



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

**Етнографског
института
САНУ**

LXIV(2)

Београд 2016.

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXIV (2)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXIV (2)

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN

OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

LXIV

No. 2

Editor-in-chief:

Prof. dr. Dragana Radojičić (Institute of Ethnography SASA)

Editor:

Dr. Srđan Radović (Institute of Ethnography SASA)

International editorial board:

Dr. Milica Bakić-Hayden (University of Pittsburgh), dr. Ana Dragojlović (University of Melbourne), prof. Peter Finke (University of Zurich), prof. Karl Kaser (Karl-Franzens University, Graz), dr. Gabriela Kilianova (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), prof. Kjell Magnusson (University of Uppsala), prof. Marina Martynova (Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Science, Moscow), dr. Ivanka Petrova (IEFSEM – Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), dr. Tatiana Podolinska (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), dr. Jana Pospíšilova (Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno), dr. Ines Prica (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), dr. Ingrid Slavec Gradišnik (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana).

Editorial board:

Dr. Gordana Blagojević (Institute of Ethnography SASA), dr. Ivan Đorđević (Institute of Ethnography SASA), prof. Ildiko Erdei (Faculty of Philosophy, Belgrade), prof. Ljiljana Gavrilović (Institute of Ethnography SASA and Faculty of Philosophy, Belgrade), dr. Jelena Jovanović (Institute of Musicology SASA, Belgrade), dr. Aleksandra Pavičević (Institute of Ethnography SASA), dr. Lada Stevanović (Institute of Ethnography SASA and Faculty of Media and Communications, Belgrade), academician Gojko Subotić (Serbian Academy of Sciences and Arts).

Advisory board:

Prof. Jelena Đorđević (Faculty of Political Sciences, Belgrade), prof. Maja Godina Golija (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), dr. Renata Jambrešić Kirin (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), dr. Miroslava Lukić-Krstanović (Institute of Ethnography SASA), dr. Mladena Prelić (Institute of Ethnography SASA), prof. Ljupčo Risteski (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), prof. Lidija Vujačić (Faculty of Philosophy, Nikšić), prof. Bojan Žikić (Faculty of Philosophy, Belgrade).

Secretary:

Marija Đokić (Institute of Ethnography SASA)

BELGRADE 2016

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LXIV

свеска 2

Главни и одговорни уредник:

Проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

Уредник:

Др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ)

Међународни уређивачки одбор:

Др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), проф. др Петер Финке (Универзитет у Цириху), проф. др Карл Казер (Универзитет у Грацу), др Габриела Килианова (Етнолошки институт САВ, Братислава), проф. др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали), проф. др Марина Мартинова (Институт етнологије и антропологије РАН, Москва), др Иванка Петрова (ИЕФЕМ – БАН, Софија), др Татиана Подолинска (Етнолошки институт САВ, Братислава), др Јана Поспишилова (Етнолошки институт АН ЧР, Брно), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана).

Уређивачки одбор:

Др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), проф. др Илдико Ердеи (Филозофски факултет у Београду), проф. др Љиљана Гавриловић (Етнографски институт САНУ и Филозофски факултет у Београду), др Јелена Јовановић (Музиколошки институт САНУ), др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ), др Лада Стевановић (Етнографски институт САНУ и Факултет за медије и комуникације, Београд), академик Гојко Суботић (Српска академија наука и уметности).

Издавачки савет:

Проф. др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука, Београд), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Рената Јамбрешић Кирић (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Мирослава Лукић-Крстановић (Етнографски институт САНУ), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду).

Секретар уредништва:

Марија Ђокић (Етнографски институт САНУ)

БЕОГРАД 2016.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011-2636-804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Мрежна страница часописа: www.etno-institut.co.rs

Publisher:
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011-2636-804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Journal's web page: www.etno-institut.co.rs

Лектор:
Ивана Башић

Превод:
Дамјан Југовић Спајић
Јелена Бојовић
аутори текстова

Дизајн корица:
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
300 примерака

Примљено на 8. седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 18. октобра 2016. године,
на основу реферата академика Димитрија Стефановића.
Accepted for publication at the 8th meeting of the Department of Social Sciences SASA on October 18th
2016, based the report of academician Dimitrije Stefanović.

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије
Printing of the journal was funded by the Ministry of Education, Science and Technological
Development of the Republic of Serbia

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у
базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the
Humanities), SCIndeks (Српски цитатни индекс), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk
samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central
and Eastern European Library).

The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can be
accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference In-
dex for the Humanities), SCIndeks (Srpski citatni indeks), Ulrich's Periodicals Directory, NSD
(Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service),
CEEOL (Central and Eastern European Library).

Садржај
Summary

I
Научни радови
Scientific Papers

Тема броја – Фудбал у антропологији и другим хуманистичким наукама (ур. Иван Ђорђевић)

Topic of the Issue – Football in Anthropology and Other Humanities (ed. Ivan Đorđević)

- Иван Ђорђевић, *Фудбал у антропологији и другим хуманистичким наукама* 211-216
Ivan Đorđević, *Football in Anthropology and Other Humanities*
- Дејан Зеџ, *Кратак осврт на појаву фудбалских навијача у Краљевини СХС/Југославији* 217-238
Dejan Zeč, *A Brief Overview on the Emergence of Football Fans in the Kingdom of SCS/Yugoslavia*
- Бојан Жикић, *Рекреативни (мали) фудбал у Београду: маскулинитет средовечних мушкараца* 239-256
Bojan Žikić, *Recreational Football in Belgrade: Masculinity of Middle-Aged Men*
- Тибор Комар, *Идентитет, nogomet i hrvatski reprezentativci iz dijaspore* 257-272
Tibor Komar, *Identity, Football and Croatian National Team Members from the Diaspora*
- Озрен Бити, *Хрватска фановска сцена: nogomet u televizijskim reklamama за pivo* 273-289
Ozren Biti, *Croatian Fan Scene: Football in Television Beer Commercials*
- Горан Павел Шантек, Дино Вукушић, *'Ово је Динамо!' – Феномен Фудзал Динама као алтернативног навијачког клуба* 289-302
Goran Pavel Šantek, Dino Vukušić, *This is Dinamo!' – The Phenomenon of Futsal Dinamo as an Alternative Fan Club*
- Андреј Ходџес, *The Left and the Rest? Fan Solidarities and Cosmologies – Celtic's Green Brigade and Dinamo Zagreb's Bad Blue Boys* 303-319
Andrew Hodges, *The Left and the Rest? Navijačke космологије и везе између Селтикових и Динамових навијачких група*

Varia

- Дуња Њаради, *Између уметности покрета и науке о телу: кратка историја антропологије плеса* 323-337
Dunja Njaradi, *Between Art of Movement and Science of Body: Short History of Anthropology of Dance*
- Гордана Благојевић, *Пурим: трансформација функције празника у животу београдске јеврејске заједнице* 339-361
Gordana Blagojević, *Purim: Transformation of the Role of the Holiday in the Life of Belgrade Jewish Community*
- Марина Матић, *Економски живот манастира Савина у XVIII веку* 363-374
Marina Matić, *Economic Life of Savina Monastery in the XVIII Century*
- Лада Стевановић, *Верски и световни модели моћи остварени кроз погребни ритуал: античке парадигме* 375-387
Lada Stevanović, *Religious and Secular Models of Power Achieved through Funeral Ritual: Ancient Paradigms*
- Станислав Р. Станковић, Ивана С. Башић, *Пустоодна светлост. Оглед о четири кретања Христифора Црниловића* 389-403
Stanislav R. Stanković, Ivana S. Bašić, *Pustoodna Svetlost. An Essay on Four Directions of Christiphor Crnilovich*
- Бранко Ћупурдија, *Трагови друштвеног живота у бећарцима из Дрежнице* 405-420
Branko Ćupurdija, *Traces of Social Life in Bećarci from Drežnica*
- Ана Вукмановић, *Вода у обредним песмама годишњег циклуса* 421-432
Ana Vukmanović, *Water in Oral Songs of the Year Cycle*

II

Научна критика и полемика Discussion and Polemics

- Сања Златановић, *Холокауст: процеси идентификације и меморијализације. Поводом нових издања Института за етнологију Словачке академије наука (III)* 433-438
- Љиљана Гавриловић, *О вирцима поново. С разумевањем и емпатијом* 438-440
- Милан Томашевић, *Антропологија нових простора* 440-443
- Милена Ж. Жикић, *Истраживачки донети Николе Вулића* 443-448

Тема броја:

***Фудбал у антропологији и другим
хуманистичким наукама***

(уредник Иван Ђорђевић)

Topic of the Issue:

***Football in Anthropology and Other Hu-
manities***

(editor Ivan Đorđević)

Иван Ђорђевић

Етнографски институт САНУ, Београд
ivan.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

Фудбал у антропологији и другим хуманистичким наукама

Све што знам у вези са моралом и обавезама дугујем фудбалу

Албер Ками

Писање о фудбалу из перспективе антропологије и хуманистичких наука уопште до скоро је представљало помало егзотичан истраживачки подухват, који је подразумевао веома темељно образлагање како је уопште могуће и релевантно бавити се таквом тривијалном активношћу као озбиљном истраживачком темом.* Фудбал, популарно назван „најважнијом споредном ствари на свету“, из визуре хуманистичких дисциплина углавном је посматран у складу са другим придевом који га описује, остајући на споредним колосецима потенцијалних тема и уступајући место неким „важнијим“ друштвеним феноменима (Archetti 1999, Skembler 2007, Giulianotti 2005), уз преовлађујуће мишљење да је реч о недовољно „озбиљном“ феномену да би се њиме бавила „озбиљна“ наука (Delaney and Madigan 2009, 22).

Ако, међутим, узмемо у обзир да догађаје попут Светског првенства у фудбалу директно или посредно прати неколико милијарди људи и да овакви спектакли, док трају, веома често потпуно доминирају глобалном медијском сценом, јасно је да фудбал представља веома важан феномен популарне културе, чији се утицај никако не ограничава на тренутке доколице и саму игру. Ту релевантност добро илуструју речи да је фудбал „рат минус пуцњава“ из чувеног есеја Џорџа Орвела, написаног након Другог светског рата. У временски ближем контексту, индикативне су речи Терија Иглтона, који овај спорт описује као савремени „опијум за масе“, поредећи га са чувеним Марковим виђењем религије.

Значајније пребацивање фокуса на спорт и пратеће феномене заправо коинцидира са растом интересовања друштвених и хуманистичких наука за

* Овај текст настао је као резултат истраживања на пројекту бр. 177026: Културно наслеђе и идентитет, који у целисти финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

остале области популарне културе и може се датирати отприлике у шездесете године прошлог века. Прави и озбиљнији налет истраживања спорта као посебне истраживачке области почиње осамдесетих година двадесетог века и траје до данас, када постоји велики број катедри, специјализованих часописа, струковних удружења и конференција посвећених проучавању спорта. Што се тиче истраживања фудбала у Србији, може се рећи да дуги низ година није било систематског и кохерентног приступа овој теми, односно, да је бављење њиме све до недавно спадало у домен „алтернативе или чак научне гериле“ (Kovačević and Žikić 2014a, 798). Ипак, постојао је изванредан број значајних и, може се рећи, пионирских радова, који су утрли пут и отворили простор за каснија истраживања, легитимишући тему у локалној научној заједници. У том смислу, свакако треба издвојити Чоловићеве студије „Дивља књижевност“ (Čolović 1985) и „Фудбал, хулигани и рат“ (Čolović 2000), као и Ковачевићев текст „Фудбалски ритуал“ (Kovačević 1987).

Последња деценија донела је, ипак, озбиљан помак у погледу рецепције фудбала као важне истраживачке теме, што је праћено и низом радова публикованих у релевантним научним часописима. Текстови Бојана Жикића који разматрају фудбал у контексту антропологије геста (Žikić 2004) и когнитивне антропологије (Žikić 2012), рад Марине Симић о конструкцији идентитета једног фудбалског клуба (Simić 2004), чланак Иване Гачановић који преиспитује специфичности идентитетских пракси једне навијачке групе (Gačanović 2013), као и монографија аутора овог текста „Антрополог међу навијачима“ (Đorđević 2015), представљају примере доследног антрополошког приступа фудбалу. Пораст интересовања за ову тему видљив је и у другим друштвеним и хуманистичким наукама, где се издвајају студије „Хулиганизам: насиље и спорт“ (Đorić 2012), као и радови Дејана Зеца из историје фудбала (Zec 2010, Zec 2013). Као резултат све озбиљнијег усредсређивања на истраживање фудбала у антрополошком контексту, посебно је значајан зборник „Антропологија фудбала“, који су уредили Иван Ковачевић и Бојан Жикић, са изабраним радовима различитих аутора који на ефектан начин сумирају развој истраживања фудбала у хуманистичким наукама (Kovačević and Žikić 2014b).

Овај темат, под насловом „Фудбал у антропологији и другим хуманистичким наукама“ следи сличан циљ промовисања фудбала као истраживачке теме, односно као истраживачког оквира, који, како се из текстова који следе може и видети, не говори само о фудбалу, већ много више о друштву у коме смо живели или данас живимо. Основна покретачка идеја која стоји иза овог темата била је настојање да се на једном месту окупе аутори чије је истраживачко интересовање усмерено ка проучавању фудбала и културе која га прати. У том смислу, нисам желео да се уреднички ограничим на стриктно антрополошке теме, као и на специфичну српску локалну средину, већ сам тежио ка што већој интердисциплинарности радова, као и широј регионалној покривености тема. Већи број радова који третирају регионални хрватски контекст проистекао је из чињенице да истраживање фудбала у овој земљи, може се рећи, има већу традицију и дубље је

укорењено него у Србији. Са друге стране, регионални контекст и многе друштвене и културне сличности омогућавају ширу компаративну перспективу, која има изразиту релевантност и за перцепцију фудбалске културе у Србији. Промоција таквог – интердисциплинарног и регионалног – приступа важна је и у контексту успостављања што шире научне сарадње у региону, као једног од основних предуслова за будућност научних истраживања, посматрано кроз призму све умреженијег европског научног простора.

Радови објављени у овом темату посвећени су веома широком спектру тема, показујући на које све начине фудбал представља важан и релевантан део наше свакодневице. Почевши од историје фудбалског навијања у Србији и Краљевини СХС, преко утицаја медија на фудбалску културу и политичке агенсности навијача, па све до утицаја ове игре на конструисање идентитета средовечних мушкараца, фудбал као истраживачка тема показује се као веома плодно тло за проучавање и преиспитивање различитих социјалних, културних и политичких контекста, чија важност далеко превазилази саму игру.

Темат отвара рад Дејана Зеца, који се бави историјом фудбалског навијаштва на подручју Краљевине СХС / Југославије. У питању је тема која до сада код нас практично уопште није истраживана, а аутор на питање и информативан начин, презентујући доступну архивску и другу грађу, показује како се, заједно са растом популарности фудбала на простору предратне југословенске државе, развијало и навијаштво. Указујући на специфичности навијачке културе у локалном културном и политичком контексту, Зец даје не само слику тог периода, већ и оквир за разумевање каснијег навијачког понашања. У том смислу, ауторови увиди немају значај само са историјске тачке гледишта, већ су веома релевантни и за истраживаче који се баве савременим друштвом.

Следи рад Бојана Жикића, који третира један веома важан аспект фудбала као дела живе праксе, односно свакодневице. Аутор посматра овај спорт из перспективе учесника који се њиме баве рекреативно, фокусирајући се на специфичну друштвену групу мушкараца средњих година. Темелном анализом, заснованом на дубинским интервјуима са непосредним учесницима ове културне праксе, познате као „мали фудбал“, Жикић отвара нека веома важна питања о функционисању свакодневног живота људи, пре свега се усмеравајући на концепт маскулинитета и питање његове конструкције учешћем у ритуалу званом „рекреативни фудбал“. Аутор аргументовано указује да ова пракса, која наизглед делује као типичан механизам за репродукцију хегемонског маскулинитета, заправо у себи крије много више нијанси, и да се никако не може свести само на још један од елемената који оснажују културу патријархата.

Рад Тибора Комара такође покреће питање улоге фудбала у конструкцији идентитета, али, у овом случају, реч је о специфичном односу младих фудбалера који припадају хрватској дијаспори, према репрезентацији

ове државе. Аутор анализу заснива на грађи прикупљеној путем интервјуа са младим људима хрватског порекла који живе углавном у земљама западне Европе, али се одлучују да играју за државу из које потичу, односно, како то аутор прикладно назива, за „замишљену домовину“ Хрватску. Овај рад отвара веома комплексно и занимљиво питање идентитета припадника дијаспоре, осветљавајући важну улогу спорта у његовог конструкцији и репродукцији.

Следећи рад у темату, аутора Озрена Битија, усмерен је на истраживање комплексне повезаности специфичних културних индустрија – спорта, алкохола и реклама. Аутор приступ овој теми заснива превасходно на анализи дискурса телевизијских реклама у вези са фудбалом и пивом, указујући на практично метонимијску везу која се временом формирала између ова два „производа“. Фокусирајући се превасходно на корпус маркетиншких кампања које су велике пиваре у Хрватској покретале током трајања великих фудбалских такмичења, Бити аргументовано указује на стратегије примењене у њима, које превасходно реферирају на конструкцију маскулинности али и националног идентитета.

Два рада која закључују овај темат ближе су повезана са навијачком културом, односно са комплексним односом навијача, фудбалских клубова и политике. Чланак Горана Павела Шантека и Динка Вукушића фокусиран је на истраживање специфичне ситуације навијача фудбалског клуба Динамо из Загреба, који су, незадовољни ситуацијом у свом клубу, одлучили да формирају алтернативни фудбал клуб. Овај чланак указује на један веома важан сегмент савременог фудбала, који није специфичан само за Хрватску, одакле потиче анализирана грађа. Реч је о својеврсној „индустријализацији“ и „приватизацији“ фудбалских клубова, који се, у трци за профитом, све више удаљавају од локалне заједнице и контекста у коме су се формирали и развијали. Аутори стога с правом указују да оснивање „навијачке варијанте“ вољеног клуба, засноване на демократским принципима одлучивања, представља не само отпор према управљачким структурама клуба, већ и ширу борбу за демократизацију друштвеног и политичког поља.

Последњи рад у темату аутора Ендруа Хоџиса на том трагу још шире отвара питање комплексности политичког идентитета припадника различитих навијачких група, анализирајући, „навијачке космологије“, како то аутор назива. Хоџис анализира специфичну навијачку солидарност између две политички веома различите групације навијача, пропитујући да ли је таква врста везе уопште могућа и на који начин се сами навијачи постављају према различитим ситуацијама у којима долази до сукоба између њиховог „навијачког“ и „политичког“ идентитета. Аутор такође отвара веома важно питање самог писања етнографских и социолошких студија о овој теми, указујући да приступ и резултат у великој мери зависе од активистичких позиција самих истраживача. Овај рад даје изванредан увид у разумевање навијачке космологије, показујући како активисти-навијачи позиционирају друге, стварајући смисао и ред у интерпретацији сопствених активности и искустава.

Радови прикупљени у овом темату пружају једну веома широку перспективу која показује на које начине фудбалска култура пружа могућности за истраживање не само ње саме, већ и колико она може имати утицаја на шире друштвене, културне и политичке контексте. Од истраживања навијачких поткултура, преко повезаности модерног фудбала са различитим индустријама попут рекламних, па све до локалних и глобалних борби за демократизацију фудбала, а преко таквог модела, и друштва уопште, може се рећи да сви чланци у овом темату омогућавају дубоке увиде у део свакодневице који често превиђамо, а који, заправо, има велики утицај на шири друштвени систем.

Литература

- Archetti, Eduardo P. 1999. *Masculinities : football, polo, and the tango in Argentina, Global issues*. Oxford, UK ; New York: Berg.
- Čolović, Ivan. 1985. *Divlja književnost*. Beograd: Nolit.
- Čolović, Ivan. 2000. *Politika simbola*. Beograd: XX vek.
- Delaney, Tim, and Tim Madigan. 2009. *The sociology of sports : an introduction*. Jefferson, N.C.: McFarland & Co.
- Ђорђевић, Иван. 2015. *Антрополог међу навијачима*. Beograd: XX vek.
- Ђорић, Марија. 2012. *Хулиганizam : насилје и спорт*. Beograd: Удружење Наука и друштво Србије.
- Гаџановић, Ивана. 2013. "O decentriranju навијачких идентитета: има ли романтике у навијању?" In *Урбани културни идентитети и религиозност у савременом контексту*, edited by Данијел Синани, 173-196. Beograd: Српски генеалошки центар и Оделjenje за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.
- Giulianotti, Richard. 2005. *Sport : a critical sociology*. Oxford ;: Malden Polity.
- Ковачевић, Иван. 1987. "Фудбалски ритуал." *Гледишта* no. 5-6:71-82.
- Ковачевић, Иван, and Бојан Џикић. 2014a. "Антропологија фудбала." *Етноантрополошки проблеми* no. 9 (3):783-803.
- Ковачевић, Иван, and Бојан Џикић. 2014b. *Антропологија фудбала*. Beograd: Оделjenje за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.
- Симић, Марина. 2004. "Конструкција идентитета једног фудбалског клуба, на примеру FK Обилића." *Гласник Етнографског института SANU* no. 52:67-80.
- Skemler, Grejem. 2007. *Sport i друштво. Историја, моћ, култура*. Beograd: Clio.
- Zec, Dejan. 2010. "The Origin of Soccer in Serbia." *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies* no. 24 (1-2):137-59.

Žikić, Bojan. 2004. "Gest u egzoteričnom kontekstu." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* no. 52:17-28.

Žikić, Bojan. 2012. *Misao, kultura, identitet*. Beograd: Srpski genealoški centar.

Zec, Dejan. 2013. "Sport kao nova tema u srpskoj historiografiji." U: *Humanizacija univerziteta: tematski zbornik*, ur. Bojana Dimi-trijević, 488-498. Niš: Filozofski fakultet Univerziteta u Nišu.

Дејан Зеџ

Институт за новију историју Србије,
dejan.zec@inis.bg.ac.rs

Кратак осврт на појаву фудбалских навијача у Краљевини СХС/Југославији

Развојем фудбала у међуратном периоду, када је овај спорт постао веома важан део свакодневице великог броја људи у Југославији, дошло је и до појаве феномена који су фудбал пратили свуда у свету: комерцијализације, професионализације, социјалне стратификације, али и до појаве феномена навијања. Циљ овог рада је пружање кратког прегледа историје фудбалских навијача у Југославији у међуратном периоду, утврђивање изворне основе за даља истраживања, те покушај објашњења узрока настанка навијачког покрета (ако се о покрету уопште може и говорити), манифестација навијања, како су га доживљавали савременици, и навијачких ривалстава (локално-регионална, национална и политичка). Пошто је рана историја југословенских фудбалских навијача слабо обрађена у историографији и другим друштвеним наукама, један од главних циљева овог рада је тај да заправо буде својеврсни увод у даља истраживања ове фасцинантне теме. Рад је писан на основу доступне архивске грађе, релевантне литературе, доступне штампе и сачуваних успомена, мемоара и дневника.

Кључне речи: фудбал, навијачи, међуратни период, Краљевина СХС/Југославија.

A Brief Overview on the Emergence of Football Fans in the Kingdom of SCS/Yugoslavia

With the development of football in the interwar period, when this sport became an important part of everyday life for many people in Yugoslavia, it also led to the rise of the phenomenon which followed football around the world: commercialization, professionalism, social stratification, but also the phenomenon of sports fandom. This paper aims to give a brief overview of the history of football fans in Yugoslavia during the interwar period, to determine the basis for further research, to try to explain the causes of the emergence of fan movement (if it can even be considered a movement), how football fandom manifested, how was it perceived by its contemporaries, and what were the fandom rivalries (local, regional, national and political). Since the early history of Yugoslav football fans was scarcely studied in historiography and other social sciences, one of the main purposes of this paper is to serve as an introduction of sorts to further research of this fascinating subject. The paper was written on the basis of available archival material, relevant literature, available press clippings and preserved memories, memoirs and diaries.

Key words: football, fans, interwar period, Kingdom of SCS/Yugoslavia.

Југословенско друштво у међуратном периоду представљало једну веома динамичну и живу средину, која је за двадесетак година видела огромне и драстичне промене. Између осталог, модернизација и прихватање западних узора, не само у политици, економији и култури, већ такође и у подражавању животног стила, процеси који су отпочели још пре Првог светског рата, условили су да поједине карактеристике градског живота западних средина постану изузетно популарне и на југословенском простору (Marković: 1992, 13–33). Спорт, који је истовремено представљао и реализацију потребе градског човека за рекреацијом и физичким вежбањем али и за забавом и разбигригом, без обзира на то да ли је исти био активни учесник или само пасивни посматрач, стекао је крајем 19. и почетком 20. века огромну популарност у градовима западне Европе (Maase: 1997, 79–115). Последично, веома брзо се интересовање за спорт проширило и на градове југословенског простора. Спорт и фудбал, као најпопуларнији и најважнији спорт у региону, нису били само занимљиви истраживачима који су као полазиште у истраживачком раду поставили теорију модернизације. Спорт је био занимљив феномен и за проучаваоце културне историје Краљевине СХС/Југославије, додуше уз одређена ограничења, посебно она која су се односила на утицај државе и политике на спорт и физичку културу (Димић: 1997).

Спортске теме представљају и методолошки изазов, посебно у домену прикупљања адекватне грађе. Проучавање спортске историје пред истраживача поставља многе проблеме и ти проблеми су све већи што је временски период који се истражује удаљенији. Посебно је тешко пратити догађања на периферији спорта и феномене попут фудбалског навијања у периоду пре Другог светског рата. Када се убицирају и анализирају сачувани историјски извори, закључци су углавном разочаравајући. Целовитих архивских фондова једноставно нема – за већину предратних фудбалских клубова грађа није сачувана. Слично важи и за друге архивске фондове који би, по природи ствари, требало да чувају грађу која се односи на фудбалске навијаче (полицијске и судске власти, пре свих осталих). Фрагментарна грађа условљава то да су основни извори за историју спорта у Југославији, а стога и за историју фудбалских навијача, новине и часописи, као и сачуване успомене, мемоари, дневници и сећања.

Овај рад је настао са намером да, пре свега, постави најважнија питања о проблематици генезе и развоја покрета фудбалских навијача на југословенском простору у периоду прве половине 20. века. Он свакако не нуди коначне одговоре, већ напротив позива истраживаче да се у већем обиму посвете теми, како би корпус релевантних сазнања био већи и како би, управо у циљу бољег осветљавања оног што је до сада углавном било покривено велом мистерије, неки елементарни и општеважећи закључци могли бити донети.

Ко су били југословенски фудбалски навијачи?

У размишљањима о фудбалским навијачима у периоду пред Други светски рат, треба бити веома пажљив и избећи честу замку да се на феномене из прошлости гледа савременим очима. Навијачи из 20-их и 30-их сигурно нису „хулигани“ и „ултраси“ из 70-их и 80-их година. Велико је питање где би модерни теоретичари фудбалске културе сместили тадашње југословенске фудбалске навијаче, с обзиром на њихово понашање, социјалну структуру и саму манифестацију навијачке страсти. Огромна временска дистанца, неколико генерација љубитеља фудбала и огромни друштвени ломови стоје између данашњих навијача и оних са почетка века. Управо због тога је веома битно у самом почетку дефинисати термин „навијач“. Ко је био фудбалски навијач у Југославији током 20-их и 30-их година? Како се навијање манифестовало? У чему се разликују ондашњи и данашњи фудбалски навијачи? У чему се разликују југословенски и континентални или острвски фудбалски навијачи?

У југословенској широј јавности, захваљујући популарној култури, посебно филмовима и серијама снимљеним у периоду социјализма, који су се бавили, између осталог, и спортским и фудбалским темама, постоји развијен стереотип о међуратном фудбалу и фудбалским навијачима. У играним серијама и филмовима, попут серија „Више од игре“ или „Вело мисто“, или новијим радовима, попут филма „Монтевидео, Бог те видео“, представљени су ликови фудбалских навијача, као што су апотекар Бели, чика Цвикераш или берберин Мештар¹ – људи који су били опесднути фудбалом, којима су њихови клубови у животу много значили и који су својим клубовима много давали и пружали, и у материјалном и у емотивном смислу. Они нису пропуштали ниједну утакмицу свог тима, у јутарњим новинама су увек прво прегледавали спортску секцију, о свом тиму су знали све до последњег

¹ Телевизијска серија „Више од игре“, у продукцији Телевизије Београд, снимљена је и емитована 1977. године, а говори о животу у измишљеној српској вароши под називом Градина у периоду између 1931. и 1941. године. Посебан печат овој хроници српске провинције даје приказ ривалства локалних фудбалских клубова „Грађански“ и „Раднички“, где богатији и конзервативнији свет подржава „Грађански“ а млађи људи, занатлије и радници „Раднички“. Слободан Стојановић, писац и сценариста серије, одрастао је у Пожаревцу у периоду пред Други светски рат и у сценарио је преточио своје лично виђење живота у таквој средини, где су фудбалска ривалства представљала јако важан део градског идентитета. У том смислу, апотекар Бели, углађени господин којег глуми Властимир Ђуза Стојиљковић, који је био главни симпатизер и мецена „Грађанског“, и чика Цвикераш, снајдер и синдикални организатор, којег глуми Никола Милић, главни човек „Радничког“, требало је да представљају архетип фудбалског навијача из међуратног периода, један тип човека из разноврсне људске фауне југословенске међуратне вароши. Веома је слична и представа фудбалског заљубљеника у серији „Вело мисто“, коју је исто током 70-их година снимила Телевизија Загреб, по сценарију Миљенка Смоје. Серија обрађује романисану историју Сплита у првој половини 20. века, а главни мотив је оснивање и живот фудбалског клуба „Хајдук“. Берберин Мештар, којег глуми Борис Дворник, представља архетип Сплићанина којем је „Хајдук“ заправо синоним за Сплит, Далмацију и Хрватску.

детаља, дружили су се са фудбалерима и фудбалским функционерима, били су спремни да свој клуб материјално помогну, врло радо су учествовали у клупској организацији и, на крају, остали су уз свој клуб без обзира на његове успехе или неуспехе, победе или поразе, добра или лоша издања. Наравно, ово је стереотип, део уметничке представе и, иако је стереотип који се свакако односи на један велик број фудбалских ентузијаста, посебно људи који узимали активног учешћа у збивањима у фудбалским клубовима и организацијама, представља погрешну слику просечног југословенског фудбалског навијача. Просечан навијач је у сваком случају био мање загрижен, мање инволвиран и много више љубитељ спорта и фудбала него што је био острашћени „клубаш“.²

Навијачи су пратили фудбал буквално од прве утакмице која је на југословенским просторима одиграна. Фудбалски мечеви су привлачили публику, а у публици је било људи који су се ту нашли из различитих побуда – неки да уживају у надметању, неки да бодре своје пријатеље и другове, неки да дају подршку својој локалној екипи. Према сведочанствима која описују рађање фудбала у Југославији, чини се да је, макар у самом почетку, публика долазила на утакмице због љубави према спорту и жеље да ужива у вештини коју су показивали такмичари, а знатно мање због других разлога. Томе сведочи и чињеница да је током прве деценије 20. века на скоро све фудбалске утакмице које су игране у Београду долазио отприлике исти број људи. Штавише, тренинзима фудбалера присуствовало је тек нешто мање гледалаца него правим утакмицама (Ружић: 1973, 149–150). Фудбалска публика није бирала да ли ће гледати „Соко“, „Српски мач“, „БСК“ или „Велику Србију“, утакмица је током године било мало и прави љубитељи спорта су их гледали све. Ипак, врло брзо је дошло до одређених промена, пре свега до тога да су поједини клубови почели да добијају изразито локално (квартовско) обележје, посебно у већим градовима. На примеру Београда можемо уочити феномен трансформације фудбалских екипа. Бора Јовановић пише да је за Београд било карактеристично груписање мушке омладине школског узраста у кварталске дружине које су, у слободно време, после школе, међусобно „ратовале“. Новоселци (крај између Славије и Чубуре), којима је припадао Јовановић, сукобљавали су се песницама, праћкама, штаповима и каменицама са Палилулцима, Савамалцима, Трикључанцима (Сарајевска улица), Дорћолцима и Булбулдерцима. Ове грубе игре, које су неретко завршавале и озбиљнијим повредама, наставиле су се и када је фудбал заузео главно место у животу београдских дечака, само што су сада основа дечачког груписања постали

² У литератури која је настала у међуратном периоду, посебно у књигама и монографијама које су објављивали сами фудбалски клубови, пуно је писано о људима који су истовремено били и навијачи али и функционери и добротвори својих клубова – Михаилу Андрејевићу, Јовану Ружићу, Данилу Стојановићу, Хинку Вирту, Андрији Мутафелији и другима. Они, иако бројни и утицајни, нису представљали већину фудбалских навијача. Погледати: Дејан Зец, „Мемоарска литература као извор за проучавање српског и југословенског фудбала: анализа мемоара Данила Стојановића, Михаила Андрејевића и Јована Ружића“, *Токови историје*, бр. 2 (2012), 272–294.

новоформирани дивљи омладински клубови, попут „Славије“, „Косова“, „Невесиња“ и „Душана Силног“ (Јовановић: 1977, 129). Ови фудбалски клубови нису били нигде регистровани и они заправо нису ни били прави клубови већ дечачке дружине, а фудбалски мечеви играни између њих, на лединама, по двориштима и градским парковима, представљали су наставак одмеравања снага екипа из различитих делова града. Јован Ружић даје још прецизнији опис овог феномена:

„ ... и око наше „Славије“ када је основана, остала је окупљена једна посебна група симпатизера и љубитеља фудбала, формирана још док смо неорганизовано играли фудбал. Наиме, то су били младићи, у већини ученици виших разреда гимназије, између 16 и 20 година који су се већ одавно бријали, многи од њих имали су по тадашњој моди веће или мале бркове, пушили, играли билијара, понеки су носили штапове али су неки од њих имали у џеповима по који перорез или боксер.“ (Ружић: 1973, 163–164).

Ружић је био веома детљан у опису деловања тих навијачких група, њихове географске распрострањености, односно описа делова града из којих су долазили и, можда најважније, утицаја који су остваривали на фудбалере и званичнике фудбалских клубова у Београду:

„ Такве групе младића постојале су у свим крајевима Београда и они су били носиоци оних понекад и опасних туча између Савамалаца, Палилулаца, Врачараца, Дорћолаца, Новоселаца и других. Тим тучама најчешћи повод била је пушта жеља да се испољи односно „потроши“ набрекла младићка снага, или задовољи амбиција да се буде „јачи“ и слично. Међу њима било је заинтересованих фудбалом као игром, па су се у мањим групама, по њих неколико, почели окупљати свуда где би се лопта појавила, а нарочито око појединих клубова, па и око нас у Карађорђевој парку.“ (Ружић: 1973, 163–164).

Социјална динамика односа између „навијача“ и фудбалера била је зачуђујуће модерна, и она је указивала на обрасце који се срећу и данас, посебно када се ради о мањим фудбалским клубовима који имају изразито локални карактер, односно клубовима који представљају „симбол“ неког кварта, дела града или мањег места. Навијачи су се постављали као заштитници, односно чувари „симбола“, и бранећи и штитећи свој фудбалски клуб, они су заправо бранили и штитили свој крај, односно свој град:

„За нас децу играче фудбала, они су били истовремено „страх и трепет“ али и заштитници и чувари. Група тих младића, љубитеља фудбала, која се била окупила око нас у Карађорђевој парку као носилаца фудбалског спорта на Врачару, била је према нама најсрдачније пријатељски и другарски настројена. Веома ретко се дешавало да нам одузму лопту и да сами са њом играју, већ би се и они укључили у игру са нама „на два гола“, а до „опорезивања“ никад није долазило. Међутим, већ чувени као „неустрашиви борци - Врачарци“ у оним тучама међу поменутих

младићких група, они су према нама имали само другарске односе и били наши прави заштитници и чувари. Тамо где смо се ми играли у њиховом присуству била нам је загарантована безбедност и лична и у односу на фудбалску лопту, а кад би смо на туђем терену играли утакмицу они су нас тада увек пратили и било је искључиво да би се ко усудио да нас нападне.“ (Ружић: 1973, 163–164).

Овај опис ситуације на први поглед делује изненађујуће и као да описује један суштински модеран феномен везан за фудбал и фудбалске навијаче. Међутим, нема ничег чудног у томе што је београдска омладина, у једном свету који се убрзано мењао, тражећи начина да истакне себе у први план, ако ничим другим, онда макар „злогласношћу“ и насилном репутацијом, као средство користила једну суштински нову појаву као што је био фудбал, за који старији нису били превише заинтересовани, што је фудбал претварало у њихов искључиви забран.³ Занимљиво је да ова појава полако нестаје после Првог светског рата, макар не постоје или нису сачувана сведочанства о бандама које су се груписале око фудбалских клубова у међуратном периоду. Младићи који су своју енергију трошили у навијачким „обрачуницима“, прошли су ужасно искуство Првог светског рата, које је онима који су га преживели свакако поставило ствари у другачију перспективу. Такође, после 1919. године и формирања ЈНС, мало је остало могућности да се делује изван система, па су сви ти дечачки дивљи клубови или расформирани или се колективно прикључили већим клубовима.⁴ Интересантно је видети како су прошли млади „насилни“ навијачи и шта се касније дешавало са њима. Ружић пише да је један од њихових вођа, Војин Симић, касније постао чувени београдски архитекта, члан управе Спорт клуба „Југославија“ и „Боб“ клуба, ентузијаста за зимске спортове и пропагатор пливања и ватерпола (Ружић: 1973, 164; Јовановић, Вукадиновић: 1939, 34).

Може се претпоставити да су и други већи југословенски градови прошли кроз сличну фазу, посебно Загреб, који је у то време био много развијенија фудбалска средина од Београда, и по броју активних клубова и по броју фудбалера и навијача.⁵ Међутим, Загреб, као средина која је била у

³ Старији и конзервативнији свет је према фудбалу био веома подозрив, смартајући да млади људи не би требало да троше време и енергију на оно што су они сматрали дечјом игром и лудошћу. Један од пионира фудбала у Хрватској Хинко Вирт је сведочио: „Нарочито нас је нападала тадашња штампа. Тада се могло читати чланке с насловима: Полудјела младеж. У тим се написима оштро критизирало прве појаве ногомета.“ Цитирано према: Ivan Marković, „О рођесима hrvatskoga nogometa“, *Nova Croatica*, VI (2012), 316.

⁴ Фудбалски клуб „Славија“ са Врачара, о којем је писао Јован Ружић, колективно се учланио у фудбалски клуб „Велика Србија“. Многи од дечака који су шутирали лопту у Карађорђевој парку су у послератном периоду постали одлични играчи али и функционери „Велике Србије“ (која је 1919. године променила име у „Југославија“) и регионалних и националних фудбалских организација.

⁵ Услед близине и бољих контаката између Загреба и других већих градова Аустроугарске, попут Беча, Будимпеште или Прага, фудбал је на самом почетку 20. века био у много

много већој мери мултиетничка и мултиконфесионална него што је то био Београд, видео је још један процес раслојавања фудбалских навијача по нефудбалским критеријумима.⁶ Квартовско и географско позиционирање подршке фудбалским клубовима на страну, Загреб је, као уосталом и многи други градови на југословенском подручју, доживео да се фудбалски навијачи деле по националном, етничком и верском принципу. Први загребачки фудбалски клубови, сви основани у првој деценији 20. века, били су право огледало мултиетничности и мултикултуралности средњоевропског Аграма, посебно његовог буржоаског слоја. Међу фудбалерима и функционерима тих клубова било је највише Хрвата, али и Срба, Немаца, Јевреја, Чеха и Мађара. Међутим, заостравање политичких прилика у Краљевини Хрватској-Славонији, посебно раст тензија између њених словенских и несловенских грађана, условило је да поједине етничке групе у хрватским урбаним срединама уђу у процес својеврсне самоизолације. Овакав вид одвајања од већинског становништва изазивао је подозривост и незадовољство. Када је 1911. године најављено да мађарска заједница Загреба намерава да оснује свој фудбалски клуб („*Zagrabi Magyar torna klub*“), у граду су избили нереди. Деветог априла 1911. године, маса грађана је изашла на улице певајући родољубиве песме, успут растуривши скуштину мађарског клуба која се одржавала у згради Дирекције железница, разбијајући притом прозоре и врата на згради (Magdić: 1989, 54). Одмах после овог излива мржње против Мађара, иницијатори протеста су организовали и основали фудбалски клуб „Грађански“, клуб који је требало да представља све грађане Загреба, без обзира на њихову етничку припадност или верска осећања. И заиста, међу оснивачима клуба најзначајније су биле личности Андрије Мутафелије, Хрвата, трговца шеширима, и Душана Жестића, Србина, берберина. Међутим, овај баланс се врло брзо променио и „Грађански“ је од клуба свих грађана Загреба постао „понос свих хрватских крајева“, односно клуб који се везао за

бољем положају него у Београду и Србији и такво стање ствари се није променило све до средине 20-их година, када су београдски фудбалски клубови први пут постали конкурентни загребачким. Томе може сведочити и чињеница да је тим најбољих српских фудбалера, који је 1911. године гостовао у Загребу у две утакмице против екипе „ХАШК“-а, убедљиво поражен укупним резултатом 14:0. Погледати: Михајло Тодић, *110 година фудбала у Србији*, Београд: ФСС, 2006, 56–57. Такође, у првој званичној утакмици фудбалске репрезентације Краљевине СХС 1920. године, против Чехословачке је наступио тим којег су чинили 10 Загрепчана и један Београђанин – Јован Ружић. Погледати: Вошко Станишић, *Plavi, plavi!*, Beograd: Borba – Večernje novosti, 1969, 69.

⁶ Загреб је почетком 20. века представљао град који је био у великом економском и демографском успону и, као такав, био је пожељна дестинација за многе. Свега је око 32% становништва 1910. године било рођено у Загребу, док су се остали доселили из осталих крајева Аустроугарске. Статистички подаци говоре да је исте године у Загребу 5,18% становништва говорио мађарски као матерњи језик, 6,85% је говорио словенски а 5,30% немачки. Уз њих, у граду су живеле врло бројне заједнице Срба, Јевреја и Чеха. Погледати: Agneza Szabo, „Regionalno porijeklo i socijalna struktura stanovništva grada Zagreba između 1880–1910. godine“, *Radovi*, vol. 17 (1984), 101–120. Истовремено, Београд је такође доживљавао велик прилив становништва, међутим нови житељи Београда су углавном били пореклом из централне и јужне Србије, као и из Црне Горе, и они су представљали етнички и верски много хомогенију групу.

политичко „хрватство“. Клуб је током 20-их и посебно током 30-их година одржавао политичке везе за Хрватском сељачком странком, био један од иницијатора оснивања Хрватске шпортске слоге, која је заправо била спортска секција ХСС и инструмент политичког притиска на југословенске државне спортске органе, чак је и последњи председник „Грађанског“ у раздобљу прве Југославије др Јосип Торбар био истакнути функционер ХСС (Kramer: 1994, 32–43). Као логична последица, трибине стадиона „Грађанског“ у Котурашкој улици постале су место за политичку и националистичку агитацију.⁷ Отварање новог стадиона „Грађанског“ 19. октобра 1924. године претворено је у велики политички митинг Стјепана Радића (Dragun: 2011, 90).⁸ За разлику од „Грађанског“, остали загребачки клубови, некада студентски „ХАШК“ и средњошколска „Конкордија“, нису гајили изразито национали карактер и стога су уживали већу подршку нехрватског становништва Загреба.⁹ Слично се десило и у другим местима у Југославији која су имала мултиетнички карактер, попут Сарајева, Новог Сада, Суботице, па чак и Београда, у којем су постојали клубови мањих етничких заједница („Руски спорт клуб“, „Чехословачки спорт клуб“, „Макаби“ итд.).

⁷ У Краљевини СХС/Југославији државна контрола спортских друштава није била у толикој мери изражена као у тоталитарним друштвима попут фашистичке Италије, нацистичке Немачке или комунистичког СССР-а. Једини период у југословенској међуратној историји у којем је држава вршила стваран надзор био је период Шестојануарске диктатуре, у којем је постојало Министарство физичког васпитања народа, које је требало да контролише потенцијалне субверзивне политичке активности у оквиру спортских друштава. Соколи, који су били фискултурни покрет подржан и финансиран од стране државе, нису имали утицај на спортска друштва, посебно на популарне фудбалске клубове. У том смислу, притисак југословенске државе на спортске власти је био много мањи него у многим европским државама, посебно у државама у окружењу (Погледати: Evangelos Albanidis, Panagiotis Ioannidis, „The role of sport in the totalitarian regime of Metaxas in Greece (1936–1941) compared to National Socialism in Germany“, *Aloma*, 32 (2) (2014), 15-23; Florin Faje, „Playing for and against the nation: football in interwar Romania“, *Nationalities Papers*, Vol. 43, No. 1 (2015), 160-177.) Стога су спортски клубови често били подложни политичком утицају појединих странака и покрета, посебно у другој половини 30-их година. На спортске клубове су јак утицај имале илегална Комунистичка партија Југославије, Хрватска сељачка странка, а у Србији Југословенска радикална заједница. Посебно је пропаганда Милана Стојадиновића вршила велики притисак на спортске клубове, највише на популарне београдске фудбалске клубове. Погледати: Бојан Симић, *Пропаганда Милана Стојадиновића*, Београд: ИНИС, 2007, 229–230; Nikola Žutić, *Sokoli: ideologija u fizičkoj kulturi Kraljevine Jugoslavije*, Београд: Angrotrade, 1991, 244–252.

⁸ Сама утакмица којом је стадион отворен била је изразито политичког и националистичког карактера. Наиме, стадион је свечано отворен дуелом између загребачког „Грађанског“ и сарајевске екипе „САШК“, тима сарајевских католика и Хрвата.

⁹ Истини за вољу, било је покушаја, посебно у време Шестојануарске диктатуре, да се посебно загребачки Срби друштвено организују око једног спортског друштва. У ту сврху је у Загребу основано спортско друштво „Југославија“, чији су чланови и функционери били углавном државни и полицијски чиновници. Иако је клуб имао велику финансијску и логистичку подршку државних органа и иако је покровитељ клуба био лично краљ Александар, клуб никада није стекао већу популарност, чак ни међу загребачким Србима и декларисаним Југословенима.

Понашање фудбалских навијача

Веома занимљиво питање које се намеће у процесу истраживања развоја феномена навијања у фудбалу јесте како се то навијање манифестовало? У ком обиму су фудбалски навијачи били организовани као што су данас? Да ли су носили клупска и навијачка обележја? Да ли су током утакмица били активни учесници или су само посматрали мечеве? Како је изгледала њихова подршка? Да ли су долазили у контакт са навијачима других клубова? Какав је био њихов однос са матичним клубовима? Какав је био однос са полицијским властима? Сведочанства која нам омогућују увид у навијачко понашање у првој половини века су углавном анегдотске природе. Захваљујући серији чланака и сећања који су објављени у штампи, можемо донекле реконструисати поједине сегменте навијачког понашања у том периоду.

Непосредне послератне године карактерише својеврсна промена у понашању фудбалских навијача. Навијачке „групе“, о којима је писано раније, а које су биле везане за мале локалне фудбалске клубове, углавном су нестале. Разлоге за то треба тражити у чињеници да је већина тих малих локалних клубова нестала са фудбалске сцене. Неки су се прикључили већим фудбалским клубовима а неки уопште после рата нису обнављали рад. Политика ЈНС и подсавеза да ван институција система фудбалски клубови не могу постојати нити деловати није ишла на руку оним тимовима који нису ни финансијски ни организационо могли да испрате високе захтеве фудбалских власти. Публика која је током прве половине 20-их година долазила да посматра мечеве великих београдских клубова, попут „БСК“-а, „Југославије“ или „Сокола“, није долазила на утакмице из разлога који нису били у вези за спортом, већ да би уживала у квалитетним фудбалским представама. Стога је и понашање публике углавном било примерено – навијачи су седели на својим местима, бодрили своје фаворите аплаузима, али су и играчи противничких екипа били награђени за лепе потезе и добре представе. Евентуално би постигнут гол био пропраћен узвицима одобравања и подршке и бацањем шешира у ваздух (Годоровић: 1996, 23–24). У том смислу, понашање фудбалских навијача потврђује тезу да је фудбал на југословенском простору у почетку заправо представљао спорт младих припадника елите, који су у културном, политичком и социјалном погледу били окренути западу и модерним вредностима, и који су, попут вршњака у осталим земљама централне Европе, у фудбалу видели и израз културних и цивилизацијских тековина модернизма (Ђорђевић: 2014, 184). Навијачи су се, заједно са фудбалерима својих тимова, после утакмица окупљали у кафанама и ресторанима како би заједно прославили победу (БСК: 1931, 37). Врло често су навијачи победничког тима чистили фудбалере за утакмицу, а често би фудбалери и навијачи оба тима који су тог дана одмерили снаге настављали заједничко дружење после утакмице. Ривалство, које је свакако било у настајању, није било отровно и опасно. Мата Миодраговић, фудбалер и фудбалски функционер, пише:

„Збиља је држање наше публике доскора било беспрекорно и могло је да служи за пример свима осталим градовима [...] Била је то мирна и објективна публика без сваког клупског па чак и националног шовинизма.“ (Миодраговић: 1924, 1).

Међутим, како сам Миодраговић примећује, средином 20-их година дошло је до извесне промене у понашању фудбалских навијача. Он је био склон да ту промену припише контактима са фудбалским навијачима у осталим југословенским срединама, који су на другачији начин пратили фудбалске утакмице:

„Као што напред рекох, примећују се знатне промене и то на жалост на горе. Данас се на нашим игралиштима већ може чути: добацивање судији, гласно протествовање, ларма, звиждање и ако не у оној мери као на пример у Загребу.“ (Миодраговић: 1924, 1).

Миодраговић описује посебан начин навијања који је био карактеристичан за западне југословенске крајеве, који он није одобравао. Жељу навијача да активно учествују у утакмици, да помогну својим љубимцима да остваре што бољи резултат и да својим деловањем утичу на дешавања на терену, Миодраговић сматра неспортским и осуђује „*протествовање, вику, ларму, жвиждање, лупање, скакање и френетично одобравање свега што њихова симпатија уради*“. Овакав приступ фудбалском навијању, који се у Београду још увек није био примио, називан је „друковање“ или „друкање“.¹⁰

Култура фудбалског навијања је у почетку свакако била другачија у различитим крајевима Краљевине СХС. Београдска и српска фудбалска публика су се задовољавале посматрањем утакмице и повременим аплаудирањем, али су навијачи клубова у остатку земље утакмицама приступали са много више страсти. Осим „друковања“, које је подразумевало викање, певање песама, звиждање, аплаудирање и уопштено много активнији приступ публике самом мечу, публика се разликовала и на визуелном плану. Навијачи загребачког „Грађанског“ су на утакмице долазили носећи плаве шалове, капе и розете (плава је била главна клупска боја), а често и клупске заставе и транспаренте на којима су биле исписане пароле подршке.¹¹ Ови најватренији навијачи загребачког клуба, који су се окупљали на источној трибини стадиона, добили су надимак „Пургери“ (Kramer: 2011, 40).

„Многи наши клубови нису се баш угодно осећали када су често пута полазили у Загреб на утакмицу са „Грађанским“, због оне

¹⁰ У хрватском језику „друкати“ значи „навијати“, „бодрити“ или „исказивати симпатију“. Реч води порекло из немачког језика, где такође има значење „вршити притисак“.

¹¹ Обичај ношења барјака и застави се убрзо проширио читавом Југославијом, иако је у самом почетку био карактеристичан за западне крајеве. Љубомир Вукадиновић на једном месту пише о навијачима београдске „Југославије“: „*Једна велика група навијача од неколико стотина најодушевљенијих присталица „црвено-белих“, кренула је у варош носећи велику заставу са клупским бојама и кличући своје љубимцу.*“ (Вукадиновић: 1943, 55).

његове фанатизоване публике која тешко може мирно подносити евентуални неуспех својих љубимаца.“ (Политика, бр. 7273: 1928, 12).

Ипак, када се говори о фудбалским навијачима који су својим љубимцима пружали заиста ватрену подршку, на првом месту треба истаћи симпатизере далматинских клубова, у првом реду „Хајдука“ из Сплита. „Хајдук“ је био клуб који је већ средином 20-их година имао неподељену подршку не само становника града Сплита и његове околине, већ и целе Далмације, дела приморја и западне Херцеговине. Такође, „Хајдук“ је био изузетно популаран и међу Далматинцима који су живели у другим хрватским градовима, посебно у Загребу. Клуб који је популарност стекао не само одличним партијама против локалних клубова, страних тимова који су гостовали у Сплиту и посебно против загребачких екипа, већ и због тога што су клуб и његови играчи стајали у првим редовима борбе против аустријског културног империјализма у периоду пре 1918. године, али и против италијанског аутономаштва које је било изузетно јако у далматинским градовима на размеђи векова. Управо су утакмице против италијанске екипе „Калчо Спалато“ окупљале бројне хрватске националисте на трибине „Хајдуковог“ игралишта, а те би се утакмице често завршавале физичким обрачуном између Хрвата и Италијана. Осим изразитог осећања локалног поноса, навијачи „Хајдука“ су на утакмицама свог тима демонстрирали и изузетну страственост. На трибинама „Старог плаца“ стално се орила песма, углавном попевке посвећене „Хајдуку“, Сплиту и Далмацији.¹² У периоду политичких затегнутости између хрватских политичких представника и власти у Београду, током 30-их година, једна од најпопуларнијих песама навијача „Хајдука“ била је хрватска родољубива песма „Марјане, Марјане“. Транспаренти, заставе и барјаци у црвеној, плавој и белој боји, били су саставни део иконографије на утакмицама. Општи је став савременика био да је далматинска публика била најватренија у целој држави. Та ватра и страственост су се често завршавале у физичком насиљу, посебно током касних 20-их и током 30-их година, када су се фудбалска ривалства развила до тачке усијања, али и када су фудбалски односи затровани политиком и националном и верском нетрпељивошћу.

Фудбалски навијачи су везу са својим клубом учвршћивали и путем формалних дружења и тзв. „клубских вечери“, које су организоване на редовној основи, најчешће једном недељно или једном месечно. Спортисти, функционери, навијачи и симпатизери би проводили вече у дружењу, јелу, пићу и играма, али и у озбиљним разговорима о томе како се води клуб, које би акције требало предузети, ко би требало да се прихвати каквог задатка за добробит клуба. На таквим формалним дружењима се кадрирало, водила се

¹² „Хајдук“ је клуб који је нераскидиво повезан са музиком, не само због репертоара и вокалних способности његових навијача. „Хајдук“ је био једини клуб у земљи у чију је част компонована једна оперета (композитор Иво Тијардовић компоновао је оперету „Краљица лопте“ поводом прославе 15 година од оснивања клуба).

клубска политика и правили су се дугорочни планови. Такође, ова дружења су служила и томе да се чланство и симпатизерска база хомогенизују и учврсте у својој привржености клубу. У Краљевини СХС/Југославији чувена су била дружења чланова загребачког „ХАШК“-а, а о њиховим забавама, познатим под називима „Гаудеамус“ и „Ридеамус“, писала је и дневна штампа (Škrtić: 1993, 24–27).

Још један нови феномен, карактеристичан за навијачки живот, јавио се у Краљевини СХС средином 20-их година. То је обичај да навијачи једног клуба путују у друге градове у којима је њихов клуб играо утакмице. Такав обичај је прво установљен одласком малих групица навијача београдских клубова на утакмице у Загреб, али је веома брзо постао веома учестао образац понашања широм земље. Тако је забележено да је 1933. године група од око 300 навијача новосадске „Војводине“ путовала у Загреб како би бодрила свој клуб у мечу против „Конкордије“ (Miroslavljević: 1987, 30). Овакво навијачко понашање је значајно повећало могућност да дође до насиља.

Навијачко насиље

Туче и задириковања између локалних екипа „жестоких“ момака, које су у одређеној мери биле повезане са фудбалом, али више са локал-патриотизмом, које су биле честе у периоду пред Први светски рат, током раних 20-их година су полако јењавале. Међутим, фудбалско насиље је у истом периоду добило потпуно нову димензију, првенствено због тога што су се у новој држави развила нова ривалства, и локална, али и национална и политичка. Такође, до насиља је долазило сразмерно често и због тога што су органи власти у новој држави били много нервознији у опхођењу са окупљеним масама, без обзира на то да ли су се те масе окупљале из политичких, социјалних или неких других разлога. Велик број људи окупљен на малом простору, посебно у врелој атмосфери напете фудбалске утакмице, када је резултат утицао не само на част и достојанство фудбалског клуба, већ и кварта, града, регије па и етноса, често се понашао потпуно ван граница пристojности и елементарних скрупула. Већ је споменуто да је још у првој половини 20-их година постало потпуно уобичајно вршити притисак са трибина на актере фудбалске утакмице, у жељи да се утиче на резултат. Повици и погрде упућени гостујућим фудбалерима, судијама и званичницима фудбалских организација, постали су готово уобичајена појава, до те мере испреплетена са југословенским фудбалом, да су савременици сматрали да југословенски фудбал без тога уопште не може да постоји:

„Публика постаје изузетно монолитна, једнодушна, само кад играју фудбалске репрезентације, иначе међу навијачима траје бескомпромисан рат. Сваки табор навијача има своје фанатике, појединце и групе, који се стављају

на чело као предводници клупских навијача. За те навијаче-фанатике одређеног клуба нема компромиса.“ (Ружић, 1973, 61).¹³

Током друге половине 20-их и током 30-их година, овај „бескомпромисан рат“, који помиње Јован Ружић, све се чешће претварао и у физичке обрачуне. Међутим, оно што Ружић и Миодраговић не наводе јесте чињеница да су сличне појаве постале карактеристичне за целу Европу тог времена и да је то била последица већег интересовања шире јавности за фудбал (Andersson: 2001, 2). Пошто фудбал више није био спорт који је био везан за узак круг градске елите, обрасци понашања карактеристични за шире масе пренели су се и на фудбалска игралишта.

Први заиста велики инцидент који је укључивао фудбалске навијаче догодио се 1924. године, приликом прославе шампионске титуле, коју је те године освојио тим београдске „Југославије“. Финална утакмица државног првенства за ту годину, утакмица између „Југославије“ и „Хајдука“, одиграна је у Загребу 12. октобра, а београдски тим је у неизвесном и напетом мечу тријумфовао резултатом 2:1. Иако су у Загреб путовали навијачи оба тима, који су били смештени једни до других на трибинама стадиона у загребачком Максимиру, иако су и једни и други били окружени не баш пријатељском загребачком публиком, до инцидента није дошло у Загребу већ дан касније, у Београду. Нове државне шампионе је на београдској железничкој станици, дан после освајања титуле, сачекао велики број људи, који су се радовали што је прекинута фудбалска доминација хрватских клубова и што је титула државног првака коначно стигла у Београд. Према неким проценама, на железничкој станици у Београду окупило се око 10.000 људи који су чекали вечерњи воз из Загреба у којем су били фудбалски шампиони Краљевине СХС (Јовановић и др: 1973, 37). После узбудљивог дочека на станици, поздравних говора, здравица и овација, присутни су лагано почели да се разилазе, а једна мања група навијача и фудбалера упутила се фијакерима ка центру града. Ту их је, у улици Краља Милана, пресрела и напала група жандарма. Напад органа власти на навијаче „Југославије“ је био бруталан, претучено је и повређено више од 50 навијача али и неки од фудбалера и функционера београдског фудбалског клуба. Понашање жандармерије је шокирало целокупну јавност, утолико више што се радило о прослави у којој су учествовали млади људи који ни на који начин нису изазивали оно што се на концу десило. Штавише, нападнута је једна мала група навијача, док се већина још на станици мирно разишла кућама. У коминикеу за јавност, Управа вароши Београда се правдала да је било већ касно вече, близу поноћи, да је група навијача пролазила близу Двора и да су се из масе чули узвици „Живела република“ (Спортиста, бр. 39: 1924, 2). Фудбалска јавност је била згранута овим коминикеом, до те мере да је Београдски лоптачки подсавез издао саопштење

¹³ Јако је занимљиво и то да су сачувана и имена неких од вођа тадашњих навијача београдских фудбалских тимова: Миодраг Јовановић – Цине је био вођа навијача „БСК“-а, Ђока Аурети – Змија вођа навијача „Југославије“, а Павле Фрајденфелд вођа навијача „Јединства“ (Споменица: 1996, 46).

за јавност у којем је побијао све тврдње органа власти, од тога да је поворка била бучна, да се устремила на Двор, па до тога да се клицало републици. Представници БЛП су истакли да јесте тачно да се викало „Доле полиција“, али да је таква реакција била нормална и очекивана после дивљачког напада жандармерије.

Од старта првог државног фудбалског првенства, оног за 1923. годину, па све до априла 1941. године, редовно се бележе инциденти који су се догађали на фудбалским утакмицама. Примера ради, у септембру 1924. године, *„вршила су се размачувања између симпатизера „БСК“-а и „Јадрана“ по свршетку утакмице“* (Спортиста, бр. 34: 1924, 1). Како је време пролазило а ривалства све више постајала ствар политичке и националне конфронтације, физички сукоби и насилни инциденти постају уобичајена појава при сусретима између српских и хрватских клубова. До ових инцидената је долазило углавном када су успешни српски фудбалски тимови (тачније, београдски) „БСК“, „Југославија“, „Соко“ („БАСК“) и „Јединство“ путовали у Загреб, Сплит или Осиек. Примера ради, приликом утакмице коју су у Сплиту у јулу 1928. године одиграли домаћи „Хајдук“ и тим београдске „Југославије“, која је завршена резултатом 2:2, навијачи домаћег тима су физички напали судију и фудбалере из Београда. Судија Нестор Сегедински је скоро умлаћен каменицама на сред терена а фудбалери „Југославије“, шутирани и шиканирани, успели су некако да побегну и да се сакрију у свлационици. Полиција је с тешком муком на крају успела да растури разјарене сплитске навијаче (Воџић: 2010, 205). Овај инцидент је тешко пореметио односе два клуба и биле су потребне године да се они колико-толико изгледе. Конкретна утакмица јесте била резултатски важна али фудбалски мотиви нису били пресудни за ескалацију насиља. Само месец дана пре одигравања овог меча, Пуниша Рачић, радикалски народни посланик, убио је у Београду посланике Хрватске сељачке странке Павла Радића и Ђуру Басаричека и смртно ранио Стјепана Радића. Овај атентат антагонизовао је и радикализовао велик број Хрвата у Краљевини СХС и насилни испади против Срба и носилаца државне власти постали су много учесталији. Напад сплитских навијача на београдске фудбалере се са великом сигурношћу може повезати са атентатом у Народној скупштини.¹⁴

Исто, потенцијал за насилне сукобе постојали су у оним срединама у којима су се припадници појединих етничких група окупљали око својих матичних фудбалских клубова. Таквих случајева је у Југославији било пуно, скоро у свим градовима и местима Босне и Херцеговине, Војводине и појединих делова Хрватске. Сарајево је било посебан случај. Још од самог почетка фудбала у том граду, од прве деценије 20. века, клубови су се делили по националном кључу – „Славија“ је био клуб сарајевских Срба, „САШК“

¹⁴ Непосредно по атентату у београдској Скупштини, у демонстрацијама које је у Загребу 20. јуна 1928. године организовала Хрватска сељачка странка, организовано су учествовали и фудбалери и навијачи фудбалског клуба „Грађански“. У сукобима са полицијом повређено је и неколико загребачких фудбалера (Kramer: 1994, 34).

Хрвата, „Њерзелез“ муслимана а „Баркохба“ Јевреја. „Славија“ и „САШК“ су се посебно истицали, не само по квалитету, већ и по навијачкој подршци и по утицају у Сарајевском ногометном подsaveзу. Сукоби између симпатизера и навијача ова два тима били су веома чести, углавном су били вербални али је било и физичких. Тензија између два клуба и њихових навијача је била толика да је повремено претила да у потпуности паралише рад Сарајевског ногоментног подsaveза. Како би се спречило да сукоб ова два клуба потпуно поремети фудбал на територији Босне и Херцеговине, ЈНС је био принуђен да током 1928. године на одређено време потпуно суспендује рад сарајевског подsaveза (Andrejević: 1989, 57–58).

Навијачка ривалства – локална, национална и политичка

Веза између фудбалског клуба и његових навијача ствара се и развија јер навијачи имају потребу да тај фудбалски клуб у позитивном смислу симболизује нешто што је њима важно. То могу бити лепота и атрактивност саме фудбалске игре, могу бити победе и успеси у такмичењима, али то могу бити и потпуно нефудбалски фактори. Од самих почетака фудбала у свету, он је представљао игру око које су се обмотавали различити слојеви друштвене стварности и која је веома лепо и јасно рефлектовала актуелну друштвену динамику одређене средине. Фудбалски клубови, без обзира на то како су оснивани, ко им је био власник или ко им је руководио и каквог су били такмичарског успеха, да би опстали, морали су постати део локалне заједнице. Они су морали рефлектовати ставове, стремљења и идеје људи који су их пратили и подржавали. Стога су се фудбалски клубови, у веома раној фази постојања и деовања, сврставали – регионално, социјално, политички и национално. У складу са тим како су југословенски фудбалски клубови дефинисали сами себе, сврставали и делили су се и навијачи – наравно, они којима фудбалски мотиви нису били најважнији.

У Краљевини СХС/Југославији, први степен поделе између фудбалских клубова и њихових навијача био је локалног карактера. У мањим местима било је уобичајно да постоји један већи, односно јачи, фудбалски клуб и неколико мањих. Тај „главни“ градски фудбалски клуб имао је неподељену подршку житеља тог града и градске околине, посебно приликом такмичења са локалним ривалима за првенство жупе или подsaveза. Остали клубови су углавном представљали поједине квартове или чак еснафе, и углавном су служили да развијају играче за главни градски тим. Овај вид окупљања око једног градског клуба је посебно био изражен у једнонационалним срединама, попут централне Србије. Многи од тих србијанских клубова, попут шабачке „Мачве“, крушевачког „Цара Лазара“, ваљевске „Будућности“, обреновачког „Богољуба“, алексиначког „Делиграда“ и многих других, имали су приликом гостовања локалних такмаца и ривала и по неколико хиљада посетилаца на трибинама стадиона. Атмосфера је на

таквим мечевима била врела јер је улог био локални понос и престиж.¹⁵ У већим градовима земље, попут Београда, Загреба, Ниша и Сарајева, развила су се и градска, односно кварталска ривалства. Она углавном нису важила за најуспешније и највеће градске клубове (мада су и они имали, у неку руку, локални карактер),¹⁶ већ за мање тимове који су се углавном такмичили у нижим фудбалским разредима. Одличан пример за ове кварталске конфронтације је дугогодишње љуто ривалство врачарских клубова „Обилић“ и „Синђелић“.

Ривалства која су у својој основи имала географију нису била ограничена само на конфронтацију између навијача клубова који су били из истог кварта, града или регије, већ је долазило и до великих ривалстава између појединих региона, посебно тамо где је навијачима било битно да свој регион представе као лидера у нечему. Најзначајније ривалство овог типа, које траје и до данас, било је ривалство између Далмације и Загреба. Овај сукоб се у својој пуној деструктивној снази манифестовао углавном приликом одигравања фудбалских утакмица између далматинских и загребачких фудбалских клубова, а најчешће приликом утакмица између „Хајдука“ и „Грађанског“. И један и други клуб су били познати по веома жустрим навијачима, па су сусрети ова два тима ретко пролазили без макар мањих инцидената. „Хајдук“ је, додуше, у тим одмеравањима снаге са Загрепчанима имао једну велику предност – увек је могао рачунати на одређену подршку у Загребу, од стране великог броја Далматинаца који су у хрватској престоници живели и радили. Интересантно је да је ово ривалство опстало до данас – утакмице између „Хајдука“ и „Динама“ носе исти набој и исту експлозију провинцијализма и кампанелизма као и пре 80 година (Lalić: 2011, 261–262).

Осим локалпатриотизма, навијачка ривалства нефудбалског типа формирала су се и на националним основама. Поједини фудбалски клубови, нарочито они успешни, који су се увек борили за највиши пласман у националном такмичењу, за многе су почели да представљају националне институције, екипе које се, осим за себе и своје навијаче, боре и за част и престиж сопствене нације. Посебно је било изражено ривалство између српских и хрватских фудбалских клубова, услед политичких прилика које су карактерисале целокупну међуратну политичку историју Југославије. Успеси „Хајдука“, „Грађанског“, „Конкордије“, „ХАШК“-а или „САШК“-а виђени су и као хрватски успеси, а победе „БСК“-а, „Југославије“, „Сокола“, „Војводине“ и „Славије“ као победе српског народа. После утакмица које су играле на гостујућем терену, навијачи би своје националне хероје дочекивали на железничким станицама, не само да прославе важну фудбалску победу, већ

¹⁵ Занимљива је грађа која се чува у Историјском архиву Ниша, у фонду фудбалског клуба „Делиград“. Бројни документи сведоче о ватреном ривалству између комшијских тимова „Делиград“ из Алексинца и „Озрен“ из Сокобање.

¹⁶ У случају Београда, важила је груба подела по којој је „БСК“ био палилулски а „Југославија“ врачарски клуб, иако су увек имали игралишта једни поред других. Ова подела није имала практичног значаја, с обзиром на огромну популарност једних и других.

и да обележе важан политички поен у гостима (Јакорић: 1938, 134–137). То се догађало подједнако у српским и хрватским срединама, међутим утисак стоји да су хрватски политички чиниоци, посебно у другој половини 30-их година, много организованије радили на инструментализацији фудбалских навијача у политичке и националне сврхе. Посебно треба истаћи да је руководство загребачког „Грађанског“ било уско повезано са Хрватском сељачком странком и да су многи спортско-политички пројекти, попут формирања самосталног Хрватског ногометног савеза 1939. године или деловања Хрватске шпортске слоге – спортског крила ХСС-а – били резултат заједничког прегнућа. Стога су утакмице „Грађанског“, посебно утакмице против српских клубова, много више личиле на политичке и националне демонстрације него на фудбалске мечеве. Таква политичка инструментализација спорта је постала феномен карактеристичан за период 30-их година и Југославија свакако није била усамљен пример (Arnaud: 2003, 3–13). Истовремено, осећајући се непожељно и изопштено, хрватски Срби, иако је велик број њих од самог почетка стварао хрватски фудбалски спорт, окренули су се београдским клубовима, пре свих „БСК“-у и „Југославији“. Када се узме у обзир да су фудбалски клубови послужили као катализатор националне поларизације у појединим вишенационалним срединама, посебно током 30-их година, не треба да чуди да су водећи клубови у земљи, иако веома успешни и моћни, ретко били популарни међу љубитељима фудбала ван сопствених средина, односно, изван матичних етничких заједница. Стога не треба да чуди што је један београдски спортски лист као велику сензацију донео вест о извесном фризеру Авди из Бање Луке, којег су у његовом граду звали „Авдо БСК“. Наводно се Авдо декларисао као велики навијач београдског клуба, чак је и своју радионицу, која се звала „БСК“, офарбао у плаву боју свог вољеног тима. Аутор чланка између редова наговештава да је Авдо изгледа био некакав локални ексцентрик и да су, у сваком случају, такве појаве као што је Авдова љубав према београдском клубу, биле велика реткост (Југословенска спортска ревија, бр. 16: 1939, 17).

На крају, треба поменути и навијачка ривалства која су у својој основи имала разлику у политичком погледу на свет. У овом случају треба искључити већ поменуте конформности које су биле резултат супротстављених националистичких политика, већ се фокусирати на идеолошке разлике, односно оно што је у већ поменутој телевизијској серији „Више од игре“, симболизовао сукоб између „Грађанског“ и „Радничког“ – условну идеолошку поделу навијача на левицу и десницу. Када се посматрају велики југословенски клубови овог времена, тешко је са сигурношћу утврдити да ли је неки од њих био политички сврстан и да ли су навијачи имали политичких афинитета, макар у оној мери у којој би то било уочљиво неке са стране. Утисак који провејава када се чита између редова јесте тај да је, што се

београдских фудбалских клубова тиче, „БСК“ био ближи политичкој десници и власти, а „Југославија“ центру и опозицији.¹⁷

Међутим, сукоб на идеолошкој линији био је много видљивији у мањим срединама. Међуратни период је био обележен и великим успоном радничког спорта. Спортска, дилетантска и културно-уметничка друштва која су била повезана са радничким и синдикалним организацијама, а посредно и са илегалном Комунистичком партијом Југославије, била су оснивана у свим већим местима Краљевине СХС/Југославије (Stanišić: 1977, 23–36). Нека од тих друштава, попут спортског друштва „Раднички“ из Београда, који је основан 1920. године, бројала су стотине чланова и спортиста и хиљаде навијача и симпатизера. У појединим југословенским градовима и варошима, радничка спортска друштва су и по квалитету могла да се мере са грађанским клубовима – „Борац“ из Чачка, „Млади радник“ из Пожаревца, „Раднички“ из Крагујевца и многи други играли су одличан фудбал и постизали запажене успехе. Управо у местима у којима су раднички и грађански клубови били изједначени по квалитету, развило се велико ривалство између њихових навијача. Са једне стране су били „грађани“ – виши и средњи слој варошког становништва, чиновници, трговци, припадници слободних професија, а са друге „радници“ – нижи слојеви, калфе, занатлије, надничари. Мечеви између грађанских и радничких тимова, који су били чести у мањим срединама уколико су се налазили у истом рангу такмичења, били су не само празник фудбала, већ и прилика да се две друштвене групе, у сваком смислу неравноправне, међусобно конфронтирају под колико-толико равноправним условима. Физички обрачуни између навијача су у оваквим приликама били изузетно ретки, јер су полицијске власти увек биле на опрезу када се радило о могућим социјалним немирима, па су такве утакмице увек биле добро обезбеђене. Ипак, то није спречавало навијаче два табора да „воде рат“ на друге, често веома креативне начине. Један сачувани документ из Архива Југославије говори у прилог интензитета конфронтације – анонимни „забринуте грађани“ Уба, како су се потписали, послали су допис полицијским властима, са молбом да се најхитније испитају антидржавне активности које су спроводили фудбалери, руководиоци и навијачи фудбалског клуба „Јединство“ из Уба. Наиме, забринути грађани су обавестили власти да се на последњој одиграној утакмици између „Јединства“ и локалне екипе „Трговачке омладине“, на трибинама игралишта могао видети транспарент на којем је писало „Доћи ће Руја!“, што је представљало очигледну провокацију

¹⁷ Овај утисак је заправо само утисак, који је готово немогуће поткрепити чврстим фактима. Аутор је имао прилике да разговара и да се дописује са многим љубитељима спорта који породично баштине историју југословенског фудбала и чији су преци били истакнути фудбалери и фудбалски функционери. Један од тих познавалаца, др Димитрије Стаменовић са Универзитета у Бостону, чији је деда био истакнути фудбалски функционер у међуратном периоду, изнео је тврдњу да је „БСК“ био клуб „Јерезе“ а Југославија демократа. Истина свакако није овако бинарна, али нека стоји да су поједини савременици имали овакав утисак. У истом смислу и Никола Жутић везује „БСК“ за политичку десницу, конкретно за Милана Стојадиновића, који је са овим клубом одржавао присне везе.

