример:

„Рача је, може бити, место у коме је станао онај краљ Рашке који је ковао лажне млетачке грошове и о коме Данте каже у Рају: *Che mal ha visto il conio di Vinigia*, или, ако није он тај, биће да његово име вероватно долази од реке Раче која протиче ту близу...“ (Барбанти Бродано 1958, 185).

Већину топонима Барили записује онако како би се и данас писали на српској латиници, без дијакритичких знакова: Kragujevac, Sabac, Nis, итд, чак користи српску варијанту топонима Битољ, како и данас у Србији називамо овај град који у Северној Македонији носи назив Битола. Прва сцена битке дешава се код „Мрдара“ (Mrdar), како Барили већином записује овај топоним. Занимљиво је, међутим, да у белешци 6 овај топоним постаје „Merdar“. Барили схвата да су неки топоними ширем читалаштву познатији у својим турским варијантама. Најчешће је реч о градовима; они су, наиме, већ вековима део Османлијског царства, па су стога познатији турски топоними. За многе од њих даје паралелно турску и српску варијанту. Тако ће Криву Паланку записивати дајући турски део топонима у загради, као „Крива (Егри) Паланка“, што ће чинити за скоро све македонске градове о којима пише. Међутим, када се говори о Скопљу, јављају се недоследности. Барили, наиме, на неколико места поред словенског топонима у загради записује и турску варијанту (Ускуп), да би касније све ређе употребљавао турски топоним у корист словенског, који записује као „Skoplje“. Барили занимљиво решава још неке топониме, на пример, пише „Gilan“ за Гњилане. Свети Илија, међутим, задржава српски назив, Барили не преводи топоним на италијански. Када се сусреће са географским појмовима који поред српског имају и латинско-италијански топоним, не постоје правила по којима одређује коју ће од двеју варијаната употребити. Тако Ниш записује као „Nis“, не користећи италијански топоним „Nissa“, помиње Смедерево употребивши латинско-италијанску варијанту „Semendria“, док је српски остао у загради. Смедерево се још једном помиње, али тада даје само српски топоним. Београд је увек „Belgrado“, док за Земун само једном у загради даје овај словенски топоним поред варијанте „Semlino“ коју најчешће користи. Топоним Мачков Камен Барили даје у оригиналу а онда га преводи, напомињући да је у питању дослован превод (Barilli 1993, 58), те наизменично користи српски топоним и његов италијански превод.

Занимљиво је такође како се ова три путописца односе према ономастици. Пишући о кафани „Код Анке“, Барбанти у оригиналу име локала наводи као „Kafana kod Anka“, а преводи га синтагмом „Caffè presso Anna“, дакле, име Анка преводи именом Ана од кога оно потиче. У тој кафани се, између осталих, налази и портрет хајдук Вељка Петровића, чије име Барбанти записује „Veliko“, па објашњава да је овај то име добио због своје висине: „Вељко значи велики“ (Барбанти Бродано 1958, 180). Ово је начин да Барбанти још једном подвуче ратничке особине српског народа, надовезујући се посредно на Фортисову слику о хајдуцима. Превођење имена Анка не баш идентичним еквивалентом Ана наводи на помисао да се и ту Барбанти угледао на Фортиса, мада су се властита имена у време када Барбанти пише још преводила где год је то било могуће. Угледање на Фортиса односи се на место у *Путу по Далмацији* где Фортис топоним Мојанка објашњава словенском синтагмом „моја Анка“, при чему име преводи италијанским деминутивом имена Ана „Annuccia“ (Fortis 1984, 179).

Тамо где не постоји макар непотпуни еквивалент, име би се транскрибовало на најразличитије начине. Када, на пример, Барбанти пише о Милошу Обреновићу или Обилићу ово име транскрибује као „Milos“, на једном месту је то „Milosse“, Ђурађ или Ђорђе су „Giorgio“, Михаило „Michele“ итд. Када пролази Кнез Михаиловом улицом у Београду, назива је „Via Michele“, а ову италијанску варијанту имена користи и када пише о самој личности кнеза Михаила Обреновића. По аналогiji, међутим, Улицу краља Милана назива „Via Milano“, али одмах наглашава да се улица зове по личности, тако да читалац не помисли да је улица добила име по италијанском граду. Када пише о краљу Милану, Барбанти насумично његово име записује као „Milan“ или као „Milano“. Слично је и са Васом Чарапићем и улицом чији назив Барбанти записује као „Via di Vasso“.

Као и топониме, Барили властита имена најчешће записује онако како би се писала српском латиницом. Интересантна су, међутим, неколика одступања, којима је тешко наћи мотив. Ако је познато да се имена суверена и црквених великодостојника најчешће преводе, не чуди што име краља Петра Барили записује италијанском варијантом „Pietro“; на исти начин принцеза Јелена је „Elena“. За Петровог сина Александра, међутим, не записује најчешћу италијанску варијанту „Alessandro“, већ га назива именом „Alessio“ (Barilli 1993, 23). С друге стране, пишући о Александру Глишићу, који није из владарске породице већ само српски официр, Барили његово име записује „Alessandro Glisic“.

Народна ношња је још један културолошки елемент на који путописци обрате пажњу, утолико што представља нешто што се прво примети, те би самим тим у жељном читаоцу побудило занимање. Фортис, као што је већ речено, помиње опанке, те говори о неким елементима ношње, али их једноставно своди на описивање или чисто излиставање њихових назива. Барбанти у Београду примећује да људи одевају најразноврснију ношњу (Барбанти Бродано 1958, 84), што значи да се облаче по тадашњој моди коју је познавао, али и у народне ношње. То је читав један спектар начина одевања, „борба старих навика са новом модом“ (Барбанти Бродано 1958, 92). Дакле, у питању је преламање утицаја, задржавање старог и увођење новог, што се одражава и на грађански костим, али и на начин одевања генерално. Он, с једне стране, нуди веома детаљан опис женске ношње (Барбанти Бродано 1958, 92-93), и неке детаље пореди са ношњом жена у Андалузији, да би онда написао како је видео неколико Срба за које би се могло помислити да су Италијани. Ова тенденција разноврсности ношње може се референцијализовати Ћоровићевим написима о одласку сељака у град у то време, у потрази за бољим животом, (Ћоровић 2017, 623), што је неминовно довело до промена навика и прилагођавања шире прихваћеним начинима одевања. За јелек Барбанти употребљава реч „зуав“ (zuavo)²⁸. Поменуто реч Барбанти више пута користи када пише о Србима, нарочито када се говори о ношњи.

„једна млада жена, висока, упадљивих облика, црвенкасте боје коже, граорастог бадемастог ока, са много бујне и слободне косе, са цубетом по зуавски искићеним са много изношене свиле, са хаљином као саливеном и приљубљеном на њој, која је оцртавала облике тела и са лепим малим ногама у тесној обући, како се каже, по пољској моди“ (Барбанти Бродано 1958, 85).

„Ту се срећу мала деца, прљава и рђаво одевена, дечаци у панталонама по српској моди, као Зуави“ (Барбанти Бродано 1958, 89). „Зубун од свиле или од плиша, по зуавски сав извезен златом или сребром, а испод њега елс' гантан јелек“ (Барбанти Бродано 1958, 92).

Да се приметити да се овакви описи и поређења често односе на жене. Само онда кад помиње мушкарце и користи ову реч, говори о историјском контексту везаном за њу, па каже „да им се“ (Зуавима) „код Светог Мартина десила ретка срећа да виде краља Италије како се бори“ (Барбанти Бродано 1958, 89). Примећује да се појас, тканица, више пута омотава око струка а да је „за појасом обично потпуна оружница, која је извесно припадала коме војводи из прошлог века.“ (Барбанти Бродано 1958, 94), што је још један од небројених начина стварања слике Србина као ратника. Такође, премда ношење оружја јесте навика која се могла наћи и у разним италијанским крајевима, Барбанти овим покушава да још једном нагласи егзотичност српског народа и навике које су заостале из древних времена.

²⁸Вероватно се односи на „папске“ или „калабријске“ Зуаве, барем по ономе што се може наћи у речнику *Devoto-Oli* < <https://dizionario.devoto-oli.it/lemma?shareCode=8c54b00483aedb9c6edeee370ea67075>>. Занимљиво је да за ову одредницу речник наводи 1879. као годину првог документовања у Италијанском језику, а Барбантијев путопис настаје две године раније.

Још једна етнографска одлика о којој путописци пишу јесте економија народа које описују. Поред већ поменуте нештедљивости током свадби и слава, о којима су писали Фортис и Бродано, ту су још неки елементи односа Морлака и Срба према финансијама и домаћинству. Фортис, на пример, често пише о једноставности обраде земље код Морлака, о чему је, као што ће се видети у поглављу о рецепцији, много писано. Као поданик Млетачке републике, он покатакд предлага и мере како би се то могло унапредити. Барбанти пише да је пара српска валута, а занимљиво је да је у италијански језик Барбанти ставља у мушки род „Il para“. „Il para è l'unità di misura, e ce ne voglion dieci a fare un soldo, quaranta a fare una piastra, che chiamano grossa e còsta venti centesimi. Nel sistema erariale però il para è stato equiparato al centesimo.“ (Barbanti Brodano 1877, 148). „„Пара“ је јединица вредности новца и тек десет пара чине један марјаш; четрдесет чине пијастру, коју зову грош “ вреди двадесет чентезима.

У државном новчаничном систему, међутим, пара је изједначена са чентезимом (Барбанти Бродано 1958, 158). Дајући италијанске приближне еквиваленте вредносним јединицама новца, Бродано приближава непознати алтеритет ономе што је познато у сопственом економском систему. Барбанти примећује да код Срба не постоји индустрија, нема чак ни фабрике за штављење коже премда у земљи има много стоке, тако да би за индустријалце у овој земљи било много посла. Објашњава и локално уређење, па даје речи као што су „кмет“ и „срески капетан“, приближавајући тако алтеритет друштвене хијерархије. Подсећа опет на Фортиса када закључује да није довољно само дати сељаку земљу да њоме управља како би се решило њихово питање, али такав начин понашања он сматра резултатом моралног пада услед дуге турске владавине. Описује породични живот, даје српске речи за старешину, домаћина, домаћицу и чељад, коју преводи као „inferiori“ (Barbanti Brodano 1877, 185). Ипак, домаћин, отац, нема апсолутна права која је имао отац у римско доба, што код Бродана представља подсећање на стари идентитет, те чињеницу да, иако поштују навике из древних времена, Србима нису остале оне најнегативније.

Бродано примећује свој идентитет и у архитектури, нарочито у Београду. Да би и читаоци имали бољу представу о ономе што жели да искаже, он се увек труди да упореди неко здање или неки споменик са Италијом. „Постоји сразмера између целине и делова, чисте линије и уопште претежност тосканског стила, само што се неки пут наилази на мало барока, који потсећа — и то овде много, много горе — на Прокураторску палату, палату Кавали у Венецији или палату Подесте у Трсту; понеки пут, опет, види се венац који би хтео да личи на Галерију у Милану.“ (Барбанти Бродано 1958, 83). Слично Фортису, он сматра да цивилизација негативно утиче на исконске вредности једног древног народа, што на својеврстан начин понавља: „Ко би хтео да студира начин којим цивилизација са свима својим добрим и са свима својим slabим странама захвата чист и готово дивљи терен и нагло га преображава, требало би да посети овај град.“ (Барбанти Бродано 1958, 135). Са оваквим поларитетом слике Срба у књижевности сагласан је и П. Секеруш (2007, 236). Он, наиме, налази да имаготипско повезивање Срба са прошлошћу ствара овакав поларитет. „Русоовско приказивање може се употребити како би се критиковала модерна цивилизација и њене институције, али Срби истовремено могу бити виђени и у другом светлу, као дивљаци којима су потребне цивилизација и просветитељске вредности“.

Ако Фортис тврди да су Морлаци веома способни да уче и памте што им се каже, Барбанти ово налази у уметности. У музеју Капетан Мишиног здања о једној слици пише: „Поред свега тога, овај скромни рад једне српске жене, Катарине Ивановић, остаје живи доказ културе и способности овог народа, кога многи још тврдоглаво клеветају, називајући га варварским и неподобним за цивилизацију.“ (Барбанти Бродано 1958, 155).

Барили је свестан чињенице да српска култура има своје место у ширим оквирима балканске и европске културе. Премда је то очигледно, или можда баш због тога, Барили не пише о елементима српске културе превише непосредно, као што то чине други путописци који наглашавају другост. Код њега се неки културолошки елементи често подразумевају, те тако, на пример, неће нигде рећи да Срби махом припадају православној конфесији, већ ће тиме само прожети неки део неког од својих чланака. Премда је отворено на српској страни у рату против Турака, свестан је и османлијског наслеђа које остаје након вековног утицаја турске културе. Овим наглашавањем подвлачи се алтеритет модификован према доминантној култури и обичајима; читалац је, дакле, свестан османлијског наслеђа у Србији, али је потребно подвући оно аутохтоно и аутентично, чиме ће се имаготипија приближити сопству у складу са фазом филије. Због овога Барили осећа потребу да нагласи да и Срби имају своју интелектуалну елиту. „Детаље које сам вам доставио добио сам од једног храброг рањеника који се вратио са границе, поручник резервист, Владимир Мајсторовић, професор хемије на Београдском факултету“ (Барили 1996, 25-26). Барилију је важно да је и српска интелигенција уз народ, да се интелектуалци боре раме уз раме са онима који то нису. Иако нема времена да у ратним условима много говори о српској писаној култури и уметности, он на неколико места пореди српске војнике са Мештровићевим скулптурама, показујући тако одушевљење делом овог нашег уметника, те поново наглашавајући чињеницу да Срби нису нецивилизовани, иако су задржали оно што на више места назива исконским атавизмом.

У ратним условима Барилију је важније да пише о српском карактеру него о уметности и образовању. Тако након битке код Мердара бележи: „Приликом нашег пријема љубазност лекара који су говорили све језике, била је посебна.“ (Барбанти Бродано 1958, 30). Поред љубазности Срби су, можда парадоксално, и образовани, барем када је реч о вишим класама. Неке обичаје, као што су изношење хлеба и соли, Барили такође описује као наглашавање алтеритета.

Сва три путописца примећују неку врсту „унутрашње другости“ о каквој пише С. Лазаревић Радак (2011). Реч је о алтеритету унутар алтеритета, тј. култури која представља алтеритет у оквиру неког алтеритета. У нашем случају у питању су односи међу културама које су путописци, поред доминантне, упознали на својим путовањима. Већ смо код Фортиса поменули односе између Морлака римокатоличке и православне конфесије. Код Бродана су то Мађари, а код Барилија Албанци. Док Мађари сматрају да Србе треба поробити те да нису цивилизовани, Барили види Албанце као превртљиве и увек спремне да на сваки начин науде Србима. Код обојице овакав однос према Србима представља сметњу уједињењу; обојица су одушевљена италијанским уједињењем, посебно Барбанти, утолико што је и сам сведочио Рисорђименту. Зато је Барбантијев идеалан политички сценарио спајање Италије и словенских земаља у једну велику конфедерацију, са Љубљаном као својеврсним мостом. Барили, међутим, сматра да би све словенске земље требало да се уједине по угледу на Италију, те да би Срби требало да буду главни покретач таквог пансловенског уједињења.

Пишући о Мађарима, Барбанти се сећа да су се они звали Хунима, те даје произвољно етимолошко објашњење њиховог етнонима износећи погрешан податак да он настаје зато што им је у језику свака реч завршавала суфиксом -хун. Онда закључује: „Са „хун“-ом или без њега, они данас неће да буду гори од својих отаца, другова Атиле и Буде, и најљући су противници словенског покрета, који сматрају као увод у ослобођење Хрватске и Баната, њихових робова од 1848. (Барбанти Бродано 1958, 48). Барбанти често наглашава антисрпску политику Мађара, што кулминира његовим посредним наметањем кривице за сличности италијанске речи за роба „Schiavo“ и Словена „Slavo“. На први поглед можемо помислити да Барбанти жели да прикрије кривицу сопствене културе, ако се уопште може говорити о етимологији на тако једноставан начин, за овакав семантички однос. Наиме, сви консултовани италијански речници сагласни су да етимологија италијанске речи „Schiavo“ долази из грчког преко латинског, што је случај са огромним бројем италијанских лексема. У овом случају Словени су били робови на галијама од давних времена, што је довело до семантичког поистовећивања двеју лексема. Барбантијева размишљања о Мађарима, међутим, не поклапају се са оним што о слици Мађара налазе Марач и Белер (Maracz и Beller 2007, 174) у светлу имагологије. Они налазе да се поларитет слике Мађара креће од негативног, где су они представљени као пљачкаши, назадни, варварски уљези у Европи који су дошли из Азије, до позитивног, где су Мађари представљени као спасиоци хришћанства од ислама. Занимљиво је, као што смо видели, да ово потоње представља Барилијев став о Србима. Иако се, како на истом месту пише Марач, оваква слика Мађара понавља кроз историју књижевности, чини се да Барбанти, а онда и Барили, теже да овакав позитивни имаготип пренесу на Србе, суседни народ о коме се у Италији још мање зна него о Мађарима.

Барилијев путопис обилује великим бројем осврта на присуство Албанаца у Македонији, на Косову и јужним деловима Србије. Барили их назива Арнаутима, (Arnauti), речју које нема у италијанским речницима, и каже да су они становници старе Србије албанске националности (у оригиналу: „abitanti della vecchia Serbia di razza Albanese“ (Barilli 1993: 3). Превртљивост Албанаца описана је у већ

поменутој бици код Мердара. Таква особина посебно се примењује на српске војнике и офицере који су, са друге стране, братски предусретљиви према Албанцима. Арнаути су нередовни војници али, наводи Барили, најбољи стрелци (Барили 1996, 27), што је једина позитивна карактеристика овог народа коју Барили налази.

У Барбантијевом путопису постоје осврти на доба од неколико година пре рата док су још Турци живели у Србији. На пример, Барбанти пише да су сиромашни Турци из краја око Синцир џамије одржавали коректне односе са Србима Београђанима. Описује се заводљиви плес Туркиња уз карактеристичну музику коме су и Срби присуствовали, најчешће уз Рамазан. Барбанти инсистира на таквом односу како би, са једне стране, утврдио слику о Србима коју ствара као о народу који је толерантан према другима, те како би, са друге стране, учврстио имажем Турчина као Другог, какав је већ био присутан у италијанској култури. Турци и турско наслеђе такође заузимају место у Барилијевом путопису. Он инсистира на њиховом исламском фанатизму кроз описе њиховог понашања у биткама, конкретно, призивање Алаха, али и кроз оно што османлијско културно наслеђе оставља у Србији. Тако Туркиње, које је видео у једној од својих самачких шетњи, описује само као огртаче, пошто од њих ништа друго није могао видети. Једна позитивна карактеристика коју Барили налази у вези са Турцима јесу послатице, што се поклапа са сликом турске културе као хедонистичке, што налази и Куран-Бургоглу (Kuran-Burgoglu 2007.). „Дечаци брза корака носе на главама тепсије пуне роза и жутог желатина исеченог на ромбове: то су слаткиши са истока које се усуђујем да окусим и који ме одводе на пут за рај оних ХУРИС.“ (Барили 1996, 62). Биће да Барили овде мисли на локум. Употребом синтагме „слаткиши са истока“ Барили подвлачи нешто непознато и егзотично, тј. позитивни културни алтеритет.

Барбанти се у своме путопису често диви руским добровољцима који су дошли да помогну Србима у рату против Турака. Са једне стране је ово дивљење поистовећивање са сопственим политичким идентитетом утолико што међу руским добровољцима нема само непрофесионалних војника попут Барбантија већ и официра као што је познати пуковник Рајевски о коме Барбанти пише. Са друге стране, овај имажем руског добровољца јесте романтичарска слика. Наарден и Лерсен (Naarden и Leerssen 2007, 228) наводе: „Романтизам је широм Европе подразумевао нов однос према словенским културама, а у одређеним круговима се руска аутослика све више повезивала не само уз симболичко очување православља, већ и за водећу улогу Руса у настајању словенског света“. Барбантијев однос према панславизму у потпуном је сагласју са оваквом имаготипијом која потиче из руских романтичарских аутопредстава.

О Ромима извештавају Фортис и Барбанти. Довољно је рећи да се имагеми Рома потпуно уклапају у слику у „европској ксенофобији, каква је вековима уврежена без обзира на искуство“ (Kommers 2007, 173). Реч је, као што се може помислити, о Ромима као музичарима, крадљивцима, људима који живе у беди али који и поред оскудице упадљиво носе накит.

У одељку овог истраживања о религији може се видети да погребни обичаји Морлака и Срба Фортиса и Барбантија подсећају на обичаје Јевреја, уз Барбантијеве опаске које се могу протумачити и као нагињање ка антисемитизму. Међутим, слика Јеврејина каква је одавно присутна у Европи најконкретније се

преноси у Барбантијев путопис. „Јеврејин је сачувао своје особине у сваком делу света, као и у Италији: кад није неверљив, он је најљубазнији и најгостопримљивији.“ (Барбанти Бродано 1958: 126). Ово је уско повезано са имагемом Јеврејина као лукавог трговца, какав на примеру Шекспировог *Млетачког трговца* показују ханз и Лерсен (Gans и Leerssen 2007, 204). Ово Барбанти доказује пишући о радњама јеврејских трговаца непосредно уз опаску о њиховој неверљивости. Јеврејство се и код Барбантија имаголошки своди на припадност другој религији, неверљивост и трговину.

Код путописаца попут ових који су предмет наше расправе, књижевност се увек радије везује уз културу него уз језик, с обзиром да ниједан од њих није филолог. Осим стихова народних песама, о чему ће бити речи у делу рада о прилозима уз путописе, Фортис записује многе народне изреке. Познато је и писано о томе да је записао изреку која се односи на крвну освету у одговарајућем одељку писма Џ. Стјуарту, а преноси је „Kò ne se osveti, onse ne posveti“ и даје њен веома леп превод: „Chi non si vendica, non si santifica“ (Fortis 2010, 56). Неправилан ред речи за негацију и повратне заменице није друго до Фортисово размишљање на сопственом језику. Говорећи о Неретви, њеном честом изливању и клими у њеном приобаљу, Фортис наводи изреку „Neretva od Boga proclata“ (Fortis 2010, 286), а у писму Фредерику Хервију пише да велике грмљавине обично предсказују сушу те записује народну пословицу: „Kad vechie garmì magna dasgia pade“ (Fortis 2010, 253).