у изведби навијача „Јединства“.¹⁸ Према препоруци чиновника из Министарства физичког васпитања народа, који је евидентно имао смисла за хумор, али и довољно здравог разума да не дозволи да сукоб даље ескалира, а кога су из полиције замолили за појашњење ситуације, свака даља истрага навијача, фудбалера и руководиоца „Јединства“ је обустављена, уз образложење да се, што се пријаве тиче, вероватно ради о некоме из „Трговачке омладине“ ко не зна достојанствено да прихвати пораз.

Закључак

Упоредо са наглим развојем фудбала у међуратној Југославији, долази и до појаве различитих феномена који су били уско повезани са фудбалом, али су такође рефлектовали и многе друге друштвене карактеристике поднебља и актуелног историјског тренутка. Фудбалски навијачи су били неизбежна појава у југословенском фудбалу од његовог самог почетка. Испрва су навијачи били углавном љубитељи спорта, који су утакмице посећивали из жеље да уживају у игри и надметању и који нису бирали који ће клуб гледати. Временом, међу овим навијачима долази до диференцијације а такође им се придружују и они који фудбал нису пратили искључиво из спортских побуда. Фудбалски клубови, који су неизбежно почели да имају национална, географска, политичка или социјална обележја, почели су да привлаче оне навијаче којима су такве карактеристике биле битне.

Ако се фудбалски клубови и фудбалски навијачи у Југославији упореде са онима у Европи у истом временском периоду, могу се уочити многе сличности али и поједине особености. Југословенски фудбалски навијачи су се делили према етничкој припадности у много већој мери него што је то био случај у Европи. Конфронтација између српских и хрватских клубова и навијача, која је много више пратила политичке и етничке поделе него што је била резултат спортског ривалства, није била уобичајна у Европи, макар не у том интензитету. Поред етничких линија поделе, навијачи су били сукобљени и по локалним, односно регионалним основама. Случај да су навијачи два тима из истог града у сукобу је већ био скроз уобичајена појава, посебно ако су оба клуба била подједнако успешна. Такође, фудбалска ривалства су преузела и шаблон вековних регионалних ривалстава, која су била резултат изразитог кампанилизма, карактеристичног за југословенске крајеве. Пример конфронтације Далмације и Загреба, односно далматинских и загребачких фудбалских клубова и њихових навијача је у том смислу веома илустративан. Југословенски фудбалски навијачи били су подељени и по социјалним, односно политичким линијама, уопштено речено на левицу и десницу. То је посебно важило за мања места, где су раднички фудбалски

¹⁸ Погледати у: Архив Југославије, Фонд 71 (Министарство физичког васпитања народа Краљевине Југославије), фасцикла 3 (Антидржавна делатност у области физичког васпитања).

клубови поседовали квалитет да се играчки супротставе грађанским тимовима.

Манифестације фудбалског навијања и навијачки визуелни идентитет нису били исти у свим деловима земље и они су се, услед све јачих веза и интензивнијих контаката, временом мењали. Српска фудбалска публика је, према многим сведочењима, у почетку била веома уздржана, лепе потезе је поздрављала аплаузом а победу прослављала бацањем шешира увис. Са друге стране, фудбалски навијачи у западним крајевима Југославије, посебно у Далмацији, били су прави „друкери“, што је значило да су имали много активнију улогу у утакмици. Они су певали, викали, урлали, псовали судије и противничке играче, претили, правили буку, што је за њихову екипу представљало велику предност на терену. Временом су ове навике прихватили сви фудбалски навијачи у земљи. Што се визуелне експресије навијача тиче, опет су у ношењу застава и барјака, транспарената и розета предњачили навијачи хрватских клубова, мада се, према сведочењима савременика, та навика веома брзо проширила и на исток.

Најинтензивније манифестације навијачких страсти у Краљевини СХС/Југославији били су физички сукоби навијача, који су били уобичајена појава још од првог фудбалског првенства које је одржано 1923. године. Ови сукоби нису никада ескалирали до нивоа у којем је било мртвих или велик број тешко повређених, али су били учестали и у одређеним ситуацијама су се стално понављали. Велики изгледи да дође до навијачких нереда јављали су се када би играли српски и хрватски фудбалски клубови, посебно када би српски клубови гостовали у Далмацији. Такође, локални дербији су увек били плодно тло за физичко насиље, као и сусрети идеолошки супротстављених клубова.

Литература и извори

Књиге и чланци

- Albanidis, Evangelos, Ioannidis, Panagiotis, „The role of sport in the totalitarian regime of Metaxas in Greece (1936–1941) compared to National Socialism in Germany“, *Aloma*, 32 (2) (2014), 15–23.
- Andersson, Torbjörn, „Swedish Football Hooliganism, 1900–39“, *Soccer and Society*, vol. 2, no. 1 (2001), 2.
- Andrejević, Mihailo, *Dugo putovanje kroz fudbal i medicinu*, Gornji Milanovac: Dečje novine, 1989.
- Arnaud, Pierre, „Sport – a means of national representation“, in: Arnaud, Pierre, Riordan, James (eds.), *Sport and International Politics*, London – New York: Routledge, 2003, 3–13.

- ⇐ Д. Зеџ, *Кратак осврт на појаву фудбалских навијача у Краљевини СХС/Југославији* ⇐
- Božić, Sofija, „Serbs in Croatia (1918-1929): Between the Myth of “Greater-Serbian Hegemony” and Social Reality“, *Balkanica*, vol. XLI (2010), 185–208.
- BSK: 1911–1931*, Beograd: Narodna štamparija, 1931.
- Dorđević, Ivan, „Kako je „narodna igra“ osvojila svet. Kratka društveno-ekonomska istorija fudbala u Evropi i Srbiji“, *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, LXII (1) (2014), 184.
- Dragun, Tomislav, *Prvi hrvatski Građanski športski klub Zagreb*, Zagreb: Ognjište, 2011.
- Dimić, Ljubodrag, *Kulturna politika u Kraljevini Jugoslaviji, I-III*, Beograd: Stubovi kulture, 1997.
- Enciklopedija fizičke kulture 1*, Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 1975.
- Faje, Florin, „Playing for and against the nation: football in interwar Romania“, *Nationalities Papers*, Vol. 43, No. 1 (2015), 160–177.
- Jakopić, Jozo (ur.), *Hrvatski nogometni šport: 1911–1938 – U spomenici I. hrvatskog građanskog športskog kluba*, Zagreb: Narodne novine, 1938.
- Jovanović, Bora i drugi (ur.), *50 godina BFS*, Beograd: Beogradski fudbalski savez, 1973.
- Jovanović, Bora, „Sport i sportisti“, Đoković, Milan (ur.), *Beograd u sećanjima: 1900-1918*, Beograd: Srpska književna zadruga, 1977, 127–140.
- Jovanović, Bora, Vukadinović, Ljubomir (ur.), *Četvrt veka S.k. "Jugoslavije": 1913–1938*, Beograd: Jugoslovenska sportska revija, 1939.
- Jovanović, Novak, *Fudbal u Crnoj Gori do 1941. godine*, Cetinje: Republički SIZ fizičke kulture, 1989.
- Kramer, Fredi, „Uloga HSS u hrvatskom športu“, *Povijest športa*, br. 25 (1994), 32–43.
- Kramer, Fredi, *GNK Dinamo – Stoljeće kluba*, Zagreb: Topical, 2011.
- Lalić, Dražen, *Torcida: pogled iznutra*, Zagreb: Profil, 2011.
- Maase, Kaspar, *Grenzenloses Vergnügen: Der Aufstieg der Massenkultur 1850–1970*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1997.
- Magdić, Zvonimir, „Nezaboravni purgeri: Građanski“, *Sprint*, br. ? (1989), 54.
- Marković, Ivan, „O počecima hrvatskoga nogometa“, *Nova Croatica*, VI (2012), 316.
- Marković, Peđa, *Beograd i Evropa 1918–1941*, Beograd: Savremena administracija, 1992.
- Miodragović, Mata, „Naša sportska publika“, *Sportista*, br. 3 (1924), 1.

- Mirosavljević, Boris, *Vedri dani crveno-belih*, Novi Sad: Forum, 1987, 30.
- Ružić, Jovan, *Sećanja i uspomene*, Beograd: SOFK, 1973.
- Škrtić, Antun, *H.A.Š.K. 1903–1993*, Zagreb: Hrvatski akademski športski klub, 1993, 24–27.
- Stanišić, Boško, „Dani igre i borbe“, Stojančević, Bratislav, Kovačević, Dragiša (ur.), *Jugoslavenski fudbalski klubovi*, Beograd: Borba, 1977, 23–36.
- Stanišić, Boško, *Plavi, plavi!*, Beograd: Borba – Večernje novosti, 1969, 69.
- Szabo, Agneza, „Regionalno porijeklo i socijalna struktura stanovništva grada Zagreba između 1880–1910. godine“, *Radovi*, vol. 17 (1984), 101–120.
- Simić, Bojan, *Propaganda Milana Stojadinovića*, Beograd: INIS, 2007, 229–230.
- Spomenica – Srpski sport 1918-1941*, Beograd: BINA, 1996.
- Todić, Mihajlo, *110 godina fudbala u Srbiji*, Beograd: FSS, 2006, 56–57.
- Todorović, Srbislav, *Fudbal u Srbiji: 1896–1918*, Beograd: SOFK Zvezdara, 1996.
- Vukadinović, Ljubomir, *Večiti rivali*, Beograd: Ivan Gundulić, 1943.
- Žutić, Nikola, *Sokoli: ideologija u fizičkoj kulturi Kraljevine Jugoslavije*, Beograd: Angrotrade, 1991, 244–252.
- Zec, Dejan, „Memoarska literatura kao izvor za proučavanje srpskog i jugoslovenskog fudbala: analiza memoara Danila Stojanovića, Mihaila Andrejevića i Jovana Ružića“, *Tokovi istorije*, br. 2 (2012), 272–294.

Архиви

Arhiv Jugoslavije, Beograd

Istorijski arhiv Niš

Новине и часописи

Ilustrovana sportska revija

Politika

Sportista

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Бојан Жикић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофског факултета Универзитета у Београду
bzikic@f.bg.ac.rs

Рекреативни (мали) фудбал у Београду: маскулинитет средовечних мушкараца¹

Конструкција маскулинитета мушкараца у доби између 40 и 50 година разматра се на примеру играња рекреативног фудбала у београдским балонима од друге половине прве деценије овог века наовамо. Играње фудбала посматра се као нарочит вид употребе мушког тела у организацији индивидуалног слободног времена, те симболичког коришћења тога у успостављању представа о мушкости. Проблематизује се теоријски концепт хегемоничног маскулинитета и тврди да он не одговара емпиријски утврђеном стању ствари у нашој средини.

Кључне речи: рекреативни фудбал, балони, Београд; маскулинитет, хегемони маскулинитет; телесне технике, слободно време.

Recreational Football in Belgrade: Masculinity of Middle-Aged Men

The construction of masculinity in 40 to 50 year old men is examined on the example of playing recreational football at the Belgrade indoor soccer fields from the second half of the first decade of this century onwards. Playing football is seen as a particular form of male body use in organizing individual leisure time and its symbolical use in establishing notions of masculinity. The theoretical concept of hegemonic masculinity is problematized and it is shown that it does not reflect the empirically determined state in our surroundings.

Key words: recreational football, in-door football fields, Belgrade; masculinity, hegemonic masculinity; body techniques; leisure time.

Увод

Фудбал представља друштвену и културну појаву којој се придаје све већи значај у друштвеним и хуманистичким наукама, па самим тим и у етнологији и антропологији. О њему је писано, најчешће, као о оруђу конструкције идентитета, затим о његовој симболичкој употреби, о онима који га прате као гледаоци и навијачи, те о онима који се њиме баве

¹ Резултат рада на пројекту МПНТ РС 177018.

професионално као играчи, стручњаци и организатори (в. Ковачевић и Жикић 2014). Онако како о њему није много писано – или барем како то није чињено уопште у нашој средини – јесте као о виду физичке активности у коришћењу слободног времена. Предмет овог текста јесте рекреативно играње малог фудбала у београдским балонима од стране мушкараца у доби између 40 и 50 година, а његов циљ – повезивање тога са начином на који ти мушкарци врше дискурзивну конструкцију своје мушкости, најчешће не бивајући свесни да то чине, односно узимајући здраво за готово чињенице да су мушкарци и да се баве спортом рекреативно, на основу ставова о поклапању полне и родне одреднице и схватања да је за мушкарце нормално да се баве спортом на такав начин. Играње фудбала се, у том смислу, сматра превасходно „мушким послом“, односно „мушком ствари“ или „мушким доменом“.

Доб људи који су у питању представља оквирну ознаку онога шта ћу сматрати конотацијом појма „средовечни мушкарац“ у овом тексту, без залажења у могуће прецизније одређења појма „средовечност“. Баш као што ниједан појам којим описујемо нечији узраст не представља искључиво биолошку карактеризацију, и овај појам употребљавам у смислу његове социокултурне садржине и то имајући у виду његову погодност за разматрање теоријске идеје о хегемонском маскулинитету.

Израз „група“ који користим да бих означио људе чије сам рекреативне активности пратио и са којима сам разговарао о темама релевантним за овај текст не треба схватити, такође, као ознаку одређеног броја људи са јасно одређеним социодемографским, бихејвиоралним, културно преференцијалним или било каквим другим својствима. Сматрам да рекреативно играње фудбала у београдским балонима треба окарактерисати као посебан сегмент текуће културне стварности, односно као „културу“ онако како се то чини у антрополошкој и социолошкој литератури, рецимо, управо за сличне активности, као што могу бити рагби, пењање или (спортски) плес, где суштину истраживачког погледа на ствари устројава и одређује активност око које се окупљају људи, а онда се прати тај њихов сегмент друштвеног, односно културног живота на сличан начин на који би се то чинило да су у питању верски обреди, заједнички послови или сроднички односи (в. нпр. Wei 2012, Robinson 2008a, Marion 2008).

Рекреативно играње фудбала, наине, није само трчање за лоптом неких људи, подељених у две екипе, већ, поред саме физичке активности, укључује и: навигацију кроз различите мреже познаника, пријатеља и колега да би се обезбедили они који ће чинити срж „термина“²; интензивно међусобно комуницирање у погледу организације „термина“, тј. договора у

² Овај израз представља колоквијалну ознаку (међу људима који се тиме баве) догађаја рекреативног играња фудбала у Београду и односи се на оних сат времена колико траје сама игра; потиче од тога што се у балонима заправо купује време и изнајмљује простор, у дословном смислу: цена која се плаћа представља надокнаду за коришћење терена у балону у току једног сата, одакле су распореди у балонима организовани кроз једносатне термине изнајмљивања.

вези са тим у ком балону ће се играти, у које време, по којој цени, како ће се обезбеђивати играчи онда када они који су „започели термин“ не могу да дођу – понекад, или одлуче да више не играју уопште; вођење рачуна о интегритету особа са којима се учествује у „термину“, односно вечито балансирање између људи различитих карактера, ставова, начина наступања према другима и односа према њима, избегавање или решавање конфликтних ситуација, одлучивање о томе да ли неком треба саопштити да његово понашање на „термину“ изискује његово напуштање истог, као и о томе киме га надоместити и томе слично; релативно равноправна подела играча у екипе, тако да би „термини“ били занимљивији за игру; тзв. треће полувреме, односно седење у кафићу при балону након завршетка „термина“, најчешће уз пиво или кафу; оснаживање постојећих познаничких или пријатељских односа у животу изван „темина“ или њихово редефинисање и растакање, као и успостављање нових таквих односа.

Испитаници

Мушкарци у узрасту од 40 до 50 година представљају релативно честе учеснике различитих „термина“, било да се ради о екипама у којима је просек година ближи њиховим годинама, било о оним у којима има више млађих играча. Они чине значајан део ове фудбалске културе, можда и њену осовину, уз људе у доби од 30 до 40 година, без обзира на то што не верујем да постоји више од занемарљивог броја „термина“ на којима су искључиви учесници. Разлози томе су двоструки и, у основи, имају више везе са физичким аспектима телесности него са било чим другим: део ове „културе“ представља инсистирање на физичкој припремљености, заправо, иако се чини да је нагласак на вештини играња. Пошто друга не може да парира првој, посматрана сама за себе, потребно је имати кондицију и бити физички здрав да би вештина уопште могла да дође до изражаја, а што више година пролази, тешко је задржати задовољавајућу физичку способност која би могла да се надмеће са оном коју негују знатно млађи мушкарци; у том животном добу – зависно од мушкарца до мушкарца, разуме се, свака физичка повреда теже зацељује, оставља веће последице по могућност испољавања вештине играња, доприноси страху од наредне и утиче на одлуку да се фудбал замени неком другом физичком активношћу, прилагођенијом актуелном стању организма.

Социокултурни садржај средовечности групе мушкараца обухваћених истраживањем, а са аспекта бављења маскулинитетом, односи се на својерсно подударање са претпостављеним моделом одраслог, зрелог, друштвено оствареног мушкарца у нашој средини. С обзиром на практично непостојање детаљних, теренских истраживања тога у нашој савременој култури, за сумарни опис тог садржаја користим аспраховање из исказа испитаника на дату тему, односно њихово виђење тога шта би представљало такав модел мушкарца у данашњем друштву. Очекивано, нагласак је стављен на професионалну и личну оствареност, где се прво односи на бављење неком делатношћу која омогућава „пристојну зараду“, односно (барем) такве изворе

прихода које сам на другом месту означио као овдашње мерило средње класе (Жикић 2013, 23, фн. 2), а друго на релативно складан породични живот (укључујући родитељство), односно провођење тзв. квалитетног времена са супругом и децом, при чему оба плана дозвољавају довољно економских средстава и слободног времена које се, поред оног посвећеног породици и послу, може посветити себи.

Другим речима, иако изрази изведени из теоријског појма „род“ немају значаја за испитанике и не појављују се као такви у њиховим исказима, могло би се рећи да се ради о убеђености испитаника да су испунили или да представљају модел родне улоге (о теоријском уопштавању тога у вези са другачијим, али опет релативно блиским културним моделом в. Vanović 2011b), онако како га они схватају и како мисле да јесте схватање тога у нашој средини, самим тим што су остварени као родитељи и делатници, те да рекреативно бављење спортом доживљавају било као надоградњу тога, било као својеврсни одушак, тј. као коришћење сопственог времена неvezано за оно што би био садржај или начин испуњавања родне улоге. Поред тога, само постојање слободног времена које се користи на начин чињења одмака из свакодневице претрпане обавезама који фигурише као више прихватљив и уобичајен, неголи неприхватљив и неуобичајен, односно који није подложен културном подсмеху у датом сегменту социокултурне повести нашег друштва, као што би то биле стереотипне акције из домена производа популарне културе попут куповине црвеног „ферарија“ или „губљења главе“ за девојком која би им могла бити кћерка, представља елемент самопоптрђивања зреле доби међу испитаницима.

Истраживање је рађено у неправилним временским размацима у периоду 2013–2015. године путем разговора са мушкарцима старим између 40 и 50 година, обављаним махом у кафићима балона у којима играју фудбал рекреативно, али и по другим местима, углавном угоститељским објектима. Разговарано је најчешће са једним или два испитаника, али некада су разговорима присуствовала тројица, или чак четворица. На тај начин сам се одлучио да комбинујем идеју два начина доласка до података у квалитативној методологији, структуриране интервјуе и фокус групе са подлогом треће – посматрања (онога шта седшава на „термину“ пре разговора)³, да бих могао

³ Идеја за овакво истраживање рађала се постепено док сам се и сам бавио рекреативним фудбалом и посматрао своју непосредну саиграчку околину која се, кроз године, јасно трансформисала од позне младости – да се тако изразим, а да то опишем за нашу средину у периоду од последње деценије прошлог века до данас, као процес довршавања формалног (високошколског) образовања или одустајања од њега, ступања у брак, добијања деце, налажења сталног посла или развијања бизниса и томе слично, не нужно све заједно и одједном – ка средовечности, илити од касних двадесетих и раних тридесетих година живота, ка позним четрдесетим или раним педесетим годинама живота. Овакво „посматрање са учествовањем у спорту“ са сврхом рађења „домаће“ етнографије, односно вршења истраживања у својој средини, а не у некој која би у тзв. класичној антропологији завредила привилегију да се сматра погодном за тако нешто услед своје садржинске различитости у односу на средину из које потиче истраживач, није карактеристично само

да повежем теме разговора са непосредним збивањима на „термину“, односно да добијем јаснију везу између дате физичке активности, искоришћавања слободног времена и представа о томе шта за моје испитанике чини одраслог, зрелог мушкарца.

У истраживању сам се водио тиме да испитаници буду припадници различитих професија, односно различитог образовања, из различитих делова Београда, различитих социоекономских и културних средина у којима су одрасли итд. Од укупно 24 испитаника, њих тројица су таксисти, четворица власници самосталних занатских радњи, односно малих производних погона, још четворица власници малих предузећа која се баве трговином, угоститељством или услугама, двојица су запослени на извршним позицијама у иностраним фирмама које послују у Србији, двојица у науци и високом образовању, двојица су државни чиновници, односно запослени у јавном сектору, а преостала седморица су запослена у приватном сектору, али нису власници фирми.

Балони у којима играју (или су играли) фудбал налазе се у Миријеву, на Звездари, Лекином брду и Палилули. Теме о којима је разговарано тичале су се тога шта значи бити мушкарац (уз увођење временске перспективе – како се мисли да је то „данас, а како да је „било некад“) са наглашавањем социјалне садржине тог појма (референце на професионалну делатност, породицу, друштвене везе и томе слично); места које фудбал има у њиховим животима као феномен сам по себи и вид физичке активности; значаја рекреативне активности за физичко и ментално стање особе, поимања слободног времена и повезивања тога са инсистирањем на физичкој, пре неголи било којој другој активности, али и са увођењем друштвених веза у све то; постојања или непостојања културног притиска усмереног ка представљању социокултурног себе представљањем физичког стања свог тела и значају одржавања физичке кондиције за самопоимање, односно доживљавање себе у вези са актуелним узрастом; задовољства сопственим животом (најчешће у односу према окружујућој друштеној стварности).

(Хегемони) маскулинитет

Баш као што у људском друштву нема „природних“ тела, већ само оних која су обележена неком друштвеном и културном повести, те у светлу тога посебностима њихових друштвених и културних постојања (упор. Grosz 1994, 141–142), нема ни „природне“ мушкости, већ се оно што се сматра својствима мушкараца конструише, поима и спроводи у дело на сличан начин на који то Грос тврди за тело. У основи идеје о теоријском проблематизовању маскулинитета стоје питања о томе како мушкарци организују и воде своје животе, на који начин размишљају о томе и социокултурној стварности уопште, те шта их руководи да одређена понашања и начине (само)пред-

за овдашњу или регионалну антропологију, које финансијске (не)могућности оријентишу ка томе, упор. Wei 2012.

стављања сматрају примеренијим сопственој идеји о мушкости од неких других (Веупон 2002). Овакво виђење маскулинитета, које упућује на мунданије, свакодневне и конкретније аспекте појава које се везују за максулитет, одудара од основне идеје – ако смем да се изразим тако – са којом се започело са теоретизацијом и проблематизацијом садржаја тог појма.

Она не би била битна за овај текст сама по себи – имајући у виду да представља данас аксиом у друштвеним наукама, практично, да једно од њених исходишта не представља теоријски концепт хегемоног маскулинитета. Проистекла је из раних родних, односно феминистичких студија и имала за циљ да покаже несувислост есенцијалистичког изједначавања пола и рода, те да разоткрије како принципе на којима функционише есенцијалистичка мисао у друштву и култури, тако и механизме који се стварају – подједнако институционално, као и у свакодневном животу – да би се оправдавали и одржавали родни односи моћи и неравноправности. Њено социокултурно контекстуално исходиште – северноамеричко друштво, повесно засновано на културној идеји о „нормалности“ доминације хетеросексуалних, белих, моногамних мушкараца из средње класе над женама и другим категоријама мушкараца (хомосексуалци, других раса, сиромаси, безбрачни итд.) (Мооге 2002) – представља оквир који је утицао на развој теоријског поимања маскулинитета, као и рода уопште, као производа односа моћи, али истовремено и чинилац који је ограничио схватање максулитета на проблематику хијерархије, доминације и моћи невезано за социокултурни контекст његовог испољавања.

Хегемони маскулитет представља доминантни облик маскулиног норматива у таквој теоријској поставци која сугерише да мушкарци који заузимају позиције моћи и богатства у неком друштву врше сталну легитимизацију и репродукцију оних друштвених односа који стварају и потпомажу њихову друштвену доминацију. Та доминација јесте производ патријархалне повести друштва, односно таквог развоја система односа међу родовима који почивају на друштвеној моћи коју носиоци хегемоног маскулинитета имају над женама, тачније не над женама као над биолошком категоријом, већ као носиоцима одређених друштвених улога. Сврха постојања и опстајања хегемоног маскулинитета јесте успостављање норматива понашања носилаца родних улога као својеврсне културне идеологије, која не само да оправдава и учвршћује родне односе као односе угњетавања и подређивања, већ доприноси њиховом укорењавању у друштвену структуру инсистирањем на хегемоним понашању као на културном идеалу, својеврсном друштвеном постаменту. Његово основно својство бива тежња ка субординацији свих осталих родних идентитета у датом друштву (в. Brod 1987, Cornwall and Lindisfarne 1994, Connell 1995)⁴.

⁴ За пример тога како наречена субординација не мора узимати у обзир друге родне субјекте осим самих мушкараца, па још у нашем савременом друштву, в. Anđelković 2015, која описује један специфичан ситуациони контекст, за који би било занимљиво видети да ли сам по себи представља оно што генерише успостављање односа моћи који се

Најутицајније, Конелино виђење хегемоног маскулинитета иде за тим да његова снага не мора да лежи у статистичкој присутности у неком друштву, већ у друштвеној позицији оних који га спроводе у дело и од њега чине социокултурни норматив. Он оваплоћује оно виђење мушкарца које се у некој средини у датом историјском тренутку сматра оличењем части и поштовања, а у ствари оправдава несразмерност основне родне културне опозиције, односно глобалну потчињеност друштвене личности жене друштвеној личности мушкарца (в. Connell 1995). Хегемони маскулинитет схваћен је као образац праксе који омогућава да се то наставља. Он представља оријентир свим мушкарцима у друштву како да организују испуњавање својих родних улога, али и отвара могућност борбе међу различитим маскулинитетима за заузимање његовог места и успостављања новог хегемоног маскулинитета, увек таквог да наглашава и производи родну неравноправност као темељ друштвене структуре (Connell and Messerschmidt 2005)

Сама Конел сматра да је концепт хегемоног маскулинитета апстрактан, пре неголи описан, одређен у терминима логике патријархалног родног система и, као такав, суштински за теоријско бављење родним аспектима моћи (Connell 2005). Критике тог концепта указују како он, заправо, отежава разумевање односа између различитих маскулинитета у одређеном друштву или култури, с обзиром на то да их своди – посебно културе – на односе моћи, чиме онемогућава, или барем занемарује, улогу културе у испољавању оних елемената који су, такође, од значаја за разматрање конструисања маскулинитета, попут односа према емоцијама и њиховом испољавању, бављења сопственим физичким телом, искоришћавања слободног времена итд. (Seidler 2006, Robinson 2008). Поред тога, дати концепт види се као усредсређен искључиво на структуру, незаинтересован за људске субјекте, који су невидљиви у њему, било да су у питању појединци или групе, а који се појављују само као апстракције, вођене наводно урођеном потребом за стицањем моћи (Whitehead 2002, 93).

Оно што теоријска идеја хегемоног маскулинитета као да не узима у обзир јесте да маскулинитет као појам не може да се узме као да је фиксиран или универзалан (в. Archetti 1996). Не само што представља предмет социјализације, моралног одгоја, али и слободног избора у различитим социокултурним контекстима, већ – управо када је реч о спорту – има примера да у једном друштву групе са различитим друштвеним и културним искуствима развијају другачије облике маскулиног понашања, као што је то био случај у јужноафричком рагбију у последњим данима апартејда и непосредно након његовог укидања (Parrish and Nauright, 2013, 2). Чак и у студији коју заговорници теоријске вредности појма хегемони маскулинитет наводе као пример, о мексичком „мачизму“ (Connell and Messerschmidt 2005,

испољавају кроз појаву хегемоног маскулинитета, или служи као нека врста посредника (поновном) појављивању или појачавању такве врсте социокултурних односа, а који у општем друштвеном и културном контексту немају исти значај и, самим тим, не функционишу на исти начин.

835), показано је да је идеја родне хегемоније уткана у различите видове маскулинитета у тој земљи и да је не треба посматрати као својство или „знање“ једне врсте њих којем други теже да се саобразе, или да се с њим надмећу, већ да функционише као есенцијализована културна представа о полу и роду код људи у смислу опште културне карактеристике, а да се свака врста маскулинитета, укључујући и онај који се може сматрати доминантним⁵, служи њом као „чињеницом“ (в. Gutmann 1996).

Постоје ли, међутим, маскулинитети – односно поимање тога шта значи бити мушкарац у некој средини и понашање у складу с тим – који јесу (статистички) доминантни, или се приближавају томе учесталости свог јављања у датој средини, чији представници могу да се посматрају готово као носиоци хегемонског маскулинитета у Северној Америци – барем аналошки – али који нису заинтересовани за доминацију, моћ, односно хегемонију, или макар то не може да се закључи на основу њиховог испољавања? Да бих можда пре покренуо расправу о томе, неголи одговорио на то питање, определио сам се за посматрање испољавања „средовечног“ маскулинитета физички изузетно активних мушкараца, одређених раније изнетих социокултурних карактеристика, а у култури – која као и све европске, или западне културе, има исходиште у патријархалној културној мисли и друштвеном устројству, што значи да није немогуће постојање претпоставки о – како каже Конел – „културној узвишености“ представе о мушкарцу у пуној радној, физичкој и менталној снази, оствареном као тзв. отац породице и признатом у непосредном социокултурном окружењу, па самим тим и о хегемонији такве врсте маскулинитета (в. Connell 1990, 94).

(Средовечни) маскулинитет и рекреативни фудбал

Маскулинитет би требало да буде културна конотација тога шта је мушкарац: културно схватање, препознавање, доживљавање мушкараца у одређеној заједници. Постоје четири основна одређења маскулинитета у концептуалном смислу у антропологији: прво од њих каже, „мушкарац сам, сам по себи, самим тим што јесам, тј. постојим“, одакле проистиче да је маскулинитет оно што мушкарци мисле и чине; друго сматра да се мушкарцем постаје, одакле би било да је маскулинитет оно што мушкарци мисле и чине да би постали мушкарци; треће посматра мушкараца као вредносну категорију и из њега произлази да маскулинитет значи бити „бољи“ мушкарац од других мушкараца, било да је то „утврђено“ на основу неког природног, урођеног својства, или на основу неке културне представе; напокон, четврто види мушкараца као категоријалну супротност жени, па по њему маскулинитет јесте све оно што није феминитет (Gutmann 1997).

⁵ А таквим се може сматрати управо на основу учесталости у друштву, односно култури, дакле супротно идеји о хегемонском маскулинитету.

Као што сам то изнео раније, моје испитаници углавном доживљавају то да су мушкарци као природну чињеницу. Из тога не произлази, међутим, такав поглед на свет који га дели јасно на „мушки“ и „женски“ сегмент, иако то може да се учини тако на први поглед, онда када кажу да постоје „мушки“ послови. За разлику од Гатманове студије у Мексику, међутим, „мушки послови“ не искључују породицу, односно бригу за децу, без обзира на то да ли је у питању мењање пелена, вођење у вртић или школу, помоћ при изради домаћих задатака, провођење слободног времена са децом. Да слика не би постала исувише „депатријархализована“ и, самим тим, неодговарајућа назорима испитаника, треба додати да готово нико од њих не сматра припремање оброка у сопственом дому „мушким послом“. Имајући у виду да, без обзира на уклапање у тему маскулинитета, ови подаци представљају бочне податке у односу на средишњу истраживачку идеју, заправо, навео сам их овде из два разлога: да бих илустровао став да је посматрање „маскулинитета у акцији“, односно у стварности, комплексније од грађења теорија на примарној родној дихотомизацији и метатексту, те да бих истако да се маскулинитет производи у склопу свакодневних активности (упор. Вановић 2011а), те да бих рекао да су испитаници тога свесни – наравно, не на неком теоријском нивоу, већ с аспекта процењивања (сопствене) културне мушкости, без обзира на иницијално неувидљиво тога да она не представља карактеристику пола.

Постајање мушкарцем и вредновање себе у односу на друге мушкарце није нашло неког посебног места у исказима испитаника. Што се тиче првог, на то утиче, вероватно, одсуство јасних маскулиних иницијација у културној повести друштва које памте. То није, чак, ни својевремени обавезни војни рок, односно одлазак у војску, који не само да је ритуализован релативно кратко време, већ је био на одређени начин октроисан у том смислу од стране владајућих елемената СФРЈ као део идеолошке структуре система одбране (в. Ковачевић 1986), а испитаници су га оценили као „губљење времена“, „смешно играње рата“, „део комунистичке пропаганде“ и нису показивали ни назнаку тога да је њихова мушкост створена, очеличена или на било који други начин оснажена боравком у ЈНА. Са друге стране, изостало је и вредносно одношење према другим могућим облицима маскулинитета у нашој средини, изузев одијума према хомосексуалности. Разлог томе вероватно је доживљавање мушкости као нечега што је самоподразумевајуће, одакле се не прави разлика између спортиста, монаха, или особа са инвалидитетом, рецимо, па се чак ни хомосексуалци не издвајају у неку демаскулинизирану категорију, већ се њихова различитост своди на начин упражњавања полних односа, који се углавном карактерише као „мени је лично то одвратно, али у својој кући – свако како воли“.

Професионална делатност и социокултурно порекло, односно степен образовања и успешност у свом послу не представљају, такође, теме које подтичу вредновање других мушкараца од стране испитаника, баш као ни брачно стање и имање или немање деце. Осим што потврђује конзистентност њиховог схватања о томе да бити мушкарац представља чињеницу коју нема

потребе разматрати даље, јесте и последица њиховог културног одгоја да „није лепо“ и „нема смисла“ процењивати друге. За потоње се може рећи да је у складу са патријархалним исходиштем савремене културе, али и са навикама стеченим у погледу процењивања друштвених односа и улога одрастањем у социјализму, пошто оба друштвене система поседују својеврсну егалитарну културну мисао – први као последица историјских околности и хришћанског учења, вероватно, а други као суштину своје идеологије.

Напокон, по питању маскулинитета који јесте све оно што није феминитет, а имајући у виду шта Недељковић (Nedeljković 2010, 54, 55) пише о основама маскулинитета у једном сегменту наше савремене културе – иако различитом од београдског – рекао бих да однос према женама, тачније према жени као културној категорији, не игра неку улогу код испитаника, можда опет због њиховог наглашавања наводне есенцијалистичке природе мушкости. Мушки идентитет доживљавају као идентитет сам по себи, без референци на женски идентитет, осим можда тежње да се личном настојању супруга да пронађе време за себе у оквиру брачног, тј. породичног живота, па самим тим и културног брачно-породичног времена, придаје маскулини предзнак због тога што бира активност за коју се ретпоставља да је „мушка ствар“ у датом друштвеном и културном окружењу. То може да упути на претпоставку да је превазиђено виђење маскулинитета као супротног феминитету, у смислу тога шта је есенцијално за одређење маскулинитета, већ да се, на основу једном настале дихотомизације, феминитет посматра касније као све мање релевантан за конструкцију маскулинитета, која се сад врши само у оквиру онога што се посматра као маскалина норма, али тако нешто требало би потврдити неким будућим истраживањима, наравно.

Сви испитаници сматрају спорт важном одредницом онога шта описује мушкарца. Међутим, када кажемо, на пример, „група мушкараца који играју фудбал рекреативно“, треба да имамо у виду да се не ради о групи која је јасно профилисана и структурирана, већ о нестабилним агрегацијама појединаца, о нечему флуидном по саставу, чија унутрашња динамика не зависи толико од неких претпостављених правила по којима функционише, а која би дошла „пре“ појединаца, већ од воље појединаца да се понашају тако да група може да функционише – да се „термин“ редовно упражњава и плаћа, да не долази до сукоба који би угрозили „термин“, да се проведе још неко време унутар групе након „термина“. Као предуслов свему томе, међутим, испитаници виде вољу и могућност коришћења свога тела и слободног времена у такву сврху. Оно на чему је засновано дато социокултурно груписање представља заједничко искуство, или – исказано терминологијом којој су склони истраживачи маскулинитета – засновано на заједничком „знању“ и његовом дељењу, али на општи, демократичан и отворен начин, супротно хијерархичним тезама о томе да се хегемони маскулинитет заснива на поседовању одређених знања и моћи које представљају извор доминације дате групе, па се имплицира да остају у њој. У случају о којем пишем, учешће у групи и њеним активностима отворено је за све и само од личних разлога зависи хоће ли се учествовати.

„Знање“ о којем је реч односи се на „фудбалско знање“, наравно, тачније на умеће баратања лоптом на фудбалском терену, али и на тактичке основе игре. Није довољно, дакле, само бити добар дриблер, рецимо, битно је знати како користити физички простор терена у одређеној фази игре, али и како искористити физичку спрему – своју, својих саиграча, као и противника. Како је то јасно свим испитаницима, много је исказа о томе да нико од њих није у стању да у сваком тренутку испуни све услове таквог „знања“: „некада ми се не трчи, уопште, а некада немам довољно снаге, радило се цео дан, бре...“, „да могу да држим концентрацију и пратим ’мог’ играча, био бих Далај Лама и не бих играо фудбал“, „ма, долазим да се истрчим, сад ко колико зна, мање је битно“, „некада ’зналци’ и трче, а некада они што само трче испробајају „зналцима“ кроз ноге тек тако..“ само су неке од илустрација тог става. Без обзира на то, међутим, став „да се не може играти, а да се не трудиш бар мало“, а који обухвата оба аспекта „знања“ са којим се улази у групу мушкараца који играју фудбал рекреативно – фудбалско техничко умеће и добро физичко стање тела – сугерише важност која се придаје томе као предуслову *жеље* за учествовањем у „термину“: „није ми јасно зашто би неко долазио ако баш не зна (да игра – прим. аут.) или баш не може (да одговори физичким захтевима игре – прим. аут.)“.

Не треба помислити, међутим, да постоји неко јасно одређење тога шта би значила добра физичка спрема, односно на какве тачно карактеристике тела би се односила. Не постоји инсистирање на виткости или мишићавости, рецимо, међу испитаницима, нити вредновање нечије социокултурне личности на основу стања његовог тела (упор. нпр. Grogan and Richards 2002), а једино оцењивање физичког стања тела иде за тим, да ли и колико је неко спреман за игру, где на пример тежина и дебљина могу, али и не морају бити ометајући чиниоци („ако неко зна, може да буде к’о слон“), а то важи и за изразиту мишићавост и „филмску“ фигуру („даба му теретана/трчање итд. кад нема појма“). Бити „у доброј форми“ за испитанике значи, једноставно, да се може издржати цео „термин“, односно да се има снаге да се игра што дуже на једном „термину“ и да таквих „термина“ буде што више у неком циклусу од месец дана или дуже.

Важност тога не лежи, међутим, у некаквој хипотетичкој идеји која би се могла описати као хијерархијска у односу на било коју другу групу мушкараца – рецимо, бити „бољи мушкарац“ од неких других „средовечних“ мушкараца зато што тело може да издржи веће физичке напоре неголи што би се то очекивало у датој животној доби – већ у процењивању самог себе, односно својих физичких и менталних способности које долазе у сегменту социокултурног времена након оног у којем су испуњене остале, тј. свакодневне обавезе. Треба имати у виду да се ради о животној доби у којем се појачава субјективни осећај да се стари, а што се огледа понајпре у трагању за „записима“ или траговима тога на сопственом физичком телу. Телесне могућности постају предмет преиспитивања и откривања „граница“ до којих је довео процес старења (Watson 2000, 97), па се може рећи како рекреативно бављење спортом управо има функцију да спречи, тачније одложи дешавање

свега тога. Одатле, „добра форма“ неопходна за рекреативно играње фудбала представља допуну самопотврђивања ономе што се таквим сматра на основу остварености у „обавезујућем“ делу личног живота.

Организовано такмичење, попут Светског првенства у фудбалу, није исто што и рекреативни „термин“, дакако, али оно што се дешава на „термину“, може се доживети као да је у питању утакмица Светског првенства. Чак и да не постоји таква емотивна инвестиција или такав однос према рекреативном игрању фудбала, међу испитаницима, свакако, постоји инсистирање на што бољој личној, екипној и општој перформанси у погледу фудбалске игре на „термину“, а то значи инсистирање на одређеном нивоу владања игром, схваћеном као телесна техника. Како истиче сваки испитаник понаособ, предуслов томе да „термин успе“, осим да не буде свађе, јесте и одређени квалитет игре, а он се постиже – одговарајућом употребом тела. Телесна техника јесте биолошка чињеница и њено коришћење зависи од физичке грађе и стања организма сваког играча понаособ, али као облик доживљавања околности у којима се њена употреба сматра својственом, као вид знања, примене, могућег поимања у смислу интраконтекстуалне компарације, евалуације и престижа, представља психолошку и културну чињеницу, такође, те може да служи као битан чинилац самопредстављања и самопотврђивања (упор. Crossley 2004, 59).

Самопотврђивање представља другу страну испитаничких исказа о сопственој испуњености коју им квалитетна физичка активност пружа у смислу својеврсног допуњавања представе о себи као о оствареном мушкарцу. Не треба помислити, наравно, да малопре споменути квалитет игре на „термину“ представља пресудан чинилац за доживљавање себе, па тиме и своје социокултурне мушкости, у таквом смислу – више је у питању сама чињеница да се поседују барем одговарајуће или довољно „фудбалско знање“ и физичка спрема – али тај квалитет доприноси индивидуалном утиску о квалитету искоришћавања свог слободног времена. Као што је то изнето раније, сама могућност да се одвоји одређено време за себе, а након обављања свакодневних обавеза, које би укључивале и посвећивање времена другим битним особама, попут супруге и деце, представља нешто што испитаници оцењују високо, сматрају неком врстом постигнућа у организацији свог живота и виде као предуслов могућности бављења рекреативним спортом уопште.

У том смислу, све оно што се догађа на „термину“ и око њега, представља предмет њихове емотивне инвестиције. Није свеједно какви ће бити међусобни односи учесника „термина“, било у оквиру једне екипе, било међу екипама, баш као што није свеједно да ли ће се доласци на „термин“ и игра током њега претворити у неку врсту рутине, или ће јој се приступати с одређеним жаром, вољом за додатним физичким напором и жељом да се одигра што је могуће боље. Неки од испитаника истакли су да им се десило да се „термин распадне“, односно да се прекине са играњем у дотадашњим екипама на једном „термину“ због погоршања међуљудских односа – односно, због одсуства напора за њиховим одржавањем, или због непостојања јасно

изражене воље или жеље код одређеног броја играча за пружањем оптимума својих могућности на „термину“. Сами разлози „распада термина“ нису овде битни по себи; битно је оно што су испитаници истицали као мисао која их је водила ка одлуци да прекину учествовање у једном „термину“ и прикључе се неком другом, а која се може сажети у став да нико не жели да *троши своје слободно време* на дисфункционалне „термине“, односно на људе са којима се не може сарађивати.

Посматрање „термина“ од стране испитаника као релативно здравог окружења у колоквијалном смислу, односно таквог које је пријатно, не доноси неко претерано оптерећење или неиздрживи замор, већ напротив – утиче на ментално опуштање и тзв. конструктивни умор, тј. онај којим „избацујем из себе сав замор свакодневних послова“, последица је, поново, њиховог инсистирања на сопственој могућности поседовања слободног времена и његовог искоришћавања на начин који највише воле и који сугерише њихову „мушку оствареност“ у контексту осталих животних постигнућа (која се свде на посао и породицу, у суштини). Слободно време се ту појављује и као оно животно време које је ослобођено свакодневних страхова, стресова, нервозе и неизвесности (Harris 2005, 33, 79). Сигурно је да има неке своје унутрашње негативне аспекте – садржане у начину његовог искоришћавања, а што је споменуто и овде, нешто раније у тексту, али његов значај потиче управо од тога што, за разлику од свакодневног времена, негативним емотивним аспектима у слободном времену може да се управља: „ако ти се не свиђа, увек можеш да промениш термин, или да одустанеш, или... радиш нешто друго, или... не радиш ништа“.

Слободно време може бити и време које омогућава интроспекцију, односно пружа јој повод (ibid., 82) и као такво је препознато од стране испитаника као средство које омогућава активност чија битна сврха јесте и да пружи потврду да се „још може“, односно да су средовечни мушкарци још увек у стању да се баве интензивном физичком активношћу која изискује и одређену вештину, чије поседовање омогућава да то бављење буде препознато као (барем, релативно) успешно од стране оних са којима се игра фудбал, односно са којима се дели то време. Могућност искоришћавања слободног времена на начин на који то чине испитаници представља, тако, њихов маскулинитет са физичког и социокултурног становишта: и даље су физички (укључујући технику игре) у стању да се баве рекреативним спортом, а поред тога, истовремено, његово поседовање економски је показатељ њихове професионалне остварености и тога да су у стању да у тзв. породичном времену пронађу оно које је само њихово и које је намењено обављању активности изван породичног окружења.

Дата способност уредног изласка изван рутине, повратка њој и понављања свега тога кључна је за представу испитаника о себи као о мушкарцима који су у свом зрелом добу постигли оно за шта се да претпоставити да је модел оствареног мушкарца. Имају посао од којег се може живети релативно добро, функционалну породицу, друштвени положај у микросоцијалној средини, у стању су да себи и другима покажу добро

физичко стање свога тела и – време којим могу да располажу онако како желе. Стављање тог времена у контекст колективне активности, односно „удруживање“ слободног времена појединаца у заједничку активност, представља и додатну потврду њихове социјабилности. На тај начин, њихов маскулинитет конституише се, представља и препознаје у сфери приватног и у сфери јавног, а вероватно сугерише да су свесни непостојања јасне границе између те две сфере и неопходности конзистентне представе о себи као о оствареном, зрелом мушкарцу у обе.

Закључак

За испитанике обухваћене истраживањем представљеним овде, бити мушкарац јесте чињеница сама по себи и такво схватање одговара есенцијалном одређењу мушкарца у Гатмановом груписању различитих антрополошких виђења о културном схватању тога шта значи бити мушкарац. Карактеристика таквог одређења од стране *ове* групе, односно онога што је уочено у *овој* култури, коју делимо са њима – мада не треба помислити ни издалека да би се тиме могла исцрпети одређења маскулинитета у овдашњој култури – јесте рефлексивност, а не релационост. То значи да испитаници придају више пажње томе да објасне на који начин виде сопствено постојање као постојање друштвено и културно одређеног и препознатог мушкарца – сматрајући, слично „природности“ чињенице да су мушкарци, да је и оно што дефинише њихове социокултурне личности нешто што би могло да се сматра сасвим "нормалним" или уобичајеним у нашој средини – неголи томе да црпу маскулинитет из поређења или надметања са другим мушкарцима, појединачно или у групи.

На њих не може да се примени теоријска идеја о хегеомом маскулинитету, иако на први поглед оно што представља елементе конституисања њиховог маскулинитета може да сугерише тако нешто: припадају доброј групи која се сматра „најбољим годинама“ у културном смислу (дакле, без циљања на биологију, у ствари) у готово свакој култури; економски су способни вероватно изнад друштвеног просека; остварени су као тзв. главе породице; поседују одређени позитиван друштвени статус и поштовање своје микросоцијалне средине; физички су и даље активни; поседују могућност одвајања времена (и средстава) у сврхе које не доприносе ни економској, ни породичној, а ни биолошкој репродукцији. Можда би све те чињенице могле да се узму као разлози због којих се у овом случају не може говорити о постојању хегеомог маскулинитета – нема моћи, идеологије, знања, па самим тим ни тежње као репродуковању друштвене структуре тако да би група задржавала своје позиције, оснаживала их и евентуално омогућила својим потомцима да их заузму једног дана – али бих рекао, пре, да против тог концепта говоре следеће ствари: непостојање доминације над било којом другом родно дефинисаном групом и начин конституисања маскулинитета унутар групе о којој је реч.

Начин на који испитаници организују своје време, баш као и оно што говоре о томе, сугерише не само одсуство било какве идеје или свести о некаквом наводно родно повлашћеном положају, већ упућује и на то, да искоришћавање слободног времена за рекреативно играње фудбала представља неку врсту „бега“ (не треба схватити у дословном смислу), или барем одмака од обавеза које намећу микросоцијални односи, а у то спадају унутарпородични односи, пре свега; онај који „заповеда“ осећао би се толико удобно у окружењу у којем то може да чини, да не би желео никакво измештање из њега. Са друге стране, инсистирање на поседовању умећа употребе одређене телесне технике неопходне за играње фудбала, као и на поседовању сопственог сегмента културног времена, иначе подељеног на професионалне, породичне и остале социјалне обавезе, као својеврсне допуне остварености социокултурног сопства, тачније надградњи која чини целовитом ту оствареност, упућује на суштинску окренутост себи, односно личном идентитету, личним идејама о томе како треба живети, личној организацији времена и томе слично, а не на црпљење идентитета из неког колективног, предетерминисаног, прескриптивног извора.

Чињеница је да модел остварености којој теже испитаници представља тек један од могућих видова маскулинитета у нашој култури. Он има непосредније везе са њеним далеким, патријархалним основама – иако дубоко уздрманим социјализмом и постсоцијализмом – утолико што у пожељном моделу мушкарца обједињава економске и породичне аспекте, али управо те аспекте пре бих описао изразом „постигнућа“, неголи изразом „моћ“; ништа у моделу маскулинитета који представљају испитаници није дато само по себи – све представља резултат жеље да се живи на одређени начин и да се ради у складу са том жељом, одакле не сматрам ни да њихово прихватање полне претпоставке рода као нечега што је дато здраво за готово пружа основу за тумачење њиховог положаја као „повлашћеног“ или „доминантног“. Хегемонији је противречна и идеја такмичења – а поготово онда када се испоставља да то бива и надметање са самим собом. Значај поседовања *сопственог* времена и употребе телесне технике која обједињује умеће и физички добро стање организма у животној доби која већ почиње да биве далеко иза оне у којој се може очекивати (колико год је то могуће) савршену физичку спремност и исто такво стање организма, сведочи изнова о рефлексивности као о доминантној техници доласка испитаника до представе о својој маскулиној остварености.

Рекреативно играње фудбала међу средовечним мушкарцима појављује се, тако, као вид коришћења слободног времена, начин (само)потврђивања задовољавајућег статуса сопствене телесности у датој животној доби, показатељ економских могућности (иако не у смислу статусног симбола) и друштвене остварености, као и социјабилности. Израз је маскулинитета, односно елемент његовог конституисања колико и сваки део представе о социокултурном сопству испитаника, односно као и све друго што сматрају начином остваривања себе у окружењу у којем живе. Активност је до које им је посебно стало, како због осећања испуњености, па и сигурности – ако би се

тако могло рећи – које им пружа захтевна физичка активност у њиховом животном добу, тако и због задовољства до којег долази на основу могућности коришћења слободног времена које истовремено треба да буде само њихово, посебно време, али и добровољно „упаковано“ у јавну и колективну активност. Маскулинитет испољен на такав начин није хегемони, нити доминантан у било ком смислу, пре свега због тога што није последица било какве идеје која би узела у обзир социокултурног Другог, већ – усудио бих се рећи – индивидуалне навигације кроз мрежу друштвених и културних норми и односа тако да се узме у обзир оно за шта се претпоставља да представља најучесталији модел маскулиности у средини у којој се живи, али са сврхом проналажења сопствене нише у свему томе.

Литература

- Andelković, Biljana. 2015. Hegemoni maskulinitet u muškim zatvorima u Srbiji. *Antropologija* 15 (1): 49–70.
- Archetti, Eduardo P. “Playing Styles and Masculine Virtues in Argentine Football”. In *Machos, Mistresses, and Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, ed. Marit Melhuus and Kristi Anne Stolen, 34–55. London: Verso, 1996.
- Banović Branko. 2011a. Privredna osnova modela tradicionalnog crnogorskog maskuliniteta, *Etnoantropološki problemi* 6 (2): 429–442.
- Banović Branko. 2011b. (Ne)mogućnost istraživanja tradicionalnog crnogorskog maskuliniteta, *Antropologija* 11 (1): 161–180.
- Beynon, John. 2002. *Masculinities and Culture*. Buckingham/ Philadelphia: Open University Press.
- Brod, Harry. 1987. *The Making of Masculinities: The New Men’s Studies*. Boston: Allen & Unwin.
- Connell, R. W. 1990. “An Iron Man: The Body and Some Contradictions of Hegemonic Masculinity”. In *Sport, Men and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*, eds Michael A. Messner, Donald F. Sabo, 83–95. Champaign Ill.: Human Kinetics Books.
- Connell, R. W. 1995. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Connell, R. W. 2005. *Masculinities*, 2nd edn. Cambridge: Polity Press.
- Connell R. W, James W. Messerschmidt. 2005. Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society* 19 (6): 829–859.
- Cornwall, Andrea, Nancy Lindisfarne. 1994. “Dislocating masculinity: gender, power and anthropology”. In *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, eds. Andrea Cornwall, Nancy Lindisfarne, 11–47. London: Routledge.

- Crossley, Nick. 2004. The Circuit Trainer's Habitus: Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout. *Body & Society* 10 (1): 37–69.
- Gill, Rosalind, Karen Henwood, Carl McLean. 2005. Body Projects and the Regulation of Normative Masculinity. *Body & Society* 11 (1): 37–62.
- Grogan, Sarah, Helen Richards, 2002. Body Image Focus Groups with Boys and Men. *Men and Masculinities* 4 (3): 219–232.
- Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Sydney: Allen & Unwin.
- Gutmann, Matthew C. 1996. *The meanings of macho: Being a man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.
- Gutman, Matthew C. 1997. Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity, *Annual Review of Anthropology* 26: 385–409.
- Harris, David. 2005. *Key Concepts in Leisure Studies*. London: Sage.
- Kovačević, Ivan. 1986. Odlazak u vojsku. *Etnološke sveske* VII: 64–70.
- Kovačević, Ivan, Bojan Žikić. 2014. Antropologija fudbala. *Etnoantropološki problemi* 9 (3): 783–803.
- Marion Jonathan S. 2008. *Ballroom. Culture and Costume in Competitive Dance*, Oxford/New York: Berg.
- Moore Lisa Jean. 2002 Extracting Men from Semen: Masculinity in Scientific Representations of Sperm. *Social Text* 20 (4): 91–119.
- Nedeljković, Saša. 2010. Maskulinitet kao alternativni parametar etničkog identiteta: Crnogorci u Lovčencu *Etnoantropološki problemi* 5 (1): 51–67.
- Parrish Charles T, John Nauright. 2013. Fútbol cantitos: negotiating masculinity in Argentina, *Soccer & Society* 14 (1) 19 pages, <http://dx.doi.org/10.1080/14660970.2012.692677>
- Robinson, Victoria. 2008. "Men, Masculinities and Feminism". In *Introducing Gender and Women's Studies*, eds. Diane Richardson, Victoria Robinson, 64–71. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Seidler, Victor. 2006. *Transforming Masculinities: Men, cultures, bodies, power, sex and love*. London: Routledge, Taylor and Francis.
- Wei, Bowen. 2012. Narrative beside the pitch: An ethnography of Thebans Rugby Football Club, *Durham Anthropology Journal* 18 (2): 73–87.
- Watson, Jonathan. 2000. *Male Bodies: Health, Culture and Identity*. Buckingham/Philadelphia: Open University Press.
- Whitehead, Stephen M. 2002. *Men and masculinities: Key themes and new directions*. Cambridge: Polity.
- Žikić, Bojan. 2013. *Slike u izlogu: kulturne predstave o Evropskoj uniji kao sredstvo opisivanja paralelne stvarnosti stanju u Srbiji 1991–2011*,

Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета и Српски генеалошки центар.

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Tibor Komar

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
tkomar@ffzg.hr

Identitet, nogomet i hrvatski reprezentativci iz dijaspore

U ovomu radu autor ukratko predstavlja rezultate terenskog istraživanja gdje je naglasak stavljen na proučavanje veza između nogometa i konstruiranja nacionalnog identiteta djece, unuka i praunuka prve generacije hrvatskih migranata. Konkretnije, u fokusu istraživanja su hrvatski nogometaši-representativci iz dijaspore koji radije odabiru igrati za nacionalnu momčad svoje “zamišljene domovine” umjesto zemlje svog rođenja. Ako se složimo da je jedna od funkcija sporta i to što djeluje kao mehanizam nacionalne solidarnosti promovirajući osjećaj identiteta i zajedništva, nogomet se pokazuje kao idealan poligon za istraživanje simboličkih dimenzija pripadnosti, diskurzivnog oblikovanja identiteta i praksi kojima se manifestira sportska (i) nacionalna lojalnost. Kroz kodiranje transkripata intervjua, organizaciju podataka u kategorije te analizom provedenih intervjua, autor propituje dinamični odnos između izražavanja nacionalnog identiteta i osobne odluke pojedinca kojoj se nacionalnoj nogometnoj momčadi prikloniti.

Ključne riječi: nogomet, reprezentativci, identitet, dijaspora.

Identity, Football and Croatian National Team Members from the Diaspora

In this paper the author briefly presents his fieldwork results, with an emphasis on studying the relationship between football and the construction of children's, grandson's and great-grandson's national identities in first-generation Croatian migrants. Specifically, the research focuses on Croatian national football team members from the diaspora who rather choose to play for their “imagined homeland” than the national team of their country of birth. If we agree that one of sport's functions is, among other things, to act as a mechanism of national solidarity - promoting the sense of identity and unity – football proves to be an ideal field for studying the symbolic dimensions of ethnicity, discursive shaping of identity and practices through which athletic (and) national loyalty is manifested. Through the coding of interview transcripts, organizing data into categories and analyzing conducted interviews, the author examines the dynamic relationship between expressing national identity and personal choices of the individual as to which national team he should join.

Key words: football, national team members, identity, diaspora.

Uvod

Između antropologije i sporta nedvojbeno postoje određeni odnosi afiniteta, počevši od 19. st. pa do današnjih dana. Iako je u povijesti antropologije sport često bio guran u kategoriju “igara”, još 1879. g. britanski antropolog E. B. Tylor u svom tekstu “The History of the Games” prepoznaje važnost upravo igre kao predmeta antropološkog istraživanja, predstavivši ideju da se neke igre (loptom) mogu koristiti kao dokaz difuzije i kontakta između kulturnih centara u različitim dijelovima svijeta jer su toliko “umjetne” da su teško mogle nastati na udaljenim geografskim područjima (Blanchard 1995:10). Što se tiče nastanka same suvremene nogometne igre, sociolog Albrecht Sonntag opisuje ga kao “...dijete 19. stoljeća, dijete modernosti. Nogomet se razvio u svijetu prožetom tradicionalnim, industrijskim i nacionalističkim vrijednostima i tamo je savršeno funkcionirao ... još uvijek je tu, praćen više nego ikada, sveprisutan u medijskom prostoru, u stanju mobilizirati mase do besmislenih dimenzija” (2009:135). Sport se nameće kao sve relevantnija tema u suvremenim antropološkim istraživanjima, a ona danas nisu isključivo usmjerena na samu događajnost, već na procese i pitanja koji okružuju sportske događaje. Kultura sporta tiče se simbola, mitova i jezika koji su istovremeno i dio i pokretači sporta. Nizozemski povjesničar Johan Huizinga etimološke korijene igre nalazi u različitim indoeuropskim kulturama (usp. Elias i Dunning 1986) te tvrdi da je kompetitivnost temelj modernog sporta i igara bez obzira na kulture i povijesno razdoblje. Prisutnost ludičkih i agonijskih elemenata u kulturi, pravosuđu, umjetnosti, mudrosti, znanosti, ratu i filozofiji po njemu se ne može dovoditi u pitanje. U svakom slučaju, razvoj sporta od 19. st. nadalje otkriva nam da nekadašnja “igra” počinje biti promišljena kao vrlo ozbiljna stvar. Iz sporta, kao izrazito prisutnog kulturnog fenomena u suvremenom svijetu, moguće je “izvući” različite spoznaje o društvu koje se istražuje. Ako pretpostavimo da je antropologija oblik znanja koji se temelji na uvjerenju da pojedinac može nešto shvatiti samo kroz svoja vlastita iskustva, proučavanje nogometa (ili sporta općenito) može dovesti do razvijanja sposobnosti razumijevanja kulture kao svijeta koji su stvorili drugi, ali koji je ipak zajednički i onima koji ga proučavaju. Kao što to Vrcan (usp. 2003) objašnjava, danas se takozvani “nacionalni duh” (*Volksgeist*) oblikuje i odražava uglavnom kroz nogomet i nogometnu scenu. Jasno je vidljivo kako na međunarodnim utakmicama nacionalna momčad utjelovljuje modernu naciju, često se doslovno umatajući u nacionalne zastave, a na početku utakmice zajednički pjeva “nacionalnu himnu” (usp. Giulianotti 1999:23). Bez sumnje, nogomet je i u profesionalnom i u amaterskom smislu najpopularnija sportska aktivnost, a kako smatra Krkač (usp. 2012), trenutno se nalazi u stadiju komercijalnog, tj. postkomercijalnog razvitka gdje je prakticiranje vrhunskog nogometa neodjeljivo od velikih financijskih ulaganja, medijske ekspoziranosti i niza kulturnih pojava koje prate sama događanja.

Sport, nacija, migracije i identitet

Vjerojatno dijelom i zbog svoje popularnosti, sport se nameće kao idealno sredstvo kolektivne identifikacije, a rasprave o vezama sporta i identiteta često se pozivaju na ideju “zamišljene zajednice” Benedicta Andersona (Anderson 1990)

koji na taj način definira pojam nacije. Anderson obrazlaže da je nacija „zamišljena zajednica“ jer pripadnici čak i najmanje nacije nikad neće upoznati većinu drugih pripadnika te nacije, ali će ipak u mislima svakog od njih živjeti slika njihovog zajedništva (1990:17). Smith i Porter navode da Eric Hobsbawm kroz svoj koncept „izmišljene tradicije“ dijeli s Andersonom stav da nacije (su)djeluju u takvom evolucijskom procesu (usp. Smith, Porter 2004), no u tom je slučaju nacionalni identitet stvoren prema specifičnim povijesnim okolnostima u određenom trenutku. Za razliku od Andersona, Hobsbawm koristi upravo sport kako bi naglasio ovu ideju ilustrirajući kroz osobno iskustvo ono što smatra trajnom fuzijom nacionalističke aspiracije i sportske ambicije (Smith, Porter 2004:4). Andersonov rad je osobito koristan jer sport u većoj mjeri funkcionira upravo na njegovoj ideji „zamišljene zajednice“ dok Hobsbawm, s druge strane, na sport primjenjuje Andersonov argument kako su sve nacije zamišljene ili konstruirane, i to ne samo u mjeri u kojoj je zajednički identitet svake zajednice ukorijenjen u moćnu mješavinu popularne mitologije, izmišljene tradicije i određenih kulturnih artefakata (Smith, Porter 2004:5). Nadovezujući se na prethodno, i sama sportska događanja nude brojne mogućnosti implementiranja simbolâ nacije – jezika, zastava, himni, zakletvi, narodnih nošnji, plesova i igara, raznovrsnih predstava koje uključuju mitologiju, umjetnost, glazbu, poeziju, pjesme, plesove, dizajn – simbole kojima politički pokreti u određenim okolnostima mogu vrlo lako manipulirati i pripisati im nacionalističko značenje (Hargreaves 2000:15). Posebnu ulogu u konstrukciji identiteta imaju i stadioni, koji služe kao mjesta koja nude osjećaj pripadnosti i ukorijenjenosti na određenom teritoriju (Shobe 2008:331). Čini se da je nacionalna identifikacija unutar navijačke skupine najčešće vezana uz podršku nacionalnoj reprezentaciji te da počiva na drugačijoj vrsti motivacije i identifikacijskog mehanizma nego što je to slučaj kod klupske privrženosti – za koju možemo reći da najčešće izvire iz povezanosti s lokalnom zajednicom. Navijanje za vlastitu nacionalnu reprezentaciju, posebice u nogometu, je nešto što dijelimo s ostalim pripadnicima svoje nacije i rekao bih da se smatra gotovo neupitnim te, barem u hrvatskom slučaju, spada među najvidljivije javne izraze nacionalnog identiteta. Martin Polley (2004:13) razloge tome vidi u jednom od dominantnih obilježja modernog sporta – povezanosti s geopolitičkom ideologijom nacionalizma. Pojava većine momčadskih sportova u svojim prepoznatljivim suvremenim oblicima tijekom druge polovice 19. stoljeća i veze sa istovremenim nastajanjem modela nacionalnih država nije slučajna – u nekim slučajevima, nacionalne sportske momčadi čak su postojale i prije nacije u jasnom političkom smislu (usp. Polley 2004:12-14). Sport se, osim toga, igra u skladu s pravilima, pri čemu svaka momčad ima jednaku mogućnost pobjede – mogućnost koja u stvarnom svijetu, u natjecanju između različitih „zamišljenih zajednica“, jednostavno nije moguća. Navijači se identificiraju s nacionalnim momčadima jer momčadi promatraju kao simbole kolektivnog postojanja, a stil igre kao svojevrsnu kulturnu tradiciju (Coelho 1998:168). U većini takvih praksi idealizira se etnička homogenost države, a istovremeno se zanemaruje heterogenost njenog stanovništva. Primjerice, Peter Stanković ističe zanimljivost takvog diskursa kroz činjenicu da je slovenska nogometna reprezentacija, kojoj euforični slovenski navijači kliču tijekom utakmica „Mi, Slovenci!“, zapravo sastavljena većim dijelom od migranata ili druge generacije migranata iz ostalih bivših jugoslavenskih republika – upravo od onih koji su

bili objekt mržnje slovenskog nacionalizma devedesetih (Stanković 2004:247). Ozren Biti (2008:142) piše kako nacionalna identifikacija kod sportaša najčešće služi nadsvođivanju njihovih višeslojnih i množvenih identiteta. Profesionalni sportaši često na međunarodnim natjecanjima zastupaju svoju državu, bilo da su dio reprezentacije u nekom kolektivnom sportu ili nastupaju pod zastavom svoje države u nekom individualnom sportu. U oba su slučaja prisutni nacionalni simboli, poput zastave, grba, himne, eventualno i jezika kojim se služe. Ako se sve nabrojeno može podvesti pod manifestna obilježja nacionalnog identiteta nekog sportaša, valja još izdvojiti i nacionalni naboj, ponos i unutarnju motivaciju kao usputna obilježja, ali ona koja se u diskursu sportske javnosti gotovo uvijek apriorno prišivaju sportašima (usp. Biti 2008). U kontekstu teme ovog istraživanja, treba spomenuti i migracijske teorije koje su vrlo usko povezane s etnicitetom i identitetom, što sugeriraju antropološke studije etničkih enklava migrantskih populacija. Suvremena se antropologija, između ostalog, orijentira i na pitanja adaptacije, kulturne promjene i društvene organizacije koja je karakteristična za migracijski proces i imigrantsku zajednicu te na pitanja identiteta i etniciteta (usp. Brettell 2000:98). U okviru istraživanja dijaspore, nama zanimljivo područje stvaranja identiteta povijesno je promjenjivo i kreće se u rasponu od mitskog do ideologijskog, a u njemu su gotovo uvijek isprepleteni čimbenici religijskog, rasnog, etničkog i profesionalnog karaktera (Grbić 1993:60). S druge strane, Rajković Iveta smatra da koliko god je ovakvo polazište u proučavanju identiteta važno, isključivanjem objektivnih sadržaja kulture ono postaje jednodimenzionalno bez uvida u druge aspekte procesa konstrukcije identiteta jedne grupe (Rajković Iveta 2010:51). Za nju, istraživanje etnosa, etniciteta i etničkog identiteta ukazuje na činjenicu da svaka zajednica temelji svoje zajedništvo i granice u odnosu na druge grupe. U temeljnom smislu migracije kao pojave, ovaj rad kroz sportski okvir propituje u kojoj se mjeri transformiraju kulturni elementi i markeri identiteta zajednica nastalih nakon preseljenja u drugi prostor (usp. Grbić 1994) te jesu li te na koje sve načine migranti i njihovi potomci očuvali svoj identitet.

Istraživanje i metode

Kako bi istraživanje bilo transparentno i razumljivo čitatelju ukratko ću opisati kako sam prikupljao podatke. Budući da je istraživanje zamišljeno kao kvalitativno, uglavnom se temeljilo na analizi provedenih intervjua. Osim nekih neformalnih razgovora, većinom sam u istraživanju koristio polu-strukturirane intervjue usmjerene prema pitanjima koja se tiču vlastitih spoznaja kazivača. Tijekom intervjua bio sam usredotočen i na pretpostavljeno “stručno znanje” kazivača koje se u ovom slučaju definira kao znanje koje nije široko poznato, ali koje je specifično za temu zbog mogućnosti pristupa kazivača, njegovoj pripadnosti ili pak poznavanju određene domene neke kulture (usp. Bernard 2002:182). Osim biografskih elemenata životne priče, obiteljske povijesti, povijesti obiteljske migracije i sl., razgovori su sadržavali i pitanja o profesionalnim strategijama razvoja, snalaženju u zajednici i drugim aspektima života. Kao primjeri kulturnih praksi neke od ovih konkretnih životnih priča poslužile su i za daljnje razlaganje i grupiranje pojmova koji su često generirani u drugim intervjuiima. Rad na terenu obuhvaćao je pristup uglavnom ve-

zan za javna mjesta pa je većina podataka ovdje prezentirana sakupljena tijekom nekoliko godina u sporadičnim posjetima, promatranjem i bilježenjem na lokacijama u Njemačkoj (Stuttgart i Berlin) i Hrvatskoj. Promatranje sa sudjelovanjem obično je prilično teško provoditi u urbanom kontekstu jer su i mogućnosti sudjelovanja u svakodnevnom životu kazivača poprilično ograničene, posebno ako je istraživanje usmjereno na prilično usko područje interesa poput vrhunskog sporta. Sekundarni su se podaci skupljali putem razgovora s pripadnicima hrvatske dijaspore većinom prve i druge generacije, sudjelovanjem na lokalnim ceremonijama (npr. mise, svadbene svečanosti, sportska događanja), sudjelovanjem na okupljanjima pripadnika hrvatske dijaspore iz cijelog svijeta kao što je I. Hrvatski iseljenički kongres ili III. Hrvatske svjetske igre. Sama metodologija kvalitativnih istraživanja ima svoje zakonitosti – prema Creswell, kvalitativno istraživanje uključuje “razvijajuću metodologiju” (2003:105), a slično tome, Altheide navodi da u kvalitativnoj analizi dokumenata istraživač ima središnje mjesto budući da “kategorije i varijable u početku usmjeravaju istraživanje” (1996:16). Nadalje, u tradiciji kvalitativnog istraživanja, važno je bilo postaviti istraživačka pitanja, a kasnije na njih pokušati odgovoriti kroz analizu prikupljenog materijala. U samom prvotnom osmišljavanju istraživanja, profilirala su se tri istraživačka pitanja za koje sam smatrao da bi trebala biti temelj rada. Osnovnim pitanjem postavlja se je li unutar hrvatske dijasporske zajednice samorazumljiva činjenica da je “normalno” i “prirodno” igrati za domovinu podrijetla roditelja, odnosno koliku težinu ima uzimanje nacionalnog/etničkog identiteta predaka, “čežnja za domom” prvih migranata ili sâmo odrastanje unutar hrvatske dijasporske zajednice? Ne manje bitnim istraživačkim pitanjem postavlja se i ono koliki utjecaj pri odabiru reprezentacije imaju profesionalni motivi (karijera, sportski uspjesi i ekonomski prosperitet) pojedinca? Kao treće, postavlja se istraživački zadatak otkriti koji sve ostali faktori (društveni, ekonomski, geografski, obrazovni, kulturni, politički i itd.) utječu na odluku profesionalnih nogometaša pri izboru nacionalne reprezentacije. Jedan od smjerova istraživanja je svakako i polazak od metodoloških postavki multilokalne etnografije kao odgovora na promijenjene lokacije kulturne proizvodnje i oblikovanja kulturnih procesa te strategija slijeđenja metafora – cirkulacije znakova, simbola, ideja, diskursa (usp. Marcus 1995) kojom se propituje izražavanje sportskog nacionalnog identiteta u širem smislu te sportske nacionalne lojalnosti vezane uz nacionalnu nogometnu reprezentaciju. Istraživanje identitetnih pitanja često i samo po sebi može biti vrlo zahtjevno, no ovdje mu je trebalo pristupiti s dodatnom pažnjom budući da su kao kazivači u istraživanje bili uključeni i maloljetnici. U završnu analizu ovog rada uključio sam kazivanja ukupno šest mladih reprezentativaca Hrvatske s kojima sam vodio osobne razgovore, a kako sam već naglasio, proces fokusiranja na mlađe reprezentativce porijeklom iz dijaspore (16-18 godina starosti, redom članove U-17, U-18 i U-19 hrvatskih reprezentacija) zahtijevao je i razmatranje etičkih pitanja pa sam, unatoč njihovom vlastitom pristanku na razgovore i složnosti da im nije potrebno sakrivati identitet, ipak prije svakog razgovora odlučio zatražiti i suglasnost roditelja ili trenutnog skrbnika (izbornika reprezentacije i sl.) te im prikriti identitet. Još jedna stvar koju treba razjasniti oko ispitanika istraživanja je i “fluidan” status reprezentativca koji je posljedica fleksibilnih pravila FIFA-e. Ta pravila omogućavaju promjenu reprezentacije pod određenim okolnostima do 21. godine života te tako

status “bivanja između” nije samo vezan uz konstrukciju pojedinčeva nacionalnog identiteta već je često i u sinkroniji s njihovim reprezentativnim statusom. Osobne priče sam svakako želio uključiti u istraživanje jer upravo one vrlo zorno demonstriraju dilemu s kojom se mlada osoba susreće i to ne samo u smislu izražavanja vlastitog identiteta već i u kontekstu društvenih posljedica koje takav odluka nosi. Kako je ovakva tema istraživanja zahtijevala i kontakte s teže dostupnim kazivačima, ponekad je bio izazov stupiti u kontakt s njima, a ključnom se pokazala dobra suradnja s Hrvatskim nogometnim savezom koji mi je, sukladno svojim mogućnostima, više puta izašao u susret omogućavajući kontakte s reprezentativcima. Iako je prvotna ideja rada bila pozabaviti se analizom iz kuta više različitih sportova bez obzira na spol sudionika te pokušati komparativno ustanoviti postoje li identifikacijske razlike među njima kada je nacionalna momčad u pitanju, smatrao sam da je vjerojatno plodonosniji pristup obraditi problematiku samo jednog, “kapitalnog” sporta. U cilju dobivanja reprezentativnijih rezultata istraživanjem nisam želio obuhvatiti što je više moguće pripadnika hrvatske dijasporske zajednicu (što bi vjerojatno bilo prikladnije za kvantitativno istraživanje) već se usmjeriti upravo na njen manji dio – skupinu nogometnih profesionalaca (na taj način zarađuju za život) te se od ostalih pripadnika hrvatske dijaspore razlikuju u tome što njihova odluka o odabiru reprezentacije ima i (više) osobnih te profesionalnih životnih reperkusija. Donekle se problematičnim, osim dostupnosti, inicijalno pokazala i brojnost (tj. nedostatak iste) potencijalnih kazivača koje bismo mogli smjestiti u proučavanu kategoriju. Ako kao vremenski okvir uzmemo period od osamostaljenja Hrvatske, članove hrvatske nogometne reprezentacije rodom iz dijaspore mogli bismo izraziti nevelikom brojkom od samo dvije znamenke. Također, treba napomenuti da u razmatranje potencijalnih kazivača nisu ulazili nogometaši hrvatskog porijekla rođeni u Bosni i Hercegovini budući da se u pravnom smislu Hrvati u BiH ne definiraju kao dijaspora već kao konstitutivni narod. U početku osmišljavanja „terena“, hrvatska U-21 reprezentacija činila se najprikladnijim mjestom istraživanja budući da se njeni članovi većinom nalaze upravo na toj razmeđi godišta – naime, u razmatranju pravila FIFA-e jedan od problematičnih aspekata je i dob igrača. Cijeli set propisa FIFA-e o podobnosti igranja za nacionalnu momčad dostupan je na njenim službenim stranicama¹, no ovdje ću samo ukratko predstaviti glavne smjernice – u mlađim kategorijama nacionalnih momčadi dozvoljena je velika fluktuacija i minimalizirana je vezanost uz jednu državu, a ključnim kriterijima se smatraju mjesto rođenja i podobnost za državljanstvo. U takvim situacijama dolazi do česte mogućnosti iskoristavanje porijekla roditelja, djeda ili bake kako bi se pribavilo određeno državljanstvo, što je ovom propisu donijelo posprdni nadimak “babino pravilo”². “Babino pravilo” opisuje situaciju gdje igrač radije izabire igrati za državu porijekla svog djeda ili bake nego onu u kojoj je rođen on i njegovi vlastiti roditelji (Holmes i Storey 2004:91). Ovakve i slične situacije upućuju na to da su neki igrači svakako u mogućnosti odabrati više od jedne zemlje, a Holmes i Storey uspostavljaju tri značajke koje su važne u kontekstu takvog izbora – regulatorno okruženje, kulturne

¹ http://www.fifa.com/mm/document/affederation/administration/81/10/29/circularno.1147-eligibilitytoplayforrepresentativeteams_55197.pdf

² Izvorno u engleskom jeziku: *granny rule*.

veze te profesionalni ili ekonomski razlozi (2004:92). Koristeći ovu podjelu u donekle izmijenjenom obliku, kroz analizu vlastitog prikupljenog materijala pokušao sam dati neke odgovore na još neistraženo pitanje kakav odnos ti igrači imaju prema nacionalnom identitetu te koji su to faktori koji utječu na to da (ne) preferiraju hrvatsku nacionalnu nogometnu momčad. Michael Holmes i David Storey u svojoj su navedenoj studiji identiteta irskih nogometaša rođenih izvan Irske (mahom u Engleskoj) pokušali dokučiti koji to faktori utječu na njihovu preferenciju Irske pred državom rođenja, pritom većinom koristeći javno dostupne materijale poput novinskih intervjua i autobiografija (Holmes i Storey 2004). U odnosu na njihovu studiju, osim sekundarnog korištenja dostupnih novinskih i TV intervjua, nadam se da je upravo korištenje vlastitih intervjua s hrvatskim reprezentativcima doprinijelo rasvjetljavanju nekih od istraživačkih pitanja. Inicijalno se pokazalo da u trenutnom užem sastavu mlade hrvatske reprezentacije praktički i nema članova iz dijaspore, no, s druge strane, odličnim poljem istraživanja pokazale su se reprezentacije U-17 do U-19 gdje u širem opsegu konkurira čak 30-ak nogometaša rođenih u dijaspori. Dapače, kroz samo istraživanje, ova (dobna) skupina se iskristalizirala kao najzanimljivija upravo zbog već navedenog pravila o krajnjoj i nepromjenjivoj odluci nastupanja koja mora nastupiti do 21. godine života čime upravo mladi reprezentativci iz dijaspore postaju izvrstan poligon za propitivanje koncepata identiteta. Nadovezujući se na ovu situaciju, problematičnim se pokazao i sâm koncept *reprezentativca* koji je vrlo fluidan u suvremenom kontekstu FIFA-inih pravilnika i mogućnosti njihova tumačenja. Kako bih otklonio mogućnost višestrukog tumačenja ovog pojma, u svom istraživanju reprezentativcima sam smatrao sve one nogometaše koji su dobili, prihvatili i barem jednom nastupili za nogometnu reprezentaciju neke države u bilo kojoj starosnoj kategoriji. Ovakva definicija činila se poštena i nepristrana – no, kako se potencijalnim reprezentativcem može smatrati gotovo svaki profesionalni nogometaš, upravo uspostavom ovakvog kriterija (barem jedan reprezentativni poziv) želio sam uspostaviti granice istraživačkog „terena“, tj. izbora kazivača. Kako je istraživanje napredovalo i otvaralo se, pokazalo se prilično važnim usmjeriti se upravo na mlađe hrvatske reprezentativce porijeklom iz dijaspore i na njihovo iskustvo. Budući da već godinama veliki sportski trag u hrvatskoj reprezentaciji ostavljaju igrači iz dijaspore poput Ivana Klasnića, Mladena Petrića, braće Roberta i Nike Kovača, Joze Šimunića ili Ivana Rakitića koji su zadržali ili zatražili državljanstva kako bi mogli nastupati za Hrvatsku, talenti odrasli u inozemstvu rijetko promiču Hrvatskom nogometnom savezu koji na taj način koristi prednosti organizacije i infrastrukture dostupne mladim igračima iz inozemstva. Takvim proaktivnim strategijama nogometnih saveza (i ne samo hrvatskog) putem temeljitog skautiranja mlađih kategorija klubova ponajviše geografski bliskih Hrvatskoj – Njemačka, Austrija, Italija i Slovenija – pokušava se dobiti uvid u potencijale reprezentativnog kadra, no stvaraju se i specifične dvojbe kod nogometaša. Taj trend opisuje i Edi Zelić u iseljeničkom časopisu „Matica“: „*Naši mladi talenti u iseljeništvu često se nalaze u velikoj dvojbi. S jedne strane, na neki način se osjećaju dužni nastupati za državu u kojoj odrastaju, u kojoj su integrirani i koja im*

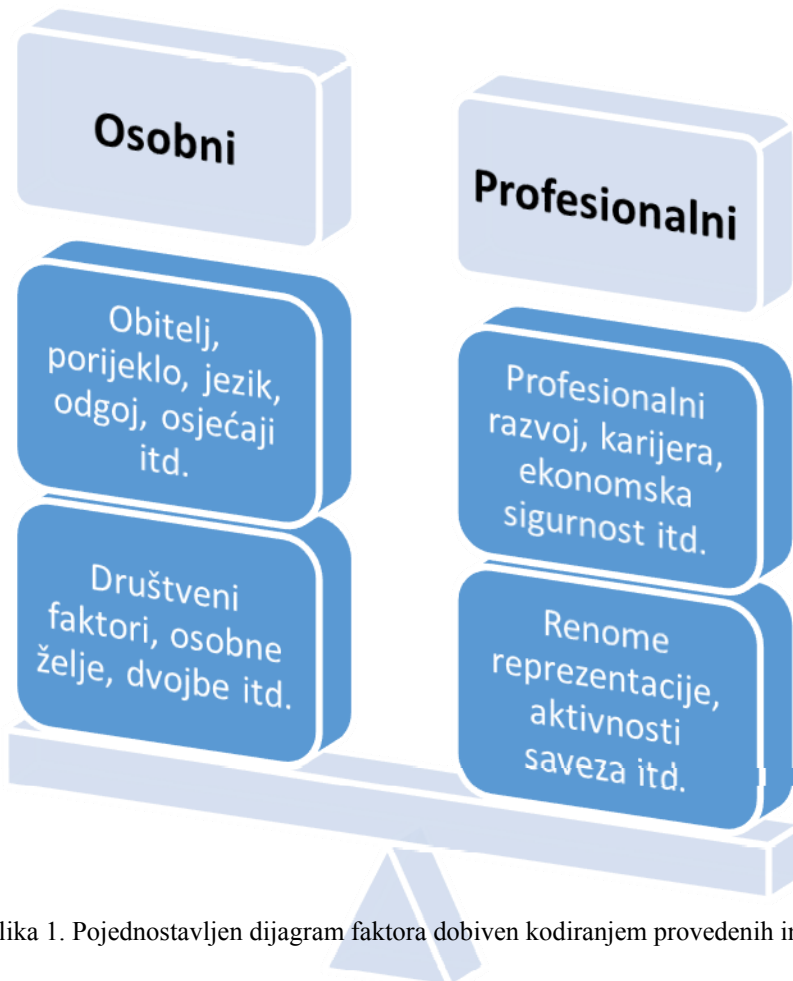
pruža sve, najbolje uvjete rada, treninga i života. S druge strane, srce kuca za kockasti dres i domovinu.”³ Te dvojbe nisu ništa neuobičajeno, ali sam proces odlučivanja može se ispostaviti kao iscrpljujuć i dugotrajan. Holmes i Storey ukratko sažimaju ovakvu situaciju: “Za većinu ljudi, višestruki identiteti nisu ništa više od znatiželje. Općenito, u sportu se ne može predstavljati više od jedne zemlje. Dakle, oni koji imaju više identiteta moraju izabrati jedan od njih” (2004:96). Tu se očitava i čitava problematika ove situacije gdje je pojedinac, osoba koja kao i svi mi, nedvojbeno dijeli više identiteta, prisiljen na ljudskoj i/ili profesionalnoj razini izabrati samo jedan – zadan parametrima, pravilima i granicama. Pojam identiteta urođen je ljudima, ali je i rijetko vokaliziran jer, kako sugerira Levine, postoji “sveta neartikuliranost” o tome. Razlog za tu neartikuliranost je što ulazak u diskurs o identitetu neminovno podrazumijeva suočavanje s kompleksnošću i proturječnostima (nav. u Madan 2000:25). Takvo promišljanje i artikulacija identiteta je specifičnost ove skupine kazivača jer je, za razliku od većine drugih profesija (npr. liječnika, informatičara itd.), njihov osobni i profesionalni izbor vezan i uz pitanja identiteta.

Rezultati istraživanja i analiza

Kako bismo dobili dobar pregled provedenih intervjua često je neophodno koristiti predloške, sažetke, računalne programe ili druge postupke koji pružaju bolji uvid u prikupljeni materijal te olakšavaju uočavanje obrazaca. Kvalitativni podaci gotovo uvijek se nalaze u obliku teksta, tj. potrebno ih je pretvoriti u tekst ako se radi o audio ili video zapisu. Prva faza ovog procesa bila je pohraniti svaki transkript kao dokument, a da bi kvalitativne podatke bilo uopće moguće analizirati, prvo se moraju svrstati u smislene obrasce ili podijeliti na teme. Ovaj proces je temelj kvalitativne analize (analize sadržaja – *content analysis*) koja se odvija u nekoliko koraka – prvo slijedi kodiranje teksta određenim riječima ili sadržajem, nakon toga identificiranje obrazaca te u posljednjem koraku interpretiranje značenja. Kodiranje se, na praktičnoj razini, izvodi tako da se prikupljeni materijali (intervjui, audio i video snimke, medijski izvori) pretvore u tekstualnu verziju te se unutar njih označe riječi, fraze i dijelovi teksta koji se odnose na istraživačka pitanja. Drugi korak u analizi je kodiranje koje, u principu, predstavlja dugotrajan posao jer uključuje opetovano čitanje bilježaka i transkripata te preslušavanje snimki. Kodiranjem se odlomku, rečenici ili čak samo skupini riječi daje opisna oznaka koja smanjuje ukupnu masu dobivenih podataka. Kôd je riječ koju istraživač koristi za opis fenomena koji istraživač primijeti u tekstu – pritom se kôd mora razlikovati od drugih kôdova te bi trebao biti što sličniji konkretnom opisu, s minimalnom dozom utjecaja istraživača. Kad su kôdovi prepoznati, istraživač uspostavlja glavne teme – osnovne kategorije ili skupine kôdova sa sličnim osobinama. Nakon što je kodiran prvi intervju, kodiraju se slijedeći transkripti i na temelju toga slični kodovi se razvrstavaju i grupiraju zajedno (usp. Jones, Brown i Holloway 2013). Kako bi se olakšao proces kodiranja i bilješki, pri kvalitativnoj analizi često se koriste i alati

³ “Matica“, listopad 2013., *Talenata nema na pretek*, Edi Zelić

poput softverskih paketa za kvalitativnu analizu (CAQDAS – *Computer Assisted Qualitative Data Analysis Software*). Takvi alati pomažu u organizaciji, tematskom grupiranju segmenata teksta i intervjua, bržem uočavanju bitnih područja interesa, jednostavnijem postupku dohvaćanja citata i kasnijoj analizi. Postoji mnoštvo programskih alata za ispomoć u kodiranju, a za potrebe ovog istraživanja korištena je besplatna inačica *QDA Miner* programa.



Slika 1. Pojednostavljen dijagram faktora dobiven kodiranjem provedenih intervjua.

Glavne dvije kategorije faktora koje su proizašle iz analize (čime sam označio izdvojena iskustva kazivača relevantna za temu istraživanja, tj. faktore koji utječu na njihovo vokaliziranje nacionalnog identiteta) nazvao sam *osobna* i *profesionalna* – možda bi ih se kolokvijalno moglo opisati i kao 'osjećaji protiv razuma'. Ovaj pojednostavljen dijagram grafički prikazuje podjelu i odnos kodova koji su se "nametnuli" pažljivim iščitavanjem intervjua s hrvatskim reprezentativcima iz dijaspora te analizom njihovih iznesenih životnih iskustava vezanih uz problematiku odlučivanja kojoj se reprezentaciji prikloniti. U nastavku će ukratko biti pred-

stavljene vršne kategorije iznikle iz analize osnovnih pojmova, grupiranjem tema te spajanjem nekih podkategorija u veće cjeline. Budući da postoji bezbroj kriterija po kojima bi se mogle grupirati kategorije, ovu podjelu smatram samo jednom od mogućih. Također, i sami segmenti u sebi sadrže pripadnost i vezanost s više kategorija te ih je tako ponekad nemoguće izdvojiti iz konteksta i uvijek se nameće pitanje bi li ih možda drugi istraživač, pod utjecajem vlastitog subjektivnog iskustva, možda drugačije označio ili kategorizirao. Elementi predstavljeni u prethodnom dijagramu svojim redoslijedom ne podrazumijevaju i svoju relevantnost. Dapače, mislim da bi redoslijed ili hijerarhiju faktora bilo i nemoguće apsolutno ustanoviti budući da na samu krajnju odluku pojedinca utječe upravo njihova isprepletenost i njihov dinamični odnos u određenom trenutku života.

Budući da su pojedinci u dijasporskim zajednicama najčešće vrlo usko vezani uz obitelj, i u ovom istraživanju pokazalo se opravdanim najviše pažnje obratiti na taj segment utjecaja pri izražavanju nacionalnog identiteta igrača. S obzirom na ograničenost temata, u ovom dijelu navodim samo neke relevantne odlomke intervjua koji se odnose na pojedine elemente dijagrama kao što su *obitelj, odgoj, uključenost u iseljeničke aktivnosti (Crkva, KUD-ovi i sl.), povratak, zahvalnost* itd., a demonstriraju način na koji je kodiranje provedeno.

Kod propitivanja pretpostavki o stvaranju osjećaja nacionalnog identiteta u obiteljskom krugu te usmjeravanju roditelja prema određenoj odluci pojedinca, kazivač A.T. (17), rodом iz Hamburga, prihvaća da odrastanje u takvom okruženju ima veliki utjecaj na odgoj pojedinca:

“Ne, isto zbog mene, zato što imam još uvijek ljubav prema mojoj domovini, i da - mislim, živim u Njemačkoj i uvijek su me mama i tata vozili u Hrvatsku i pokazali kakvi smo, i ja... to je razlog zašto igram. Mislim da su moji roditelji više ponosni na mene da igram za Hrvatsku nego za Njemačku.”

Kazivač A.P. (18) iz Frankfurta o odgoju kod kuće i povezanosti s Hrvatskom iznosi vrlo slične stavove:

“Mi bi uvijek prije navijali za Hrvatsku, moji roditelji... Nemam, kako ću reć', moje roditelji su meni napravili, kad sam bio mali, napravili su mi samo hrvatski pasoš, oni se isto vide više samo kao Hrvati...”

R.R. (18) rođen je u Nürnbergu, a roditelji su u potrazi za poslom stigli u Njemačku 1993. g. iz Splita. Za razliku od većine drugih kazivača, vrlo je odlučan u inzistiranju da Njemačku ne smatra domovinom te da ni u kojem slučaju ne želi postati njezin državljanin:

“I roditelji su mi oboje iz Splita, i bave se... Tata je trener neke plivačke škole, uči žene plivat, i dicitu plivat... Došli su pos'o tražit... Otac mi je bija pozvan, ka' za trenera vaterpola, bija je u Jadranu prije toga, i onda su ga tražili, otiša' je i osta' je tako...”

“Meni su roditelji rekli: daj uzmi njemački možda pasoš, uz hrvatski pasoš, imaš ka bolje šanse za Njemačku. Ali ja to nisam 'tija, ja to neću, ja ću ostat Hrvat... Imam hrvatski i talijanski pasoš..., i polu-Talijan sam, mama mi je polu-Talijanka...”

Kazivač M.P. (16) iz gradića u okolici Münchena navodi rat kao uzrok migracije u Njemačku svojih roditelja te bake i djeda. Upitan za razloge zbog kojeg se netko odlučuje predstavljati određenu zemlju, M.P. spominje jezik kao jedan od ključnih elemenata odgoja u obitelji:

“Pa ja mislim da je to najviše zbog obitelji, recimo, ako je netko, ako su mama i tata iz Hrvatske, a dijete nisu odgojili da priča hrvatski, onda mislim da ga ne privlači to tako da ide u Hrvatsku... ili ako je bio jednom u Hrvatskoj, mislim da ga ne privlači to tako...”

U većini kazivanja ističe se učenje hrvatskog jezika kao bitan element pri izgradnji identiteta što posebno dolazi do izražaja činjenicom da su svi kazivači bilingvalni te se u većini slučajeva čak i teže služe hrvatskim nego njemačkim jezikom. U tom kontekstu, kazivač S.K. (17), zanimljiv je slučaj budući da mu je otac Nijemac što se ne uklapa u klasičnu priču o dubokoj obiteljskoj hrvatskoj tradiciji:

“Mama mi je iz Dervente, familija je od nje otišla iz Zagreba... a tata mi je iz Njemačke, ja sam pola-pola... Mama mi radi u bolnici, a tata mi radi u restoranu. Tata mi je isto prije igrao futsal, golman je bio...”

Na pitanje o jeziku kojim se govori u kući, S.K. odgovara:

“S mamom hrvatski, s tatom njemački... tata puno radi, a s mamom uvijek hrvatski pričam... Ak' je tata tu, i mama isto, onda pričamo njemački...”

Upitan što otac, Nijemac, misli o njegovoj želji za nastupanjem za Hrvatsku, S.K. negira preveliki utjecaj roditeljske želje na vlastitu odluku:

“On je uvijek sa mnom, uvijek me gleda, kad sam bio isto u Vukovaru, kako sam već pričao... Njemu je to svejedno jel' igram za Njemačku ili Hrvatsku, baš svejedno... Roditelji su rekli da sam odlučim...”

Većina gore spomenutih mladih igrača pripadnici su druge generacije migranata te je logično pretpostaviti da u trećoj i četvrtoj generaciji veze s domovinom već slabe. L.S. (17) iz okolice Stuttgarta druga je generacija migranata što njega čini (barem djelomično) trećom generacijom. Ističe da se u kući uvijek govorilo samo hrvatskim jezikom, a kao nit vezanosti uz Hrvatsku navodi redovite posjete i ljetovanja. Također, L.S. i sam ističe ulogu obitelji i odgoja pri konstrukciji nacionalnog identiteta, ali ne zanemaruje ni sportski aspekt odgoja:

“Mislim da ima puno veze obitelj... kad su kvalifikacije, uvijek se gleda hrvatske utakmice, i tako nekako uđe to u tebe, i onda, onda je to normalno... Naravno, kad ne bih nikad pogledao hrvatsku utakmicu, ili ne bih išao u Hrvatsku, možda bi bilo drukčije... Prije, uvijek sam oblačio hrvatski dres, gledao hrvatske utakmice, ono...”

Jedna od vrlo značajnih komponenata odluke su osobne želje i osjećaji. Kazivač A.T. (17) o svojim željama i osjećajima govori:

“Uvijek sam htjeo radije igrati za Hrvatsku - tako je stvarno bilo... tako da ja igram u njemačkoj ligi - mislim da je malo lakše ući u tu njemačku reprezentaciju... I oni su mene već pratili dok sam bio u U-14 reprezentaciji, znači, prate me već par godina, i ja... Hrvatski savez mi je isto rekao da oni nisu znali do sada o meni, i to je bio razlog zašto sam igrao za Njemačku - dobio sam poziv od njih, i, zašto ne bih rekao da?”

T.K.: A kako si se osjećao kad je stigao poziv iz Hrvatske?

- Bili su me zvali na telefon, bio sam, moram reć', bio sam kod prijatelja jednog - ali odmah sam se radovao, odmah sam im rekao: zvala me Hrvatska!... Da, bio sam se izrazito radovao...”

A.P. opisuje svoj doživljaj primitka prvog poziva za hrvatsku reprezentaciju:

- Hm, ja, prvi poziv sam dobio U-17 na kampu u Tuheljskim toplicama, i bio sam jako ponosan, i jako mene sretno pravilo... i to je isto nešto drugo igrati za hrvatski grb na triko, i to je mene više motiviralo i inspiriralo, i isto kad sam prvi put igrao za hrvatsku reprezentaciju, to je isto bila jedna, kako ću to reć' - ne mogu opisati, bilo je ono stvarno lijep osjećaj, i to me isto drži, isto u tu reprezentaciju, da ja igram za Hrvatsku...

T.K.: To bi ti uvijek bio prvi izbor?

- Je, sto posto...”

Budući da mu je otac Nijemac, postavljam S.K.-u pitanje jesu li na njegovu želju utjecali i neki drugi faktori, no on kratko odgovara:

“Nee, to je ponos... ponos...”

T.K.: Pretpostavljam da ti ne bi bio problem zaigrati za Njemačku ako se tako razvije situacija?

- A ne bi bio problem, al' nemam takvu želju... Meni je prva želja baš Hrvatska...”

O svojim osjećajima nakon primljenog službenog poziva:

““Uh... to ti je bila, evo, ne mogu ništ' reć'... to je... skočio sam u zrak, haha...”

R.R. na pitanje o mogućem igranju za njemačku reprezentaciju odgovara na slijedeći način:

“Ako bi me oboje pozvali, išao bi za hrvatsku reprezentaciju, ako bi me samo Njemačka, zašto ne bi... ako me Hrvatska ne traži... A na kraju opet možda za A nacionalnu bi igrao za Hrvatsku, ovdje se još može mijenjati, a kasnije se ne može više, pa onda...”

T.K.: Tebi je znači prvi izbor Hrvatska?

- Da, a ako me ne žele ovdje, onda...”

T.K.: Često kažu da dosta iseljenika osjeća zahvalnost prema Njemačkoj, ali da u ovakvim situacijama ponos prevlada?

- Pa ima veze... može se bit stvarno zahvalan Njemačkoj, kako su nas primili, šta rade za nas... I mislim da se zbog toga, npr. puno Turaka se tamo preselili, cila familija, tako da se ono možda osjećaju kao polu-Nijemci... Ali ipak mi Hrvati smo ponosni na našu zemlju...

T.K.: Dobro, a je li taj ponos onda najlakše izraziti kroz nogomet?

- Pa može se tako reći... mislim, kad se obuče taj dres, bilo koji, sad, za svoju zemlju, onda se tek počinje ginit' za svoju zemlju... I ovi, koji sad u dijasporu isto žive, možda su malo drugo odgojeni nego o'de ljudi, Hrvati, tako da kad obuču taj hrvatski dres, da onda tek počinju na hrvatski razmišljati, tako da se naviknu na ovi hrvatski život, i onda tek počinju ginit' za ovi dres... Mislim da od S.K. najbolje reć', on je polu-Nijemac i ipak se vidi da je ponosan na taj dres i vidim, cili je sretan...

T.K.: No, kažu mi mnogi, u slučaju da vas ne zove Hrvatska, da biste igrali za Njemačku?

- To je logično, tu mi trebamo za našu karijeru gledat, a ne samo di ćemo igrat... Meni je naravno na prvom mistu hrvatska reprezentacija... jebiga, ako me sad Zoran Vulić, na primjer neće, a njemačka reprezentacija me zvala, normalno da bi onda odigra tamo... ipak, moram malo gledati i sebe..."

Zaključna razmatranja

Općenito govoreći, suvremeni dijasporski identitet teško možemo definirati kao jednostran ili fiksna već ga uvijek treba razmatrati kroz stalni proces promjene i transformacije tj. kao trajan proces "koji se razvija podjednako kao fizički rast, tijekom čitavog života; događa se podjednako na svjesnoj kao i na nesvjesnoj razini; stoga nije lako točno utvrditi u kojoj točki dolazi do odlučnog prijeloma" (Rihtman-Auguštin 1991:79). U kontekstu dijaspore, identitet je ukorijenjen i vidljiv kroz pojavu strukture zajednice koja obuhvaća tvrtke, vjerske aktivnosti, tradicijska kulturna društva, sportske klubove i sl. (Komar 2014). Ovaj rad pokušao je staviti naglasak na načine na koje se dijasporski identitet stvara upravo kroz kulturne (sportske) artefakte i na zajednički imaginarij koji pripadnike dijaspore simbolički povezuje s domovinom. Kako je cilj ovog istraživanja bio detektiranje elemenata koji utječu na stvaranje, učvršćivanje i vokaliziranje identiteta jedne specifične skupine kazivača, ono što se vrlo usko isprofiliralo kroz samo istraživanje i na što sam smatrao da treba staviti naglasak su hrvatski reprezentativci rođeni u Njemačkoj. Pokazali su se posebno zanimljivom skupinom jer se u njihovom slučaju izbor može promatrati i izvan konteksta trenutnog ranga i renomea hrvatske reprezentacije – logika nalaže da bi reprezentacija Njemačke, aktualni prvak svijeta, profesionalnom nogometašu uvijek i bez puno razmišljanja trebala biti prvi izbor, ali kako sugeriraju rezultati analize, racionalnost nije uvijek na prvom mjestu. Materijal analiziran u ovom radu pokazuje da se životne situacije kazivača-representativaca ogledaju kroz tri "statusa" u kojem se reprezentativac može nalaziti, od kojih su dva definitivna i nepromjenjiva – izbor hrvatske reprezentacije ili pak izbor reprezentacije zemlje

rođenja te treći, fluidan i još nedefiniran status “bivanja između” za čije istraživanje sam smatrao da može najviše ponuditi u smislu propitivanja “borbe” identiteta. Kako bi se pokušala istražiti ideja je li “prirodno” preuzeti nacionalni identitet predaka te tako izabrati igrati za domovinu podrijetla roditelja, kultura se propitivala na način gdje je glavni smjer bio ispitati “Kako oni vide sebe?” – kao *gastarbeitere*, imigrante, već udomaćene ili razapete pak između dva svijeta gdje nisu ni jedno ni drugo? Rezultati sugeriraju da se procesi stvaranja kulturnog identiteta među nogometnim reprezentativcima iz dijaspore uglavnom okreću oko njihovog pokušaja formiranja dijasporske svijesti – ovi, većinom mladići, stvorili su novi dom i identitet utemeljen na više od jednog mjesta – zemlji prebivanja i „zamišljenoj domovini“ Hrvatskoj. Kada se govori o etnicitetu kao društvenom konstrukt koji sadrži elemente identifikacije poput jezika, kulturnih normi ili religije u okviru kojega se djeca socijaliziraju i enkulturiraju te razvijaju osjećaj etničkog identiteta, Grbić naglašava da je on neizbježno isprepleten s odnosima s roditeljima i u interakciji s bliskim osobama (usp. Grbić 2014). U skladu s tim, i ova analiza je pokazala da su za kazivače obitelj i jezik temeljna podloga izgradnje identiteta koje im istovremeno daju osjećaj da su članovi “drugačije” zajednice, s povijesnim korijenima i sudbinama izvan vremena i prostora domaćinske nacije te im pružaju osjećaj različitosti i ponosa. Tu bismo kao značajnu mogli izdvojiti sintagmu koja se najčešće javlja u intervjuima – “ponos na Hrvatsku” koja, isto tako treba reći, najčešće stoji u opoziciji sa sintagmom “zahvalnost zemlji rođenja, ali...”. Kao odgovor na pitanje utjecaja profesionalnih/karijernih motiva na odluku pojedinca, rezultati analize pokazuju da to može biti vrlo bitna stavka pri odlučivanju, ali ne uvijek i prijelomna. Naime, tek ako se „izjalovi“ nastupanje za seniorsku reprezentaciju Hrvatske, pojedinačne strategije kreću se u smjeru traženja alternativa za daljnji razvoj karijere što uključuje razmatranje ponuda drugih nogometnih saveza, uzimanje državljanstva drugih država ili ciljanog prihvaćanja klupskih ponuda koje nude što izvjesniju ekonomsku sigurnost. Ono što možda i najviše iznenađuje kod rezultata analize je i praktički zanemariv utjecaj tzv. „hrvatskih nogometnih klubova“ iz amaterskih ili nižih liga kojih samo u Njemačkoj ima više od pedeset, većinom nose ime „Croatia“ te su okupljeni u *Zajednicu hrvatskih nogometnih klubova u Njemačkoj*. Budući da većina intervjuiranih kazivača nastupa za klubove najvišeg ranga njemačke nogometne lige ili primaju profesionalne stipendije Njemačkog nogometnog Saveza, rijetki od njih su imali kontakte sa zavičajnim nogometnim klubovima te smatraju kako je taj nivo nogometa daleko ispod njihove trenutačne profesionalnog razine razvoja. Kao treća skupina faktora utjecaja na odluku javljaju se razni društveni, ekonomski, geografski, obrazovni, kulturni, politički i ostali elementi od kojih, svaki u svom trenutku, može poslužiti kao jezičac na vagi odluke pojedinca.

Literatura

Altheide, David L. 1996. *Qualitative media analysis*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Anderson, Benedict. 1990. *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*. Zagreb: Školska knjiga.

- Bernhard, H. Russell. 2002. *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative methods*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Biti, Ozren. 2008. "Ruka na srcu kao izraz narodne duše". *Nova Croatica* II, 2. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, str. 139-150
- Blanchard, Kendall. 1995. *The anthropology of sport: an introduction*. Westport: Bergin & Garvey
- Brettell, Caroline. 2003. *Anthropology and migration: essays on transnationalism, ethnicity, and identity*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Coelho, Joao Nuno. 1998. "On the border: some notes on football and national identity in Portugal". U: *Fanatics: Power, Identity and Fandom in Football*, ur. Adam Brown. Routledge, str. 158–172
- Cohen, Ronald. 1978. "Ethnicity: Problem and focus in anthropology". *Annual review of anthropology* 7, str. 379-403.
- Creswell, John W. 2003. *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications
- Čapo Žmegač, Jasna. 1994. "Plaidoyer za istraživanje (nacionalnog) identiteta u hrvatskoj etnologiji". *Etnološka tribina* 17, str. 7-23.
- Elias, Norbert i Eric Dunning. 1986. *Quest for excitement: sport and leisure in the civilizing process*. Oxford: B. Blackwell.
- Giulianotti, Richard. 1999. *Football – A Sociology of the Global Game*. Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Grbić, Jadranka. 1993. "Etnicitet i razvoj. Ogled o etničkome identitetu i društvenome razvoju". *Etnološka tribina* 16, str. 57-72
- Grbić, Jadranka. 1994. *Identitet, jezik i razvoj: istraživanje o povezanosti etniciteta i jezika na primjeru hrvatske nacionalne manjine u Mađarskoj*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Grbić, Jadranka. 2014. *Multipliciranje zavičaja i domovina. Hrvatska dijaspora: kronologija, destinacije i identitet*. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagreb, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press
- Hobsbawm, Eric i Ranger, T. 2002. *Izmišljanje tradicije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hargreaves, John. 2000. *Freedom for Catalonia: Catalan nationalism, Spanish identity and the Barcelona Olympic Games*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, Ian, Lorraine BROWN i Immy HOLLOWAY. 2013. *Qualitative research in sport and physical activity*. London: SAGE.

- Komar, Tibor. 2014. "Identitet i/kroz sport: antropološki pristup istraživanju dijaspore", *Studia Ethnologica Croatica* Vol. 27, str. 393-414
- Krkač, Kristijan. 2012. *Filozofija nogometa. Ogledi o srži igre*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Madan, Manu. 2000. "It's Not Just Cricket!" World Series Cricket: Race, Nation, and Diasporic Indian Identity". *Journal of Sport & Social Issues* 24 (1) str. 24-35.
- Marcus, George E. 1995. "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24, str. 95-117.
- Polley, Martin. 2004. "Sport and national identity in contemporary England". U: *Sport and National Identity in the Post-War World*, ur. Dilwyn Porter i Adrian Smith. London: Routledge, str. 10-30.
- Rajković Iveta, Marijeta. 2010. *Primorski Bunjevci: migracije (1918.-1939. godine), translokalizam, akulturacija, identitet*. Doktorska disertacija.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1991. *Simboli identiteta: studije, eseji, građa*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo
- Shobe, Hunter. 2008. "Place, identity and football: Catalonia, Catalanisme and Football Club Barcelona, 1899-1975". *National Identities* 10 (3), str. 329-343.
- Smith, Adrian i Dilwyn Porter. 2004. *Sport and national identity in the post-war world*. London: Routledge.
- Sonntag, Albrecht. 2009. "Les identités du football européen". *Géographie et Cultures* 68, str. 134-138.
- Stanković, Peter. 2004. "Sport, nationalism and the shifting meanings of soccer in Slovenia". *European Journal of Cultural Studies* 7 (2), str. 237-253.
- Vrcan, Srđan. 2003. *Nogomet-politika-nasilje: ogledi iz sociologije nogometa*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Ozren Biti

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb
ozren@ief.hr

Hrvatska fanovska scena: nogomet u televizijskim reklamama za pivo

U radu se pažnja posvećuje međusobnim sinergijskim povezanostima sporta, reklama i alkohola pa se naslovom najavljenom užoj istraživačkoj temi prilazi s obzirom na kulturnu povijest nogometa i piva, na funkcioniranje reklamne industrije unutar potrošačke kulture te na strukturirane prakse konzumacije nogometa i piva kroz koje se na specifičnim mjestima u posebnim prigodama performira muškost. Rad se prvenstveno oslanja na analizu diskursa televizijskih pivsko-nogometnih reklama. U svrhu obogaćivanja tim putem stečenih uvida proveden je i polustrukturirani intervju s marketinškim stručnjakom specijaliziranim za brendiranje, a zastupljena je i autoetnografska vizura. Središnji dio istraživanja temelji se na korpusu reklama koje su posljednjih deset godina emitirane na nacionalnim televizijskim programima u Hrvatskoj, a nastajale su u sklopu marketinškog osmišljavanja reklamnih kampanja za velike pivovare povodom održavanja Svjetskih i Europskih prvenstava u nogometu. Zajednički nazivnik većini njih je stavljanje nogometnih fanova u prvi plan, bilo na stadionima, bilo u kafićima, na trgovima ili kod kuće. Pritom su najčešće prikazani isključivo muški protagonisti u sferi dokolice, ujedinjeni strašću za nogometom i pivom, željom za opuštenim druženjem i zabavom. Uz rodni, nezanemariv je i nacionalni kontekst jer se te reklame vizualno, auditivno i tekstualno uobičajeno referiraju na nogometnu reprezentaciju Hrvatske.

Cljučne riječi: hrvatski nogomet, pivo, televizijske reklame, muškost, fanovska scena.

Croatian Fan Scene: Football in Television Beer Commercials

In this paper attention is given to the mutual synergy between sports, commercials and alcohol. Therefore, we approach the research topic specified in the title with regards to the cultural history of football and beer, the functioning of the commercial industry within consumer culture and the structural practices of consuming football and beer through which, at specific places and in special occasions, masculinity is performed. This research relies primarily on discourse analysis of football-beer commercials. For the purpose of enriching the insights gained by this method, a semi-structured interview was conducted with a market expert specialized in branding and an autoethnographic approach is present. The central part of the study is based on a corpus of advertisements that were broadcast on national television programs in the last ten years and that have emerged as part of a market designed advertising campaigns for major breweries during the World and European football championships. For the most of them, the common denominator is putting football fans in the forefront, whether in stadiums, bars, town squares or at home. Also, in most cases, they exclusively present male protagonists during their leisure time, united by their passion for football and beer, as

well as their desire for relaxed socialization and fun. Apart from gender, the national context is essential, since these commercials usually visually, audibly and textually refer to the national football team of Croatia.

Key words: Croatian football, beer, television commercials, masculinity, fan scene.

Uvod

Pišući o oglašavanju kao svojevrsnom „magičnom sistemu“ te spominjući pritom, između ostalog, i reklame za pivo, Raymond Williams ustvrdio je da „prodavanje materijalnog predmeta nikad nije dostatno“ te da reklame asocijativno vezuju predmete uz poželjne društvene i osobne vrijednosti (Williams 1999, 422).¹ Shvati li ih se uz to i kao socijalne narative ili fiktionalne priče o identitetima i društvenim odnosima, lakše je sagledati prikazivanje/konstruiranje nogometnih fanova unutar pivskih reklama. Može se dakako poći i od toga da kultura nogometnih (i pivskih) fanova, promotrena ponajprije kroz strukturirane prakse pojedinaca i skupina koji u specifičnim situacijama pokazuju specifične potrošačke navike i sklonosti (usp. Sandvoss 2003, 15-26), danas više negoli karakteristike piva kojega se reklamira, usmjerava rad marketinških agencija koje osmišljavaju reklamne kampanje.

U svakom slučaju, rodni je aspekt tih identiteta i društvenih odnosa, socijalnih narativa i fanovskih performansa daleko najupadljiviji. Toposi nogometne i pivske kulture, a onda i reklamnog diskursa koji se pleće oko piva i nogometa, vezani su uz muški rod: od toga da je nogomet sport za (prave) muškarce, bilo da ga oni igraju ili da ga gledaju, do toga da je pivo (pravo) muško piće.²

Premda su proučavatelji kulturne politike oglašavanja još donedavno uglavnom ignorirali sport, dok su proučavatelji sporta već bili uvidjeli da je oglašavanje važno područje za analizu odnosa moći, kulturnih politika i kulturne reprezentacije (Jackson, Andrews i Scherer 2005, 2), stanje se i po pitanju prvospomenutih mijenja te posljednjih desetak godina raste broj istraživanja koja se zanimaju za to što je u pivsko-nogometnim reklamama prikazano i poručeno te nastoje protumačiti zašto je tomu tako i kakve to reperkusije ima na fanovsku, ali i širu društvenu i kulturnu stvarnost (usp. Towns, Parker i Chase 2012).

¹ Previranja ekonomske i lingvističke struke oko (ne)preklapanja značenja pojmova „reklama“ i „oglas“ izvan su obzora ovoga rada. Za etimološko i pojmovno određenje reklamnoga nazivlja vidi Gjuranić-Coha i Pavlović 2009, 43-45.

² Što se nogometa tiče, Srđan Vrcan smatra da on „učvršćuje određenu hijerarhiju jer biti dobar u nogometu znači biti jak, moćan i pravi čovjek, pravi muškarac; biti loš u nogometu prešutno znači ne biti pravi čovjek ili biti defektan muškarac“ (Vrcan 2003, 17-18). Mislim da se Vrcanova teza s posjedovanja nogometnog umijeća može protegnuti i na posjedovanje znanja o nogometu i iskazivanje interesa za nogomet.

Što se pak piva tiče, Michael Messner konstatira da „[p]ijenje piva potvrđuje nečiji osobni osjećaj muževnosti, učvršćuje nečiju pripadnost zajednici muškaraca te određuje muškarce kao konzumente seksipilnih žena“ (2002, 127),

Istraživački uvidi ostvaruju se u mnogim zemljama, na različitim stranama svijeta, no zaključci pritom imaju puno dodirnih točaka. To, međutim, ne dokida smisao bavljenja temom, već potiče da se pažnja, osim rodnom aspektu, posveti i nacionalnom i lokalnom kontekstu pivsko-nogometno-reklamnih odnosa, uz uvažavanje i sinkronijske i dijakronijske dimenzije. Podjednako je poželjno i da se izbjegne perpetuiranje bliskih zaključaka, i to na način da se istraživanja temeljena na kvalitativnoj analizi sličnih reklamnih sadržaja prema potrebi metodološki proširi. Naime, znanstveni su prilazi „svetom trojstvu“ pivo-sport-rod dosad preferirali na tekstu bazirane analize reprezentacija, a zaobilazili empirijska istraživanja (Palmer 2011, 179). Uz empirijski bogatije metodološko oruđe, za istraživanje reklamne simbioze sporta i alkohola dobrodošao je i sofisticiraniji teorijski aparat (usp. Palmer 2014, 272-274).

Problemsko čvorište

Nastojeci uvažiti sociološke, antropološke i ine doprinose koji pomažu u kulturološki pertinentnom sagledavanju fenomena sinergijske povezanosti nogometa, piva i reklama, problemsko čvorište svojeg istraživanja prepoznajem u međunosu kulturne povijesti nogometa i piva, funkcioniranja oglašivačke industrije u okvirima potrošačke kulture te fanovske konzumacije nogometa i piva na specifičnim mjestima u posebnim prigodama.

Ima li se u vidu „kulturnu povijest sporta i alkohola“ (Collins i Vamplew 2002), teško je argumentirano zazivati „zlatno doba“ sporta, nekakvo mitsko vrijeme u kojemu je on bio nekontaminiran prisutnošću alkohola čije poročno djelovanje i posljedično negativan imidž ugrožavaju idealističku viziju sporta kao aktivnosti zdrave za pojedinca i društvo. O postojanju duge povezanosti između alkohola i sporta, prvenstveno u Velikoj Britaniji, govori kontinuitet odnosa piva i nogometa,³ u rasponu od koketiranja do formalnih suradnji, koji se može pratiti još od 19. pa sve do u 21. stoljeće te unutar kojega različiti oblici javnog i medijskog komuniciranja igraju zapaženu ulogu. Tako se, primjerice, Carling i Carlsberg pivo od 1990-ih brendiraju kroz nazive ligaškog, odnosno kup natjecanja, a korijenje takvih ekonomskih politika i praksi valja tražiti u ranijoj povijesti sponzorstava koje je industrija alkoholnih pića ostvarivala u Velikoj Britaniji u području sporta (Collins i Vamplew 2002, 54-65). No, da tu nije riječ samo o ekonomskim, već i o politikama i praksama s kulturnim predznakom, jasnije je kad se u obzir uzme i pokroviteljsko djelovanje obiteljskih pivnica/pivovara u lokalnim zajednicama koje datira još s kraja 19. stoljeća, kada su iste, primjerice, zapošljavale nogometaše da rade na šanku ili pak ustupale svoje prostorije ekipama da ih koriste kao svlačionice (Collins i Vamplew 2002, 11-14).

³ Moje svodenje kulturne povijesti sporta i alkohola na kulturnu povijest piva i nogometa rezultat je istraživačkog fokusiranja, a ne neosvijesćenosti da postoje slični tragovi povezanosti drugih alkoholnih pića s drugim sportovima. Dakako, i te druge, ne samo rodno nego i klasno obilježene simbioze između određenog sporta i određenog alkoholnog pića (npr. viski i golf), u najvećoj su mjeri specifikum britanskoga kulturnog podneblja.

Novija povijest engleskog nogometa svjedoči i o ritualima praćenja velikih derbija uz pivo u pubovima), a sve je to svojevrsan nastavak davnašnje uloge pubova u „sportskom životu“ građanstva.⁴ Naposljetku, današnje televizijske reklame često i s razlogom prikazuju atmosferu tih prostora. Moderne reklame i tehnike marketinga s kraja 19. stoljeća sljubile su se s usponom modernog sporta i porastom popularnosti piva, da bi sve kulminiralo potkraj 20. stoljeća. Kako bilo, industrija oglašavanja neizostavna je sastavnica kulturne povijesti piva i nogometa, prisutna već više od stoljeća.

Oglašavanje se, od informirajućeg preko persuazivnog, a zapravo (od)uvijek integrirajući u sebi aspekt uvjeravanja, odnosno nagovaranja (usp. Barnard 2002; Bagić 2006), kroz svoju medijskim razvicima prožetu povijest prometnulo primarno u komunikabilno, štoviše u privilegirani oblik društvene komunikacije (Jackson 2012, 103), a sport se posljednjih desetljeća nametnuo kao izuzetno važan kanal komunikacije unutar marketinške kulture (Jackson 2012, 100). Tako je danas jedan od središnjih aksioma pivskog marketinga taj da nogomet prodaje pivo, a televizija je u tome glavni oslonac velikih pivovara.

Pritom je rezoniranje marketinških agencija angažiranih da osmisle reklamne kampanje za te pivovare, odnosno da učvrste poziciju njihovih brandova na pivskom tržištu, usuglašeno s općenitim oglašivačkim modusima djelovanja unutar potrošačke kulture. Još otprije nekoliko desetljeća, od afirmacije antropologijskog pristupa proučavanju javnosti (usp. Ewen 2004, 31), razvidno je da „marketinški stručnjaci i oglašivači stvaraju sustave značenja, ugleda te identiteta, poistovjećujući svoje proizvode s određenim životnim stilovima, simboličkim vrijednostima i zadovoljstvima“ (Harms i Kellner 2004, 69).

Sadržaji glavine pivsko-nogometnih reklama usklađeni su sa životnim stilovima publike kojoj se one primarno obraćaju (usp. Messner i Montez de Oca 2005, 1880), dakle s logikom pretpostavljivoga samoprepoznavanja recipijentata reklamnog sadržaja i poruke, jer „*lifestyle marketing* (...) svojim pristupom cjelokupno stanovništvo razdvaja u podskupine te se njihovom stvarnom kulturalnom stvarnošću koristi kao oruđem usmjerenim protiv njih“ (Ewen 2004, 32).

⁴ Ti se rituali, razumljivo, iz Velike Britanije šire i drugdje po Europi. Kako to, primjerice, izgleda u Norveškoj vidi Armstrong i Hognestad 2006, 100-103.

Prema Mladenu Klemenčiću (2012, 185), „[t]radicionalni pub ponajprije znači pivo i društvo“, a „[s]ve ostalo, primjerice sportski prijenosi ili veća ponuda hrane, novotarije su (...)“. Kevin Dixon (2014, 383-386), međutim, analizirajući na temelju dubinskih intervjua s engleskim nogometnim fanovima, dugovječan odnos između tih fanova i puba, ustvrđuje da se televizijsko praćenje prijenosa utakmica samo nadovezuje na ondje otprije postojeće strukturirane prakse fanova – na čitanje i drugovrsno informiranje o nogometu putem medija, razgovore o nogometu te susrete s prijateljima pred odlazak na utakmicu. Takva kameleonska kvaliteta puba, da se prilagođava mijenjajućim potrebama svojih posjetitelja, presudna je da on toliko dugo figurira kao kulturni dom nogometnih fanova. Collins i Vamplew (2002, 5-38) spominju i pojedine rubne sportske prakse koje su se odvijale u pubovima ili vezano uz pubove s višestoljetnom tradicijom, poput primjerice borbi pijetlova, te upućuju na postojanje još razrađenije sprege sportova popularnih među radništvom i kladenja u moderno doba.

Zajednički je nazivnik većini reklama stavljanje nogometnih fanova u fokus, i to u specijalnim prigodama na specifičnim mjestima, kad sport poprima dublje značenje za one koji ga prate. One svjedoče o tome da pijenje piva dolazi uz gledanje utakmice na televiziji u kafiću, doma na kauču, na video-zidu na otvorenom prostoru, eventualno i na stadionu te podcrtavaju posebnost situacija u kojima se nogomet prati na taj način (Crawford 2009, 279).

U pravilu ga tako prate isključivo muški protagonisti, ujedinjeni strašću za nogometom i pivom, željom za opuštenim druženjem i zabavom. Takvi trenuci slobodnog vremena i ambijenti epizodičkog, nesvakodnevnog karaktera pretpostavljivo pružaju dobra utočišta „tradicionalnoj muškosti“ u sve fragmentiranijem svijetu (Crawford 2009, 291). No, ostaje za ispitati u kojoj mjeri postmodernistička reklama i fanovska kultura, a onda unutar toga i opisana „fanovska scena“ (Crawford 2009), uopće trpe, odnosno podržavaju kategoriju „tradicionalne muškosti“. Taj bi, naime, koncept u sklopu „svetog trojstva“ pivo-sport-rod podrazumijevao spoj fizičke snage i snage karaktera kod muškarca, koji će u sportu kad zatreba izdržati bol i biti kompetitivan, a pri pijenju će znati držati svoju kriglu pive, ali i imati sredstva i velikodušnost za počastiti rundom pića (Wenner i Jackson 2009, 1-5).

Metodološke opaske

Središnji dio mojeg istraživanja temelji se na diskurzivnoj analizi reklama koje su posljednjih deset godina emitirane na nacionalnim televizijskim programima u Hrvatskoj, a nastajale su uglavnom povodom održavanja Svjetskih i Europskih prvenstava u nogometu.⁵

U Hrvatskoj od sredine 1990-ih strani kapital počinje intenzivnije ulaziti u domaće tvrtke, s čime se povezano događaju i promjene u njihovoj vlasničkoj strukturi, a povećava se i ulaganje u marketing (Gjuran-Coha i Pavlović 2009, 42). Kod najpoznatijih brandova Zagrebačke, odnosno Karlovačke pivovare, koje su u stranom vlasništvu⁶, to se unatrag deset godina manifestira većim brojem reklamnih kampanja koje komuniciraju s populacijom nogometnih (i pivskih) fanova. Riječ je u prvom redu o reklamnim spotovima za Ožujsko i Karlovačko pivo, koja su na nacionalnoj razini uvjerljivo najprisutnija. No, u novije vrijeme producirano je i nekoliko reklama za Pan i Osječko pivo, kojima su koprivnička⁷, odnosno Osječka

⁵ U tom razdoblju održana su Svjetska prvenstva u Njemačkoj (2006), u Južnoafričkoj republici (2010) i u Brazilu (2014) te Europska prvenstva u Austriji i Švicarskoj (2008) i u Poljskoj i Ukrajini (2012).

Do kraja teksta za njih će se upotrebljavati kratice SP, odnosno EP.

⁶ Zagrebačka pivovara je od 2012. godine u vlasništvu sjevernoameričkog koncerna Molson Coorsa. Od 2009. bila je pod Starbevom, a još prije, od 1994, pod Interbrewom. Karlovačka pivovara je od 2003. u vlasništvu Heinekena.

⁷ Carlsberg je 2002. godine postao većinski vlasnik Panonske pivovare pa je ta koprivnička pivovara 2004. promijenila ime u Carlsberg Croatia.

pivovara pokušale na valu najvećih nogometnih priredbi učiniti iskorak od poslovnih politika usmjerenih primarno na regionalno tržište⁸ prema implementaciji vlastitih brandova među fanovskom populacijom na nacionalnoj razini.

Ponajprije otuda proizlazi korpus od pedesetak reklama koje se svojim sadržajem, ikonički, lingvistički ili kombinirano, referiraju na nogomet. S obzirom na relativno mali ukupan uzorak reklama, do kojih se k tome došlo putem različitih medijskih izvora (televizija i internet), te s obzirom na postojanje brojnih varijacija na istu temu među njima – s istim protagonistima, s ujednačenom duljinom trajanja spotova – njihovo eventualno klasificiranje i kvantificiranje činilo mi se neproduktivnim, a i nepotrebnim. Osim što bi ga bilo teško provesti suvislo i dosljedno po bilo kojoj osnovi, na ključne teze ovog rada ono ne bi imalo utjecaja.

Kako bih proniknuo u moduse djelovanja marketinških agencija koje prednjače u osmišljavanju reklamnih kampanja za najveće pivovare na hrvatskom tržištu, konzultirao sam tekstove i podatke dostupne na njihovim mrežnim stranicama⁹, kao i one na portalima specijaliziranim za problematiku (pivskog) marketinga¹⁰, a oslonio sam se i na provođenje polustrukturiranog intervjua sa stručnjakom za brendiranje koji ima insajderski uvid u procese stvaranja reklamnih kampanja.¹¹

Naposljetku, autoetnografsku metodu također nalazim relevantnom za interpretiranje situacijski inducirane nogometno-pivske simbioze koju kroz reklame reprezentira, a istodobno i stimulira, oglašivačka industrija. Tomu je tako jer ne samo da rodno i dobno spadam među publiku kojoj se te reklame obraćaju, već ciljanoj skupini pripadam i afinitetom prema praćenju nogometa te sam katkad, što u poziciji svjedoka-promatrača a što u poziciji protagonista, u blizini fanovskih performansa kakve prikazuju reklame, odnosno participiram u njima. Budući da, k tome, rekreativno igram nogomet, i u toj varijanti uz sport vezanoga muškog druženja figuriram kao potencijalno pogodan materijal za reklamne narative. U skladu s time, reklame mi se obraćaju s althusserovskim „hej ti“.¹²

⁸ U kontekstu upućenosti na regionalno tržište, vrlo je interesantna Carlsbergova trogodišnja suradnja s nogometnim klubom Hajduk iz Splita i proizvodnja „Hajdučkog piva“, dakle pokušaj osvajanja druge regije povezivanjem s glavnim brandom u njoj. Na mjesto Carlsberga sredinom 2014. godine došla je baš Osječka pivovara plasirajući pivo „Hajduk 1911“ na dalmatinsko tržište, no to je potrajalo nepunih godinu dana.

⁹ <http://www.balcannes.com/en/agencije/bbdo-zagreb> i <http://bruketa-zinic.com/>.

¹⁰ <http://www.jatrgovac.com/> i <http://www.pivnica.net/>

¹¹ Nije nevažno napomenuti da se radi o mlađoj osobi, koja aktivno igra i prati nogomet, što mi je u razgovornoj situaciji, pri međusobnom razmjenjivanju iskustava stečenih na različitim pozicijama unutar pivsko-nogometno-reklamne kulture, omogućilo još jasnije raspoznavanje stručnih znanja o ovoj temi. Intervju je vođen u studenom 2015, a snimka je pohranjena u mojoj osobnoj arhivi.

¹² Tumačeći „dekodiranje reklama“, Judith Williamson (2004, 62) poziva se na Althussera te nalazi da „[u] procesu kojim reklama nešto kazuje, a mi to razumijemo, znanje na koje se aludiralo kao prethodeće, stvoreno je tom referencijom, a djelatni subjekt stvoren je na temelju pretpostavke“.

Iskustva s terena

Pa ipak, igrajući u krugu poznanika i bivših školskih kolega već dulji niz godina dvoranski nogomet, vrlo bih rijetko ostajao nakon završetka termina nastaviti muško druženje uz pivo. Samo bi me igranje iscrpilo i ispunilo, a stekao sam dojam da je i s drugima bilo slično. Uglavnom, svi mi kolektivno baš se i ne uklapamo u stereotip o muškarcima kojima je igranje nogometa dobar povod za daljnju socijalizaciju u kafiću. A postoje pretpostavke za takvo nešto, i to u sličnom sportskom tonu, jer nam se kafić s dva televizora na kojima se neprestano vrte nogometne utakmice nalazi u neposrednoj blizini, u istoj dvorani u kojoj igramo.

Kod ulaza u taj kafić obješen je reklamni transparent za Pan pivo s porukom ispisanom velikim bijelim slovima na zelenoj podlozi: „Bolje prosječni nogomet i vrhunsko pivo, nego vrhunski nogomet i prosječno pivo“. Ne samo zato što ekipa i ja po iole ozbiljnijim kriterijima igramo ispodprosječan nogomet, vjerujem da tekst s transparenta s nama, pa i s drugim korisnicima dvorane, ipak manje komunicira kao s igračima, a da nam je više upućen kao televizijskoj nogometnoj publici.¹³ Vjerojatno me i činjenica da se nogomet ipak u većim razmjerima gleda negoli ga se igra, navodi da poruku s Panovog transparenta dekodiram ponajprije kao televizijski gledatelj, a ne nogometaš-rekreativac. Iako shvatljive poante, spomenuti je slogan upitne vjerodostojnosti poznaje li se stvarnost potrošača pive i nogometa u Hrvatskoj. Do piva se u Hrvatskoj dolazi uz manje troškove negoli do vina ili žestokih pića, a pritom čak nije nužno otići u kafić, pa niti u dućan, jer je ono, primjerice, i u ponudi novinskih kioska. Hiper-dostupnost proizvoda, bilo to određeno pivo ili utakmice određenih liga, klubova ili reprezentacija, u pravilu omogućuje širu potrošnju, no s druge strane nešto sugerira i o (slabijoj) kvaliteti ponuđenog.¹⁴

O tome dodatno svjedoči još jedno moje „terensko iskustvo“. Naime, u kvartu gdje stanujem, u zapadnom dijelu Zagreba, postoji trg na kojemu su ljeti raspoređene terase nekoliko kafića te taj javni, otvoreni prostor na dane važnih nogometnih utakmica reprezentacije, a recentni primjer bili su nastupi Hrvatske na SP-u 2014. godine, postaje svojevrsnom fan zonom. Osim prepoznatljivih bijelo-crvenih kvadratića na dresovima, šalovima i kapama okupljenih po kafićima na trgu, uočljiv je i isti kolorit pivskih boca u rukama fanova i po stolovima. U optjecaju su pretežno Ožujsko i Karlovačko pivo, brandovi koji su u tim lokalima, uz Pan i Staropramen, i inače najpovoljniji i najtraženiji, a spajanje boja na dresovima hrvatskih nogometaša s bojama na etiketama, odnosno logu piva, dio je marketinške strategije

¹³ Unatoč novomedijskim tehnologijama, kad se nogomet gleda u društvu pa ako uz to ide i pijenje piva, televizija nema pravu alternativu. Logično je stoga da pivsko-nogometne reklamne kampanje donekle odudaraju od „nenogometnih“, makar se katkad i na njihovom primjeru primjećuje „gusto, intertekstualno i autoreferencijalno polje, čije se silnice iz televizijskoga reklamnog bloka šire i fizičkim zidovima javnog prostora i virtualnim Facebook zidovima potrošača“ (Mucko 2012, 206).

¹⁴ Riječima intervjuiranog marketinškog stručnjaka: „Top brandovi, high-quality brandovi namjerno neće biti dostupni jer nedostupnost povećava potražnju.“

velikih pivovara još od kasnih devedesetih i najvećih ostvarenja Vatrenih, jer je i sam proizvod važan komunikacijski kanal.

Televizori u hladnije mjesece bivaju uklonjeni s terasa, ali se u većini tih lokala vikendom gotovo non-stop, a preko tjedna u večernjim terminima, mogu gledati nogometni prijenosi. Iako nogometa ima napretek, samo značajne (međunarodne) utakmice hrvatskih klubova i reprezentacije bivaju praćene od osjetnijeg broja ljudi. Pritom se gotovo redovito pije pivo, no ponuda baš i nije raznolika, a prednjače dakako domaći proizvođači.¹⁵

Ako generalno i stoji da se kod nogometa, a i piva, selekcija ne provodi isključivo po kvalitativnim kriterijima, već se ponajviše konzumira nacionalni, odnosno lokalni nogomet, i nacionalno, odnosno lokalno pivo (usp. Collins i Vamplew 2002, 73), sudeći po mojim „terenskim uvidima“ lojalnost domaćem dijelom treba shvatiti i kao situacijski uvjetovanu.

Analiza reklama

Kako bilo, alkohol je intrinzični dio gledateljskog iskustva sporta (Collins i Vamplew 2002, 69), sastojak (ne u kemijskom smislu!) koji pridonosi da sport u određenim okolnostima bude poseban (Crawford 2009, 284). Kad je o nogometu i pivu riječ, televizijske reklame na tom tragu naglasak ne stavljaju na sam proizvod, još manje na njegovu kvalitetu, nego na njime potaknutu mušku socijabilnost. Kako je već prije u tekstu istaknuto, radnja reklamnih spotova se gotovo uvijek odvija na prepoznatljivim poprištima okupljanja, odnosno mjestima spajanja fanova motiviranih zajedničkim gledanjem nogometa.

Tako su primjerice u seriji reklama za Ožujsko (2010) trojica protagonista smještena na kauču u dnevnom boravku, a osim njihove konverzacije, čuje se glas sportskog komentatora koji, zajedno s pravcima njihovih pogleda, implicira da je pred njima upaljen televizor. Bilo da komuniciraju s onime što čuju i vide na televiziji, bilo da međusobno izmjenjuju dosjetke, sve se odvija u humorističnom tonu.¹⁶

U reklami za Karlovačko pivo „Stadion“ (2006) također trojica protagonista nalaze se na nenatkrivenoj tribini lokalnog, derutnog stadiona, gdje u otužnoj atmosferi grickajući koštice, s bocama piva što u rukama a što u vrećici pod nogama, gledaju nižerazrednu utakmicu i nariču za uvjetima kakve pruža stadion u Berlinu, jednom od njemačkih gradova domaćina SP-a. Zbog iznenadnog pljuska otrče u

¹⁵ Ponuda je, kako to najčešće biva, usklađena s potražnjom. „Derbiji, lige, europska i druga prvenstva svakako su prilika za jačanje i aktivnosti svih onih manjih, ili naprosto lokalnijih brendova da se izdignu nad svim onim internacionalnima, „univerzalnima“, fancy pivima, jer to su trenuci kada je vrijeme za nešto naše, blisko, domaće, lokalno...“ (<http://www.jatrgovac.com/2012/05/pivo-simbol-identiteta/>. Pregledano 15.1.2016).

¹⁶ Te se reklame, kao što sugeriraju i njihovi naslovi – Najbolji strijelac, Zalede, Otvaranje, Rezerve, Bunker, Voditelj, oslanjaju na evokaciju elemenata nogometnog vokabulara, pri čemu se vodilo računa o tome da su oni, ponajprije dakako kad je muška fanovska populacija u pitanju, općepoznati i efektni (usp. Bagić 2006).

obliznji zatvoreni kafićki prostor nad čijim vratima i s unutarnje i s vanjske strane stoji natpis „Karlovačko korner“ i gdje razdragano mnoštvo opskrbljeno pivom veselo skakuće i pleše dok se u pozadini na velikom televizoru emitira prijenos utakmice.

Takav se originalni koncept nogometne inačice Karlovačko kornera – mjesta opuštenog uživanja u pretežno muškom društvu, nogometu i pivu te kao takvog, najboljeg mogućeg za praćenje nastupa hrvatske reprezentacije – etablirao kroz dulje razdoblje usađivanja u perceptivni aparat publike¹⁷, a u kampanji „Idemo na putovanje“, lansiranoj povodom EP-a 2012. godine, bio je i dodatno osnažen idejom Karlovačko vlakića.

Karlovačko vlakić cirkulira privatnim prostorom doma i javnim gradskim prostorom (centar Zagreba), razbijajući pritom normativnu homogenost muške participacije i performansa još i više no što to čini zagušen interijer Karlovačko kornera, gdje su djevojke prisutne, ali ne u prvom planu. Naime, „[u]spio je privući jednu mladenku, jednu punicu, padobranca, živi kip, kaskadera, bend Spremište koji je odsvirao pjesmu u reklami i više od stotinu statista“¹⁸. Na koncu vlakić vodi „veselo“ društvo u Karlovačko korner, a gledatelji na ekranu mogu vidjeti ispisanu poruku: „Četiri milijuna Hrvata neće uloviti vlak za Poljsku... ali će ipak stići na pravo mjesto“. Kad je prije opisani trojac zamijenio stadion neprilican za uživanje u nogometu Karlovačko kornerom, to je bilo popraćeno sličnim komentarom: „Manje od 1% Hrvata ima karte za Njemačku. Za nas ostale tu je Karlovačko korner“. Obje su reklamne poruke klasno konotirane jer računaju na široko (pre)poznavanje buržoizacije nogometa koja se iz razvijenijih društava prelijeva i u hrvatsko te od fanovskog jezgra – koje više strogo gledano i nije radničko, no čija svekolikom recesijom nagrizena srednjeklasnost teško da dopušta luksuz putovanja na velike nogometne priredbe – iziskuje strategije snalaženja i otpora.

U novijoj reklamnoj kampanji s Karlovačko kornerom (2014) trojac fanova se s kauča u dnevnom boravku premješta za šank u kafić te svoje crne misli, pro-

¹⁷ „Karlovačko Korner je tako s vremenom postao prepoznatljiva platforma koja je simbol dobre navijačke atmosfere. Na tom tragu nastavljamo i s Karlovačko Kornerom za ovu godinu [SP u Brazilu 2014, op. a.]. Posjetitelje očekuje odlična zabava uz navijačku atmosferu, koncerte i nagrade. Iako ne možemo otkriti sve detalje, uvjereni smo da će odrasli navijači uživati u svemu što smo pripremili za njih te da će se Karlovačko Korner ponovno pokazati kao savršeno mjesto za uživanje u omiljenom pivu i nogometnom uzbuđenju“, poručili su iz Karlovačke pivovare. (<http://www.jatrgovac.com/2014/06/sp-u-nogometu-milijarda-dodatnih-prihoda/>. Pregledano 15.1.2016).

Karlovačko korner na stanovit je način odgovor na postignuće izravne konkurencije na tržištu da se domogne pozicije sponzorstva te da svoje reklamne poruke artikulira kroz tu prizmu. Intervjuirani marketinški stručnjak to ovako tumači: „Da budeš prvi, to je najsnažnija pozicija koju možeš graditi u marketingu uopće [...] znači 1998, što je zapravo strašno vrijeme kad su oni mogli... uvezuju sad zapravo Ožujsko skroz uz to treće mjesto. Sad su oni 'ponosni sponzor' već ne znam koliko godina, tu su oni napravili tu distinktivnu prednost pred Karlovačkim [...] Međutim, što sad Karlovac traži? Traži neke zaobilazne kanale gdje bi oni mogli implementirati taj brand, a opet da je blizak toj ciljanoj skupini potrošača piva“.

¹⁸ <http://bruketa-zinic.com/hr/2012/06/12/idemo-na-putovanje/>. Pregledano 15.1.2016.

buđene teškom skupinom hrvatske reprezentacije na SP-u, zahvaljujući Karlovačkom pivu i gledanju nogometa u širem fanovskom okruženju uspijeva odmijeniti optimizmom. Sva četiri spota iz kampanje okončavaju natpisom „Za rođene optimiste“, čime se na ukusu zasnovana klasna distinkcija odmiče od strogo ekonomskih okvira.

Prema etnografskim uvidima Cornela Sandvossa (2003), nogometne fanove najbolje određuje niz činova potrošnje nogometa, koji je u pravilu strukturiraniji no što je to slučaj kod općenitije shvaćene nogometne publike. Iako napominje da su fanovi inicijalno uvijek gledatelji, odnosno promatrači, dakle jasno razdvojeni od pozicije izravnih sudionika, Sandvoss ističe da je pojam „fan“ historijski gledano uvijek implicirao entuzijazam te u fanovima prepoznaje prije svega potrošače.¹⁹ Štoviše, fanovsko investiranje vlastite osobnosti u objekt potrošnje po njemu se daje promatrati i kao refleksija sebstva (Sandvoss 2003, 35). U svojoj interpretaciji oblikovanja fanovskih identiteta kroz potrošnju, on se oslanja na Bourdieuvu kategoriju klasnog ukusa, ali u raspravu uključuje i kategorije dobi, spola i etniciteta koje, smatra, isto tvore razlike u fanovskoj potrošnji.

Diskutirajući o ponašanju fanova na poprištima nogometno-pivskih okupljanja, Garry Crawford (2009, 290) će, međutim, istaknuti da se ta područja potrošnje sporta mogu najbolje razumjeti kao područja performiranja muškosti. Spajajući performerski aspekt s potrošačkim, on u tome prepoznaje primjer situacije koja, iako nije „obična“ ni „svakodnevna“, potvrđuje kako smo svi mi dionici spektakulariziranog društva u našim svakodnevnim životima istodobno i performer i publika. Stoga drži smislenim odmaknuti se pri proučavanju nogometnih fanova od pojmova subkulture i zajednice, koji prenaplašavaju homogenost fanova i fiksnost njihovih identiteta, kako bi se jasnije razabralo da su fanovski identiteti vrlo heterogeni zbog izabраних pripadanja (*elective belongings*) toj kulturi (Crawford 2009, 280-284).

Pri tumačenju fanovskih praksi iskoristivom se nadaje kategorija „scene“ koju Crawford preuzima iz promišljanja Briana Longhursta o popularnoj glazbi. Ta kategorija naime ujedinjuje temporalni i spacijalni kontekst, a fanovska se potrošnja nogometnih utakmica nerijetko odvija u specifično vrijeme i na specifičnim mjestima. Nogomet se, kako to i opisane reklame reproduciraju, često gleda na stadionu, u kafićima, na velikim video-zidovima postavljenima na javnim prostorima ili pak kod kuće (Crawford 2009). U tim prigodama izabranog pripadanja, pivo dodatno pridonosi performiranju roda.

No, budući da se muškost ne performira samo kroz pijenje piva, već i kroz razgovore, doskočice, tjelesne pokrete i geste, sve to može i posve istisnuti samo gledanje nogometa. U reklamnoj kampanji za Pan pivo (2014), nastaloj povodom SP-a u Brazilu te u tom duhu naslovljenoj „Po Panu pa na Copacabanu“, muški je performans hiperboliziran te trojica glavnih aktera s pivom u rukama prolaze kroz

¹⁹ Pojmom 'fan' isprva se referiralo isključivo na sportske entuzijaste, i to originalno na ljubitelje bejzbola u SAD-u, no s vremenom se opseg tog pojma proširio i na druge sfere popularne kulture, primjerice na stripove ili glazbu. Danas raspon objekata obožavanja legitimno može uključiti sve oblike semiotičkih struktura koje fanovi konzumiraju - 'fan tekstova'. (Sandvoss 2003, 15-16)

svojevrsnu ekstazu dok se u njihovoj pozadini u završnom kadru pojavljuje veće, rodno mješovito društvo. Prikazana uz pomoć specijalnih efekata te, k tome, dočarana neobičnim tjelesnim pokretima i gestama, muška zezancija u tim dvama Panovim spotovima u potpunosti odmjenjuje prikaz konkretnog gledanja nogometa, ali isproducirana „brazilska atmosfera na domaćem terenu“ podrazumijeva i fanovsku scenu u kafiću i ispred njega.