Међу знаменитим књижевницима Шибеника свога времена Фортис помиње Миховила Вранчића, брата Антуна Вранчића. Помиње се и Фауст, Миховилов син и Антунов братанац, а затим и Иван Томко Мрнавић о коме, без Фортиса, вероватно не бисмо ништа знали. Овај Шибенчанин писао је, између осталог, и о илирским свецима „Regiae sanctitatis Illyricanae foecundiras“ где међу свеце убраја и цара Константина, за кога, каже Фортис, „svi znaju koliko mu slabo priliči naslov sveca.“ (Fortis 1984, 96). Остаје нам непознато на основу чега Фортис износи ову тврдњу, али ово се може приписати неинформисаности о Византији, односно одсуству дискурса о византијском културном наслеђу код небалканских проучавалаца ових наших простора (видети: Bakic-Hayden 2006, 75-98). Међу Шибенчанима које Фортис овде помиње су још и Петар Дивнић (Pietro Difnico), Иван Нардин Giovanni Nardino, а помиње и Гундулића (Giovanni Gondola). Фортис наводи и неке Дивнићеве стихове на латинском, а поједини које је подвукао посебно су занимљиви, будући да указују на један готово несвакидашњи начин понашања: да су се сељанке порађале увек саме, без ичије помоћи (Fortis 1984, 99). Утисак је да је морлачка жена на Фортиса оставила посебан утисак; подсетимо да је о порођају и трудноћи Фортис говорио и на другом месту. Дакле, наглашавањем физичке самосталности жене, те њене физичке снаге изједначене са мушком и неупоредиво веће од жена у Италији, Фортис оплемењује имаготип абнормалности, негативан алтеритет претвара у позитиван. Оваквом појавом, коју бисмо могли назвати имаготипском инверзијом, Фортис постиже да његов читалац уочава нешто о чему у оквирима сопствене културе не би ни размишљао.

Фортис се служио збирком песама Андрије Качића Миочића. Наводи неке од тих песама и у самом путопису, али за разлику од примера из народне књижевности, не даје њихове оригинале. Иако, дакле, многи фортисолози сматрају да је неке од песама преузео од Качића (видети одељак о рецепцији), он о њему не говори похвално у писму Ф. Хервију, већ каже да је избор записаних народних песама „načinio s malo dobra ukusa, a s još manje kriterija“ (Fortis 1984, 215).

Барили не даје никакве опаске о књижевности. Бродано, са друге стране, обилно пише о овој области у два већа поглавља, али она не заслужују посебна разматрања, утолико што код нас нису преведена, а разлози за овакву одлуку биће назначени у одељку ове дисертације који се бави преводом Бродановог путописа. Ако се поново позовемо на Броданову опаску да у Италији нема чак ниједне мале књиге о Србији, његову жељу за појашњењем књижевности можемо само објаснити имаголошки, имајући у виду да „Na koncu, predodžba o drugoj zemlji zapravo uvjetuje širenje književnosti dotične zemlje u svim onim zemljama gdje je ta slika imala uspješan prijam.“ (Dukić 2009, 20).

Ако Дисеринк (2009, 32) пише: „Carré se ograničio na to da pokaže kako su se mnogi francuski pisci divili Njemačkoj jer su bili zavedeni zabludama Mme de Staël (uostalom, odatle »mirage«, a ne naprosto »image«)“, намеће питање везано уз анализу идентитета и алтеритета у корпусу италијанских путописа. У којој мери је слика о Морлацима уствари искривљена (mirage)? Конкретно, у којој мери је на слику о Далматинцима код Фортиса и о Србима код Бродана утицала чињеница да је Фортис био поданик Млетачке Републике, а Бродано социјалиста? Је ли, са друге стране, Барилијев брак са једном Српкињом створио имаготип Србина као позитивног, слободарског човека? „Slika o stranim zemljama može na metaforičkom planu prenositi nacionalne datosti koje nisu izrijeком definirane i koje stoga mogu proizlaziti iz onog što neki nazivaju ideologijom“ (Pageaux 2009, 129). Ако је веровати Пажоу, онда бисмо Барилијеву имаготипију радије могли приписати чињеници да је радио као ратни дописник савезничке земље. Ако прихватимо да су на анализиране путописце могли утицати аутори које су читали, схватићемо да су многи консултовани након писања писама током путовања. Ово значи да су њихови ставови само кориговани прочитаним, а да су записани „на лицу места“ произашли колико из културолошког, толико и из идеолошког оквира. Ипак, приписивање стварања слике о Другом идеологији не враћа нас у постколонијалистички приступ. Пажо (2009, 143) говори о прихватању другог, који смо у теоријском оквиру упоредили са Тодоровљевим фазама упознавања Другог. Код Пажоа, међутим, Други може бити супериоран или инфериоран, али се на крају признаје да и култура Другог има своје место (фобија, манија и филија). Оваква подела може се свакако уочити на макро плану ако не увек на микро плану. Фортисов путопис садржи највећи део оног чиниоца који бисмо могли означити фобијом, манија је најприсутнија код Бродана, а Филија у Барилијевом путопису. На микроплану, међутим, фобија се не примећује код Барилија, док је код Бродана можда само посредно изражена кроз неизвесност током великог дела путописа пре него што ће сам стићи у Србију. Фортис, будући старији од друге двојице, као и услед сопствене припадности млетачком друштву, полази од елемената фобије, манију показује трудећи се да докаже аутентичност осиганизма, а филију онда када похвално пише о Морлацима и њиховим женама или када говори о морлачким народним умотворинама и обичајима те, коначно, када доноси запис и превод баладе о Хасанагиници.

Прилози уз путописе

Увод

Тешко је одвојити штиво које су путописци из корпуса преписали од онога које су дописали након путовања. Већ је речено да је Фортис записао неке стихове, преписавши их из збирке Андрије Качића Миочића. Познато је да је Фортис вероватно први записао стихове баладе о Хасанагиници баш у овом путопису, те дао и путопис Антуна Вранчића два века старији. Бродано је написао два читава поглавља која се не тичу путовања већ говоре о историји и књижевности Срба, а Барили је, инспирисан једном легендом македонских Албанаца, компоновао оперу Емирал.

Балада о Хасанагиници јесте засебно књижевно дело по коме је Фортисов путопис остао познат широј јужнословенској, српско-хрватској, јавности. Песму је Фортис записао баш у писму Стјуарту у тежњи да докаже аутентичност *Осијана*, тј. да покаже заједничке елементе књижевног вредновања *Хасанагинице* и *Осијана* и тиме докаже да је *Осијан* заиста настао у антици на подручју Шкотске, те да га Макферсон није измислио већ превео са неког старошкотског наречја. Сама балада говори о трагичној судбини једне Муслиманке, дакле, упитно је да ли би је Фортис назвао Морлакињом. Многи радови посвећени су управо овој балади. Због тога, као и због чињенице да је реч о засебном књижевном делу које се може проучавати ван контекста самог путописа, овде није потребно улазити у дубље анализе Фортисовог превода и резимирања ове песме. Оно што је, међутим, занимљиво за нашу тему јесте питање зашто се Фортис одлучио да у свој извештај унесе баш ову песму од, вероватно, многих које је чуо.

Имајући у виду Фортисове анализе морлачке културе, као и друге осврте на књижевност, ваљало би се најпре подсетити песме која се бавила способношћу морлачке жене да се без ичије помоћи породи. Њихову снагу он више пута наводи у путопису, те је алтеритетски обележава као нешто потпуно супротно у односу на сопствену културу, те, самим тим, неженствено. Исто чини наглашавајући физичку абнормалност Морлакиња, управо у контексту дојења деце. С друге стране, лик Хасанагинице не представља овакав архетип жене. Она, како балада каже, од стида не долази у посету своме мужу, што је мотив који даље покреће фабулу. Сид као симбол женствености, дакле, присутан је у овом лику, ако се већ не може наћи у другим описима жена. Уз то, Морлакиње, сетимо се, имају право гласа о удаји, како је то Фортис приметио, док Хасанагиница, премда не знамо је ли могла да одбије удају будући да нам се то не имплицира у самим стиховима, знамо да није могла да се побуни против Хасанагине реакције након њеног стида, без обзира да ли тај сид тумачимо као психолошку или као социолошку карактеристику. На први поглед, ово можемо поставити као контраст између морлачке грубости и исконске, природне женствености. Питање о које се при том можемо спотаћи опет је идентитетско: да ли је Фортис знао да ликови баладе нису Морлаци већ Турци, или бар Муслимани, па макар сама балада била морлачка и на језику Морлака? Фортис засигурно јесте тога био свестан, утолико што, у преводу, представљајући Асана, апозицијом каже „*capitano turco*“, чиме објашњава титулу аге. Не даје ли то Фортис још једну алтеритетску контрапозицију између Морлака и Турака, или, ако дозволимо, хришћанских и муслиманских Морлака? С обзиром да Муслимане Фортис не убраја у Морлаке, једини одговор који се може извести из свега до сада наведеног, што укључује и саму имаголошку анализу релација алтерирања, састоји се у Фортисовом покушају истовременог доказивања примитивизма и алтеритетског зближавања. Наиме, чак и онда када повезује енглеске и морлачке моделе ради доказивања примитивистичких теорија и аутентичности осидјанизма – а то чини наводећи сличност између морлачких и енглеских речи – не наводи женску физичку снагу или било какве женске узорне који би били другачији од оних које његова, па и енглеска, култура познају. Тако остаје размишљање, које он никада није непосредно исказао, да је одлучио да наведе баш ову песму, како би показао дубину емоција мушких и женских представника једног „примитивног“ народа

какву није могао да нађе на терену, али каква уопште није различита од оне познате у његовој култури те култури његовог читаоца, био он енглески гроф или млетачки интелектуалац.

Ако је Хасанагиница пример народне песме коју је Фортис уврстио у свој путопис, његов препис Вранчићевог путописа *Iter Buda Hadrianopolim* представља пример писане књижевности. Фортис га је преписао на латинском, није га преводио на италијански и није уз њега дао никакав додатни коментар. За питања идентитета и алтеритета овај запис може бити интересантан утолико што Вранчић путује кроз крајеве Србије и не само, помињући Београд, Земун, Смедерево, Пирот. Вранчић описује људе, ношњу и јединствену атмосферу тек окупираног простора. Ипак, због чињенице да је овај запис остављен у латинском оригиналу, због његовог обима и његове слојевитости, те с обзиром да нема никаквих Фортисових напомена, коментара или превода, заслужује да буде проучаван засебно у односу на Фортисов путопис. Остаје питање због чега је овај путопис Фортис уврстио у свој извештај. Путопис у путопису је, наиме, веома необична појава. Ако није јединствена код Фортиса, онда се свакако ретко среће. Будући проучаваоци Вранчићевог путописа који би, попут оних који се баве *Хасанагиницом*, разлоге могу тражити у Фортисовој жељи да докаже једнакост цивилизације Словена са сопственом уз аутохтоност Морлака дубље на Истоку. Фортисов читалац посматра Исток кроз призму османлијског наслеђа, тј. онога што Нојман, као што смо видели у теоријском оквиру ове дисертације, назива „Турско Друго“. Вероватно је Фортисова намера била да докаже цивилизацијску вредност словенских народа и пре османлијског утицаја кроз текст који описује период прелаза од културолошке независности ка утицају османлијског наслеђа.

О историји Барбанти пише цело једно поглавље, једно од три која је накнадно написао припремајући књигу. Полази од комплетне историје Европе, дотиче се чак и колонијализма, америчких Индијанаца, Кине и Јапана, као да историју слика са висине, да би перспективу лагано спуштао ка земљама које окружују Србију коју ће онда довести у фокус. Неизоставно је ту умешана и политика, будући да све те историјске црте дају и политичку слику о Србији; коначно, сам мотив Барбантијевог доласка у Србију јесте вишеструко политички, будући да Барбанти долази да се бори као Италијан и као социјалиста.

Још једно накнадно поглавље представља један велики осврт на историју српске књижевности, али, попут оног о историји, обилује чињеницама које су већ опште познате или неутемељене, те стога нема реалну имаголошку вредност. Њихова важност састоји се у томе што се мотив њихове појаве може тумачити својеврсном манијом, а не могу се занемарити ни због чињенице да заузимају велики део Бродановог путописа. Овде се, ипак, не треба бавити овим деловима Барбантијевог путописа из два разлога. Најпре, с обзиром да ти делови не постоје у преведеном издању, не би нам била омогућена анализа идентитетских и алтеритетских питања у преводу, те, самим тим, рецепција тих делова на просторима културе о којој Барбанти пише. Други и важнији разлог лежи у томе да се у тим непреведеним деловима говори о чињеницама које су опште познате читаоцу превода, те би разматрање њих као имаготипа непотребно оптеретило овај рад²⁹.

²⁹Да је ова дисертација писана на италијанском тј. да јој је циљна публика са италијанског говорног подручја, било би занимљивије деконструисати Броданова размишљања и погрешна сазнања о српској књижевности, те посматрати их као имаготипе.

Уколико Бродана мотивише манија, Барили је мотивисан филијом, те за оно што ће ући у књигу *Le Guerre Serbe*, поред његових новинских чланака и текстова бележака, користи мит. Преношење митова као својеврсно преношење алтеритета примећује и Пажо, који говори о имагинарном које настаје из истинитог, преко слике, мита и стереотипа (Pageaux 2009, 141-142).

Опера *Емирал* је једночинка заснована на Барилијевим искуствима и ставовима о балканским народима, те је стога приређивач италијанског издања сматра неодвојивим делом Барилијевих записа о Балкану (Пелегрини 1996, XXIII). Заснована је на легенди македонских Албанаца. Радња се одвија у планинама источне Албаније, како стоји у првој дидаскалији (Barilli 1993, 81). На једним од врата црном заставицом је означено да је улаз забрањен. То је соба у којој је умро протагонисткињин отац; пише да је то православни обичај, иако лица припадају муслиманском албанском племену (Barilli 1993, 81). *Емирал* је прича о љубави главне јунакиње Емирал и Фадила, коју племе забрањује. Либрето одише суровошћу како разочараног и острашћеног Фадила, тако и пастира и других лица у другом плану.

Неколики детаљи карактеристични су за појаве каквих нема у Италији. На почетку, на пример, описује се ручни механички млин за турску кафу. Описује се и комбинација одевних предмета и фолклорних утицаја: дугачки огртачи, опанке (транскрибоване као „оранке“), уз објашњење да је то македонска обућа, коса везана у перчин, а сви мушкарци наоружани су јатаганима (*iatagano*), пиштољима и бодежима. Емирал, својеврсна племенска принцеза седи „*alla moda orientale*“ (по источњачкој моди); вероватно је у питању тзв. турски сед, седећи став са прекрштеним ногама. Након што пастири дођу да упозоре Емирал како је Фадил жели, да ће доћи по њу и да су они дошли да то спрече, за стражара прве ноћи бирају Исмета, након чега сви пастири играју коло (*il kolo*, тако што се ухвате за руке и скачу у ритму у једном смеру а затим у супротном. Фадил гине у двобоју са Исметом, који се одвија изван сцене, да би му Мехемед наредио да постави самртну постељу за Емирал пошто је, како каже, и њу убио убивши Фадила. Мушки и женски хор се сусрећу, песмом славе Исметово херојство и уносе Фадилову главу набијену на колац, а Емирал умире након што ово угледа. Албанци (тако их Барили назива у дидаскалијама) који бде над самртницом скидају капе, које Барили назива речју капица (*Capizza*), и сцену пропрате узвиком „јао“ (Barilli 1993, 101). Овај узвик, узгред, Барили помиње и у самом путопису, описујући агонију рањеника (Barilli 1993, 65).

Опера је, дакле, пуна менталитетских карактеристика и обичаја који су за циљну, италијанску публику, карактеристика Другог. Без даљег залажења у имаголошка својства овог текста, утолико што се о многима већ говорило другде, овде би само требало подвући да читалац путописа, који прочита и овај либрето, може приметити да је у осликавању Албанаца Барили прибегао посезању за појединим српским обичајима што, са једне стране, одаје лажну слику о Другом, а са друге, показује тесну везу са Пажоовом имаголошком поставком мита која се ослања на преношење алтеритета. У овом случају, реч је о фингираном алтеритету који се преноси као веродостојан и који се тако може разумети, управо због тога што је то опера. Тиме је Барили у либрету желео да сажме све оне обичаје и разлике које је запазио боравећи на Балкану, премда није успео даослика те унутрашње

алтеритете, већ је радије једном народу, из којег потиче мит о Емирал, доделио карактеристике другог, српског, који је доминантан у његовом имагинаријуму.

Рецепција путописа на „источним обалама Јадрана“

Рецепција путописа *Пут по Далмацији* опата Алберта Фортиса источно од Јадрана

Истраживања Фортисовог путописа

Увод

Путопис *Пут по Далмацији* опата Алберта Фортиса доживео је (и доживљава) најширу рецепцију у односу на друга два путописа из нашег корпуса. Разлог овоме свакако је слојевитост Фортисовог путописа, утолико што се, поред минералошких истраживања, Фортис бавио и питањима економије, књижевности, а задирао је и у најразличитије сфере живота Морлака и млетачке Далмације у ширем смислу. Балада о Хасанагиници такође је неисцрпна тема којом су се бавили не само фортисолози, већ је она заокупљала пажњу истраживача најразличитијих области. Такође, за разлику од друга два путописа, о Фортису се много писало у Хрватској, утолико што се његов путопис односи на подручја која геополитички припадају републици Хрватској. Дијапазон тема, културолошки и етногеографски чиниоци обухваћени тим темама, разлог су све већег интересовања за Фортисов путопис. Уз то је, из угла теорије рецепције као и имагологије, све важније „znati i ko je čitalačka publika“ (Leerssen 2009, 180).

Овај путопис везиван је уз други Фортисов путопис, настао три године раније, у коме описује острва Црес и Лошињ, као и његову рецепцију и све оно што је та рецепција – посебно она рана у доба романтизма – изазвала. Тако понеки повезују Фортиса са француском књижевношћу, као што су Рудолф Мекснер (Maixner 1953.), Михаило Павловић (2006) и Споменка Делибашић (2019). Постоји велики број радова који се баве Фортисом ван контекста овог његовог путописа, али њихови аутори увек помену да је Фортис најпознатији управо по овом свом путопису. Тако га у свом тексту, на пример, посредно помиње Смиљка Малинар (2018) пишући о Фортисовој сарадници и пријатељици Елизабети Каминер, те Фортисовом посредном утицају на њене текстове. Понеко пронађе и изнесе на светлост дана неко Фортисово писмо везано уз сам путопис. Тако Сања Роић (1984) разматра једно његово писмо у коме пише о техничким проблемима штампања Пута по Далмацији. Сарадња Фортиса и његових британских покровитеља – уз осијанистички оквир примитивистичких теорија – такође су веома истраживана тема. Овим питањем бавила се Мира Јанковић у два своја текста из 1954, као и Веселин Костић (1998 и 2014). Коначно, о *Хасанагиници*, начинима на које је Фортис могао доћи до ове баладе, писало се можда и највише, а примере представљају Владан Недић (1976) у Србији и Анте Франић (1976) у Хрватској.

Рана рецепција Фортисовог путописа приметна је већ непосредно након објављивања ове књиге. Поред Вере Братулић-Мандић (1968) многи каснији истраживачи писаће упоредо о Фортису и овом првом осврту на његов путопис. То је реакција Ивана Ловрића (Giovanni Lovric, око 1754-1777) на Фортисов путопис, а нарочито на поглавље о Морлацима. Насловљен је *Белешке Ивана Ловрића о различитим деловима Пута по Далмацији господина опата Алберта Фортиса са додатком живота Сочивице* (*Osservazioni di Giovanni Lovrich sopra diversi pezzi del viaggio in Dalmazia del Signor abate Alberto Fortis, coll'aggiunta della vita di Socivizca*). Ловрић у предговору даје себи циљ да исправи неке Фортисове грешке. На то га, како наводи, подстиче његов национални дух. „vi sono de ' sbagli così madornali, che lo Spirito Nazionale mi obbliga a rimarcarli, acciò di una cosa affatto nova, come questa, non si fidino alla cieca i **Leggitori** „ (Lovric 1776, 6). Додатак о животу хајдука Станислава Сочивице Ловрић ствара како би примером илустровао концепт хајдучије о коме Фортис такође пише.

В. Братулић-Мандић (1968) бави се Фортисовим и Ловрићевим односом према Морлацима. Текст представља компаративно читање поглавља *О обичајима Морлака* које постоји и у Ловрићевој реакцији на Фортисов Пут. Братулић-Мандић сматра да су Фортис и Ловрић најзначајнији представници просветитељске тенденције да се пише о животу простог народа (Bratulić-Mandić 1968, 237). Када аутохтони народ Далмације називају именом „Морлаци“, обојица мисле „na stanovnike mletačke Dalmacije od Zadra i Nina do ušća Neretve, ali često se ovo ime proteže i na stanovnike današnje Crne Gore i Albanije. Čak otočane i Turke, odnosno muslimane, jednako tako nazivaju“ (Bratulić-Mandić 1968, 237). Биће да се код аутора на које се позива кад ово тврди речи „Морлак“ и „Влах“ користе синонимно. Братулић-Мандић поставља питање „odakle je Fortis crpio vijesti za svoju knjigu, jer naš jezik, čini se, ipak nije dobro poznao“ (Bratulić-Mandić 1968, 238). На основу могућности да је Фортис добијао потребне податке за своју књигу од чланова академија „kojih je u Dalmaciji bilo nekoliko“ (Bratulić-Mandić 1968, 238), Братулић-мандић сматра да су његове информације боље од оних које даје Ловрић. Укратко, Фортис и Ловрић слажу се, на пример, око гостољубивости Морлака, око неких свадбених обичаја, али за Фортиса је „здравица“ оно што је за Ловрића „пир“, па га ту Ловрић исправља (Bratulić-Mandić 1968, 241). Када неки обичај који Фортис и Ловрић наводе и даље постоји, ауторка то наглашава у напоменама, као нпр када је реч о побратимству (Bratulić-Mandić 1968, 246). На крају, ауторка закључује да су обојица, премда су Ловрићеве „Белешке“ критика Фортисовог путописа и самог Фортиса као свештеника, „barem posredno, utjecala i na književni razvoj evropskog romantizma“ (Bratulić-Mandić 1968, 254).

Рад Вита Морпурга (Morpurgo) „Исконска култура Морлака у интерпретацији Алберта Фортиса и Ивана Ловрића“ („L'originale cultura morlacca nell'interpretazione di Alberto Fortis e di Giovanni Lovrich,„) представља компаративну студију Фортисовог и Ловрићевог текста, посматрајући их као комплементарне, а не као међусобно супротстављене. Морпурго користи термине „Морлак“ и „Влах“ као синониме, и каже да је Ловрићев текст заслужан за добру рецепцију Фортисовог путописа (Morpurgo 1972, 842). Разлика између Фортиса и Ловрића, сматра Морпурго, јесте идеолошка, што илуструје примером који обојица наводе у својим текстовима. Начин понашања Морлака на гозбама јесте,

по Фортису, израз искомског примитивизма, карактеристичан још за Хомерово време, онај примитивизам из кога потичу *Илијада* и *Одисеја*, а у новије време и *Хасанагиница*. По Ловрићу, међутим, тај примитивизам потиче од беде и сиромаштва па се Морлак у празничним приликама, нарочито првих месеци жетве, хвалисаво разбацује, „трошећи често и последње залихе“ (Morpurgo 1972, 843-844).