Reklame iz kampanje Ožujskog „Emocije“ (2010) trojicu prijatelja smještaju na tribine velikog stadiona, a poveznica s proizvodom koji se reklamira samo su njihove majice, dresovi i šalovi.²⁰ U svakom od tri spota prikazani su njihovi nesuzdržani izljevi emocija, sve je protkano čak i međusobnim dodirima središnjih protagonista po rukama i licu, što bi izvan konteksta stadionskog praćenja napetih utakmica s prijateljima ili pak alkoholiziranja s prijateljima (usp. Messner i Montez de Oca 2005, 1890) djelovalo krajnje neprimjereno za „prave“ muškarce. Spotovi završavaju prikazom u slavlju zagrljenih hrvatskih reprezentativaca na terenu, dakle opet situacijski verificiranim muškim tjelesnim kontaktom.

I tekst koji prati ove reklame opravdava prisutan emocionalni naboj jer sve počinje porukom: „Hrvati u 90 minuta proizvedu bar 90 različitih emocija...“, koja pri kraju spotova biva dopunjena: „... ali bez emocija se ne može do Afrike!“ Na samom je pak kraju na podlozi bijelo-crvenih kvadratića ispisan „zakon br. 98.: Uvijek vjerni“, ispod čega, između grba Hrvatskog nogometnog saveza i boce Ožujskog piva s pripadajućom etiketom, stoji: „Ponosni sponzor hrvatske nogometne reprezentacije od 1998.“

Jasno je da ta reklamna kampanja ne nudi fikcionalnu priču o bilo kakvim muškarcima ni o bilo kojem pivu, kao što je očito i koja emocija prevladava. Uspjehom na SP-u u Francuskoj stvoren je kult hrvatske nogometne reprezentacije (Vatrenih), a financijski i simbolički osnažen Hrvatski nogometni savez (HNS) među brojnim je sponzorskim ugovorima potpisao i onaj sa Zagrebačkom pivovaram. Čak je u jednom periodu i prva hrvatska nogometna liga, marketinški neusporedivo manje atraktivna od nacionalne reprezentacije, integrirala ime „Ožujsko“ u svoj puni naziv. „Uvijek vjerni“ je pak naziv službenog Kluba navijača hrvatske nogometne reprezentacije, koji je u suradnji s HNS-om osnovan 2008. godine. Izvjesno je da u apostrofiranoj kampanji, osim što je u službi konkretne reference, slogan „Uvijek vjerni“ koketira s pivskom, muškom i nacionalnom zajednicom.

Ne samo da nogomet i pivo nakon prodora velikih multinacionalnih koncerna na nacionalna tržišta i dalje funkcioniraju kao promotori lokalnog i izrazi na-

²⁰ Marketinške agencije pri osmišljavanju reklama moraju voditi računa o specifičnostima društva i kulture u kojima se proizvod reklamira i konzumira. U konkretnom slučaju to znači i uvažiti zakone koji su na snazi glede (ne)unošenja alkoholnih pića na stadion, odnosno kupovine i pijenja istih ondje. Usp. Pravilnik o sigurnosti na nogometnim utakmicama dostupan na <http://hns-cff.hr/hns/propisi-i-dokumenti/> (pregledano 15.1.2016).

cionalnog, nego se ispostavlja da globalni brandovi u tom području igraju ponajprije na kartu nacionalnoga. Stoga u reklamama prikazana fanovska potrošnja nogometa nije obilježena samo maskulino, već ima i jasan nacionalni predznak. U toj se činjenici može razabrati nacionalizacija maskulinog identiteta (usp. Towns, Parker i Chase 2012, 395-396)²¹, ali ona istodobno ukazuje i na korporacijski nacionalizam, kao popularni derivat globalizacije, strategiju kojom transnacionalne korporacije pri brendiranju svojih proizvoda oplođuju simbole, slike, sjećanja i kolektivne identitete koji se vezuju uz pojedinu naciju, odnosno podneblje (Jackson 2012, 105-106).

U reklami Ožujskog „Neka vatra i dalje gori“ (2012) vidimo kako fanovi u pubu na televiziji napeto prate poteze Darija Srne i Luke Modrića, ali nam naciju dočaravaju i dokumentarne snimke izvedbi velikana hrvatskog nogometa Bajde Vukasa i Vladimira Beare te, s jedne strane, naslovnica Jutarnjeg lista koja prikazuje hrvatske reprezentativce u tuzi nakon neuspjeha, a s druge arhivska snimka navijačkog slavlja. Tako su i aspekti tradicije, kulturnog nasljeđa i nostalgije pridodani sprezi maskulinog i nacionalnog, a „vatra koja vječno gori“ upućuje na svestremenost promoviranih vrijednosti. Iz perspektive pivskog marketinga, nacionalna nogometna „[b]aština sugerira postojanost i sigurnost, vječnost mitske arkadijske fantazije prošlosti“ (Mager 2005, 188).

Paralelna montaža obilježava i reklamu Ožujskog „Došli smo ostaviti trag“ (2014) koja, međutim, ne evocira nogometnu prošlost, već projicira budućnost, a fanove u praćenju nacionalnih junaka, koji boje Hrvatske imaju braniti daleko od doma, postavlja na prostor glavnog zagrebačkog trga, ispred ogromnog video-zida. Osim poticajnom glazbenom podlogom²², reklama nastoji uliti snagu i optimizam tako što uz individualnu kvalitetu hrvatskih nogometaša na terenu, potencira plural navijačke množine i mnogoljudnu fanovsku scenu na otvorenom, javnom prostoru, da bi se ionako istaknuta herojska muškost efektno potvrdila u paketu s nacionalnim nasljeđem kad se kamera na kraju spota podiže s mase fanova i zaustavlja na spomeniku banu Jelačiću.

Na koncu, u jednoj od specifičnijih pivsko-nogometnih reklama, koja promovira radler – mješavinu piva i soka, fanovi i nacionalna identifikacija u potpunosti izostaju. Kamera otpočeka prati igrača u žutoj majici u njegovu traljavom baratanju loptom na terenu, da bi se on naposljetku našao na stajalnim tribinama, gdje s ručnikom oko vrata i bocom u ruci poručuje da mu „nova Žuja limun pomaže da zadrži svježinu i nakon pet minuta utakmice“. No, da ideja uz nogomet vezanoga muškog društva i pijenja ne bi bila u potpunosti iznevjerena, sve završava izvan

²¹ Još bolji primjer nacionalizacije maskulinog identiteta predstavlja reklama Ožujskog „Ako si iz Hrvatske“ (2013): „U navedenoj se reklami prikazuje muškarčevo zavodenje žena na plaži i prilikom noćnog izlaska, roštiljanje te vožnja s prijateljima u navijačkim dresovima na utakmicu, gdje je također uzorkom na sportskim dresovima glumaca vizualno identificirana nacionalna pripadnost.“ (Crnković i Markač 2014, 143).

²² Vodeći se time da „[r]eklamni diskurs, kao dio multimedijalnoga diskursa, nosi bitnu prepoznatljivost u međusobnom isprepletanju verbalnih, vizualnih i auditivnih kodova“ (Gjuran-Coha i Pavlović 2009, 45), marketinške agencije se pri proizvodnji reklama često oslanjaju na odabir poznatih instrumentala ili čak na produkciju pamtljivih navijačkih pjesama.

stadiona, s četiri prijatelja za stolom na terasi kafića kako nazdravljaju radlerima dok glas u offu govori: „Zato što suvremeni način života stavlja pred muškarce puno napornih izazova, Žuja limun im donosi ultimativno osvježanje da bi uspješno odgovorili na sve njih. Svježina je zakon!“.

Nevezanost uz nacionalno može se objasniti time što reklama nije nastala povodom velikog reprezentativnog natjecanja, a pojavljivanje limuna, potreba za svježinom i loša izvedba nogometa mogu se iščitati kao konačno dezavuiranje već u prethodnim reklamama načete ideje „prave“ muškosti, uklanjanje „tradicionalnih“ slojeva mačizma i seksizma s nje.²³ To je samo naizgled čudno, a zapravo je, tržišno gledano, isplativo i razumljivo jer „kad imaš brand i gađaš sad, recimo, usku ciljanu skupinu, a to su sve nekakve muškarčine, znači tipovi...zapravo si sužavaš ciljanu skupinu i ne možeš pivo distribuirati nekome drugome“.²⁴

U analiziranim reklamama nitko ne ispija ogromne količine pive niti se odaje drugim moralno problematičnim užicima i zadovoljstvima, ne odašilju se idealizirane slike ekstremnih formi muškosti, ne prikazuju se hipermaskulini performansi (usp. Pringle i Hickey 2010, 118-119). Pa ipak, i dalje se njima promovira mit o poželjnoj formi muškosti te posreduju poruke o prihvatljivim načinima performiranja muškosti. Reprezentirana hegemonijska muškost (Connell i Messerschmidt 2005), iza koje ne stoji sila, ne predstavlja fiksni i transhistorijski model, ali je unatoč tome normativna te samim time podrazumijeva marginaliziranje, a i isključivanje drugih. Ne mijenja na stvari niti što je ta muškost cijepljena humorom i ironijom, neslučajno prisposodivima opusima i javnom imidžu glumaca, pjevača i televizijskih voditelja koji se pojavljuju kao glavni akteri analiziranih reklama.²⁵

Pivo i nogomet su, dakle, ustoličeni prije svega kao niše slobodnog vremena muškaraca, njihovog vremena oslobođenog od obaveza obiteljskog, partnerskog i sličnog (su)života, eventualno i kao muški rituali prijelaza.²⁶ Evidentno je da za žene u takvim okolnostima i u tim reklamama baš i nema puno mjesta. Mogu se pojaviti samo kao neinvazivni dekorativni dodatak u fanovskim scenama u javnom prostoru (usp. Crawford 2009, 292), ali baš i ne kao seksualizirani objekti jer bi se time ugrozilo na pijedestal postavljeno muško vrijeme rezervirano za muško društvo.

²³ Iznimku po tom pitanju predstavlja kratkotrajna, intenzivna reklamna kampanja Osječkog piva, započeta prije EP-a 2012. godine, koja je privukla pozornost provokativnim, seksistički intoniranim tekstovima bečaraca. No, zapravo su se samo dvije reklame, odnosno dva od ukupno šest osmišljenih bečaraca referirala na nogomet. To su, konkretno, stihovi: "Mojoj snaši bolji sam neg' Messi, svako večer hat-trick mi se desi" te "Kad sam kući zabijem u trenu, al' slade je na tuđem terenu".

²⁴ Citat je preuzet iz intervjua s marketinškim stručnjakom.

²⁵ Za reklame Karlovačkog piva angažirani su, primjerice, Leon Lučev, Bojan Navojec i Krešimir Mikić, a u reklamama za Ožujsko pivo glavne su uloge dulje vrijeme igrali Rene Bitorajac, Davor Dretar Drele, Mario Petreković i Mladen Badovinac.

²⁶ O simboličkim značenjima prvoga, često javnog opijanja u muškom društvu te prvoga odlaska na neki derbi, s ocem ili prijateljima, konkretno o prijelazu iz adolescentskog statusa u onaj odraslog muškarca vidi Wenner 1998, 303-311.

Zaključak

Rasprava o tome kome su i kako pivsko-nogometne reklame upućene u ovom je prilogu manje bila usredotočena na marketinšku komunikaciju između proizvođača i klijenta, a više na reflektiranje reklamnog diskursa u užim i širim kulturnim okvirima. U(s)tvrđeno je da se reklame okreću nogometnim fanovima, određenima potrošačkim habitusima i performativnim praksama, prikazujući ih na specifičnim mjestima u za te fanove posebnim trenucima. U tim reklamama su u stanovitom smislu narativizirane scene koje same po sebi konstituiraju naracije jer su protkane pojedinačnim, međusobno povezanim narativima koji igraju važnu ulogu u fanovskoj identifikaciji – u oblikovanju fanovskog pripadanja i razlikovanja (Crawford 2009).

Dakle, fanovski se identiteti, uvjetno rečeno, oblikuju u zbilji kroz konzumaciju nogometa i piva, a reproduciraju se kroz reklamne narative. No, budući da su fanovske scene u zbilji uronjene i u šire društvene narative, među kojima se ističu i reklamni, podrazumijeva se da su dvije apostrofirane razine (re)kreiranja fanovskih identiteta prepletene. Muškost je pritom upakirana u nogometno-pivsku ležernu dokolicu (*casual leisure*), a na nju se često nakalempljuje i nacija koja se kroz mehanizme zamišljanja zajednice ispostavlja kao simbolička utvrda domaćeg i lokalnog pred naletom stranog i globalnog. Korporacijski nacionalizam i s njime povezana nacionalizacija maskulinog identiteta, a još i više izabrana pripadanja na kojima počivaju fanovske scene, pridonose potkopavanju stereotipima obložene tradicionalne muškosti. No, ne samo da nove generacije pivsko-nogometnih reklama podupiru slanje etički problematičnog hipermaskulinog ideala u zaborav, nego te reklame ukazuju i na postepeno destabiliziranje domaće hegemonijske muškosti, koje je pak logična posljedica društvenih i kulturnih promjena u suvremenoj Hrvatskoj.

Naime, poznato je da se hrvatski nogomet u svojoj novijoj povijesti početka razvijao u vremenu opterećenom ratnim zbivanjima, što je dodatno osnažilo njezovu mušku i nacionalnu dimenziju. Događaji u i oko nogometa krajem 1980-ih i početkom 1990-bili su shvaćeni kao nagovještaji rata koji će uslijediti te je nogomet za trajanja rata i neko vrijeme nakon njegova okončanja bio izrazito ispolitiziran i nacionaliziran.

No niti mrvljenje politizacije hrvatskog nogometa u 21. stoljeću, u vidu okretanja od nacionalnih ka regionalnim i lokalnim rivalstvima (Vrcan 2003, 132-133), nije ozbiljnije ugrozilo tada isprofiliranu, „pravu“, pa i „ratničku“ muškost kao jedan od elementarnih kodova funkcioniranja i ponašanja pripadnika tvrdog navijačkog jezgra. Ista je ostajala prisutnom i u medijskom diskursu o navijačima-huliganima kao boleštini koja periodički nagriza zdravo tkivo hrvatskog društva i u legislativnom pristupu navijačima kao potencijalnim izazivačima nereda i kršiteljima zakona.

S obzirom na ponudenu analizu reklamnog diskursa i provedenu raspravu, legitimno je zaključiti da pivsko-nogometne reklame koje su proteklih deset godina emitirane na nacionalnim televizijskim programima u Hrvatskoj pomažu u rastakan-

ju čvrstih identifikacijskih modela muškosti te probijanju novih koridora za promišljanje danas poprilično difuzne nogometne publike i fluidnih fanovskih identiteta. To vrijedi jednako i za domaće i za šire, izvannacionalne okvire.

Literatura

- Armstrong, Garry i Hans Hognestad. 2006. „Hitting the Bar: Alcohol, Football Identities and Global Flows in Norway.“ *European Studies* 22 – Food, Drink and Identity in Europe, ur. Thomas M. Wilson, 85-110.
- Bagić, Krešimir. 2006. „Figurativnost reklamnoga diskurza“. <http://www.hrvatskiplus.org/article.php?id=1873&naslov=figurativnost-reklamnoga-diskurza>. Pregledano 15.1.2016.
- Barnard, Malcolm. 2002. „Oglašavanje i reklama: retorički imperativ“. U *Vizualna kultura*, ur. Chris Jenks, 47-66, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo.
- Collins, Tony i Wray Vamplew. 2002. *Mud, Sweet and Beers: A Cultural History of Sport and Alcohol*. Oxford i New York: Berg.
- Connell R. W. i James W. Messerschmidt. 2005. „Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept“. *Gender & Society* 19/6: 829-859.
- Crawford, Garry. 2009. „Consuming Sport, Consuming Beer: Sport Fans, Scene and Everyday Life“. U *Sport, Beer, and Gender: Promotional Culture & Contemporary Social Life*, ur. Lawrence A. Wenner i Steven J. Jackson, 279-298, New York: Peter Lang Publishing.
- Crnković, Maja i Maja Markač. 2014. „Elementi funkcionalnih stilova u suvremenim televizijskim reklamnim porukama“. *Hrvatistika-studentski jezikoslovni časopis*: 129-149.
- Dixon, Kevin. 2014. „The football fan and the pub: An enduring relationship“. *International Review for the Sociology of Sport* 49(3/4): 382-299
- Ewen, Stuart. 2004. „Odnosi s javnošću i kulturne subverzije“. *Libra libera* 14: 29-34.
- Gjuran-Coha, Anamarija i Ljiljana Pavlović. 2009. „Elementi reklamne retorike u hrvatskim reklamnim porukama“. *Fluminensia* 21/1: 41-54.
- Harms, John i Douglas Kellner. 2004. „Kritička teorija oglašivanja“. *Libra libera* 14: 67-79.
- Jackson, Steven J. 2015. „Assessing the Sociology of sport: On media, advertising and the commodification of culture“. *International Review for the Sociology of Sport* 50(4-5): 490-495.
- Klemenčić, Mladen. 2012. „U toplini puba“. U *Idemo na pivo*, ur. Zvezdana Antoš, 179-186, Zagreb: Etnografski muzej Zagreb.

- Mager, Anne. 2005. „'One Beer, One Goal, One Nation, One Soul': South African Breweries, Heritage, Masculinity and Nationalism 1960-1999“. *Past and Present Society* 188: 163-194.
- Messner, Michael A. 2002. *Taking the Field. Women, Men, and Sports*. Minneapolis i London: University of Minnesota Press.
- Messner, Michael A. i Jeffrey Montez de Oca. 2005. „The Male Consumer as Loser: Beer and Liquor Ads in Mega Sports Media Events“. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30/3: 1880-1909.
- Mucko, Bojan. 2012. „Transformacije virtualnoga u pravo uz Karlovačko – recentno televizijsko oglašavanje Karlovačke pivovare“. U *Idemo na pivo*, ur. Zvezdana Antoš, 193-208. Zagreb: Etnografski muzej Zagreb.
- Palmer, Catherine. 2011. „Key themes and research agendas in the Sport-Alcohol nexus“. *Journal of Sport and Social Issues* 35/2: 168-185.
- Palmer, Catherine. 2014. „Sport and alcohol – who's missing? New directions for a sociology of sport-related drinking“. *International Review for the Sociology of Sport* 49(3/4): 263-277.
- Pringle, Richard G. i Christopher Hickey. 2010. „Negotiating Masculinities via the Moral Problematization of Sport“. *Sociology of Sport Journal* 27: 115-138.
- Sandvoss, Cornel. 2003. *A Game of Two Halves. Football, Television and Globalisation*. London i New York: Routledge.
- Towns, Alison J., Christy Parker i Phillip Chase (2012) „Constructions of masculinity in alcohol advertising: Implications for the prevention of domestic violence“. *Addiction Research and Theory* 20(5): 389-401.
- Vrcan, Srđan. 2003. *Nogomet, politika, nasilje: ogleđi iz sociologije nogometa*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo.
- Wenner, Lawrence A. 1998. „In Search of the Sports Bar: Masculinity, Alcohol, Sports and the Mediation of Public Space“, U *Sport and Postmodern Times*, ur. Genevieve Rail, 301-332, New York: State University of New York Press.
- Wenner, Lawrence A. i Steven J. Jackson. 2009. „Sport, Beer, and Gender in Promotional Culture: On the Dynamics of a Holy Trinity“, U *Sport, Beer, and Gender: Promotional Culture & Contemporary Social Life*, ur. Lawrence A. Wenner i Steven J. Jackson, 1-32, New York: Peter Lang Publishing.
- Williams, Raymond. 1999. „Advertising: the magic system“. U *The cultural studies reader (second edition)*, ur. Simon During, 410-423, London i New York: Routledge.
- Williamson, Judith. 2004. „Dekodiranje reklama“. *Libra libera* 14: 59-66.

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Goran Pavel Šantek

gpsantek@ffzg.hr

Dino Vukušić

dino.vukusic01@gmail.com

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

„Ovo je Dinamo!“ – Fenomen Futsal Dinama kao alternativnog navijačkog kluba

U radu se tematizira navijački projekt Futsal Dinama kao alternativnog kluba GNK Dinamo iz Zagreba, Hrvatska. Nakon što se kontekstualizira problem koji je doveo do osnivanja ovoga kluba analiziraju se medijski natpisi o njemu te daje etnografski prikaz jedne prvenstvene utakmice. Borba za Dinamo interpretira se kao borba za demokratizaciju kluba, odnosno vraćanje nogometa u stanje u kojemu je on bio kada su klubovi još bili vezivno tkivo lokalne zajednice, izraz njezina identiteta te kulturna pojava čija je emocionalna snaga važnija od ekonomske koristi. Zbog različite strukturalne pozicije navijača i uprave kluba spor između njih promatra se i kao jedan od izraza borbe i otpora subordinirane društvene skupine.

Ključne riječi: Dinamo Zagreb, futsal, nogometni navijači, otpor.

“This is Dinamo!” – The Phenomenon of Futsal Dinamo as an Alternative Fan Club

This paper discusses the fan project of Futsal Dinamo as an alternative club to GNK Dinamo from Zagreb, Croatia. After contextualizing the problem which led to the foundation of this club, media reports about it are analyzed and an ethnographic description of a championship game is given. The struggle for Dinamo is interpreted as a fight for the club's democratization, which is the fight for returning football to a state when clubs were still the connective tissue of the local community, the expression of its identity and a cultural phenomenon whose emotional strength is more important than its economic benefits. Due to the different structural positions of fans and the club management, the dispute between them is seen as one of the expressions of struggle and resistance of a subordinated social group.

Key words: Dinamo Zagreb, futsal, football fans, resistance.

1. Uvod

U suvremenoj društvenoj znanosti sport se različito definira, kao igra, natjecanje, posao, zabava i spektakl, ili kao fenomen koji sačinjavaju sva ranije navedena određenja (usp. Žugić 1996). Nogomet, kao sport koji postavljamo u

fokus ovoga rada, očekivano izražava i potvrđuje gotovo sve komponente različitih definicija sporta, ali s druge strane nudi i prostor za stalno pridavanje novih osobina sportu ili pak njihovo revidiranje. Kao najpraćeniji, najpopularniji i najrasprostranjeniji sport (usp. Gulianotti 2007), nogomet u sebi sadrži element koji je često nedjeljiv od same igre, a to su ljudi koji ga gledaju, prate, uživaju u njemu ili pak kroz njega kreiraju dio vlastitoga identiteta (Brimson 2003). Iako jest pomalo "laički", termin navijači je još uvijek najadekvatniji smišljeni naziv za navedenu grupu ljudi. Iz koje god polazišne točke krenuli u njihovo promatranje, doći ćemo do zaključka da se radi o izrazito heterogenoj pojavi koja, pomalo paradoksalno, za posljedicu rađa prilično homogene grupe. Upravo su navijači tema čijem razumijevanju ovaj rad nastoji doprinijeti, osobito u njihovu „postmodernu“ djelovanju u koje Giulianiotti (2007, 39-65) ubraja i društvenu angažiranost očitu, primjerice, kroz težnju za "participativnim" djelovanjem u klubovima i nogometu općenito. Različita su opisna određenja navijača, npr. da je to osoba koja navija za određeni klub, kupuje ulaznicu i dolazi na stadion, medijski prati događanja uz svoj klub te komentira, najčešće u krugu prijatelja, događanja vezana uz njega ili nogomet generalno. No ovakvi i slični opisi nogometnih navijača ne otkrivaju ono što se nalazi "ispod površine", jer, kada ih pomnije promotrimo, ovi ljudi nam otkrivaju cijeli jedan društveni i kulturni "svijet" u kojemu su nogomet i klub mnogo više od nečega što se podržava navijanjem ili kupovinom ulaznice. Ne treba zaboraviti da je upravo na tragu diferencijacije unutar skupine ljudi koji se nazivaju navijačima izrastao veliki korpus znanja i teorija o subkulturnim, devijantnim, klasno utemeljenim i sličnim odlikama navijačkog "plemena" (usp. Vrcan 2003). Da bi se zadržala konciznost teksta zadržat ćemo se na elementima navijačkog fenomena koji ga čine "društvenim pokretom u nastajanju" ili "društvenim pokretom koji već postoji" te je svrstan u red pokreta koji svojim djelovanjem zahtijevaju ne samo veću demokratičnost u nogometu već i direktnu participaciju onih zbog kojih se nogomet i igra. Nekoliko je razina na kojima možemo promatrati spomenuti zahtjev, koji se nekad pretvara i u revolt, a svaka razina unutar sebe sadrži specifične aktore koji svoje zahtjeve artikuliraju na različite načine (usp. Numerato 2014). I iz potonjega je jasno da je riječ o izrazito heterogenom pokretu suštinski povezanim zajedničkim zahtjevom, a to je promjena ili barem preispitivanje postojećeg stanja u i oko nogometa. Navijačke grupe često je nemoguće izdignuti iznad lokalnog konteksta, one su utemeljene u sredini iz koje klub dolazi i jednako tako su kroz godine postale elementom događanja na lokalnom nivou (usp. Roversi i Balestri 2000). Njihovo se djelovanje može odvijati kroz institucionalni okvir, dakle pravnim putem u svrhu rješavanja nekog problema, ili pak „direktnim djelovanjem“, pri čemu mislimo na vizualnu i verbalnu ekspresiju na stadionima ili gradskim ulicama. Fenomen u kojemu su objedinjena dva navedena načina je osnivanje i vođenje klubova od strane navijača. Navijački bunt koji se na početku manifestira kroz poruke na transparentima ili uzvikivanje parola upućenih klupskim čelnicima sve više zadobiva strukturu i poprima oblik organiziranog otpora. Kao neke od primjera možemo navesti navijače „Manchester Uniteda“ koji su kao opoziciju „pravome“ klubu čiju su vlasnici postali američki investitori osnovali „United of Manchester“. „St. Pauli“, povremeni njemački prvoligaš, postaje u potpunosti „navijački klub“, budući da navijači dobivaju mogućnost glasanja oko svih važnijih odluka koje se tiču kluba. U

okvirima Hrvatske bitno je spomenuti slučaj „NK Varteksa“, koji je pod neobičnim okolnostima bio prisiljen promijeniti ime u „NK Varaždin“ te se fuzionirati s drugim klubom u gradu. Ta je „kap prelila čašu“ navijača koji su potom osnovali „svoj“ Varteks. Primjer kojim ćemo se baviti u ovome radu odnosi se na borbu navijača protiv uprave „GNK Dinama“, koja je završila osnivanjem istoimenog malonogometnog kluba.

Nakon uvodnoga dijela u radu će se predstaviti projekt Futsal Dinama. Prvo će se kronološkim pregledom recentnije Dinamove povijesti kontekstualizirati problem koji je doveo do osnivanja ovoga navijački vođenoga kluba. Potom će se kratkom analizom medijskih natpisa prikazati kako je situacija vezana uz Futsal Dinamo medijski prezentirana i prihvaćena u javnosti. Etnografska metoda i opis upotrijebit će se da bi prezentiralo kako izgleda jedna utakmica Futsal Dinama i događaji vezani uz nju, te koje se poruke odašilju ovim događajem. U završnom dijelu rada predstaviti ćemo neke moguće intepretacije fenomena Futsal Dinama, nadajući se da će druge biti moguće predstaviti u sljedećim radovima.

2. Kontekst nastanka Futsal Dinama

Na početku je potrebno kontekstualizirati fenomen Futsal Dinama i velike popularnosti koju u Hrvatskoj ima Prva malonogometna liga, te pojasniti situaciju koja je dovela do toga. Nogometni klub Dinamo, rezultatski najuspješniji klub u Hrvatskoj, već godinama ne budi zainteresiranost zagrebačkoga nogometnog puka. Zvuči paradoksalno da u milijunskom gradu gdje nogometni fanovi mahom navijaju za Dinamo, domaće utakmice posjećuje u prosjeku 1.700 gledatelja,¹ iako im je klub osvojio deset uzastopnih naslova prvaka i redoviti je sudionik europskih klupskih natjecanja. Broj ljudi koji prati utakmice Dinama uživo bio bi i puno manji da prosjek, kako se može primijetiti pogledom na službenu statistiku, ne podižu dvije prvenstvene utakmice koje bude veći interes od drugih: one sa splitskim Hajdukom i Rijekom. Već iz ove “statističke napomene” vidljivo je da postoji nesrazmjer između broja navijača na tribinama i uspješnosti kluba. Pitanje zašto je tome tako dominira hrvatskim medijskim prostorom, ali i “kuloarskim” pričama već godinama.

Navijači Dinama, te samim time navijačka grupa “Bad Blue Boysi” kao “najvatreniji” i “najeksponiraniji” segment ljudi koji podržavaju Dinamo Zagreb, posjeduju dugu povijest “borbi” ili bolje rečeno neslaganja s klupskim upravama. Kao argumente dostatno je spomenuti neslaganje i “otvoreni sukob” grupe s državnim političkim vrhom i predsjednikom Republike u 1990-im godinama (usp. Vrcan 2003) ili brojne sukobe (fizičke i verbalne) s organima reda kako u bivšoj ta-

¹ Podaci preuzeti sa službene stranice Hrvatske nogometne lige (<http://prvahnl.hr/statistika/gledatelji>). Podaci se odnose na prošlu sezonu, ove je sezone prosjek porastao na oko 4.300 gledatelja, što je još uvijek minorno spram popularnosti kluba i nekadašnje posjećenosti utakmica.

ko i u današnjoj državi.² U ovom radu ćemo se koncentrirati na okolnosti koje su razlog trenutnog nezadovoljstva Dinamovog navijačkog puka.

Tranzicijski period u Hrvatskoj obilježen je raznim krizama, kako ekonomskom tako i društveno-moralnom. Tvornice, postrojenja i industrijski “divovi” gasili su se jedan za drugim. Gašeni “nevidljivom rukom” tranzicije, za sobom su ostavili veliki broj nezaposlenih, onih koji rade te za taj rad ne primaju plaću, mladih ljudi koji svoju perspektivu ili ne vide uopće ili ju ne vide unutar Hrvatske, a sve navedeno iznjedrilo je još jednu posljedicu – ogromno nepovjerenje u institucije i politiku. Pretvorba i privatizacija provedene u skladu s logikom “osobnih poznanstava i pogodovanja”, kupnja tvornica za jednu kunu, zatvaranja istih nakon prodaje svega što se moglo prodati, krajnja nebriga za nešto što bi se moglo nazvati budućnošću jednog društva, svi ovi obrasci konstruirani tijekom “tranzicije na hrvatski način” postali su “modus operandi” određenog broja djelatnika unutar hrvatskog sporta. A upravo je sport jedan od “ogledala društva”,³ pa ako su uspjesi u sportskim natjecanjima “ambasadori zemlje u svijetu”,⁴ “uspjesi društva u cijelosti”, “dokaz stabilnosti i napretka države” bilo bi pomalo naivno ne ustvrditi kako su i anomalije u istom tom sportu odraz stanja u državi, društvu i javnosti općenito.

NK Dinamo je kroz svoju povijest prošao mnoga “turbulentna” razdoblja, neka su bila vezana uz „igre na terenu“, no ona mnogo “problematičnija” bila su povezana uz „igre izvan terena“. Zadnja velika kriza u odnosu “Dinamo – navijači” traje već “neko vrijeme”, s time da je pridjev „neko“ u ovoj frazi prilično teško odrediti. Naime, nemoguće je ustvrditi koji je točno događaj doveo do pomenute krize, pa se smatra da je ona rezultat mnogih procesa, odluka klupskog vodstva i općenito načina na koji je Dinamo vođen posljednjih deset do petnaest godina. Kronološki gledano, ishodište brojnih problema u današnjem Dinamu moramo potražiti u procesima koji su se dogodili 2000. Godine, kada se klubu nakon dugogodišnje navijačke “borbe” vratilo ime Dinamo. Tada u klub ulaze nove strukture te zatječu izrazito lošu financijsku situaciju. Dotad široj javnosti nepoznati Zdravko Mamić započinje svoj put prema potpunoj “dominaciji” u Dinamu. Nova “upravljačka garnitura” obećava financijski oporavak te rezultatsku stabilnost kluba. Prve godine nakon povratka imena donose određeno rješavanje financijskih problema, ali pod “veoma sumnjivim okolnostima”. Neki dugovi su “obrisani” “fiktivnim” promjenama dužnika dok se drugi dijelovi duga saniraju ulaskom sponzora za koje će se kasnije uvidjeti kako su direktno povezani s novim strukturama u upravi (odnos Barišić – Siemens). Dinamo je organiziran kao udruga građana, ustrojena na način da

² Brojni primjeri potvrđuju navedene činjenice, od javnosti poznatijih mogu se navesti sukobi „Bad Blue Boysa“ i policije u Banja Luci 1989. godine, neredi koji su obilježili nikada odigranu utakmicu Dinamo i Crvene Zvezde 1990. g., paljenje svečane lože Maksimirskoga stadiona 1993. g., brojni okršaji s policijom tijekom borbe za povratak imena Dinamo pa sve do nedavnih događaja vezanih uz „crne liste“ kojima se mnogim navijačima zabranjuje ulazak na stadion.

³ Ova fraza se može često čudi od vodstva HNS-a, izražena od predsjednika saveza naglašeno je predstavljena i u dokumentarnom filmu „Offside zamka“ Maria Kovača iz 2013. g., posvećenom namještanju utakmica u Hrvatskoj.

⁴ “Floskula” često korištena od strane medija u Hrvatskoj i sportskih djelatnika, ponajviše od aktualnog vodstva Hrvatskog nogometnog saveza

generalna skupština bira upravni odbor (bitno je naglasiti da generalnu skupštinu sačinjavaju svi članovi udruge, u ovom slučaju svi članovi Nogometnog kluba Dinamo Zagreb) (usp. hrvatski Zakon o udrugama u Narodnim novinama 74/2014). Kroz godine sustavnog ignoriranja ove odredbe klupskog statuta stvorila se, u terminima sociologije rada i organizacije, pojava koja se naziva klika, dok pojedini "oštriji" medijski tekstovi govore o "sekti" koja vodi klub. Princip djelovanja je vrlo jednostavan, skupština izabire upravni odbor, dok sam taj upravni odlučuje tko će sudjelovati u radu skupštine, preciznije kojih je to osamdeset ljudi koji će sudjelovati u glasanju i donošenju odluka, dok ostali članovi udruge nemaju pristup sjednicama i daleko su od tokova donošenja odluka vezanih uz klupsku politiku.

Od 2006. godine se moglo na Maksimirskom stadionu čuti povike, a povremeno i pogrдно skandiranje sa "sjeverne tribine"⁵ upućeno Zdravku Mamiću. Ovo je bila samo uvertira u ono što je slijedilo. Nekoliko godina latentnih i manifestnih tenzija na relaciji uprava – navijači rezultirale su bojkotom svih utakmica GNK Dinama od strane "Bad Blue Boysa" u sezoni 2010./2011.⁶

Kada govorimo o nogometnoj igri i njezinoj utemeljenosti u zajednici, često spominjemo riječi kao što su identitet, identifikacija, međuodnos navijača i kluba i sl. (usp. Brimson 2003). Upravo je ta povezanost, ta identitetska odrednica Dinama i Zagreba, Dinama i navijača bila prva na udaru u sve više rastućoj privatiziranosti kluba od strane Zdravka Mamića i ljudi bliskih njemu. Bojkot "Bad Blue Boysa" trajao godinu dana, a na tribinama se nisu pojavile "brojne obitelji koje na stadion ne idu zbog huligana",⁷ Maksimir je postajao sve prazniji i široj javnosti je postalo jasno da na snazi nije obračun uprave kluba i manjeg broja navijača, već opće nezadovoljstvo među navijačima Dinama. Letimičnim pogledom na snimke utakmica godinama unatrag jasno je kako Dinamo ne pati od smanjenja broja već od permanentne neposjećenosti domaćih utakmica, s izuzetkom onih europskih, makar je bitno naglasiti kako se tada radi isključivo o atraktivnosti protivnika koji privuče povećani broj simpatizera. "Bad Blue Boysi" se nakon prekida bojkota okreću odlascima na gostovanja, dok domaće utakmice prate s istočne tribine. Bitno je istaknuti kako se tada u navijačkom žargonu javlja pojam "crna lista", a radi se o popisu navijača koji ne smiju prisustvovati utakmicama, tj. zabranjen im je ulazak na stadion, iako neki od njih nemaju pravomoćnu presudu kojom bi im bila izrečena ta mjera. Uz nekoliko prosvjeda za vrijeme održavanja jedne skupštine kluba pojavila se i inicijativa "Zajedno za Dinamo" (ZZD), koja "pravnim putem" kreće u borbu s vladajućim strukturama u klubu. Vodstvu Dinama se zamjera mnogo toga, ponajviše samovolja jedne osobe, korištenje kluba "kao bankomata Zdravka Mamića i njemu bliskih ljudi", krajnja netransparentnost u poslovanju i procesima odlučivan-

⁵ Tribina na kojoj se nalaze "najvatreniji" navijači Dinama "Bad Blue Boysi".

⁶ Kao referentni tekst u ovome dijelu rada koristili smo kraći tekst dostupan na službenoj stranici grupe „Bad blue boys“ pod nazivom „Kronologija jednog ludila“ Dostupno na: <http://www.badblueboys.hr/feljton-kronologija-jednog-ludila-1-dio/>

⁷ Ovakva sintagma često se koristi u hrvatskim medijima kada se pokušava diskreditirati navijače te objasniti slabu posjećenost hrvatskih stadiona. Njenom čestom upotrebom poprimila je pomalo ciničan karakter.

ja, vlast koja se proširila prema svim porama hrvatskog nogometa općenito (kroz djelovanje HNS-a) te ogromna razina samodostatnosti i "arogantnosti" u javnim istupima. Kao jedan od najvažnijih zaključaka ove kronološke kontekstualizacije problema u GNK Dinamo bitno je izložiti problem potpune alijenacije većine navijača Dinama od samoga kluba, potpuna nezainteresiranost za sportski aspekt Dinama i rastuća "melankoličnost" oko procesa vezanih uz vođenje kluba. Ovi općeniti zaključci dovoljni su da se shvati kako je ogromna doza nezadovoljstva neminovno morala rezultirati nekim novim procesima i pojavama.

4. Futsal Dinamo u medijima - kratki pregled i značajke

Jedna takva pojava jeste i Futsal Dinamo, koji je od samih početaka bio medijski dobro praćen. Čim su navijači Dinama Bad Blue Boysi preuzeli vođenje Futsal Dinama, osnovanog 2012. godine, dakle i prije njegova prvog javnog predstavljanja 6. rujna 2014., već su u novinama (usp. Juranović 2014) izašli napisi o njegovu osnivanju i nakani da bude primjer demokratski vođenoga sportskog kolektiva u kojemu svaki član ima pravo glasovanja prilikom uspostavljanja klupskih upravljačkih tijela. Prva utakmica futsal kluba očekivano je bila dobro medijski popraćena, a novinari u izvješćima (usp. Tončić 2014) nisu propustili napomenuti kako joj je nazočilo više gledatelja nego što ih nazoči „velikonogometnom“ Dinamu, što je indikativno za status „novoga“ i „staroga“ kluba među Dinamovim navijačima. Javnosti su predstavljeni i razlozi osnivanja Futsal Dinama: „Revoltirani navijači, ignorirani od strane kluba, odlučili su masovnim učlanjivanjem u ovaj malonogometni klub pokazati javnosti kako njihov željeni članski ustroj po načelu „jedan član – jedan glas“ može uspješno funkcionirati“ (usp. Tončić 2014). Da novi klub nije sam sebi svrha, već da je za navijače značenjski povezan sa starim, željelo se pokazati i datumom odigravanja prve (prijateljske) utakmice. Ona je odigrana 6. rujna jer je istoga datuma 1967. godine NK Dinamo ostvario svoj najveći uspjeh u povijesti osvajanjem Kupa velesajamskih gradova. A i protivnik Futsal Dinamu u ovoj prvoj utakmici bila je momčad All Stars Dinamo, sastavljena od bivših uglednih igrača NK Dinama, koji su se i osobno uključili u navijačku inicijativu o uvođenju članskoga modela upravljanja u GNK Dinamo. Mediji nisu propustili popratiti i kasnije natjecateljske utakmice Futsal Dinama, pri čemu su uglavnom hvalili broj navijača, koji se kretao oko nekoliko tisuća, dok je u isto vrijeme na prvoligaške utakmice GNK Dinama dolazilo i samo 500 gledatelj. Takođe, pohvalno se izražavalo o navijačima, atmosferi i pokazanim emocijama. O tome svjedoče, recimo, naslov i nadnaslov jednoga članka: „BBB-i oduševili. Ovo je čista ljubav, navijačka strast ne može se kupiti novcem“ (usp. Delač 2014). Klub se medijski pratio i po završetku natjecateljske sezone, a mnogi mediji naglašavali su i uspješno poslovanje ovoga od samih navijača upravljana kluba. Primjer je članak objavljen na portalu Vecernji.hr s naslovom „Futsal Dinamo završio godinu „u plusu“ i najavio izbore za novo vodstvo“ (usp. Vecernji.hr 2015a). Mediji prate i širenje popularnosti kluba, primjerice izvan Hrvatske, o čemu svjedoči osnivanje Futsal Dinama u drugoj polovici 2015. godine u Australiji, pri čemu su predstavljeni i motivi osnivača Zorana Markovića: „(...) Želio sam osnovati klub koji će biti na ponos Hrvata koji žive u Australiji, baš kao što je i Futsal Dinamo na ponos svih

Dinamovaca u domovini.“ (usp. Vecernji.hr 2015b). I sadržaj ovoga članka i dan mu prostor u medijima pokazuju afirmativni pristup velikog dijela javnosti Futsal Dinamu i onome što on u simboličkome smislu želi biti: pokret za Dinamo kao javno dobro koje pripada svim njegovim navijačima u jednakoj mjeri. Iz ovoga kratkoga pregleda vjerujemo da se može zaključiti da je Futsal Dinamo u medijskom prostoru uspio komunicirati svoju poruku i senzibilizirati javnost za organiziranje sportskoga kluba po načelu „jedan član – jedan glas“. U sledećem segmentu teksta prikazaćemo na koji način takvo djelovanje funkcionira u praksi, putem prikaza jedne utakmice kluba Futsal Dinamo.

5. Istraživač na terenu – etnografija utakmice Futsal Dinamo-Siscia⁸

„Pripreme“ za utakmicu u Domu sportova počele su danima prije, diljem grada su „lijepljeni“ plakati formata A4 koji pozivaju navijače u dvoranu, iznad pojedinih gradskih nadvožnjaka postavljene su „plahte“ sa istaknutim terminom utakmice te rečenicom „Svi u Dom sportova“. Postavljanje spomenutih „plahti“ kućne izrade možemo povezati s obrascem ponašanja, koji sam dugogodišnjim promatranjem slika, uočio kod mnogih navijačkih grupa, koje na taj način vrše „mobilizaciju“ pripadnika navijačke grupe i ostalih simpatizera toga kluba, onih koji nisu pripadnici „jezgre“ ili „prve ekipe“.

Prvu od mnogobrojnih specifičnosti vezanih uz ovakav tip sportskog događaja pronašao sam u činjenici da su se ulaznice kupovale u prostorijama „Udruge navijača“ u Ilici. Čekajući petak, „riskirao“ sam mogući nestanak ulaznica jer je opipavanje „gradskog bila“ govorilo kako je karata svakim danom sve manje i da je interes nezapamćen. U nekoliko navrata sam se kroz tjedan našao u razgovorima gdje su sugovornici znali postaviti to pitanje, koje se rijetko čuje u Zagrebu zadnjih godina kada je sport u pitanju: ima li još karata?

Svaki sportski događaj je organiziran od strane kluba, dakle klub prodaje ulaznice za isti na ovlaštenim mjestima u gradu, ili u novije vrijeme putem interneta. U ovome slučaju situacija je bila ponešto drukčija. Prodaja je bila organizirana u prostorijama „Udruge“ koje su ujedno i svojevrzni „fan-shop“. Uz kupovinu karte nudila se i mogućnost učlanjenja u „Futsal klub Dinamo“. Dolaskom na lokaciju u Ilici uočio sam kako se niti na jednom proizvodu ne može vidjeti natpis „Dinamo“. Dominirali su artikli sa logom navijačke grupe „Bad Blue Boys“, te oni koji na sebi imaju pojedine poruke koje se tiču trenutne, kako ju navijači vole nazvati, „borbe za povratak Dinama“, drugim riječima kampanje za demokratske izbore u klubu, po principu „jedan član, jedan glas“. Izrazito neobičnim učinio mi se izostanak „suvenira“ koji sadrže ime „Dinamo“, budući da prostorije pripadaju navijačkoj grupi koja je organizirana sa ciljem praćenja upravo tog nogometnog kluba. Detaljnim čitanjem internetskih foruma, kao jednog od novih načina komuniciranja u navi-

⁸ Autor etnografskog zapisa je Dino Vukušić. Promatranje je obavljeno 12.10.2014. u Dvorani II Doma Sportova u Zagrebu. Utakmica Futsal Dinamo- Siscia odigrana je u sklopu II. Hrvatske malonogometne lige- Sjever.

jačkom svijetu, došao sam do podatka kako GNK Dinamo zabranjuje prodaju svojih suvenira u prostorijama „Udruge“ zbog zaštite autorskih prava. Komentirajući ovu činjenicu s ljudima koji nisu direktno involvirani u rad navijačke grupe, ali svojim „stažem“ u navijačkom svijetu svakako jesu kompetentni govoriti o ovim stvarima, došao sam do zaključka kako je ovo još jedan u nizu dokaza o „nategnutim“ odnosima klub-navijači koji zapravo i jesu motivacija za cijeli „futsal pokret“, a na kraju krajeva i određena motivacija za pisanje ovoga rada. Za vrijeme kupovine ulaznice načuo sam kako prodaja teče vrlo dobro te kako bi Dom spotova trebao biti pun u nedjelju. Bio je petak te je do utakmice ostalo još dva dana u kojima sam intenzivno pratio sve navijačke aktivnosti po gradu. Intenziviralo se lijepljenje plakata te postavljanje „plahti“ s ciljem dodatne motivacije za dolazak na utakmicu.

Oko sedamnaest i trideset, sat i pol uoči utakmice, zamjetio sam prve „gru-pice“ navijača koje su ulazile u trgovinu „Lidl“ da se opskrbe pivom i drugim alkoholom. Zauzimale su se klupice oko Doma sportova te se uz ispijanje alkohola „pripremalo“ za početak utakmice. Veličina tih, nazovimo ih „grupica“, varirala je od dvoje pa sve do grupa od desetak ljudi. Najčešće su to bili muškarci u svojim dvadesetim godinama, dok su se u nekim grupama mogle zamijetiti i ženske osobe. Nije teško opservacijom ponašanja ustvrditi da se dosta često radilo o „partnericama“ nekoga od prisutnih. Veće grupe ljudi su najčešće bile oformljene na temelju mjesta stanovanja, dakle svojevrstne kvartovske pripadnosti, koja usput rečeno igra veliku ulogu u samom procesu socijalizacije unutar krugova o kojima govorimo u ovome radu. Bilo bi netočno zaključiti da su veze među pojedincima unutar ovakvih grupa uvjetovane samo kvartovskom pripadnošću, dakle pripadnošću kvartu kao teritorijalnoj jedinici i „simboličkoj“ konstrukciji. Postoje brojni mehanizmi koji povezuju mlade ljude koji pohode sportske događaje, počevši od škole, zajedničkih mjesta izlazaka, upoznavanja na utakmicama, ponajprije onim gostujućim. Jedan prilično važan element koji sam uočio pri ovom „predobrednom“ promatranju navijača je da su grupacije u kojima dolaze na utakmicu izrazito homogene što se tiče dobi pripadnika. Vrlo rijetko je dobna struktura izlazila iz okvira razlike od par godina među pojedincima, makar su i takvi slučajevi mogući, pogotovo kada govorimo o navijačkoj grupi kao o hijerarhijski ustrojenoj skupini, te ulogama u njoj. Sjedeći u parku koji se nalazi na prilazima Domu sportova imao sam dobar uvid u sve brojniju kolonu ljudi koja se kretala prema ulazima, dok su u mojoj neposrednoj blizini bile dvije grupe od sedam do osam mladića u svojim ranim dvadesetima, koji su ispijajući „gemišt“ žustro diskutirali o raznim stvarima: nogometu, drugim sportovima, te dosta često o „legendarnoj utakmici na Šalati“. Prisutan je bio mahom „veseli“ ton, vjerojatno uvjetovan alkoholom koji se već nalazio „u njihovoj krvi“. Iz okolnih ulica čula su se sporadična navijanja neuvredljivog sadržaja, tako da se na parkiralištu sa bočne strane dvorane 15-ak minuta orilo „Volim te Dina-mo...“

Polu sata prije početka utakmice ulazi su bili pretrpani, a redovi dugački nekoliko desetaka metara, dok je čekanje u redu bilo popraćeno glasnom pjesmom i skandiranjem te ponekim komentarom o „izvrsnosti“ ovog događaja. Nekoliko policijskih kombija svojom prisutnošću davalo je do znanja da je ovo u očima „Nogometnog saveza“ događaj „visokog rizika“, ali u dvoranu nisu ulazili. Na

samom ulazu „sigurnosni pretres“ vršila je redarska služba organizirana iz redova navijača te nije bilo nikakvih problema pri ulasku u dvoranu. Sama činjenica kako su osobe s redarskim oznakama zapravo dio navijačke skupine daje dodatnu „težinu“ cijelom događaju, jer je očito na djelu neka vrsta „samokontrole pod autoritetom vlastite grupe“. Kako se ne bi krivo razumjelo, izvor autoriteta nije represivnog karaktera, već je posljedica činjenice kako organizacija sigurnosnih aspekata događaja od strane navijačke grupe djeluje izrazito autoritativno na svoje članove i ostale posjetitelje ovog događaja. Druga stvar koju je bitno napomenuti jest da se uz kupovinu karte dobivao letak kojim se apeliralo na razumno ponašanje i nužnost da sve protekne u redu, kako bi se i ovim primjerom široj, često nepovjerljivoj, javnosti pokazalo kako se ovdje ne radi o „tristo huligana“.

S dvadesetak minuta zakašnjenja igrači su izašli na teren, a Domom sportova počelo se vijoriti tisuće malih zastavica uz natpis obješen na ogradu dužinom cijele tribine: „Pod ovim bojama pobjeđujemo“ kao i zaglušujuća pjesma „Volim te Dinamo“. Koreografija se može smatrati jednim od vrhunaca ritualnosti u navijačkom svijetu, kada se zvučno i vizualno međusobno nadopunjuju, a često se putem koreografije odašilje i određena poruka. Nakon nekoliko minuta na znak se spuštaju zastave, a dvorana nastavlja s glasnim skandiranjem „Dinamo Zagreb“. Redale su se pjesme posvećene „Dinamu“. Niti jednom riječju se nije spominjao Zdravko Mamić, te nije zabilježeno nikakvo uvredljivo skandiranje. Stajao sam na samome vrhu tribine, dok sam drugo poluvrijeme pratio iz drugog reda uz teren u neposrednoj blizini „vođa navijača“. Lako je uočiti kako su u nižim redovima stajali mlađi pripadnici te oni stariji koji su još voljni pratiti „tempo“ koji diktira masa dok se prema vrhu tribine i s lijeve i desne strane od „kopa“ grupiraju stariji navijači (u žargonu grupe često nazivani „umirovljeni navijači“ ili „Istok“), „simpatizeri“, kao i oni koji ne žele biti u „epicentru ludila“.

Vizualno, tribina je djelovala „karnevalski“ uz velike zastave s istaknutim grbom grada Zagreba, psom koji simbolizira grupu „Bad Blue Boys“ te zastavom sa simbolom „Omega“. Transparenti koji su upotpunjavali vizualni izričaj navijačkih grupa mahom su se odnosili na imena zagrebačkih kvartova iz kojih dolaze pojedine grupe navijača, kao i drugih gradova iz kojih su navijači pristigli na utakmicu. Izgled, to jest stil odijevanja pojedinaca na tribini, je varirao. U manjini su, ali ih je bilo, oni koji svojim stilom oblačenja pokazuju kako im nisu strana „kocketiranja“ s metal, punk ili pak skinheads subkulturom, do onih koji njeguju „casual“ stil odijevanja. Mišljenja sam kako je upravo taj stil zadnjih desetak godina postao dominantan unutar navijačkih krugova, a korijene ima unutar britanskog navijačkog pokreta od početka 1980-ih.

Nešto manje od dva sata trajalo je neprekidno pjevanje i skandiranje, koje se manifestiralo većim ili manjim intenzitetom i nije uvijek pratilo razvoj situacije na terenu. Ipak, može se zaključiti kako je uzbuđenost same utakmice uvelike diktirao intenzitet navijanja te je nakon golova koje je postigao „Dinamo“ decibelaža u dvorani rasla. Što se tiče diskrepancije između atmosfere na tribini i terenu, zaključujem kako uzastopno ponavljanje jedne pjesme rađa novi „kaos“ svakim novim ponavljanjem. Ovo se može učiniti nelogičnim, ali sustavnim promatranjem

ove pojave došao sam do ovog zaključka. Također na tribini postoji različita razina „ufuranosti“ od navijača do navijača te oni u „većem momentu transa“ nerijetko povicima animiraju one mirnije dijelove tribine. Ne radi se o prisili već „poticaju“.

Kako se kraj bližio rastao je intenzitet pjevanja pjesme „...u dobru i u zlu sjever je uvijek tu...“, koja atmosferu dovodi do usijanja te prerasta u skandiranje „ovo je Dinamo“ nakon posljednjeg sučevog zvižduka. Igrači su s terena ispraćeni uz huk dvorane koji je odaslao jasnu poruku „šampioni“, ali i „hoćemo izbore“ kao svojevrsnu poruku upravi „pravog Dinama“.

Nekoliko minuta nakon kraja utakmice dvorana se počela prazniti, počinju se skidati transparenti, a mlađi pripadnici grupe skupljali su zastave koje su poslužile za izvođenje koreografije. Ispred i oko dvorane su se još mogli čuti povremena skandiranja i navijanje, ali vrlo brzo su se svi uputili svojim kućama, okolnim ugostiteljskim objektima ili dućanima u potrazi za osvježanjem nakon još jednog „obreda“.

5. Dinamo kao slučaj borbe navijača za svoj klub

Fenomen futsal kluba Dinamo, kluba razvijenog i vođenog od navijača upravo sa željom da bude alternativa GNK Dinamu te istodobno i model kakav bi on trebao biti, može se interpretirati ili objasniti nizom teorijskih koncepcija i pristupa. U ovom radu želimo ponuditi samo neke interpretativne mogućnosti, očekujući da će druge biti moguće predstaviti u radovima koji slijede.

Jedna od uporišnih točaka svakako mogu biti razmatranja koja prate nameatanje, omogućeno pozicijom moći, određenih kulturnih ili socijalnih rješenja na različite načine podređenim skupinama. Otpor skupina s drugim organizacijskim rješenjima i kulturnim vrijednostima samoočekivan je, a iz obilja primjera na tu temu možemo navesti samo Bourdieua (usp. 1993) koji govori o nastanku unutargrupnih borbi zbog različitih kulturnih pogleda i vrijednosti. U sportu se primjeri toga otpora na mikro razini mogu očitovati u navijačkom formiranju vlastitih klubova, nakon što su na različite načine ostali bez onih koji su bili dijelom njihove lokalne zajednice i izrazom njezina i njihova identiteta. Bitni razlog ove klupske alijenacije od navijača jest sve veća komercijalizacija nogometa, pri čemu klub počinje funkcionirati samo kao poslovna jedinica s glavnom svrhom stjecanja zarade, bilo klubu, bilo vlasniku, bilo upravljaču.

Pokreti protiv ovakvoga, poslovnoga i materijalističkoga, shvaćanja nogometa prisutni su u svim europskim zemljama, jedan od najpoznatijih jest Against Modern Football, a jedan način novoga djelovanja navijača jest i osnivanje alternativnih klubova. Futsal Dinamo, smatramo, može se promatrati upravo u ovom kontekstu, s jedinom specifičnošću u okviru Europe u tome što su navijači odlučili osnovati novi klub po članskom modelu iako je i onaj „stari“ prema hrvatskim propisima zapravo također bio takav. No vidjeli smo iz dosadašnjega teksta da on u praksi nije tako funkcionirao pa se može zaključiti da je GNK Dinamo za dio svojih članova postao nefunkcionalna udruga, koja već i svojom javnom medijskom prezentacijom o moćniku koji u njoj svime upravlja pokazuje da ne uspijeva ost-

variti osjećaj kohezije i solidarnosti potreban da bi uspješno funkcionirala za sve svoje članove.

Osnivanje novoga kluba Dinamo i kao alternative i kao modela za željeno funkcioniranje nogometnoga kluba čini se tako sasvim logičnim potezom. Iako ovakav postupak za „stari“ Dinamo i neke društvene skupine može biti disfunkcionalan, za uključene pojedince, druge društvene skupine i „novi“ Dinamo on je izrazito funkcionalan. Kad bismo ovakav postupak sagledavali iz Mertonova (1968) viđenja pet načina na koje pojedinci odgovaraju na kulturne ciljeve i institucionalna sredstva mogli bismo reći da su se Bad Blue Boysi i svi drugi članovi Futsal Dinama odlučili za djelovanje putem inovacije, u kojemu pojedinci zadržavaju kulturni cilj (natjecanje u nogometu u okviru Hrvatskoga nogometnog saveza), ali iznalaze vlastiti način postignuća (Futsal Dinamo umjesto GNK Dinama). Njihove vrijednosti i ideje mogu se očitati na predstavljenim nogometnim utakmicama Futsal Dinama, u kojima su one od publike transparentima, poklicima i pjesmama, u jednoj vrsti performansa, vrlo jasno izražene (usp. Goffman 1959, 45). Iz svih je izraza očito da se nogometni navijači i članovi ne žele svesti samo na „potrošače“ (usp. Rigauer 1981, 68-69) već žele biti aktivni sudionici u svojim udrugama i demokratski sudjelovati u upravljanju svojim klubovima. Može se zaključiti da za dio društva, pogotovo skupine mladih, upravo sport jest bitno područje javnoga djelovanja i izražavanja kritike spram pojedinih društvenih pojava, u ovom slučaju upravljačkog i simboličkog prisvajanja javnoga dobra, što Dinamo zbog uloge u dvadesetostoljetnoj hrvatskoj povijesti zasigurno jest. Ovakvim djelovanjem navijači Dinama, kao i mnogi drugi nogometni navijači, pokazuju društveni i politički aktivizam u vrlo širokom rasponu, od karnevalskoga ismijavanje dužnosnika, uglednika i autoriteta, do organiziranog djelovanja na promjeni u društvu ili njegovim segmentima. I prakse navijačkoga otpora vrlo su različite, od fizikalističkoga huliganskoga ponašanja do intelektualističkoga pisanja angažiranih publikacija, s brojnim inačicama između. Svim je oblicima zajedničko da se uglavnom radi o mladim ljudima koji odbijaju biti disciplinirani od nositelja moći u nogometnim klubovima, organizacijama ili širem društvu te prihvatiti realitet kakav oni proizvode i znanje koje im se nameće (usp. Foucault 1977, 194 i 1983, 208). U slučaju GNK Dinama npr. realitet da svi članovi nemaju jednako pravo glasa, prema kojemu je šira javnost i državna uprava indiferentna, te „znanje“ da je klub izuzetno dobro vođen i organiziran, koje se stalno emitira iz uprave GNK Dinama.

Kako je razvidno iz teksta, naša pozicija u ovom istraživanju nije neutralna. Ona to niti nije mogla biti jer smo željeli, slijedeći Bourdieovu ideju o zadaći društvenih analitičara, radom ići preko *doxe* i producirati „*para-doxalne* načine mišljenja“, kako bi se destabilizirali „zdravorazumski“ uvidi koje svi prihvaćaju i interioriziraju, a nitko ne propituje. Tu nam se opisana situacija s GNK Dinamom, njegovim funkcioniranjem, ponašanjem i reakcijama društva, politike i medija čini izuzetno primjenjivom. Tako smatramo da se Dinamo *bourdieovski* može shvatiti kao jedno polje, odnosno „set objektivnih, povijesnih odnosa između pozicija učvršćenih u određenom obliku moći (ili kapitala)“ (Bourdieu i Wacquant 1992, 16). Svako polje je pri tome i jedna vrsta igre i natjecanja za uključene aktere, a za Bourdiea bit njegova konstituiranja jest u sporećim (contested) odnosima među

društvenim akterima, uslijed čega ono postaje i jedan izraz društvene borbe. U slučaju GNK Dinama akteri dolaze iz različitih strukturalnih pozicija, pa najekspoziraniji član uprave kluba uz moć kao ključni kapital pri ekspresijama najčešće koristi i ističe onaj ekonomski (zarada, dobro poslovanje, broj zaposlenih i sl.), a strukturalno se podčinjeni navijači u svojim aktivnostima i obrazloženjima pretežno pozivaju na kulturni kapital, primjerice na GNK Dinamo kao kulturno dobro svih građana Zagreba i njegovih navijača, važni nacionalni i gradski simbol, bitnu odrednicu njihova identiteta i lokaliteta. Tko će u „igri“ u ovomu „polju“ (usp. Bourdieu 2000, 151-153) na kraju biti uspješniji trenutno nije poznato, no odgovor će se i tako iznaći izvan samoga polja. Naime, društvo u kojemu živimo je klasno društvo – klasa je za Bourdieua kulturna kategorija i označava skupinu aktera koji „dijele iste interese, društvena iskustva, tradicije i vrijednosni sustav te koji teže djelovati kao klasa i odrediti se u odnosu spram druge grupe aktera“ (usp. Clement 1995, 149) – a upravo su klase te koje nameću i osiguravaju dominaciju nad nekim poljem (usp. Urry 1990, 88). Dakle, hrvatski sport općenito ili GNK Dinamo partikularno, kakvi god da bili, izraz su dominantnih vrijednosti hrvatskoga društva, ili vrijednosti onih koji dominiraju tim društvom, pa će se način njihova funkcioniranja moći promijeniti tek kada se na toj društvenoj razini donese odluka o primjerenosti ili neprimjerenosti cjelokupnoga djelovanja svih u polju uključenih aktera. Upravo iz toga razloga i BBB i igrači Futsal Dinama na nedavnim prosvjedima traže jači angažman institucija hrvatske države te jednako smatraju odgovornima one koji gotovo samostalno upravljaju javnim dobrom kao i one koji su im to institucionalno omogućili (usp. Hebar 2015). Njihova je borba također i borba protiv pretvaranja GNK Dinama u klub s ekskluzivnim članstvom, odnosno preciznije u klub u kojemu svaki član ne može postati skupštinar, o čemu je već ranije u tekstu bilo riječi. Kao i u svim ekskluzivnim klubovima pristup je prestižnijim pozicijama omogućen samo ograničenom broju članova, a od drugih je napravljena fizička ili simbolička distanca (Bourdieu 1993, 127). Primjer može biti klupsko nazivanje huliganima čak i onih koji djelatnost protiv uprave kluba vode prvenstveno javnim tribinama i putem pravnoga sustava (usp. priopćenje Dinama: <http://www.seebiz.eu/dinamo-odgovorio-zzd-u-vi-ste-huligani-koji-rusite-ugled-kluba/ar-25586/>). Tako smo i ovdje svjedoci dobro poznate i učestale strategije, kojom dominantne grupe one koje su izvlastili žele predstaviti kao nemoralne, degenerirane i neinteligentne osobe koje nisu vrijedne upravljačkoga utjecaja (usp. Giulianotti 2005, 166).

Borba za Dinamo očituje nam se kao borba za demokratizaciju kluba, vraćanje kluba navijačima, odnosno vraćanje nogometa u stanje u kojemu je on nekada bio, u doba kada su klubovi još bili vezivno tkivo lokalne zajednice (usp. Brombergerovu (1995, 306-309) ideju o nogometu kao ritualu koji generira *communitas* ili „zajednicu umova“), izraz njezina identiteta i kulturna pojava čija je emocionalna snaga važnija od ekonomske koristi. Zbog svoje različite strukturalne pozicije autori smatraju da spor navijača Dinama i uprave GNK Dinamo jest i jedan od izraza borbe i otpora subordinirane društvene skupine, i to ne samo subordiniranih pojedinaca unutar jedne skupine, ako zamislimo da nju tvore članovi i navijači GNK Dinama, već i šire društvene borbe. Poruke navijača i adresati kojima su upućene te mjesta održavanja prosvjeda samo su neki argumenti za gore navedeno.

U ovom trenutku još se ne zna kako će završiti ova inačica borbe navijača za njihov klub, no da je dio mladih ljudi upravo kroz sport našao način angažiranoga društvenoga djelovanja i rada na društvenoj mijeni čini se neospornim. Nogomet i na ovaj način pokazuje da jest „više od igre“, s potencijalom ne samo da bude dobar reprezent društva, osobito tijekom ekonomskih i socijalnih promjena, već i da bi mogao biti jedan od izraza njegove istinske demokratizacije i smanjivanja nejednakosti, dakle i putova društvene transformacije.

Literatura i izvori

- Bourdieu, Pierre. 1993. *Sociology in Question*. London: Sage.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, Pierre and Loic I. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.
- Brimson, Dougie. 2003. *Eurotrashed: The Rise and Rise of Europe's Football Hooligans*. London: Headline Book Publishing.
- Bromberger, Christian. 1995. Football as World-View and as Ritual. *French Cultural Studies* 6:293-311.
- Clement, Jean-Paul. 1995. Contributions of the Sociology of Pierre Bourdieu to the Sociology of Sport. *Sociology of Sport Journal* 12:147-157.
- Delač, Hrvoje. 2014. Ovo je čista ljubav, navijačka strast ne može se kupiti novcem. *Večernji list*, 13.10.2014.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish*. London: Peregrine.
- Foucault, Michel. 1983. The subject and power. U *Michel Foucault*, prir. H. L. Dreyfus and P. Rabinow. Chicago: University of Chicago Press.
- Giulianotti, Richard. 2005. *Sport: A Critical Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Giulianotti, Richard. 2007. *Football: A Sociology of the Global Game*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.
- Hebar, Srđan. 2015. Ovo je bunt protiv institucija. *Večernji list*, 24.11.2015.
- Juranović, Tomislav. 2014. BBB-i osnovali svoj Dinamo. „Izbori, legende i pune tribine su naš odgovor praznom Maksimiru“. *Jutarnji list*, 26.8.2014.
- Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Numerato, Dino. 2014. Who Says „No to Modern Football?“ Italian Supporters, Reflexivity, and Neo-Liberalism. *Journal of Sport and Social Issues* 39/2: 120-138.

- Rigauer, Bero. 1981. *Sport and Work*. New York: Columbia University Press.
- Roversi Antonio i Carlo Balestri. 2000. Italian Ultras Today: Change or Decline? *European Journal on Criminal Policy and Research* 8/2: 183-199.
- Tončić, Lovro. 2014. Na Maksimiru pustoš, na Šalati 3000 navijača podržalo „novi“ Dinamo. *Večernji list*, 7.9.2014.
- Urry, John. 1990. *The Tourist Gaze*. London: Sage.
- Vecernji.hr. 2015a. *Futsal Dinamo završio godinu „u plusu“ i najavio izbore za novo vodstvo*. Web adresa: <http://www.vecernji.hr/nogomet/futsal-dinamo-završio-godinu-u-plusu-i-najavio-izbore-za-novo-vodstvo-999632>, zadnji put posjećena 30.12.2015.
- Vecernji.hr. 2015b. *Futsal Dinamo i u Australiji*. Web adresa: <http://www.vecernji.hr/nogomet/futsal-dinamo-i-u-australiji-1044057>, zadnji put posjećena 30.12.2015.
- Vrcan, Srđan. 2003. *Nogomet-politika-nasilje: Oglеди iz sociologije nogometa*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.
- Zakon o udrugama. *Narodne novine* 74/2014.
- Žugić, Zoran. 1996. *Uvod u sociologiju sporta*. Zagreb: Fakultet za fizičku kulturu.

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Andrew Hodges

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb; NEWFELPRO/Marie Curie Scholar
ahodges@ffzg.hr

The Left and the Rest? Fan Cosmologies and Relationships between Celtic's Green Brigade and Dinamo Zagreb's Bad Blue Boys

Through examining ethnographic material alongside a forum discussion on the website *ultrastifo*, this paper relates fan solidarities occasionally asserted between certain members of Green Brigade (Celtic FC) and the Bad Blue Boys (NK Dinamo Zagreb) to what I term fan cosmologies. I first describe my theoretical positioning with respect to fan activist groups and initiatives, before making some notes concerning the two fan groups' political contexts. I then consider the empirical material, concluding with a brief discussion of fan cosmologies as an approach to studying football fan groups anthropologically.

Key words: football, ultras, fan solidarities, cosmology.

Левица и остали? Навијачке космологије и везе између Селтикових и Динамових навијачких група

У овом раду фокусирам се на појаву навијачке солидарности између припадника навијачке групе *Green Brigade* фудбалског клуба Селтик из Глазгова, и групе *Bad Blue Boys*, навијача загребачког Динама, дефинишући тај феномен кроз термин *навијачких космологија*. Основни извор за ово истраживање био је етнографски материјал прикупљен на форумским дискусијама на Интернет страници *ultrastifo*. У раду прво дефинишем моју теоријску позицију у односу на навијачки активизам, а затим објашњавам релевантан политички контекст у оквиру кога функционишу ове навијачке групе. У наредном делу рада, фокусирам се на емпиријски материјал, закључујући га кратком дискусијом на тему навијачких космологија као приступа у антрополошким и социолошким студијама навијачких група.

Кључне речи: фудбал, *ultras*, навијачка солидарност, космологија.

Introduction

“*Dinamo svetinja*”
(*Dinamo is Sacred – BBB*)

“*Život a ne furka*”
(*For Real, not for Show – BBB Trnsko*)¹

Many fan groups, and especially those which draw on ultras² modes of organising and traditions often refer to following a team in a highly emotive and passionate way. In Zagreb, this sometimes includes the use of religious metaphors and the sacred, as in the above quote. Such talk constitutes both a register and form of socialising which is used on match days to create a cohesive group performance (a ‘show’). It may also relate to an intensive emotional experience for certain fans, who follow the team with an enduring passion, deep emotion and commitment which is experienced ‘for real’, as the second quote suggests. If such talk and fan practices are taken at face value, football fandom for some might be understood to constitute a ‘cosmology’, the term cosmology referring to a deep, ordered cultural system, both ‘more and less than religion’ (Barnard and Spencer 1996, 129) and/or ‘an everchanging, dynamic set of ordering stories’ (Malkki, 1995, 244) through which a sense of self and Other is generated. This article seeks to explore this claim and its implications. The first, theoretical section analyses how certain modes of fan engagement might be considered ‘cosmological’. The second, empirical section, seeks to explore ‘fan cosmology’ through examining the relationship between certain fans of Glasgow Celtic’s *Green Brigade* and Dinamo Zagreb’s *Bad Blue Boys*. Such a friendship might appear unlikely on first inspection, given the broad associations the two fan groups have with the political left (Green Brigade-Celtic) and right (BBB-Dinamo) respectively. Yet, as we shall see, other factors also come into play. The broader aim of this text is to shed light on the relationship between political activism and football fandom through examining how fans categorise themselves and Others. This includes examining how political ideologies and other commitments play a role in influencing the alignments and alliances fans draw with members of other groups.

¹ The literal translations are ‘Dinamo Sanctity’ and ‘Life, not Fashion’ respectively. The first quote regularly features in messages displayed at matches and graffiti. The second quote was a piece of graffiti written in the Zagreb neighbourhood Trnsko, around 2012.

² For an explanation of the ultras movement, see Roversi and Balestri (2000). BBB arguably combines elements of both UK hooligan and Italian ultra traditions – whilst their ‘self image’ is more closely associated with hooligan aesthetics, their modes of organising (e.g. having membership cards, social centres, match day choreography, leaders (*vođe*), is closer to the Italian ultras tradition.

Self-positioning and Research Methodology

This article has emerged in and through discussions with members of a Zagreb based left wing fan group named White Angels Zagreb (hereon WAZ). I have been a member of the group from 2011, switching between activist involvement (see Becker 1967; Scheper-Hughes 1995; D'Andrade 1995) and participant observation. The ethnographic vignette discussed is therefore informed by a thorough knowledge of the Zagreb political, subcultural and football fan scene, a practical knowledge of the regional football fan scene and left wing activist tradition through participation in WAZ and in radical left and anti-fascist initiatives in Zagreb and Manchester. I have lived in Zagreb for a total of five years and have both a commitment to WAZ and a wider interest in BBB as a Zagreb based fan group. In addition to ethnographic observations, this article also analyses online forum posts from the website *ultrastifo*,³ a website popular amongst many fans with an interest in the ultras scene, where fans who support and/or have an interest in various clubs engage in discussions primarily in English and based on ultras modes of support. I came to hear about the website through involvement in WAZ and there is a certain amount of subcultural capital associated with photos being posted on this website. As WAZ is left wing and anti-nationalist, a rarity in the regional post-Yugoslav fan scene, comments about and pictures of WAZ are often followed by abusive remarks on the forum. I approach the forum material in an anthropological fashion, using my knowledge of the regional contexts and fan practices in interpreting the comments made. Whilst I would not regard following online practices as 'ethnography' as there is no full bodily immersion in a set of practices, the real time focus of forums resonates with the central concerns of ethnography.⁴

This article also concerns the relationship between the political left and right wing orientations amongst fan groups, linking to a nascent literature on left wing ultras groups in Europe (Doidge 2013; Totten 2015; Totten 2014; Daniel and Kassimeris 2013; McManus 2013; McDougall 2013). My experiences in Zagreb suggest that left-wing ultras groups such as WAZ often focus on *football as a vehicle for political activism*, given the sport's widespread popularity, historical affinity with working class traditions (see Kennedy 2013a; 2013b), ability to mobilise large numbers of people and its concrete nature (as opposed to abstract political discussions and a close connection with 'the academy', which describe the worst stereotypes of certain Marxist traditions – Graeber 2004). As for those promoting right wing and/or nationalist views, it is rather the case that nationalism is *a variety of politics which has a particular affinity with football fandom*. Such affinities relate, for example, to the emphasis on group identity and belonging, and the assertion of a strong emotional connection (e.g. with a club or a 'homeland'). This is a point the sociologist Lalić discussed when describing a typology of participants in a fan group named Torcida connected with the Croatian club HNK Hajduk Split during

³ <http://www.ultras-tifo.net/> (accessed on 5/1/2016).

⁴ See also Millward (2008) for a discussion of methodological issues concerning the use of e-zines as data sources.

the early nineties. He stated that ‘the basic motive of (right wing) political activist-fans is that they understand fan groups as an optimal instrument for the promotion of their political commitments and the stadium as being a particularly convenient environment for this.’ (Lalić and Pilić 2011, 120)⁵ This suggests that left-wing fan-activists are likely to be particularly focused on *doing politics through football*. The actions of other fan groups may be viewed as problematic from a left-wing perspective, in that they engage with symbols and everyday practices which reflect an increasing dominance of everyday nationalist symbolism in the mainstream (see Brentin 2016). More specifically, I suggest that this relates to a stress on order and consistency often present amongst the radical left in their categorisations of social reality, which brings us on to questions of ‘cosmology’.

Categories and Cosmologies

Two understandings of cosmology were mentioned in the introduction. The first refers to some kind of all-encompassing ‘ordered cultural system’ understood as ‘both more and less than religion’ (Barnard and Spencer 1996, 129). This definition has affinities with functionalist approaches, in which one may speak of ‘the cosmology of the x’, where x typically refers to a cultural or ‘ethnic’ group, such as the Azande. The second definition refers to ‘an everchanging, dynamic set of ordering stories’ (Malkki, 1995, 244). If a cultural system is assumed as a referent to the ordering stories, then the two understandings may be compatible. However, for Malkki there is no referent; rather the organising of the world into a mosaic of ‘national cultures’ – national cosmology – is understood as an act which humans have pursued under specific historical circumstances, as she states in her explicit critique of the earlier definition. We can then ask whether political ideologies, such as nationalism or socialism might be considered to be ‘cosmologies’. This is an issue Lévi-Strauss raised in his discussion of the ‘order of orders’ where he elaborates a distinction between ‘lived-in’ orders, such as kinship, economic relations etc. and ‘thought-of’ orders, encompassing myth and religion:

These ‘thought-of’ orders cannot be checked against the experience to which they refer, since they are one and the same as this experience. Therefore, we are in the position of studying them only in their relationships with the other types of ‘lived-in’ orders. The ‘thought-of’ orders are those of myth and religion. The question may be raised whether, in our own society, political ideology does not belong to the same category. (Lévi-Strauss 2008, 313)

Lévi-Strauss’s ‘thought-of’ orders might be re-described as meta-reflections on or rationalisations of a perceived order. From a culturalist perspective, if political ideologies, including Marxism, were understood as cosmologies, this would imply an understanding of them as an ordered system of beliefs with a

⁵ The original states: “osnovni je motiv navijača-političkog aktivista da shvaća navijačku skupinu kao optimalan instrument za promicanje svojih političkih opredjeljenja i stadion kao okružje iznimno povoljno za to.” The translation is my own.

religious component, perhaps constituting a kind of Durkheimian social whole. I suggest that Mary Douglas hinted at this in an interview when she stated that “even if you are a communist, you can be very orderly, indeed.”⁶ We can then speak of the extent to which political ideologies in different contexts have a more or less cosmological component. I suggest that in the (post-)Yugoslav context, right wing political movements often entail ‘national cosmology’, whilst left-wing political movements have, to varying degrees, an ‘anti-fascist cosmology’, grounded in Partisan resistance to Nazi occupation during the Second World War. Like national cosmology, such narratives have a pronounced moral component and oppositional character. As Malkki described the concept of mythico-history based on her research with Hutu identified refugees:

The Hutu history, however, went far beyond merely recording events. It represented, not only a description of the past, nor even merely an evaluation of the past, but a subversive recasting and reinterpretation of it in fundamentally moral terms. In this sense, it cannot be described accurately as either history or myth. It was what can be called a *mythico-history*. (Malkki 1995, 54)

From a perspective grounding the importance of *history* rather than *culture* in shaping social change, Marxism could not be considered a ‘cosmology’ and ‘national cosmology’, i.e. the division of social reality into a mosaic of nations, could only be considered a temporary state of affairs. Following Malkki, this is the view I advocate.

Researching Fan Cosmology

The two quotes at the start of this paper emphasise how religious metaphors and comments describing football fan participation as a ‘total’ form of social participation which generates meaning for those involved suggests that – if we take such comments at face value – we might speak of ‘fan cosmology’ in the Zagreb context, which begs the question of how one might evaluate ‘cosmological’ claims made by fans as ‘an ever-changing, dynamic set of ordering stories’ (Malkki, 1995, 244). Malkki identified violence as a key experience which cements the production of mythico-historical narratives and an identification with a national collective, on the basis of her ethnographic experiences with ‘Hutu’ refugees in Tanzania. In a similar vein, as the sociologist Anthony King (2001) has described with respect to Manchester United Supporters, and I have discussed with respect to WAZ (Hodges 2016), talk about violent encounters plays a key role in cementing collective identifications with fan groups. To what extent, then, do participants in fan groups experience participation as cosmological, where the religious component and deep sense of encompassment is understood as an effect of certain types of categorising practices synthesised through particular experiences, which include violence or the

⁶ <https://www.princeton.edu/prok/issues/1-3/interview/> (accessed on 06/01/16).

threat of violence? I suggest the following research questions as inroads into exploring ‘fan cosmology’:

- (i) *Mythico-history*: In what ways is a fan group’s ‘mythico-history’ established? Is there one ‘ordering story’, or several competing narratives? What events feature in the mythico-history? Is tradition understood as important? What role does violence play? Are religious metaphors and/or identifications used by members of the fan groups?
- (ii) *Collective identification*: Are strong collective identifications present amongst group members? What kinds of fan rituals are present?
- (iii) *Others*: How do group members categorise themselves and others? How do they relate to other groups on local/regional/global levels? How do they interpret the positioning and actions of other groups? How sharp are the boundaries asserted between groups and how are such boundaries maintained?

We can then situate fan discourses and self-understandings onto a continuum, wherein those with a strong cosmological component would have (i) a consistently reproduced ‘mythico-history’ of the group, stressing tradition, with a moral component and the regular use of religious metaphors, metaphors of the sacred and of cleanliness and impurity; (ii) a strong collective identification with the group and a sharply bounded repertoire of themes associated with collective identification; and (iii) the assertion of sharp and strongly recognisable boundaries between selves and others. Now I move to consider the case study, first providing some relevant background information.

Celtic and Dinamo Fans: Some Notes on the Political Context

Celtic fans have strong links to the Irish immigrant community and their descendants living in Glasgow, who over the course of the nineteenth and twentieth centuries have championed the cause of Irish nationalism and ‘home rule’, challenging the British state’s presence in Ireland. As Hayes (2006, 6) described, ‘The Celtic Football Club, as the product of the Irish diaspora in the west of Scotland, remains rooted in a specific ethnic and religious configuration, and the club acts as a pivotal source of cultural identity.’ Irish and Scottish movements for national liberation have several features in common with Croatian movements. Both relate to being, or having been, part of a larger political collective in which an anti-imperialist narrative emerged towards the respective centres, understood as Serbia and England respectively, with criticism placed on centralisation in Belgrade and Westminster/London. In addition, both states are relatively small compared to their bigger neighbours and religious differences form a contrast in both cases, between Catholicism and Orthodox Christianity (Serbia), or Protestantism (England). Solidarities may be asserted on the grounds of these similarities, and indeed, members of WAZ had an awareness of this: as one friend commented on his frequently wearing a Celtic hoodie to games, ‘if I wear this I’m safe, I can wear something left-wing, I won’t have any problems, because its Catholic too’.

However, significant differences also exist. Whilst all national liberation movements assert the existence of a group identity – albeit in different and more or less exclusive ways⁷, and in ways which may be culturally essentialist or not, such movements, in taking group identity as a frame, differ in the extent to which working class solidarities are implicated in dominant understandings of such group identities. Whilst working class solidarities⁸ form the basis of dominant understandings of Scottish and Irish independence struggles (see Bradley, 1995: 56-7), seeking liberation from a former imperialist power, in the post-Yugoslav case, mainstream Croatian nationalism has no such progressive possibilities, at present based on a separatist ‘national identity’ relating to imputed (Central) European-Balkan civilizational hierarchies (Bakić-Hayden 1995), or presumed civilizational circles (e.g. see Peti-Stantić 2008), amidst a distancing from legacies associated with a socialist union, the Socialist Federal Republic of Yugoslavia (SFRY). Significant factions of the BBB champion Croatian nationalism, the recent formation of an independent Croatian state and/or the shift towards capitalism and parliamentary democracy. Some members of BBB participated collectively in paramilitary groups who operated during what is commonly referred to in Croatia as the ‘homeland war’ (*domovinski rat*), which fought for secession from the Socialist Federal Republic of Yugoslavia (see Sindbæk 2013). Anti-communist positions, which as we shall see, are asserted by some fans, are connected with Croatia’s position in the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, which was presumed by Croatian nationalists, amongst others, to be a favourable arrangement for Serbian identified individuals. During the late eighties, the regional fan scene became increasingly politicised and acquired a more nationalist dimension, not only in Croatia but in Serbia and other post-Yugoslav states as well.

Finally, in the Croatian state context, a high level of politicisation amongst football fans exists, including widespread criticism of football institutions such as the Croatian Football Federation (*Hrvatski Nogometni Savez*). I suggest this politicisation relates to the context of recent war and capitalist transition – including critiques of crony capitalism, a high degree of fan group organisation, the consequences of human rights abuses on the part of the police towards fans (see CMS, 2014) and media campaigns criticizing hooliganism (a situation parallel to the UK in the eighties, yet in the UK there was not the same level of fan politicization). The recognition of common ‘fan’ struggles, I suggest, leads to a higher degree of generalised ‘fan solidarity’, a form of solidarity associated with being a football fan and perhaps associated with participation in a fan subculture (see Brentin, 2014). This also related in Zagreb to a small overlap between left and right wing punk subcul-

⁷ For a more inclusive example, see Urla’s (2012) discussion of Basque language and culture activists.

⁸ Indeed, the Dinamo-Celtic match took place months after an extremely narrow Scottish independence referendum in which a ‘no’ vote narrowly won. Scottish independence had significant support from various leftist movements, not always on the basis of a commitment to a nationalist identity politics, but often on the basis of a strategic ‘yes’ vote designed to promote political changes in which a progressive class politics might grow, a possibility which, at the time of the referendum, was more difficult to achieve when remaining as part of the UK.

tures,⁹ the overlap relating not only to code-sharing between subcultures but also to the relatively small size of Zagreb and consequent personalisation of many relations which may not be present in larger European cities with similar subcultures such as Berlin – in my experience, within certain established boundaries, once one had a ‘reputation’ in one’s neighbourhood, this would be tolerated up to a certain point by those with different views and politics.

The Dinamo vs. Celtic Match

In December 2014 the Celtic reserve team came to play against Dinamo in a Europa league match.¹⁰ Many Celtic fans took the opportunity to spend several days in Zagreb and could regularly be seen throughout the city centre in the days preceding and following the match, particularly in the city centre bars and coffee shops. I had made plans to attend the game with other members of WAZ, some of whom had been out drinking the night before in an Irish pub in the city centre with members of Green Brigade and some other fans from the leftist fan scene who had travelled down from Germany, where a strong left-wing activist football scene exists with a network spanning across Europe. In the Irish pub, a small number of tickets had been available to purchase for the Celtic (away) stand, but the members of WAZ who had been there had not managed to procure enough tickets for all of us. As I and one other member of our group did not have a ticket guaranteed, we moved towards the entrance to the away stand and it was suggested I buy tickets as I have a UK passport, based on the assumption that ability to pass as a legitimate ‘fan’ for a team was easier when one possessed the same citizenship (UK) as the team playing.

We arrived at the ticket booth by the entrance to the away stand to find they weren’t selling tickets anymore and stood for a moment, deciding what to do next. Those with tickets entered the away stand. Asking around, I and the remaining member, Ante¹¹, found out that tickets were still on sale for the Dinamo stands. Ante, who spoke English with an Irish accent and supported Celtic as well as the IRA struggle, and was somewhat of an outlier in WAZ because of his support of a nationalist cause, suggested we go find a pub to watch the game, but I insisted on getting tickets for the Dinamo stand. We quickly ran round to the other side of the stadium and queued up for home tickets. I wasn’t sure whether they would let me through as a UK citizen because of the above-mentioned logic, but I showed the people in the ticket office my Croatian residency card and we had no problems buy-

⁹ The concept of a right-wing punk subculture might sound strange to those unfamiliar with the context. In Croatia, punks, skins and football hooligan subcultures frequently overlap and right wing punks resonate with subcultures such as Nazi skinheads in Germany. For the relations between punk and football subcultures in Croatia, see Perasović (2012); Perasović (2001). For an overview of punk subcultures in post-socialist contexts, see Pilkington (2012).

¹⁰ A footballing overview of the game is available at <http://www.bbc.com/sport/0/football/30318050> (accessed on 21/04/15).

¹¹ I use pseudonyms throughout.

ing tickets. We watched the game from the East stand. The match was dynamic to watch and we were sat mostly with families – a very small number of BBB had entered and were standing in the North stand, although many were protesting against the club director, Zdravko Mamić, who symbolised ‘crony capitalism’, corruption and the lack of democratic governance surrounding many football clubs in Croatia (see Hodges and Stubbs 2016)

Looking over to the South Stand on our left, the Celtic fans were packed in tightly and the atmosphere looked electric. During the game, at one point an incident took place in the South Stand. A Celtic fan was attacked with a baton by police creating a small fracas. Some fans later said this was because the fan had tried to light a flare, whilst others blamed it on a Mamić banner which had been put up. Members of BBB often printed t-shirts and flags with a picture of his face inside a red circle with a line through it. These are not permitted by security inside the stadium (*Maksimir*) where NK Dinamo play. This suggests that members of BBB were amongst the Celtic fans, or that they had connections with some Celtic fans there. At half time, the loudspeakers boomed out the song *Last Christmas I gave you my heart*, and this became an anthem which the Celtic fans sang during the second half of the game. After the match had ended, 4-3 to Dinamo, the Celtic fans were told to remain where they were for fifteen minutes as a ‘security precaution’, whilst we left the stadium and walked towards the tram station *Borongaj*. We stopped off at a *birtija* (bar) for a quick beer whilst waiting for the others. The barmaid smiled when she heard my foreign accent and when I referred to Ante as ‘*družo*’ (*comrade*), a form of address associated in Croatia with the socialist period and little used today, given that mainstream Croatian nationalist ideology has placed a particular focus on ‘purifying’ the language of certain ‘ideological’ words associated with the former Socialist period and words considered to be ‘Serbian’.

Ante’s phone rings. The others are a few seconds away, so we down our beers and leave the bar to find ourselves surrounded by a sea of green shifting forward towards the tram. Pushing inside before the automatic doors slam shut, we join in the friendly, lively mass who are singing, packed like sardines. Despite my wearing blue, a colour associated with Zagreb, I receive absolutely no negative comments from anybody on the tram: the atmosphere is uplifting and good-hearted. However, the atmosphere soon changes. Glancing out the window, a police van can be seen following us from station to station. A few stops later, the police have overtaken us and are waiting. The tram reaches the stop and the police board the tram at every entrance, first ordering everybody off. Nobody moves. Seconds later, a few fans move towards the police and start chanting ‘all cops are bastards’. The police move in and arrest several people, perhaps eight or ten, who are standing by the doors, ordering those individuals to leave the tram. The doors then shut and the atmosphere becomes relatively subdued compared to before, although the fans continue to chant. Moving forward several stops, the vast majority of fans exit, along with us in the main square, as police vans continue to follow the tram. We walk down *Ilica*, one of the main streets in Zagreb. The atmosphere is still lively with singing and chanting – a few fans are getting carried away at this point; one smashes the glass cover of a fire alarm on the outside of a city centre building and presses

the button. We carry on walking down the street and make our way to a city centre hostel where a large number of Celtic fans are staying. The downstairs of the hostel consists of a large bar area and there is a party atmosphere there as the space becomes packed with fans having a few drinks after the game. I relax and start chatting to some of them, excited to speak to people in English for a change. We order another round of beers and some *rakija* (fruit brandy) as more and more fans arrive. A fan from Lithuania asks my friends and I if we are ultras and I give him some of our group's stickers. I speak with a member of Green Brigade who campaigned for a Green Party Yes vote in the Scottish Independence Referendum. A few of us then discuss what happened with the police, condemning their approach. One friend, Marko, from WAZ – who had been in the away stand with the Celtic fans – argues that the police want an excuse to earn some extra cash, especially given the economic crisis, and so they play up the hooligan aspect of football matches. Events like this football match are perfect as they earn overtime. In order to justify their presence, they have to prove that their presence in those numbers is necessary and they can justify this through 'intervening' in a situation for which they are required to bring 'unruly' fan behaviours under control. Arrests provide easy evidence of 'offenders' and the jovial atmosphere after or before the game, with its mix of banter, drinking, and group chanting makes for an easy target. They make some arrests, the media report on a 'hooligan' disturbance and the police are happy. Marko then takes the argument a step further and argues that a small number of members of BBB are in symbiosis with the police, with some old members of BBB joining the police. Members of BBB travel as a group, often good natured, but one or two members take things a little too far, particularly when deliberately provoked by the police. The police come down heavy, make arrests, justify their presence and overtime whereas BBB in this way maintain a reputation with other ultras groups, primarily within the Croatian ultras scene. The party continues until around midnight when the hostel had to quieten down for the neighbours and so the group dispersed, some members of Green Brigade going to a city centre club, whilst we, not willing to pay the entrance fee, go to an alternative pub a few hundred metres away.

Encounters with (Fan) Cosmologies

As the above account concerns an experience of a match and an encounter with other groups, rather than fan discourse on their own group/an ethnography following their own organising and meetings, the two 'cosmological dimensions' concern relationships with other groups; interpretations made with respect to 'ordering stories', how individuals categorise themselves and others, and how sharp asserted boundaries are. On a more general level, national cosmology features in associating a particular fan habitus with prescribed citizenship, and also when I used discourses, such as the comment 'družē', which were distanced from the accepted boundaries of conversation. Other WAZ members' criticism of Ante's promotion of and identification with Ireland and the Irish struggle also delimits ideological boundaries in the group. Fan cosmology features in the different kinds of interpretations made by fans which sought to order the events and experiences of the evening. The lack of importance of not wearing Celtic colours in the tram, and my intuitive expe-

rience of that as slightly strange, indicates the presence of ordering strategies and expectations on my part, as a fan-researcher. Finally, the police's actions, in which they exercised not physical violence, but the assertion of authority through the implicit threat of the 'legitimate' use of force, transformed this event into a talking point of the evening. For instance, Marko aligned the police and their actions as working 'in symbiosis' with the BBB. In so doing, two 'Others' which he identified as similar, were mapped on to one another. He also homogenised the BBB in referring to 'some members' rather than, for instance, splitting them into factions. From an anthropological perspective, whether or not his interpretation is 'true' is of little importance, what matters is the strategies through which he describes and orders the world.

The *ultras tifo* Forum: Ordering Stories and Strategies

After the above match, the initiative *Celtic Fans Against Fascism* placed a message on Facebook criticising both the appearance of the Mamić banner and the concept of generalised 'fan solidarity', also mentioning how such banners also appeared from time to time at Celtic's stadium, Celtic Park:

"Whatever the story is with this banner, which was on display in the Celtic end at Zagreb last night, it will be interpreted as a show of solidarity and a morale booster for the anti-Mamić faction of the Bad Blue Boys (BBB). Whichever 'side' you support in that dispute you are showing solidarity with right-wing nationalists and fascists.

Those who think that this is just 'fan solidarity' and that it's simply about opposing club bosses regardless of politics might want to explain, why this club in particular, where did it start and why does stuff like this continue to pop-up periodically among Celtic supporters?

If it was Lazio, Atletico or Real Madrid (or any other club in Europe with a predominantly right-wing support) would it be appropriate to show solidarity with them when they are in dispute with the club bosses? No, of course it wouldn't, so why Dinamo Zagreb?" (*my emphasis*)

Such appearances over the past few years had led to extensive discussions taking place on fan forums, including the website *ultras tifo*, which as mentioned, was regularly followed by some members of WAZ. In this section I discuss various fans' positioning with respect to such occurrences. The accusation made in the above statement, is that assertions of generalised fan solidarity are a smokescreen for other solidarities asserted, which related to the political context discussed in the earlier section. Such solidarities are viewed as inappropriate by more highly politicised fans, particularly given attacks made by members of BBB on other clubs with which political solidarities are asserted by some Celtic fans, such as St. Pauli (see McDougall 2013):

The BBB should be hunted out of Celtic Park the next time they show their faces, don't be fooled by the Papal flags and friendly talk about

the Irish struggle, this is fascist scum that no republican or socialist worth their salt should touch with a barge pole.

NO FRIENDSHIPS WITH FASCISTS! KEEP THE BBB OUT OF PARADISE!¹²

This 'all-or-nothing' approach to BBB and Celtic fan friendship has resulted in recent years in long discussions on the *ultrastifo* and other forums, where some fans maintained a militant anti-fascist stance on the basis of BBB's sporadic association with right wing politics in public space, whilst other fans argued for diversity of perspective within the BBB, arguing that banning them was not fair:

First of all, most BBB don't give a shit about Celtic. It is not an official friendship, just some individuals who like them because of the Catholicism and all. Second of all, those BBB who like Celtic are not right wingers at all. I know those people. Third of all it is a joke to read this *spoiled westerners crap* about politics, because they have never experienced nothing really bad coming out of that politics. If they lived in an eastern European country during communism for one day, they would never be such ardent left wingers. The same as *those pussies from St. Pauli*.

In 25 years of BBB we fought against a communist regime, we fought in a real war against Serbia and a communist dominated Yugoslav Army, we then had a struggle against a nationalist president Tudjman who changed the name of Dinamo to Croatia, and so on... So don't give us any politics crap, we are a group that stood strong under all political pressures, left and right, and you are, I repeat, just spoiled *western pussies* who play politics.

Also, BBB are not extreme right wingers, maybe 5% of our people are. The rest are just Croatian nationalists and even left wingers. And the guy who speaks in front of BBB for 15 years is a Jew. That's how much right wing we are. Regardless of this crap, Celtic fans are always welcome to Zagreb and *I hope this was written by some 15 year old kid. (my emphasis)*

This forum participant, claiming to be involved in BBB, pursues several strategies. First, the tone gives the impression of articulating a specifically male, fan voice (*navijački glas*), which later (left-wing) forum participants deride as 'big boy' comments. (S)he then delineates firm boundaries between Eastern and Western perspectives on the basis of direct experience of struggle and war, and varying living standards with the comment 'spoilt Westerner's crap'. Second, the militant anti-fascist voices emerging from TAL and other organisations such as St Pauli are feminised ('pussies') and infantilised. Other forum participants pursued similar strategies:

¹² <http://z6.invisionfree.com/UltrasTifosi/index.php?s=84e1af1727e7752b2de19107b2c97d6f&shohtopic=16869&st=0> (accessed on 06/01/16)

As the years have passed I have seen quite a bit of changes at Celtic Park. The stands being one thing, and *little idiots* running about who think they are anti-fa communists.

To those who might not know, I think its a big shame who ever thought of this anti-bbb banner simply because of the fact that a whole ton of Irish as well as Scots went to help our catholic brothers during the war against serbia. I left the french foreign legion myself to go and help out. Since then I have kept friends in Zagreb as well as in Dubrovnik.

I do not think that it is appropriate at all for *little kids growing up in the west* to be preaching anything to do with communism or anti-fascism. As one bloke on here said, those people are in need of a history book, and rightly so. (*my emphasis*)

Like the previous fan, the above comments infantilise those involved in left-wing/anti-fascist activism. Here however, solidarities based on national/religious traditions are discussed, as well as solidarities relating to direct experience of the 'homeland' war (*domovinski rat*). Other forum participants, including those with an academic background and interest in football fandom, did not assert solidarities on the basis of tradition, instead arguing for a moderate approach and the existence of diversity of perspective within the BBB:

I've supported Arsenal for 16 years and Dinamo Zagreb for three and a half, I did my MSc in Glasgow and took an interest in Celtic, I wrote my MSc dissertation on the politics of east European football fans, and I'm a socialist. A very mixed bag!

Firstly, this statement - "The Bad Blue Boys are a bunch of fascist, right-wing, ultra-nationalist and ultra-Catholic bigots" - refers to a *tiny, extreme minority* within the BBB. When I first saw them play in September 2007, two people - and I literally mean two people - tried to start a Nazi chant. Nobody joined in, so they stopped. The first Dinamo season ticket holder I met used to vote for the Social Democratic Party, except that one time he got sick of their corruption and wrote "love" on the ballot paper. Hardly SS material.

I'm not denying that some of their fans are right wing, and I'm also not denying that they would attack St Pauli because they're a left wing team. I was in Warsaw in the summer, researching for my dissertation, and a Legia supporter complained to me about having to work with St. Pauli within Football Supporters' Europe, because they are "communists". I said "No they're not, they're anti-racist, anti-sexist and anti-fascist", and she replied "Yes, but they say we're fascists!" *This kind of exaggerated labelling is partly what motivated me to write my paper.* I didn't like being told I supported a team whose supporters were "all Nazis" or "big fascists", when I knew that there are supporters of all political leanings within the BBB, and little support for actual fascists... (*my emphasis*)

Such exaggerated labelling, which the above forum participant criticises, relates to a sectarian categorisation of social reality in terms of exaggerated ‘good’ (antifascist) and ‘bad’ (fascist) moral categories. In my activist engagements as a member of Zagreb Young Antifascists’, I came across similar assertions from some of the membership deriding BBB both as mainstream (nationalist) and fascist – particular arguments arose when one member of the antifascist group graffitied some words over a BBB mural, given an implicit understanding that murals would be left alone. One forum participant also commented on such tendencies:

I'm left wing, and in UK society I agree with no platform for fascists, but the trouble with football at the moment is that everyone is labelling each other "communist" and "fascist", when the reality is either more moderate politics, or a small communist or fascist hardcore and the majority not caring about politics. Football groups have turned "no platform for our political enemies" into "no platform for either our political enemies or those who tolerate their presence". A UK political comparison would be refusing to dialogue with a liberal who believed the BNP/EDL should have free speech, rather than simply avoiding the BNP/EDL.¹³

Such questions and blanket categorising of others relate to what I call ‘fan(-activist) cosmologies’, in creating an oppositional reality of clearly defined ‘good’ and ‘evil’ forces. As numerous anthropological (e.g. Evans-Pritchard and Gillies 1976; Douglas 2003) studies have argued, categorising others is a process which both produces a degree of order and consistency, and enables individuals to generate self-understandings of their own positioning, and indeed, a kind of order often exists where apparent disorder – as in a football crowd – reigns (Marsh, Rosser, and Harré 2005). This is evidenced in Marko’s discussion of relations between the police and BBB in the above ethnographic account, where he focuses on perceived connections between some members of BBB and the police in order to position two ‘disliked Others’ alongside one another, particularly as members of BBB made use of tags such as ACAB (All Cops Are Bastards), which Marko viewed as properly anarchist.

Concluding Remarks

This paper has had two aims. The first has been to elaborate and examine the concept of ‘fan cosmology’, relating it to two anthropological definitions of cosmology, before setting out a set of research questions on this topic. Second, through analysing ethnographic and forum material, the paper has aimed to examine the interplay of various cosmologies in understanding solidarities asserted and the relationship between certain members of GNK Dinamo’s Bad Blue Boys and Celtic’s Green Brigade. Here, different kinds of fan solidarity cut across broader left/right political affinities, creating a situation which many highly politicised fan-

¹³ The BNP stands for the British National Party and the EDL for the English Defence League, both right wing organisations.

activists find to be unacceptable. Following such discussions both ethnographically and through fan forums is revealing in that it highlights distinctions between activist-fans and non-activist fans, but also different commitments by various academics when writing about football fan practices and subcultures in the social science literature. We might also consider precisely ‘where’ the concept of fan cosmology gets us. First, I suggest that the concept has particular appeal to researchers interested in religion, spirituality and/or questions of hierarchy and how particular social orders come to be accepted and legitimated. Second, the concept’s focus on order is particularly useful in better comprehending sectarian dynamics, which I understand as referring to situations in which what are often small differences come to be aligned with and represent oppositional collectivities, which historically have frequently formed the basis for violent conflicts. It is also useful for better understanding certain friendships amongst football fans supporting teams in geographically unrelated areas. Such friendships could be analysed as part of further research on this topic, e.g. comparing BBB members’ relationships with Rapid Vienna (*Ultra Rapid*) and Panathinaikos A.O (*Gate 13*) fan groups, with more formalised relationships on the Serbian fan scene, such as between FK Partizan (*Grobari*) and PAOK F.C. fans (*Gate 4*).

Acknowledgements

I would like to thank Dr Paul Stubbs, Dino Vukušić and insightful comments from two anonymous peer reviewers who greatly helped me develop the main ideas in this text.

Bibliography

- Bakić-Hayden, M. 1995. “Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia.” *Slavic Review* 54 (4): 917–31.
- Barnard, Alan, and Jonathan Spencer. 1996. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Taylor & Francis.
- Becker, Howard S. 1967. “Whose Side Are We on.” *Social Problems* 14 (3): 239–47.
- Bradley, Joseph M. 2015. “Sectarianism, Anti-Sectarianism and Scottish Football.” *Sport in Society* 18 (5): 588–603.
- Brentin, Dario. 2014. “‘Now You See Who Is a Friend and Who an Enemy.’ Sport as an Ethnopolitical Identity Tool in Postsocialist Croatia.” *Südosteuropa. Zeitschrift Für Politik Und Gesellschaft*, no. 02: 187–207.
- Brentin, Dario. 2016. “Ready for the Homeland? Ritual, Remembrance, and Political Extremism in Croatian Football.” *Nationalities Papers*. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00905992.2015.1136996>.

- Brentin, Dario. 2014. <http://balkanist.net/democratic-hooligan-radical-democracy-social-protest-amongst-football-fans-croatia/> (accessed on 06/01/16).
- Centar za mirovne studije, 2014. <http://www.cms.hr/hr/izjave-za-javnost/izjava-centra-za-mirovne-studije-povodom-borbe-navijaca-protiv-nepravde-i-nezakonitosti-u-hrvatskom-nogometu> (accessed on 06/01/16).
- D'Andrade, R. 1995. "Moral Models in Anthropology." *Current Anthropology* 36 (3): 399–408.
- Daniel, Petra, and Christos Kassimeris. 2013. "The Politics and Culture of FC St. Pauli: From Leftism, through Anti-Establishment, to Commercialization." *Soccer & Society* 14 (2): 167–82.
- Doidge, Mark. 2013. "The Birthplace of Italian Communism': Political Identity and Action amongst Livorno Fans." *Soccer & Society* 14 (2): 246–61.
- Douglas, Professor Mary. 2003. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. 3rd ed. Routledge.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, and Eva Gillies. 1976. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press Oxford.
- Graeber, David. 2004. "The Twilight of Vanguardism." *Challenging Empires*, 329–35.
- Hayes, Mark. 2006. "Glasgow Celtic Fans, Political Culture and the Tiofaidh Ar La Fanzine: Some Comments and a Content Analysis." *Football Studies* 9 (1).
- Hodges, Andrew. 2016. "Violence and masculinity amongst left-wing ultras in post-Yugoslav space." *Sport in Society* 19(2) 174-186.
- Hodges, Andrew and Stubbs, Paul. 2016. "The Paradoxes of Politicisation: Fan Initiatives in Zagreb, Croatia" – in *New Ethnographies of Football in Europe: People, Passion, Politics*, Palgrave Macmillan.
- Kennedy, David. 2013a. "A Contextual Analysis of Europe's Ultra Football Supporters Movement." *Soccer & Society* 14 (2): 132–53.
- Kennedy, Peter. 2013b. "'Left Wing' Supporter Movements and the Political Economy of Football." *Soccer & Society* 14 (2): 277–90.
- King, Anthony. 2001. "Violent Pasts: Collective Memory and Football Hooliganism." *The Sociological Review* 49 (4): 568–85.
- Lalić, Dražen, and Damir Pilić. 2011. *Torcida: Pogled Iznutra*. Profil multimedija.
- Lévi-Strauss, Claude. 2008. *Structural Anthropology*. Basic Books.
- Malkki, Liisa H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. 2nd ed. University of Chicago Press.
- Marsh, Peter E, Elisabeth Rosser, and Rom Harré. 2005. "The Rules of Disorder."

- McDougall, William. 2013. "Kicking from the Left: The Friendship of Celtic and FC St. Pauli Supporters." *Soccer & Society* 14 (2): 230–45.
- McManus, John. 2013. "Been There, Done That, Bought the T-shirt: Beşiktaş Fans and the Commodification of Football in Turkey." *International Journal of Middle East Studies* 45 (01): 3–24.
- Millward, Peter. 2008. "The Rebirth of the Football Fanzine Using E-Zines as Data Source." *Journal of Sport & Social Issues* 32 (3): 299–310.
- Perasović, Benjamin. 2001. *Urbana Plemena: Sociologija Subkultura U Hrvatskoj*. Hrvatska sveučilišna naklada.
- . 2012. "Pogo on the Terraces: Perspectives from Croatia." *Punk & Post Punk* 1 (3): 285–303.
- Peti-Stantić, A. 2008. *Jezik Naš I/ili Njihov: Vježbe Iz Poredbene Povijesti Južno-slavenskih Standardizacijskih Procesa*. Srednja Europa.
- Pilkington, Hilary. 2012. "Punk—but Not as We Know It: Punk in Post-Socialist Space." *Punk & Post Punk* 1 (3): 253–266.
- Roversi, Antonio, and Carlo Balestri. 2000. "Italian Ultras Today: Change or Decline?" *European Journal on Criminal Policy and Research* 8 (2): 183–99.
- Scheper-Hughes, N. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology." *Current Anthropology* 36 (3): 409–40.
- Sindbæk, Tea. 2013. "'A Croatian Champion with a Croatian Name': National Identity and Uses of History in Croatian Football Culture – the Case of Dinamo Zagreb." *Sport in Society* 16 (8): 1009–24.
- Totten, Mick. 2015. "Playing Left Wing; from Sunday League Socialism to International Solidarity. A Social History of the Development of Republica Internazionale FC." *Sport in Society* 18 (4): 477–96.
- . 2014. "Sport Activism and Political Praxis within the FC Sankt Pauli Fan Subculture."
- Urla, Jacqueline. 2012. "Reclaiming Basque: Language, Nation and Cultural Activism." University of Nevada Press.

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Varia

Дуња Њаради

Факултет музичке уметности, Универзитет Уметности у Београду
dunjanjaradi@fmu.bg.ac.rs

Између уметности покрета и науке о телу: кратка историја антропологије плеса

Текст разматра развој дисциплине антропологије плеса од почетних фасцинација телесним праксама до првих научних покушаја интерпретације плеса. Развој ове антрополошке гране од самог почетка развоја антропологије био је оптерећен епистемолошким дилемама и несигурностима. Због тога се тешко може говорити о једној конзистентној субдисциплини када говоримо о приступима плесу у антропологији, већ говоримо о бројним испреплетеним традицијама. У завршници текста, описују се два савремена супротстављена правца анализе плеса, текстуални и кинестетички, који отварају стара питања и дилеме, али и нуде нове перспективе.

Кључне речи: антропологија плеса, историја дисциплине, методологија истраживања плеса.

Between Art of Movement and Science of Body: Short History of Anthropology of Dance

The paper charts the development of dance anthropology from the beginner's fascination with body techniques through the first scientific explanations of dance. The paper highlights the fact that the development of this branch of anthropology has been burdened with epistemological uncertainties and dilemmas. Hence, we could hardly talk about a consistent sub-discipline when looking at the approaches to dance in anthropology, but we always talk about mushrooming and interconnected traditions. Finally, the paper will introduce two current and conflicting approaches to dance, textual and kinaesthetic, which open up old questions and dilemmas but which offer fresh perspectives as well.

Key words: dance anthropology, history of discipline, dance research methodology.

Како разумети плес? Прве дилеме

У речнику социо-културне антропологије, издатом 2012. године, под одредницом плес стоји следећа дефиниција:

„Плес (dance): Било какав ритмички покрет одређеног обрасца обично уз музику и са свесним естетским намерама. Плес је понекад повезан са ритуалом (на пример Северноамерички плес духова) или са физиолошки 'измењеним стањима'. Може се посматрати као суштински друштвена форма експресије која или

оснажује културна очекивања учесника или публике (на пример везано за родне улоге или брак) или их субвертира (плес може бити ‘сигуран’ начин да се искажу политички неприхватљиви импулси). Недавно су се антрополози почели мање фокусирати на функционалне аспекте плеса и почели су да га приказују као комплексан телесни догађај који треба да се забележи, снимити и истражи као кинетички процес који је испуњен симболизмом“.

(Morris 2012, 60)

Овако кратак пасус успешно сумира око две стотине година неравномерног, трновитог, спорог, али упорног развоја антропологије плеса. Правилно истиче аналитичко повезивање и изједначавање плеса са ритуалом, као и недавне искорак у питања кинетичког и сензорног. Оно што, међутим, ова одредница није нагласила јесте изузетна *несигурност* када говоримо о плесу у антрополошком дискурсу. Ова епистемолошка несигурност потиче из чињенице да је антропологија плеса доживела своју ренесансу упоредо са, такође, ренесансом антропологије тела – што је још једна епистемолошка одредница која побуђује даље несигурности и отвара нове проблеме (види Ivanović i Šarčević 2002). Но, хајде да почнемо са почецима антропологије плеса.

Филозофи и друштвени научници много су времена проводили расправљајући о различитостима људских бића, док су се уједно слепо држали претпоставке о „не-различитостима“ људског тела. Све до недавно, индивидуално људско тело је концептуализовано као универзална, биолошка база на којој култура исказује своје различитости. Несумњиво, ови филозофи и друштвени научници били су вођени платонистичким (данас западним) моделом особе, која подразумева концепт ума као интерног, нематеријалног локуса рационалности, мисли, језика и знања. У супротности са овим, тело је посматрано као механичко, сензуално, као материјални локус ирационалности и осећања (Lock 1993). Данас се доста говори о „одсутном телу“ у друштвеној теорији и најновијим начинима његове реактуелизације (Turner 1984). Сама антропологија има дугу, мада доста мизерну, традицију бављења телом, иако је јасно да су људска бића укључена у комплексне структуралне системе телесне акције, које се одређују друштвеним и културним значењем (Farnell 1994). Релативно је рано уочено да су ове *techniques du corps* – да парафразирам Моса (Mauss) – начини на који људи у свим друштвима знају како да користе своја тела, свуда конститутивни за људску субјективну и интерсубјективну сферу (Mos 1998). Међутим, ове телесне активности (разговор, певање, гестови, фацијална експресија) увек су подлежали аналитичкој подели на практичне и експресивне, инструменталне и симболичке, техничке и ритуалне, вербалне и невербалне поделе и оне су онемогућавале разумевање комплексности људске акције.

Без обзира на уочену присутност покрета у људском искуству, детаљна студија о људском покрету чини мали део антрополошке традиције. Зашто је тешко укључити телесно искуство у етнографије? Једна од тешкоћа коју поједини антрополози наводе јесте та што не постоји поуздано утврђени

теоријски оквир кроз „читања“ динамичке телесне акције, те се, према томе, не може поуздано утврдити на који начин она твори културно знање (Ardener 1989). Другу тешкоћу наглашава Чепмен (Charman 1982), који каже да, иако ми увиђамо потребу за превођењем говорног језика, системи телесних покрета немају исти статус – „Превод неће бити сматран потребним“ (Charman 1982, 134). Наравно, перцепције плеса су, као и перцепције тела током антрополошке традиције писања о њему, биле ухваћене у мрежу различитих емоционалних, расних, психолошких, интелектуалних, религијских и функционалних објашњења (Williams 1997). Током двадесетог века, у периоду формалног успостављања дисциплине, писања првих истраживача, мисионара и етнолога-аматера осцилирала су између радозналости, фасцинираности и одвратности према непознатим телесним праксама, „претераној“ гестикулацији, „егзотичним“ ритуалима и „дивљем“ плесу. Што су већа одступања била од европских норми, то је посматрано друштво сматрано примитивнијим. Ова линија рационализације и дистанцирања (од Другог обезбеђивала је оправданост целокупног колонијалног задатка да „цивилизује дивљаке“ радикалном контролом телесних пракси (на пример: облачење, навике у исхрани, сексуални односи, друштвени манири, радна етика и ритуалне активности, као и политичке и економске праксе). На пример, у Северној Америци је Биро за Индијанске послове (Office of Indian Affairs) 1904. године издао књигу правила по којој се индијански религијски ритуали и плесање сматрају кажњивим прекршајима јер „подстичу страст у крви“ и успоравају „цивилизацијски процес“ (Comaroff 1985).

Почетак двадесетог века: Прве анализе плеса

Условно речено, први научни осврти на плес потичу од еволуциониста такозване „кембричке школе“ (Cambridge School) као што су Џејмс Фрејзер (Frazer), Џејн Харисон (Harrison) и Гилберт Мари (Murray), који су разматрали однос између грчке драме и ритула, сматрајући да ритуал потиче из драме. На пример, Харисон тврди да се „ритуал из којег је наводно настала драма [...] одвијао у пролеће, за време свечаности Велике Дионисије у Атини посвећених богу Дионису, а био је по својој природи пролећна песма, дитирамб (‘скакутав, надахнут плес’), о чему говори и Аристотел у свом делу *О песничкој уметности* [...] Сврха свечаности у част Диониса била је прослава његовог двоструког рођења“ (Nastić 2010, 248). Иако плес по себи није разматран (осим описа као што је скакутаво или надахнуто), еволуционистичка потрага за пореклом језика ипак је подстакла интерес за телесни покрет. Едвард Тајлор (Tylor) сматрао је знаковне језике и гестове деловима универзалног „језика гестова“, примитивијег од говора и писања, те да његови елементи морају бити универзално препознатљиви и разумљиви (Taylor 1971). Он је, такође, веровао да је на путу открића оригиналне људске способности инвенције знаковних система која је једном и довела до настанка говорног језика. У Сједињеним Америчким Државама, Тајлеров рад омогућио је Малерију (Mallery 1881) теоријску основу за изучавање образаца знаковних и гестуралних система. Малери је упоређивао индијанске знаковне системе,

знаковне системе глувонемих, гестовни језик у Напуљу и међу тадашњим глумцима. Ипак, са обе стране Атлантика овај фокус на истраживање телесног је убрзо нестао, чим је еволутивна парадигма и њена фасцинација пореклом била напуштена. У српској етнологији еволуционистички приступ плесу везује се за етнолога Слободана Зечевића, који се бавио проучавањем и реконструкцијом народне митологије, религије и сеоских ритуала, укључујући и плес. Зечевић обредне и церемонијалне плесове интерпретира углавном помоћу еволуционистичке парадигме. Као еволуциониста, Зечевић на следећи начин објашњава однос обредних и орских игара:

„Начин играња готово свих обредних игара прве врсте потпуно се разликује од стила играња данашњих орских игара. Стил и техника остали су окамењени, онакви какви су били у доба паганства, од кога нас дели више од хиљаду година. То може да послужи науци као једна од полазних тачака за проучавање структуре игре код наших далеких предака али те игре ни својом садржином ни начином играња нису привлачне за сценску примену. Ове обредне игре играју се веома ситним корацима, са минималним померањем удесно или улево и готово неприметним поскакивањем“ (Zečević 1981),

Овде видимо карактеристично еволуционистичко поимање плеса које, „једноставније“ форме изједначава са замишљеном старином.

Прве озбиљније етнографије плеса, или оне које посматрају плес на аналитички начин, јавиле су се од стране британских функционалиста. Алфред Редклиф-Браун (1922) је указао на централни значај плеса код становника Андаманских острва. Тако, Редклиф-Браун каже:

„Ако питамо становника Андаманских острва зашто плеше, он ће одговорити да то чини из уживања. [...] Андаманац плеше након успешног дана у лову; а неће плесати ако је дан донео разочарења [...] Основни карактер свог плеса је његова ритмичност; и прилично је очигледно да је основна функција ове ритмичне природе плеса да омогући извесном броју особа да учествује у истој акцији и да се изводи као једно тело.“ (Radcliffe-Brown 1922, 247)

Едвард Еванс-Причард (1928) дао је прву детаљну студију плеса међу Азандама у Африци. По Еванс-Причарду плес је потребно разматрати на следећи начин:

„У етнолошким радовима плесу се обично даје место прилично недостојно његове друштвене важности. Обично се посматра као независна активност и описиван је без осврта на контекстуалне утемељености у друштвеном животу. Такав третман изоставља многе проблеме везане за композицију и организацију плеса и прикрива од погледа његову друштвену функцију. [...] Плес такође има психолошке и физиолошке функције који се могу открити само целокупним и прецизним описом. То је суштински заједничка а не индивидуална активност и ми га према томе морамо објаснити кроз друштвену функцију односно морамо

одредити каква му је друштвена вредност.” (Evans-Pritchard 1928, 446)

Као што видимо, Еванс-Причард је тврдио да плес има физиолошке и психолошке функције у друштву, односно да каналише и обликује сексуалне потребе поједница у прихватљиве оквире. Међутим, он критикује неке закључке које је изнео Редклиф-Браун и сматра да су мотиви људске жеље за плесом много разноврснији него што Редклиф-Браун увиђа. Препознајући дестабилишуће ефекте плеса, тврди да у плесу постоји „много више него што око види“ (Evans-Pritchard 1928, 446).

Тихомир Ђорђевић је у спису „Српске народне игре“ (1907) дао први систематски покушај да се теоретише плес у српској етнологији. Ђорђевић користи термин „игра“ да би обухватио шире форме физичке, кинестетичке активности од дечијих игара до плеса. Игре Ђорђевић приписује манифестацијама непотребног вишка енергије у људском телу, што је у складу са тврдњама британских етнолога функционалиста. Ђорђевић закључује:

„Према томе, игра није ништа друго до изражавање и испољавање сувишне, непотребне снаге, која се налази у човечијем организму. Осећање потребе за изражавањем и испољавањем те снаге могли бисмо назвати тежња за игром.“ (Ђорђевић 1984, 26)

Да би разликовао плес од осталих игара, Ђорђевић је употребљавао термин „орске игре“ и на тај начин је оријентисао студије плеса у Србији на руралне игре у колу, што утемељује српску етнокореолошку традицију, док антрополошки приступи остају запостављени.

За разлику од униврзалистичких теорија телесног покрета еволуциониста и трагања за функцијом и смислом британских функционалиста, Франц Боас (Boas) је наглашавао научену, културно специфичну природу телесног покрета. Он је препознао да су уметничка форма и културни образац били присутни не само у индијанским плесовима него и у комплексним гестовима руку и другим телесним покретима који су пратили песме, приче и перформансе наративне литературе (Boas 1972). Упркос томе, Боас није укључио језик гестова у свој *Handbook of American Indian Languages* из 1911. године и на тај начин је искључио изучавање телесног језика из америчке лингвистичке антропологије. Боасов студент Сапир (Sapir) уочио је, такође, да мануелни гестови прате говорне ситуације, али је њихов лингвистички и друштвени значај остао неистражен (Sapir 1949). Други Боасови ученици оснажили су функционалистички поглед на људски покрет. На пример, Маргарет Мид (Mead) посматрала је плес Самоанских адолесцената као оруђе за психолошко прилагођавање. За Рут Бенедикт (Benedict) функција целе Квакиутл зимске церемоније била је да реинтегрише индивидуу у секуларно друштво. Боасова ћерка Франзиска, објавила је књигу *The Function of Dance in Human Society* (1972) која је садржавала есеј њеног оца о плесу и музици међу Индијанцима северозападне обале, као и есеје о функцији плеса на Хаитију, Балију и ‘примитивним’ афричким друштвима. У

својој књизи *The Myth of the Negro Past* из 1941. године, Боасов колега Мелвил Херсковиц (Herskovits) је, проучавајући различите народе афричког порекла и утврдивши опсег њихове интеракције са белим или европским културама, описао синкретизам који се јавља као резултат. Плес који је донет у нови свет задржао је традиционалне особености у већој мери него било који други аспект афричке културе. На Херсковицеве погледе сигурно је утицало теренско истраживање Кетрин Данам (Dunham), једне од првих афроамеричких антрополошкиња. Захваљујући Херсковицу, који јој је помогао да добије финансијка средства, као и његовим саветима, Кетрин Данам је отпутовала на Карибе да обави своје теренско истраживање. Већи део истраживања провела је на Хаитију и Јамајци, где је изучавала друштвене плесове Порт-о-Пленса и ритуалне плесове у мањим местима. По повратку у Америку поставила је плесну представу 'Хавајска свита' (1937). Генерално, Данам је резултате својих истраживања поставила на позоришним сценама. Антропологија је Данамову занимала као наука о човеку чији је циљ препознавање „универзалних емоционалних искустава“, али плес и уметност су је такође привлачили, из сличних побуда: „свако ко има зрно уметничких склоности у себи, настоји да на неки начин прикаже свој доживљај универзалног људског искуства – и да тиме испуни једну од основних људских потреба“ (Folks 2008, 88). Веровала је да ће јој упоредо изучавање уметности и антропологије омогућити боље разумевање и једног и другог. Конкретно желела је да зна „зашто људи плешу, тако како плешу“ (Folks 2008, 88).

Осим пионирских радова Кетрин Данам у пољу антропологије и извођачких уметности, потрага за егзотиком, као и афирмација индивидуалног израза и аутентичног кореографског/плесачког идентитета, афирмисала је и друге кореографкиње, плесачице и списатељице афроамеричког порекла у првим деценијама двадесетог века. Најпознатије су још и Џозефин Бејкер (Baker), извођачица, која је славу стекла у Француској, Перл Примус (Primus), антрополошкиња и извођачица, и Зора Нил Харстон (Hurstun), списатељица и извођачица. Док је значај ових ауторки оставио трага у свету извођачких уметности, плесној критици и студијама расе, њихов значај за антропологију плеса чини се да се полако губио.

Средина двадесетог века: плес као комуникација

Уместо дубљег и значајнијег промишљања дисциплине и развоја некаквих јаких парадигми, средина двадесетог века је донела енциклопедије и синтезе у којима аутори покушавају да, на различите начине, оцртају контуре дисциплине. Један од њих је и Курт Сакс (Sachs), који је проучавао плес у културном контексту и саставио прву енциклопедију плеса (1937). Ова енциклопедија доживела је велике критике јер су плесови западних друштава показани као инфериорни. Гертруда Прокош Курат (Prokosch Kurath) даје прву синтезу стања дисциплине у чланку 'Panorama of Dance Ethnology' (1960). Наглашавам да ни Сакс ни Курат нису антрополози, осим

што су користили антрополошке изворе. Дрид Вилијамс (Williams) у обимној студији *Ten Lectures on Theories of the Dance* (1991) разрачунава се са еволуционистичком и функционалистичком парадигмом у антропологији и залаже се за семиотички и семасиолошки приступ. Близак овом приступу јесте и комуникацијски приступ који се развио са појавом постструктурализма у антропологији. Овај приступ се залаже за повратак контекста, односно неговатељи овог приступа плес посматрају као део културе (баве се социокултурним аспектима плеса). Анка Ђурђеску и Лизбет Торп (Giurcheascu и Торп 1991), на пример, тврде да су етнички плесови системи невербалне комуникације који „говоре“ различито у зависности од културног контекста. Коначно, њихов модел може да укључи било који тип плеса, односно не мора нужно да се односи на традиционалне, етничке плесове. Џоан Келинохомоку (Kaelinohomoku) у утицајном чланку ““An Anthropologist Looks at Ballet as a form of Ethnic Dance“ (1983), такође даје допринос померању интересовања антрополога са етничких плесова „егзотичних других“ ка сопственим плесовима високе и популарне културе. Дакле, залаже се за укидање евроцентричног погледа на плес, као и за померање аналитичке дистинкције између етничких и уметничких плесова. Келинохомоку је показала да је категоризација западних плесова као етничких, фолк и примитивних базирана на еволуционистичким парадигмама при којима је западни позоришни плес, а нарочито балет, виђен као врхунац уметничког достигнућа. Што се тиче озбиљнијег разматрања плеса по себи и теоријских могућности плесне антропологије, међу пионирима овог периода можемо навести и Ању Петерсон Ројс (Peterson Royce), чија је *The anthropology of Dance* доживела многа издања. Петерсон Ројс је још далеке 1977. године указала на потребу да се поклати пажња анализи самог покрета, а 1979. године придружио јој се и Пол Спенсер (Spencer), који је убедио неке своје колеге да користе анализу покрета да би разумели друштва у којима спроводе своја теренска истраживања. Спенсер је потом представио ова истраживања у серији предавања у Школи оријенталних и афричких студија у Лондону. Ова серија предавања резултовала је збирком есеја под називом *Society and the Dance* из 1985. године. Генерално пак, под утицајем постструктурализма, антропологија плеса у другој половини двадесетог века, нарочито после шездесетих година, такође показује знаке удаљавања од функционалистичких антрополошких студија плеса ка све већој заокупљености или фасцинацији плесом као текстом или продуктом културе. То значи да истраживање плеса своју дисциплинарну инспирацију тражи у студијама тела, рода и културе, али је теоријско разматрање покрета које утемељује европску етнокореологију и за које се залагали Петерсон Ројс и Спенсер потпуно напуштено.

Деведесете године: рефлексивност и проблем етнографског писања

Проблем репрезентације у својим епистемолошким и политичким аспектима честа је тема теоријске литературе о етнографији овога времена. Ипак, упркос настојањима Дрид Вилијамс из 1976. године, проблематика

рефлективности, репрезентације и објективности нешто је спорије ушла у циркулацију у оквиру антропологије плеса. Студије плесних антрополога као што су Дидри Склар (Sklar) (1991) и Сали Ен Нес (Ness) (1992) упућују током раних деведесетих на тренд да се истраживач ситуира у односу на популације које истражује, односно људе које интервјуише и посматра, као и на генерални процес теренског рада и писања етнографије. Ово је свакако, након постмодерног заокрета у етнографији, неопходан аспект истраживања. Међутим, плесни антрополози, као што је већ поменута Сали Ен Нес, Синтија Новак (Novack) и Дидри Склар, били су заинтересовани да иду и даље. Узмимо на пример Дидри Склар. Склар се, у својем утицајном чланку „Reprise: On Dance Ethnography“ (2000), фокусира на две видљиве путање у северноамеричкој антропологији плеса. Прва путања коју Склар идентификује је социо-политичка. У оквиру ове путање, Склар набраја ауторе који се махом баве „културолошким приступом“. Ту је, на пример, значајна Сузан Фостер (Foster), чији је приступ постструктуралистички и која, сходно томе, изједначава плес са теоријама тела и обрасцима односа кроз које тела производе индивидуалне, родне, етничке и групне идентитете. (Плесна) тела се посматрају као текстови које антрополог ‘чита’. Друга је путања кинестетичка. Ова путања више пажње поклања самом покрету него телу и начину на који је покрет по себи медијум спознаје – медијум који производи и спроводи значења на непосредан телесно/соматски начин. Овај приступ се бави кинестетичком емпатијом и телесним знањем. Склар назначавала да се, за разлику од антропологије која је пратила конвенције пет чула и за разлику од прве путање која је користила теорије развијане изван студија плеса, кинестетичка путања развила интерно као истинско дете плесне методологије. Следећи одељак разјасниће ова два приступа посредством расправе о њиховој методологији.

Антропологија плеса и две методолошке традиције

Први метод/приступ антропологије плеса је културолошки приступ или „густо опис“ догађаја. Према овом приступу, плесни догађај се вербално „густо“ описује („густ опис“ или ‘thick description’ потиче од антрополога Клифорда Герца). Овај опис укључује антропологово искуство, као и искуство учесника догађаја, а догађај као такав није покрет тела већ цео културни и историјски контекст појаве тог плеса. Закључци се односе на повезаност родних, класних, и националних идентитета и на начин на који се они очитују у плесном догађају. Рад плесне антрополошкиње Андреје Грау (Grau) о плесу Тiwi аустралијских Аборигина илуструје овај приступ:

„Радећи са Тiwi материјалом последњих двадесет и више година навело ме је да схватим да морамо посматрати више од плесног тела, непосредног простора и музичке пратње и да морамо узети у обзир сродство, родну концептуализацију, структуру Тiwi језика и географских карактеристика острва, [...] ништа што, барем Западнаку, нема никакве очигледне везе са плесом.“ (Grau 2003, 173)

Овај приступ, који је постао доминантан од средине 1980. године, изнедрио је развој плесне антропологије и допринео разумевању улоге плеса у развоју колонијалних и постколонијалних култура (Allen 1997, Erdman 1987); улоге плеса у формирању родних (Cowan 1990), етничких и националних идентитета (Savigliano 1995); повезаност плеса и дискурса егзотизације (Uddal 1992), као и улога плеса у производњи друштвених тела и друштвених значења (Young 1994).

Други приступ/метод антропологије плеса је кинестетички приступ. Овај приступ се, условно речено, развио из филозофских становишта феноменологије, нарочито из рада филозофа Мориса Мерло-Понтија (Merleau-Ponty), и стоји у оштрој супротности са претходно описаним приступом. Ако је Грау инстистирала на значају дубљих и ширих мрежа односа који чине контекст плеса, Максин Шитс-Џонстон (Sheets-Johnstone) инсистира да се само путем анализе видљивог у плесу, односно његове непосредне појавности, може и сажети и описати његова суштинска природа (Sheets-Johnstone 1984, 132). Шитс-Џонстон у том смислу привилегује феноменолошку анализу покрета која укључује његову дескрипцију. Ипак, то није „густи опис“ Герцовог типа, који привилегује опис мрежа односа, већ поетичан опис сусрета нетакнутог, преобјективног тела и језика (Sheets-Johnstone 1984, 133). Према речима Марк Франка, (Franko), „феноменолошки описи плеса заснивају се не само на визуалним већ и на ‘односним’ кинетичким релацијама“ (Franko 2011, 1). Франко ове релације назива „кинетичко-визуелним пактом феноменолошке дескрипције плеса који укључује интеграцију извођачевог дискурса сензације и гледаочевог дискурса визуелне рецепције [...]“ (Franko 2011, 1).

Значајан појам за овај правац представља и термин кинестезија. Иако се ретко користила као термин у плесној антропологији, кинестезија има специфичну традицију у студијама уметничког плеса. Кинестезија потиче од грчких речи *kinēsis* (покрет) и *aisthēsis* (осећање/сензација). Шира дефиниција кинестезије, према Фабијусу, говори да кинестезија потиче од:

„сензорних стимулација преко рецептора у мишићима, тетивама, зглобовима, кожи, очима и ушима као и преко интерног телесног знања о моторним командама [...] Ова конгломерација стимуланса у телу се онда преводи у перцепцију равнотеже, покрета тела, покрета удова, позиције удова, силе и издужења.“ (Fabius 2009)

Пионир кинестезије је плесни критичар Џон Мартин (Martin) који је, када је писао о плесу Марте Грејем и Мери Вигман, твдио да је нешто што је он називао гледаочева „унутрашња мимикрија“, „кинестетичко саосећање“ и „метакинесис“ у ствари моторно искуство које је оставило трагове „стазе“ – што је блиско повезано са емоцијама у неуромускулаторном систему. Сензорно искуство може да има ефекте „буђења сећања на претходна искуства у истим неуромускулаторним стазама“ (Martin 1965, 53). Ренди Мартин (Martin 2010) је сковао термин „друштвена кинестезија“ да би установио дубоке афинитете између покрета и културе. Он види везу између глобалног капиталистичког светоназора и популарности децентрираног

покрета и указује на низ популарних пракси као што су капоера, хип-хоп, контакт импровизација, и паркур које славе децентрирајући (*off balance*) и ризикујући (*risk-taking*) покрет. Међутим, треба нагласити да није случајно то што се термин кинестезија на почетку развио управо међу носиоцима модерног плеса. Филозофија модерног плеса носи имаментност и витализам као своје основне одреднице. Тако је и пионирка модерног плеса и ритмике у Југославији Мага Магазиновић, када је писала о Делсарту, изјавила: „Оно што су генијални инстинктивно више-мање погађали, прозрео је он мишљу: необориве законе, *иманентне самој природи* – материји и форми човековог тела у покрету“ (2000, 432, *мој курзив*). А недавно је Ендрју Хјуит (Hewitt), пишући о естетској идеологији модернизма, закључио да је балет настао из фантазије апсолутне контроле, док модеран плес оцртава друштвени поредак у коме је таква контрола сувишна јер свака индивидуа има непосредан, иманентан однос према целини (Hewitt 2005, 29). Ово је разлика, у естетској идеологији модернизма, између идеолошки конструисане стриктне технике балета и чисте енергије и кинестетичке моћи модерног плеса.

Овај приступ, међутим, није раширен и омиљен међу антрополозима и теоретичарима плеса. Углавном, истиче се проблем превођења телесних значења у текст и есенцијализам и фетишизација телесних и чулних искустава. Једна од најпознатијих критичарки овог правца је Сузан Фостер, која је 2010. године издала књигу *Choreographing Empathy: Kinesthesia in Performance* у којој се разрачунава са основним поставкама овог правца.

Међутим, две студије са почетка деведесетих година прошлог века су веома значајне за студије плесне антропологије из угла кинестетичког приступа. Прва је студија Сели Ен Нес, *Body, Movement and Culture: Visual Symbolism in a Phillipine Community* (1992), а друга је студија Синтије Новак, *Sharing the Dance: Contact Improvisation and American Culture* (1990). Обе студије наглашавају начине на које је искуствено телесно знање повезано са културним значењем које покрет носи. Студија на Филипинима је пре свега просторна, јер Нес анализира традиционални филипински плес *синулог* у контексту просторне симболизације Себу града и обрасце наученог колективног искуства. Новак се не бави простором већ временом. Она се бави контакт импровизацијом у социо-историјском моменту њеног настанка шездесетих година у Америци. Новак закључује да кинестетички амбијент настаје са искуством покрета, што помаже да се створи и етички амбијент неког доба. Оно што је најзначајније са становишта антропологије плеса и њеног могућег односа са антропологијом мање лежи у теоријским закључцима ових студија колико у њиховој *методологији*. Обе етнографкиње су се ослањале на сопствено плесно искуство и сматрале да је учествовање у плесу неопходно за писање о њему. Сали Ан Нес је написала целу своју етнографију док је била ученица традиционалног плеса која учи значење покрета кроз покрет као такав. Учење плеса/покрета није овде присутно да би се добила што тачнија дескрипција одређених корака и кореографија, већ да се разуме или осети начин на који је искуство чулно организовано и

дистрибуирано кроз покрет, а сходно томе, и шира дистрибуција сензуалног на друштвеном нивоу.

И коначно, Дидри Склар наводи детаље приступа у свом теренском истраживању у мексичкој заједници на југу Северне Америке. Њена студија *Dancing with the Virgin: Body and Faith in the Fiesta of Tortugas, New Mexico* (2001) документује ритуалну праксу гозбе и прославе у Новом Мексику у част девице од Гвадалупе. Скларин генерални аргумент је да етнографово физичко искуство терена мора да игра главну улогу у његовој етнографској пракси. Иако сам ритуал, како Склар наводи, има одређену кореографију, у следећем одељку она описује кинестетички значај свих пратећих активности везаних за ритуал:

„Делатности везане за ритуалну гозбу, чишћење, сецкање лука, плес, ходање у процесу – створиле су не само синхронизоване ритмове људи који су навикли да раде заједно већ и трансформацију пажње. Та пажња је истовремено широка и фокусирана. У њој се време отегло па су се утисци и идеје заострили и успорили [...] Неприметно, ја сам научила да препознам и закорачим у овакав квалитет времена. ‘Покажи им начин на који ми чистимо’, нашалила се мајка једне од мојих главних информанткиња на рачун мог теренског рада. Али та шала говори доста истине: трансформативне могућности ове ритуалне гозбе леже у детаљима праксе припреме. Када бих заиста могла да покажем како оне чисте, умела бих да покажем начин на који овај ритуал постиже свој ефекат. Спиритуално знање, осећај девициног присуства, долази кроз праксу а трансформација настаје кроз детаље рада“ (Sklar 2001, 71–2).

Скларин приступ није добио потпуну легитимацију у широј етнографској пракси, осим у неким експерименталним круговима интерпретативне антропологије. Многи аутори верују да Склар често прелази границу када укључује лично и поетично искуство, те да из етнографије прелази у фикцију. Ипак, Скларин покушај да се изнађе етнографија плесне изведбе посредством заокрета ка сензорном и пракси јесте занимљив и значајан .

Закључак: проширивање поља плесне антропологије

Заокрет ка сензорном одиграо се недавно и у антропологији ритуала, и то у традицији која се враћа и реинтерпретира рад Виктора Тарнера у комбинацији са филозофијом Жила Делеза (Karfeter 2003, Handelman i Lindquist 2005), док се друго значајније померање граница данас одиграва кроз пораст антрополошког занимања за изучавање институционалне уметничке игре. Овај тренд је отпочео етнографијом Хелене Вулф (Wulff) *Ballet Across Borders – Career and culture in the World of Dancers* (1995), што је представљало прву етнографију три велике европске балетске куће, да би овај тренд следиле етнографске студије туристичког и комерцијалног плеса на

Филипинима (Ness 2003), фолклорних ансамбала у Источној Европи (Cash 2011), балетских и пилатес студија у Лос Анђелесу (Хамера 2007) и независних плесних сцена у Југоисточној Европи (Njaradi 2014). Сада остаје да се граде узбудљиве стазе антропологије плеса двадесет првог века.

Литература

- Allen, Matthew. 1997. 'Rewriting the script for South Indian Dance.' *The Drama Review* 41 (3): 63–100.
- Boas, Franz. 1911. *Handbook of American Indian languages*. Washington DC: Government Printing Office.
- Boas, Franziska, prir. 1972. *The function of Dance in Human Society*. New York: Dance Horizons.
- Cash, Jennifer. 2011. *Villages on Stage: Folklore and Nationalism in the Republic of Moldova*. Berlin: LIT Verlag.
- Chapman, Malcolm. 1982. 'Semantics and the 'Celt''. U *Semantic anthropology*, prir. David Parkin, 123–144. New York: Academic Press.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The culture and History of South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cowan, Jane. 1990. *Dance and Body Politics in Northern Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Đorđević, Tihomir. 1984. *Naš Narodni Život, Knjiga IV*. Beograd: Prosveta.
- Erdman, Joan. 1987. 'Performance as translation: Uday Shankar in the West.' *The Drama Review* 31 (1): 64–88.
- Evans-Pritchard, Edward. 1928. 'The Dance.' *Africa* 1 (1): 446:462.
- Fabius, Johannes. 2009. 'Seeing the Body Move: Choreographic investigation of kinaesthetics at the end of twentieth century'. U *Contemporary Choreography. A Critical Reader*, prir. Jo Butterworth i Liesbeth Wildschut, 331–46. London and New York: Routledge.
- Farnell, Brenda. 1994. 'Ethno-Graphics and the Moving Body.' *Man, New Series* 29 (4): 929–74.
- Folks, Džulija. 2008. *Moderna tela: Ples i američki modernizam od Marte Grejem do Alvina Ejlija*. Beograd: CLIO.
- Foster, Susan. 2010. *Choreographing Empathy: Kinesthesia in Performance*. London: Routledge.
- Franko, Mark. 2011. 'Editor's note: What is Dead and What is Alive in Dance Phenomenology.' *Dance Research Journal* 43 (2): 1–4.

- Giurcheascu, Anca i Lisbeth Torp. 1991. 'Theory and Methods in Dance Research: A European Approach to the Hollistic Study of Dance.' *Yearbook for Traditional Music* 23, 1–10.
- Grau, Andrée. 2003. 'Tiwi Dance Aesthetics.' *Yearbook for Traditional Music* 35, 173–187.
- Hamera, Judith. 2007. *Dancing Communities: performance, difference, and connection in the global city*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Handelman, Don i Galina Lindquist, prir. 2005. *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*. London and New York: Berghahn Books.
- Herskovits, Melville. 1941. *The Myth of the Negro Past*, New York: Harper and Brothers.
- Hewitt, Andrew. 2005. *Social Choreography. Ideology as Performance in Dance and Everyday Movement*. Durham and London: Duke University Press.
- Ivanović, Zorica i Šarčević Predrag. 2002. 'O statusu tela u antropologiji.' *Časopis Kultura* 105-6, 9–24.
- Kaeliinohomoku, Joann. 1983. 'An anthropologist looks at ballet as a form of ethnic dance'. U *What is Dance? Readings in Theory and Criticism*, prir. Roger Copeland i Matthew Cohen, 533–549. Oxford: Oxford University Press.
- Kapferer, Bruce, prir. 2003. *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*. New York and Oxford: Berghahn.
- Lock, Margareth. 1993. 'Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge.' *Annual Review of Anthropology* 22, 133–155.
- Mallery, Garrick. 1880. *Introduction to the study of sign language among the North American Indians as illustrating the gesture speech of mankind*. Washington DC: Bureau of American Ethnolgy, Smithsonian Institute.
- Mid, Margaret. 1978. *Sazrevanje na Samoi*. Beograd: Prosveta.
- Magazonović, Maga. 2000. *Moj Život*. Beograd: CLIO.
- Martin, John. 1965. *Introduction to the Dance*. New York: Dance Horizons.
- Martin, Randy. 2010. 'Toward a Decentered Social Kinesthetic.' *Dance Research Journal* 42 (1): 77–80.
- Morris, Mike. 2012. *Concise Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. London: Blackwell Publishing Ltd.
- Mos, Marsel. 1998. 'Telesne tehnike'. U *Sociologija i antropologija*, 61–72. Beograd: XX vek.
- Nastić, Radmila. 2010. 'Antropologija i teorija drame.' *Etnoantropološki Problemi* 5 (3): 245–260.

- Ness, Sally Ann. 1992. *Body, Movement and Culture: Kinesthetic and Visual Symbolism in a Phillippine Community*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ness, Sally Ann. 2003. *Where Asia Smiles: An Ethnography of Philippine Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Novack, Cyntia. 1990. *Sharing the Dance: Contact Improvisation and American Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Njaradi, Dunja. 2014. *Backstage Economies: Masculinities and Labour in the world of Contemporary European Dance*. Chester: Chester University Press.
- Prokosch Kurath, Gertrude. 1960. 'Panorama of Dance Ethnology.' *Current Anthropology* 1 (3): 233–254.
- Raddcliffe-Brown, Alfred. 1922. *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Royce, Anya Peterson. 1977. *The Anthropology of Dance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sachs, Curt. 1937. *World History of the Dance*. New York: W.W. Norton & Company Inc.
- Sapir, Edvard. 1974. *Ogledi iz kulturne antropologije*. Beograd: Grafički Zavod.
- Savigliano, Marta. 1995. *Tango and the Political Economy of Passion*. Boulder, CU: Westview.
- Sheets-Johnstone, Maxine. 1984. 'Phenomenology as a Way o Illuminating Dance'. U *Illuminating Dance: Philosophical Explorations*, prir. Maxine Sheets-Johnstone, 123–45. Cranbury NJ: Associated University Press.
- Sklar, Deidre. 2000. 'Reprise: On Dance Ethnography.' *Dance Research Journal* 32 (1):70–77.
- Sklar Deidre. 2001. *Dancing with the Virgin: Body and Faith in the Fiesta of Tortugas, New Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Spencer, Paul, prir. 1985. *Society and the Dance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Brian. 1984. *The Body and Society*. London: Blackwell.
- Tylor, Edward. 1971. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. London: Reprint.
- Udall, Sharyn. 1992. 'The Irresistible Other: Hopi ritual drama and Euro-American audiences.' *The Drama Review* 36 (2) :23–43.
- Williams, Drid. 1991. *Ten Lectures on Theories of the Dance*. Metuchen NJ: Scarecrow.
- Williams, Simon. 1998. 'Bodily Dys-Order: Desire, Excess and The Transgression of Corporeal Boundaries.' *Body and Society* 4 (2): 59–82.

Wulff, Helena. 1998. *Ballet Across Borders – Career and Culture in the World of Dancers*. Oxford, New York: Berg.

Young, Katherine. 1994. 'Whose body? An introduction to Bodylore.' *The Journal of American folklore* 107 (423) :3–8.

Zečević, Slobodan. 1981. *Srpske narodne igre*. Beograd: Savez Amatera Srbije.

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Гордана Благојевић

Етнографски институт САНУ, Београд
gordana.blagojevic@ei.sanu.ac.rs

Пурим: трансформација функције празника у животу београдске јеврејске заједнице¹

У центру пажње овог истраживања налази се функција празника Пурима у животу београдске јеврејске заједнице. У дијахронијској перспективи сагледавају се опште и локалне карактеристике празника, различити нивои његовог празновања (приватна и јавна сфера). У истраживаној заједници овај празник је претрпео трансформацију од верске до секуларне светковине, и затим ревитализацију религијског контекста. У раду се анализирају механизми различитих нивоа обнављања и концептуирања овог празника, како на институционализованом нивоу, тако и у облику спонтаних личних иницијатива. Посматрају се различите функције овог празника у ширем друштвеном контексту и њихове дијахронијске промене.