Један од најплоднијих Фортисолога свакако је Жарко Муљачић. Премда је много писао о Алберту Фортису на основу његове кореспонденције и других података, те да је велики део свог проучавања посветио *Хасанагиници*, о самом путопису писао је релативно мало. Бавио се, на пример, финансијским аспектима Фортисових путовања. Рад на ту тему из 1974. године, баш на двестогодишњицу објављивања Пута по Далмацији, прво је преплитање рецепције овог путописа у Србији и Хрватској³⁰. Узгред, баш та година обилује радовима о Фортису, а повод је, управо, поменута годишњица. Међу ауторима који су се посредно овим поводом бавили неким аспектима баладе у оквиру путописа, или само дали осврт на годишњицу, јесте и италијански слависта Ерос Секви (Sequi 1974.). Захваљујући многим ауторима који су се овом темом бавили, пише Муљачић, „*danas su nam prilično jasni motivi koji su potakli najvažnijeg Fortisovog zaštitnika lorda Butea da financira ne samo neka Fortisova putovanja nego i tiskanje triju njegovih knjiga*“ (Muljačić 2011, 88). Аутор, даље, објашњава значај Хасанагинице за доказивање шкотских примитивистичких теорија, тј. истинитости *Осијана*. Овде се такође све оно што аутор налази везано за финансирање Фортисових путовања, било да су у питању британски спонзори којима је било у интересу да дођу до ретког камења и фосила или пак доказа истинитости *Осијана*, било да је то Сенат који Фортисова путовања финансира ради боље експлоатације рибе у Далмацији, доказује навођењем извода из Фортисове кореспонденције. Што се тиче путописа, Муљачић још једино примећује да, без обзира на промене Фортисовог односа са његовим енглеским меценама, тачније, Стрејнцовим неповерењем, он ипак нека поглавља посвећује Стјуарту, премда су, након свега, Фортисови односи према њима остали „*hladno korektni*“ (Muljačić 2011, 95).³¹

Још један рад објављен поводом двестоте годишњице путописа пишу Младен Николанци и Анте Тадић (1974) за „*Priloge povijesti otoka Hvara*“. Текст се састоји из уводног дела о путовањима и путописима о Далмацији пре Фортиса, кратке биографије Алберта Фортиса, дела о значају путописа и његовог аутора, као и кратке анализе саме књиге са посебним освртом на Фортисове цртице о острву Хвару. Аутори у уводном делу објашњавају пораст интересовања „*za egzotično*“ (Nikolanci и Tadić 1974, 100), те разлог да се оваква путовања предузму. Фортисов

³⁰ Рад је првобитно изложен на научном састанку слависта у Вукове дане у Београду 1974.

³¹ На основу хронологије текстова дате у монографији на коју се ослања овај део дисертације, још два текста односе се на *Пут по Далмацији*. Оба текста односе се на енглеско (стр. -114-127) односно француско (стр. 163-180 издање путописа. Први текст даје податке о људима који се помињу у апендиксу енглеског издања *Пута*, који је преведен у интегралном издању из 1984, али о коме овде неће бити речи, будући да се идентитет и алтеритет овде посматрају кроз анализу оригинала и превода. Други текст објашњава како је Фортис припремао француско издање путописа. Укључивање енглеског и француског издања путописа у нашу дисертацију отворило би питања рецепције путописа ван „источних обала Јадрана“ те их проширила на Француску и Енглеску а можда и целу Европу, па би, тако, била непотребно оптерећена.

путопис се лагано уводи, кроз аргументе да ранија путописна грађа није била популарна, премда је постојало одређено занимање за „источне обале“ Јадрана и јадранско залеђе уопште, те се опет каже како је поглавље *О обичајима Морлака* најзанимљивије и како је оно, у ствари, привукло пажњу па је, стога, и цео путопис постао интересантан. „То је vrijeme буђења zanimanja, pod utjecajem Rousseaua, za narode »u prirodnom stanju«, pa to izaziva paralelni interes za Osijana i za stare engleske balade“ (Nikolanci и Tadić 1974, 101). Даље, захваљујући Фортисовом путопису народне песме су, „lančanom reakcijom izazvale interes i bile prevođene od najistaknutijih imena evropskih književnosti, kako preteča romantizma tako i samih romantičara“ (Nikolanci и Tadić 1974, 101). Даје се, затим, детаљнија анализа одломка из путописа која се односи на острво Хвар. Аутори примећују да Фортис „Nije uopće svraćao pažnju na ono što danas predstavlja spomeničko blago otoka Hvara, a to je arhitektura razdoblja kasnijih od antike. Ali takav je bio duh vremena i tek će romantizam probuditi interes za srednji vijek“ (Nikolanci и Tadić 1974, 103). На Фортисову примедбу да се на Хвару кречњак који је пронашао користи за покривање кућних кровова, Николанци и Тадић одговарају да „Takvih krovova ima još dosta na našem otoku, ali ipak nestaju jer se ne obnavljaju i zamjenjuje ih crveni crijeper или druge moderne vrste pokrivanja kuća“ (Nikolanci и Tadić 1974, 104).

В. Недић (1976) опширно се бавио анализом баладе о Хасанагиници. У том контексту, у једном поглављу своје књиге, осврће се и на Фортиса и његово виђење нашег народног стваралаштва. Недић сматра да нисмо довољно добро проучили Фортисове напомене о нашем народном стваралаштву, чак „Није редак случај да смо према њима били неправедни“ (Недић 1976, 113). Недић, даље, налази које је све обичаје Фортис описивао у свом путопису: нарицање, певање уз гусле, коло итд, а примећује да је у тим описима био веома детаљан и „није штедео појединости“ (Недић 1976, 114). Фортис је записао и тачно објаснио три пословице. Такође је говорио и о епским, још више него о лирским песмама. Описане су и гусле, начин певања уз њих, као и тзв. „путничко певање“ (Недић 1976, 115). Фортисово вредновање нашег песништва Недић оцењује као строго. Поредити Фортисово и Ловрићево вредновање народног стваралаштва, он каже: „Када Ловрић буде устајао против такве оцене, заступаће скоро другу крајност. А истина се свакако находила између супротних гледишта - негде на средини, али ближе Фортису“ (Недић 1976, 116). Недић признаје Фортису добро познавање материје и добар приступ како народном стваралаштву тако и самим певачима – чиме објашњава зашто је Фортис уврстио народне песме у свој путопис - те да је знао одвојити народно од ауторског, ненародног стваралаштва. Недић, надаље, пише о Фортисовом запису шаљивих приповедака, од којих је неке, баш као и *Хасанагиницу*, он први записао. Недић закључује да би за српскохрватску историју књижевности „грађа коју је саопштио и закључци до којих је дошао имали значај првог реда и када не би обухватили собом изворник, препев, оцену и тумачење *Хасанагинице*. А заједно с тим њихов значај добија размере које није потребно доказивати“ (Недић 1976, 119).

Превод *Пути по Далмацији* настаје 1984. године, о чему ће бити више речи у поглављу о преводу Фортисовог путописа. Овде је само згодно рећи да је овај превод једва дочекан, мада су истраживачи који су писали приказе овог издања увек подвлачили чињеницу да је интегрални превод Фортисовог *Пути по Далмацији* настао релативно касно. Није нам намера да залазимо у резимирање ових приказа, али сматрамо занимљивим побројати их, како би се илустровао значај овог превода за каснија истраживања која ће, управо захваљујући овом преводу, бити бројнија. Овим преводом у Хрватској бавиле су се Марија Бузов (1985) и Дуња Рихтман-Аугуштин (1987), а у Србији Ненад Љубинковић (1987) и Злата Бојовић (1988). Превод је заслужан за ширу рецепцију Фортисовог путописа, утолико што је омогућио проучаваоцима других области, попут економије и млетачке војне историје, да се баве истраживањима делова овог путописа.

Злата Бојовић (1986) у свом раду најпре поздравља („коначан“) долазак на светлост дана новог српскохрватског превода Фортисовог путописа, те наглашава како је та књига „просветитељској Европи далеко раније представила једно специфично виђење народа о коме је говорила, но њему самоме“ (Бојовић 1986, 26). Она, даље, говори о његовом одушевљењу народом и обичајима изнад свега; примећује и да је у тој средини налазио потврду предромантичарских идеја и да им се оданде приклањао. Налази да, и поред сарадње са ондашњим познаваоцима народа и средине о којима пише, Фортис „није био у свему у једнакој мери обавештен, па је често остајао на површним утисцима које је с раноромантичарским заносом бележио“ (Бојовић 1986, 26). Ти недостаци довели су до полемике које, како каже Бојовић, као и увек у неком тренутку почну да троше снагу на мање важна питања, занемарујући оно што је битно. Тежећи да у свом раду издвоји „Опаске о књижевности“ у путопису, каже да је Фортисово интересовање за књижевност било од значаја, иако не у првом плану. „Највећу вредност у том погледу несумњиво је имало Фортисово бележење народне баладе о Хасанагиници. То је имало неслућени значај за даљу судбину ове песме и за откривање непознате лепоте наше народне поезије“ (Бојовић 1986, 26). Наставља о томе како Фортис бележи народне умотворине не би ли објаснио неке обичаје и појаве у Морлака. Након резимирања Фортисових описа народних песама, песничког дара импровизације стихова на лицу места карактеристичног за Морлаке, те народних легенди, Бојовић прелази на писану књижевност. Фортис помиње велики број писаца из Шибеника, а „о некима од њих ни данас се не зна више од онога што је Фортис о њима забележио“ (Бојовић 1986, 26). Као што је то чинио и са народним песмама, Фортис је у свој путопис укључио и једну песму Петра Дивнића са препевом на Италијански, као и путопис Антуна Вранчића. Тај путопис у путопису говори о Београду, о кули Небојша и даје „опис Смедерева, каквог одавно више нема“ (Бојовић 1986, 26). Говорећи даље о нешто оскуднијим алузијама на писце из млетачке Далмације, З. Бојовић набраја дубровачке и остале изворе из којих је Фортис узимао податке о књижевности. За обавештења о Фортисовим савременицима које је и сам познавао, попут Климента Грубишића, она каже да су „вешто шира“, дозвољавајући му тако да говори више о њима из емпиријског угла, па и да отворено критикује Андрију Качића Миочића, док је, с друге стране, ипак морао да се искључиво држи фактографских детаља када је реч

о старијим писцима. Податке о писцима Фортис је преузимао и директно од саговорника. Закључује да се „Пут по Далмацији, два века после настанка, прима мирно, без оних емоција које су обузимале савременике. Фортисово виђење старије прошлости и оновременог стања добило је још једну димензију јер је ово дело током два столећа стекло и сопствену историју“ (Бојовић 1986, 26).

С. Малинар (1986-87) пише о локализмима и раслојавању језика у Далмацији на примеру Фортисовог Пута по Далмацији и других његових списа на тему Далмације. Ауторка најпре објашњава да се термин „илирски језик“ односи на хрватско-српски, нарочито на оне варијанте које се говоре у Далмацији (Malinar 1986-87, 94). Објашњавајући преплитања далматског, венецијанског, словенског и турског језика у Далмацији, ауторка наводи пример објашњења речи „домаћин“ из Фортисовог путописа, као и „девер/diver“ и вештице, те одговарајућа значења, с обзиром да је рад писан на италијанском. Поред разлике између становника руралних и урбаних средина, као и приморја и унутрашњости, Малинар налази да Фортис примећује и језичку разлику, да је језик острвљана ближи „античкој чистоћи, док је морлачки језик заражен турским речима и синтаксом (Malinar 1986, 96). Малинар, даље, набраја делове из *Пута*, распоређујући наведене народне речи по категоријама: култура (гусле), одећа и обућа (навлакача). Од речи османлијског порекла Фортис, како налази Малинар, наводи „харач“, „ханцар“, „марама“ и „чауш“ (Malinar 1986, 97). Ауторка примећује да је понеке од ових речи Фортис погрешно записао, па даје њихову правилну графију. Затим дели локалне речи на аутохтоне и оне које потичу из италијанског односно венетског.

Рад Мирјане Дрндарски (1992) бави се полемиком Ивана Ловрића и Алберта Фортиса. Више кроз призму Ловрићевог него Фортисовог списа, утолико што је Ловрић свој спис супротставио Фортису, Дрндарски тежи да представи сучељавање предромантичарских и романтичарских стремљења. На пример, Дрндарски примећује да и Ловрић и Фортис говоре о „ватреном бљеску маште која ову“ (морлачку) „поезију краси. Разлика је у томе што је за Фортиса то 'једва понеки пламени блијесак маште', док је код Ловрића реч о 'многом полетном бљеску маште'“ (Дрндарски 1992, 144).

М. Дрндарски се враћа на Фортисово дело 2001. године. Овде се полази од путописа као интердисциплинарног дела, важног за оно време процвата науке и све већег схватања друштвеног и економског напретка. „Тако ови путописи представљају својеврстан спој историје, економије, природних наука, етнографије и најзад, књижевности“ (Дрндарски 2001, 156). Она значај Фортисовог путописа види у томе што је Фортис у њему „објавио и свету представио чувену баладу *Хасанагиница*“ (Дрндарски 2001, 156). Слаже се да се Фортисов путопис у доба предромантизма више читао у Европи него у Италији. Одговара ауторима који тврде да је Фортисов однос према Морлацима прожет Русоовским духом, тврдећи да је „његов однос према том припростом свету и његовом мукотрпном животу нешто сложенији“ (Дрндарски 2001, 156), мада „Белешке етнографског карактера нису, међутим, биле Фортисов основни циљ“ (Дрндарски 2001, 157). То је зато што су се од њега тражиле конкретне економске информације у вези са Далмацијом. Примећује и Фортисову жељу да његово „путовање донесе неку благодет далматинском народу, ако не одмах сада, оно барем када дође вријеме“ (Дрндарски 2001, 157). Његово описивање народне поезије Морлака, премда, како тврди, не одражава његову заинтересованост за њу, даје путопису ту предромантичарску компоненту. Поставивши питање зашто је то тако, Дрндарски

уводи примитивистичке теорије и њихов значај за развој тог предромантичарског духа у Европи, па и у Италији, захваљујући Чезаротијевом преводу, а онда и важност шкотског мецената. Подвучен је значај *Осијана* за стварање националног песника, предромантичарског духа и новог књижевног укуса у Европи у складу са илуминистичким тежњама и стварањем васпитне, просветитељске улоге књижевности.

Подвлачећи попут В. Костића важност Британаца за Фортисово дело, ауторка налази и ово: „Фолклористичка запажања, посебно локалну књижевну традицију, укључујући ту и народну поезију, Фортис по правилу уноси у оне делове текста којима се обраћа својим британским пријатељима“ (Дрндарски 2001, 161), а затим пише како је Чезаротијев превод требало да у Италији популаризује *Осијана*, а да Фортисови описи морлачких обичаја „покажу сличност између живота и обичаја старих Келта и далматинских Морлака“ (Дрндарски 2001, 161), набрајајући паралеле које је сам Фортис повукао. Сместивши шкотску и морлачку народну поезију у „заједнички културни, историјски и социјални контекст“ (Дрндарски 2001, 162), Фортис је помогао да се докаже и аутентичност шкотске народне поезије, утолико што се Макферсонов превод сматрао мистификацијом шкотске поезије, док су Морлаци били тада савремен, примитиван народ на коме се та аутентичност могла доказати. Стога је Фортисова мисија, закључује Дрндарски, била двојака: економско-политичка, за републику Венецију, и културолошка, за његове британске пријатеље и финансијере.

В. Костић (1998) детаљно истражује односе Алберта Фортиса са британском и, у ужем смислу, шкотском примитивистичком струјом. Оно што би за рецепцију пута било важно у контексту наших истраживања јесте чињеница коју Костић налази а тиче се везе између М. Чезаротија, преводиоца Осијанових песама на италијански, и Фортисовог путописа. „Чезаротијев превод Блерове Дисертације, објављен две године пре Фортисовог **Путовања У Далмацију**, био је важан преносник „примитивистичке“ филозофије и естетике, и његов утицај је уочљив у композицији, садржају и идејама Фортисовог одељка о Морлацима и нашој народној поезији“ (Костић 1998, 10-11). Костић помиње Фортиса и у својој књизи о односима Србије и Британије у периоду 1700-1860 (2014).

О Фортису је писала и Хатица Диздаревић Крњевић (2001). године. Одмах с почетка подвлачи како је дело интегрално преведено након 210 година од настанка, те да је у њега унет додатак преведен са енглеског, у коме су и нека писма Џону Стрејнцу. Одмах у наставку исцртава морлачку територију, давши податак да се у млетачким географским картама Велебит називао „Морлачка Планина“ (Диздаревић-Крњевић 2001, 361). Налази да је Фортис писао по узору, „као и други на том послу и пре и касније, на славног римског писца Плинија Млађег, склопивши рукопис у облику писама/посланица својим покровитељима“ (Диздаревић-Крњевић 2001, 362). Значај Фортисовог путописа у оквиру просветитељства и ондашњих књижевно-културних тежњи и овде је дат. Крњевић се задржава на већ више пута поменути чиницима о Осијанизму и примитивистичким теоријама, као и препоруци *Хасанагинице* Стјуарту због њене хомеровске једноставности.

М. Павловић (2006) пише о одјеку Фортисовог путописа у Француској током романтизма. Без обзира на време у које се појавио француски превод путописа, нарочито поглавља о обичајима Морлака, каже аутор, „само се по себи разуме да

су многи Французи могли читати (и сигурно читали) *Пут* у оригиналу пре појаве француског превода“ (Павловић 2006, 613). Сам наслов путописа двоструко је привлачио француске читаоце, а касније, све до краја XIX века, и писце; Читаоце због саме Далмације и њене античности и својеврсне егзотичности, а писце због чињенице да су путописи све више били у моди. Аутор одлучује да проблему који разматра приступи наводећи појединачне мотиве из Фортисовог путописа који су послужили разним француским писцима за њихова дела. У виду дигресије наводи Волтеров однос према Морлацима стављајући га насупрот Фортисовом, пријатељском, јер Волтер за Морлаке каже да су „најдивљји народ на свету, по осветољубивости равни Корзиканцима“ (Павловић 2006, 616). На овом месту згодно је запитати се је ли Фортисова наклоност према побуни на Корзици случајна, или је и сам, макар несвесно, тежио ка нечем егзотичном у оквиру сопственог – па макар и ширег – културног оквира, будући да је култура Корзике, а нарочито корзикански језик, ближи Италијанском него Француском. Волтер је, дакле, такође један од фактора који су утицали на став француских писаца према Морлацима. Ипак, они у својим делима не посвећују пажњу само лошим обичајима, већ се као мотив јавља и побратимство и пријатељство карактеристично за Морлаке о којима је говорио Фортис. На примеру Меримеа, код кога се могу наћи неки већпоменути фортисовски мотиви, Павловић тврди да је долазило и до не баш „срећне“ употребе неких од тих мотива, нарочито када је у питању опис породичног живота. Говорећи, затим, о утицају Фортиса на Буржа, Павловић примећује да се, осим текстом, Фортис њему наметнуо и неким етнографским елементима, тј. „цртежима који приказују 'морлачку' народну ношњу“ (Павловић 2006, 617).

Хајдуци су још једна тема путописа, која је нашла одјека код Француза, а као пример за мотив хајдука аутор опет наводи Меримеа. Захваљујући Фортису у доброј мери, аутор примећује и настанак стравичног жанра у француској књижевности чији је родоначелник Шарл Нодје. Од морлачких фолклорних елемената које је донео Фортис, ту су свакако вампири и вукодлаци али и урокљиво око (*le mauvas oeil*). О урокљивом оку се говори не као „о сујеверју, него о феномену и то с конкретним примерима“ (Павловић 2006, 619). Касније се вампиризам и вампири доводе до нивоа стилске фигуре, „па се читалац одмах сећа Фортиса, Нодјеа и Меримеа. Аутор даље наводи примере романа који по Фортисовим мотивима настају и након романтичарске фасцинације фантастичним. Пример је роман Пола Февала (Paul Feval) *Вампирград* (*La Ville vampire*, 1875) „чији се део радње дешава у нашим крајевима, пошто је "Град" смештен између Београда и Земуна, а вампири говоре српски“ (Павловић 2006, 622). У тој фасцинацији фантастичним Павловић налази потребу да се, касније, ствари сагледавају рационално, што ће увести реализам односно позитивизам ((Павловић 2006, 622). „А *Хасанагиница* Шарла Нодјеа чији ће интегрални превод он приложити својој новели *Смара*, имала је и ту заслугу што је Меримеу указала на Фортисов *Пут у Далмацију*“ (Павловић 2006, 623).

Као пример терцијарног Фортисовог удела у француској књижевности, Павловић у напомени наводи „случај Виктора Игоа, који је, поред Нодјеовог, читао и Меримеов превод *Хасанагинице*, па је тако дошао до употребе "словенске антитезе" у неколико својих песама“ (Павловић 2006, 623). Чак је и топономастика из Фортисовог путописа имала одјека у француској књижевности, а топоними и имена којих има у Фортисовом путопису јављају се готово у свим делима француске књижевности које Павловић помиње. Марнавић, на пример,

Бурж је „несумњиво узајмио од Фортиса“ (Павловић 2006, 626). Павловић закључује да је рецепција Фортисовог путописа постала снажна захваљујући, пре свега, лепоти *Хасанагинице*, али и неким историјским и књижевноисторијским околностима као што су илирске покрајине у време Наполеона те романтичарска склоност ка фантастичном. Додаје да би рецепцију Фортиса у Француској требало „брижљиво упоредити са рецепцијом у другим европским“ културама „како би се детаљније испитао њен обим.

Текст Николе Маркулина (2010) представља један потпуно нов поглед на Фортисов путопис. Као и многи пре њега, Маркулин компаративно анализира Фортиса и Ловрића, али настоји да, попут Ловрића, Фортисов алтруистички однос према далматинским Словенима размотри критички, кроз сагледавање Другог. Фортисов етноцентризам који жели да докаже поставља још у наслову када синтагму „Пријатељ нашег народа“ ставља под знаке навода. Одмах на почетку рада Маркулин примећује како се старија генерација истраживача, „potpuno suprotno najranijim reakcijama koje je djelo izazvalo među suvremenicima obuhvaćenim Fortisovom prikazbom stanovnika mletačke Dalmacije, o djelu izjašnjavala pozitivnim vrijednosnim sudovima“ (Markulin 2010, 213). Позитиван став других, дотадашњих проучавалаца Фортиса аргументован је чињеницом да је Фортис допринео популаризовању „нашег“ народа. Култ „доброг дивљака“ и све друго што је речено о Фортисовом односу према Морлацима узето је махом на основу оног најпознатијег поглавља о Морлацима, али се много мање говорило о другим поглављима и томе на који начин о Морлацима Фортис у њима пише. Након овакве тврдње, аутор и сам креће од анализе култа доброг дивљака позивајући се на Ц. Тодорова, да би онда прешао на анализу *Пути*. По Тодоровљевој теорији, „zapravo, i nije riječ o vrednovanju Drugoga nego kritici vlastitoga društva niti pak o opisu neke stvarnosti nego o formuliranju nekoga ideala“ (Markulin 2010, 216). На тај начин, тврди аутор, поступа и Алберто Фортис.