Кључне речи: Пурим, Јевреји, београдска јеврејска општина, ревитализација празника, Србија.

Purim: Transformation of the Role of the Holiday in the Life of Belgrade Jewish Community

The focus of this research is on the function of the holiday Purim in the life of Belgrade Jewish community. In diachronic perspective we are looking at general and local characteristics of the holiday, and different levels of its celebration (private, public sphere). In the studied community this holiday has undergone a transformation from a religious to a secular feast followed by revitalization of its religious context. This paper analyzes the mechanisms of various levels of recovery and conceptualization of this holiday, on the institutionalized level and in the form of spontaneous personal initiatives. We are looking at different functions of this holiday in broad social context and their diachronic changes.

Key words: Purim, Jews, Belgrade Jewish community, holiday revitalization, Serbia.

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту број 177027: *Мултиетничитет, мултукултурализам, миграције савремени процеси* Етнографског института САНУ, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Увод

У фокусу интересовања овог рада налазе се различите улоге празника Пурима у животу београдске јеврејске заједнице. Један од циљева овог истраживања је сагледавање општих и локалних карактеристика Пурима у дијахронијској перспективи, као и различити нивои и контексти његовог празновања како у приватној, тако и у јавној сфери. Овај, иако верски празник, у Београду је у периоду од краја Другог светског рата до деведесетих година 20. века био прослављан у секуларизованом облику. Поставља се питање који су фактори утицали на карактер празновања Пурима, који елементи празника су задржани у југословенском периоду и да ли је било утицаја од стране државних власти. Са обновом религијског живота у српском друштву током деведесетих година 20. века долази до ревитализације верске праксе и у београдској јеврејској заједници.

У раду се анализирају различити механизми ревитализације овог празника, како на институционализованом – јавном нивоу, тако и у домену приватне сфере. Током истраживања, анализом наратива, желела сам да сагледам различите стратегије обнове и *доживљаја* празника од стране актера, на сакралном и секуларном нивоу. Поставља се питање шта званични верски ауторитети јеврејске заједнице желе да обнове и на који начин. Са друге стране, сматрала сам да је потребно да испитам историјске промене значаја и рефлексije Пурима у животу чланова београдске јеврејске општине, посебно омладине. На примеру празника Пурима могу се сагледати различити проблеми ревитализације верског живота београдских Јевреја.

Рад је настао на основу сопствених теренских истраживања спроведених у Београду у периоду од фебруара 2015. до марта 2016. године. Током истраживања интервјуисала сам петнаест особа оба пола, различите старосне структуре (од 20 до 86 година старости), које су желеле да остану анонимне. Образовна структура испитаника је различита, иако су већина са високим школским образовањем различитих професија (лекари, професори, службеници), истраживањем су обухваћене и особе са средњошколским образовањем, као и студенти и пензионери. Поред тога, користила сам методу посматрања са учествовањем, која је подразумевала присуствовање прославама Пурима у синагоги, пригодним програмима у јеврејској општини, омладинским прославама итд. Доста података прикупила сам током слободних разговора са члановима београдске јеврејске заједнице. Драгоцени извор за писање овог рада представља архивска грађа из Јеврејског историјског музеја и приватних породичних архива.²

² Посебну захвалност дугујем Војислави Радовановић, директору Јеврејског историјског музеја у Београду, рабину Исаку Асиелу, председнику Савеза јеврејских општина Србије Рубену Фуксу, председнику београдске јеврејске општине Данијелу Богуновићу, као и свим саговорницима који су учествовали у овом истраживању, а без чије помоћи писање овог рада не би било могуће.

Јеврејска заједница у Београду

Бурна историја града Београда, и у вези са тим честа ратна разарања, условила су страдања његовог становништва и губитак великог дела архивског материјала и извора у вези са његовом историјом и пореклом. Код различитих аутора постоје несугласице по питању датирања доласка и порекла првих јеврејских становника Београда. На ову проблематику је указао Богумил Храбак, констатујући постојање различитих хронологија које немају научну утемељеност у историјским изворима (Hrabak 2009, 13–14). Најранији писани податак о Јеврејима у Београду потиче из средине 10. века (Hrabak 2009, 15). То су били Јевреји Романиоти који су говорили грчки језик (Hrabak 2009, 6). У Београду су пронашли уточиште Јевреји Ашкенази, избеглице из средњоевропских земаља и Мађарске, који су говорили јидиш, језик који у основи има горњонемачке дијалекте, као и италофони Јевреји из Италије (Sorić 1988, 124; Vlahović 1994, 162; Hrabak 2009, 25). Услед верских прогона од стране инквизиције у 15. веку долази до принудних миграција Јевреја Сефарда из Шпаније и Португала који су говорили врсту измењеног старошпанског језика, ладино (Vlahović 1994, 162; Vučina Simović, Filipović 2009, 41). Ове миграције су утицале на повећање јеврејских заједница у оквиру Османског царства, па тиме и у Србији (Hrabak 2009, 6). Тако се број Јевреја у Београду знатније повећао тек након османлијског освајања града 1521. године (Hrabak 2009, 24).

Београдски Јевреји су чували своју самобитност. Имали су самоуправност општина, своје судство, школе и гробља. Главну улогу у формирању и очувању јеврејског идентитета имала је обредно-религијска пракса. Осим лингвистичке подвојености, Сефарди и Ашкенази су имали низ верских разлика, што је утицало да у Београду формирају одвојене заједнице. Сефардско насеље налазило се на *Јалији*, на обали Дунава (Hrabak 2009, 6).

Раст јеврејске заједнице заустављен је услед аустријске окупације Београда 1688. године. Аустријанци су спалили јеврејску махалу, убили и поробили многе Јевреје. Београд је до краја 18. века преживео још две аустријске окупације, у којима су страдали и његови јеврејски житељи (Sorić 1988, 124). Јеврејска заједница била је у успону током прве владе кнеза Милоша (1815–1839). Тада су Јевреји били равноправни грађани, слободно се бавећи трговином широм Србије. У Књажевској штампарији штампали су књиге на хебрејском и на ладину (Sorić 1988, 125). Међутим, у периоду од 1839–1878. године морали су да се боре за своја грађанска права која им власти после кнеза Милоша нису признавале (Sorić 1988, 125). Берлински конгрес (1878) је побољшао положај Јевреја у Србији и околним земљама, јер је један од услова за стицање независности било признавање њихове грађанске равноправности (Sindik 2009, 454). То је довело до оснивања многих просветних, културних, хуманитарних и других јеврејских друштва. У Београду до данас постоји *Српско-јеврејско певачко друштво* које је основано 1879. године (Sindik 2009, 455).

Према досадашњим научним сазнањима, стварање Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца одиграло је значајну улогу у животу јеврејских заједница које су до тада живеље у оквиру различитих државних система. Формиран је Савез јеврејских вероисповедних општина Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца 1919. године, којих је пред Други светски рат било око 50 (Romano 1980; Ћvorović, Nikolić 2015, 299). У периоду од 1919. до 1941. активности овог савеза биле су усмерене на просветни, културни и верски рад. Највећа јеврејска општине била је у Београду. Према попису из 1939. године, у Београду је живело 10.388 Јевреја. Сматра се да су 80% били Сефарди, а 20% Ашкенази (Popović 1997; Ћvorović, Nikolić 2015, 299). Јеврејска заједница у Србији била је готово сасвим уништена у холокаусту током нацистичке окупације у Другом светском рату (Ristović 2010; Ћvorović, Nikolić 2015, 300–301). Више од половине преживелих Јевреја иселило су у новоосновану државу Израел у периоду од 1948. до 1952. године (Lebl 2007; Ћvorović, Nikolić 2015, 302).

Савез јеврејских вероисповедних општина Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца је после Другог светског рата променио свој назив у Савез јеврејских општина Југославије. Данас је назив ове институције, која повезује све јеврејске општине на територији Србије, Савез јеврејских општина Србије. Ова заједница има 3300 чланова (Jevrejska opština Beograd 2015). Према попису становништва из 2011. године, у Србији живи 787 Јевреја, већином сефардског порекла (Popis 2012).

Чланом **Јеврејске општине Београда** (скраћено: ЈОБ) постаје се или на основу етничког порекла или преласком на јеврејску веру (*гијур*). У првом случају, потребно је да су потенцијалном члану општине неко од родитеља или баба и деда Јевреји). Чланови општине могу да постану и њихови брачни другови и деца. Према статуту, циљ јој је да „омогући живот и континуитет јеврејске заједнице у Београду, заштити њен идентитет и негује јеврејску традицију и културу“ (Jevrejska opština Beograd 2015). У неке од активности београдске јеврејске општине спада организација културних активности, обележавање верских и националних празника. Каритативна функција овог удружења подразумева бригу о старима и болеснима, као и пружање социјалне помоћи потребитима. Кроз ЈОБ се остварује повезаност са другим јеврејским општинама у земљи и свету (Jevrejska opština Beograd 2015). Данијел Богуновић председник ЈОБ-а, каже да општина функционише преко секција као што су српско-јеврејски хор, позориште, плесна група *Нахар Хаеи*, спортски *Макаби клуб* (шах, фудбал, тенис), секција за хебрејски језик, женска секција итд.

Јудаизам у Београду

У Србији је јудаизам признат као једна од седам традиционалних верских заједница. Јудаизам је монотеистичка религија која проповеда веру у „једног, бестелесног и само духовног Бога, оца свих људи“.³

Прве синагоге на територији Београда подизане су са масовнијим доласком Јевреја у 16. веку (Даж, Samardžić 2012, 1). Харис Дајч и Никола Самарџић студиозно су се бавили београдским синагогама, посебно њиховом судбином после Другог светског рата (Даж, Samardžić 2012, 1–9). У Београду се данас богослужења обављају у синагоги *Сукат Шалом*, која представља једину активну јеврејску богомољу у Србији. Ова ашкенаска синагога отворена је 1926. године. Сазидана је у близини некадашње синагоге која је срушена ради урбанистичког развоја (Beogradska sinagoga 2015).

У периоду после Другог светског рата долази до секуларизације српског и, шире посматрано, југословенског друштва, што је захватило све грађане, независно од етничког и верског порекла (Ivanović Barišić 2006, 124). Ове промене су утицале и на београдску јеврејску заједницу, чији је већи број чланова страдао у холокаусту. Као што смо навели, после Другог светског рата из Југославије се иселило преко половине преживелих Јевреја, највише у САД и Израел. Један од мотива за иселавање код религиозних Јевреја била је новонастала друштвенополитичка ситуација у југословенском друштву, због које нису могли да живе у складу са својим верским правилима (Lebl 2007; Čvorović, Nikolić 2015, 302). Јевреји који су остали у Југославији, и, у њеном саставу, у Србији, живели су секуларизованим начином живота. Током истраживања, моји саговорници јеврејског порекла су истицали да су Јевреји који су преживели холокауст били ослобођени од стране комуниста, што је као последицу имало да велики број оних који су остали у тадашњој Југославији, како сами кажу, „јудаизам замени комунизмом“.

Смањење јеврејске заједнице довело је до повећања броја мешовитих бракова. Током истраживања саговорници су истицали да су таквим брачним заједницама супружници чинили многе уступке и по договору „доносили свако своју традицију, *пола-пола*“. Деци су остављали да сама изабере културно наслеђе које ће следити. Према рабину Исаку Асиелу, таква ситуација доводила је младе људе у стање *збуњености*, јер нису желели да се замере ни мајчиној ни очевој страни. Он саветује младе људе да изабере

³ Божје име Јахве (или Јехова) због светости је табуисано и не сме да се изговара. У складу са јудаистичким учењем Јевреји су *изабрани народ* коме је Бог посредством Мојсија дао писани и усмени закон. Писани закон је садржан у хебрејској збирци светих списа *Танах*, коју хришћани називају Старим заветом (Danon 1996, 76–89). Усмено предање записивано је вековима у *Талмуд*, јеврејску свету књигу која, поред теолошког учења, садржи и правне прописе, обредна правила, приче и изреке. Верски центар у коме су вршена богослужења био је јерусалимски храм који је разорен 70. године. Након његовог уништења, богослужења се одвијају у синагогама. Рабини су поглавари верских општина, свештеници (Danon 1996, 160–163).

„једну страну“ и да следе једну традицију, јеврејску или неку другу. Највећи број деце из таквих мешовитих бракова је спонтано бирао културни идентитет већинске српске националне заједнице. Једна испитаница из српско-јеврејског брака за себе каже: „По завршетку студија почела сам да се интересујем за своје порекло. Како људи постају свеснији себе, почну да се питају ко су. Ја не могу да негирам ни једну страну своје личности“.

У београдској синагоги је од 1971. до 2002. године служио рабин Цадик Данон, који је пре Другог светског рата завршио рабинску школу у Сарајеву. Држао је службу петком увече и о празницима, али није било јутарњих служби.

Долазак садашњег рабина Исака Асиела у београдску синагогу 1996. године означава почетак обнове верског богослужбеног живота јеврејске заједнице. Ова појава је у складу са атмосфером која је владала у српском друштву, јер се деведесете године 20. века сматрају периодом ревитализације верског живота (Ivanović Barišić 2006, 131). У овом периоду долази до преиспитивања религијског идентитета и обнове верских аспеката и у српској дијаспори (Prelić 1998: 121–134). Занимљиво је да је београдски рабин, који је уједно и једини рабин за Србију, по етничком пореклу Србин који је прешао у јудаизам (Čvorović 2015, 2)

Од осамдесетих година 20. века у источноевропским земљама долази до интересовања за религију (Ivanović Barišić 2006, 125). Наративи прикупљени у овом истраживању сведоче да је у том периоду Југославија захваљујући свом геополитичком положају одиграла значајну улогу у повезивању јеврејских заједница из света, јер су на њеној територији организовани летњи кампови за омладину. Од средине осамдесетих година 20. века посебно је био значајан јеврејски камп у Пировцу (Хрватска), у коме је боравио велики број мојих саговорника. Осим за чланове југословенских јеврејских заједница, то је било место сусрета јеврејских предавача и мисионара из САД и Израела и Јевреја из земаља тадашњег *Источног блока* (на пример из Мађарске, Чешке, Пољске). Југословенска територија је била најпогоднија за успостављање контакта, јер Јевреји из *источних* земаља нису могли да путују на Запад, а и мисионарима у њиховој средини је био отежан рад. После пада Берлинског зида створили су се услови за убрзану јудаизацију јеврејског становништва у источноевропским земљама, док је на територији некадашње Југославије тај процес успорен због ратова и санкција. Рабин Асиел каже да је у верски живот „полако уводио све потребне промене“ и да му је било потребно „неколико година да достигне потребни ниво“. Рабин је држао дугогодишње циклусе предавања у различитим јеврејским општинама широм Србије (Београд, Бела Црква, Вршац, Зрењанин, Лесковац, Нови Сад, Панчево, Суботица итд.) и у разним градовима у земљама у окружењу (Бања Лука, Загреб, Скопље), којима су присуствовали заинтересовани слушаоци различите старосне структуре (од седам до осамдесет година), оба пола и различитог образовног нивоа. Ипак, већину су чинили млади факултетски образовани слушаоци, тако да је, према рабиновим речима, тематика предавања била орјентисана на „јеврејско филозофско-верско наслеђе“. Првих

дана бомбардовања СР Југославије у марту 1999. године иселила се велика група београдских Јевреја: „Имао сам око 200 учесника у свим заједницама и одједном сам остао без људи са којима сам радио од 1995. до 1999. Чим је почело бомбардовање 1999. године сви су се иселили. Преко Будимпеште су емигрирали у Америку или Канаду“. Након тога, рабин Асиел је започео рад са новом групом људи, као и преводилачки рад са хебрејског на српски језик и издавачку делатност. У последњих двадесет година службе у београдској синагоги држане су петком увече, суботом ујутру и на јеврејске празнике.

Зграда синагоге се активно обнавља од бомбардовања 1999. године до данас, а поред верских активности, служи и за друштвене активности. У њој се налази Омладински клуб, удружење старијих чланова *Златно срце*, планира се обнова обданишта за децу (Beogradska sinagoga 2015).

У синагоги је 2004. године обновљена *кошер* кухиња (са храном припремљеном у складу са јудејским верским прописима), једина те врсте у Србији, која ради сваки дан. Поред каритативне улоге, помоћи социјално угроженим лицима, ова кухиња је допринела да и религијски празници у синагоги добију другу димензију, у смислу окупљања и дружења верника, после службе петком увече, уз заједнички оброк. Према рабину, „та вечера је служила за учење јеврејских песама и за објашњавање шта се те седмице чита у синагоги. Тако је повезана молитва, оброк и учење.“ После јутарње службе суботом, такође се служи оброк за све присутне. Овде је наглашен друштвени аспект заједничког обедовања у функцији учвршћивања односа унутар заједнице. Поред кухиње се налази вишенаменска сала. Ту се одржавају различите културне активности, предавања, прославе празника.

Пурим

Празник Пурим је настао међу Јеврејима у дијаспори као сећање на избављење у време прогонства у Персију, у доба цара Ахашвера.⁴ Празновање Пурима заснива се на старозаветној легенди познатој под називом *Књига о Јестири*, тј. *Свитак о Естери (Мегилат Естер) (Biblija 1990, 459–466; Вошковић 1986, 57)*.⁵ Код различитих научника до данас постоје размимолажења по питању датирања времена настанка ове књиге, њеног ауторства и историјске тачности у њој записаних података (Sorić 1988, 88–89).

Овај празник је привукао пажњу многих антрополога, почевши од Фрејзера (Frazer 1935, 345–415). Посебно се издваја студија Џефри Рубенштајна у којој даје преглед најзначајнијих радова о овом празнику (Rubenstein 1992, 247–277). Рубенштајн посматра Пурим у светлу теорија Виктора Тарнера (Victor Turner), као *време лиминалности*, тј. период када хијерар-

⁴ Ђура Даничић у свом преводу Светог Писма Старог завета ово име помиње као Асвир (*Biblija 1990, 459*).

⁵ Поред превода Ђуре Даничића, Мегилат Естер на српском језику постоји и у преводу Исака Асиела (*Megilat Ester. 2011. prev Isak Asiel. Beograd: Biblioteka Tefila*).

хијски структурирано друштво прелази у „време ван времена“, у коме су друштвени односи уређени на „алтернативан начин“, што подразумева социјалну једнакост, укидање уобичајених друштвених улога, норми и разлика (Rubenstein 1992, 249–251).⁶ У српској етнологији и антропологији до сада овом празнику није било посвећено довољно пажње. Изузетак представља текст Хедвиге Бошковић у оквиру каталога изложбе *Празнични обичаји југословенских Јевреја*, у коме налазимо етнографске детаље о Пуриму код Јевреја на територији некадашње Југославије, углавном за период до Другог светског рата (Вошковић 1986, 57–67). (сл. 1)

Пурим је покретни празник који пада у периоду од краја фебруара до краја марта (Вошковић 1986, 58). У великом броју традиционалних заједница широм света празници су обележавани у фази смене годишњих доба (Ивановић-Варишић 2008, 260). Пурим се слави 14. и 15. дана месеца *адара* (фебруар – март). Други дан празника назива се и *Шушан Пурим*, по тадашњем персијском граду Сузи (савремени град Шуш у Ирану), у коме се одвија радња легенде (Вошковић 1986, 58). Према рабинским законима записаним у *Мишни*, Јеврејима у Београду као „утврђењу које је постојало и у време прве јеврејске државе“ дато право да Пурим празнују два дана (Нгабак 2009, 14).

Према легенди, цар Ахашвер је, приредивши забаву, хтео да покаже гостима своју супругу Вашти. Она одбија цареву наредбу. Да би показао свима у царству да жене треба да слушају своје мужеве, цар одлучи да себи пронађе другу жену. Пред њега доведу најлепше жене царства. Он изабере Јеврејку Естер. Међутим, њен отац Мардохај долази у сукоб са великашом Хаманом, јер одбија да му се поклати. У знак освете, Хаман код цара издејствује да се убије Мардохај и сви Јевреји у царству (Danon 1996, 63–66). Хаман жребом одређује дан погубљења Јевреја. Отуд назив празника *Пурим*, од речи *пуру* или *буру*, која на акадском или староасирском језику означава жреб или коцку (Вошковић 1986, 58). Естер, да би спасила свој народ, пости три дана, а затим спрема гозбу за цара. Тада му открива Хаманове намере и успева да измоли милост за свој народ. Хамана убијају, а Мардохај бива постављен за царског намесника. Естер и Мардохај пишу писмо свим Јеврејима царства са наредбом да овај догађај прослављају (Danon 1996, 63–66).

Из јеврејске заједнице у Персији, празновање Пурима пренето је затим у Јудеју и Израел. Према Хедвиги Бошковић, на популарност Пурима утицала је чињеница да је „свака генерација Јевреја у дијспори морала да се суочи са неким Хаманом“ (Вошковић 1986, 60). Пурим је симбол борбе за опстанак јеврејског народа (Danon 1996, 63). Цефри Рубенштајн у својој студији о

⁶ Термин *лиминалност*, који користи Тарнер, потиче од латинске речи *limen* што значи праг. Више о Тарнеровој теорији лиминалности у тумачењу Цефрија Рубенштајна видети: Rubenstein 1992, 250–252.

Пуриму истиче да је то један од најзначајнијих јеврејских празника (Rubenstein 1992, 275–277).

Потребно је нагласити да постоје две различите врсте Пурима. Једна је празник Пурим у ужем смислу те речи, о коме је овде реч. Поред тога, постоји низ локалних празника који се такође називају *пурим*, али су настали као израз захвалности и сећање на локално избављење јеврејских заједница широм света. Ти пурими се славе сваке године на дан када је избегнута катастрофа (Воšković 1986, 60).

Од Хедвиге Бошковић сазнајемо да је посебни Пурим у Београду био познат под називом *Purim de Bilugrado*. Празновао се у спомен на спасење београдске јеврејске заједнице током српско-турског рата. Славио се на дан 19. сивана (мај–јуни) (Воšković 1986, 60). Према податку који сам добила током истраживања од београдског рабина Исака Асиела, овај празник се више не прославља. Непознато је када се празновање угасило, а рабинова претпоставка је да је до тога дошло услед уништења јеврејске заједнице током Другог светског рата.

По својим карактеристикама, Пурим је веома неуобичајен јеврејски празник. У *Књизи о Естер* се ни једном не спомиње божје име, нити божја улога у избављењу Јевреја (Воšković 1986, 58; Rubenstein 1992, 275). Битно је да на овај празник рад није забрањен, а одобрава се и подстиче радост и веселе, што у јудаизму на празнике није уобичајено (Воšković 1986, 60).

Пет добрих дела (на хебрејском *мицвот*) које треба испунити за празник су: пост уочи празника (по угледу на Естерин пост), присуство јавном читању Мегиле (*Мегилат Естер*, тј. *Свитка о Естер*) у храму, слање дарова родбини и пријатељима, даривање деце и сиротиње и присуствовање пуримској забави (Воšković 1986, 60). Према рабину Асиелу, пуримска гозба мора да буде у току дана, а обавезно се служи вино. На Пурим су строго забрањени туга и пост. Чак и уколико се у породици деси смртни случај није дозвољено показивати жалост нити држати посмртно слово за време овог празника.

Сматра се да је обичај маскирања на овај празник настао у Италији у 15. веку под утицајем карневала. Маскирана деца су ишла од куће до куће, певајући песме, а заузврат су добијала слаткише. Осим у јавном простору, деца су долазила маскирана и у синагогу, увече и ујутро. Рубенштајн сматра да маскирање изражава „преокретни“ карактер овог празника (Rubenstein 1992, 256). (сл. 2)

Према Рубенштајну, *Књига о Естери* је заснована на мотиву *преокрета* (Rubenstein 1992, 252). Управо се зато на овај празник све одиграва супротно од устаљеног поретка ствари. Томе у прилогу говори чињеница да у синагоги сви присутни седе обрнуто у односу на уобичајену ситуацију – младићи и деца тамо где иначе седе почасни чланови заједнице и обрнуто (Rubenstein 1992, 255). На Пурим се жене облаче као мушкарци, а мушкарци као жене, што је у јудаизму забрањено верским правилима (Rubenstein 1992,

256). У време овог празника све структуре заједнице се редефинишу, долази до прекорачење свих норми. Рубенштај чак сматра да је Пурим слика „света који ће доћи, тј. будућег века“. Он наглашава утопијски карактер овог празника који „осликава ослобођење од структуре, моћи, рангирања, подстичући склад, једнакост“ (Rubenstein 1992, 277). Осим *преокрета*, друга димензија лиминалности Пурима је *искуство заједнице* (Rubenstein 1992, 258). Обавеза слања хране представља акт повезивања, начин комуникације чланова заједнице (Rubenstein 1992, 259). Обавезно конзумирање алкохола представља једну од битних одлика Пурима (Rubenstein 1992, 258–259). Пурим има тенденцију да надиђе друштвене подвојености, супротно од јеврејске традиције да класификује и подели, држећи различите категорије одвојено. Рубенштај наглашава да је природа Пурима супротна од других јеврејских празника: „пуримски ритуали и обичаји премошћавају социјалне раздвојености у циљу стварања јединства. Ово се огледа у заједништву сиромашних и богатих, мушкараца и жена, Јевреја и оних који су изван њихове заједнице“ (Rubenstein 1992, 260).

Светковање Пурима у Београду

Традиција прослављања Пурима у Београду, али и у другим јеврејским заједницама широм бивше Југославије, после Другог светског рата није прекинута. Осим наратива саговорника који су учествовали у овом истраживању, о томе сведочи и богати фото-материјал из шездесетих, седамдесетих и осамдесетих година 20. века из приватних архива, а посебно из архиве Јеврејског историјског музеја у Београду. Међутим, анализа прикупљених података је показала да је у другој половини 20. века празновање овог првобитно верског празника имало претежно секуларни карактер. Наиме, према казивањима мојих саговорника, прослава Пурима у периоду од краја Другог светског рата па до средине деведесетих година 20. века није имала синагогалну димензију. Чланови београдске јеврејске општине организовали су пуримску приредбу-игроказ за дечије клубове и пуримску забаву-маскенбал за средњу генерацију. Према рабину Исаку Асиелу, „такав је био дух времена“.

Увод у прослављање Пурима почиње постом уочи празника на 13. адар, који је познат под назовом *Com Ester*, *Taanit Ester* или *Ester Tajnes*, што у преводу значи *Естерин пост*. Овај пост подразумева потпуно уздржавање од хране и пића од заласка до изласка сунца на дан празника. Хедвига Бошковић наводи да су се овог поста „Јевреји понегде строго придржавали, нарочито у побожним породицама, док се понегде потпуно изобичајило“ (Вошковић 1986, 61). Међутим, ова ауторка не наводи хронолошку одредницу, у ком периоду су се верници придржавали поста и кад је напуштен. Према резултатима овог истраживања, ситуација се данас није пуно променила, јер тек неколицина верника практикује *Естерин пост*.

У синагоги се у предвечерје празника чита *Мегила* – *Свитац о Естери*, тј. текст се рецитује уз посебан напев. Према верским прописима, у

синагоги се чита само *Мегила* писана руком, на пергаменту, који обично има футролу од дрвета или метала (Danon 1996, 66). Ово читање се понавља и наредног јутра. У Београду је читање *Мегиле* обновљено 1996. године. Рабин Цадик Данон није имао свитак, већ је читао поједине одломке из књиге. Садашњи рабин, Исак Асиел, има подршку из Израела, одакле скоро сваке године уочи Пурима у београдску синагогу шаљу једног или двојицу кантора са *Мегилом*, вичних њеном празничном читању.

Према традицији, током читања при спомињању Хамановог имена, као и његове жене и деце, верници у знак негодовања стварају што већу буку, ударајући по клупама, док деца окрећу чегртаљке и вичу. Оваква атмосфера утиче да Пурим представља омиљени јеврејски дечји празник (Bošković 1986, 61). Током читања *Мегиле* у београдској синагоги 2015. и 2016. године била је веома жива атмосфера. Деца су се играла у левом углу, близу улаза у молитвени простор, а било је и одраслих који су им се придружили седећи и лежећи на поду у духу пуримски опуштене атмосфере. (сл. 3) Маскирана деца су се слободно шетала и играла по храму. (сл. 4)

Од Арона Алкалаја сазнајемо да су деца у београдској старој синагоги на *Јалији* држала упаљене свеће у рукама (Alkalaj 1954, 146). Саговорница у овом истраживању, рођена 1978. године у Београду, сећа се свог детињег доживљаја Пурима:

„Моја прва сећања у вези Пурима датирају као фрагменти из најранијег детињства. Маскенбал је најзанимљивији. Кад сам била мала нисам схватала поенту целе приче. Рабин који је иначе озбиљан, тад се види у атипичном издању. То је тренутак кад је деца све дозвољено, може да се слободно трчкара по целој синагоги, галама је пожељна, нико те не умирује. То свако дете воли“.

У Београду, на вечерње читање *Мегиле* дође знатно више људи него ујутро. Пурим је покретни празник, тако да у зависности од тога да ли пада у радни дан или за викенд варира и број људи који дођу на службу у синагогу. На вечерњој служби која почиње у први сумрак (што је различито у односу на дужину дана, тј. доба године) буде од шездесет до стотинак људи. Ујутро дође од двадесет до тридесет људи. После се организује послужење, оброк. Вечерња служба за Пурим траје и до сат времена (иначе је око двадесет минута), због прекидања читања услед буке коју стварају присутни верници. Јутарња служба почиње у освит дана и траје око сат и по.

Тако је, примера ради, вечерња служба на Пурим 2016. године почела 23. марта у шест часова и петнаест минута поподне и трајала је око сат времена. Већина присутних, укључујући и рабина, дошла је маскирана. На Пурим 2015. године рабин је био обучен као жена, а 2016. као цедај из филма „Ратови звезда“. Иако се на Пурим подстиче „преступање граница“, ово истраживање је показало да су у београдској синагоги жене и мушкарци седели одвојено, и то мушкарци на клупама у средини, а жене са десне и леве стране. (сл. 5) Осим чланова београдске јеврејске заједнице, читању *Мегиле*

присуствовао је и мањи број Јевреја који су били у Београду у пролазу, било из туристичких или пословних разлога.

До Другог светског рата у ашкенаским заједницама дружине младића (тзв. пуримшпилери) посећивали су домове изводећи играчке о краљици Естер. У току пуримског весеља, маскирана деца и омладина обилазили су јеврејске домове, певали, играли, рацитовали шаљиве стихове. За узврат су их даривали новцем (Вошковић 1986, 63). У Београду је после Другог светског рата, услед уништења јеврејске заједнице, овај обичај нестао. Једна саговорница, родом из Сарајева, која је као дете преживела холокауст, каже да су после Другог светског рата у Сарајеву обележавали Пурим скромно у кућним условима:

„Ја сам сарајевска Јеврејка. Сећам се једног Пурима који смо славили код моје ноне пре него што је 1948. отишла у Израел. Све је било јако скромно, јер је већина фамилије убијена. Нона је спремила вечеру, али су сви рођаци доносили понешто. Тата је био кројач, па је нама деци сашио торбице које смо тракама качили око врата. Нони смо честитали празник, љубили јој руку, а она нам је убацивала новчић у ту торбицу. Прво су вечерала деца, па одрасли који су пуно певали. Ми, деца, смо чекали да заврше вечеру, па су нам стављали по новчић у ту исту торбицу. Онда би се брже боље повлачили да спавамо, па смо прво бројали новчиће да видимо колико смо пара скупили.“

Београдски Јевреји су до Другог светског рата практиковали размену дарова у облику хране и посебно даривање сиромашних (Danon 1996, 66). Ритуално размењивање хране код Сефарда је обављано на тањирима који се називају *Platikus di Prim*, а код Ашкеназа *Šlahmones* (Вошковић 1986, 61). За ту прилику пеку се традиционални колачи пуњени маком и орасима под називом *хоменташен – Хаманове уши*, и др. (Sorić 1988, 89). Од својих саговорника, потомака сефардских Јевреја сазнала сам да су београдски Сефарди за ове колаче користили орахе, а Ашкенази мак. Према резултатима истраживања, ова два обичаја – слање хране и даривање сиромашних –, после Другог светског рата спојена су у један.

До Другог светског рата Пурим се прослављао на нивоу кућних окупљања родбине, пријатеља и комшилука, али и у оквиру пуримских забава, тј. балова у организацији разних јеврејских културно-уметничких и добротворних друштава, нпр. Српско-јеврејског певачког друштва, Јеврејског женског друштва и Женског хуманитарног друштва *Добротвор* (Вошковић 1986, 65–66). Приход од ових забава ишао је у добротворне сврхе (Вошковић 1986, 66). После Другог светског рата настављен је обичај пуримских забава које је организовала Јеврејска општина Београда. Светковине су организоване у ресторанима бољих београдских хотела (*Метропол*), углавном не на сам дан празника, већ суботом, да би што више људи могло да дође. Током истраживања дошла сам до податка да је у Сарајеву постојао маскенбал, док се у Београду задржао само у оквиру дечјих приредби, а одрасли нису

практиковали потпуно костимирање, већ су углавном само стављали маске за очи и то ретко.

„У југословенском периоду нисмо имали никакве проблеме да слаavimo Пурим. На прославу смо доводили и пријатеље који нису Јевреји. У Сарајеву је био обавезан маскенбал. Срамота је била ко је дошао а није се маскирао. Ако ништа друго, на улазу је добијао маску. Сваке године неко је морао бити Аман, Мордехај, краљица Естер и све те пуримске улоге. Свако се трудио да измисли себе. Било је ту Индијанца, Арапа, Мадам Батерфлај. Обавезно сам се маскирала, нпр. у „продавачицу љубичица“. Једне године сам била Сунчица, а моја пријатељица Петар Пан.“

Дакле, незаобилазни део пуримске светковине који је постојао у континуитету и у југословенском периоду, па све до данас, јесу дечије пуримске приредбе које организују јеврејске школе или општине (Bošković 1986, 67). Анализом фото-материјала из архиве Јеврејског историјског музеја можемо да констатујемо да су се деца маскирала углавном у ликове из пуримске легенде, али и друге, као, на пример, каубоје, Индијанце, пахуљице, принцезе и сл. (сл. 6, сл. 7) Деца су певала и рецитовала, изводила пригодне играчке са пуримском тематиком. Млади, од тинејџерског узраста па до тридесетак година старости, организују своју пуримску маскирану забаву.

Међутим, и млади и деца учествовали су у извођењу аматерских представа са пуримском тематиком. При београдској јеврејској општини постоји аматерско позориште *Краљ Давид*, основано 1986. године. Активности позоришне групе су усмерене првенствено на рад са младима, средњошколском и студентском популацијом. Позориште је до сада извело преко двадесет различитих позоришних комада и играказа. У свом репертоару посебно негују различите библијске теме и дела јеврејских аутора. Позориште током протеклих тридесет година самопрегорно волонтерски води Миријам Салом, професор енглеског језика. Она пише сценарије, режира представе и аранжира песме. Према њеним речима: „у позоришту деца уче традицију, историју, Библију. Њима су главни мотиви за долазак дружење и путовања.“ Етнички састав је мешовит, у позоришној групи има доста деце која нису пореклом Јевреји, већ долазе из српских породица. На тај начин, ово позориште добија димензију мисионарења јеврејске културе. Салом је до сада урадила око осам различитих верзија пуримске представе за децу, прилагођавајући је у складу са *захтевима времена*: „постоје стари играчки, али нису довољно сценични за децу која расту у модерном добу.“ Представа је урађена као мјузикл, траје сат и по и веома је захтевна за децу школског узраста, која глуме певајући сефардске мелодије, плешу и изводе различите акробације. Осим у згради ЈОБ-а, представе изводе по позиву и у другим јеврејским општинама и на другим гостовањима.

Саговорница српско-јеврејског порекла о својим сећањима на пуримске дечје забаве каже:

„Прва сећања на Пурим су из дечјег узраста, крајем осамдесетих. Нисам се нешто маскирала, само маска преко очију. Биле су представнице за децу. Гужва, весели људи околу, опуштеност. Баба-тетка је слала пуримску храну. Није никад говорила називе јела. После сам сазнала да се ти колачи зову *Хаманове уши*. Она то није наглашавала. Преживела је Други светски рат. Скоро све рођаке су јој побили.“

Од средине деведесетих година 20. века, пуримска забава се организује и у згради синагоге. Након свечаног читања *Мегиле*, сви присутни су позвани да остану на послужењу. Већина је маскирана, укључујући и рабина, који се труди да направи што веселију атмосферу. Кантори из Израела тада свирају и певају јеврејске песме, а у програму учествује и београдска плесна група *Нахар Хаеи*, која изводи традиционалне израелске плесове. Саставни део прославе је томбола са вредним наградама. Пуримском слављу присуствују и угледне званице, па је тако фебруара 2015. године јеврејску заједницу у Београду посетио и оскаровац Ричард Драјфус са супругом, откривши том приликом да је „своје прве кораке у свету глуме направио у оквиру пуримске позоришне представе, јер је са девет година играо Хамана.“ (Јеврејска општина Београд 2015).

Након читања *Мегиле* на Пурим 2016. године забава није била у синагоги, већ у згради Јеврејске општине. Осим људи који су били на богослужењу, ту се окупио знатно већи број људи који није био у синагоги. Било је гостију из других јеврејских општина (нпр. Панчево), угледних званичника, као и пријатеља чланова јеврејске заједнице. Доста званица је било маскирано. (сл. 8) Свечани програм се састојао од наступа српско-јеврејског хора „Браћа Барух“, са маскираним хористима, (сл. 9) и дечје плесне нумере, (сл. 10) оперских арија итд. Током вечери, госте је забављао ансамбл забавне музике.

Јеврејска омладина Београда сваке године организује свој засебни маскебал у згради Јеврејске општине, који је отворен за све, дакле и за оне који не припадају јеврејској заједници. Овај маскенбал се не организује на сам дан Пурима, већ за најближи викенд. Присутни се маскирају на различите начине. Уобичајено има највише ликова из пуримске легенде (Естер, Ахашвера и др.), али и из других библијских прича (нпр. Јуда Макабејац). Осим тога, буде велики број доктора и докторки, Римљана, војника, Снежана, Бетмена и сл. Постоје веома маштовите креације, као нпр. *глава у фрижидеру*.⁷ На омладинској забави 2016. године, између осталих, био је и један пар младих људи маскираних у „пуримској традицији“ замене улога, где су се обукли као *штрумфови* и то девојка као *штрумф*, а младић као *штрумфета* (сл. 11). Музички репертоар садржи поједине јеврејске песме, али су већи део ипак уобичајене популарне мелодије.

⁷ Маска се састоји од два фрижидерска спрата направљена од стиропора која се ставе на главу. Унутра су залепљена зрна грашка, папир од сладолед. Коса је испрскана белим спрејем да изгледа као залеђена.

Пуримска журка јеврејске омладине 2015. године разликовала се у односу на све дотадашње, прекорачивши различите културолошке границе. Том приликом је, између осталог, нарушена светост Шабата. Наиме, табуисано време најсветијег јудејског дана, суботе, почиње са заласком сунца у петак и траје до заласка сунца у суботу (Danon 1996, 7–18). Маскенбал хуманитарног карактера је почео у петак, у десет сати увече, и трајао је до суботе у четири сата ујутру. Према јудејским верским прописима, уколико Пурим падне у суботу, он се пребацује на други дан, јер је Шабат већи по значају и није у складу са веселом пуримском атмосфером. Иако процес ревитализације верског живота јеврејске заједнице траје последњих двадесет година, ипак јеврејска омладина није послушала рабинов апел да се журка пребаци на погоднији дан. Показало се да је удобност „журке у петак увече“ изнад верских табуа. Овај маскенбал је окупио око 400 људи, међу којима велики број пријатеља јеврејске заједнице. Забава је концептуирана у оквиру неколико бина са више ди-џејева. Музика је надишла границе ЈОБ-а, тако да су звучним путем у пуримску светковину нехотице били укључени сви житељи околних стамбених зграда. Према председнику ЈОБ-а Данијелу Богуновићу, суштина ове прославе је „отварање јеврејске заједнице према окружењу“.

Закључак

У светковању Пурима уочавају се званични – јавни институционализовани и приватни приступи обележавању празника. Када говоримо о институцијама, издвајају се секуларни (Јеврејска општина Београд) и сакрални (синагога) контекст. Приватна сфера подразумева личну иницијативу људи који обележавају Пурим у својим домовима.

Анализа података добијених током овог истраживања показује вишеслојну дијахронијску трансформацију функције празника Пурима у Београду. У периоду до Другог светског рата био је наглашен религијски и традиционални аспект празника. У периоду од краја Другог светског рата па све до средине деведесетих година 20. века, Пурим се празновао секуларно, као сећање на културно наслеђе, без религијског аспекта. Трећа фаза, која је започела од средине деведесетих година, траје до данас. Карактерише је покушај ревитализације религијског живота и, у том контексту, празника Пурима.

Овај празник је због свог веселог карактера и маскенбала био погодан за прославу и у секуларизованој јеврејској заједници. Код својих саговорника констатовала сам два различита приступа јеврејском идентитету. У прву групу спадају они који свој јеврејски идентитет доживљавају као етнички. За њих то не повлачи аутоматски и практиковање јудаизма. То су чланови београдске јеврејске општине који не само да нису посећивали синагогу, већ су били чланови комунистичке и касније социјалистичке партије. Они су деценијама радо обележавали Пурим на свој начин, као део свог етничког идентитета и културног наслеђа. Са друге стране, постоји приступ по коме је

Пурим искључиво верски празник. Овакав став имају углавном особе које су прешле у јудејство, а нису пореклом етнички Јевреји, већ су, на пример, Срби или су из мешаних бракова.

Примећује се разлика у карактеру и атмосфери забаве која се организује у синагоги и у београдској јеврејској општини. Синагогални концепт је обојен јеврејском традицијом, како музиком тако и плесовима, док омладина у општини организује савремену журку секуларног карактера где се не поштује светост суботњег дана. Дакле, запажају се две супротне тенденције. Прва је верска, усмерена ка јудаизацији заједнице, и друга, омладинска, која подразумева „отварање према свету“ и путем журки привлачи и нејевреје, па макар и на табуисани дан Шабата. Време ће показати који аспект ће преовладати у овој расцепљености између религијског и секуларног приступа.

Припрема пуримске светковине мобилише све чланове београдске јеврејске заједнице, као и њихове пријатеље. Чланови породице се окупљају промишљајући маске и костиме, као и припремајући храну и њено даривање. Преношење јеврејске културе и традиције одвија се посредством припреме пуримских приредби, играказа и позоришних представа, при чему старији чланови преносе своја знања млађим.

Пуримска свечаност доприноси видљивости београдске јеврејске заједнице у јавној сфери, повезивању њених чланова и комуникацији са окружењем. Пурим има дијахронијски битну улогу у формирању културног идентитета београдске јеврејске заједнице. Са друге стране, овај празник се одвија по устаљеној структури, заједничкој за све Јевреје, тиме их повезујући. Пуримски маскенбал је битан симболички маркер јеврејског културног наслеђа Београда.

Литература

Alkalaj, Aron. 1954. „Purim u jevrejskoj mahali“, *Jevrejski almanah*. Beograd.

Biblija ili Sveto Pismo Staroga i Novoga Zavjeta. 1990. Stari Zavjet preveo Đura Daničić. Novi Zavjet preveo Vuk Stef. Karadžić. Beograd: Biritansko i inostrano biblijsko društvo.

Beogradska sinagoga. http://www.beogradskasinagoga.rs/O_SINAGOGI.html (Accessed February 12, 2015)

Bošković, Hedviga. 1986. „Purim“, *Izložba praznični običaji jugoslovenskih Jevreja*. Jevrejski istorijski muzej Saveza jevrejskih opština Jugoslavije. Beograd: Savez Jevrejskih opština Jugoslavije.

Čvorović, Jelena. 2015. „Fertility Differentials Among Serbian Jews“. *Journal of Modern Jewish Studies*, 14(2): 213–228.

Čvorović, Jelena, Nikolić, Kosta. 2015. „Differential Reproductive Success among the Serbian Jews“. *Mankind Quarterly*, 55(3): 297–324.

- Dajč, Haris, Samardžić, Nikola. 2012. „Belgrade synagogues after WWII“. *Architecture and Ideology*. Edited by Vladimir Marko, Mirjana Roter Blagojević, Marta Vukotić Lazar. Belgrade: Faculty of Architecture, University of Belgrade: 1–9.
- Danon, Cadik. 1996. *Zbirka pojmova iz judaizma*, Beograd: Izdanje Saveza Jevrejskih opština Jugoslavije.
- Frazer, James George, 1935. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. 3rd ed. New York, 9:345–415.
- Hrabak, Bogumil. 2009. *Jevreji u Beogradu do sticanja ravnopravnosti (1878)*, Etnološka biblioteka knj. 4. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Ivanović Barišić, Milina. 2006. „Tradicionalna religioznost i revitalizacija pravoslavlja devedesetih godina 20. veka.“ Zbornik radova *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu u Srbiji i Bugarskoj: Balkanska transformacija i evropska integracija*, knj. 22. Beograd: Etnografski institut SANU: 123–134.
- Ivanović Barišić, Milina. 2008. „Vreme praznika“. Zbornik radova *Slike kulture nekda i sad*, knj. 24. Beograd: Etnografski institut SANU: 257–268.
- Jevrejska opština Beograd. <http://www.jobegrad.org/> (Accessed September 4, 2015)
- Lynn, R., Čvorović, J. 2015. „The Intelligence of Ashkenazi and Sephardi Jews in Serbia“. *Mankind Quarterly*, 55(3): 352–359.
- Megilat Ester*. 2011. prev Isak Asiel. Beograd: Biblioteka Tefila.
- Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011. u Republici Srbiji. Stanovništvo. Nacionalna pripadnost: Podaci po opštinama i gradovima*, 2012. Beograd: Republički zavod za statistiku.
- Prelić, Mladena. 1998. „Obnova svetosavski proslava kod Srba u Budimpešti“. *Glasnik EI SANU*, XLVII. Beograd: Etnografski institut SANU: 121–134.
- Rubenstein, Jeffrey. „Purim, Liminality and Communitas.“ *AJS Review*, Vol. 17, No. 2 (Autumn 1992). Cambridge University Press on behalf of the Association for Jewish Studies Stable: 247–277.
- Sindik, Dušan I. 2009. „Pogled na prošlost Jevreja Jugoslavije“. *Mi smo preživeli...5. Jevreji u holokaustu*. Beograd: Jevrejski istorijski muzej / Savez jevrejskih opština Srbije: 445–459.
- Sorić, Ante, prir. 1988. *Židovi na tlu Jugoslavije*. Katalog izložbe. Zagreb: Muzej MTM.
- Vlahović, Petar. 1994. *Narodi i etničke zajednice sveta*. Beograd: „Vuk Karadžić“.
- Vučina Simović, Ivana, Filipović, Jelena. 2009. *Etnički identitet i zamena jezika u sefardskoj zajednici u Beogradu*. Beograd: Zavod za udžbenike.



Слика 1. Пуримски бал у Београду 1938. године, свечана сала зграде Јеврејске општине Београд (фото-документација *Верски живот*, КЗ-Ф1, Јеврејски историјски музеј, Београд)



Слика 2. Дечји пуримски маскенбал, Загреб 1928. године (приватна архива Рубена Фукса, председника Савеза јеврејских општина Србије)



Слика 3. Пурим у Београду, синагога *Сукат Шалом* 23. март 2016. Фотографија: Гордана Благојевић



Слика 4. Пурим у Београду, синагога *Сукат Шалом* 23. март 2016. Фотографија: Гордана Благојевић



Слика 5. Пурим у Београду, синагога *Сукат Шалом* 23. март 2016. Фотографија: Гордана Благојевић



Слика 6. Пурим у Београду шездесетих година 20. века. (фото-документација *Верски живот*, Јеврејски историјски музеј, Београд)



Слика 7. Пурим у Београду, синагога *Сукат Шалом* 23. март 2016. Фотографија: Гордана Благојевић



Слика 8. Пурим у Београду, зграда Јеврејске општине Београд, 23. март 2016. Фотографија: Гордана Благојевић



Слика 9. Пурим у Београду, зграда Јеврејске општине Београд, 23. март 2016.
Фотографија: Гордана Благојевић



Слика 10. Пурим у Београду, зграда Јеврејске општине Београд, 23. март 2016.
Фотографија: Гордана Благојевић



Слика 11. Пурим у Београду, омладинска забава, зграда Јеврејске општине Београд, 19. март 2016. Фотографија: Гордана Благојевић

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Марина Матић
maticmarina@yahoo.com

Економски живот манастира Савина у XVIII веку

Истраживања економског живота манастира Савина заснована су на необјављеној изворној грађи из XVIII века похрањеној у Архиву града Херцег-Новог и Архиву манастира Савина. Резултат су вишегодишњег, теренског и архивског, истраживачког рада на подручју Херцег Новог, заокруженог дисертацијом *Манастир Савина у XVIII веку*. Ризнице архивске грађе омогућиле су нам да стекнемо детаљне увиде у тадашње привредне активности овог значајног српског православног духовног центра у Боки Которској, али и да, захваљујући њима, употпунимо и синтетизујемо ширу слику друштвеног живота локалног становништва под влашћу Млетачке републике.

Кључне речи: манастир Савина, XVIII век, економски живот, млетачка власт, Бока Которска.

Economic Life of Savina Monastery in the XVIII Century

The research of economy of Savina in the 18th century, the monastery that was a social and religious center of Orthodox people in Boka, opened up much wider cultural and social contexts of this area. The great treasury of unpublished archive materials had the decisive significance in this. It helped us understand not only the course of activities in the monastery itself, but also its role and significance in the local Orthodox community, characteristics of the life of local population under foreign Venetian rule, its tradition, needs and changes it was facing within the set social model and *genius loci*.

Key words: Savina Monastery, XVIII century, economic life, Venetian rule, Boka Kotorska.

У комплексу манастира Савина у Боки Которској постоје три цркве, две посвећене Богородичином Успењу и трећа Светом Сави. Цркве потичу из различитих временских периода. Сматра се да су две старије (Светог Саве и Мала Успенска) утемељене још у средњем веку (Ђурић 1973, 8), док је Велика Успенска црква саграђена између 1777. и 1797. године (Medaković 1978). Манастир је имао важну улогу у очувању српског православног идентитета у Боки Которској током XVIII века. У одсуству црквене организације и епископског поглаварства на подручју Далмације и Боке у XVIII веку, и под страном влашћу, млетачком, стожери заштите интереса православних постају манастири са њиховим предузимљивим и пожртвованим братствима. Такву улогу имао је и манастир Савина. Тежње за опстанком и очувањем идентитета у овој мултикултуралној и мултиконфесионалној средини врхуне у више-

деценијској борби савинаца, током XVIII века, да подигну Велику цркву. Вешто вођена економија у манастиру умногоне је допринела остварењу тог циља, о чему ће бити речи у наставку текста.¹

Економија манастира Савина у XVIII веку умногоне је била условљена привредним околностима бококоторског подручја, нарочито херцегновског, које је тада било под управом Млетачке републике. Познато је да се *Serenissima* током XVIII века суочавала са слабљењем властите економије, посебно трговачке морнарице, за шта постоји више узрока (Anderson 2003, 109; Stanojević 1986, 92; Stanojević 1987, 8; Novak 1944, 239; Pederin 1990, 225; Perićić 1980, 129–130; Wolff 1997, 429). Известан полет трговине и поморства од половине века доживљавају неки делови источнојадранске обале, попут Боке Которске и новоосвојеног простора херцегновског краја (Radojičić 1994, 123–124).² У копненој трговини, караванској, у тим крајевима преовладала је трговина стоком.³ Одвијала се претежно са турским залеђем (Требиње, Гацко, Рудине, Грахово, Никшић...) и преко рисанске скеле (Milošević 1970, 85). Остале намирнице, увожене копненим путем из Херцеговине, Црне Горе, Брда, чинили су пре свега сир и суво месо, ређе вуна и восак (Stanojević 1986, 123).⁴

У Боки Которској обрадиво земљиште је износило тек око једну осмину укупних површина земљишта. Уз застарели начин обраде, то није могло да задовољи потребе становништва за основним животним намирницама (Perićić 1980, 60). Од пољопривредних производа, познато је да су узгајани, премда недовољно, житарице, пасуљ, лећа, боб, грашак и слани грах. Од воћа, највише су неговани смоква и грожђе, мање дуд, кестен и орах (Radojičić 1994, 92). Претежни број становника новског краја живео је, ипак, од ове оскудне пољопривреде и у тешкој немаштини, а земља се сматрала егзистенцијалном вредношћу. Због оскудице у земљишту, многи су били принуђени да узимају земљу у закуп од већих земљопоседника (101). Једине добро развијене привредне гране биле су маслинарство и рибарство.

Манастирско братство водило је *Либро от приходка* (AMS, 1755a) и *Либро от потрошковь* (AMS, 1755b) од половине XVIII века (обе књиге су

¹ Шире о улози манастира Савина под млетачком влашћу у XVIII веку: Matić 2015.

² Отворена још 1701. године, новска скела требало је да буде носилац те трговине и замена за сплитску скелу, која је већ одавно била у опадању. Али она се никад није развила у знатнији трговински центар (Stanojević 1977, 77). Тек од друге половине XVIII века, с извесним курсом промене млетачке трговачке политике и поновним отварањем скеле 1751, приметан је живљи промет робе, који врхуни током осамдесетих година XVIII века. Али и тај замах убрзо, с пропашћу Републике, јењава (Stanojević 1986, 132; Zloković 1978, 67).

³ Сточарство је по традицији било веома заступљено, мада је често долазило до сукоба власника стокe и ратара због оскудних испаша у овим крајевима и све чешће претварања пашњака у обрадиве површине (Stanojević 1987, 49).

⁴ Ова млетачка трговина била је често ометана непрестаним црногорским четовањима, која су знатно утицала на кочење развоја трговачких лука у Рисну и Херцег-Новом (Zloković 1978, 61).

започете 1755, за време игумановања оца Јосифа Комленовића), па је у знатној мери омогућен увид и олакшано употуњавање целовите слике о економском животу у манастиру. Допринос дају и неки млетачки документи из првих деценија XVIII века. Из њих сазнајемо, на пример, да су савинцима издаване дозволе млетачких власти за одлазак на турску територију у циљу, како се наводи, трговине. Такве дозволе добили су калуђер Стефан за Гацко (1705), епископ Саватије у пратњи четири лица (1707), калуђер Ђорђе из Савине са два пратиоца (6. октобра 1710), калуђер Симеон Марковић са једним пратиоцем за Никшић (1729) (Milošević 1970, 114–116). Иако су у трговачким трансакцијама са манастиром веома оскудни извори о оној другој страни, неколико података из манастирске *Либро от приходка* говоре нам да су калуђери у више наврата продавали маслиново уље Турцима. Зна се и да је херцеговачки владика Саватије давао неким поморским трговцима „новац на ризик“, који су они удружено улагали у трговинске послове (Milošević 2003, 81).

Савинско братство поседовало је и неколико трговачких барки. У *Либро от потрошковь* стоји да је јула 1755. потрошено 26:2 цекина на мајстора који је правио барку за манастир. Јануара 1765. отац Исаија, „од свог труда што је био у Далмацији“, донирао је једну нову барку од 245 цекина (AMS, 1755a). Септембра 1771. братство манастира је купило нову барку са веслима за 300 цекина (AMS, 1755b). У оквиру манастирских расхода често се помињу улагања у *кончавање* (подешавање) (Lipovac-Radulović^{2004, 170}) и поправке барки, куповање весала, сидра, чавли, али су забележени и приходи од давања барки под ренту. У поседу манастира биле су и трговачке радње, такозване *бутиге*, од чијег изнајмљивања је такође добијан годишњи доходак, најчешће у износу око 200 лира (8 талира или 4 цекина).⁵ Братство је било дужно да одржава и поправља те дућане које је издавало, као и да плаћа држави годишњу даћу на њих [АН РУМА, L. T. No. 5, br. 24. 80 (1)].⁶

Остварене дохотке братство је прикупљало добрим делом и из цркве: лемозине, свечаре, дарови прикупљени на иконама, моштима светих (св. Пантелејмона, св. Димитрија, св. Томе, св. царице Јелене), сарандарима...(AMS, 1755a). Лемозине су углавном прикупљане о великим празницима, пре свих на Успење Богородичино, када је и слава манастирска. Лемозине су добијане и из других цркава у околним селима (Цркве светог Луке у Котору, из Светог Николе у Баошићима, Светог Томе у Кутима, Светог

⁵ Један интересантан запис из манастирске *Либро от земаља* у вези са издавањем бутиге наводимо у целини: „Данас дасмо Ивану и Мићелу, браћи Вељковић бутигу код спицаре у новској вароши са свом опровом унутра, то ест с банцима, с равима, с ардиом, горе с таваном, с утри пила од уља. На годину да плаћају за исту бутигу фит, по талера седам, и то од по године, до по године по три и по. А то када би била иста бутига нама од потребе да имамо авизати вишечерену браћу Вељковиће на дана, 30 да нам бутигу изруче, за нашу службу.“

⁶ Како сазнајемо из наведеног документа, архимандриту Нектарију Љубибратићу наложено је од стране државних власти, 30. јула 1764, да плаћа држави годишњу даћу за једну бутигу у граду.

Сергија и Вакха у Подима, Светог Николе на Топлој).⁷ Такође, лемозине су прикупљане и приликом доласка на поклоњење верника из удаљенијих крајева (Грбаљ, Херцеговина...), јер је манастир имао велики углед и значај за православне и ван Боке Которске. Знатан приход добијан је од свечара из разних места (Убли, Бијела, Поди, Сасовићи, Паштровићи) и сарандара које су појединци из других места давали (Кртоле, Камено, Жвиње, Топла, Грбаљ, Котор, Луштица, Крушевице, Бијела, Поди, Убли, Замаина, Баошићи, Доброта, Дубровник).

Увидом у обимну архивску грађу установили смо да је манастир располагао приличним земљишним поседима. Савинци су тако могли добрим делом да подмире сопствене потребе у пољопривредним намирницама, али и да извесне количине продају и остваре приходе. Узимали су и дециму од давања земље у најам, али су и сами имали обавезу да плаћају годишњи порез држави (око 8 цекина).

Основну животну намирницу, пшеницу, братство је добијало са својих земљишта на Ублима, где је понекад гајен и оvas. Ипак, калуђери углавном нису могли из сопствених приноса да сасвим подмире своје потребе за брашном. Стога су били принуђени да купују жито у другим местима. Најчешће су га доносили из Паштровића, али су извесне количине добијали и из Грбља. Савинци су били у блиским везама са Грбљанима, о чему сведочи и *Либро от Гербља* похрањена у Савини. Из ње се може закључити да су неке фамилије, вероватно ради помена, сарандара или уписа у *Општи лист* манастира, давале манастиру извесне количине жита. Тако су се становници грбаљског села Миреца колективно обавезали од 1751. да сваке године дају савинцима по 220 литара пшенице (AMS, 1750). Више пута налазимо и у *Либро от потрошковь* да су савинци ишли у Грбаљ по жито, а Грбљанима, по обичају, обавезно носили на поклон по петнаест, двадесет пари чарапа. Понекад су жито куповали и у которској луци, јер се у нешто већим размерама, поред Грбаљског поља, жито гајило још само у Которској низији (Мрчевом пољу) (Luković 1955, 89). Ипак, жито гајено у Боки могло је да задовољи потребе становника само за неколико месеци, а остало је стизало углавном из Албаније (Hrabak 1988, 147, 157). Поред жита, савинци су често набављали и пиринач, довожен претежно из Венеције. За потребе сопственог млевења жита, манастир је располагао уделом у неколико млинова, а узимао је и ренту од њих. Већина млинова била је у поседу више људи, па се за продају власништва над делом млина строго тражила дозвола власти. Сваки купопродајни уговор морао је бити оверен код херцегновског провидура, како

⁷ Црква-капела светог Николе на Топлој, постављена у склопу епископске резиденције у време владике Саватија, била је под управом савинаца [АН РУМА, f. 281, 11 (1)]. У њихове руке прешла је вероватно по подизању и освећењу Саборне цркве Светог Спаса на Топлој (1713) (Stanojević 1986, 98).

не би дошло до спорова међу власницима (Стнић-Рејовић 1978, 51).⁸ Према расположивим подацима, још 1735. братство манастира купило је део једног брашног млина у Мојдежу (АН PUMA, L. T. No. 42, 300, 301). Потом је 14. јула 1754. придодат још један мојдешки млин, који је остао у њиховом власништву и после 1783. [АН PUMA, L. T. No. 5, 15, 205 (1)]. Вероватно су поседовали делове још неколико млинова у Мојдежу, јер 1760. [АН PUMA, L. T. No. 5, br. 15, 390 (1)] и 1763. [АН PUMA, L. T. No. 5, br. 15, 391 (2), 392] братство манастира продаје по половину од још два млина, уступајући их новим власницима за по тридесет цекина. Последњи податак у вези са млиновима налазимо у манастирској *Либро от земаља* у којој се помиње да су савинци 8. новембра 1789. дали Јову Дучином, шумару, половину од млина брашног у Мојдежу (уз још осам корена смокава, једног дуда, тополе и неколико лоза), да даје манастиру за годину девет талира.⁹

Маслинарство је било веома развијено у Боки. Маслињаци су пажљиво одржавани, те су добро рађали, па је и извоз уља био прилично разгранат (Milović 1958, 146–147). Савинци су такође располагали лепим засадима маслина и могли су, поред подмиривања сопствених потреба, да остваре од трговине уљем знатне приходе. Веома често у *Либро от потрошковъ* налазимо да је братство плаћало радницима, деци и старијима за рад око маслина. У преради је искоришћавана и такозвана *мурга* – талог од маслиновог уља после цеђења (Musić 1972, 193), од које се добијало уље слабијег квалитета. Млетачки попис власника маслињака, броја стабала и производње уља из 1774. године показује да је манастир Савина тада имао 200 старих стабала маслина и 100 нових, од којих су те године добили два барила и десет каната уља (Станојевић 1977, 130). Потписници оваквих спискова били су углавном свештеници и монаси, па је списак за савинску парохију потписао калуђер Никанор Богетић из манастира Савина (131). Како је братство поседовао сопствене уљне млинове, могло је без додатних трошкова да произведе знатну количину уља, па и да остварује приход од изнајмљивања млинова другима. Према сачуваним млетачким подацима из 1742, у млиновима манастира Савина произведено је те године десет и по барила и шест сића уља (Milović 1958, 144–145). Један манастирски млин налазио се у Подима (обновљен 1760), а други на Мељинама, у близини манастира (AMS, 1746). Иако су уљни млинови били у власништву манастира вероватно још од првих деценија XVIII века, тек провидуровим одобрењем од 5. јануара 1745, и на молбу игумана Арсенија Милутиновића, они су званично уведени у посед манастира Савина (AMS, 1746).

Савинци су много улагали у неговање винове лозе. Доста података из манастирских књига односи се на подмлађивање винограда, плаћање тежацима за рад око лозе, за прављење нових засада винограда... Тако је 1758.

⁸ Село Мојдеж било је најбогатије живом водом у херцеговском крају, те је стога имало и највише млинова. После њега долазе села: Поди, Сасовићи, Кути.

⁹ Талир је аустријски новац често употребљаван у Далмацији после 1760. године. Пред крај млетачке управе у Далмацији један талир вредео је 24 лире (Perićić 1980, 170).

у два наврата сађена винова лоза, прво у фебруару 1.000 нових чокота на месту „под чардаком“, а затим у новембру још 10.309 чокота (AMS, 1755b). Од лозе је манастир производио ракију, вино, вински оцат, у мањим количинама и такозвани *аниж*, пиће справљано од ракије у коју је додавано семе или екстракт аниса (Lipovac-Radulović 2004, 11). Иако је вино било много заступљеније, задњих деценија XVIII века, према подацима из *Либро от приходка*, савинци упадљиво више приходују од продаје манастирске ракије. Манастирско вино било је веома цењено и доносило је солидне приходе. Ипак, дешавало се да и савинцима зафали вина, нарочито у рану јесен, када је старо вино на измаку а ново тек треба да стигне. И манастирска слава падала је управо крајем лета, о празнику Успења Богородичиног, па је братство за ту прилику, у мање родним годинама, морало да докупљује извесне количине вина. И поред велике производње, бокелско вино није могло у потпуности да задовољи ни потребе домаћег становништва. Вино се у Боку увозило у већим количинама, углавном са далматинских острва (Milović 1958, 135), највише са Брача.¹⁰

Манастир је, како дознајемо из изворне грађе, имао извесне приходе и од низа других пољопривредних намирница. Продавали су велике количине сувих смокава, које су биле један од најизвоженијих артикала Боке. Крајем XVIII века производња смокава у Боки доста опада. Према неким, то се дешавало због великог броја засада лозе у непосредној близини стабала смокава, што им је одузимало хранљиве материје неопходне за род (Luković 1955, 89). Поред смокава, савинци су гајили и крушке, наранџе, лимун и *цедруне* (врста великог лимуна) (Lipovac-Radulović 2004, 45). Поуздано се зна да је манастирско братство имало и врт. Из *Либро от потрошковь* може се закључити да су свакако гајили неке врсте поврћа, јер су тежацима плаћали за копање и рад у врту. Нема тачних података о културама које су ту гајене, само на неколико места налазимо конкретне записе о плаћању за копање лука или граха. Но поврће је било веома заступљено у исхрани братства. Са сигурношћу знамо да савинци поврће нису продавали, а за своје потребе набављали су веће количине боба, *фажола* (боранија, грах) (236), пасуља, лука, као и *шпароге* (шпаргла) (335), зеље, салату, купус, *биж* (грашак) (35). Куповали су доста сира, мед, орахе, јаја, шећер, *бигуле* (тестенина дугуљастог облика) (34), али и fine зачине (бибер, канелу, морач) и кафу.

Савинци су приходовали и од узгоја и продаје животиња (овце, козе, свиње, волови, муле, коњи, мазге, краве). Оне су им служиле за разне потребе, од вуче и земљаних радова до производње коже, којом су доста трговали. Трговина кожом била је иначе веома заступљена у Боки, првој од млетачких провинција која почела да се тиме бави. Тако је крајем XVIII века у Боки било

¹⁰ Брачани су били највећи извозници вина на источном Јадрану, али им се у Венецији, где су морали примарно да екпортују своје вино, продаја није много исплатила. Озбиљну конкуренцију правила су им падованска и тревисанска вина, због чега су били принуђени да снижавају цену. У крајевима где конкуренција није била тако велика, као у Боки, трговина им је била много исплативија (Novak 1966, 7).

чак петнаестак кожарских радионица (Pegićić 1980, 101). Сено за животиње братство манастира набављало је у селима Камено и Крушевице. У више наврата савинци су куповали животиње и за поклоне пријатељима, па чак и за поклон млетачком провидуру. Како је при манастиру постојала и импровизирана школа за свештенике, монаси су често набављали свеже месо за ђаке. Разне врсте меса куповане су, по потреби, за мајсторе и госте о празницима [јагњеће, говеђе, пилеће, прасеће, свињско и *каштрадина* (сушено бравље месо) (Lipovac-Radulović 2004, 170)].

Риба, као једна од прилично заступљених намирница у монашкој исхрани, често је набављана у Савини. Потрошња и трговина рибом у Боки била је веома развијена током XVIII века, а највише се трговало сланом сарделом (Milović 1976, 72–74). Она је била првенствена и у исхрани савинског братства, али је веома често коришћен и бакалар. У нешто мањим количинама употребљаване су и многе друге врсте риба и морских животиња: јегуља, зубатац, сипа, хоботница, лигње, *скоранце* (укљева, сушена риба из Скадарског језера) (Lipovac-Radulović 2004, 328)¹¹ циполе слане, рачићи, ража, мурина. Ређе и скупље врсте риба, као и *бутарга* (икра) (Musić 1972, 141) спремане су о празницима или приликом доласка важних гостију у манастир.

Братство је увећавало своје приходе и од продаје воска, свећа, марама (израђиваних за разне црквене потребе, али и за продају), али и од писарских послова, такозваног *шкрита*. Монаси и свештеници, као писмена лица, ретка у то време, позивани су да буду сведоци, потписници или бележници разних врста докумената (тестамената, изјава, записника са судова добрих људи, уговора), који би потом били предавани органима власти. Често у манастирској *Либро от потрошковъ* наизлазимо да су имали издатке за разне врсте хартија и мастила, као и за неопходне поправке богослужбених књига, вршене углавном у Дубровнику.

Сликовит приказ манастирског економског живота, мада не сасвим егзактан, даје нам и извештај савинског јеромонаха Софронија Видаковића, од 14. априла 1773. Он наводи да је у манастиру тада било осам калуђера, два ђакона, четири ђака и четири служитеља. Манастир је уживао земљу од 132 канапа, 1 кварта и 78 тавола, за које је плаћао сваке године дециму држави 406:11 лира. Обрадиву земљу братство је давало на пола или на трећину у најам да се обрађује, од чега су добијали корист 60 цекина. Од бутиге у вароши, бележи Видаковић, манастир је приходовао само два цекина, а од целокупне суме плаћало се још 415:18 лира годишње за *кануле* (топ) (Lipovac Radulović 2004, 152). Остатак, не наводи се колико, „служи за живот, одећу, восак, уље у цркви, за поначинити цркву и манастир, за понављати земље, задужбине сиромасима, за уздржати с части цркву, и живљење свештеничаско, потребно је још ходити у прошњу од жита по овоме статусу од Боке и Далмације (AMS, Rasuti spisi)“.

¹¹ У которске рибарнице сушена укљева продире тек крајем XVII века (Pederin 1990, 190).

Сумиране и много потпуније податке о оствареним годишњим дохоцима налазимо у *Либро от приходка*. Тако сазнајемо да је манастир остварио чист приход у периоду од 23. марта 1759. до 3. априла 1763. у износу од 538 цекина. Чисти годишњи приходи манастира забележени су и за године: 1772. (146 цекина), 1773. (132 цекина), 1774. (102 цекина), 1775. (246 цекина), 1776. (148 цекина), 1791. и 1792. (200 цекина), 1793. (44 цекина), 1794. (79 цекина), 1795. (218 цекина), 1796. и 1797. (66 цекина), 1798. (222 цекина), 1799. (184 цекина). У *Либро от потрошковъ* за готово исте године можемо пратити податке о укупним годишњим расходима: 1772. (162 цекина), 1773. (120 цекина), 1774. (65 цекина), 1775. (166 цекина), 1776. (144 цекина), 1791. (144 цекина), 1792. (364 цекина), 1793. (135 цекина), 1794. (127 цекина), 1795. (184 цекина), 1796. и 1797. (226 цекина), 1798. (197 цекина), 1799. (185 цекина).

Потребна средства манастирско братство прикупљало је и по удаљеним крајевима, о чему сведоче бројне путне исправе и окружнице.¹² Савинци су наставили, иако видно мање него у првој половини XVIII века,¹³ да куповином земље¹⁴ и даровима¹⁵ увећавају манастирску имовину. У поређењу са тим, запажамо да се дуговања појединаца према савинцима и судски спорови у вези са тим нису знатније смањивали,¹⁶ иако су архиве

¹² О томе детаљније: Matić, 2015, 110–112.

¹³ Куповина некретнина током прве половине XVIII века: АН РУМА, L. Т. 2/4, br. 11, 40 (1); L. Т. 2/4, br. 11, 100 (1); L. Т. No. 4, br. 9, 28 (1); f. 44, 27-28; f. 78, 128 (2), 130; f. 78, 128 (2), 130; L. Т. No. 5, br. 12, 198, 199 (2); L. Т. No. 5, br. 14, 193 (1); f. 83, 28; f. 88, 2 (1), 3; L. Т. br. 42, 85 (1); f. 88, 44 (1); f. 103, 228 (1); f. 103, 364 (1); f. 103, 376 (1); f. 103, 381 (1); L. Т. br. 42, 238 (1); f. 113, 51 (1); L. Т. br. 42, 300, 301; L. Т. No. 5, br. 16, 15 (4), 16; L. Т. br. 102, 49 (1), 50; f. 136, 45; L. Т. No. 5, br. 19, 13 (2), 14; L. Т. No. 5, br. 19, 58 (1); L. Т. No. 5, br. 19, 58 (1); L. Т. No. 5, br. 20, 9 (2); f. 156, 68 (1); L. Т. No. 5, br. 22, 10 (2), 11; L. Т. No. 5, br. 22, 53 (3), 54; f. 258, 73 (1).

Дарови верника током прве половине XVIII века: АН РУМА, f. 31, 61; L. Т. 2/4, br. 11, 100 (1); f. 75, 100, 101; f. 78, 33, 115, 117, 130 (2), 131; L. Т. No. V, br. 12, 165; f. 95, 5 (1); L. Т. 2/4, br. 11, 152 (2), L. Т. 42, 118 (1), 119 (1); f. 103, 331 (1); f. 103, 373 (1), L. Т. 42, 119 (1), 120 (1); f. 103, 379 (1), L. Т. 42, 120 (1); L. Т. br. 102, 29 (1), 30. Један од највећих дародаваца манастиру Савини био је капетан Симо Милутинов Томашевић (тестамент је написао 17. марта 1742). Манастир је за узврат преузео обавезу сарандара за навек, за њега и његову фамилију (AMS,1742).

¹⁴ Куповина некретнина током друге половине XVIII века: АН РУМА, L. Т. No. 5, br. 22, 10 (2), 11; L. Т. No. 5, br. 22, 53 (3), 54; L. Т. No. 5, br. 25, 46 (2), 47; L. Т. No. 5, br. 26, 180 (1), 181; L. Т. br. 109, 40 (1), 41; L. Т. No. 5, br. 30, 37 (1), 38;

¹⁵ Дарови верника током друге половине XVIII века: АН РУМА, f. 218, 161 (3), 162; L. Т. br. 75, 32 (2), 33, 34; L. Т. br. 75, 34; L. Т. No. 5, br. 25, 49 (2); L. Т. No. 5, br. 12, 219 (1), 220.