Маркулин најпре набраја места из **Пути** где је сликао Морлацима позитивна, попут оног познатог дела где Фортис описује успон уз водопад Велике Губавице и похвалу једног човека „Gospodine, ti nisi lancmanin, ti si Vlah!“ (Markulin 2010, 217). Маркулин тим цитатима жели да докаже како Фортис само критикује друштво из кога долази. Разлоге за Фортисово критиковање млетачког друштва аутор налази у познатим чињеницама из Фортисовог живота, као што је његова тежња за звањем професора на универзитету, потешкоће у финансирању његових путовања и не увек благонаклоно посматрање његовог рада у Венецији. Затим се уводи Фортисов етноцентризам, поткрепљен Тодоровљевом дефиницијом, и дају се примери из *Пути* који то потврђују. Следи неколико примера о сујеверју на које Фортис не гледа благонаклоно, те Фортисових оштрих речи о пољопривреди у Далмацији. Варварство као општа особина, лењост и глупост неких, подмуклост сељака.

Етноцентризам, тврди Маркулин, видљив је и из Фортисових описа естетских карактеристика кућа, ношње итд, а то се претапа и у описе игре и песме. Након још много сличних примера, Маркулин прелази на опис концепта расе и Фортисово посматрање Морлака кроз ту призму. „Samo dva puta na ukupno 384 stranice teksta, koliko *Viaggio in Dalmazia* u izvornome venecijanskom izdanju iz 1774. godine ima, Alberto Fortis upotrebljava pojam rasa (razza)“ (Markulin 2010, 221). Ово Маркулин заснива на дефиницији о расама и варијететима, по којој постоји хијерархија како у природи, тако и међу људима, па су неке „расе“

супериорне у односу на друге. Речи „раса“ и „варијетет (varietà)“ Фортис користи скоро синонимно, док када говори о нарави, тј. карактеру и понашању, Маркулин увек подвлачи италијанску реч „indole“ коју Фортис употребљава у овим значењима. Будући да раса, по тим просветитељским дефиницијама, подразумева везу између интелектуалних и физичких карактеристика, Маркулин издваја неколико примера описа физичких карактеристика Морлака; наводи их све пошто их у путопису има свега пар. Фортис је, такође, групе становника у Далмацији делио на нације „nazioni“ и народе (popoli), али је тешко утврдити „kriterij kojim se Fortis vodio prilikom njihove upotrebe“, (Markulin 2010, 224). Може се, и поред тога, тачно утврдити да „Stanovnike dalmatinskih gradova prikazuje pozitivno, ponajprije na temelju sličnosti s talijanskom kulturom, a za Morlake je u većini slučajeva rezerviran „egzotizam“, dok su stanovnici obalnih naselja prikazani izrazito negativno“ (Markulin 2010, 224).

Фортису је битно порекло народа, па се, како налази Маркулин, имплицитно тврди да Италијани воде порекло од Римљана и да немају никакве везе са „Илириком“, док су Морлаци Словени уз могућност да су се, при досељавању, мешали са „zatečenim ilirskim narodima“ (Markulin 2010, 225). У даљем тексту аутор примећује да се све што се односи на Грке и Римљане у путопису приказује као позитивно, а оно друго што би се могло односити на Словене негативно. Овакву тврдњу, поред неколиких придева који се у путопису односе на грчко и римско наслеђе, Маркулин поткрепљује примером када Фортис „kaže da „poljički zakoni i njihove odredbe podsjećaju pomalo na barbarski vijek u kojemu su sastavljeni; ima ih ipak mnogo razumnih“, ono „ipak“ upućuje nas da razum nije svojstven „barbarskome vijeku““ (Markulin 2010, 225). Још понеким примерима аутор покушава смело да докаже како Фортис сматра „da se „barbarski“ narodi nisu „koristili“ razumom u traženju mjesta za svoje naseobine ili, u krajnjem slučaju, da uopće nisu posjedovali istu razinu razuma kao Rimljani i Grci“ (Markulin 2010, 225-226).

Неколиким примерима показује се и Фортисово мишљење о неразборитости Морлака. Неким Фортисовим запажањима о хајдучима аутор такође доказује и да је Фортис разликовао природу од културе, тј. да је природна окрућност Морлака утицала на стварање хајдучије. Маркулин се пита како онда Фортис о Морлацима говори да имају природну надареност да све науче, и све остало што о њима позитивно записује. Из реченог о раси и нацији може се закључити да Фортис сматра како се национални карактер може временом изменити, што други просветитељи нису сматрали. Маркулин наводи и пример из путописа где Фортис предлаже физичко кажњавање како би се измениле неке карактеристике нарави примораца, док је са Морлацима довољно поступати човечно како би се с њима стекло пријатељство.

При крају рада, Маркулин наспрам Фортиса поставља спис Ивана Ловрића. Ловрић је, „(kao nitko poslije njega) uočio povezanost Fortisova prikaza prošlosti i sadašnjosti“ (Markulin 2010, 228). Свим примерима које је навео из Фортиса Маркулин сада супротставља Ловрићеве одговоре. Аутор их види као његов напад на Фортисов етноцентризам, те додаје још примера из оба текста, али не наводи и оне Ловрићеве оштре одговоре на Фортисова позитивна размишљања о Морлацима. Сам тај етноцентризам универзална је особина, што Ловрић дозвољава а Маркулин илуструје примерима из Ловрића (Markulin 2010, 231).

Маркулин закључује да је Ловрићево размишљање дубље од Фортисовог и ближе оним постулатима које дају Русо и Монтескје.

Иван Мимица (2011) пише о приказивању хајдука код Алберта Фортиса, Ивана Ловрића и Владимира Ардалића. Након уводног дела, у коме се дају разлози за настанак хајдучије, попут данка у крви и харача, Мимица наводи Фортисова, Ловрићева па најзад и Ардалићева запажања о хајдуцима. Закључује да како Фортис тако и Ловрић разлоге за хајдучију, као културни феномен, тумаче кроз одсуство материјалног благостања, изолацију, тежак живот, сиромаштво и неразвијеност. Овога није било у италијанским градовима – осим на југу о чему Фортис и Ловрић не говоре. „Критички се изражавају о представницима власти који често својим поступцима потићу ljude na odmetništvo“ (Mimica 2011, 125).

Ален Тафра (2011) разматра Фортисов Пут упоредо са путописом Руђера Бошковића у светлу просветитељства као и новонасталих покрета у филозофији и књижевности оног времена уз, како сматра, неизбежни уплит „imperijalističke politike zapadneeuropske provenijencije“ (Tafra 2011, 67). Експанзија путописног жанра, каже Тафра, јавља се због Русоовог концепта „путујућег филозофа“, који настаје како се студије о човеку, које су сви хтели да пишу, не би заснивале само на опису европског човека. Такође, „U to vrijeme, iskustvenu metodu cijene i škotski prosvjetitelji, koji prijelaz iz divljaštva u civilizaciju tumače stadijalnom teorijom povijesnog progressa“ (Tafra 2011, 68). На један такав подухват „među prvima se od filozofa zaputio padovanski prirodoslovac Alberto Fortis“ (Tafra 2011, 68). Аутор даље објашњава везу између Фортиса и Шкотланђана, уз кратак осврт на улогу *Осијана* посредно, кроз поређење са Хомеровим спевовима, а онда и неких Шкотланђана непосредно за настанак романтизма у Европи. Ту се поново уводи „dalmatinska paralela“ (Tafra 2011, 69) кроз пример Бајамонтијевог романтизма и, понајвише, *Хасанагинице*. Ипак, Фортис не излази из оквира евроцентризма, премда се, у односу на друге просветитеље, озбиљније односи према питању Морлака, тј. њихове „примитивности“ и „пасторалности“. Колонијализам и империјализам преплићу се са европским просветитељством, па се постколонијалистичка критика у тексту карактерише као „једнострана“. XVIII век јесте век преиспитивања различитости и универзалности. У тим просветитељским дебатама „Rousseauova teorija plemenitog divljaka pokazuje se dvosmislenom, bez da dospije do razine antiimperijalističke političke filozofije, iako stoji u pozadini tekstova istih, koji dijelom prisvajaju, a dijelom odbacuju elemente njegova kriticisma“ (Tafra 2011, 71). Морлаци се уводе у контекст расправе о степену развоја америчких Индијанаца. Наиме, како налази Тафра, изглед и обичаје Морлака „putopisci od Fortisa nadalje upadljivo često povezuju s Indijancima“ (Tafra 2011, 73).

Пребацујући фокус на Бошковићев путопис, Тафра се слаже са Волфом да „Nije teško zaključiti kako je priroda Fortisovih mislija neodvojiva od mletačkoga imperijalnog konteksta“ (Tafra 2011, 75). Морлачка музика и песништво Фортису су доказ јаза између цивилизованих и осталих народа Европе (Tafra 2011, 75). Ипак, Тафра се слаже и са другим истраживачима да „Ono što Fortisa uzdiže iz ograničenosti tradiranih diskurzivnih struktura nadasve je prepoznatljivo u utopijskoj konstrukciji radikalne drugosti Morlaka koje nerijetko uzdiže kao nadmoćne mletačkom identitetu“ (Tafra 2011, 79). Међутим, Тафра се опет враћа у интерпретативни кључ постколонијализма јер у Фортисовом путопису „na Bhabhinu tragu“ препознаје „hibridnu transakciju u kojoj obje strane razvijaju nestabilni identitet, s one strane odnosa diskriminacije i dominacije“ (Tafra 2011, 79).

О Фортису је 2013. године писао и Предраг Мутавцић у својој монографији *Балкан и балканологија: увод у студије југоисточне Европе*. У оквиру већег поглавља о путописцима који су посетили Балкан, један одељак посвећен је Фортису. Дају се биографски подаци, чињеница да је познавао Руђера Бошковића, а говори се и о његовим истраживањима. И овде се наглашава значај његовог путописа због детаљног описа свакодневног народног живота такозваних Морлака (црних Влаха). Аутор се више од осталих задржава на Фортисовом опису пис(а)ма који се користе код Морлака, те његовом поређењу наше и руске ћирилице. Наглашава савременија мишљења да Фортис није могао да сам запише *Хасанагиницу* већ „да је имао помоћ неког нашег човека, највероватније ерудите из Сплита, Дубровника или Далмације“ (Мутавцић 2013, 274). За разлику од осталих, Мутавцић помиње да је на основу Гетеовог превода урађен и препев баладе на румунски језик, као и о томе да је Колриџ на основу неких стихова *Хасанагинице* проговорио о акценту и метрици наших народних песама (Мутавцић 2013, 274). Давши реконструкцију неких делова путописа о којима су већ многи говорили, а које се тичу описивања народних обичаја, Мутавцић Фортисову ученост доказује и чињеницом да се Фортис у свом путопису служио „великим бројем цитата и умних изрека на грчком“ (Мутавцић 2013, 275). Говорећи о Фортисовом познавању словенског језика, Мутавцић такође наводи да је Фортис мислио да је словенски језик један од Балканског полуострва до Владивостока. Говори се и о Фортисовом поређењу словенског језика са грчким.

Ања Гргуриновић (2018) компаративно чита Фортисов **Пут** и Ловрићеве **Белешке** у имаголошком кључу али кроз призму економије. Посматрају се имагем економске ирационалности и имагем економске заосталости, али се, за разлику од већине радова, који нужно не посматрају оновремену реалност већ само суочавају мишљења двојице ривала, овде много пажње посвећује анализи млетачке економије у Далмацији XVIII века. Много је писано о морлакизму, али много више из угла концепата „*poput civilizacije, barbarstva i »plemenitog divljaštva«*, *bez kritičkog propitivanja tih koncepata*“ (Grgurinović 2018, 250), без посебног осврта на његов економски аспект. Морлаци се, тако, у раду постављају као „економско Друго“. Примери које ауторка даје познати су из других, до сада приказаних радова. То је позитивно вредновање претеране гостољубивости како код Фортиса тако и код Ловрића, нелогично расипништво и нелогична штедљивост Морлака и њихов однос према привреди, око чега се обојица слажу у приличној мери. Неслагања се опет тичу Фортисових тврдњи да је економска заосталост и наивност Морлака уствари само резултат њихове нецивилизованости. Гргуриновић, као и још неки пре ње, такође помињу Фортисов предлог присиљавања Морлака да измене неке елементе привреде. Неслагање између Фортиса и Ловрића заснива се, како сматра Гргуриновић, највише на њиховим разликама, како у узрасту тако и у пореклу и етаблираности (Grgurinović 2018, 253). Премда је тако, они се у начелу слажу око питања „*poljoprivrede, poljoprivrednih alata i općenito načina na koji Morlaci obrađuju svoja polja, dakle u vezi sa svim onim elementima koji su važni unutar fiziokratizma kao ekonomske doktrine*“ (Grgurinović 2018, 253). Чак и када се не слажу у потпуности, приписивање морлачке економске заосталости обичајима присутно је код обојице: Фортис каже да се они придржавају старих обичаја, а Ловрић да Морлаци не желе да обрађују земљу јер ни њихови преци то нису радили (Grgurinović 2018, 253). „*Fortis, dakle, izražava prilično ambivalentan stav spram morlačkog načina života i njihove privrede, jer on kao fiziokrat vidi ono što je zaostalo i što bi se moglo popraviti,*

ali istovremeno idealizira pastoralni život Morlaka što se ogleda upravo u njegovu opisu materijalnih uvjeta njihova života“ (Grgurinović 2018, 254).

Гргуриновић, даље, даје осврт на приобаље Далмације и на оно што Фортис говори о морлачком и неморлачком становништву тог краја. Налази да Фортис „mnogo oštrije kritizira neznanje i neukost stanovništva jednog priobalnog sela, iako se isti problemi mogu detektirati i kod morlačkog stanovništva i njihove ekonomike“ (Grgurinović 2018, 255). Код неморлачког становништва резултат економске заосталости јесте варварство, али не и племенитост (Grgurinović 2018, 255). Фортису највише сметају колонијални односи „koji su predstavljali jednu od najvećih prepreka uvođenju privatnog vlasništva, slobodne trgovine i fiziokratskih mjera“ (Grgurinović 2018, 256). Ово је, уствари, Фортисов однос према властитом идентитету и свом егу, преко критике онога што у властитом није добро.

Она, надаље, разматра реално економско стање Далмације оног времена и улогу сточара Морлака у њему, како би истражила да ли се и у којој мери Фортисови и Ловрићеви ставови уклапају у тај економски оквир. На основу кратког економског резимеа заснованог на неким радовима из ове области, Гргуриновић сматра да су, премда њихови текстови нису економске природе, „i Fortis i Lovrić dijelili fiziokratske stavove“, те „da se dva toposa koji govore o ekonomskoj »drugosti« Morlaka uklapaju u temeljne okvire fiziokratske teorije „ (Grgurinović 2018, 257). Узгред, ваља рећи да је А. Гргуриновић дипломирала на темама везаним уз (анти)морлакизам код Фортиса и Ловрића (видети: Grgurinović 2017).

Марин Буовац у своја два текста из 2021.и 2022.године посматра неке елементе Фортисовог путописа као почетно становиште за различита археолошка истраживања. Због своје типологије, ово су једини текстови који нуде дијаграме, математичке прорачуне, графичке приказе и фотографије. Текст из 2021. године анализира Фортисов опис налазишта Асерија у околини Задра, док текст из 2022. године има за тему Фортисова интересовања за подводну археологију. Премда оба текста закључују да је Фортисов рад добро почетно становиште за даља археолошка истраживања, питања која аутор поставља јесу, на пример, да ли је Фортис величине амфора (које је називао „жарама“) изражавао у римским или млетачким стопама.

2023. године излазе још два текста посвећена Алберту Фортису. Први текст сагледава Фортисов Пут по Далмацији из угла пет модела истине у књижевности (Пржић 2023.с). Други текст бави се културном дипломатијом у путописима Алберта Фортиса, Бруна Барилија и принца Божидара Карађорђевића (Пржић 2023.а).

2024. година, иако 250. годишњица од објављивања путописа, није одисала рецепцијом као претходни јубилеји. Фортисов путопис поређен је са другим венецијанским путописима о Далмацији (Savorgnan 2024), што представља својеврсно подсећање на Фортиса у оквиру српске италијанистике. У Хрватској се, преко Фортиса, више пажње посвећује глагољци и М. Сивићу у раду фрања Велчића (2024), али се о самом путопису није писало.

Да се на Фортисов *Пут по Далмацији* гледа као на својеврсни носећи стуб путописања о Балкану, како у Србији тако и у Хрватској, може се видети не само из текстова који се баве искључиво овим делом, већ се оно прожима и као основа за даља истраживања у оквиру већих публикација из разних области. Многи истраживачи у најразличитијим научним областима наводе Фортиса као ауторитет када на основу његовог путописа износе своје доказе. Тако, на пример, Ђорђе Јанковић у својој књизи *Предање и историја Цркве Срба у светлу археологије Кратак преглед од почетка до турске окупације* пише: У манастиру Крки је до 18. столећа показивана одаја у којој је проповедао Апостол Павле са натписом о томе, што бележе Иван Лучић, Даниел Фарлати, Алберто **Фортис** (Јанковић 2015, 49).

Ова анализа рецепције Фортисовог *Пута по Далмацији* свакако не обухвата све оно што је о њему писано од настанка путописа до данашњих дана. Материјала је много а нарочито је тешко раздвојити истраживања о самом путопису од оних који га смештају у оквире проучавања баладе о Хасанагиници. Показали смо да рецепција **Пута** обухвата најразличитије области, а та поља проучавања најчешће се поклапају и преплићу. Имаголошки приступ се једва појављује у конкретном облику – уочава се само у једном раду – али се преплиће са неком другом облашћу живота Морлака; у датом раду реч је о економском алтеритету. Међутим, чак и онда када имагологије нема као полазне тачке, она је присутна у анализама културолошких, етнографских, фолклорних појава које карактеришу Фортисов путопис и, што је најбитније, пореде се са оним елементима који су чинили (или би барем могли чинити) идентитет Фортисове културе. Те паралеле често се постављају у односу на прву критику Фортисовог путописа, коју чине белешке Ивана Ловрића, али истраживачи налазе и друге чиниоце које издвајају да би се њима бавили посебно и детаљно. Народно стваралаштво свакако је један од тих чинилаца, уз књижевност, као део морлачке културе, али као и део сопства, тј. наслеђа које је за Фортиса представљало алтеритет. Овакво представљање алтеритета кроз призму сопственог наслеђа неке истраживаче доводи у замку постколонијализма. Они заборављају да, као што смо могли видети раније, многи проучаваоци не посматрају Млетачку Републику као колонијалну силу, утолико што је дозволила да се језик, култура и обичаји аутохтоних народа на добијеним територијама одрже. Они истраживачи који то не чине као да страхују од онога што имаголози називају „mitage“ у очима оних, попут Француза, код којих је рецепција Фортисовог путописа одјекнула снажно и брзо, те у Ловрићу траже коректив који ће Фортиса бар донекле избацити из Русоовског заноса.

Шкотске примитивистичке теорије и осиганизам такође су теме којима се многи враћају, те у овом правцу траже разлоге етнографског и културолошког алтеритета. Најчешће у контексту баладе о Хасанагиници, осиганизам и Фортисов однос са Британцима испитују се као неки од разлога писања овог путописа и, уопште, Фортисовог одласка у Далмацију, уз, наравно, конкретне задатке које му је поверио Сенат. Хрватски истраживачи први су отворили тему осиганизма као и теме рецепције Фортисовог путописа ван Италије, али се касније тим темама баве и истраживачи у Србији. У Хрватској се на Фортиса гледа кроз призму млетачких освајања и оновременог стања у Далмацији, док је за српске истраживаче Фортис важнији као окосница путописања о Балкану. *Хасанагиница* представља кључну

заједничку тачку сусрета рецепција у Хрватској и Србији, тачку око које су српска и хрватска рецепција комплементарне. Међутим, за препис Вранчићевог путописа не постоји велико интересовање. Ако је код хрватских истраживача разлог томе што овај путопис описује српске крајолике, остаје питање зашто није заслужио већу пажњу у Србији.

Разноликост области којима се баве проучаваоци Фортиса такође је занимљива. Путописом су се релативно мало бавили Фортисолози као што је Ж. Муљачић и С. Малинар, или су га стављали у контекст других Фортисових списа. Њиме су се бавили филолози различитих категорија, од балканолога и хелениста до проучавалаца енглеског и француског језика, од којих је неким Фортис често бивао важна тема. Путем су се бавили проучаваоци књижевности, али се међу њима нашао и понеки економиста, историчар, археолог или истраживач из области млетачке војне историје. Парадокс је да су се Фортисовим путописом најмање бавили италијанисти, како у Хрватској тако и у Србији, посебно уколико се изузму фортисолози и истраживачи италијанског порекла. Фортисов значај за проучавање наше народне поезије свакако не спада у сферу италијанске филологије, али слаба рецепција унутар ове области отежава проучавање Фортиса другим истраживачима, посебно из углова имагологије и компаративне књижевности.

Први и једини интегрални превод *Пута по Далмацији* опата Алберта Фортиса настаје 1984. године у издању загребачког **Глобуса**, а приређивач је Јосип Братулић. Публикација се састоји из уводног дела који потписује приређивач путописа у преводу Марка Мараса, затим, превода Фортисовог преписа пута Антуна Вранчића, те неких писама Џону Стрејнцу. Уводни део садржи Фортисову биографију, податке о његовим путовањима по Хрватској и уопште, одељак о самом делу те кратак осврт на његову рецепцију у свету. На крају је дат попис дотадашње библиографије о Фортису.