¹⁶ Дугови братству током друге половине XVIII века [треба имати у виду, судећи према стању АН РУМА и AMS, да је педантно вођење архива од стране млетачких власти занемарено током последње две до три деценије пред пропаст Републике (1797), те подаци нису вероватно потпуно комплетни]: АН РУМА, f. 258/5, 29 (3), 30; L. Т. br. 103, 45 (1), 46, 47; f. 195, 24 (1); f. 208, 10 (1); f. 209, 286 (8), 291; L. Т. br. 71, 32 (3), 33, 34, 35; f. 290/3, 51 (1); f. 227, 110 (1); f. 262, 271 (1); L. Т. br. 111, 55 (1), 56; L. Т. br. 80, 71 (1); L. Т. No. 5, br. 15, 211 (1); f. 272/4, 43 (1); f. 272/1, 11 (1); f. 284, 93 (11)-101; f. 290/2, 7 (2), 8; f. 290/3, 324

алкавије вођене, у односу на прву половину века.¹⁷ Евидентно је такође да та дуговања у већем броју случајева нису незнатна. Укупна дуговања појединаца манастирском братству током друге половине XVIII века, према млетачкој архиви, износила су око 1.655 цекина, са урачунатом каматом тамо где је забележена.¹⁸ Највећи дужници манастира били су: Митар, Петар и Марко Комненовић из Топле (500 цекина) [АН РУМА, f. 272/1, 11 (1)]; капетан Матија Мирковић (235 цекина) [АН РУМА, f. 208, 10 (1); f. 238, 183, 189 (7); L. T. br. 71, 32 (3), 33, 34, 35]; Илија Јовов Цвјетовић из Савине (150 цекина) [АН РУМА, f. 290/2, 7 (2), 8]; Данило Бритвица из Пода (120 цекина) [АН РУМА, L. T. br. 111, 55 (1), 56]; Марко Каспурић (116 цекина) [АН РУМА, f. 315, 19 (1), 20 (2), 21 (1)]...

Из предочене грађе можемо закључити да иако је манастир (видели смо) имао доста разгранато привређивање и приличне земљишне поседе, у овом оскудном и тесном крају приходи са земље нису доносили знатнијег вишка. У дугој половини века осетно је мање и приложника који су завештавали своју земљишну имовину манастиру, јер земљиште добијано по досељавању, почетком XVIII века, сада је у великој мери било уситњено увећавањем броја чланова породица и наследничким дељењем. Многи становници који су раније могли да живе од своје земље сада постају осиромашени кметови на туђим поседима (Stanojević 1987, 111). Видели смо да је током друге половине XVIII века дошло до ширења поморске трговине у Боки, када се и оформио имућнији трговачко-поморски слој друштва. Међутим, главнина њиховог капитала није се налазила у Боки, већ у Млецима, Трсту, Коринту, Теби, Драчу и Валони, где су успостављали своје трговачке куће које су бринуле о купопродаји разне робе (Luković 1955, 89–90). Стога су и савинци, поред осталог, све више прибегавали улагању новца код ових богатијих трговаца и помораца, „на ризик“ или под интерес. Неизвесност таквог пословања била је очита, што се показало кроз многе парничне поступке које су савинци водили против дужника. Једно писмо које је капетан и трговац Марко Мирковић упутио из Млетака манастирском братству, 2. марта 1759, управо потврђује речено (AMS, Rasuti spisi). Из њега сазнајемо да

(2); f. 300, 267 (2), 268; f. 238, 183, 189 (7); f. 306, 161 (1); f. 315, 19 (1), 20 (2), 21 (1); f. 315, 22 (2), 23; L. T. br. 121, 23 (1), 24.

¹⁷ Дугови братству од стране појединаца током прве половине XVIII века: АН РУМА, f. 31, 50; f. 31, 55; f. 31, 104; f. 44, 91; f. 44, 95; f. 57, 72, 73; f. 75, 317, 318; f. 75, 324, 330, 334, 363, 366; f. 75, 324 (22), 330, 334, 363, 366; f. 78, 80; f. 78, 199, 204, 239, 238, 217; L. T. No. 5, br. 12, 185 (1); f. 75, 118; f. 83, 13; f. 83, 15; f. 83, 19; f. 78, 23; f. 78, 28; f. 19, 6; f. 78, 98; f. 78, 28 (1); f. 78, 276, 277; L. T. br. 55, 21 (4), 22, 25 (1), 26; f. 20, 7; f. 100, 35 (1); f. 86, 134 (8), 139; f. 103, 149 (1); f. 99, 22 (8); L. T. br. 56, 239 (3), 240; f. 103, 171 (1); f. 103, 507 (1); f. 103, 508 (1); f. 103, 207 (1); f. 103, 217 (1); f. 103, 495, 496 (10), 503; f. 103, 497, 498 (10); f. 126, 140 (1); f. 146, 274 (2), 275; f. 148, 14 (1); L. T. br. 99, 27 (1); f. 156, 44 (1); f. 162, 89, 94 (16); f. 258/6, 114 (1).

¹⁸ Новац је углавном био у цекинима сребрним и златним, у млетачким лирама (често је употребљаван назив *либре* уместо лире, што прави додатну забуну, јер је либра мера за тежину), нешто и у талирима. У нашем тексту је све прерачунато у цекине (1 цекин – 48 лира, 1 талир – 24 лира).

су калуђери њему и трговцу Симу Ђуковићу дали новац за трговину са Левантом, ишчекујући да уложени новац и добит остваре по повратку њиховог брода са истока. Такође, сазнајемо да су новац позајмили и Марковом брату, капетану Матији Мирковићу, који би требало, како Марко тврди, „[...] убрзо да вама платит, а да је мене слушао не би и ни узимао у вас ни другому давао да му пропану. Утолико стоите у миру одиста бићете плаћени прие неголи сами мислите“. Савинци, међутим, нису повратили уложени новац од Матије Мирковића ни до 1763, када је дао хипотеку на своју бутигу у вароши, на име невраћених дугова манастиру. Било је случајева када су савинци морали до повраћаја новца од дужника да долазе и принудном наплатом, по наређењу провидура [АН PUMA, f. 315, 19 (1), 20 (2), 21 (1)].

Закључна разматрања

Док смо проучавали економски живот манастира Савина у XVIII веку, отворили су нам се и много шири увиди у друштвени живот у Боки Которској тог времена. Досад необјављена архивска грађа, коју овде предочавамо, омогућила нам је да сагледамо традицију и специфичности локалне средине, њен *genius loci*, те компликоване односе који су се унутар ње развијали. Тако смо дошли и до сазнања о реалној улози манастира у тамошњем свакодневном животу. Људи позајмљују новац од манастирског братства или дају новац на зајам, деле млинове са братством и профит од њих, размењују производе или их дају зарад уписа у манастирски *Општи лист*, траже од братства да им воде записе (такозвани *икрит*) о важним пословима јер је мало њих писмено, завештавају своју имовину манастиру. Отворили су нам се увиди у промене које су утицале на продубљавање социјалног јаза, где су, с једне стране, фамилије које су осиромашивале уситњавањем земљишта, а са друге стране се све изразитије формира богати трговачки слој у локалној заједници. Такав развој догађаја директно је изазивао промене економских односа локалног становништва према манастиру, као што је и манастир мењао своју економску политику. У другој половини века све су оскуднија земљишна завештања манастиру због осиромашења, те је братство све више усмерено на давање новца „на ризик“ оформљеном богаћијем трговачком слоју. Видели смо како и шта су савинци користили и производили од пољопривредних култура, али и шта се уопште гајило у Боки Которској, како се набављало, размењивало или увозило. Видели смо и како се општа ситуација опадања економске моћи Млетачке републике одражавала у локалној средини Боке Которске XVIII века. У разматрању економског живота манастира Савина, потврдили су се улога и значај манастира као духовног и сваког другог центра у месној српској православној заједници, у одсуству црквене организације и епископске главе у Боки XVIII века. Осветљени су живот локалног становништва под туђинском млетачком влашћу, његове активности, привређивање, потребе и проблеми са којима се суочавало у оквирима задатог друштвеног модела.

Извори и литература:

- Anderson, Metju. 2003. *Evropa u osamnaestom veku 1713–1789*. Beograd: Clio.
- Crnić-Pejović, Marija. 1978. „Jedno naselje hercegovačke opštine u XVIII vijeku – Mojdež po dokumentima arhiva Herceg-Novoga.“ *Boka 10*: 33–79.
- Đurić, J. Vojislav. 1973. „Manastir Savina.“ *Boka 5*: 7–22.
- Hrabak, Bogumil. 1988. „Bokelji kao nabavljači arbanaških žitarica 1480–1700.“ *Boka 20*: 77–160.
- Lipovac-Radulović, Vesna. 2004. *Romanizmi u Crnoj Gori, jugoistočni dio Boke Kotorske*. Novi Sad: MBM-plas.
- Luković, Niko. 1955. „Privreda Boke Kotorske krajem XVIII i početkom XIX vijeka u vezi sa pomorstvom – prema podacima jednog savremenika.“ *Godišnjak Pomorskog muzeja Kotora III*: 87–93.
- Matić, Lj. Marina. 2015. „Manastir Savina u XVIII veku.“ Doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Medaković, Dejan. 1978. *Manastir Savina – Velika crkva, riznica, rukopisi*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Milošević, Miloš. 1970. „Prilozi problematici kopnene trgovine poslije osvajanja Herceg-Novoga i okoline od Turaka 1687. godine.“ *Boka 2*: 83–120.
- – –. 2003. *Pomorski trgovci, ratnici i meceni*. Beograd – Podgorica: Equilibrium – CID.
- Milović, Đorđe. 1958. „Neki podaci za trgovinu vinom i uljem u Boki koncem XVII i tokom XVIII vijeka.“ *Godišnjak Pomorskog muzeja Kotora VII*: 135–147.
- – –. 1976. „Neki podaci o trgovini ribom na hercegovačkom tržištu tokom XVIII vijeka.“ *Godišnjak Pomorskog muzeja Kotora XXIV*: 71–80.
- Musić, Srđan. 1972. *Romanizmi u severo-zapadnoj Boki Kotorskoj*. Beograd: Filološki fakultet.
- Novak, Grga. 1944. *Prošlost Dalmacije II*. Zagreb: Hrvatski izdavački bibliografski zavod.
- – –. 1966. „Trgovina i pomorstvo Dalmacije u drugoj polovini XVIII stoljeća.“ *Starine JAZU 53*: 5–48.
- Pederin, Ivan. 1990. *Mletačka uprava, privreda i politika u Dalmaciji (1409–1797)*. Dubrovnik: Časopis Dubrovnik.
- Peričić, Šime. 1980. *Dalmacija uoči pada Mletačke Republike*. Zagreb: Centar za povijesne znanosti.

- Radojičić, Dragana. 1994. *Krajina novska u sudaru svjetova*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Stanojević, Gligor. 1977. „Građa za privrednu istoriju Boke Kotorske u XVIII vijeku.“ *Mešovita građa*, knj. 5: 71–159.
- — —. 1986. „Novska skela u XVIII vijeku.“ *Spomenik CXXVII*: 85–138.
- — —. 1987. *Dalmatinske krajine u XVIII vijeku*. Beograd – Zagreb: Istorijski institut – Prosvjeta.
- Wolff, Larry. 1997. „Venice and the Slavs of Dalmatia: The Drama of the Adriatic Empire in the Venetian Enlightenment.“ *Slavic Review*, Vol. 56 (3): 428–455.
- Zloković, Maksim. 1978. „Topaljska opština – osnivanje i razvoj; trgovina i pomorstvo.“ *Godišnjak Pomorskog muzeja Kotora XXVI*: 51–69.
- AMS (Arhiv manastira Savina). 1742 *Libro ot sarandara* (*Либро от сарандара*), inv. br. 38.
- — —. 1778 (2. septembar). *Libro ot zemalja monastirskia* (*Либро от земаља монастирскиа*), inv. br. 39.
- — —. 1755a (28. avgust). *Libro ot prihodka monastirskih* (*Либро от приходка монастирских*), inv. br. 40.
- — —. 1755b (20. juna). *Libro ot potroškov monastirskih* (*Либро от потрошковь монастирских*), inv. br. 41.
- — —. 1746 *Libro delle terre* (*Катастар манастира Савина*), inv. br. 43.
- — —. 1750 *Libro ot Gerblja* (*Либро от Гербља*), inv. br. 46.
- — —. *Rasuti spisi* (*Расути списи*).
- AH (Arhiv Herceg-Novog). *PUMA* (*Političko upravni mletački arhiv* (1689–1797). [L. T. (*Libro Terminazioni*); f. (*fascicul*)].

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Лада Стевановић

Етнографски институт САНУ, Београд

lada.stevanovic@ei.sanu.ac.rs

Верски и световни модели моћи остварени кроз погребни ритуал: античке парадигме

У овом раду ме занима на који начин и зашто су атинска држава, а од византијског периода и црква, настојале да преузму контролу над погребним ритуалом. Како, због чега и под којим околностима је пагански ритуал из приватног прелазно у домен јавног? Како су се распоређивале улоге у ритуалу? На који начин су елементи паганског ритуала интегрисани у хришћански погребни обред и како се одвијала игра моћи у сфери смрти између паганства и хришћанства? Који друштвени потенцијал је учинио погреб толико значајним да су се држава и црква бориле за надлежност над њим, настојећи да га отргну из приватне сфере?

Кључне речи: смрт, ритуал, држава, црква, моћ.

Religious and Secular Models of Power Achieved through Funeral Ritual: Ancient Paradigms

This paper researches why and in which way Athenian polis, and since Byzantine era also the Church, made efforts to take over the control over funeral rite. How, why and under which circumstances pagan ritual moved from private to public sphere? How were the roles in the ritual distributed? In which way the elements of pagan rite were integrated in Christian funeral and what was the power-game between Pagans and Christians? Which social potential made funeral so important that the state and the Church were fighting for gaining power over it?

Key words: death, ritual, state, church, power.

Увод

Овај рад посвећен је античкој Грчкој и напорима атинског полиса да успостави контролу над погребом, у кризним политичким моментима, и да преузме бригу над погребним ритуалом и искористи га у политичке сврхе.¹

¹ Рад је резултат рада на пројекту број 17026 „Културно наслеђе и идентитет“ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Реч је, пре свега, о чувеној Перикловој надгробној беседи из прве године Пелопонеског рата, коју је у својој *Историји* пренео Тукидид. Поред политичке надгробне беседе, тема рада је и (рано)хришћанска сахрана, тј. настојање цркве да, ширећи се међу људима, најпре илегално, а касније и као призната религија која од 313. г.н.е. преокупира целокупну религијску сферу људи, па и погребни ритуал. Прелаз на хришћанство свакако није била нагла и радикалана промена, те је овај процес у великој мери обележен религијским синкретизмом. Ни како је време пролазило, напуштање старих образаца није ишло лако и црква је, схвативши то, настојала да у свој религијски систем интегрише што је могуће више традиционалних веровања и обичаја (Острогорски 1993: 66–67). У раду ћу се бавити погребним ритуалом како бих одговорила на следећа питања: колико су и да ли су уопште најпре Атинска држава, а потом и хришћанска црква успеле да „преузму смрт у своје руке“ и зашто су уопште биле за то заинтересоване. Уместо директном анализом односа државе и цркве, позабавићу се доменом смрти и проблематизацијом разлога и начина на који су прве грчке државе и рана хришћанска црква настојале да га освоје, управо да бих расветлила ове механизме и учинила их јаснијим за проучавања у каснијим историјским раздобљима.

Да би се уопште могло говорити о претензијама државе и цркве да присвоје надлежност над погребним ритуалима, неопходно је разјаснити најпре традиционални антички грчки ритуал везан за смрт и улогу жена у њему, јер су управо жене у овом обреду имале доминантну улогу. За то, свакако, постоји више разлога. Пре свега, жене су, својом способношћу рађања, биле повезиване не само са доласком људи у свет живих, већ и са одласком из њега. Бринући се о породици, оне су водиле рачуна и о породичним ритуалима. Рађање, смрт и обреди везани за њих су, према традицијским веровањима, носили са собом ритуалну нечистоћу (*miasma*), која је узроковала привремену забрану учествовања у јавном животу и јавним ритуалима. Да ли је управо ова нечистоћа и опасност коју она носи била кључ женске доминације у традиционалном ритуалу и разлог мушког дистанцирања, тешко је са сигурношћу одговорити, али се свакако ова претпоставка не може одбацити.

Борба за (над)моћ: Женски погребни итуал и рађање атинске државе

Грчки погребни ритуал је од времена антике па до средине XX века, а понегде чак и дуже, задржао много традиционалних елемената за које су већином биле задужене жене.² Оне су се бринуле да покојник стигне у

² Темељно и изванредно теренско истраживање које је 1980-тих година обавила Надиа Сереметакис у области Мани на Пелопонезу показује несумњиви континуитет и сличност са античким погребним ритуалом. У овој забаченој области на југу Пелопонеза жене су те које одлучују о судбини заједнице износећи своје одлуке управо кроз тужбалицу. Због тога је књига и названа *The Last Word* (Seremetakis 1991).

онострано, а то је, према веровањима, било могуће тек након што се обаве све неопходне обредне радње и то према следећем редоследу – купање и улепшавање покојника, бдење, погребна процесација, приношење жртве на гробу, ритуал очишћења од *миасме* и даћа (*perideipnon, cathedra*), а у старије, архајско доба, на гробовима су се одржавали агони тј. надгробна надметања и плес. Већи део посмртног ритуала одвијао се у атмосфери туге, бола и губитка што је праћено женским нарицањем професионалних нарикача или најближих сродница покојника. Тек за време даће, када су све претходне етапе ритуала успешно обављене, расположење се мењало и смех је смењивао сузе, јер, како каже Михаил Бахтин, конзумирање хране и пића на гозби увек представљају тријумф живота над смрћу (Bahtin 1978: 299–300). Наричало се за време бдења, у процесацији и на гробљу. Иступајући из приватног простора *oikosa* (*куће*), жене су за време погребних добијале *јединствену* прилику да проговоре у јавности (Holst-Warhaft 1995: 53). Са једне стране, нарицање је пратио интензивни излив емоција, кукање, чак и самоповређивање (чупање косе, гребање лица, па чак и вађење очију³), и управо снажна ерупција емоција омогућавала је олакшање не само онима које су активно учествовале у нарицању, већ и свима онима који су били присутни. Па ипак, тужбалица није потпуно спонтан начин изражавања (иако се од прилике до прилике садржај тужбалице разликовао), већ се овај облик народног усменог стваралаштва изводио у оквиру важеће норме. Нарикаче су се користиле уобичајеним вербалним формулама, гласом, перформансом и специфичним телесним покретима да би изразиле тугу, поред тога преносећи поруку и представљајући субверзивни комуникациони модел. Бол, туга и, пре свега, криза изазвана смрћу мењале су уобичајну поделу улога у патријархалном друштву, те су жене преузимале доминацију чак и у јавном простору, који им је иначе био недоступан. Оне су оплакивале покојнике и пратиле их у онострано, истовремено изражавајући своје мишљење о околностима смрти, али и о приликама у заједници, нарочито када се радило о смрти која није природна. (Holst-Warhaft 1995: 53) Перформанс препун емоција деловао је на присутне и осујећиво покушаје емотивне дистанцираности, уколико их је било. Никол Лоро (Nicole Loraux) истиче како снага тужбалице лежи у болу који је немогуће превазићи и заборавити и који се претвара у гнев (*menis*) (Loraux 1998: 44).⁴ Управо то је разлог што је још у VI в.п.н.е. чувени законодавац Солон увео регулативу којом је ограничио улогу жена на сахранама, смањивши број оних које су смеле нарицати. Поред тога, процесације су се морале одвијати у рану зору како се не би превише реметио јавни мир и за време једне сахране смео се оплакивати само онај коме је ритуал био посвећен (Plut. *Sol.* 21, 4). Наиме, како нам је пренео Плутарх, непријатељства међу породицама и клановима су могла трајати и након нечије смрти, чак неколико генерација, те ову забрану треба схватити као настојање како каже Плутарх да се “прекине мржња” (Плут. *Sol.* 21.1), тј. да се

³ Овај мотив је познат и у нашој народној поезији.

⁴ О Ахиловом гневу (*Ilijada*, XVIII 318-323) биће речи касније у тексту.

успостави контрола над крвном осветом, о којој су, заправо, у својим тужбалицама одлучивале оне које су нарицале, дакле жене.⁵

Смрт представља кризу како за појединца тако и за читаву заједницу и, самим тим, погребни ритуали који окружују смрт несумњиво садрже огроман потенцијал моћи која припада онима који се покојницима баве, дакле, традиционално, женама. Оснивање првих градова-држава у старој Грчкој, које је заменило заједницу засновану на породичним клановима (*genos*), утицало је и на погребни ритуал, настојећи пре свега да га ограничи на приватни простор (*oikos*) и учини мање приметним и мање чујним за читаву заједницу. Драстичније мере спроводиле су се у посебним околностима, када би сама држава пролазила кроз кризни период и покушала да организује јавну сахрану, инструментализујући је за сопствене потребе. Жене, тј. најближе сроднице, такође су учествовале у оваквим погребима, али је њихов глас који нариче и тужи у таквим околностима изгубио централно месту у обреду и био замењен говором неке јавне личности. Овде ћу се укратко осврнути на Периклову надгробну беседу (*epitaphios logos*) коју нам преноси Тукидид, а која је одржана након погибије војника у првој години Пелопонеског рата 431. п.н.е. Када је сахрана завршена, Перикле се попео на узвишење да би га присутни боље чули – и одржао говор (Тукидид II, 34). Занимљиво је да, за разлику од тужбалице, која спада у усмено, народно стваралаштво, *надгробна беседа* има књижевно порекло. Поред тога, за разлику од тужбалице, која пре свега оплакује, изражавајући тугу и бол, главне особине *надгробне беседе* су да покојника слави и хвали. Овај жанр измислили су Атињани и, према Демостену, једини су они држали надгробне беседе за грађане који су дали живот за своју отаџбину (*Dem, Contra Lep*). Према чувеном закону предака (*patrios nomos*), који се, упркос самом називу, највероватније појавио први пут у 5 в.п.н.е. за време Грчко-персијских ратова, тела палих војника била би враћена у Атину и заједно сахрањена о јавном трошку. За оне чија су тела нестала такође је постојао један празан одар (Тукидид II, 34). Управо тврдња да је реч о обичају који дуго постоји, који су неговали још и преци, требало је да обезбеди овом новом ритуалу кредибилитет. Ово је јако занимљив аргумент, препознат у антропологији и политичкој теорији модерних друштава, да позивање на старину неког обичаја треба да му донесе уверљивост и важност. Уосталом, и када се у књизи *Измишљене традиције*, Ерик Хобсбом (Eric Hobsbawm) бави деветнаестовековним и двадесетовековним измишљањем традиција у циљу оформљавања и учвршћивања националних држава, он је и сам свестан да „Вероватно не постоји време и место којим се историчари баве, у којем није виђено „измишљање“ традиције.....“ (Hobsbawm 2002: 10). При томе, Хобсбом наглашава важност позивања на старину, чиме се, управо стварањем илузије континуитета, остварује кредибилитет, при чему је потпуно неважно да ли је веза са прошлошћу аутентична или није (што је углавном случај). Дакле,

⁵ Детаљније о грчкој тужбалици и њеном развоју види Holst-Warhaft 1995, Loraux 1998, Alexiou 2002, Стевановић 2009, поглавље V, 141–171.

управо тврдња да се ради о обичају предака требало је да обезбеди новом жанру легитимитет и моћ.

Жорж Баландије, антрополог политичке теорије који се бавио односом религије и власти препознао је социјални потенцијал погребног обреда у обнови друштвеног поретка, као и у савладавању друштвене ентропије и социјалне подложности деструктивним силама (Balandije 1997: 152). У тренутку када се криза изазвана смрћу заврши, заједница је оснажена и обновљена. Управо у тај међупростор, од кризе до обнове, смешта се надгробна беседа утишавши тужбалицу. Заједница је преплављена тугом и губитком, а речи изговорене над погребним одром одјекују због тога снажније, остављајући дубљи траг и јачи ехо који се неће изгубити када криза прође а поредак буде обновљен. У овом контексту постаје јасније зашто је било неопходно утишати глас нарикача – да не би неизлечив бол и туговање за изгубљеним животима обесмислило херојски идеал који је славио смрт.

У наведеној беседи Перикле у истој реченици истиче и индивидуалне и колективне заслуге палих војника (Тукидид II, 34). Иста амбиваленција препознатљива је у дискурзивној конструкцији грчког херојског идеала⁶ који се заснивао на комбинацији потпуно супротних вредности, спајајући тежњу ка индивидуалним достигнућима са неговањем колективних вредности и то на тај начин што хероизам, као врлина, није слављен као особина појединаца, већ се приписивао атинском полису који су ти појединци тј. војници заједно представљали. Ово се у потпуности уклапа у схватање Едгара Морена да концепт смрти у ратним условима доводи до промене у којој колектив постаје значајнији од индивидуе (Moren 1981: 45).

Из досадашњег текста произилази да тужбалица припада женском, а надгробна беседа мушком дискурсу. Ипак је важно нагласити да ова подела није била првобитно изразито родно одређена, већ да припада Атинском полису и да је у преддржавном периоду владавине аристократских кланова постојао не само другачији однос према женској тужбалици и нарикачама, већ је постојала, додуше изузетно ретко, и мушка тужбалица. Наиме, Гејл Холст-Вархафт се у књизи *Dangerous Voices: Women's Lament and Greek Tradition* (Holst-Warhaft 1995: 195–107) бавила, између осталог, тужбалицом у преткласичном периоду и по угледу на чувеног антрополога смрти Филипа Аријеса и његову проблематизацију средњовековне *Песме о Ролану*, анализирао је Ахилову тужбалицу у *Илијади*. Контекст француске средњовековне епске поеме и *Илијаде* је упоредив. Наиме, реч је о ратним хроникама и страдањима у војном сукобу. Далеко од породица и супруга, које су иначе задужене за оплакивање, тужбалице су, покрај бојног поља, изводили ратници, тугујући за својим пријатељима: Ролан за Оливером, а Ахил за Патроклом. Ахил се, жалећи за Патроколом, посипао пепелом по глави, гребао лице и чупао косу, ваљајући се по прабини (XVIII, 22–27). Како

⁶ О херојском идеалу у античкој Грчкој видети детаљно Stevanović 2008.

истиче Гејл Холст-Вархафт, Ахил, без обзира на то што нариче интензивно и екстравагантно, ипак више пута спомиње како је то бескорисно (XXIV 523-4, 549-50, 560, 600 – 20). У њему се гомила бес који ће преточити у борбу, да би нарицање завршио тако што је од Пријама затражио вечеру, подсећајући га да се чак и Ниоба сетила да једе након што је оплакала своју децу (Holst-Warhaft 1995: 105-107). Ова Ахилова тужбалица још једна је потврда да је промена дискурса у вези са смрћу и утишавање женског нарицања пре свега одређено политичким развојем и појавом првих полиса. Упркос бројним паралелама из других култура (у Библији: Генеза, 37:34, Јестира 4:1, Јов 1:20), Ахилова тужбалица једини је пример мушког нарицања у грчкој култури, а Платон у *Републици*, Сократовим речима снажно критикује Хомера што је на тај начин приказао Ахила (Plato, *Res publica* 398).

Стара и нова религија: продор тужбалице и паганског погребног ритуала у рано хришћанство

С обзиром на чињеницу да, упркос законима и бројним напорима, погребни ритуал није лишен женске тужбалице, нити су жене изгубиле надлежност у домену смрти, борба која је у овој сфери постојала у античко доба наставља се и у наредном, византијском периоду, којим ћу се у наставку рада бавити. Фокусираћу се на доба ране Византије, иако се са поузданошћу може тврдити да борба за надлежност над погребним ритуалом није завршена све до периода модернизације (када је заправо сам ритуал трансформисан), будући да је традиционална тужбалица у Грчкој тек тада почела да се губи – најпре у градовима, а тек веома постепено у мање развијеним областима.⁷ Треба свакако имати у виду да је немогуће говорити о једнообразном погребном ритуалу и јединственом односу према смрти који је постојао на тако великом подручју и у тако дугом временском периоду који обухвата Византијско царство. Ово питање нарочито је комплексно и због деликатног односа према паганској религији, који не само да се мењао кроз време, већ је каткада био другачији у различитим деловима царства.⁸ Поред тога, изучавање погребних ритуала такође компликује и доступност извора које чини византијска патристика, тј. писање црквених отаца чији текстови су најчешће теолошке расправе и разрађивања појединости вере. Ту су, међутим,

⁷ О традиционалној тужбалици, обичајима везаним за смрт и моћи жена у том домену, у забаченој области Мани на Пелопонезу, писала је, након вишегодишњег теренског истраживања које је спровела у суживоту са својим рођакама (у току осамдесетих година двадесетог века), Nadia Seremetakis, *The Last Word: Women, Death, Divination in Inner Mani*, The University of Chicago Press 1991.

⁸ Први је Констанс I, син цара Константина, почео да намеће мере против паганских грчких и римских веровања и ритуала, али искључиво у граду, док су се у руралним деловима земље пагански ритуали несметано одвијали (вероватно да цар не би избугио популарност). Његов брат и наследник, Константин II прописао је казне за све оне који су приносили жртве Олимписким боговима (HAM: 948).

и они, за нас драгоцени, документи који осуђују за цркву неприхватљиво ритуално понашање и стога представљају драгоцене „записе са терена“.

И док је атински полис пре свега законодавством покушао да успостави контролу над традиционалним ритуалом и његовим учесницима, а *epitaphios logos* тј. *надгробну беседу* је увео тек под посебним политичким околностима, тј. на јавним сахранама за војнике страдале у рату, хришћанска црква је, настојећи да изведе промену посредством религијског система, прихватила надгробну беседу прилагођавајући је сопственој вери. Садржајно, ова беседа је у позном римском периоду често представљала мешавину величања покојника и туговања за њим и тек постепено се уводе елементи који указују на блажену будућност након смрти (коју, наравно, заслужују само праведници), стављајући емоције у други план).⁹ Чак и у дванаестовековној епској романси Дигенис Акрита, која представља компилацију старијих материјала, постоји индикација да тужбалице и интензиван излив емоција нису нестали из погребне праксе (Alexiou 2002: 27–28). *Epitaphios logos* или како се скраћено звао *epitaphios*, био је писан у стиху или у прози за владаре, патријархе, представнике цркве, рођаке или породицу ретора, а након XI века и за представнике аристократије (ODB: s.v. *epitaphios*). Из овога се може закључити да је *epitaphios* ипак припадао само привлегованима и, у том смислу, није угрожавао опстанак тужбалице.

Истраживања Маргарет Алексију, која се бавила нарицањем у грчкој традицији од антике до модерног доба у књизи *The Ritual Lament in Greek tradition*, показала су да су се промене обредне праксе одвијале полако и да су у великој мери заправо подразумевале постепено прилагођавање паганског ритуала хришћанском, па чак и уписивање хришћанске идеологије у већ постојеће обичаје (Alexiou 2002: 24–35). Алексију истиче да је огромна толерантност према паганској религији и обичајима постојала нарочито у прва два века Византијске царевине, али да ни касније хришћанска црква није била искључива. Један од занимљивих примера које наводи ауторка јесте објашњење Евстатија Солунског (XII в.н.е) у чувеним коментарима Илијаде да „лежати на Хадовој ваги“ заправо има везе са мерењем човекове праведности за живота (Alexiou 2002: 26), што свакако није значење које је ова фраза имала у Хомерово доба, када посмртна идеологија уопште није ни познавала хришћански концепт греха и грешника. Наиме, управо са хришћанством долази до промене самог односа према смрти у том смислу да смрт не представља више крај као што је то био случај у антици, већ нови почетак. Додуше, важно је истаћи и то да представе о загробном животу у античкој Грчкој нису биле јединствене и да су и у Грчкој, а касније и у Риму, постојали мистични култови за које смрт није представљала крај живота. Њиховим посвећеницима било је обећано блаженство након смрти, које је непосвећенима остајало недоступно. Најпознатије су биле елеусинске

⁹ Чак и у дванаестовековној епској романси Дигенис Акрита, која представља компилацију старијих материјала налази на тужбалицу (ODB: s.v. *epitaphios*).

мистерије и њих су Атињани напосто звали *ta mysteria*. Сваке године било је иницирано хиљаде људи – мушкараца, жена, деце, странаца, па чак и робова из читавог Грчког света (TRM OV 10.1.7). Па ипак, упркос раширености и популарности, мистерије нису биле општеприхваћене (Burkert 1985: 286). Додуше, важно је са опрезом говорити о ономе што је доносила посвећеност у мистерије. За разлику од хришћанске посмртне идеологије, иницирани у елеусинске мистерије само су могли очекивати да им егзистенција у оностраном, које је према традиционалним грчким веровањима увек било обојено мраком (TRM OV 10.1.7), буде олакшана, као, уосталом, и свакодневица за живота. Црква није благонаклоно гледала на ове мистерије и патристички оци су их често оштро нападали, пишући о њима нерадо и са много предрасуда. Па ипак, нема сумње да су ове мистерије оставиле трагове у хришћанству које тек треба проучити. За сада се са поузданошћу може говорити о наслеђеној терминологији у вези са мистеријама чије се значење у хришћанству несумњиво променило.¹⁰ Упркос томе што су обавијене велом тајности, елеусинске мистерије релативно су нам познате и добро документоване (Burkert 1985: 285). Најважнији извори за ове мистерије су археолошки (светилишта, представе на рељефима и вазама, натписи итд.) и, пре свега, Хомерска Химна Деметри.¹¹ С обзиром на раширеност оваквих култова у позној антици, може се рећи да хришћанство није одударало у покушају да обезбеди „победу над смрћу“, која је успела да људима позне антике улије оптимизам. Међутим, према теологији апостола Павла, смрт (*thanatos*) се побеђује и превазилази хришћанском љубављу (*agape*), а ова врста љубави, за разлику од *erosa* тј. страствене љубави, није испуњена страшћу и не прожима се са смрћу. Испреплетаност танатоса и ероса значајна је у најстаријој античкој концептуализацији смрти, посебно оној која се везује за аграрни период, када је смрт заправо представљала предуслов живота, који се у ритуалима плодности обележавао подједнако оплакивањем и елементима погребног ритуала, као и слављењем новог живота у карневалском весељу и разуданости.¹²

Додуше, оптимизам, који се развијао под утицајем апостола Павла, био је само један сегмент хришћанског односа према смрти, а други се, у доба раног хришћанства развијао под утицајем Василија Великог у IV веку у Кападокији. Његово учење о спасењу у великој мери је повезано са ригорозним моралним ограничењима (Станковић 2007: 11). Међутим, упркос великој промени у концептуализацији смрти и односу према њој, антички погребни ритуал, тј. многи његови елементи, успели су да преживе. На ово

¹⁰ <http://eleusis.library.cornell.edu/about.html> html Приступљено 3.2.2015. Упоредно истраживање грчких митова, позних античких мистичних култова и хришћанских мистерија било је тема Х. Ранера (Rahner 1971).

¹¹ Од писаних извора, ту су још и Аристофанов опис посвећења у елеусинске мистерије у *Облакињама*, Лукијанови *Разговори хетера*. Важно је истаћи да се у антици о мистеријама смело говорити само у алузијама. Што се хришћанских писаца тиче, најопширнији, мада свакако непотпун, јесте опис који даје Климент Александријски.

¹² Види више у Stevanović 2009.

указују пре свега осуде и коментари хришћанске патристике који се осврћу на непримерено понашање жена на сахранама и на претеране изливе емоција који су у супротности са хришћанском вером. Занимљив покушај да се тужбалица потисне било је, макар на великим сахранама, организовано певање псалма, али чак и то је реплицирало антифону структуру тужбалице, па су ове две форме наставиле да егзистирају упоредо у истом обреду тако што је део жена и мушкараца изводио псалме, а други део жена им је одговарао кроз нарицање. Занимљиво је, како истиче Алексију, да је чак и црква сама организовала у таквим приликама нарикаче и оне које су бурно исказивале тугу (Alexiou 2002, 29). Ово је, заправо, веома сликовит пример начина на који је функционисао погребни ритуал користећи комбинацију античких традиционалних и новоуведених хришћанских елемената, који су наставили да се преплићу као у некаквом плесу.

Бројни су примери утканости паганских обредних елемената у хришћанску сахрану. У том смислу, занимљив је податак да су гробови на хришћанским гробљима из IV в.н.е., на којима је било забрањено сахрањивање пагана, слични онима из доба антике по томе што су у њима пронађени бројни предмети попут посуда за уље или вино. На овим гробљима је такође било пуно паганских апотропејских симбола (ODB sv. *cemetery*).

Веровања која је било тешко искоренити црква је трансформисала, па је распрострањена античка представа о путовању мртвих у онострано у Хароновом чамцу, добила ново значење. Паганске психопомпе (*psychopompoi*) заменили су анђели, а Харонов чамац је у хришћанској иделогiji Црква заменила бродом душа. Овде је такође важно истаћи и велику разлику у значењу речи душа (*psyche*), која је у грчкој антици пре свега представљала неку врсту покојниковог бестелесног двојника који је, према Хомеру, био само сенка (*skia*) која је у тренутку смрти напуштала тело кроз уста (*Ilijada* IX, 409) или кроз рану (*Ilijada* XIV, 518). Дакле, према народним античким веровањима, након смрти душа је као сен настањивала подземни свет, задржавајући физичку спољашњост покојника али тек привидно: умрле, вечито жедне душе, није било могуће дотаћи или загрлити (*Odiseja* XI 205-207, 218-222). Тек Платон даје души ново значење које је ближе хришћанској и савременој концептуализацији (Kolozova 2000: 210¹³), а које подразумева унутрашњу и менталну снагу која је независна од физичког тела (OCD s.v. *death*). Занимљиво је да се хришћански концепт душе надовезује на Платонов,

¹³ Платон је такође био први који у грчку религију (а античка филозофија је била заправо теологија, тј. филозофија религије) унео радикалну промену која је у вези са односом према стварности. Наиме, за грчки поглед на свет је увек било особено прихватање реалности са свим њеним елементима – деструкције, стварања, корпореалности итд., док за Платона стварност постаје илузија, а духовни, нематеријални свет добија примарно место (Burkert 1985: 322). Нема сумње да је управо то традиција коју ће прихватити званично хришћанство.

преузевши из античке народне традиције само веровање да душа у тренутку смрти излази кроз уста.¹⁴

Адоптирани пагански елемент погребња било је жито тј. кољиво (*kollyba*), које је представљало жртву и обед на гробљу. Црква на Западу је овај обичај одбацила, осудивши га као празноверицу, док је у источном делу царства кољиво изношено на гроб трећег, седмог (или деветог) и тридесетог (или четрдесетог) дана након смрти, и то уз литургијске молитве (OCD s.v. *kollyba*).¹⁵

С обзиром на чињеницу да су се бројни пагански слојеви ритуала очували, не изненађује да је и тужбалица опстала упоредо са новим веровањима и новим обредним праксама. И док се нарицање и бурно исказивање туге и емоција у атинском полису и тадашњем контексту осуђивало као женско, у Византији је добило нову погрдну карактеристику – паганско. Коментари Јована Хризостома били су нарочито прекорни и оштри. У једном од коментара које наводи Миње (Migne 62. 204), Јован Хризостом не само да критикује нарикаче, већ њихово нарицање и отворено исказивање емоција осуђује као лажно и као нешто што штети другима („занемаривање других“). У складу са новом вером, он препоручује вечиту тугу, али тиху и достојанствену. Хризостом није био усамљен у оваквој врсти осуда (код Григорија Назијанског се такође срећу слични коментари), али временом их је бивало све мање, а разлог за то није промена традиционалних улога и задатака које су учеснице ритуала обављале, већ управо чињеница да је хришћанска црква обичај нарицања, као и друге елементе погребног ритуала, прихватила и интегрисала (Alexiou 2002: 29). Традиционалну тужбалицу као израз личног бола и губитка није било лако искоренити. Разлог за то свакако лежи у снази емоција, али и у дубоко увреженим веровањима и ритуалима од којих се није могло одустати управо због табуа којим је смрт – као неодојиви, али и тешко појмљиви део живота – окружена. Тужбалица, чак и када је изводе професионалне нарикаче, увек је лично обојена, она је, дакле, индивидуална и оплакује смрт појединца, описујући растанак и испраћајући покојнике у онострано, каткада се осврћући и на детаље смрти, често тражећи од „путника у онострано“ да пренесе поздраве блиским и драгим људима који већ настањују „царство сенки“. Смрт увек представља кризу, а криза узрокује друштвену дестабилизацију у којој оне које изводе ритуал преузимају главну реч, изражавајући сопствене емоције. Оне то чине вербално али и телесно, не остављајући равнодушним никога ко је присутан. У таквим ритуалним околностима, дистанцирање од емоција није могуће и то може бити један од разлога да се појави идеја за сузбијањем оваквог ритуалног понашања. Дакле, разлог за борбу око надлежности над покојницима свакако није могуће свести

¹⁴ Детаљније о Платоновим учењима о души која одговарају хришћанским, али и о појединим разликањима види више у Рајићевић 2011 према Šulc 1998.

¹⁵ Ово је веома стара жртва која се приносила на гробу и представљала је мешавину жита и сушеног или свежег воћа. Посведочили су је Хесихије и Тукидид, Есхил а касније и Хесихије (Tukidid III, 58, 4; Eshil, *Persijanci* 607-622, Hesyeh, *kollyba*)

на један једини узрок. Најпре, оснивање државе и напуштање друштвене организације засноване на родовима и клановима захтевало је увођење закона и санкционисање прекршаја (и то, пре свега, убиства) државним механизмима, а не, као некада, крвном осветом, о чему се одлучивало управо приликом извођења тужбалице. Други разлог је покушај освајања моћи управо у доба кризе изазване смрћу у ратним периодима, како би се јавни простор искористио за ратну пропаганду и величање идеологије херојске смрти која доноси вечну славу. Посмртне говоре држали су представници власти и посмртна беседа је као реторски жанр имала све особине реторике. Хришћанска надгробна беседа удаљила се од своје претходнице, атинског *epitaphios-a logos-a* тако што је интегрисала у себе и елементе тужбалице и, осим величања, увела изражавање туге – али на начин који је прикладан за овај жанр и, пре свега, за цркву – без интензивног изражавања емоција.

Дакле, атински полис је моћ у домену смрти, логично, настојао да инструментализује за своје потребе. Хришћанство је, као нова религија, у складу са својом вером, покушало да уведе нову посмртну идеологију¹⁶, али упркос томе што је вера у ускрснуће праведних једна од кључних религијских промена коју је донело хришћанство, ритуали који су вековима постојали нису искорењени, већ су често, попут нарицања, интегрисани, поставши само један од елемената комплексног обреда.¹⁷ Са каснијим усложњавањем односа између државе и цркве доћи ће и до усложњавања односа према смрти, које је увек нужно посматрати у конкретном друштвено-политичком контексту. Свакако, смрт ће остати интересантна сфера око које ће се водити различите борбе, а сахране јавних личности и њихова „режија“ (атеистичка или црквена) биће занимљива тема за истраживање друштва. Овај рад имао је за циљ да покаже који то механизми моћи леже у основи ритуала смрти и како је моћ над покојницима кроз историју, као и данас, значила и утицај и контролу над онима који су живи.

Литература

Alexiou, Margaret 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2nd ed.

Altiser, Luj 2009. *Ideologija i državni ideološki aparat*, Loznica: Karpos.

¹⁶ Занимљив је податак да су се у III в.н.е. хришћани организовали у заједнице које су представљали као погребна удружења да би тако спречили прогањање. Ове врсте удружења биле су уобичајене у тадашњим градовима Римског царства, обезбеђујући својим члановима пристојну сахрану за новчану надокнаду (НАМ: 939).

¹⁷ Дакле, и на самим својим почелима, као и данас, хришћанство је увек било „народна“ вера. Овде алудирам на наслов књиге Душана Бандића *Народно православље*, у којој је аутор указао на бројне паганске елементе савременог православља у Србији.

- Balandje, Žorž 1997. *Politička antropologija*, Prev. Nikola Bertolino, Beograd: XX vek 1997.
- Bahtin, Mihael 1978. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea, narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Prev. I. Šop, T. Vučković, Beograd: Nolit 1978.
- Burkert, Walter 1985. *Greek Religion*, Trans.by Johan Raffan, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hobsbom, Erik 2002. *Izmišljanje tradicije*, Prev. Slobodanka Glišić i Mladena Prelić, Beograd: XX vek.
- Kolozova Katerina 2000. *Hlenite i smrta*, Skopje: Kultura.
- Moren, Edgar 1981. *Čovek i smrt*, Prev. Branko Jelić, Beograd: BIGZ.
- Острогорски, Георгије 1993. *Историја Византије*, Београд: Просвета 1993. 2. фототипско издање.
- Pavićević, Aleksandra 2011. *Vreme (bez) smrti*, Beograd: EI SANU. Posebna izdanja, knj 73.
- Rahner, S. J. Hugo 1971. *Greek Myths and Christian Mystery*, New York: Biblio and Tanen.
- Seremetakis, Nadia 1991. *The Last Word: Women, Death, Divination in Inner Mani*, Chicago: University of Chicago Press.
- Slapšak, Svetlana 2006. *Ženske ikone antičkog sveta*, XX vek, Beograd 2006.
- Stanković, Vlada 2007. „Smrt u Vizantiji. Pogled na vizantijsko shvatanje smrti i njeno mesto u mentalitetu i identitetu Vizantinaca“ u *Godišnjak za društvenu istoriju*, Beograd: Filozofski fakultet, katedra za opštu savremenu istoriju, 7-30.
- Stevanović, Lada 2008. „Human or Superhuman: the Concept of Hero in Ancient Greek religion and/in Politics“ in *Bulletin of the Institute of Ethnography* LVI, No.2, ed. Dragana Radojičić, 2008, 7-21.
- Stevanović, Lada 2009. *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funerary rite*, Beograd: EI SANU. Posebna izdanja, knj 69.
- Šulc, Valter 1998. „O problemu smrti“ u *Gradac* 124/125, Beograd: Gradac.
- Vernant, Jean-Pierre 1992. „’Beautiful Death’ and Disfigured Corpse in Homeric Epic“ in *Mortals and Immortals*, ed. By Fromma I. Zeitlin, Princeton: Princeton University Press 1992.
- Holst-Warhaft, Gail 1995. *Dangerous Voices: Women’s Lament and Greek Tradition*. London & New York: Routledge

Извори

- Dem. Contra Lep, Demosthenes Contra Leptinem in Demosthenes with an English translation by C. A. Vince, M. A. and J. H. Vince, M.A. Cambridge, MA,

⇐ Л. Стевановић, *Верски и световни модели моћи остварени кроз погребни ритуал...* ⇨

Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1926. www.Perseus.tufts.edu pristupljeno 16. I 2015.

Ilijada, Homer, *Ilijada* prev. Miloš Đurić, Beograd: Prosveta 1982.

Migne, J. P., (ed.) *Patrologiae Graecae*, Paris 1857-1866.

Plato, Republica, *Plato in twelve volumes*, with an English translation, Republic, Vols 5-6, trans. to English Shorey, Paul, Loeb Classical Library; Harvard University Press.

www.Perseus.tufts.edu pristupljeno 13. I 2015.

Plut. Sol., Plutarch, *Plutarch's Lives* with an English Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1914. 1. www.Perseus.tufts.edu pristupljeno 16. I 2015.

Plut Cons. Apol: Plutarch, *Consolatio ad Apollonium* in Plutarch's Morals vol II, Cambridge, London: Harvard University 1928 rep. 1962.

Tukidid, *Peloponeski ratovi*, prev. Dušanka Obradović, Beograd: Admiral Books 2010.

Скраћенице

HAM : *History of the Ancient and Medieval World*, Vol. 7 „The Fall of Paganism“ by Dijkstra, Henk ed, Vol. 7, New York: Marshall Cavendish 1996.

ODB: *Oxford Dictionary of Byzantium* ed. by Alexander P. Kazhdan, New York, Oxford: Oxford University Press 1991.

TRM: *An Overview of Classical Greek History from Micenae to Alexander* by Thomas R. Martin, Yale University press 1996, www.Perseus.Tufts.edu

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Станислав Р. Станковић

Институт за српски језик САНУ, Београд
luznjakvl@sezampro.rs

Ивана С. Башић

Етнографски институт САНУ, Београд
xeliot@gmail.com

Пустоодна светлост. **Оглед о четири кретања Христифора Црниловића**

У раду се, уз животопис Христифора Црниловића, говори о његовом вишеслојном и вредном сликарском, предавачком и етнографском раду. У контексту психосоцијалне матрице заједнице у којој је Црниловић живео и стварао, те њеног односа према уметнику и истраживачу, анализира се мотивација његовог локалног именовања *Кица Пустоод*.

Кључне речи: Христифор Црниловић, *пустоод*, стваралац, индивидуална слобода, дух паланке.

Pustoodna Svetlost. **An Essay on Four Directions of Christiphor Crnilovich**

This paper gives insight on Christiphor Crnilovich's multilayered and valuable painting art, lectures and ethnographic work, along with his biography. Within context of psycho-social environment in which Crnilovich has lived and created, as well as within context of this environment's relation towards an artist and a researcher, motivation of his local nickname "Kica Pustood" is being analysed.

Key words: Christiphor Crnilovich, *pustood*, creator, individual freedom, provincial mentality.

Говорећи о имагинацији кретања, Гастон Башлар наводи речи Рамона Гомеза де ла Серна да је *у човеку све пут*, додајући томе да је *сваки пут позив на пењање* (Башлар 2001, 9). Живот стога, суштински, има смисао само као *живот који се уздиже*. Врлине уздицања јесу висина, светлост и мир. Уздицање је повезано са сном о лету, са ваздушном имагинацијом, која је најкрхкија и најнеухватљивија, јер је онајмање везана за материјално. Док рационалистичка психологија о животу машта као о путовању са циљем – оно

је, пак, када је о *уздижућем животу* реч, много више имагинативно путовање по себи или бесконачно, отворено лутање. Животопис Христофора Црниловића сведочанство је покушаја ваздушне животне вертикале или трептаја „пустоодне“ светлости, заробљене у скученом свету и несретном времену.

Наука се, међутим, ретко прихвата посла да истражује неухватљив предмет. Она тражи конкретан материјал или грађу – стога истраживање имагинативног живота једне личности (а истраживање живота ствараоца као пуке фактографије неумесан је чин) представља прилично сумњив подухват. Оваквом истраживању била би примерена једино метода сањарења над сликама. Живот Христофора Црниловића пружа нам за то четири врсте слика – слике уздижућег живота (биографија), слике заробљене светлости (сликарски рад), слике озарења (професорски рад) и слике заборављеног сјаја (етнолошки и етнографски рад).

Слике уздижућег живота.

Пре три лета Србија је тихо и скрајнуто од очију јавности обележила педесет година од смрти једног од својих значајних сликара и културних посленика Христифора Црниловића. Оно што се, ипак, може видети од његове заоставштине – етнографска збирка накита и женске народне ношње, Црниловићев *Аутопортрет* (Манакова кућа у Београду), те пастел *Маслине на Крфу* из 1918. године (Народни музеј у Београду), довољно је за тренутак озарења. Пригушени сјај старог накита и неугасла живост тканина Црниловићеве етнографске спомен-збирке, у сагласју са *заробљеном светлошћу* његових слика, сведоче о мирном а преданом стварању и чувању лепоте, коју је Србија умела да изнедри, али није умела да поштује, загрцнута између самодовољности и самопорицања.

Црниловић је припадао кругу младих стваралаца и интелектуалаца који су у првим годинама 20. века настојали да, својом делатношћу, донесу дух отворености и слободе. Његов животни ход започиње у грађанској породици у Власотинцу, 8. фебруара 1886. године. Дух старине, патријархалности и патриотизма Христофоровог оца Прокопија, у сусрету са маштом и креативношћу младог Црниловића, почео је да преображава очеву кафану *Призрен*, у простор слика – као младић, насликао је на зиду кафане композицију *Краљевић Марко на коњу*, да би је потом, за време школског распуста 1912. године, осликао фрескама. Ово посвећење профаног простора кафане, најпре сликом митског коњаника, заоденутог у националну симболику, која ће се потом разоткрити као универзални симбол динамизма, кретања, пробоја и победе светлости –

Једна од слика, лево од улазних врата, симбилично је представљала време, непрекидан његов ток са ужасавајућом брзином у облику два коња: белца – дан и вранца – ноћ. Узалудно се ноћ трудила да стигне дан, белац је у снажном галопу бежао испред ње. Њих је гонио мишићав и снажан младић опасан само

звезданим велом око бедара. Као гриве коњима тако су се и њему вијориле косе око главе, а он је снажним мишицама затезао узде пропињућим коњима (Марковић 1991, 47) –

као да је симболично обележило Црниловићеву судбину.

Сликарски таленат Црниловићев био је од почетка праћен интересовањем за традиционалну културу. Након похађања сликарске школе Ристе и Бете Вукановића у Београду, завршио је и приватну сликарску школу словеначког сликара Антона фон Ажбеа и 1903. године уписао је Академију сликарских уметности у Минхену, коју је, упркос повременим прекидима због недостатка новца, завршио 1911. године. И у том периоду прикупљао је народну орнаментiku, али су, нажалост, и његови сликарски радови и његова етнографска збирка из тог периода нестали у ратовима од 1912. до 1918. године, чији је учесник био. Борио се за ослобађање Куманова и Битоља 1912. године и на Брегалници 1913. године, за време Балканских ратова, а за време Првог светског рата био је учесник у многим биткама и преживео албанску голготу. Након рата, посветио се сликарству, али се под притиском тадашњих уметничких тенденција, те неразумевања ликовне критике и друштвене средине, али и због подрхтавања руку као последице маларије и тифуса, прељезаних током Првог светског рата, постепено повукао. Остало је сачувано око тридесетак његових слика, рађених у периоду између 1918. и 1926. године у техници уља, пастела и угља, већином студија женског акта и портрета, којима је био у потпуности посвећен. Писао је о томе: *А кад не могу да сликам акт као најсуптилинији облик у ликовној уметности, не марим уопште да сликам* (Бјеладиновић- Јергић, 1986, 10). Паралелно са повлачењем из сликарства, све се више посвећивао етнографским истраживањима и колекционарству.

Други светски рат, у коме је Црниловић мобилисан 1941. године као капетан прве класе, прекинуо је и сакупљање народних рукотворина, али је ипак успео да сачува збирку насталу између два рата, склонивши је у кућу своје сестре Лепосаве Стаменковић у Власотинцу. Сакупљању и систематизовању народних рукотворина посветио се веома систематично, ослањајући се не само на своја запажања и проучавања народног живота, већ и на проучавања Јована Цвијића, Симе Тројановића и других оновремених етнографа. Црниловић је, након сликарства, посветио живот истраживању традиционалне народне културе централнобалканског подручја

Динамика, прогрес и лет у ново биле су карактеристике целокупног Христифоровог живота. Његов етнографски, баш као и његов сликарски и професорски рад, био је обележен модерношћу и професионализмом, те иновативношћу и оригиналношћу, уз истовремену посвећеност традицији.

О Црниловићу као сликару донедавно је веома мало писано – према подацима које износи Срђан Марковић, остала су само два написа о њему – један Вељка Петровића из 1926. у *Народној енциклопедији српско-хрватско-словеначкој* и други, Катарине Амброзић у *Енциклопедији ликовних уметности* из 1959. године (Марковић 1991, 43). Узрок томе могао би се

тражити у особеној природи самог Црниловића и његовог сликарства – кога је Клеман Мороа оценио у критици објављеној у *La Revue Moderne*, поводом Црниловићевог учешћа на Салону 1923. године, као *уметника снажног талента и персоналности*. Наиме, у *Политици* се децембра 1923. године, као и у скопској *Слободи* од 8. јануара 1924. године, поред превода Мороовог чланка, појавио и следећи коментар:

Али док је у отаџбини г. Црниловић био пренебрегнут и заборављен, јер је сувише скроман и његове уметничке амбиције не могу себи допустити шарлатанску рекламу, дотле по страни, у Паризу, метрополи светске уметности, г. Црниловић постиже вредан успех, обраћа својим радом пажњу целокупног уметничког света на себе.

Срђан Марковић стога закључује да српска ликовна критика, засењена продором модерних тенденција, није могла да у Црниловићевим *привидно конзервативним настелима види цртача ретког сензибилитета* (Марковић 1991, 50–51).

Заробљена светлост.

Црниловић је, према суду историчара уметности, попут Лазара Трифуновића и Срђана Марковића, припадао генерацији пленариста – наших сликара с краја 19. и почетка 20. века, који су се супроставили академизму и романтици историјског сликарства, али нису досегли до револуционарног заокрета, какав се јавља у делима Сезана или Ван Гога. Иако Црниловић негује зналачки урађен цртеж, он остаје *доследан принципу Ажбеове школе сликарства у којој је започео студије у Минхену – сликањем чистим бојама које хармонизовано треба да граде слику, у којој светлост треба да буде уткана на посебна начин*.

Светлост је кључна реч Црниловићевог сликарства:

Као сликар, он је имао фино осећање за пејзаже и актове. Актови су претежно рађени у техници пастела. Осветљење и сенке, све је на свом месту, са осећајем вредности линије и облика. Није то оно буквално копирање природе, већ осећање лепоте облика, радости живљења.[...] Сав рад одише лакоћом потеза. Нема ничег тврдог, све је акцентовано благом светлошћу која обасјава акт. [...] У пејзажима све одише светлошћу, а нека танана сета провејава кроз слику. [...] Какав је био човек, таква су му била и дела: пуна тоpline и лепоте која га је окруживала (Нагорни 1998, 11).

Бујну природу и покретачку енергију аутентичног ствараоца најбоље је окарактерисао ученик Христифора Црниловића, сликар Пеђа Милосављевић. У *Политици* од 2. децембра 1978. године у тексту *Човек за поштовање и дивљење. Поводом изложбе у Манаковој кући*, он пише:

То је пре свега цртач оштра ока и сликар истанчаног нерва. До танчина је знао и грађу човека, од костура до мускулатуре, и титрање епидерма. Осећао је и лепоту и сјај коже. Разликовао је стакласти изглед глеђи од хладне сенке метала, топлину дрвета од умора једва сачуване мајолике. Умео је да слика једнослојним и чистим наносом боја преко брижљиво одабране равне или углачане површине. Све су то знаци сликара великог формата. Неке од његових актова, да нису потписани, могли бисмо у недоумици да припишемо и Дегау или коме другом мајстору пастела. (Милосављевић 1978).

У Црниловићевом уметничком изразу историчар уметности Срђан Марковић видео је пак *заробљену светлост*:

Он не слика светлост подређујући јој форму, дајући јој живот, претварајући је у самосталну реалност. **Код њега је она заробљена у функцији предмета.** Форма и облик су основе слике и њима је, њиховој унутрашњој структури, све подређено. Чак и у Маслинама, насталим на Крфу, које су најближе импресионизму, Црниловић није до краја ушао у проблем који светлост поставља. Постлајбовско схваћање слике било је толико јако да он није могао да га превазиђе следећи треперавост светлости и експанзију боја (Марковић 1991, 56).

Иако Марковић Црниловићев третман светлости објашњава строгим правилима наученим у Минхену једном заувек – Црниловићева личност, али и његова експлицитно изражена сликарска поетика, пружају другачију могућност тумачења:

Моја омиљена тема је Le Nu. Из самог овог изложеног рада може се видети да ја не примам никакве догме и нове форме у уметности, јер сматрам да вредност уметничког дела не зависи од форме ни од садржине, већ једино од снаге с којом се осетило и изразило оно што се пружа као уметничко дело. Та снага, међутим, не може се достићи никаквим вежбама ни триковима, ако није дар природе –

написаће Црниловић у писму које је послао 14. маја 1923. године редакцији часописа *La Revue Moderne*. Према сопственом признању, он је сликао интелектом:

При нашем сусрету причао нам је како су неки познаници, када им је слику показао, изразили велико чуђење, што он још увек може да слика, упркос томе што су му руке подрхтавале. Ја не сликам руком – каже нам професор – ја то радим интелектом, па ако рука задрхти, ја онда радим полако, потез по потез, док слику не завршим (Сеизовић, 1988, 11).

Ова изјава кореспондира са Црниловићевом идејом да вредност уметничког дела зависи једино од снаге са којим се осетило и изразило. Оба ова става наглашавају постојање оних динамичних елемената у ствараоцу и делу, који не зависе од унапред задате форме и намере, већ од менталне,

духовне енергије која се манифестује као кретивни нагон, а понајбоље се испољава у светлости, као унутрашњем, скривеном стваралачком и животном принципу. *Пленаристички идеал светлости* и њена *дифузна меланхолија* на Црниловићевим сликама нису биле само израз верности школи која је обликовала његов таленат, већ, истовремено, израз његовог сликарског и људског *вјерују*. Црниловић је веровао у лични израз, мимо традицијских или модернистичких догми, а његова самоћа и одбијање да припада групи или школи довела га је до сетом испуњене егзистенције, али и, према Марковићевом увиду, до постизања оригиналности –

Он није вођен у својим интерпетацијама пластичношћу природе него самом природом и индикацијама свог властитог темперамента. Без жеље за оригиналношћу, он је тиме постиже, и овде оригиналност произилази из лепог начина виђења и осећања (Марковић, 50).

Слике озарења.

Црниловићев сликарски, етнографски и предавачки рад, као и целокупна личност, оставили су трага у сећању његових савременика и ученика. За оне отворене и пријемчиве за Црниловићеву креативну и слободну личност, то су биле слике буђења, надахнућа и озарења. За оне друге – то су биле слике бесциљног лутања, без материјалног резултата и смисла. О тим тренуцима озарења оставила је сведочанство и Брана Милошевић, Црниловићева ученица и пријатељица, 2006. године:

Кица, тада наш професор, није се слагао са строгим кодексом наше школе и режимом у нашем интернату, као прави интелектуалац, одобравао је да свако има своје мишљење и опредељење [...] На часовима нам је професор Кица доносио гипсане рељефе да бисмо што боље савладали цртеж, сукобљавање светлости и сенке.

Христофор Црниловић, следећи своју отворену и ка будућности окренуто природу, желео је да отвори прву Уметничку школу у Скопљу, са задатком прихватања даровитих индивидуалности и стварања публике за манифестације сликарских уметности у овим крајевима,

и тим поводом обраћа се Министарству просвете да му дозволи да таванске просторије основне школе *Цар Душан* претвори у атеље уметничке школе. Министарство је одобрило да се школа отвори, али је Црниловићева идеја да се таван школе претвори у атеље пропала, те се он обраћа Суду општине града Скопља са молбом да му се додели подесна зграда у којој би започео рад школе. И ова молба је одбијена. Идеју о отварању уметничке школе, насталу још након ослобођења Скопља 1913. године, Црниловић је покушавао, са својственом тихом доследношћу, да реализује наредних двадесет година. Последња молба коју је упутио датира с краја четврте деценије 20. века. Нажалост, ову замисао никада није успео да оствари.

Црниловићев живот био је испуњен бројним одбијањима и неразумевањем средине. Разумевање и поштовање имао је ипак од својих ученика. Један од њих, Александар Томашевић, уз помоћ сликаревих пријатеља и некадашњих ученика, успео је да у галерији Графичког колектива, од 21. до 28. фебруара 1965. године, отвори комеморативну изложбу свог учитеља, пропративши је речима:

Ова комеморативна изложба, која је прво Црниловићево самостално излагање, треба да подсети на једног неуморног и несебичног радника: сликара, педагога и етнографа, који је уз велике личне жртве и самоодрицања, скромно, без помпе уградио један камен у културну историју наших народа. Она такође најмлађим сликарским генерацијама треба да укаже како су учили учитељи њихових учитеља, како је пут културних прегалаца горак и трновит и са каквим достојанством треба да се преже када се већ њим упути. За прве савете и прва стечена знања из ликовне мистерије, за прву купљену палету, неколико његових бивших ученика сликара организовањем ове изложбе покушавају да му се одуже. (Марковић, 55).

Слике заборављеног сјаја.

Етнографски и етнологски рад Христифора Црниловића је заснован на његовим теренским истраживањима у Македонији, данашњој југоисточној Србији и на Косову и Метохији. Захваљујући њима, Црниловић је створио систематизовану и класификовану збирку етнографског и уметничког материјала, која се данас чува у Манаковој кући у Београду и садржи 2600 предмета од велике културне вредности, богату фотодокументацију, библиотеку са преко 700 стручних књига и часописа и око 23.000 листова рукописне грађе, распоређених у 236 свезака. Збирка је углавном створена у периоду између два светска рата, а мањим делом у периоду након Другог светског рата. У послератном периоду, 1947/48. године, у време Црниловићевог живота у Београду, Етнографски институт САНУ ангажовао је Црниловића да проучава народну ношњу и орнаменте у области Јужног Поморавља и Јужног дела Великог Поморавља. Међутим, након што је 1948. године био избачен из стана у Београду, он се вратио у Власотинце. У потоњем периоду Црниловић је предано радио на сређивању етнологске грађе и реализацији идеје да она буде изложена на једном месту и доступна јавности, што се остварило тек 1968. године, када је, након реконструкције Манакове куће, представљен и део Црниловићеве етнографске збирке (Марковић 1991, 54).

За потребе теренског рада, Црниловић би куповао коња на почетку лета и обилазио, према сопственом сведочанству,

без унапред утврђеног плана села: Маршруту су одређивале етничке појаве и њихово географско простирање, за којим сам ишао.

Посебно је био заинтересован за накит, те за *народну ношњу и њену текстилну орнаментiku* (Бјеладиновић-Јергић 1986, 13), али изгледа да то интересовање није произлазило толико из саме артистичке компоненте народног стваралаштва, већ из научног порива, те интересовања и процене Црниловића као етнографа, макар судећи по овом његовом сведочанству:

Овај рад о ношњама сматрам за основни у етнографији, јер сам у току својих посматрања народног живота запазио да се диференцирање народне ношње, односно естетичке културе, подудара са диференцирањем свих других етничких особина и фолклорних стварања: дијалектима говора, музичким фолклором итд., што официјелни етнографи никако нису запазили па то не запажају ни данас. Као што сам већ напоменуо, још од самог почетка запазио сам да се типови народне ношње и стилови њене орнаментике, као и сами дијалекти говора, диференцирају у оштрим границама простирања на терену и да међу њима нема неких посебних прелаза нити међусобних утицаја, како се то обично из кабинета очекује. У току даљег посматрања народне ношње, ја сам на ову појаву нарочито обраћао пажњу и уносио је у своје етнографске карте (Црниловић, Рукописна грађа, Свеска 3-1).

Црниловић је и у свом тексту о фурунцијском занату посебно истакао значај естетичке културе за културно и етничко разликовање:

Те старе етничке групе попримале су од старе градске културе не само материјалну већ и друге етничке особине, највише естетичку културу (ношњу) која је носилац сваког културног диференцирања (Црниловић, 98).

Црниловићева збирка народне ношње организована је према комплексима – Моравски комплекс се простире на територији јужног Поморавља и Косова и Метохије, Шопски комплекс обухвата југоисточну Србију и североисточну Македонију, Вардарски комплекс, према Црниловићевој класификацији, обухвата територију Македоније – од Куманова, преко Скопља до Солуна.

Спомен-збирка Христофора Црниловића, поред народне ношње и накита, обухвата колекције покућства, разних алата, прибора за пушење и писање, оружја, коњске опреме, музичких инструмената, црквених предмета, и одликује се пажљиво и зналачки обављеном класификацијом, која је обухватила не само географску, већ и етничку и дијалекатску компонентну. Збирка поседује и одређену нумизматичку вредност, будући да су се у њој нашли и комади накита и украса из 14, 15. и 18. века.

У склопу свог етнографског рада, Црниловић је изучавао и народне обичаје и веровања, а бележио је и усмено народно стваралаштво, те сачинио неколико нотних записа. Оставио је и етнографска сведочанства у виду фотографија, на којима је видљива посвећеност предмету истраживања, као и тежња ка чистој документарности. Иако уметник, у склопу свог етнографског рада, Црниловић је очигледно поступао са жељом да остави објективно

сведочанство. Поред фотографске документације, бавио се и картографијом – 1960. године послао је антрополошком музеју *Musée de l'Homme* у Паризу карте етничких комплекса централнобалканског подручја и тако успоставио сарадњу са њима (Стојковић, 35), а ова сарадња је настављена и израдом етничких карата Гега, Муслимана и Аромуна са југословенске територије, које су допуњене фотографијама народне ношње припадника ових мањина са пограничних територија Миридита у Албанији, Епира, Камбареаца и Рекарица у Грчкој, Галипоља у Албанији, као и из околине Софије (Бугарска).

У оквиру етнографског рада, Христофор Црниловић је оставио и вредно лексикографско сведочанство. Његова рукописна заоставштина, која броји 23000 листова рукописне грађе, садржи и речник појмова у дунђерству и дограмацилуку. Етнолошки текстови, сачувани у рукописној грађи, такође сведоче и о његовом лексикографском и дијалектолошком дару и интересовањима. Наиме, проучавајући старе занате, којима је посветио посебну пажњу, Црниловић није пропуштао да забележи дијалекатске облике и називе, те фразеологизме и изреке поводом неке појаве. Тако, говорећи о фурунцијском занату, Црниловић бележи и дијалекатски облик називља, те се труди да пружи и и порекло забележене речи, тамо где му је познато. На пример:

Пенњурлије. Њихов назив потиче од латинске речи **пане** која значи хлеб. Правиле су се од симитског теста, које се мало више солило него за симит. Тесто се остави да сташе само упола, па се од таквог теста месе **јувке**. Како се која јувка умеси намаже се машћу из једног **чорбалука** те се ређа у плеху (Црниловић, 101).

Његови етнолошки записи сведоче о негованом језику, добром дару запажања детаља и посвећености предмету свог истраживања, иако би им се могла замерити извесна фрагментарност услед жеље да обухвати што већи број појава и испољавања народног живота.

Нажалост, иста та заједница, чије је стваралаштво предано истраживао, није разумевала ни његов уметнички ни његов етнографски рад а – показаће се – ни његове животне изборе.

Пустоодна светлост.

Поводом петнаестогодишњице оснивања Етнографске спомен-збирке Христифора Црниловића, у *Недељним новостима*, 24. децембра 1924. године, у чланку *С катедре – на коња*, између осталог, о Црниловићу пише:

Посматрао је са прозора прелепу комшинуцу. Било је то у Скопљу после Првог светског рата. Али, уместо да се њоме ожени узјихао је коња па хајд' у забита села. Тражио бабе. Оне у шкрињама као светињу чувале празничне ношње. Код тих старих сељанки проучавао је народне рукотворине. При томе је штеео на јелу и оделу. Парама од професорске плате куповао поред ношње још и накит, ћилимове, везове и друго стваралаштво.

У овој белешци изречена је притајена осуда Црниловићевог живота – уместо да ожени прелепу комшиницу, он ју је само посматрао са прозора; уместо да штеди професорску плату за своје јело и одело, он је куповао народне рукотворине да их сачува за будућност. То је, истовремено, била издаја за паланку једино прихватљиве брачне љубави и баналног утилитаризма. Управо због те „издаје“, његови савременици и суграђани, назвали су га *Пустоодом*.

Сведочанство о Христову Црниловићу и његовом надимку оставио је и Миодраг Нагорни у *Власотиначком зборнику* 2003. године:

Власотиначкој политичкој врхушки сам говорио: „Чика Кица је човек од знања и мере, приђите му, поразговарајте с њим, питајте га и за савет, он је велики хуманиста, не мислите само на његову збирку и њено одузимање. Направите посебан пријем, објасните му на леп начин, поштујте његов рад и оно што је он учинио за свој српски род и за Власотинце“. А неуки људи па и жене су ми говорили: „Немој да будеш КИЦА ПУСТООД“.

Црниловићев надимак *Кица Пустоод* језички је суд заједнице о једној судбини и једној личности. Свођење овог благог и вредног човека, заглединог у лепоту и отвореног за будућност, озбиљног имена Христифор, на безначајни деминутив *Кица*, те реч *пустоод*, која се овом фамилијарном унижавању придружила, сведочанство је не толико о Црниловићу, колико о духу паланке и о њеном односу према уметнику.

Реч *пустоод* није забележена ни у једном речнику. Она је изведена од прилога *пусто* и именице *(х)од*, односно из синтагме *пусто (х)одати*. Придев *пуст*, којим су Црниловићеве суграђани обележили његов животни ход, балтословенски је, свесловенски и прасловенски придев са значењима „desertus“, „без господара“, „слободан“, „веома обилан“, „многобројан“, „голем“, „клет“.

Из првобитног значења придева *пуст*, које наводи Скок – „пуштен, напуштен“ – односно онај који је „слободан, без господара“, развио се читав низ различитих значења, укључујући и „тврд“, „чврст“, „храбар“, „необуздан“, „обестан“, „дрзак“, „разуздан“, „незграпан“, „прост“, „сиров“. Значења придева *пуст*, те сложеница изведених из њега¹ углавном су негативна и

¹ Значење „без господара“, „слободан“, развило се из деноминала „пустити – напустити“. Значење „веома обилан“, „многобројан“, „голем“, паралела је значењу „vastus“ – „голем, непрегледан простор, што се не може духовно обухватити“. То потврђује и Вуков *Рјечник* дајући примере *пусто небројано благо* (Вук 4, 357), *млого пусто робље придобише* (Вук 1852, 357). Одатле иде и значење дивљења. Значење „клет“ развило се пак из клетве *остао пуст*. Забележене су изведенице типа *пустолов*, *пустођак* („авантуриста“, „ђак који не иде у школу“ – где *пуст* има значење *слободан*), *пустоловац* („беспослен, вилењак“), *пустоловица* („утвара“, „авет“, „ноћница“, „виленица“, „кобна птица“). Значење „слободан“ потврђено је и у прилогу *пустопасно* од *пусто пасти* „слободно, без пастира пасти, а у метафоричком значењу – „необуздано“. Одатле *пустопаши*, „слободни пашњак“. Ту иде још и колоквијално *пустораст* „деца одрасла без родитељског надзора“, *пусторес* – „мажење, растење без надзора, слободно“. Придев *пусторук* – значи „празних руку“ (Скок).