Одељак уводног дела овог издања, насловљен „Oporbe i odjeci“ бави се дотадашњом рецепцијом Фортисовог путописа у свету и код нас. Братулић, већ у првој реченици, тврди да је Фортисов путопис једно „od najzanimljivijih djela talijanske književnosti druge polovice 18. stoljeća“ (Bratulić 1984, XIX). Након чињенице да је, и поред наведене тврдње, Фортисов путопис доживео много мању рецепцију у Италији, посвећује се, природно, неколико пасуса Ловрићевом тексту. Говори се, даље, о оспоравању Фортисовог дела непосредно након његовог настанка, али података о тим текстовима нема у попису библиографије већ само у напоменама. Осврћући се на морлакизам као резултат рецепције, Братулић заједно наводи Фортисов путопис и Ловрићев текст. Та два текста су, каже, наишла „u predromantičkoj Evropi na osobitu klimu zanimanja za nepoznato, neobično, herojsko, neiskvareno. Sve se to bilo steklo u našim krajevima, osobito pak u onome njihovu dijelu gdje se dvije kršćanske vjere (katolička i pravoslavna) ukrštaju s islamskim svijetom, a što je sve obuhvaćao tada stvoren pojam morlaštva“ (Bratulić 1984, XXII).

Братулић, даље, налази да је књига у Далмацији подстакла интелигенцију на размишљања о економији, али да је ефекат toga slab, јер „središnja mletačka vlast, iscrpljena i konzervativna, s potkupljivim i nemarnim činovništvom ne samo da nije mogla obnoviti privredu u Dalmaciji nego je bitno pridonijela siromašenju i propadanju svih privrednih grana u 18. **Stoljeću**“ (Bratulić 1984, XXIII). Тек се онда, при крају Братулићевог предговора, говори о шкотским примитивистичким теоријама. Зато је, сматра он, „Fortisova slika naše zemlje, ponajprije brdovite dalmatinske unutrašnjosti - još donedavna pod vlašću Turaka - postala prije svega uzorak za osebujna književna očitovanja potkraj 18. i u početku 19. stoljeća, uoči evropskog romantizma. Osijjanizam je tako posredno rodio morlakizam“ (Bratulić 1984, XXIII).

Својеврсни закључак Братулићевог предговора представља попис неколиких текстова објављених десет година раније, поводом двестоте годишњице од објављивања оригинала, те се поново дају подаци о преводу Вранчићевог путописа и Фортисових писама из енглеског издања уврштених у ово издање. Попис библиографије који следи након предговора (видети: Bratulić 1984, XXV-XXVII) садржи библиографију не само о Фортисовом путопису већ и о самом Фортису и његовој кореспонденцији.

Бројни су изазови превођења једног оваквог дела, утолико што је потребно пренети алтеритетске релације у превод на језик читаоца који је из угла оригинала припадник културе Другог, оног о коме оригинал говори. Писање аутора оригинала о егзотичним народима које добро не познаје, међутим, доводи до

неких проблематичних решења и у самом преводу. Фортис пише: „Non è da far gran conto dell’opinione del geografo Magini, che dall’Epiro fa derivare i Morlacchi ed Uscochi, il dialetto de’ quali somiglia molto più al rasciano e al bulgaro che all’albanese“ (Fortis 2010, 34). „Ne treba mnogo držati do mišljenja geografa Maginija po kojem Morlaci uskoci potječu iz Epira, jer im narječje mnogo više nalikuje raškome bugarskome negoli albanskome;“ (Fortis 1984, 32). Преводац дакле, коригује Фортиса преведећи оно што он наводи као етноним заједничком, нама познатом именицом, али исто чини и са придевима „рашки“ и „бугарски“, поистовећујући их. Док би се преводиочева корекција Фортисовог оригинала могла разумети из угла читаоца превода, губи се могућност да читалац закључи шта Фортис јесте или није знао о неким реалијама ових крајева, а о чему је нагађао или писао у одушевљењу. Међутим, навођење придева „рашки“ и „бугарски“ као да су синоними јесте грешка иначе темељитог преводиоца и приређивача.

Преношење дискурса везаног уз фолклорне, културне и религијске елементе веома је битно када је реч о овом путопису. Читалац превода већ је упознат са неким од њих, па му може бити занимљиво како је о његовој култури писао један италијански природословац; разлог да наш читалац посегне за оваквим путописом чешће се може наћи у овој чињеници него у читаочевој жељи да се бави проучавањем камења и других, некултуролошких елемената Фортисовог путописа. Фортис ће, на пример, када пише о музичким инструментима дати реч „zufolo“, коју ће преводац вешто превести лексемом „дипле“, али ће проблеми настати код дела путописа који се тиче митских бића морлачке културе. Нашу реч „вукодлак“ Фортис преноси италијанском речју „vampiro“ (Fortis 2010, 59). Њу је преводац нашег издања пренео као „вукодлак“, премда се наши речници не слажу да је реч о потпуној синонимији, док Фортис није знао да италијанска реч „vampiro“ потиче управо из језика народа о коме пише.

Остаје нејасно зашто преводац одлучује да својеволјно измени неке чињенице. Када описује Пољицу и Пољичане, Фортис истиче: „Ogni anno nel giorno di s. Giorgio si radunano i Poglizani alla Dieta, cui chiamano in loro lingua Zbor;“ (Fortis 2010, 233), а у преводу: „Svake godine na Sv. Ivana sastaju se Poljicani na skupštini koju oni na svom jeziku zovu zbor“ (Fortis 1984, 205). Фортис, дакле, тврди да се састанак одвија о Св. Ђорђу, док преводац овај догађај пребацује на други празник. Уколико је Фортис дао нетачан податак а преводац желео да га коригује, о томе нема информација у напоменама.

Када наводи песме које је Фортис пренео, преводац југословенског издања служи се збирком Андрије Качића Миочића, што стоји и у напоменама, као и другим изворима онда када је реч о делима писане књижевности. Када даје баладу о Хасанагиници, приређивач овог издања користио је неку верзију на икавском изговору за коју не даје референцу, или је само настојао да да верзију баладе најближу Фортисовом запису на основу сопственог познавања далматинског дијалекта уз помоћ Фортисових напомена.

Народне изреке преводац даје онако како их читалац превода већ познаје, па тако, на пример, не преноси понешто измењен Фортисов запис изреке о освети „Kò ne se osveti, onse ne posveti“ (Fortis 2010, 56), па тако у преводу стоји: „Тко се не освети, он се не посвети,“ (Fortis 1984, 42). Некад, међутим, преводац даје у напомени Фортисов запис неке изреке како би читалац превода имао у виду Фортисов ниво владања језиком Морлака. Пример за ово је изрека коју Фортис

записује „Kad vechie garmi magna dasgia pade“ (Fortis 2010, 253). Имена писаца из Дубровника и Шибеника у преводу се дају у оригиналу, иако Фортис наводи њихову италијанску варијанту. Тако је Иван Гундулић (Giovanni Gondola). Сличан поступак коришћен је и при преношењу Фортисове топонимије и ономастике.

Овде још ваља додати да југословенско издање садржи комплетан превод путописа Антуна Вранчића, који је у оригиналу Фортис оставио на **Латинском**.

Рецепција Барбантијевог путописа веома је сиромашна, нарочито ако се упореди са оном коју је само у Србији имао Фортис. Можда је то због произвољности података које износи. Ипак, приписивање прејакe субјективности Барбантијевом начину описивања Срба и Србије, потреба историје и у одређеној мери, имагологије за референцијалношћу не изузима Барбантија из неких других тумачења, макар она била смештена и у шире оквире путописања Италијана о Србији или извештаја италијанских ратника у Србији. Овакав приступ има Љиљана Бањанин у неколиким својим текстовима у којима се бави и Барбантијевим путописом, али увек уз компаративно сагледавање са бар још једним. Тако у свом тексту из 2001. године, насловљеном „Италијански Гарибалдинци у Београду 1876. године“ ограничава се само на Барбантијеве описе Београда компаративно уз још неке Гарибалдинце који су о томе оставили писано сведочанство. Бањанин сматра да ови путописи „представљају важан допринос путописној литератури о нама баш због племенитих намера њихових аутора. али су и директан извор података о једној одређеној историјској ситуацији“ (Бањанин 2001, 410). Они немају висок ниво литерарности, али представљају скроман допринос једној широј теми истраживања. Сви ови путописци имају слободарске пориве, али се у њиховим текстовима осећа „и жеља за супротстављањем званичној политици и њеним извештајима са фронта“ (Бањанин 2001, 411). Рад, даље, пореди Барбантијеве описе Београда са онима које су оставили други Гарибалдинци. Сви они дају своје осврте на језик, њима тако тежак и непознат. Конкретно о Барбантију Бањанин наводи: „Странице књиге Барбантија Бродана одишу младошћу, животном енергијом и великим ентузијазмом“ (Бањанин 2001, 412), те цитира његов осврт на кафане и коцкарнице, као и примедбу да су италијанске „моде“ ушле у многе навике и многе институције у Србији, а то што је српско учинило му се изузетно, и другачије од онога што је специфично западњачком начину живота. Бањанин налази Барбантијев опис снажне српске жене, који ће свакако подсетити на Фортиса (кога је Барбанти читао, пошто га и сам помиње), те каже да су његови судови, као и судови осталих, често површни и донети брзоплето. Сви они, дакле, о Београду пишу позитивно и са одушевљењем, а исто тако „поносно, кад за то дође час, носе униформу српског војника“ (Бањанин 2001, 414). Бродано чак поносно „носи нож као српски војници, као они пије ракију и једе црни лук“ (Бањанин 2001, 414). Ипак, болест, којој подлеже Барбанти, борбе и друго, Бањанин назива нелагодама војничког живота о којима се чита „између редова. Ово поткрепљује управо чињеницом да ови ратници путописци шта год могу пореде са својом Италијом. Закључује да су ово само неколики текстови на ову тему те да је реч „о књигама које би се могле сместити негде између историје и књижевности“ (Бањанин 2001, 415), као и да књижевни аспект није занемарљив. „Мада су то лични искази и закључци, чије место у књижевности тек треба одредити, остају ипак као сведочанство које су ови гарибалдинци, путници и војници, оставили о једној малој, далекој и непознатој земљи, коју су покушали да открију и да заволе“ (Бањанин 2001, 416).

Љ. Бањанин пише о Барбантију у још једној својој књизи (2012). Монографија је објављена у Италији, али је важно кратко се на њу осврнути јер се бави управо италијанско-српским сусретима у XIX веку из оба угла. Путописна књижевност

чини само део ове монографије, тако да се Барбанти овде поново чита упоредо са Гарибалдинцима о којима је Бањанин писала и у раду из 2001. Ту су осврти на Барбантијев опис Београда који, како и овде наглашава Бањанин, Барбанти пореди са Фераром због широких улица.³²

Истраживало се такође о Барбантијевим размишљањима о српском језику (видети: Пржић 2023.b), што, нажалост, представља једини рад о овом путописцу који као корпус узима само његов путопис, не анализирајући га уз друга путописна или књижевна дела у ширем смислу.

³² Занимљиво је приметити да у оба осврта на Барбантија Бањанин његово име погрешно записује као Ђовани, мешајући га са његовим најстаријим братом. Године рођења и смрти Ђузепеа Барбантија Бродана које наводи, као и библиографске референце на књигу о којој је и овде реч, несумњиво указују да је у питању управо Ђузепе а не његов брат писар са којим је Ђузепе увек имао одличну сарадњу.

Први и једини превод Барбантијевог путописа објављен је 1958. године у издању !Српске књижевне задруге!. Приређивач издања је Милан Ж. Живановић, а преводилац Миодраг Т. Ристић. Предговор обухвата кратку Барбантијеву биографију те информације о самом издању. Живановић налази да је ова књига била „прва књига на италијанском језику из које се шири јавност у Италији могла упознати не само са борбом српског народа за слободу и независност у рату против Турске 1876, већ и са савременим друштвеним економским, културним и политичким уређењем Србије, али истовремено и са прошлошћу српског народа“ (Живановић 1958, 12). То је разлог што је било потребно објавити ову књигу на српском, без обзира на њене недостатке о којима веома детаљно пише у предговору. Објављен је само део који садржи Барбантијева писма, али не и делове које је накнадно написао по повратку из Србије. „На крају књиге, додато је и једно Барбантијево писмо упућено из Београда „Одбору за помоћ борбе Срба за независност у Болоњи“, које Барбанти није унео у своју књигу“ (Живановић 1958, 12). Ту је „и одломак из једног Барбантијевог необјављеног чланка о Јовану Ристићу, написан 1879, чији је оргинални рукопис сачуван“ (Живановић 1958, 12). Накнадно написана, изостављена поглавља насловљена су: „Историске цртице“, „Југословенски покрет“ (уствари расправа о Источном питању) и „Српска књижевност“³³. Приређивач налази да је Барбанти за ова поглавља користио усмена обавештења, као и литературу претежно на француском, немачком и енглеском, утолико што му је само таква литература о Србији била доступна, али је сиромашна и штура. Иако је у време писања за читаоце у Италији књига о Србији била новост, знања којима је Барбанти располагао увелико су превазиђена у време објављивања његовог путописа на српском. Ова књига је један начин његовог учешћа у рату Срба против Турака, те је зато треба познавати и у Србији, али због штурости и нетачности података у наведеним поглављима, те због тога што она чине резиме литературе којом се Барбанти бавио, „сама се по себи наметала одлука да се она из овог Задругиног издања изоставе“ (Живановић 1958, 13). Насловљавање издања „Гарибалдинци на Дрини 1876.“ Живановић објашњава чињеницом да је Барбанти Дрину ставио у наслов свог другог издања као начин да сузи преширок оквир првобитног наслова „Serbia“, те да овакав наслов одражава суштину Барбантијевих писама.

Путопис обилује многим филолошким размишљањима и референцама на културолошке елементе како Италијана и Срба, као две културе у директној идентитетско-алтеритетској контрапозицији, тако и наслеђа које обе културе поседују. Ово је захтевно пренети у српски превод утолико што су, са једне стране, неки подаци произвољни или погрешни, а други чине део опште културе читаоца превода, те њихово читање, колико год читалац био свестан да је у питању интерпретација његове властите културе коју нуди један странац, може постати незанимљиво. Пример за ово свакако је обиман део посвећен Карађорђу, а пример доброг преводилачког решења у вези са погрешним подацима већ смо могли видети у одељку анализе путописа о језику и језичким питањима, где је Барбанти погрешно записивао неке реченице на српском.

³³ Овако су наслови ових поглавља преведени у издању СКЗ на стр. 12

Преводац на одређеним местима коригује Барбантија ради географске референцијалности, као што је то случај са топонимом Петковица. Наиме, Барбанти овај топоним записује „Petkovacia“, што би се изговарало као „Петковача“; ово преводац у напомени назначује али даље топоним записује правилно.

Као што чини са Барбантијевим погрешним реченицама, преводац увек тежи да остави све српске речи онако како их је Барбанти записао, давши у загради оригинале: „У Kafana (кафани), Pivara (пивари), шетњи наилази се на Дерока, професора цртања (...)“ (Барбанти Бродано 1958, 78). Преводац се труди да читаоцу појасни оно што би у дословном преводу читаоца могло довести у забуну. „(...) e la bureka che è il famoso gâteau dei Serbi“ (Barbanti Brodano 1877, 165). „(...) и бурек, што вам је чувени српски gâteau (колач)“ (Барбанти Бродано 1958, 178). Дакле, у неким случајевима – као код „gâteau колача“ – било је потребно додати и реч „колач“ како би синтагма у преводу била потпунија и јаснија. Преводац ово чини и када Барбанти пише о паприци. Барбанти паприку објашњава речју „pererone“ што у преводу остаје, због велике могућности да ће је читалац превода разумети, те како би се Барбантијев стил донекле пренео у превод и постигао алтеритет текста.

Занимљива су и нека преплитања у Барбантијевом преношењу појединих српских речи које потичу из италијанског и преношења њиховог објашњавања у превод. Ово се може добро илустровати када Барбанти пише о пијаци. Ову реч Барбанти преводи италијанском речју сличног изговора у значењу „трг“. „Più avanti ancora si giunge alla velika piazza, cioè grande piazza, perchè appunto è la più vasta, io credo, di tutta la città.“ (Barbanti Brodano 1877, 83), што се рефлектује и у преводу веома елегантно: „Још мало напред, долази се на Велику пијацу. која се тако зове управо зато што је највећа у целом граду.“ (Барбанти Бродано 1958, 86). Овим је избегнута могућа забунa око значења речи каква овде заиста јесте непотребна. Не може се чак са сигурношћу тврдити да Барбанти није познавао и нашу реч „трг“, будући да је употребљава говорећи о Тргу Републике и преводи је управо онако како би се тај трг могао звати на италијанском. Пишући о другим трговима и даље користи реч „piazza“, што је код нас преведено као „пијаца“³⁴, уместо да остане „трг“.

Преводац каткад коригује Барбантија чак и по питању културолошких елемената који нису повезани са језиком. Када Барбанти пише о јоргану, не употребљава српску реч, већ је само објашњава (Видети: Барбанти Бродано 1958, 96). Превод је занимљив утолико што је преводац из контекста схватио да је у питању јорган, а сам Барбанти није познавао ту реч, мада је ипак знао да је предмет који описује карактеристичан за Србију.

Неспорно је да ниједан превод не може да пренесе детаље стила и интонацију оригинала, те на први поглед поимање алтеритета код читаоца превода није нужно нарушено лошим преводачким решењима. Дословно превођење неких

³⁴ Српска реч „трг“ и италијанска реч „piazza“ могу се поклапати у значењу. Српска реч етимолошки је очигледно везана са речима „трговина“ или „трговати“, а италијански речник *Devoto-Oli* наводи значење речи „piazza“ које би се, у неким контекстима, могло превести нашом речју „пијаца“ <https://dizionario.devoto-oli.it/lemma?shareCode=46ef8340d921e528a275b9b7efe265f8>.

италијанских синтагми на Српски, што се кроз превод често дешава, заиста не утиче на имаголошко читање, осим што би пажљиви читалац могао приметити да је реч управо о дословном преводу. Међутим, преводилац не наводи увек у напомени да Барбантија коригује, па се не може утврдити да ли је у питању корекција оригинала или нетемељитост преводиоца. Име султана Мехмеда II освајача у превод се тако преноси као „Мухамед II“, вероватно како би преводилац задржао Барбантијево погрешно записивање имена овог султана; пише га као „Mohamed II“ док се у италијанским историјским публикацијама његово име записује као „Maumetto II“ (Видети: Barbero 2022.). Употребом, оригиналне арапске варијанте истог имена покушава се преношење Барбантијеве грешке. Ефекат се не постиже, утолико што читаоцу није јасно да ли је ово ауторова или преводиочева грешка, пошто за многе друге Барбантијеве произвољне информације, попут погрешног записивања, постоје напомене. Сличним решењима преводилац се служи и касније, када Барбанти нешто записује на начин који је у италијанском несвакодневан. Ћирилично писмо, на пример, Барбанти назива „scrittura cirilliaca“ (Barbanti Brodano 1877, 139). С обзиром да је оваква варијанта речи „cirillico“, у значењу „ћирилични“ непозната у италијанском, што значи да је Барбанти вероватно сматрао да треба ову реч измислити јер оригиналну реч није познавао, наш превод ово преноси помоћу синтагме „ћирилска слова“ (Барбанти Бродано 1958, 147).

Из превода би се могло закључити да је српска народна ношња толико једноставна да је ту једноставност немогуће описати на српском, те преводилац прибегава употреби исте речи коју је употребио и аутор у оригиналу. Преводилац користи Барбантијеву реч „ciocie“, стављајући је у множину и дајући коментар (Барбанти Бродано 1958, 273) у коме објашњава ову италијанску реч за једноставну обућу. Алтеритет овим јесте задржан, али, за разлику од других италијанских речи попут „piazza“ или „reretone“, једна оваква реч, непозната просечном српском читаоцу, непотребно оптерећује превод.

Барбанти понекад даје у заградама или напоменама неке културолошке елементе, а у преводу нема законитости када се они преносе а када изостају. На једном месту, на пример, користи италијанску реч „pore“, која се обично односи на православног свештеника, па у загради наводи да свештеници „овде“ имају супруге, што је у преводу потпуно изостављено будући да се подразумева да је читаоцу превода позната ова чињеница. Касније, међутим, преводи се једна слична напомена: „Ту после страсне беседе попа Мелентија (овде попови проповедају и иду са народом у рат), уђе у храм,“ (Барбанти Бродано 1958, 119). Слично овоме, дервиш је у оригиналу у загради објашњен речју „monaso“, што је у нашем издању преведено речју „калуђер“, а за хоћу је дато објашњење „raggoso“ односно „свештеник. Преношење алтеритета давањем објашњења помоћу хришћанских термина, или оваквим напоменама, задржава се, али и овога пута уз одређено оптерећивање самог текста превода. Сличних напомена, међутим, нема код помињања неких других религијских елемената. Барбанти, на пример, за епитрахил користи италијанску реч „pianeta“, што није потпуни еквивалент овом предмету свештеничке одежде у римокатоличкој цркви³⁵, али у нашем преводу остаје „епитрахил“, утолико што се зна да је Барбанти управо на то мислио.

³⁵ „Хрватски језични портал“

<https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=fFxxXxk%3D&keyword=epitrahilj>

Такође, када пише о свештеницима у ширем смислу, Барбанти употребљава реч „sacerdoti“, док у преводу стоји „духовници“, што не сматрамо добрим преводилачким решењем. У преводу се на једном месту каже да је службу (у једној римокатоличкој цркви) служила „попадија“, превод речи „parrochessa“, која је „певала песме које су личиле на молитве, отпочела рецитовати розарија и јектенија“ (Барбанти Бродано 1958, 57). Коришћење црквенословенске речи или православног црквеног термина поред постојећих³⁶, те речи која означава супругу православног свештеника радије него „свештеницу“, не може се сматрати добрим преводилачким решењем, утолико што је алтеритет нарушен јер се на овај начин аутору посредно приписује незнање и нетемељитост коју у оригиналу, барем на овом месту, не показује. Нудећи своје читање преводилац ограничава рецепцију превода код компетентног читаоца.

Слична преводилачка немарност не увиђа се увек искључиво у питањима елемената религије. Барбанти описује један музички инструмент, а преводилац у загради додаје „тзв. Цимбало“, док Барбанти не даје тај назив. Цимбал је инструмент који из мађарске музике долази и на Балкан, те тако, будући да има свој назив и своју намену, у намени није било потребно давати му атрибут „такозвани“. Преводилац, касније, чини још једну грешку везану управо за цимбал. Описујући турску плесачицу, која га је подсећала на бајадеру, Барбанти пише како је она, барем по ономе што каже превод, „ударала у кимвал или даире“ (Барбанти Бродано 1958, 129). Овде је однос између оригинала и могућег или исправног преводилачког решења веома замршен, утолико што Барбанти користи реч „sembalo“, коју није употребио описујући цимбал, док се преводилац одлучује за нешто постичнију реч „кимвал“³⁷.

На крају Барбантијевог путописа наводи се једна народна песма, коју је Барбанти негде чуо те пише како је пева пун носталгије за Србијом. „За један часак радости / Хиљаду дана жалости, / Без тебе драга љубљена, не могу живети, / Морам умрети.“ (Барбанти Бродано 1958, 254). „Za jedan ciassa radosti / Hilliadu dana zalosti, / Bes tebe draga ljubesna / Ne mogu riveti / Moram umret.“ (Barbanti Brodano 1877, 236). Остаје питање зашто је преводилац одлучио да реч „ljubesna“, која у Српском постоји (љубезна), као архаична или реч црквенословенског порекла, замени другом.³⁸

Остају још многа нерешена питања везана уз овај превод. Ако је приређивач југословенског издања желео да пренесе алтеритет Барбантијевог оригинала, чини се да се накнадно сусрео са проблемом велике произвољности, те је одлучио да нека поглавља не преведе. Други идентитетско-алтеритетски односи, међутим, такође су проблематични, утолико што су некада решавани на један, некада на други начин, а некада су потпуно пренебрегнути. Можда би се нетемељитост

³⁶ Хрватски језични портал познаје реч Орација“

<https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=eFlvXhk%3D&keyword=oracija>, док реч „jektenija“ означава као православни термин

<https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=fVZgURE%3D&keyword=jektenija>.

³⁷ „квмбал и кВмвал м грч. в. цимбал.

Мједени кимбал звечи. Наз. Изненада кимвали, трубље одјекнуше снажно. Бег. С кимвала и харфа... музика веја. Дуч“ (РМС, Том I, Стр. 708).

³⁸ Песма заиста вели „љубезна“, о чему сведочи и овај снимак:

<<https://www.youtube.com/watch?v=jJ8Yar29XEc>>

преводиоца по питању елемената религије могла приписати квази марксистичком односу према религији у СФРЈ, али историјски, етнографски, имаголошки па и са аспекта рецепције, учињен је велики пропуст и тиме је аутору оригинала додата кривица које нема; превод је створио одређене мираже који нису постојали у намери аутора. Пандорина кутија коју код читаоца превода отвара попадија која служи у цркви, на пример, даје искривљену представу какву читалац оригинала не може да створи захваљујући сопству које дели са аутором.

О Бруну Барилију нема много радова који су научно релевантни. Онда када их има, Барили се истражује упоредо са неким другим путописцима. Тако је на пример, у контексту културне дипломатије, компаративно анализиран Барилијев путопис уз путописе Алберта Фортиса и принца Божидача Карађорђевића (видети: Пржић 2023.а). Ако осим наведеног нема важних осврта на Барилијеве *Српске ратове*, ваљало би се, укратко, осврнути на роман Аделе Мацола (Adele Mazzola) *Aquae Passeris*, о животу Милене Павловић Барили. Премда књижевно дело, које се не може узети као научно релевантна грађа, и, док је уметничка слобода приметна и добродошла, јер се ауторкино надахнуће и одушевљење Милениним животом без те слободе не би могло размахати, то је документарни роман, који доноси преписе многих писама, међу којима су и нека Барилијева писма упућена супрузи Даници и кћерки Милени, као и њихова писма њему. Бруно је један од важних ликова у роману, као и у развоју и животу главне јунакиње, много присутнији него у Милениним биографијама где је тек сенка, отац који је само Италијан и уметник. За потребе овог рада могле би бити интересантне неке цртице које се тичу Барилијевог занимања за српски језик. Даница каже како је Бруно беспотребно компликовао српски језик, записујући речи по звучању, уместо на начин како правопис налаже:

„Come la sua ostinazione a scrivere il serbo come gli suona all'orecchio. "Seipeggio di Vuk Karadzic, il riformatore del nostro alfabeto" gli ripetevo. " Però, lui si è dato da fare per semplificarlo, tu invece fai di tutto per complicarlo". Danica, infatti, lo scriveva "Danitza"; e Pozarevac, "Pozarevat^z".“ (Mazzola 2009, 14).

Касније Бруно Даница каже како је, у свађи, прибегавала аргументу бољег познавања српског:

„Per non soccombere agli argomenti con cui mi battevo per sopraffarti ti rifugiavi allora in un mondo che non conoscevo, usando contro di me la tua lingua che in quei momenti tornava a sbigottirmi come anni prima era successo con le parole del rito ortodosso con cui eravamo legati. „ (Mazzola 2009, 85).

Ако је веровати Барилијевом путопису, овде је ипак реч само о уметничкој слободи. Барили, наима, када записује неке српске речи, он их најчешће записује тачно, као што је, на пример, реченица „I to su ljudi“ (Barilli 1993, 34). Ипак, на једном месту реч „фрула“ записује ближе оригиналној транскрипцији „frula“ (Barilli 1993, 9, 118) док се на једном месту јавља редупликација „frulla“ (Barilli 1993, 118). Не би, међутим, требало изузети ни могућност да је код Барилијевог транскрипције српских речи могло доћи и до корекције лектора или издавача, што би повећало релевантност грађе овог документарног романа.

Барилијев путопис код нас је објављен 1996. године, у издању Прометеја и Радио Телевизије Србије, у преводу Марије Живковић-Фиати. Издање садржи превод предговора приређивача оригинала, Барилијеве чланке и белешке из оригинала, а либрето опере *Емирал* није уврштен. Текст Радована Поповића „Бол и туга Бруна Барилија“ представља својеврсни поговор. Реиздање је објављено 2014. године, издавач и преводилац су исти. Ново издање прошло је (ре)лектуру, избачене су и измењене неке веће грешке у преводу, и додат је преводитељкин текст, дат пре говора Радована Поповића, једноставно насловљен „Уз овај превод“.³⁹

У тексту „Бол и туга Бруна Барилија“ Радован Поповић овај путопис назива дневником (Поповић 1996, 116). Одмах с почетка наглашава да је Барили код нас непознат, али да га Италијани сматрају једним од највећих стваралаца XX века. Ово поткрепљује наводима из енциклопедија. Поповић компаративно посматра Барилијев опус, паралелно сагледавајући његов музички и књижевни, нарочито путописни рад, доказујући исти уметнички порив, нарочито у описивању пејзажа кроз оба облика уметности. Барили „је писац бизаран, виолентан, делује ван правила. Међутим, његова екстравагантност никад не прелази границе приватног и представља само биографски 'излив'.“ (Поповић 1996, 117). У каснијем Барилијевом раду, примећује попивић, престаје „заношење речју“ и наступају смрт, бол и очај, „чиме се и завршава његов поетски тестамент.“ (Поповић 1996, 117). Поповић подвлачи да је Барили код нас познат пре свега као отац сликарке Милене Павловић Барили. Даје податак да је Барили упознао Даницу павловић на фестивалу музике у Бајројту, да би затим, осврнувши се на његов дописнички рад и заједнички живот Брунов и Даничин, прешао на неке детаље из Миленине биографије. Закључује Барилијевом смрћу и чињеницом да су сво троје сахрањени у истој гробници у Риму.

Текст Марије Живковић-Фиати појављује се у реиздању из 2014. године. Такође започиње чињеницом да се о Барилију не зна много у Србији, те стога Живковић-Фиати нуди неке биографске податке, који се већ јављају у Поповићевом тексту, присутном у оба издања. Неки подаци из ова два текста разилазе се, утолико што Живковић-Фиати пише да су се Бруно Барили и Даница Павловић упознали на студијама у Минхену – не у Бајројту – и венчали 1907. године, док Поповић каже да је венчање обављено годину дана касније. Живковић-Фиати се нешто детаљније посвећује Барилијевом музиколошком раду, пишући посебно о књизи *Земља Мелодраме*. Она, такође, говори и о његовом раду филмског критичара, и даје један повећи цитат којим илуструје Барилијев стил. Живковић-Фиати налази да је Барили једном рекао о себи „да је мученик једног постојања са два лица: музике и књижевности“ (Живковић-Фиати 2014, 131).

За разлику од Фортиса и Бродана, Барилију је српска култура познатија. Премда је тако, видели смо да он о Србима пише са огромним одушевљењем, а неке

³⁹ Треба напоменути да је ово издање *Српских ратова* снимљено као аудиокњига у звучном студију библиотеке за слепо „др Милан Будимир“ у Београду 2015. У напомени овог аудиоиздања стоји да је снимање одобрио издавач.

етнографске елементе потпуно изоставља. Читаоцу превода би свакако било занимљиво како се Барили сналази са свим овим елементима једног њему познатог културноисторијског простора. Посебно када је речо вишеструким верзијама топонима, читалац превода ће увек остати свестан да аутор долази из другог културног оквира и да пише о његовом, читаочевом, сопственом. Међутим, исти читалац ће се с правом запитати ко су „валачки резервисти“ за које никада није чуо – нити је могао чути, или какве су биле оновремене пушке када је вино могло да се сипа у кундаке. Одговор лежи у квалитету превода. Издање из 1996. године обилује превидима, док оно из 2014. године доноси тек покоју корекцију.

У више наврата подвучена је једна од почетних сцена битке – реч је о бици код Мердара – након које Барили разговара са официром чији одговор на питање боли ли га рана преписује на српском. Већ ту видимо стилске проблеме везане уз превод. Наиме, у преводу стоји да су ратникови образи били „прошишани“ метком, док Барили у оригиналу каже „trapassati“, реч која стилски не одговара преводу. Све иако се може ово допустити у недостатку одговарајуће речи у циљу задржавања синтаксичке конструкције, тешко је разумети како су то четници Воје Танкосића „улили (...) вино чак у кундак (...) пушака“. Барили јасно пише: „avevamo versato il vino anche sul calcio dei nostri fucili“ (Barilli 1993, 11), што недвосмислено значи да су војници посули вино по кундацима; познато је да је дизајн већине модела пушака такав да је немогуће напунити кундак течномшћу.

Као и другде, замерке везане уз превод на први поглед не морају имати везе са приказивањем алтеритета. Због тога овде ваља подсетити да се, по теорији рецепције, алтеритет јавља и на релацији између читаоца и књижевног дела, где само дело представља другост у односу на читаоца. Читаоца српског издања Барилијевог путописа лако могу преварити оваква преводачка решења, утолико што ће радије помислити да аутор – иако ратни дописник – може бити толико неупућен у наоружање да може себи да дозволи један овакав испад, или да, једноставно речено, превише измишља. Ако не познаје обичај посипања кундака вином, читалац може помислити да овим Барили претерује у новинарској сензационализацији, или барем у мистификацији и(ли) егзотизацији Срба, те им приписује ритуале које је у пракси немогуће извести. Овим се приказивање алтеритета уништава како на имаголошкој, тако и на свакој другој релацији. Филија, скуп имагема присутан у Барилијевом путопису, оваквим превођењем претвара се у манију, какву Барили није показивао у оволикој мери.

Једини начин да се алтеритет сачува и да читалац грешку припише невидљивој фигури преводиоца могућ је уколико читалац примети да је преводилац, уствари, само варијанта Екоовог слабог читаоца. На овако нешто читалац ће наићи у делу путописа где пише „Дивизија Дунав“ или „Дивизија Дрина“ уместо „Дунавска“ или „Дринска дивизија“. У оригиналу стоји „La divisione del Danubio“ и „La divisione della Drina“, тако да остаје упитна одлука преводитељке да овако преведе називе ових војних јединица, чак и у случају да није била у стању да дочара историјску референцијалност.

Упитна остају и нека преводачка решења везана уз ономастику и топономастику. На једном месту Барили помиње неког Италијана чије је презиме Spagnoletti, што је у преводу пренето као „Шпањолети“, радије него „Спањолети“. Уколико се усталио овакав начин писања имена ове личности, пошто ју је Барили срео у Србији, ова одлука је прихватљива, али је нама при истраживању ова

чињеница остала непозната. Узгред, читаоцу превода ће, уколико му анегдота у којој се појављује дотични Италијан бити имаголошки занимљива, јер овај лик представља слику Италијана као куvara, тј. у ширем смислу некога ко је посредно везан уз храну.

Преводитељка, такође, не коригује Барилија када пише о војводи Степи Степановићу, па његово презиме записује „Стефановић“. Топоним Скопље на неким местима где је у оригиналу словенски топоним задржава турски, а најчешће је словенски топоним заступљен у варијанти „Скопје“, док се варијанта „Скопље“ јавља тек спорадично. Интересантно је да у оригиналу нигде не постоји варијанта „Skorje“, „Skorje“, итд, па је нејасно овакво преводачко решење.

Постоје и примери где се приказивање алтеритета озбиљно нарушава због нетачног превода. Најупечатљивији пример везан је за једну сцену у којој се одвија православни обред, што Барили детаљно описује. „Поп је, уз присуство двојице резервиста, завршио опело и над откривеним сандуком изговарао последње речи помиловања: ГОСПОДЕ ПОМИЛУЈ, кад једна граната пресече дрвени крст, разори мртвачки сандук и избаци мртваца.“ (Барили 1996, 81). У оригиналу стоји: „Il pope finisce di leggere l'ufficio dei morti e, alla presenza di quattro riservisti, a capo scoperto pronuncia le ultime parole sacramentali di benedizione: *Gospodi pomiluj*, quando una granata spezza la croce di legno, sfonda la cassa e getta di nuovo il morto fuori della cassa.“ (Barilli 1993, 59). Синтагма „a capo scoperto“, наиме, не значи да је, како стоји у преводу, свештеник чинодејствовао над отвореним ковчегом, што вероватно јесте био случај, али што у оригиналу не пише, већ да је то чинио гологлав, без свештеничке капе или војничке шапке. Такође, нејасно је због чега је свештениково апострофирање црквенословенским вокативом „Господи“, какво у оригиналу пише, у преводу замењено вокативом „Господе“. Премда Барили не објашњава ову разлику, мора се признати да би италијанског (макар имагинарног) читаоца добро упућеног у словенско православље или српског читаоца оригинала додатно одушевило Барилијево преношење ове црквенословенске апострофе. Утолико се алтеритет губи у погрешном преношењу апострофе у превод, а могуће је да читалац превода закључи да Барили ништа није знао о служби на црквенословенском језику, о чему у путопису нема никаквих података.

Оба издања дају и неке интересантне напомене, што се најчешће односи на концепте везане уз османлијско наслеђе. Барили, на пример, користи реч „vali“, у преводу пише Валија. У оригиналу не стоји семантичко објашњење ове речи, док је у преводу након прве њене употребе у номинативу објашњено да је то „војно-административни старешина вилајета) покрајине“ (Барили 1996, 36). Поред ове, постоји још једна језичка занимљивост, која се тиче размимоилажења оригинала и превода. „Нагло и свуда пронео се глас: КАУРИ ДОЛАЗЕ. (Погрдно мусл. име за хришћане)“ (Барили 1996, 37). У оригиналу стоји: „Immediatamente la voce: *I gjaurri arrivano*, si sparse dovunque.“ (Barilli 1993, 18). Позајмљеница „gjaurro“ преводи се нашом речју „каурин“ премда је могуће у Српском језику наћи и варијанту „ђаур“. У преводу такође стоји напомена да се ради о погрдном имену за Хришћане, док оригинал не нуди објашњење. Преводитељка, дакле, сматра да је читаоцу превода потребно објаснити обе речи, „валија“ и „каурин“, иако сам аутор није сматрао да је то неопходно објаснити свом читаоцу који, будући Италијан, са много мање контакта са турским језиком, то објашњење свакако заслужује. Српском савременом читаоцу већ су далеке војне титуле из доба

османлијске власти у Србији, лексеме које их означавају постале су архаизми, тако да је напомена овде свакако потребна, а варијанта „Каури“, с друге стране, довољно је честа да је савременом читаоцу познатија од друге.

У нашем истраживању било је речи о етнониму Влах у контексту Морлака и концепта морлакизма. Видело се тада да је тешко одредити на кога се тачно односи етноним Влах, будући да се користи за различите групе код различитих група. Чини се да је овај етноним проблематичан и код Барилија, барем посредно. Барили не поставља питање нити покушава да објасни ко су Власи, али проблем настаје пошто он овај етноним записује двојачко. „Dovunque se ne trovano grossi assembramenti misti di serbi e vlahi“ (Barilli 1993, 10, подвукао М. Пржић). Када назив „Влах“ записује чистом транскрипцијом, не постоји проблем ни у преводу: „Свуда је могуће видети велике скупове Срба и Влаха“ (Барили 1996, 30-31). Међутим када се појави италијанска реч „Valacco“ долази до нетачног преводилачког решења. „Околни брежуљци били су прекривени трупама валачких резервиста са смеђим кожним, козјим капама.“ (Барили 1996, 58, подвукао М. Пржић). У оригиналу стоји: „I colli intorno si eran coperti di nuove truppe di riservisti valacchi dal bruno corpicapo di pelle di capra;“ (Barilli 1993, 38, подвукао М. Пржић). Овде се, наравно, мисли на „влашке резервисте“ барем по ономе што Барили жели да каже. Без залажења у историјску веродостојност Барилијевих описа, те самим тим у питање да ли је реч о резервистима махом арумунског (цинцарског) порекла из источне Србије, о Румунима из покрајине која се у српској топонимији назива Влашка⁴⁰, или било чему везаном за етноним „Влах“, овакав превод не може се објаснити другачије већ као неосновано калкирање. Алтеритет се у овакав превод не преноси будући да српски читалац неће знати ко су ти резервисти чија је „униформа“ заслужила овај Барилијев сликовити опис.

Примера преводилачких пропуста у овим издањима Барилијевог путописа још је много, али овде нам није била намера да се превод деконструише или да се намера преводиоца и издавача омаловажи. Мишљења смо да је један од могућих разлога слабе рецепције Барилијевог дела у Србији везан и за превод упитног квалитета, мада је, истини за вољу, ипак веома тешко одредити и прави узрок и последицу, односно да ли је лош превод утицао на изостанак рецепције и реакције читалачке публике и критике, или су неки други разлози утицали на то да Барилијево дело прође прилично незапажено. Ако се, ипак, вратимо чињеници да је Барили много тога о Србима већ знао и није приказивао неке културолошке елементе као слику (image) или искривљену представу (mirage), не описујући неке етнографске елементе на начин како су то чинили Фортис и Бродано, може се рећи да чак и лош превод успева да задржи већи део пренесених алтеритета. Онде где то није случај, међутим, није заслужна немогућност дословног преношења поруке при преводу – барем када је реч о путопису *Српски ратови* – већ је, нажалост, реч о преводилачкој недовитљивости.

⁴⁰ Италијански речници које смо консултовали у циљу нашег истраживања реч „Valacco“ управо овако објашњавају, тј. да се односи на становнике ове покрајине у Румунији.

Закључак

Корпус путописа на коме је спроведено ово истраживање омогућио нам је да покажемо међусобну условљеност имаголошких питања и рецепције. Истакнуто је и показано на више места у овој дисертацији како на примерима тако и у већ постојећим изворима, да алтеритет представља концепт који је бесмислен без концепта идентитета, штавише, они се увек узрочно-последично преплићу. Идентитет, с друге стране, барем на први поглед, може да постоји без алтеритета, сопство је дефинисано самим собом, док је Други, баш због тога, онај коме се приписују разни стереотипи, тачније, имаготипи. Појавом Другог идентитет постаје истоветност самог себи за разлику од онога ко то наше сопство не дели, што, са своје стране, умногоме утиче на стварање имаготипије на разним нивоима. Алтеритет, ипак, обогаћује идентитет, омогућујући му да се огледа у сопству Другог, оног који је изложен имаготипији, оном ко је, само зато што је Други, најчешће инфериоран. Због његове другости непосредно му се, након остваривања културолошког контакта, приписују разна својства која нису карактеристична за сопство онога ко те имаготипе поставља, закључци се доносе напречац. На другој страни, када се та идентитетско-алтеритетска поставка пребаци у културу алтеритета и на тај начин се визура обрне, те сада читалац из културе Другог сагледава сопство оригинала као Другог, могло би се рећи да је резултат исти. Због тога се највероватније ауторима из нашег корпуса понајмање баве они проучаваоци који би за тај задатак били најпозванији.

Разни идентитетски елементи набројани у теоријском оквиру рада (културни, грађански, политички и други) полазишта су свој тројици аутора анализираних путописа. Самим тим, ако смо, поред имаголошког сагледавања, увели културни, као и економски или друге алтеритете, видимо да се постављање алтеритета у путописима, али и рецепција у културама пријема – барем тамо где је она нешто јача – креће на истој паралели. Тако и Фортис и Барбанти налазе да треба да говоре о економији и привреди Морлака и Далмације односно Срба и Србије, па се и рецепција у неким сегментима ослања управо на те идентитетске елементе. Пример економског алтеритета требало је издвојити утолико што је културни алтеритет нешто што је постало толико очигледно и подразумевано, да било који пример културолошког алтеритета и одговарајуће рецепције, барем ако се наведе као кратка илустрација једне тезе, не би могао показати ову паралелу. Очигледност овакве паралеле, ипак, морамо тражити у примерима из књижевности, колико год текстови записани или преписани у анализираним путописима или настали под утиском путовања представљали посебна дела. Балада о Хасанагиници заиста јесте засебан књижевни текст, који се може – и који би се требало – анализирати ван контекста места и времена њеног настајања те ауторства, чему теже савремени методи изучавања књижевних дела у оквиру теорије рецепције, од структурализма до деконструкције. Ипак, велики део рецепције *Пути по Далмацији* опата Алберта Фортиса везан је управо за ову баладу, која је од њега неодвојива. Разлози томе јесу мотиви због којих је Фортис пошао на пут у Далмацију. Фортисов главни задатак јесте био веома конкретан и везан за његов грађански идентитет, јер на почетку путописа сам каже да је поданик Млетачке Републике, али је путопис угледао светлост дана и поред чињенице да део задатка није обављен. Други његов мотив, који се огледа у доказивању шкотских примитивистичких теорија и аутентичности Осијанових

песама, заслужан је за снажну рецепцију путописа у европском романтизму, а не би било смело тврдити да без тих доказа Фортис можда не би одлучио да овај путопис објави, или би се он свео на само један од многих докумената који скупљају прашину у дубинама архива Дуждеве палате. *Хасанагиница* је, дакле, „угаони камен“ настајања Фортисовог путописа и његове рецепције; она сажима елементе идентитета Морлака које је Фортис сматрао најважнијима у једну фабулу, која илуструје све оно што је већ речено у поглављу путописа које ће истраживачи, баш због тога, прогласити централним. Истини за вољу, балада не илуструје већину обичаја о којима је Фортис писао. Нема крвне освете, побратимства (приказаног, додуше, у другој пренесеној песми), као ни вештица или вукодлака, али је пренесен исконски, примитивни карактер који међу цивилизованим људима више не постоји. Стил, као главна окосница фабуле, јесте нешто што је исконска карактеристика женствености, премда Морлакиње, ван тога, показују особине које представљају алтеритет цивилизованој женствености. Италијанске, па тако и европске жене, задржале су физичку женственост, нису снажне и не рађају без помоћи попут Морлакиња, али је исконска женственост у виду стида нешто на шта треба подсетити италијанског читаоца. Овим се обједињују две могуће интерпретације стида – психолошка и социолошка.

Друга дела и делови анализираних путописа, међутим, ни изблиза се не могу посматрати као балада о Хасанагиници, колико због минорне рецепције, толико и због чињенице да им аутори нису сами дали значај какав је Фортис дао балади. Путопис Антуна Вранчића *Iter Buda Hadrianopolim* већ представља препис. Он јесте дело које се, као историјска грађа, па чак можда и у неким видовима литерарности, може читати засебно, али се Фортис од њега потпуно дистанцира, будући да нигде не помиње ништа што је непосредно везано уз Вранчићеве описе. Опера *Емирал*, с друге стране, настаје под утиском Барилијевог путовања и упознавања Србије и Македоније, али је њено уметничко вредновање вероватно разлог њене рецепције, премда је изван компетенција и оквира нашег рада. Културолошки гледано, опера, баш као и *Хасанагиница*, илуструје обичаје једног народа, и представља музичко уобличавање једне легенде коју је Барили чуо на свом путу. У оба је случаја реч о препису једне песме и транспозицији једне приче из културе Другог, обе илуструју суров карактер и неке обичаје. Али Емирал није аутентично књижевно дело, настаје касније, аутор је на одређеној дистанци, као што постоји дистанца између Фортисовог и Вранчићевог путописа, или између Барбантија и онога што је написао ван својих писама, а тиче се српске историје и књижевности. Неуспешан је покушај да се од опере *Емирал* или Барбантијевих есеја о српској историји и књижевности створи књижевна, културолошка или историјска окосница путописа какву представља балада о Хасанагиници код Фортиса.

Ако проучаваоци анализираних путописа обраћају велику пажњу на неке идентитетске чиниоце, као што је то у највећој мери књижевно-културолошки а у нешто мањој економски, ови путописи нису анализирани са аспекта заједничких и различитих наслеђа сопствене културе и културе Другог. Ако се зна да се културе балкана ослањају на неколика наслеђа, као што су римско, византијско и османлијско, наслеђа италијанске културе много су мање разуђена. Османлијско наслеђе најзаслужније је за егзотизацију простора и културе Балкана, на каквој се заснива читава концепција идентитетско-алтеритетских преплитања о којој је овде реч. Отуд две илустрације из усмене књижевности – *Хасанагиница* и *Емирал* – показују занимљиве заједничке елементе. Поред чињенице да су женски ликови

главни у оба дела, она се одвијају у муслиманским срединама, премда илуструју обичаје или карактер хришћанских народа о којима њихов аутор и преписивач пишу. Таквим егзотизмом постиже се алтеритетска дистанца која Другог, и поред набројаних заједничких елемената сопствене културе и различитих али позитивних елемената којих у сопственој култури нема, враћа на место Другог. Чини се да је неопходно да Други остане такав барем у одређеној мери, утолико што ће књижевни текст бити заокружен само онда када је заокружен имаголошки. Иако говоримо о фазама фобије, маније и филије на микро и макро плану, можемо закључити да један књижевни текст, иако може створити или изменити слику о неком народу у књижевности којој текст припада, није у стању да ту слику самостално трансформише од фобије до маније или од маније до филије, посебно не од фобије до филије.

Нека наслеђа делимо са путописцима из корпуса и њиховом културом, тј. њиховим културама, што они често користе како би алтеритет приближили својој култури, а на шта се у рецепцији не обраћа велика пажња. Тако је византијско наслеђе најмање заступљено како у разматрањима аутора анализираних путописа, тако и у рецепцији, док је римско нешто што рецепција најчешће подразумева, а путописцима представља добар начин да се културе које међусобно алтерирају приближе једна другој. Заједничка припадност једној већој, европској култури, код Фортиса је једва приметна, код Барбантија је назначена утолико што се о европском наслеђу говори са извесном дозом страха да ће оно уништити исконски карактер српске културе, да би се код Барилија отворено користила као позив на свесрпско уједињење по угледу на италијански Рисорђименто.

Ако је религија неважна када је потребно одржати одређени ниво егзотизма, њој се ипак посвећује огромна пажња. Ако постоји одређени анимозитет према азијским културама, посебно у време када се ратује против Турака, ваља приметити да и Фортис и Барбанти неке православне обичаје пореде са јеврејским. Док Барбанти, из наведеног разлога, показује одређену дозу антисемитизма, дотле је Фортис неутралан према том квази јеврејском елементу, вероватно утолико што је као Млечанин имао сусрета са јеврејском заједницом у Венецији, премда је она већ вековима уназад функционисала унутар наметнутог јој гетоа. Рецепција се, међутим, такође слабо бави овим идентитетско-алтеритетским елементима.

Идеолошки идентитет и рецепција такође су уско повезани. Ускогрудост идеологије, за коју се често фигуративно тврди да је слепа, главни је чинилац ових и оваквих повезивања. Барбантијева припадност социјалистичком покрету, а донекле и Барилијев паниталијанизам из кога проистиче и његово свесрпство, могу се подвести под идеолошки идентитет. Зато је велики део Барбантијевих упозорења на уништитељску природу цивилизације политички обојен. Фортисову припадност млетачком грађанском идентитету не бисмо могли окарактерисати као идеологију, утолико што се идентитет попут његовог гради васпитањем генерација кроз деценије па и векове. Међутим, такво васпитање такође може бити узрок некритичком прихватању неких чињеница, али, за разлику од идеологије, те је чињенице често лакше доказати. Тако Фортис прво пише о страху од хајдука, који је уврежен код Млечана који би да се упуте у прекоморске далматинске крајеве, али онда те митове оспорава дајући чињенице и, штавише, правдајући поступке хајдука њиховим сиромаштвом. Нешто суптилнија али веома присутна јесте слична рецепција. Чини се да се данас све може подвести под

постколонијализам. Попут каквог идеолошког концепта, овај појам као да је постао чаробна реч која отвара интерпретативне могућности у сопственом херменеутичком кључу за све што се пожели. Довољно је да постоји алтеритет, географска разлика са извесним историјским претензијама чини овакав приступ увек пријемчивим. Намера овде свакако није омаловажавање једног важног метода у проучавању књижевности као и културних студија уопште, већ да се упозори да овакав идеолошки приступ уствари ограничава интерпретативне могућности. Показано је да Млетачка република није имала колонијалне претензије на „Stato da Mar“, као и да се тежило да се у аутохтоним заједницама оставе закони по којима су те заједнице функционисале и до тренутка када одређени простори дођу под млетачку власт. Жеља млетачких власти да експлоатише те крајеве често је виђена као економски колонијализам, а уствари представља само природну тежњу једне државе да максимално искористи ресурсе своје територије. Такође, није постојала тежња да се морлачко становништво венецијанизује. Чак и тежња да се православни народ у Венецији покатоличи не може се сматрати млетачким колонијалним пројектом, зато што се зна да су сличне тенденције постојале и у другим државама где је православни живаљ био мањина, чиме се тежиште постколонијалног истраживања пребацује са Венеције на друге историјске ентитете.

Ако на тренутак упаднемо у замку постколонијализма и дозволимо да је Фортис показивао минималне колонијалистичке елементе (макар када предлаже физичко кажњавање морлака), сложићемо се да и код њега, као и код друге двојице путописаца, постоји велика симпатија према народу који је посетио. Постколонијалистичка рецепција Барбантијевог и Барилијевог путописа не постоји, утолико што је рецепција ова два путописа свакако минорна, а могло би се рећи да они ничим нису дали повода таквом тумачењу. Напротив, њихов однос према народима о којима су писали најбоље је сагледати кроз фазе и начине имаголошког вредновања које су предложили Тодоров односно Пажо. Могу се уочити одређена поклапања на макро и на микро нивоима, тј. у сваком путопису појединачно, као и синхронијски међу три анализирана путописа, премда се поклапања компликују чињеницом да су фазе које предлаже Тодоров цикличне, док су Пажоова имаголошка вредновања дата као константна. Дозволивши да је асимилација могућност од које би могао поћи просечни млетачки читалац Фортисовог доба, постаје очигледно да Фортис тог истог читаоца уводи у следећу фазу, фазу идентификације, кроз алтеритетска приближавања и подсећања на исконске вредности. Циљ његовог путописа није друго до упозорење да један народ урођених исконских вредности за каквим други трагају у својој древној историји или беспућима непроверљиве епске књижевности постоји „на кућном прагу“, да је аутохтон и да га зато треба упознати и проучити. Фортисов је путопис тако само почетак, само део, једна мала књига, коју Млечани треба да искористе као први степен ка упознавању тог народа. Асимилација се код Барбантија не види у оном свом основном семантичком смислу. Овде је она посреднија, као разлог због кога Барбанти креће у поход на Турке. Неки народ, наиме, колико год Други и стран, трпи сличну неправду какву је трпео сопствени народ до појаве Гарибалдија, те му, из идеолошких мотива, треба помоћи. Идентификација наступа у највећем делу текста путописа, у виду његових запажања и размишљања о српској култури, језику, историји. Потреба да се о том народу нешто сазна јавља се од тренутка када Барбанти пожели да напише путопис, да Италију упозна са народом о коме у његовој земљи не постоји

„ниједна мала књига“, што, затим, ствара потребу да Барбанти консултује доступну литературу, колико год она била ирелевантна, и напише путопис коме ће приложити додатке у виду есеја о народу о коме још треба учити. Барили, на крају, асимилије Другог у смислу да је и он умногоме припадник његовог сопственог идентитета, јер као и његов народ припада европској породици. Отуда задршка на почетку дела путописа када Срби ратују против Аустроугарске, државе која представља конгломерат других народа који већином припадају истој породици. Идентификација се код Барилија такође види, али суптилније, утолико што је он као појединац вероватно већ бар једном прошао кроз ове цикличне фазе, да би *Белешке*, па на крају и сама опера *Емирал*, дале подстрек да народ о коме пише треба даље и дубље истраживати.

Иако Пажо не даје имаголошка вредновања у виду фаза, она се на нашем корпусу показују као фазе промене имаготипије, будући да се променом слике мењају и имаголошка вредновања. Тамо где би могла почети фаза асимилације коју предлаже Тодоров, почиње Пажоова фаза фобије. Фобија је, дакле, нешто чему не претходи асимилација, јер имаголошко сагледавање алтеритета не подразумева акултурацију. Фаза фобије тако може бити паралелна са фазом асимилације, а фаза маније са фазом идентификације. Да ли се путописци идентификују са Другим бојећи се незнања о њему, бојећи се њега самога или из страха од могућности да историја, једноставно, „окрене лист“, те да Други постане војно и економски надмоћан, што су европски народи римског наслеђа добро забележили у свом колективном сећању? Поклапања је излишно тражити у првим фазама, утолико што је реч о два различита читања. Пажоове фазе су имаголошке, оне се тичу искључиво књижевног представљања другог и не подразумевају историјску призму, док је путописање без те перспективе немогуће као и, уосталом, проучавање овог хибридног и интердисциплинарног жанра. Због различитог приступа прве фазе су паралелне, док је поклапање могуће остварити тек у друге две Тодоровљеве и трећој Пажоовој фази. Ако је идентификација са Другим једнака манији, у нашем корпусу путописа она је подразумевала и потребу да се о Другом нешто сазна, научи, те да се та сазнања потпуно пренесу савременом читаоцу. Тек филија представља потпуно културно вредновање Другог, тако да она имаголошки наступа током Тодоровљеве фазе упознавања. Цикличности нема јер је референцијалност сада заједничка. Њен вид није само историја већ и дотадашња књижевност са својим имаготипијама, што компетентном читаоцу у оквиру теорије рецепције даје могућност вредновања Другог које је потпуно изједначено са вредновањем сопства.

Рецепција у културама Другог, међутим, оставља још неколике нерешене проблеме. Идеолошко читање, кроз потребу да се нешто протумачи у неком херменеутичком кључу само зато што је исти популаран истоветно је недостатку рецепције Барилијевог путописа само због тога што је Барили био један од потписника *Манифеста фашистичких интелектуалаца*, што је овде само изнето као претпоставка али о томе нема писаних доказа. Ипак, један такав идеолошки отклон, на основу познавања политичких тенденција кроз дужи део историје прошлог века па и до данас, неумитан је доказ оваквој тврдњи. Можда је Барбантијева слаба референцијалност такође један од разлога тихе рецепције његовог путописа, уз чињеницу да је у време када је преведен било непопуларно писати о било чему што би могло подсетити на подгревање српског патриотизма, а хвалоспеви о једном устанику попут Карађорђа свакако су више него довољан чинилац такве реторике. Превод, у том смислу, представља важан део рецепције,

будући да се већи део читалачке публике културе оног ко у оригиналу представља Другог, који не познаје језик оригинала, упознаје са тим штивом на сопственом језику. Тамо где је рецепција снажнија и систематичнија, као што је то случај када је у питању Фортис и његова рецепција у Југославији до њеног распада па и у Србији и Хрватској касније, превод је кудикамо квалитетнији и боље примљен. Када је рецепција слабија, међутим, превод је лошији, премда умногоме успева да пренесе већи део имаготипије књижевног текста.

Питања која остају отворена тичу се смера условљености рецепције, те због чега се тим питањима не баве проучаваоци који треба да буду најпозванији да се тим питањима баве. Прво питање тиче се већ поменутог односа лошег превода и тихе рецепције. Да ли је тиха рецепција узрок лошег превода, или је, пак, лош превод узрок тихе рецепције? Друго нерешено питање односи се на области из које долазе проучаваоци анализираних путописа. Фортисов *Пут по Далмацији* проучаван је из угла многих области. Проучавали су га историчари енглеске књижевности, проучавали су га многи слависти као дело које доноси баладу о Хасанагиници. Ту су, затим, економисти, археолози, истраживачи књижевних и културолошких питања, географи итд. Број оних који се баве италијанском филологијом, да не помињемо италијанско путописање, јесте миноран. Ако се понеки и може набројати, то су махом научници који су и сами италијанског порекла, или се Фортисом тек успут баве, док је код Барбантија и Барилија реч о појединачним проучаваоцима, или пак проучаваоцима српског порекла али италијанске афилијације. Можда је управо недостатак једног систематичнијег истраживања овакве литературе и њеног превођења, које би спровели италијанисти, одговор који се намеће на сва питања која овде условно сматрамо нерешенима. Ако су неки истраживачи једва дочекали а затим се и служили интегралним преводом Фортисовог путописа из 1984. године, то се свакако не може рећи за друга два путописна дела. Да ли је, опет, томе крива тиха рецепција, или превод не задовољава критеријуме? Чини се да одговор, опет, лежи у несистематичности проучавања, тј. недостатку критике тих превода, посебно Барбантијевог и Барилијевог путописа, која као релевантна може потећи искључиво из пера филолога италијаниста.

Литература

Алексић-Пејковић, Љиљана. 1979. Политика Италије према Србији до 1870. године. Београд: Народна књига.

Бањанин, Љиљана. 2001. „Италијански Гарибалдинци у Београду 1876.“ У Зборник радова Књига о путопису, 409–16. Београд: Институт за књижевност и уметност. **Барбанти**, Аугусто. 1958. „Читаоцу“. У *Гарибалдинци на Дрини 1876*. Београд: Српска књижевна задруга. **Барбанти** Бродано, Ђузепе. 1958. *Гарибалдинци на Дрини 1876*. Уредио Милан Ж. Живановић. Превео Миодраг Т. Ристић. Београд: Српска књижевна задруга.

Барили, Бруно. 1996. *Српски ратови*. Превео Марија Живковић-Фиати. Нови Сад: Прометеј.

Бојовић, Злата. 1986. „Опаске о књижевности у Фортисовом Путу по Далмацији“. *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије: лист за књижевност, уметност, културна и друштвена питања* 15: 26.

Бојовић, Злата. 1988. *Прикази и критике*. Београд: Филолошки факултет.

Борм, Јан. 2013. „Одређивање пута: о путопису, путничкој књижевности и терминологији“. *Philologia Mediana* 5: 607–21.

Гвозден, Владимир. 1972. „Појмови компаративне књижевности“. *Златна греда*, изд. 111/112.

Грчић, Мирко. 2005. „Балкан као културни субконтинент Европе“. *Гласник Српског географског друштва* LXXXV: 209–18.

Диздаревић-Крњевић, Хатица. 2001. „НАПОМЕНЕ О ПУТУ ПО ДАЛМАЦИЈИ 1774. ГОДИНЕ ОПАТА Алберта Фортиса“. У *Зборник радова Књига о путопису*, уредио Слободанка Пековић, 361–75. Београд: Институт за књижевност и уметност.

Дрндарски, Мирјана. 1992. „Сучељавање рационализма и предромантизма: Иван Ловрић и његова полемика с Албертом Фортисом“. У *Зборник у част Војислава Ђурића*, уредио Иво Тартаља, 141–47. Београд: Филолошки факултет – Филозофски факултет - Институт за књижевност.

Дрндарски, Мирјана. 2001. „Путовања Алберта Фортиса - економска и политичка мисија“. У *Жива реч: зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*, уредио Снежана Самарџија Мирјана Детелић, 155–63. Београд: Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет.

Ђерић, Гордана. 2012. „Путописање, имагологија и сећање: могућности анализе“. *Књижевна историја* 44 (147): 469–85.

Живановић, Милан Ж. 1958. „Предговор овом издању“. У *Гарибалдинци на Дрини 1876*. Београд: Српска књижевна задруга.

Живковић-Фиати, Марија. 2014. „Уз овај превод“. У *Српски ратови*. Нови Сад: Београд: Прометеј.

Йонов, Михаил. 1986. *Немски и австријски пџтеписи за Балканите*. Софија: Издатељство Наука и искуство.

Јанковић, Ђорђе. 2015. *Предање и историја Цркве Срба у светлу археологије Кратак преглед од почетка до турске окупације*. Београд: Хришћанска мисао.

Јачов, Марко. 1986. *Венеција и Срби у Далмацији у 18. веку*. Шибеник: Епархијски управни одбор Епархије далматинске СПЦ.

Константиновић, Зоран. 1992. „Алтеритет: О феномену другојачења у науци о књижевности“. *Зборник Матице Српске* 40: 5–11.

Костић, Веселин. 1988. „Предвуковска интересовања за нашу народну поезију: Алберто Фортис и шкотски естетичари“. *Зборник радова ВУК КАРАЦИЋ И ЊЕГОВО ДЕЛО У СВОМЕ ВРЕМЕНУ И ДАНАС*, 1988.

Костић, Веселин. 1998. „Алберто Фортис и његови британски покровитељи“. *Зборник Матице Српске за књижевност и језик* 35 (3): 5–23.

Костић, Веселин. 2014. *Britanija i Srbija: kontakti. veze i odnosi 1700-1860*. Београд: Архипелаг.

Лазаревић Радак, Сања. 2013. *Откривање Балкана*. Панчево: Мали Немо.

Лазић, Мирослав. 2022. „„Капетан Едмунд Спенсер“ о Смедереву и смедеревском крају“. *Mons Aureus* 67–68: 139–66.

Љубинковић, Ненад. 1987. *Усмено стваралаштво у сведочењима, сагледавањима, тумачењима: поводом књига Алберта Фортиса, Бранислава Крстића, Веселина Чајкановића*. Београд.

Мутавцић, Предраг. 2013. *Балкан и балканологија: увод у студије Југоисточне Европе*. Београд: Чигоја.

Мутавцић, Предраг, и Anastassios Kampouris. 2015. „Балканско полуострво кроз призму европеизације или Европа кроз призму балканизације?“. *Анали Филолошког факултета* 27 (1): 113–32. <https://doi.org/10.18485/analiff.2015.27.1.7>.

Недић, Владан. 1976. *О усменом песничтву*. Београд: Српска књижевна задруга.

Павловић, Михаило. 2006. „Алберто Фортис и француска књижевност“. *Летопис Матице Српске* 447 (Април): 613–27.

Пантић, Мирослав. 1984. „Непозната бугарштина о деспоту Ђурђу и Сибињанин Јанку из XV века“. *Зборник Матице Српске за књижевност и језик XXV*.

Пековић, Слободанка. 2001. „Путопис – условљеност жанра“. У *Зборник радова Књига о путопису*, уредио С. Пековић, 11–26. Београд: Институт за књижевност и уметност.

Пелегрини, Ђорђе. 1996. „Прозни писац почетник“. У *Српски ратови*. Нови Сад: Прометеј.

Поповић, Радован. 1996. „Бол и туга Бруна Барилија“. У *Српски ратови*. Нови Сад: Прометеј.

Поповић, Радован. 2014. „Бол и туга Бруна Барилија“. У *Српски ратови*, 133–44. Нови Сад Београд: Прометеј РТС.

Пржић, Милош. 2022. „Осврти на словенски Балкан у италијанској ренесансној књижевности“. У *Савремена проучавања језика и књижевности*, 2:219–27. Крагујевац: Филолошкоуметнички факултет.

Пржић, Милош. 2023.а. „Културна дипломатија у трима путописима о Балкану“. **KULTURNA DIPLOMATIJA I KULTURNI ODNOSI**, Београд.

Пржић, Милош. 2023.б. „НЕКА РАЗМИШЉАЊА ЈЕДНОГ ГАРИБАЛДИНСКОГ ВОЈНИКА О СРПСКОМ ЈЕЗИКУ“. *Philological Studies* 21 (2): 166–78. <https://doi.org/10.55302/PS23212166p>.

Пржић, Милош. 2023.с. „Фикционалност и истинитост у путопису „Пут по Далмацији“ опата Алберта Фортиса“. У *Савремена проучавања језика и књижевности*, XIV. Крагујевац: Филолошкоуметнички Факултет.

Спремић, Момчило. 2020. *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*. 3 ukupno izd. Beograd: Службени гласник.

Сувајџић, Бошко. 2014. „„,ОРАО СЕ ВИЈАШЕ‘. НАД ГРАДОМ ФОРМУЛА“. У **ПРОМИШЉАЊА ТРАДИЦИЈЕ** Фолклорна и литерарна истраживања Зборник радова посвећен Мирјани Дрндарски и Ненаду Љубинковићу. Београд: Институт за књижевност и уметност.

Ђоровић, Владимир. 2010. *Историја Срба*. Београд: Лео комерц.

Ajdačić, Dejan, и Persida Lazarević Di Đakomo, ур. 2011. *Venecija i slovenske književnosti: zbornik radova*. ТОРОИ 1. Београд: SlovoSlavia.

Arbel, Benjamin. 2013. „Venice’s Maritime Empire in the Early Modern Period“. У *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, уредио Eric Dursteler. Brill’s Companions to European History 4. Leiden ; Boston: Brill.

Bakic-Hayden, Milica. 1995. „Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia“. *Slavic Review* 54 (4): 917–31.

Bakić-Hayden, Milica. 2006. *Varijacije na temu „Balkan“*. Biblioteka Fronesis. Beograd: Institu za filozofiju i društvu teoriju.

Balsamo, Paolo. 1809. *Giornale del viaggio fatto in Sicilia e particolarmente nella contea di Modica*. Giornale del viaggio fatto in Sicilia e particolarmente nella contea di Modica dall’ab. Paolo Balsamo. Palermo: Reale stamperia.

Banjanin, Ljiljana. 2012. *Incontri italo-serbi fra Ottocento e Novecento : immagini e stereotipi letterari*. Alessandria: Edizioni dell’Orso.

Barbanti, Augusto. 1877. „Al lettore“. У *Serbia: Ricordi e studi slavi*. Bologna: Società Editrice delle „Pagine Sparse“.

Barbanti Brodano, Francesca. 1967. *Un uomo un tempo. Bologna 1870-1900. Inizi del socialismo. Vita, cultura, politica*. Bologna: Ed. Ponte Nuovo.

- Barbanti Brodano, Giuseppe. 1877. *Serbia: Ricordi e studi slavi*. Bologna: Società Editrice delle „Pagine Sparse“.
- Barbero, Alessandro. 2022. *Il divano di Istanbul*. Ventesima edizione. Palermo: Sellerio.
- Barilli, Bruno. 1993. *Le guerre serbe*. Уредио Giorgio Pellegrini. I Grandi. Roma: Ed. Riuniti.
- Barilli, Bruno. 2014. *Srpski ratovi*. Уредио Giorgio Pellegrini. Edicija Srbija 1914-1918. Beograd Novi Sad: Radio-televizija Srbije Prometej.
- Batten, Charles Linwood. 1978. *Pleasurable Instruction: Form and Convention in Eighteenth-Century Travel Literature*. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press.
- Beller, Manfred. 2007.a. „Barbarian“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Beller, Manfred. 2007.b. „East/West“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Beller, Manfred. 2007.c. „Perception, Image, Imagology“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Beller, Manfred. 2007.d. „Prejudice“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Beller, Manfred. 2007.e. „Stereotype“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Beller, Manfred, и Joep Leerssen, yp. 2007. *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Bešker, Inoslav. 2019. „O povijesnoj posebnosti ‚Vlajâ‘, zvanih i ‚Morlacchi‘“. У *Zbornik Drage Roksandića*. Split.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. Routledge.
- Bitor, Mišel. 2009. „Putovanje i pisanje“. *Polja: časopis za književnost i teoriju* 455: 95–108. <https://polja.rs/wp-content/uploads/2015/12/12.compressed.pdf>.
- Borm, Jan. 2004. „Defining Travel: On the Travel Book, Travel Writing and Terminology“. У *Perspectives on Travel Writing*, уредио Glen Hooper и Tim Youngs.

Studies in European Cultural Transition 19. Aldershot, Hants, England ; Burlington, Vt., USA: Ashgate.

Bratulić, Josip. 1984. „Alberto Fortis i njegov put po Dalmaciji“. U *Put po Dalmaciji*, uredio Josip Bratulić. Zagreb: Globus.

Bratulić-Mandić, Vera. 1968. „Alberto Fortis i Ivan Lovrić o značaju i odnosima Morlaka“. *Poljički zbornik* I: 237–54.

Buovac, Marin. 2021. „Interpretacija arheološkog nalazišta Aserije (Asseria) u očima talijanskog opata i putopisca Alberta Fortisa“. *Kanavelić* 6.

Buovac, Marin. 2022. „Prilog boljem poznavanju podvodne arheologije istočnojadranskog prostora na primjeru putopisnog djela Alberta Fortisa „Put po Dalmaciji“. *Prilozi povijesti otoka Hvara* XV.

Buzov, Marija. 1985. „Prikazi knjiga“. *Prilozi Instituta za arheologiju u Zagrebu* 2.

Corbey, Raymond. 2007. „Anthropology“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, uredio Manfred Beller i Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Cosi Francesca, Repossi Alessandra. 2019. *Dove iniziano i Balcani: In ex Jugoslavia tra orsi, fantasmi di guerra e mostri di cemento*. Portogruaro: Ediciclo editore.

De Benedictis, Angela, Irene Fosi, i Luca Mannori. 2012. *Nazioni d'Italia. Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*. Viella.

De Martino, Ernesto. 2013. *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore.

De Mauro, Tullio. 2000. U *Il Grande dizionario della lingua Italiana De Mauro*. Paravia Bruno Mondadori Editori.

Deletant, Dennis. 2007. „Romanians“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, uredio Manfred Beller i Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Delibašić, Spomenka. 2019. „LA RENCONTRE DE LA LITTÉRATURE SUD-SLAVE AVEC LES LITTÉRATURES ÉTRANGÈRES: ALBERTO FORTIS ET CHARLES NODIER“. *Croatica et Slavica Iadertina* 15: 517–34.

Della Valle, Pietro. 1843. *Viaggi di Pietro della Valle*. Liberliber. Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino descritti da lui medesimo in lettere familiari all'erudito suo amico Mario Schipano: divisi in tre parti cioè: la Turchia, la Persia e l'India, colla vita e ritratto dell'autore. Brighton: G. Gancia.

Detelić, Mirjana. 2011. „Mleci cvijet, a Carigrad svijet. Slika Venecije u epskim pesmama balkanskih Slovena“. *Venecija i slovenske književnosti*, 2011., 33–60.

Devoto, Giacomo, i Gian Carlo Oli. 2025. „Nuovo Devoto-Oli, versione digitale“.

Dukić, Davor. 2009. „Predgovor: O imagologiji“. U *Kako vidimo strane zemlje? : Uvod u imagologiju*, uredio Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, и ivana Brković, 5–22. Zagreb.

Dursteler, Eric, yp. 2013. *A Companion to Venetian History, 1400-1797*. Brill's Companions to European History 4. Leiden ; Boston: Brill.

Dyserinck, Hugo. 2009. „O problemu »images« i »mirages« i njihovu istraživanju u okviru komparativne književnosti“. U *Kako vidimo strane zemlje? : Uvod u imagologiju*, uredio Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, и ivana Brković, 23–36. Zagreb.

Eco, Umberto. 2011. *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*.

Eror, Gvozden. 2010. *Književna terminologija i domen komparatistike*. Biblioteka Hrestomatija. Beograd : Pančevo: Institut za književnost i umetnost ; Mali Nemo.

Ferroni, Giulio. 2021. *Dal cinquecento al settecento*. Prima edizione Mondadori Università. Storia della letteratura Italiana, Volume 2. Milano: Mondadori Università.

Fischer, Manfred S. 2009. „Komparatistička imagologija: za interdisciplinarno istraživanje nacionalno-imagotipskih sustava“. U *Kako vidimo strane zemlje? : Uvodu u imagologiju*, uredio Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, и ivana Brković, 37–56. Zagreb.

Fortis, Alberto. 1984. *Put po Dalmaciji*. Превео Marko Maraš. Zagreb: Globus.

Fortis, Alberto. 2010. *Viaggio in Dalmazia*. Edizioni digitali del CISVA.

Foteva, Ana. 2014. *Do the Balkans begin in Vienna? the geopolitical and imaginary borders between the Balkans and Europe*. Austrian culture, volume 47. New York: Peter Lang.

Franić, Ante. 1976. „Kako je Alberto Fortis mogao doći do „Hasanaginice““. *Razdio Filoloških Znanosti*, 1976.

Gans, Evelien, и Joep Leerssen. 2007. „Jews“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, uredio Manfred Beller и Joep Leerssen. Studia Imagologica 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Grgurinović, Anja. 2017. „Aporije prosvijećenog diskursa: (anti morlakizam u djelima Alberta Fortisa i Ivana Lovrića)“. Sveučilište u Zagrebu.

Grgurinović, Anja. 2018. „Morlaci kao ekonomsko Drugo u djelima Alberta Fortisa i Ivana Lovrića“. *Ekonomika i ekohistorija* 14: 250–64.

Gualandris, Angelo. 1780. *Lettere odeporiche*. Lettere odeporiche di Angelo Gualandris. Veneyia: Giambatista Pasquali.

Hooper, Glenn, и Tim Youngs, yp. 2004. *Perspectives on Travel Writing*. Studies in European Cultural Transition 19. Aldershot, Hants, England ; Burlington, Vt., USA: Ashgate.

„Hrvatski jezični portal“. без датума. Приступљено 29. Јули 2025.
<https://hjp.znanje.hr/index.php?show=main>.

Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje. 2025. „Hrvatski jezični portal“.

Ivetic, Egidio. 2015. *Granica na Mediteranu: istočni Jadran između Italije i južnoslovenskog sveta od XIII do XX veka*. Beograd: Arhipelag.

Ivetic, Egidio. 2021. *Istorija Jadrana More i njegova civilizacija*. Beograd: Arhipelag.

Ivšić Majić, Dubravka. 2022. „Etimologija imena Promina i prominskih naselja“. У *Promina: Slavlje spomena kao sjeme budućega. 330 godina Župe Promina. Zbornik radova*, уредио Edi Maletić, 303–9. Promina: Oklaj: Župni ured sv. Mihovila.

Janković, Mira. 1954.a. „Ossian kao poticaj za sakupljanje narodnih pjesama kod Južnih Slavena“. *Zbornik za narodni život i običaje* 38: 177–221.

Janković, Mira. 1954.b. „Škotski mecena i djela o Dalmaciji“. *Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Zagrebu* 2: 245–53.

Jaus, Hans Robert. 1978. „Književna istorija kao izazov nauci o književnosti“. У *Teorija recepcije u nauci o književnosti*, уредио Dušanka Maricki, 35–82. Beograd: Nolit, Institut za književnost i umetnost.

Kommers, Jean. 2007. „Gypsies“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Kulenović, Tvrtko. 2006. „Teorija recepcije“. У *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX stoljeća*, уредио Lešić, 458–72. Sarajevo: Sarajevo Publishing.

Kuran-Burgoglu, Nedret. 2007. „Turkey“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Lazarević di Giacomo, Persida. 2008. „Il primo tentativo sistematico di unione delle chiese in Dalmazia. La figura di Benedetto Kraglievich tra storia e letteratura“. У *Adriatico contemporaneo: rotte e percezioni del mare comune tra Ottocento e Novecento*. Milano: Franco Angeli.

Lazarević Radak, Sanja. 2011. *Na granicama orijenta: predstave o Srbiji u engleskim i američkim putopisima između dva svetska rata = On the border of Orient: the perception of Serbia in English and American travel accounts between two World Wars*. Biblioteka Nova Evropa. Pančevo: Mali Nemo.

Lazarević Radak, Sanja. 2011. „Unutrašnja drugost kao izvor straha: elementi horora u putopisnom izveštaju sa Balkana“. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 949–65.

Lazarević Radak, Sanja. 2013. *Otkrivanje Balkana =: Discovering the Balkans*. Biblioteka Nova Evropa. Pančevo: Mali Nemo.

Lazarević Radak, Sanja. 2014. *Nevidljivi Balkan: prilog istoriji postkolonijalnih geografija*. Pančevo: Mali Nemo.

Leerssen, Joep. 2007.a. „Comparison“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Leerssen, Joep. 2007.b. „Ethnocentrism, Eurocentrism“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Leerssen, Joep. 2007.c. „Exoticism“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Leerssen, Joep. 2007.d. „Identity/Alterity/Hybridity“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Leerssen, Joep. 2007.e. „Image“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Leerssen, Joep. 2007.f. „Imagology: History and Method“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Leerssen, Joep. 2007.g. „The Poetics and Anthropology of National Character (1500-2000)“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Leerssen, Joep. 2007.h. „The Poetics and Anthropology of National Character (1500-2000)“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Leerssen, Joep. 2009.a. „Imagologija: povijest i metoda“. У *Kako vidimo strane zemlje? : Uvod u imagologiju*, уредио Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, и ivana Brković, 169–86. Zagreb.

- Leerssen, Joep. 2009.b. „Retorika nacionalnog karaktera: programatski pregled“. U *Kako vidimo strane zemlje?: Uvod u imagologiju*, уредио Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, и ivana Brković, 99–124. Zagreb.
- Leghissa, Giovanni. 2005. *Il gioco dell'identità: differenza, alterità, rappresentazione*. Eterotopie. Milano: Mimesis.
- Lešić, Zdenko. 2003. *Nova čitanja: poststrukturalistička čitanka*. Sarajevo: Buybook.
- . 2006.a. „Čitalac kao mjesto gdje se proizvode značenja“. U *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX stoljeća*, by Zdenko Lešić. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
- Lešić, Zdenko. 2006.b. *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX stoljeća*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
- Leto, Maria Rita. 2011. „I Morlacchi, un nome per l'altro“. Rotte Adriatiche: Tra Italia, Balcani e Mediterraneo, Milano.
- Levin, Eve. 1989. *Sex and society in the world of the orthodox Slavs, 900-1700*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.
- Lovric, Ivan. 1776. *Osservazioni di Giovanni Lovrich sopra diversi pezzi del viaggio in Dalmazia del signor Abate Alberto Fortis: coll' aggiunta della vita di Soçivizca*. Venezia: Francesco Sansoni.
- Maixner, Rudolf. 1952. „Fortisovo putovanje po hrvatskom primorju“. *Hrvatsko kolo* V: 171–76.
- Maixner, Rudolf. 1953. „O Fortisu kao francuskom piscu“. *Anali* 2: 307–17.
- Malinar, Smiljka. 1986. „I termini locali negli scritti dalmati di Alberto Fortis“. *Studia Romanica et Anglicana Zagrabienzia* 31–32: 193–207.
- Malinar, Smiljka. 2018. „The Eastern Coast of the Adriatic in the Journals of Elisabetta Caminer“. *Studia Romanica et Anglicana Zagrabienzia* 63: 91–111.
- Maracz, Laslo, и Manfred Beller. 2007. „Hungarians“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Maricki, Dušanka, yp. 1978. *Teorija recepcije u nauci o književnosti*. Beograd: Nolit, Institut za književnost i umetnost.
- Markulin, Nikola. 2010. „„Prijatelj našega naroda“: Prikazbe Drugoga u djelu Viaggio in Dalmazia Alberta Fortisa“. *Povijesni prilozi* 29.
- Mazzola, Adele. 2009. *Aquae passeris: la vita di Milena Pavlović Barilli*. Bologna: Pendragon.
- Meier, Albert. 2007. „Travel Writing“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred

Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Mieli, Aldo. 1936. *Un viaggio in Romania*. Roma.

Mimica, Ivan. 2011. „Prikaz hajduka u djelima Alberta Fortisa, Ivana Lovrića i Vladimira Ardalića“. *Godišnjak Titius* 4.

Missiroli, Mario. 1967. „Prefazione“. У *Un uomo un tempo. Bologna 1870-1900. Inizi del socialismo. Vita, cultura, politica*. Bologna: Ed. Ponte Nuovo.

Moretti, Franco. 2013. *Distant Reading*. London: Verso.

Morpurgo, Vito. 1972. „L’originale cultura morlacca nell’interpretazione di Alberto Fortis e di Giovanni Lovrich“. *Studia Romanica et Anglica Zagrabienia* 33-34-35-36: 841-47.

Moura, Jean-Marc. 2009. „Kulturna imagologija: pokušaj povijesne i kritičke sinteze“. У *Kako vidimo strane zemlje? : Uvod u imagologiju*, уредио Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, и ivana Brković, 151-68. Zagreb.

Muljačić, Žarko. 2011. *Fortisološke studije*. Biblioteka znanstvenih djela 169. Split: Književni Krug.

Naarden, Bruno. 2007. „Slavs“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Naarden, Bruno, и Joep Leerssen. 2007. „Russians“. У *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Neumann, Iver B. 2011. *Upotrebe drugog: „Istok“ u formiranju evropskog identiteta*. Beograd: Službeni glasnik : Beogradski centar za bezbednosnu politiku.

Nicolanci, Mladen, и Ante Tadić. 1974. „O 200. godišnjici knjige o Dalmaciji Alberta Fortisa“. *Prilozi povijesti otoka Hvara* IV.

Pageaux, Daniel-Henri. 2009. „Od kulturnog imaginarija do imaginarnog“. У *Kako vidimo strane zemlje? : Uvod u imagologiju*, уредио Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, и ivana Brković, 125-50. Zagreb.

Pizzamiglio, Gilberto. 2010. „Introduzione“. У *Viaggio in Dalmazia*, уредио Eva Viani. Edizioni digitali del CISVA.

Pojmovnik uporedne književnosti 2: Zbornikradova. 2021. Beograd: Institut za književnost i umetnost.

Polezzi, Loredana. 2001. *Translating Travel: Contemporary Italian Travel Writing in English Translation*. Studies in European Cultural Transition 12. Aldershot, Hants, England ; Burlington, Vt: Ashgate.

- Polezzi, Loredana. 2004. „Between Gender and Genre: The Travels of Estella Canziani“. U *Perspectives on Travel Writing*, uredio Glenn Hooper, Tim Youngs, и Glen Hooper. Studies in European Cultural Transition 19. Aldershot, Hants, England ; Burlington, Vt., USA: Ashgate.
- Popović, Olivera. 2015. „Italijanski putopis XIX vijeka o Crnoj Gori“. Univerzitet Crne Gore.
- Pržić, Miloš. 2021. „Il territorio della penisola balcanica attraverso il prisma della letteratura italiana da Dante all’Ariosto“. *Verbum – Analecta Neolatina* 22 (2): 2.
- Riesz, Janos. 2007. „Postcolonialism“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, uredio Manfred Beller и Joep Leerssen. Studia Imagologica 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1987. „Alberto Fortis, Put po Dalmaciji, priredio J. Bratulić, s talijanskog preveo M. Maras, Globus, Zagreb 1984, 304+XXVII str.“ *Narodna umjetnost* 24.
- Roglić, Josip. 1974. „200 obljetnica Fortisova putovanja po Dalmaciji: geografska razmišljanja“. *Geografski glasnik* 37/37.
- Roić, Sanja. 1984. „Due lettere inedite di Alberto Fortis“. *Studia Romanica et Anglica Zagrabienia* 29–30: 271–75.
- Rumiz, Paolo. 2012. *Maledetta Cina*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore.
- Said, Edward W. 2014. *Orientalism*. 25. anniversary edition with a new preface by the author. New York: Vintage Books Edition.
- Salisbury, Philip H. B. 1877. *Two Months with Tcherniaeff in Serbia*. Chapman and Hall.
- Savorgnan, Fabiana. 2024. „Alcune riflessioni del viaggio in Dalmazia tra Settecento e primo Ottocento“. *Italica Belgradensia*, 2024., 47–60.
- Schweiger, Irmy. 2007. „China“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, uredio Manfred Beller и Joep Leerssen, 126–31. Studia Imagologica 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Sekeruš, Pavle. 2007. „Serbs“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, uredio Manfred Beller и Joep Leerssen. Studia Imagologica 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.
- Sequi, Eros. 1974. „Alberto Fortis e il » Viaggio in Dalmazia«“. *La Battana* 9, 1974., 5–19.
- Šijaković, Bogoljub. 2012. „Kritika balkanističkog diskursa: Prilog fenomenologiji ‚drugosti‘ Balkana“.

Simić, Marina. 2020. *Ontološki obrt: Uvod u kulturnu teoriju alteriteta*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Šimunović, Petar. 1984. „Šklavunske naseobine u južnoj Italiji i naša prva zapisana bugarščica“. *Narodna umjetnost* 21: 53–68.

Syndram, Karl Ulrich. 2009. „Estetika alteriteta: književnost i imagološki pristup“. U *Kako vidimo strane zemlje?: Uvod u imagologiju*, уредио Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, и ivana Brković, 71–82. Zagreb.

Tafra, Alen. 2011. „Dodir Mediterana i istočne Europe u svjetlu filozofske geografije“. *Metodički ogledi* 18.

Thum, Bernd. 2007. „Orientalism“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Todorov, Tzvetan. 1995. *The Morals of History*. Предео Alyson Waters. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Todorov, Tzvetan. 2009. *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*. Предео Emanuele Lana. Milano: Garzanti Libri.

Todorova, Marija. 2006. *Imaginarni Balkan*. Предео Dragana Starčević i Aleksandra Bajazetov. Beograd: Biblioteka XX vek.

Trinchese, Stefano, и Francesco Caccamo, ур. 2008. *Adriatico contemporaneo: rotte e percezioni del mare comune tra Ottocento e Novecento*. Milano: Franco Angeli.

Vajnrih, Harald. 1978. „U prilog jednoj istoriji književnosti za čitaoca“. U *Teorija recepcije u nauci o književnosti*, уредио Dušanka Maricki, 83–93. Beograd: Nolit, Institut za književnost i umetnost.

Velčić, Franjo. 2024. „Glagoljične knjige osorskoga arhidakona Mateja Savića († 1774.) koje se spominju u Savićevoj prepisci s Albertom Fortisom“. *Slovo*, изд. 74.

Verstraete, Ginette. 2007. „Gender“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Wellek, Rene, и Austin Warren. 1956. *Theory of Literature*. 3rd изд. New York: A HARVEST BOOK HARCOURT, BRACE & WORLD, INC.

Wolff, Larry. 2002. *Venice and the Slavs: The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment*. Stanford University Press.

Živančević-Sekeruš, Ivana. 2007. „Balkans“. U *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, уредио Manfred Beller и Joep Leerssen. *Studia Imagologica* 13. Amsterdam New York, NY: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>.

Биографија кандидата

Милош Пржић је рођен у Смедереву 1989. године. Средње образовање стекао је у филолошком одељењу Гимназије Смедерево. Основне студије италијанског језика и књижевности завршио је 2012. године на Филолошком факултету у Београду. Након тога уписао је мастер студије стручног писаног и усменог конференцијског превођења на преводилачком факултету Универзитета у Трсту (Scuola Superiore di Lingue Moderne per Interpreti e Traduttori). 2015. године одбранио је мастер рад који се састојао из превођења и анализе превода текстова у области дизајна и конструкције ратних бродова и подморница. Докторске академске студије уписао је 2020. године на Филолошком факултету Универзитета у Београду (модул књижевност). Запослен је на Институту за књижевност и уметност као истраживач сарадник у Одељењу за упоредна истраживања српске књижевности.

Био је стипендиста секретаријата за образовање и дечију заштиту града Београда (2008-2012), Министарства образовања Републике Италије (2012-2013), те стипендиста Фонда за младе таленте Министарства омладине и спорта Републике Србије „Доситеја“ као студент у иностранству (2014-2015).

Бави се превођењем са италијанског и енглеског језика.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Име и презиме: _____

Број досијеа: _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом: _____

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација ни у целини ни у деловима није била предложена за стицање дипломе студијских програма других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије
докторског рада**

Име и презиме аутора: _____

Број досијеа: _____

Студијски програм: Језик књижевност култура

Наслов рада: _____

Ментор: _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

, која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду, и доступну у отвореном приступу, могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла:

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____

1. **Ауторство.** Дозвољаваје умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваје умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваје умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваје умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваје умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваје умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.