представљају својеврсно сведочанство концепта слободe у српском језику – оно што је напуштено, без господара, те дакле, слободно, не може бити добро нити се добро развијати, оно је запуштено, празно, дивље и разуздано. Слобода – било да је реч о човеку, детету, животињи или земљи која је без господара – води у јаловост, прекомерност, сировост и необузданост. Онај или оно што је пусто животиари на „пуст начин“; „без игде ичега“ и зато је „празно“; прилогом *пусто* изражава се стога и душевна бол или жаљење. Отуда оно што је *пусто*, постаје предмет клетве – те се јављају и значења „немио“, „ђаволски“, „вражји“, „проклет“. Иако ређе, могу се јавити и сасвим супротна значења – „који се само пожелети може“, „јако жељен“ и „веома леп, прекрасан, диван“ – *Лена је, пуста, као уписана; пуста срећа* (РСЈ 2007), која као да изражавају потиснуту али живу чежњу за оним што је слободно и неспутано.

Црниловићев надимак *Пустоод* очигледно је имао негативно значење. То потврђују и искази његових савременика и језичко осећање испитаника из власитиначког краја. *Пустоод* би био „човек који лута без циља и резултата“, „онај који се потуца по свету без игде икога и иза кога ништа неће остати“, „човек без имања и породице“.

Иако нам Црниловићев животопис казује другачије – иза њега су остала бројна уметничка дела, значајна етнографска збирка и сећања његових ученика, пријатеља и савременика, чији је живот обележио својим утицајем – заједница је његову судбину разумела као пут без трага, смисла и значаја.

Српски рјечник из 1852. доноси следећа значења придева *пуст*, а, о – „verlassen, herrenlose, desertus“, наводећи пример *Пусто масло и пси лочу*. Вук даје и сложенице *пустосват* и *пустосватица* са значењем „conviva nuptialis sine munere“ („званица на свадби, који нема нарочите улоге“). (Вук 1852, 851). Речник Матице српске из 1973. наводи следећа значења придева *пуст*: „који ничим није испуњен“, „који је без људи, ненасељен“, „опустошен“, „похаран“, „опљачкан (од непријатеља)“; „који је лишен чега“, „који је остао без чега“, „незачињен (о јелу)“, „сиромашан“, „дивал“, „неплодан“, „који је далеко од сабораћаја, цивилизације, забачен“, „који је сам, без господара, без власника“, „напуштен“, „који је свачији и ничији“, фиг. „бесдржајан“, „празан“, „штур“, „који је без вредности“, „без значаја“, „бесплодан“, „некористан“, „јалов“, „узалудан“, „голем“, „обилан“, „неизмеран“, „простран“, „који је у великој количини“, „многобројан“. Поред тога, доноси сложенице попут – *пустовоља*, „самовоља“; *пустоглав* – „који поступа по својој вољи, по своме ћефу, не водећи рачуна ни оком, ни о чем“, „својеглав“; *пустођак* – „дете које не иде у школу“. *Пустовник* је „хајдук“, „разбојник“, док је *пустолов* – „онај који је немирна духа, који тражи занимљиве догађаје, авантуре“. Речју *пустопаша* означава се „заједнички пашњак на коме се напаса стока без чувара“, док је *пустопашан*, „обестан“, „разуздан“, „распуштен“, „који је без пастира“, а *пустораст* значи „који је без родитељског васпитања, одгоја“. *Пусторук* је „пустих, празних руку“, „празнорук“, „неразумно троши имовину и расипан је“. (РСЈ 1973). Поред наведених значења, *пуст* се јавља и у значењу „у коме је замро сваки покрет, сваки звук“ – *пуста зимска ноћ*, „незачињен, неукусан, некалоричан, некавалитетан (о храни)“ – *пусто јело, пуста храна*; „који је без вредности, бесдржајан, празан“ – *пуста старост*; „који је бесмислен, некористан, лажан“ – *пуста лаж, пусте речи, пуста обећања* (РСЈ 2007).

Однос уметника и друштва одувек је и у свим срединама био амбивалентан, а став заједнице према ствараоцу варирао је од страхопоштовања, вероватно услед идеје о опседнутој, демонској и демијуршкој природи и моћи његовој, па све до отвореног презира – уметник је био луталица и пустолов, *брат лудака и злочинца*, протеран изван заједнице, уредне грађанске егзистенције и преданог вршења дужности. Међутим, у случају Христифора Црниловића, то није био само онај инстинктивни зазор заједнице од уметника, јер је стваралац човек

„изван закона“, одметник у вишем смислу речи, осуђен да натчовечанским и безизгледним напорима допуњује неки виши, невидљиви ред, реметећи овај нижи, видљиви, у ком би требало да живи целином свог бића (Андрић 1964, 127).

У надимку *Кица Пустоод* забележен је, заправо, јаз који постоји између духа паланке и слободне личности.

Разлози оваквом суду били су вишеструки – Христофор Црниловић био је слободна, радознала и динамична личност: отишао је у „далеки свет“ на школовање, вратио се отуда са новим, либералним идејама, непримереним паланачком конзервативизму, бавио се уметничком професијом, није се женио и лутао је по околним селима сакупљајући женску одећу и накит, а да није стекао свој иметак и положај.

За то издајство једнообразности, за испољавање слободног субјективног става насупрот нормираности коју захтева заједница, Христофор Црниловић кажњен је презривим надимком *Кица Пустоод*. Свет паланке, наиме, налаже човеку да негује *начело господарства*. То је императив наметнут индивидуи да према себи понови однос који према њему показује свет који га одређује: *постајући тако свој сопствени господар, он се укључује у само начело господарства* (Konstantinović 2008, 78). Егзистенција која одбија да се потчини овом начелу пуста је, јер је лишена господара. Будући да њоме не газдују други, нити она господари собом на начин који заједница прижељкује, она постаје бесмислена и празна.

Црниловићева четири кретања, онај *живот као позив на бесконачно уздижуће путовање* о којем говори Башлар, била су такође неприхватљива духу паланке. Јер је, према Константиновићевим речима, егзистенција

која једино бива верујући (имајући илузију) да ће једном да буде, и која је отворена (самој себи) само на путу [...] за дух паланке је бескрајно-незавршава и нестварна као и све што је бескрајно-неразрешиво, па у томе смислу и бесмислено (Ibid., 127).

Дух паланке не прихвата ништа што је претежно лично, индивидуално и усмерено ка будућности, нити познаје живот и рад као сврху по себи. Паланка жели и разуме само утилитаризам или оправдање радње сигурним и проверљивим циљем. Сликаство, као рад имагинације који има сврху у самоме себи, па чак и Црниловићев етнографски рад, као сведочанство о прошлости а за будућност која је отворена и постоји тек као слутња или жеља, те је стога непроверљива и неизвесна – заједница је доживљавала као претњу

свом баналном утилитаризму. Паланка тражи достижан циљ, стога се и смисао егзистенције испуњава само као смисленост онога што је стварно и присутно, као смисао затвореног, завршеног и непроменљивог света – *апсолтуну свет у слепом трајању, и савршено статичан јер је савршено остварен* (Ibid, 129).

Христофор Црниловић је за заједницу био оличење Тирила Филозофа: Србљи приповиједају да тице на *Тириловдан* траже друга свака себи да гради гнездо и да носе јаја; па која га не нађе она се објеси (в. Вук 1852 и Konstantinović 2008, 169–185).

Ова птица симболизује антифилозофски став паланке – мислећи човек је за њу несрећник без породичног гнезда и стога препуштен самоћи; сувишан, јер је и његова љубав, која не свија гнездо, беспредметна. Судбина коју је овој птици заједница одредила јесте – самоубиство. И заиста, у Црниловићевом писму упућеном сестри, остало је забележено да је он о самоубиству размишљао:

Да је неки малодушан човек на мом месту, одавно би извршио самоубиство, али ја то не могу, па да дође нешто још горе.

Његов витализам и спокојно прихватање последица сопственог животног избора, али и односа друштва према њему, надвладала су ипак судбински образац који је заједница наменила самосвојним и њеном господарењу неподложним личностима.

Чак је и Црниловићево сликарство било супротстављено духу паланке – као сликар сублимног еротизма женског тела², он је морао наићи на неразумевање. Управо из тог разлога дошло је и до Црниловићевог сукоба са удружењем *Лада* – за пролећну изложбу удружења, поред осталих радова, он је пријавио и једну студију акта која је одбијена са образложењем да је *сувише безобразна*. Након тога, Црниловић подноси оставку на чланство у *Лади* (Марковић, 51).

То што се Црниловић није женио нити имао породицу, за дух паланке само је било потврда његовог пустог животног хода, лутајућег и блудећег духа, неспособног да се веже за било шта конкретно. Дух паланке сања стварање једне потпуно затворене сфере – стога се он противи усамљености, мисли и свету – свему оном, дакле, чему је Црниловићев живот био посвећен – будући да непогрешивом нагонском слутњом *осећа да је усамљеност, као беспредметност, сама универзалност, свет*. (Konstantinović, 172).

² Паланчанин, према Константиновићевом мишљењу, нема тело, већ је распет између тела и симбола, између позива ирационалног бића и рационализовања, системом непрестаног потискивања. Будући да за паланачки дух љубав није самооткриће, па у том смислу ни сазнавање, ни ерос не може да буде платонски ерос сублимације, већ је, ако постоји, ерос бруталног ирационализма. Ова располућеност доводи до инфантилне вере у апсолутно животињство тела (Konstantinović 2008, 118–119).

Портрет је форма на којој је људски лик једном зауек издвојен из свега што га окружује и везује за околину – *самоћа човека на портрету већа је од самоће костура у земљи*, вели Андрићев Гоја. Црниловић је био вешт портретиста, који је овај тежак посао издвајања и ослобођења личности умео да изврши до краја, изражавајући можда тиме суштинску а проживљену усамљеност човека у свету и времену. Црниловићев лик је на *Аутопортрету*, баш као и у животу, потпуно усамљен. О тој усамљености и њеним разлозима оставила је кратко а речито сведочанство Бета Вукановић, сећајући се Црниловићевог боравка у својој сликарској школи: *Кад је дошао био је веома млад, миран, мало је говорио и увек је био сам. Био је талентованији од других* (Марковић 44). *Аутопортрет* уметника доноси не само утисак потпуне издвојености, већ и извесне меланхоличне незавршености, готово лебдеће, нестварне егзистенције, окружене светлошћу и белином.

Дифузна меланхолија светлости као идеал Црниловићевог сликарског израза, обележила је очигледно не само његово стваралаштво, већ и целокупну личност, дајући његовом усамљеничком животу смисао озареног, уздижућег кретања, неспутане *пустоодне* светлости, коју, баш као ни на Црниловићевој младаљачкој фресци, *ноћ не може да сустигне*.

Литература и извори

- Andrić, Ivo. 1964. *Staze, lica, predeli*, Beograd: Prosveta.
- Başlar, Gaston. 2001. *Vazduh i snovi. Ogled o imaginaciji kretanja*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Bjeladinović-Jergić, Jasna. 1986. *Etnografska spomen-zbirka Hristifora Crnilovića*. Beograd: Etnografski muzej u Beogradu.
- Crnilović, Hristifor, *Furundžijski zanat*, 97–110. http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/9_GEM_69_Crnilovi%C4%87_97-110.pdf
- Crnilović, Hristifor. *Rukopisna građa*, sveska 3–1.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1986 (1852). *Srpski rječnik*. Beograd: Prosveta.
- Konstantinović, Radomir. 2008. *Filozofija palanke*. Beograd: Otkrovenje.
- Marković, Srđan. 1991. *Likovni život u Leskovcu 1900-1959*. Leskovac: Narodni muzej Leskovac, Biblioteka Kulturnoistorijska baština.
- Marković, Srđan. *List Vlasina*, 20.januar 2005. br. 173.
- Nagorni, Miodrag. *List Vlasina*, 29.maj 1998. br. 55.
- RSJ 1973: *Rečnik srpskohrvatskog književnog jezika V*. Matica srpska, Novi Sad, 1973.
- RSJ 2007: *Rečnik srpskoga jezika*, Matica srpska, Novi Sad 2007.
- Seizović, Prokopije. *List Vlasina*, 29.maj 1988, br. 55.

Skok, Petar. 1971–1988. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika (I-IV). Zagreb: JAZU.

Stojković, Dragana. 2003. *Vlasotinački zbornik*, knjiga 1, Vlasotince: Kulturni centar Vlasotince.

Stamenković, Velimir. 2006. *Hristifor Crnilović-Kica, vodič kroz život i delo*. Vlasotince: Fondacija darovitih, „Hristifor Crnilović-Kica“.

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Бранко Ђупурдија

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофског факултета Универзитета у Београду
bcupurdi@f.bg.ac.rs

Трагови друштвеног живота у бећарцима из Дрежнице

У раду је најпре извршена идентификација народних кола и парних плесова српског становништва на граници Горског котара, Лике и Хрватског приморја. Показало се да ово становништво у периоду између два светска рата и петнаестак година после тога познаје 15 народних кола и 7 парних плесова, међу којима је и бећарац. Откривено је, у периоду од 1989. до 2015. године, 29 бећараца у Дрежници, Бајмоку и Суботици, где су многи Дрежничани насељени после Другог светског рата. Потом су дати подаци о бележењу песама и имена казивача, певача и играча. Затим је на описном, вербалном нивоу, указано на неке одлике начина певања и играња, на друштвени заборав који је прекрио бећарац у старом и новом крају и покушај његове обнове. Показало се да песме опевају физички изглед и понашање бећара и бећаруше, њихов друштвени живот (прело, породица, кафане), могуће напетости и сукобе између појединаца и сиромаштво у породици. Често су дате у шаљивом виду. У раду је, тим пре јер ојкан и бећарац унеколико делују као систем спојених судова, изражено уверење да би систематизација друштвених мотива на којима почива ојкан из Дрежнице могла бацити допунско светло за познавање бећарца и социјалне поетике која лежи у његовим темељима.

Кључне речи: бећарац, начин певања и играња, друштвени живот, Дрежница, Бајмок.

Traces of Social Life in Bećarci from Drežnica

Firstly, the identification of folk dances and pair dances of Serbian population on the border between Gorski kotar, Lika, and the Croatian Littoral has been performed. As it turned out, in the period between the two world wars and some fifteen years later this population knew 15 folk dances and 7 pair dances, among which was bećarac. Between 1989 and 2015, 29 bećarac dances were discovered in Drežnica, Bajmok, and Subotica, where many people from Drežnica settled after World War II. Secondly, the information on songs recordings and the names of song tellers, singers and dancers are given here. In addition, certain characteristics of the manner of singing and dancing are indicated here on the descriptive, verbal level, as well as the social oblivion which prevailed upon bećarac in both old and new surroundings and the attempt of its renewal. As it turns out, these songs tell about the physical appearance and habits of a bećar and a bećaruša, their social life (country gatherings, families, taverns), possible tensions and animosities between certain people and poverty of their families. All this is often presented in a cheerful and humorous manner. In

this work, primarily because, in a way, ožkan and bećarac function as a system of adjoined dishes, a belief is stated that a systematization of social motifs on which ožkan from Drežnica is based upon could put a new light on the knowledge about bećarac and the social poetics which lies in its foundations.

Key words: bećarac, singing and dancing manner, social life, Drežnica, Bajmok.

I Увод

Српско становништво Дрежнице, на тремеђи Горског котара, Лике и Хрватског приморја, у периоду између два светска рата и петнаестак година после тога, познаје више народних кола, од којих је у народу остало боље упамћено њих 15. То су: *кола (обично, крижано, брже и коло са забацивањем десне ноге), паун, коло игра на двадесет и два*, које је, на неки начин, алтернатива *пауну, кукуњешће, крушке, јабуре, шљиве* (које се некад зове и *крушке, јабуре, грозђе*), *сељанчица, ајд на лево, кад се Циго зажели, тарабан, дрмеш, козарачко коло и опшај дири*. У исто време, Дрежничани познају и 7 парних плесова: *бећарац, полку, дамен полку, дрмеш (три корака сим), валцер, танго и свинг*, који се појавио пред Други светски рат или у току њега. (Ћупурдија 2015, 183–184). И на основу овако сведеног приказа певачког и играчког наслеђа становништва Дрежнице види се у каквом се друштву бећарац певао и играо. У том контексту, више од осталих, треба истакнути шетано коло са повратком, уз које се пева ојкан и неке дуже песме лаганијег ритма. Оно, и много тога што га прати, по много чему, пандан је бећарцу у Дрежници.

II Песме

1

Свирајте ми лагани бећарац,
па да видиш какав сам пијанац.

2

Штој бећара¹ тога више нема,
нема, нема, одавде до Срема.

3

Ватајте се цурице до мене,
док се нису поватале жене.

4

Киша пада слева се у долу,

¹ У појединим песмама се уместо бећара појављује, према потреби, неко мушко име, Мане, Ђуро, Миле или неко друго.

мог драгана² све девојке волу.

5

Ај, ја у прело нигде прела нема,
ај, где сте цуре вода вас однела.

6

Ај, тамбурице, сам те ђаво даво,
ај, ја због тебе нисам вечераво.

7

Ај, тамбура се чује иза брега,
ај, иде лола и његов колега.

8

Ој бећарац, плете ти се ланац,
нек се плете није бећар дете.

9

Ај, дико моја, мојега ми меда,
ај, бор и међа у срце ме вређа.

10

Лика гоји коња и јунака,
Горски котар лепи девојака.³

11

Што бећара у срце удара,
литар вина и цурица фина.

12

Пружио се преко поља ланац,
иде Миле и пева бећарац.

13

О, мој Миле⁴, овој песма твоја,

² И уместо драгана се, као и уместо бећара, у појединим песмама, у зависности од ситуације, појављује неко мушко име. У једном случају певач је песму певао на следећи начин: „Киша пада слева се у долу / мог Милана све девојке волу“.

³ У два наврата су варијанте ове песме певане као ојкани: „Ој Лика гоји коња и јунака / ој а Дрежница лепије девојака“ (Вукелић Јово, Дрежничко Поље, 27–29. јул 1990. године) и: „Ој Лика гоји коња и јунака / ој Војводина лепи девојака“ (Маравић Никола, Бајмок 6. септембар 2000. године).

⁴ И у овом случају се име опеваног мењало, тим пре јер музичари нису наплаћивали своје услуге, него су, најчешће од оног ко је поручио песму, добијали пиће. Приликом једног разговора песма је казивана са Јовом, као носиоцем радње. Један од познавалаца начина на

дал ће бити литра вина моја?

14

Што се оно преко поља праши?
Оно Јово на прасици јаши.

15

Сикирице, алај си ми оштра,
били коме до ребарца дошла.

16

Пићу, пићу док је у лајтићу,
кад нестане, ја ћу у кафане.

17

Алај смо се састали бећари,
па ни један за кућу не мари.

18

Пијем вино, ракија ми горка,
код куће ми жена ки девојка.

19

Пијем ја, пије и жена,
а код куће нема леба печена.

20

Ој ракијо, рако, ја те волим јако,
а ти, рако, са мношћу у канал полако.

21

Бећар јесам, бећарски се шишам,
још се млађан оженио нисам.

22

О мој бабо, жени мене млада,
док ми није посједила брада.

који је функционосао музички оркестар из Томића, у коме је његово отац свирао прим и певао, једном је приликом дао кратак коментар о томе: „Музичари су за пиће свирали, не за паре, и тамба - ламба“. (Саговорник: Брозивић Марко, Суботица, 25. јул 2015). У Томићима се, иначе, за коло и плес употребљава реч „тамбалас“. О томе нам сведочи и последња, девета строфа једне песме истог имена, у којој се пева: „Коло наше `тамбалас` су звали / Лијепо су се млади забављали, / Данас коло ником није блиско / Дрежничани одлазе у диско“. (Gerdijan 2008, 65–66).

23

Мој се шешир не зове шеширом,
шеширином а ја бећарином.

24

Свирајте ми лаганог бећарца,
макар нема ни козе ни јарца.

25

Виде Миле како нам се шири,
из цепа⁵ му печен крумпјер вири.

26

Бећарушо, кад би моја била,
моја би се жеља испунила.

27

Удаде се ћорава и глува,
за бећара који нема ува.

28

Хеј, у мог ћаће пропало имање,
јој, уништи га моје студирање.

29

Ја цурица, мама удовица,
сваку вече долазе двојица.

III О бележењу песама

Као што је поменуто, песме су бележене, казивањем у перо, снимањем на диктафон и видео камером, у периоду од 1989. до 2015. године, најпре у Дрежници, затим у Бајмоку и у Суботици, и поново у Дрежници. У време док је фолклорни код коме су припадале био у Дрежници у пуној снази, певане су на свадбама, прелима и на игранкама у Дому. У време када су бележене, фолклорни код коме су припадале је био одавно раслојен, тако да су, у свим поменутих местима, бележене у кућама казивача и певача. Из тог периода потичу и једини оригинални снимци бећарца из Дрежнице које поседујемо,

⁵ У Дрежници је уобичајен старински назив „жеп“ а не „деп“. По томе се види да је ова песма новијег датума. Иначе глас „д“ је слабо у употреби. Колико нам је познато, употребљава се у речи „црдина“, у значењу (дрвене) помоћнице или мотке којом се везује воз сена на запрежним колима, и у речима: „целадија“ (пихтија) и „целадати се“ (клатити се у ходу).

праћени музиком са тамбурице и усне хармонике („цитре“, „музике“). У два наврата, у оквиру групног снимања дрежничког фолклора у Бајмоку било је речи и о бећарцу, а неки су том приликом и забележени. Снимане су, као што ћемо касније видети, у просторијама једног културно-уметничког друштва. Овом приликом, песме су дате онако како су и забележене, хронолошким редом, а сврставане су у бећарце или на основу извођења или, у случају када су казиване, на основу мишљења саговорника о песми.⁶

IV Начин певања и играња

Према Младену Лесковцу, бећарац је „изразито регионална песма“ и „релативно врло млада песма“ чија је колевка Срем, Банат и Бачка са Барањом, одакле се преко Славоније и предела насељених Шокцима простире „ваљда тамо негде ка Кордуну и Лици, да би онде, као заустављен преградом јачом и од кордона некадашње Војне границе, као пресечен, нагло устукнуо и умукао“. Формиран је пре средине XIX века, а певан је уз инструменталну пратњу фруле, гајди, тамбурице и хармонике. (Лесковац 1958, 12–14, 26). Стјепан Сремац је унео више светлости у разумевање бећарца у западним крајевима поменуте области, а тиме и бећарца уопште. Он је, осим што је био сигурнији у његов географски распоред, показао да бећарац није само песма него и плес: „Бећарац је паровни плес, који је, осим у Горском котару, забиљежен на Кордуну и у Лици. Како и сам назив плеса говори, изводи се на мелодију славонског бећарца, која није доживјела друге промјене, осим убрзања темпа и наглашенијег ритмизирања, а уз плес такођер се пјевају 'бећарци'. Вјеројатно се појавио негдје послјије првог свјетског рата и чини се да је управо Горски котар његово исходиште“ (Sremac 1984, 330). Ана Матовић је, бавећи се бећарцима у Војводини, закључила да се први самостални стихови бећараца у двостиху налазе у неким рукописним песмарицама из средине XIX века (Александра Бана, Николаја Беговића, Мијаила Николајевића, Арсенија Ћировића и Симеона Мајинског). На основу проучавања музичких записа најстаријих мелографа код нас, Фрање Кухача и Лудвига Кубе, закључила је да можда ни до почетка XX века није било

⁶ Песме под бројевима од 1 до 6 забележене су од Маравић Милана Максе (1919) у Маравић Драги у Дрежници од 21. до 24. јула 1989, а песме под бројевима од 7 до 9 од истог певача од 27. до 29. јула 1990. Ово су једини снимци бећарца које поседујемо, праћени музиком са тамбурице и усне хармонике. Бећарци под бројем 10 и 11 забележени су 6. септембра 2000. у Бајмоку од Маравић Николе, родом из Пражића у Дрежници. Следећа три бећарца, под бројем од 12 до 14 забележена су од Брозовић Марка у Суботици 18. маја 2012, родом из Томића (разговори вођени у 25. јула 2015). Бећарац под бројем 15 забележен је од Зрнић Илије у лето 2012. у Суботици, рођеним у Бајмоку у породици чији су чланови колонизовани после Другог светског рата из Дрежнице. Песме под бројевима од 16 до 26 су забележене од Радуловић Наранце 29. децембра 2012. у Бајмоку, која се 1961. године удајом преселила из Томића у Дрежницу у Бајмок. Напокон, песма под бројем 27 забележена је од Томић Николе са Дадигуша у Дрежници 29. јула 2015, под бројем 28, од Радуловић Бранке из Лукића у Дрежници, такође 29. јула 2015. и песма под бројем 29, од поменутог Томић Николе у Дрежници 30. јула 2015. године.

мелодије бећарца какву данас познајемо под тим именом. Назив *бећарац* се први пут јавља тридесетих година XX века. Пошто се бећарац у Војводини, по правилу, није играо, није било уобичајено његово инструментално извођење, него су свирачи пратили певање. Певање бећараца је, кад год је то могуће, допуњено пратњом гајди, тамбурице или тамбурашких ансамбала, понекад и оркестара, а у скорије време хармоником или гитаром. Бећарац се пева и плеше уз пратњу самице на игранкама или зборовима једино у Чонопљи у Бачкој, где је после Другог светског рата колонизовано становништво са Кордуна и Баније, које је ову навику донело из старог краја (Матовић 1998, 9–10, 15, 25, 29–30, 50).

Према Милану Маравићу, како се показало – најбољем познаваоцу бећараца у Дрежници, бећарци су у овом крају певани пре и после Другог светског рата.⁷ Приликом првог снимања, у лето 1989. године, у његовој кући у Маравић Драги, о чему сведочи наш аудиовизуелни запис, певао је бећарце уз пратњу тамбурице, коју је свирао. Једном би отпевао први стих, а затим би га поновио. Тако је поступио и са другим стихом. Када би први и други стих почињали са „ај“, приликом поновљеног певања „ај“ је изостављано. Након понављања другог стиха, понекад би певање завршавао са „један, два, опса, са“, или са „један, два, опа ра“, или са „један, два, тако да“. Песму је коментарисао на следећи начин: „Тој била пјесма уза тога бећарца“, или: „И то би се пјевало уз тога бећарца“. Плес је описао овако: „Игра се двоје и двоје, напрво и страг, напред и страг. Цура и дечко се у`вате и унда то иде темпо, нејде то брзо“. А показао га је: почињући левом ногом, четири корака напред и четири корака назад. Уз тамбурицу је, осим забележених, певао још четири бећарца, од којих су неки почињали са „Ај, мала моја“ и „Ој девојко“, али је његов глас остао пригушен звуком тамбурице, која га је надјачала. Приликом другог снимања, у лето 1990. године, у дворишту његове куће, о чему такође сведочи наш аудиовизуелни запис, најпре је свирао три бећарца на „фајерици“, што је једна врста усне хармонике, а потом је саопштио њихов текст. То су биле песме: *Свирајте ми лагани бећарац*, *Ја у прело нигде прела нема*, које су нам биле познате од прошле године, и *Ој бећарац плете ти се ланац*, коју смо забележили ове године, а коју је, после извођења мелодије, и певао. Овом приликом је појаснио и начин играња: првом и поновљеном стиху песме одговарају кораци „напрво и страг“ односно четири корака напред и четири корака назад. Потом је, свирајући тамбурицу, певао бећарац који је певао и прошлог лета, *Ај, тамбурице, сам те ђаво даво*, и два нова бећарца, *Ај, тамбура се чује иза брега* и *Ај, дико моја, мојега ми меда*. На снимању прошлог лета се догодило да четири бећарца нису забележена јер је звук тамбурице надјачао глас певача, а овог лета један бећарац, који почиње

⁷ О бећарцу у Дрежници пре Другог светског рата на свој начин сведочи исказ једног од саговорника, који је 1938. године имао „цитре“. Живео је, пре колонизације у Бајмок, у Косановићима у Кракару. За њега је бећарац био сличан лаганом валцеру. Плесало се „два корака тамо два амо“, уз усну хармонику. „Мало (је било) и срамота играти у пару. Чим играш с неким већ си везан“. Саговорник: Косановић Слободан, Бајмок, 4. мај 2002. године.

стихом *Бећар`есам да ми треба пара*, забележен је само делимично, јер је други стих остао прекривен заборавом певача.

Иако су главни токови бећарца, као песме и плеса, замрли почетком шездесетих година XX века, или можда нешто касније, он се као песма, крајње спорадично, појављује и после тога, и пева се нешто другачије. Једна од припадница млађе генерације (1959) пева бећарац тако што на почетку првог стиха и његовог поновног певања додаје узвик „хеј“, а у другом стиху, испред оба певања, додаје узвик „јој“. Ово нам уједно показује да су млађе генерације навикле на употребу гласа „х“, који није био познат старијим генерацијама Дрежничана. У певању то гласи: „Хеј, у мог ћаће пропало имање / хеј, у мог ћаће пропало имање / јој, уништи га моје студирање / јој, уништи га моје студирање“. Иначе, у Срему, где се бећарци певају спорије него у другим деловима Војводине, певање „на хај“, „ај“ или „хеј“ указује на „лаганију верзију бећарца“. Ова, сремска варијанта бећарца, која има „хај“ или сличну почетну формулу, пева се и у другим деловима Војводине, али знатно ређе и у бржем темпу. У Срему се, иначе, пева и брзи бећарац, али ређе него лагани. У Банату и у Бачкој се „сремска“ варијанта бећарца, који садржи „хај“ на почетку, пева понекад. (Матовић 1998, 45–46, 48).

Видели смо да је један број песама забележен у Бајмоку, где је, крајем 1945. и почетком 1946. године, насељено 300 породица из Дрежнице са око 1700 душа (Ћупурдија 2010, 241, 243) и Суботици, где су се касније многи Дрежничани и њихови потомци населили из Бајмока. Током групног снимања песама и кола из Дрежнице, вршеног 28. маја 1995. године у Бајмоку, у просторијама КПД „Јединство-Egyseg“, о чему смо направили видео запис, у једном наврату је, на кратко, поменут и бећарац. Један од учесника је том приликом певао песму: „Свирајте ми лагани бећарац / па да видиш какав сам пијанац, едан, два, тако да“, док су две учеснице уз то плесале у пару, два корака напред, два назад, са окретом у леву страну.⁸ Током групног снимања песама и кола из Дрежнице, обављаног 6. септембра 2000. године у Бајмоку, у истим просторијама као и пре пет година, о чему, такође, сведочи наш аудиовизуелни запис, појавила су се два значајна момента, везана за бећарац.⁹ Први се тиче начина певања. Три песме, које је Милан Маравић из Маравић Драге певао као бећарце, у Бајмоку су певане као ојкани (*Ој, бећарац, плете*

⁸ Том приликом, снимљено је 12 учесника, а бећарац су извели Маравић Никола (родом из Пражића), Маравић Милица, девојачки Вукелић (Јагетићи), и Вукелић Евица, девојачки Вукелић (Јагетићи).

⁹ Том приликом снимљено је 17 учесника: Маравић Раде (родом из Селишта), Радуловић Наранца, девојачки Томић (Томићи), Ивошевић Дарка, девојачки Косановић (Косановићи), Таталовић Велимир (Зечево Бррдо), Маравић Михајло (Пражићи) и Десанка, девојачки Ивошевић (Благај), Боца Никола (Брезно) и Милосава, девојачки Таталовић (Брезно), Вукелић Душан-Рекица (Јагетићи) и Смиља, девојачки Томић (Томићи), Ћупурдија Милица, девојачки Радуловић (Локва), Маравић Милица, девојачки Вукелић (Јагетићи), Вукелић Евица, девојачки Вукелић (Јагетићи), Косановић Слободан (Косановићи), Маравић Никола (Пражићи), Ивошевић Д. Бранко (Благај) и Радуловић Милан-Кобац (Брезно).

ти се ланац, Ватајте се цурице до мене и Ја у прело, није прела нема). За ово питање је можда релевантна и чињеница што међу колонистима у Бајмоку, па и приликом поменутог снимања, нико није свирао тамбурицу, која је обавезна уз бећарац. Али, оно што се у овом контексту чини најважније, је питање односа ојкана и бећарца у једној динарској регији каква је Дрежница.¹⁰ Према многим показатељима које имамо, ојкан у овом натпевавању и надигравању увелико превладава. У вези са тим треба поменути да су на потоњем снимању у Бајмоку три двостиха о бећарима и четири двостиха о тамбурици (која је везана за бећарац, али не само за њега), певана као ојкани, мада би, на први поглед и формално посматрано, било очекивано, бар кад је реч о бећарима, да су ти двостихови, по својој структури, везани за бећарце.¹¹ Истини за вољу, има и обрнутих примера – да се колска песма пева као бећарац. Видели смо да је Милан Маравић у лето 1989. године певао песму: „Ватајте се цурице до мене / док се нису поватале жене“. По њеном садржају се види да је то колска песма, шта више, то је својеврстан позив у коло, у коме се пева ојкан.

Други значајнији моменат је дискусија о бећарцу коју су водили поједини чланови приликом поменутог групног снимања у Бајмоку, а да нису имали увид у снимање бећарца које смо обавили у Дрежници десетак година раније. Иако су сви рођени у Дрежници током двадесетих, тридесетих и четрдесетих година XX века, њих петоро је имало подељена мишљења о

¹⁰ Питање односа ојкана и бећарца је, на неки начин, поставио још 1987. године Милан Дивјак : (Milan Divjak: *Lički ojkani: bečarski divani Like*). Од 449 песама, колико их укупно има у књизи, у поглавље о бећарима сврстана је 31 песма, од којих се бећар, бећарина и бећарити помињу у 15, а у целој књизи се бећар, бећарић, бећарина, бећаруша, бећарити и бећарски помињу у 26, бараба у једној, момак у 4, дичак или дечко у 7, јање у 15, мали у 25, драган или драги у 30, лола у 33 и дика у 53 песме. (Cf. Divjak 1987, 60–63, 74). Ово питање захтева научну расправу, у коју се поменути аутор није упуштао, што је, уосталом, истакла и једна од рецензенткиња књиге, када је написала: „Ova knjiga otvara niz zanimljivih pitanja, o vezi bečarca i ojkana, međusobnom preuzimanju motiva, o migracijama usmenih tvorevina, ali nije njena ambicija da ih razreši“ (Kleut, 1987: poslednja klapna). Чини се да најважнија страна поменуте књиге лежи у чињеници што је од заборавашпашен значајан број песама и што је учињен први покушај њиховог груписања на социјалној основи. Не улазећи у вредновање саме типологије, треба рећи да она, у ширем смислу посматрано, указује на пут којим треба ићи како бисмо једног дана стекли прецизнији увид у поетику социјалних односа која лежи у ојкановим темељима. На сложен однос ојкана и бећарца упућује и књига Ненада Грујичића *Ојкача*, у којој се, од 526 песама, углавном двостихова, колико их укупно има, бараба и барабљење помињу у 30, бећар у 6 песама, лола у 21, и дика у 14 песама. Насупрот томе, бећар је централна личност у антологији Младена Лесковца о бећарцу, док се бараба и не помиње. (Cf. Грујичић 1988, 36–116). За Славицу Гароњу Радованац, бећарац и ојкача су иста песма. Разлике у начину извођења произилазе из припадности различитим културним басенима, панонском и динарском (Garonja Radovanac 2015, 204). О ојкану и ојкачи видети и Ivkov (2009) и Kenjalović (2014).

¹¹ На првом Дрежничком прелу, одржаном у Бајмоку 17. новембра 2012. године, три су ојкана, због помена бећара и тамбурице, певана као бећарци: „Тамбурице с четири жице / кажите ми је преле цурице“, „Бећарино, моја стара лоло / кад си бећар ко те не би воло“ и „Кад бећари шором запјевају / сама им се врата отварају“. (Cf. Ђупурдија 2013, 65). Ипак, за поменуте песме није било потврде да се ради о бећарцима.

бећарцу у Дрежници, док се већина, њих дванаесторо, није упуштала у расправу. Троје учесника у расправи је сматрало да је бећарац, након колонизације, затечен у новој средини, да је део бајмочке, таванкутске и буњевачке традиције. Насупрот томе, њих двоје је сматрало да је донет сеобом из старог завичаја. На крају расправе су оно двоје учесника, један мушкарац и једна жена, који су тврдили да је бећарац игран и певан у Дрежници, уз песму *Ој бећарац плете ти се ланац*, на мелодију бећарца, певали и плесали бећарац, окрећући се најпре четири корака у лево и четири корака у десну страну, настављајући даље кораке на десну страну. Притом је један од учесника у расправи изнео став да се уз ту песму не плеше, нашто је, на крају плеса, учесница у плесу одговорила да је то бећарац. Очигледно је да су они плесали бећарац нешто другачије него Милан Маравић у Дрежници, пре десетак година, мада је број корака у оба случаја био исти. Код њега је плес почињао кретањем напред-назад, док је у овом случају одмах почињао окретом. Али, код неких припадника млађе генерације Дрежничана, који данас живе у Суботици, може се запазити да су, крајем педесетих и почетком шездесетих година прошлог века, док су још живели у Дрежници, у Дому плесали бећарац два корака лево и један десно. За њих је бећарац био главни, весео плес, а плесао се уз валцер, свинг, кукуњешће и друга кола.¹²

Ова расправа о бећарцу може бити знак неких процеса који су се догађали у новој средини, али и у старом крају. Прво, дрежнички фолклор у Бајмоку се, по досељавању, брзо гасио, а културноуметничка друштва га нису прихватила. Тако је отворена могућност да бећарац буде заборављен. Они који су можда нешто и знали о бећарцу, то су за неколико деценија непевања и неиграња, могли заборавити. Друго, поменута расправа је показала исто што и начин певања: песма која опева бећара, пева се као ојкан. У том смислу треба разумети једну од учесница у расправи када је, на помен бећарца, рекла: „Тој само пјесма“ (Д. Маравић). И, треће, и можда најважније, понајпре ће бити да бећарац није равномерно ухватио корена у свим крајевима Дрежнице. Његово извођење је било везано за музичке инструменте, тамбурицу или усну хармонику и, самим тим, било га је теже певати и играти од ојкана, за чије певање и играње нису били потребни никакви музички инструменти. Овоме у прилог иде и чињеница да се неки врсни познаваоци дрежничке песме и игре у поменутој расправи нису оглашавали. На основу свега, види се да је бећарац у некадашњој Дрежници, поготово у односу на ојкан, који је певан у колу и изван њега, имао ограничен домет. Осим тога, бећарцу се у Дрежници, као и у Бајмоку, постепено губи траг, поготово после шездесетих година XX века, после чега се, као песма, јавља крајње спорадично. Српско културно-уметничко и духовно друштво „Ђурђевдан“, које је у Дрежници формирано 1993. године, нема на свом репертоару бећарце.

¹² Саговорник: Брозовић Марко, Суботица 25. јул 2015. године.

V Трагови друштвеног живота

Поједини истраживачи су већ истакли друштвени и психолошки значај бећарца. Тако Младен Лесковац пише да је он „регистратор и лирски хроничар, па и регулатор живота и догађаја на селу читавога једнога знатнога краја“. У њему је садржана психологија која нагиње ка реализму, „са врло доследном помереношћу њеном ка хумору; отуда и његов веома развијени смисао за карикатурално и гротескно“ (Лесковац 1958, 37, 44). И поједини млађи истраживачи бећарца, обogaћени новијим приступом истраживању, дали су свој допринос овој теми. Тако Ана Матовић, истражујући бећарац у Војводини, указује да он, иако у већини случајева не садржи „ни естетски доживљај лирске песме, ни узбудљивост приповедања догађаја епске песме или баладе“, ипак садржи много вести о крају из кога потиче и о људима и појавама из тога краја. „Тако посматран, он се јавља као преносилац порука истраживачима културе, другачијих од порука које пружа учесницима комуникације у својој средини“. Прецизније казано, у њему су „на подсмешљив начин оцртане социјалне и економске одлике заједнице, психолошке карактеристике њених припадника, извесне значајне друштвене и историјске појаве“ (Матовић 1998, 19, 40). Имајући у виду друштвену и географску условљеност бећарца и разлике у његовом извођењу, за очекивати је да ће истраживање бећараца у Дрежници указати на неке друштвене садржаје који се у њему крију.

Мада број сакупљених бећараца из Дрежнице није велик, у њима се ипак, понекад у шаливом виду, оцртавају обриси друштвене заједнице која га употребљава. Опеване су, на потезу између Лике, која гоји коње и јунаке, и Горског котара, који гоји лепе девојке, на коме се налази Дрежница, неке црте физичког изгледа и понашања бећара. То је углавном млад момак („још се млађан оженио нисам“), који хоће да се жени пре него што му поседи брада, који се „бећарски шиша“, чији се шешир не зове шеширом, као код већине мушкараца који га носе (у свакидашњем говору најчешће „шкриљак“), него „шеширином“. Опис његовог физичког изгледа је употпуњен сазнањем да се он шири, гоји, и то од кромпира који му вири из цепа, а који у Дрежници увек добро успева, баш као и пасуљ, кулус, кораба и друго. Он понекад „нема ува“ а његова жена је „ћорава и глува“. Преко поља не јаше на коњу, који се у овом крају гоји за јунаке, него на прасици, у облаку прашине, па је, самим тим, антипод јунаку. Склон је вину и младим „дурицама“, које га у срце ударају. Кад нестане кућних залиха пића, одлази у кафане. Посматран из перспективе његове драге, он је, некад као драган, а некад као Милан, описан као човек кога „све девојке волу“. Насупрот бећару, који се помиње у седам песама, бећаруша се помиње само у једној. Она је пожељна прилика за бећара, његов жељени пар. („Бећарушо, кад би моја била, / моја би се жеља испунила“).

Осим личног, песме опевају и социјални живот, симпатије момака и девојака, прела, тамбурице, стање у породици, кафане, испијање вина и ракије, што упућује на веселу атмосферу, зачињену хумором. Припреме за кафану бећар обавља још код куће. Ту се пије док има алкохола, а онда се

одлази у кафану. („Пићу, пићу, док је у лајтићу, / кад нестане, ја ћу у кафане“). Тако припремљен, бећар долази у кафану, где музичари свирају за пиће. У таквој атмосфери страда и појединац и породица, јер бећари, кад се састану, „за кућу не маре“, пију вино, ракија им горка, а код куће им „жена ки девојка“, пију они, пију им и жене, „а код куће нема леба печена“. И на крају, бећар, зато што ракију воли јако, завршава у каналу. Али, као што често бива, од веселја до претње насиљем само је један корак. Тако се једном приликом младом бећару, бећарцу, прети ланцем који се за њега плете, нашто он одговара да га то не брине јер „није бећар дете“, односно да ће знати како да се одбрани од могућих напада. Претња насиљем присутна је и у песми у којој се каже да би „сикерица“ могла неком доћи до ребара.

Жељи за весељем не може се одупрети ни убога сиротиња, и по цену да остане без свог иметка, козе и јарца. И она наручује да јој свирају лаганог бећарца. Притом, мушка сиротиња је у бољем социјалном положају од женске сиротиње; док прва тражи да јој се, упркос сиромаштву, свира лагани бећарац, друга је, осакаћена одсуством мушке главе у породици, родитељском и супружничком заштитом, у ситуацији да пристане на слободније љубавне односе, што подразумева да у њих ступају и малолетне девојке („Ја цурица, мама удовица, / сваку вече долазе двојица“). Пут према сиротињи, пропасти породичног имања, а можда и саме породице, може бити отворен уколико млађи чланови не извршавају своје школске обавезе, што зна исцрпсти породичну благајну до краја. („Хеј, у мог ћаће пропало имање / јој, уништи га моје студирање“).

VI Упоредна перспектива

У намери да се упореде неки елементи бећарца из Дрежнице и Војводине, поготово положај бећара у њима, треба најпре указати на друштвене услове у којима су бећарци настајали и у којима су употребљавани. Песме које су овде дате певане су у Дрежници у периоду између два светска рата и петнаестак година после тога. У већини села становници имају исто презиме, по коме село понекад носи име. Има знатно мање презимена него села и заселака. Око 60 села и заселака има 14 презимена. Поједина презимена се појављују у више села. (Maravić 1982, 12–14). Становници села, осим што су суседи, често су и рођаци. Међу становницима влада солидарност, поготово у тешким ситуацијама. Дрежница је у то време, поготово пред Други светски рат, заклоњена од главних саобраћајница и јачих спољних утицаја, пренасељена, што доводи да честог исељавања становништва у друге крајеве Југославије и у иностранство. (Тomić Војанов 1982, 623–654; Zrnić 1982, 601–622). Робноновчани односи још увек нису докинули патријархални начин живота. На весељима, пре свега прелима и свадбама, на цени су добри певачи и играчи, који умеју да поведу коло. На свадбама су познате улоге: старог свата, војводе или барјактара, ђевера, младиних дружица, кума и других часника. О бећару нема помена. О њему можемо судити само на основу онога што песма каже о њему. А у

песми, видели смо, он зна бити предмет шале: понекад је, као и његова жена, физички осакаћен, недостају му поједини делови тела, јаша на прасици а не на коњу и као такав је антипод јунаку. Судајући по опису из песме, не би се могло рећи да је бећар омиљен лик у свакидашњем животу, поготово не институционализован. Пре би се могло рећи да је он лик коме се други подсмевају. У исто таквом, ако не и у лошијем полагају од њега је, како нам сведочи један девојачки ојкан, само бараба, који понекад долази из града: „Мани ме се, барабо из града / твоја ми се љубав не допада“.¹³

Са друге стране, теренска истраживања која је Ана Матовић обавила у 12 места у Војводини у периоду од 1985. до 1987. године, када је од 35 казивача забележено скоро 400 бећараца, показују да су бећарци у живој употреби. То је омогућило детаљнија истраживања многих питања. Показало се, поред осталог, да су бећари појединци који су се посебно издвајали певањем, духовитошћу и шеретлуком, а бећаруше су девојке и жене које имају такве особине. „Интересантно је да различите средине различито вреднују личности ових несумњиво издвојених појединаца – од сасвим негативних до позитивних оцена, преко свих међуступњева“. Негативан однос према бећарима су најчешће имали родитељи девојака, које више воле бећаре него мирне момке. Такав однос су имали и професионални сеоски музичари, гајдаши из Ковиља и Панчева и хармоникаши из Стапара. Они су много певали бећарце, али у својој бити нису били веселјаци већ „увеселјивачи“ за новчану надокнаду. Они су вероватно у правим бећарима видели ривале у забављачкој делатности, па су о њима лоше говорили, као о пијаницама, лоповима, коцкарима и људима који јуре туђе жене. Ипак, у већини крајева је бећар био на цени.

„Истим одликама, које красе бећара, одликује се и бећарац. Као што је бећар био прва личност у селу, радо зван и виђен на сваком весељу и скупу, тако је и бећарац `главна песма`, која се певала у Војводини такорећи у свакој прилици“ (Matović 1998, 5–6, 21–22).

И из овако сведеног приказа улоге бећара у Дрежници и Војводини виде се јасне разлике између њих. Притом треба имати у виду да грађа о њима потиче из различитих културних зона, динарске и панонске, и из различитих историјских периода; када је Дрежница у питању, односи се на деценије око средине XX века (мада је бележена касније), а када је Војводина у питању, из средине осамдесетих година XX века. О бећару и бећарцу из Војводине можда више од осталог говоре две чињенице: да музичари свирају за паре, што је знак даљег слабљења, ако не и гашења, патријархалних односа, и да је бећар нека врста институције. О томе у фолклорној грађи из Дрежнице нема говора. Прилично тешко се бећар пробија на јавну сцену Дрежнице, где доспева само у песми. Не улазећи у питање генезе ојкана и бећарца, има се утисак да бећар (и бећарац уопште), првенствено као оличење равничарске, панонске

¹³ Саговорница: Радловић Наранца, Бајмок 1. септембар 2000. године.

културне зоне, у планинској, динарској културној зони, у извесном смислу, живи у сенци ојкана. О томе на свој начин сведочи и чињеница да смо у последње три деценије (1985–2015) забележили око 1020 двостихова, првенствено ојкана и њихових варијаната из Дрежнице, и најмање осам начина певања односно разлагања и понављања слогова у стиху као и понављања самих стихова ојкана.

Улога бећара у Војводини унеколико подсећа на улогу коју „викало“, уткан у процес рада на селу, има у Босанској крајини, о чему нам сведочи фолклорна грађа забележена у другој половини осамдесетих година XX века. То је, по могућности, духовит човек, најгрлатији у крају и један од најбољих певача. Он учествује у покривању кућа у селу. Том приликом изговара стихове ојкаче, обавештава село ко покрива кућу и ко је шта донео од дарова (милоште), засмејава присутне, даје коментаре на рачун домаћина и пријатеља који су донели дарове.

„Окићен пешкирима и најбољом кошуљом, чим је кров покривен, викало силази и `води` ојкачу. Викало последњи одлази кући, промукао, али и богато награђен“. (Грујић 1988, 21–22).

VII Закључак

Истраживања су показала да је бећарац, као песма и парни плес, који су најчешће певани и играни уз тамбурицу, био у употреби у Дрежници у периоду између два светска рата, до шездесетих година XX века, можда и нешто дуже, док није замро постојећи фолклорни код. После тога јавља се крајње спорадично, као песма. У више песама је опеван физички изглед бећара и његово понашање. Насупрот бећару, који се помиње у седам песама, његов женски пандан, бећаруша, помиње се само у једној песми, као неко ко је пожељна прилика за њега. Песме опевају и поједине моменте из социјалног живота бећара, симпатије и љубави између момака и девојака, тамбурице, прела, стање у породици и кафане, употребу вина и ракије, што често подразумева веселу атмосферу, праћену хумором, претњу насиљем и завршетак „радног дана“ у каналу. У три песме је опевана сиротиња: веселаки чије се имање састоји од козе и јарца; породица која је осакаћена одсуством супруга и оца, што отвара простор да малолетна девојка ступа у љубавне односе; и пропаст породичног имања, а можда и породице, због јаловог школовања млађих чланова, које оптерећује породичну благајну.

Они који су бећарце стварали и употребљавали знали су о њима више него ми данас, разговарали су песмама, оне су им нешто значиле. Вероватно су знали, бар кад је локална заједница у питању, који су догађаји и прилике послужили као основа за њихов настанак, и на кога или на шта се односе и шта је у њима истинито а шта није. Они, пак, који бећарце посматрају са дуге историјске дистанце, изван првобитног фолклорног контекста, у ситуацији су, и то тежој, да за тим трагају накнадно. У тој потрази треба претрести многе детаље из локалне историје и све облике усмене поезије, поготово ојкане. Очекивано је да би они могли бацити допунско светло за познавање бећарца и

социјалне поетике која лежи у његовим темељима, тим пре што ојкан и бећарац унеколико делују као систем спојених судова. А и иначе, независно од тога, већ је крајње време да се учини, макар једна и макар на једном локалном или регионалном нивоу, систематизација ојкана на основу свих или већине важних друштвених мотива који леже у његовим темељима.

Литература

- Ћупурдија, Branko. 2010. *Porodica kolonista u Bajmoku 1945–1948*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Ћупурдија, Branko. 2013. „Kulturni i umetnički sadržaji prvog Drežničkog prela“. *Luča: časopis za kulturu, umetnost i nauku* (br. 4, godina XXII): 64–66.
- Ћупурдија, Branko. 2015. „Kolske pesme Srba iz Drežnice u južnoslovenskom folklornom kontekstu“. *Ljetopis Srpskog kulturnog društva „Prosvjeta“* (svezak XX): 176–217.
- Divjak, Milan. 1987. *Lički ojkani: bećarski divani Like, Knjiga prva*. Novi Sad: Zadužbina Milana Divjaka.
- Garonja Radovanac, Slavica. 2015. *Srpska književna krajina: od baštine do egzodusa*. Novi Sad: Prometej.
- Gerdijan, Sofija. 2008. „Tambalas“. *Godišnjak Matice drežničke: časopis za nauku, kulturu, književnost i umetnost* (god. 2, br. 2): 65–66.
- Grujičić, Nenad. 1988. *Ojkača*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Ivkov, Vesna. 2009. *Oj, ojkane, pjesmo moja mila: otkanje-savremen vojvođanski vokalni oblik Srba iz Hrvatske*. Sombor: Gradski muzej Sombor.
- Kenjalović, Milorad. 2014. *Pjesmo moja roditelja moga: tradicionalno narodno pjevanje sjeverozapadne Bosne sa posebnim akcentom na „ojkači“*. Banja Luka: Akademija nauka i umjetnosti Republike Srpske, Monografije, knjiga 22, Odjeljenje društvenih nauka, knjiga 30.
- Kleut, Marija. 1987. Iz recenzije. U: Divjak, Milan *Lički ojkani: bećarski divani Like, Knjiga prva*. Novi Sad: Zadužbina Milana Divjaka, poslednja klapna.
- Leskovic, Mladen. 1958. *Bećarac – antologija*. Novi Sad: Matica srpska.
- Maravić, Manojlo. 1982. „Iz prošlosti Drežnice do 1918. godine“. U *Partizanska Drežnica (Zbornik 12)*, ur. Đuro Zatezalo, 11–48. Karlovac: Historijski arhiv u Karlovcu.
- Matović, Ana. 1998. *Bećarac u Vojvodini: oblici i razvoj*. Novi Sad: Matica srpska, Odeljenje za scensku umetnost i muziku.
- Sremac, Stjepan. 1984. „Narodni plesovi na području Općine Vrbovsko“. U *Općina Vrbovsko: njena prošlost, njena sadašnjost*, ur. Blagota Draškić, 329–332. Zagreb: Skupština općine Vrbovsko i Školska knjiga.

Tomić Bojanov, Nikola. 1982. „Migracije naroda Drežnice u vremenu od 1920–1941. i njegovo učešće u NOR-u“. U *Partizanska Drežnica (Zbornik 12)*, ur. Đuro Zatezalo, 623–654. Karlovac: Historijski arhiv u Karlovcu.

Zrnić, Mirko. 1982. „Odlazak Drežničana na rad u SAD i zemlje Evrope (1895–1939)“. U *Partizanska Drežnica (Zbornik 12)*, ur. Đuro Zatezalo, 601–622. Karlovac: Historijski arhiv u Karlovcu.

Усмени извори

Саговорници из Дрежнице: Маравић Милан Максе (Маравић Драга), Томић Никола (Дадигуше) и Радуловић Бранка (Лукићи);

Саговорници из Бајмока: Маравић Раде (Селиште), Радуловић Наранца, девојачки Томић (Томићи), Ивошевић Дарка, девојачки Косановић (Косановићи), Таталовић Велимир (Зечево Брдо), Маравић Михајло (Пражићи) и Десанка, девојачки Ивошевић (Благај), Боца Никола (Брезно) и Милосава, девојачки Таталовић (Брезно), Вукелић Душан-Рекица (Јагетићи) и Смиља, девојачки Томић (Томићи), Ћупурдија Милија, девојачки Радуловић (Локва), Маравић Милица, девојачки Вукелић (Јагетићи), Вукелић Евица, девојачки Вукелић (Јагетићи), Косановић Слободан (Косановићи), Маравић Никола (Пражићи), Ивошевић Д. Бранко (Благај) и Радуловић Милан-Кобац (Брезно);

Саговорници из Суботице: Зрнић Илија и Брозовић Марко (Томићи).

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Ана Вукмановић

Задужбина Илије М. Коларца
ana.vukmanovic@hotmail.com

Вода у обредним песмама годишњег циклуса¹

Вода је чест мотив обредних песама годишњег циклуса. Њена значења границе важна су за обликовање места на ком се врше ритуалне радње, док плодносни потенцијал кореспондира са њеном функцијом средства или циља обреда. Унутар хронотопа, вода често долази у вези са темпоралним границама – јутром и ноћи. Обредне песме моделују воду и као биће ком се учесници обреда директно обраћају, али се повезује и са другим натприродним бићима која преко ње долазе у људски свет. Са тим оностраним светом она омогућава комуникацију, јер врши функцију комуникационог канала. Различите реализације мотива воде у усменој лирици показују значај који она има за традицијску културу.

Кључне речи: вода, обредна песма, граница, плодност, хронотоп.

Water in Oral Songs of the Year Cycle

Water is a frequent motif in ritual songs of the year cycle. Its meaning of a boundary is important for forming a notion of the place where ritual actions are performed. On the other hand, its fertile potential corresponds with its function of ritual mean or goal. Within the chronotope, it is often connected with temporal boundaries – morning and night. Ritual

¹ За потребе овог рада одређен је корпус песама који није велики, али је формиран тако да покрије што већи део јужнословенског простора. Изабрана су, пре свега, антологијска издања, којима поузданост обезбеђује интегритет њихових приређивача и сакупљача (Вук Карацић Стефановић, *Српске народне пјесме I*, *Српске народне пјесме V* и *Српске народне пјесме из необјављених рукописа I*; Franjo Kuhač, *Južno-slovenske narodne porievke V*; Михаил Арнаудов, *Българска народна поезия*; Димитар и Константин Миладинов, *Български народни песни*). Корпус је проширен репрезентативним збиркама које покривају области мање заступљене у поменутих издањима (Никола Беговић, *Српске народне пјесме из Лике и Баније I*; Богољуб Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине I*; Vinko Žganec, *Hrvatske narodne pjesme kajkavske*; Милан Ђ Милићевић, *Кнежевина Србија – Јагодински и Алексиначки округ*, Павао Поповић, *руковет краљичких песама објављен у часопису Братство – Пчињски округ*, И. С. Јстребов, *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ – Косово*). С обзиром на обим овог рада и недоследно навођење места бележења песама, нису праћене регионалне разлике у моделовању мотива воде у варијантама, већ је пажња усредсређена на семантички и симболички потенцијал воде у лирским усменим песмама, унутар обредних контекста.

songs model water as being, to whom the participants direct their songs in the ritual, but it is also the boundary across which inhuman beings enter the human world. It establishes communication with that unearthly world fulfilling the communicative function. Different realizations of water motif in oral lyric show its importance in traditional culture.

Key words: water, oral song, boundary, fertility, chronotope.

Обредне лирске песме моделују различите обредне радње (одлазак на воду, купање, даривање, играње, призивање кише) у којима вода има значајну улогу. Она може бити место вршења радње, средство постизања обредног циља (или, у облику кише, сам циљ), комуникациони канал за општење са оностраношћу и сл. У усменој лирици, вода најчешће означава границу између светова и извор плодности, али се појављује и као натприродно биће. Унутар ритуалног времена, она образује хронотопе који, заједно са њеним другим значењима, упућују на особену слику света. То је свет пропустљивих граница, свеопште повезаности, сусрета људи и натприродних сила, живих и мртвих, љубавних сусрета момака и девојка.

На поетском плану, такав свет се формира посредством трансформација мотива воде, које чувају различите слојеве значења. Када девојке – лазарице, краљице и иванчице² – одлазе у обредним опходима на изворе и реке,³ оне их преображавају у култна места. Преображај се дешава током светог времена док, на пример, лазарице певају своју прву песму води. Песма се може понављати и током дана у оним кућама где је донета изворска вода (Златановић 1982: 48): „Добро јутро, студена водо, / пропеваш на Лазаре / звезда на небо / иј, Лазаре, пуче / напред диј дана / Лазаре минај“ (Костић 1982: 33). Апострофом се вода моделује и као биће којем се лазарице директно обраћају. Заједно са сунцем, она чини хронотоп обликујући просторне и временске услове за обезбеђивање плодности. Указује се на хтонски (акватички) и соларни аспект плодности, при чему се посебно истиче узлазна путања сунца које обезбеђује општи напредак. Одлазак на воду ујутру или пре изласка сунца условљен је магијом јутра, заснованој на митологизовању сваког почетка, дајући јутру посебна семантичка обележја (Мальцев 1989: 79). Вода захваћена пре изласка сунца сматра се неначетом, односно обредно чистом (Толстој и Раденковић 2001: 87).

Јутарњи одлазак на воду уводна је слика за тему сусрета девојке и момка/ натприродног бића: „Пораниле девојке, / Јело ле, Јело, добра девојко! / Пораниле на воду, / ал’ на води јеленче, / рогом воду мућаше, / а очима бистраше“ (Караџић 1975: 199⁴). Време и место унутар оваквог хронотопа маркирани су као лиминални. У таквом контексту, на води се појављује јелен

² Назив је преузет из ивањских песама и означава учеснице у ивањданским обредима.

³ О мотиву девојке на води у необредним лирским песмама види: Мальцев 1989: 94–101.

⁴ Ради прецизнијег цитирања, када су песме у збиркама нумерисане, уместо броја стране наводи се број песме, што се обележава симболом кружића иза броја.

као онострано биће и преносилац душа у свет мртвих (преко границе). Тиме што је мути и бистри, он управља водом, одређујући њену амбивалентност. Као мутна и бистра, она се показује као прљава и чиста, опасна и благотворна, а у митском смислу, спаја силе стварања и разарања. Када дође до сусрета девојака и јелена, развија се семантичко поље лиминалности, будући да на воденој граници девојке срећу биће из другог света. Као учеснице обреда, девојке су такође у маргиналној позицији и представљају иницијанткиње спремне за удају.⁵

Насупрот томе, иванчице на Ивањдан на воду одлазе ноћу: „Dobar večer, stare majke / ej, lade, lade, / ej lepe lade, / daj nam ga daj! / Došle su vam ivančice, / ivančice, devojčice. / Probudite svoje ćerke, / da pometu bele dvore, / bele dvore Ivanove; / da donesu vode ladne / iza gore Ivanove“ (Žganec 1950: 56°). Када девојке ноћу одлазе *из горе Иванове*, одлазе у дивљину. Обредни простор је маркиран као оностран. Иванови бели двори моделују се као нељудски – као космички и обредни центар припадају хришћанском свецу или паганском божанству.⁶ Песма трансформише ноћно купање на Ивањдан (Крнјевић 1986: 9) у мотив одласка по воду,⁷ нужно хтонску, прекограничну, јер је захваћена ноћу, *из горе*. Образује се семантички комплекс ноћ – бели двори – гора – вода. Он означава лиминални хронотоп, али и два супротстављена локуса – двор и гору/воду, која указују на различите типове оностраног – соларни и хтонски.

Исти временски тренутак песме могу различито моделовати, приписујући му различите вредности. Док је ноћно купање пожељно као саставни део ритуала, забрањено је пити воду која је преноћила у посуди: „Ладо! која врата босиљкова, / Лепа ладо! / Ладо! онђе вила пјесме пјева: / Ладо! не лиј воде у воду! / Ладо! не пиј воде ноћнице“ (Беговић 1885: 2°). Ове реализације везе ноћи и воде чувају амбивалентност значења воде која, била

⁵ Варијанта: „Голубан ми воду пије / на крај језера, на крај језера. / О, голубе, мајкин бане! / Не мути ми кљуном воду, / не треси ми кљуном росу! / Ти не гледај лепу Јану“ (Милићевић 1876: 216) указује на додатна значења сусрета на води. У метафори момак постаје голуб, а девојка има два лика – један је водени, други остаје непромењен, девојачки. Мотив мућења воде носи сексуалну конотацију која упућује на љубавни сусрет, али носи и ритуално значење сједињавања мушкарца и жене, чиме се, по принципу имитативне магије, изазива општа плодност. Мотив такође алудира и на брачну иницијацију унутар које се будући младници трансформишу у социјалном и егзистенцијалном смислу.

⁶ Обредно-митски потенцијал носи и метење двора као сакрална и магијска радња (Карановић и Пешикан Љуштановић 1994: 18).

⁷ Иванчице водом могу дворити и Сунце: „Tužilo se žarko sunce sa vedra neba, / tužilo se svetom Ivi na dan Ivanja / da ga vila dvorit neće hladnom vodom. / Al' govori sveti Ivo / stan' de sunce, do tri puta, / dojt' će tebe mlade dive, / s hladnom će te vodom dvorit“ (Kuhač 1941: 301°). Вода необично утиче на јачање сунца, а не гаси његову ватру. У космогонијском смислу, као и у ивањским обредима, комплементарна је са ватром (Puhvel 1988: 277), заједно учествују у обезбеђивању плодности. Дворећи сунце водом, иванчице постају „водена“ бића, што у основи значи – гранична, јер је вода у овој актуелизацији гранични елемент, којим оне управљају и на тај начин утичу на јачање Сунца.

хтонска или вилинска, може бити благотворна ако се девојке у њој купају, али и опасна ако је пију. Вода коју вила чува може бити лековита, али и отровна. Вила као господарица извора прописује забрану пијења и њене наредбе се морају поштовати.

Лиминалност воде образује се, у краљичком обреду, комбинацијама локативног и вегетативног кода: „Ој, тако ти бога, / ратарева мајко, / ако ти је жао / твог сина ратара, / а ти га загради / од села селеном, / од мене босиљком! / На воду ћу ићи, / босиљак ћу брати, / ратара љубити“ (Карацић 1975: 170°). Спајају се магијска моћ биља и воде као локуса удаљеног од куће, а супротстављају се ограђени и неограђени простор. У том динамичном односу формира се митска представа нехомогеног света, са снажним контрастом између центра и периферије (у овом случају села и обале). Гранично место кореспондира се граничношћу момка и девојке током ритуала (уп: Карановић 1996: 280), какав је случај био и са сусретом девојака и јелена у песми на ранилу. На води, као женском месту (насупротив селу као мушком), посебно јачају моћи девојке-краљице која мами/зачара момка. Вода, заједно са биљем (босиљком) и учесницима обреда (љубавни састанак момка и девојке), обавља плодносно функцију, формирајући посебан свет.

Сексуалну конотацију, осим састанка на води, има и само пијење воде: „На крај, на крај, моја силна мобо! / На крају је вода и девојка, / вода ладна, а девојка млада: / воду пијте, девојку љубите“ (Карацић 1975: 247°). Паралелизмом између воде и девојке, пијења и сједињавања момка и девојке, песма моделује представу плодности. Атрибуција млада/ладна, осим што има еуфонијску вредност, упућује на обредну чистоту, неопходну да би се постигао циљ – обезбедила богата жетва. Жетелачке песме, као и обредне, магијски треба да изазову плодност, да помогну оживљавању вегетативних сила. Сходно томе, од сексуалног чина очекивало се да донесе род у пољу (Елијаде 1986: 16). Љубавни састанак алтернација је ритуалног сједињавања мушкараца и жена, које је било мотивисано надљудским узорима, јер се у митском слоју они тумаче опонашањем богова у сакралној драми космоса (Елијаде 1986: 17).

Лирске песме певају и о купању као ритуалној активности на води. Када се на води лазарице прскају, купају или умивају, те радње представљају магију за кишу (Карановић 1996: 272) и успоставља се веза са додолским песмама. Лазаричке песме обредно прскање трансформишу у мотив љубавне игре. Момак прска девојку заспалу под белом лозом: „Убра листа од белата лоза / натопи го во студена вода, / попърска я по белото лице“ (Миладинов 1961: 598°). Поред везе са плодношћу, прскање и купање део су иницијацијског слоја песме, јер после њега лазарице, као невесте пред свадбу, улазе у нову животну фазу (Карановић 1996: 273). Бела боја иначе је везана за обреде прелаза, посебно за њихову лиминалну фазу – бела лоза одговара белом руху младе или неофита и белом покрову којим се прекрива покојник (Gerbran i Ševalije 2004: 51).

У традицијској култури Ђурђевдан је својеврсни граничник, јер се пре овог дана људи не купају у природи пошто верују да се у водама налазе духови и натприродна бића.⁸ Мушкарци још пре сунца иду на поток, а жене донесу кући воде омаје у коју ставе биље и њоме се купају (Караџић 1957: 31). Ујутру се излази на извор или реку и пева се: „Добро јутро! Моја водо ладна, / на теби су три корита златна; / у једноме перем своје лице; / у другоме руке до лаката; / а у трећем ноге до кољена“ (Беговић 1986: 146). Купање има лустративну функцију, њиме се спира све лоше с људи и они чисти улазе у ново годишње доба. Златна корита асоцирају на сунце које је ујутру у узлазној путањи, што значи да његова светлост и снага јачају, пошто се оно креће ка зениту, а унутар годишњег циклуса ка дугодневици.⁹

Коледарске песме купање постављају у контекст магије за млечност: „Да окупам, коледо / малог Бога, коледо! / И Божића, коледо!“ (Караџић 1957: 12). Долази до замене вода : млеко. Уобичајено купање у води замењује метафорично купање у млеку, које треба да обезбеди млечност крвава. Ове две течности спаја веза са животом и рађањем. Поток је погодно место за обредне радње јер носи симболику плодности и чистоте. Пошто вода има и лиминални аспект, заједно са временски маркираним тренутком коледарског обреда, моделује хронотоп границе у функцији плодности.

Мотив купања може се трансформисати у мотив заливања, са значењем одгајања. Коледари о Новој години траже девојку из куће, а мајка одговара: „Nis' je za te odgojila, / ni od sunca sakrivala, / ni od bura začuvala. / Na dobro vam mlado ljeto došlo! / S hladnom vodom zalievala. / Ako nam je vi ne date, / zat ćemo vam gospodara! / Na dobro vam mlado ljeto došlo“ (Šenoa 1876: 29). Уобичајена фолклорна алтернација девојка : цвет (најчешће ружа) основ је метафоре којом се активира значење воде као извора живота и услова раста. С друге стране, сунце и ветрови представљају силе које угрожавају људе. То показује да песме моделују природу сходно контексту певања, па су стога значења променљива и условљена перспективом певача.

Мотиви прскања, купања и гурање у воду, у усменој лирици се могу посматрати као замена за људску жртву.¹⁰ Лирске песме трансформишу обредни мотив (убиство) у љубавни: „Извирала водица, / питала је горица: /

⁸ Ђурђевдан је и календарска граница између зиме и пролећа, када се заједно са природом мењају и људи: „Камен мосте, држ' се, не нишај се! / Сам' да прођем и коња проведем, / да разбије леда девет педа, / да извадим воду испод леда, / да запојим лењиве девојке, / да запојим младу момчадију“ (Јastreбов 1886: 159). Вода, захваћена испод леда, благотворна је као неначета, стога ритуално чиста. Она је средство људске метаморфозе. Сваки прелазак преко моста означава прелаз из једног света у други. Такав прелаз нужно мења оног који прелази границу. Зато се, осим момака и девојака, мења и онај који их запаја – певач који је уједно и јунак песме и учесник у ђурђевданском обреду.

⁹ Соларна димензија ђурђевданских обреда види се и у легенди по којој је младић одвео у зору девојку под здраву липу и стресао на њу росу: да буде здрава као липа, чиста као роса и светла као сунце (Босић 1996: 275).

¹⁰ О жртвеним обредима у вези са водом види: Тројановић 1911.

шта је тебе, водице? / Не питај ме, горице! / Овуд драги проходи, / своју драгу проводи, / над водом је наводи, / да је баци у воду“ (Караџић 1898: 423°). У даљем развоју лирске радње, убиство се преображава у љубавни чин. Пошто га девојка моли да је не убије, момак пристаје да се уместо тога до смрти љубе. Испод новијег слоја значења може се наслутити старији – изостанак жртве би, као што пише Проп, довео заједницу у опасност.¹¹

Песме остатке некадашњег обредног жртвовања чувају и у мотивима даривања воде, које омогућава симболичку везу између човековог света, природе и божанства.

На води се, током пролећних обреда, ритуално плету венци од цвећа и биља. Њима девојке дарују воду: „Подранила Ђурђевица Јела, / прије Ђура у горици дошла, / набрала је цмиља и босиља, / а највише ђурђева цвијећа. / Сакитила три зелена в’јенца – / једнога је за себе китила, / другога је брату даровала, / трећег је низ Дунав пустила“ (Караџић 1973: 95°). Дунав у гори представља онострани простор – гора је типичан хтонски локус, док је река јака граница између светова. Река се моделује и као биће или сила коју треба умилостивити. Дарујући воду, девојка успоставља везу са натприродном силом да би постигла обредни циљ – осигурала плодност; дарујући брата, успоставља везу са породицом, али наговештава и опроштај од ње – своју удају, када ће ђурђевдански венац заменити свадбеним. Тако мотив венца повезује обредне песме годишњег циклуса са свадбеним и љубавним: „Овако је в’јенцу говорила: / Плови, плови, мој зелени в’јенце, / док допловиш Ђуру на дворове! / Овако ћеш Ђуру говорити: / да му нећу на дворове поћи, / да не речем да сам наметница!“ У овој позицији, Дунав је превасходно комуникациони канал и односи венац до драгог коме је намењен и коме носи поруку.¹²

Из низа обредних радњи које се обављају на води издваја се играње.¹³ Усмене лирске играчке песме бележе плес на води: „Језеро је све зелено, / а околу саплетено, / у средини позлаћено, / по позлати коло игра, / изнад кола магла пала / по магли се соко вије“ (Петрановић 1989: 58°). Обредни слој се митологизује грађењем слике кола које игра на језеру, не поред њега. С друге стране, формула зеленог језера налази се у епским песмама и бајкама и

¹¹ Проп скреће пажњу да мотив јунака који спашава девојку од чудовишта (воденог, које је замена за воду саму) припада времену одумирања обреда, јер, да то није случај, он би вршио озбиљан преступ доводећи у опасност жетву, пошто се жртвовање девојке реци најчешће обавља пре сетве да би се помогао раст усева (1990: 90).

¹² Осим што пуштају венце низ воду, или их њој дарују, девојке их плету на обалама и ките се њима: „Качунцице, цветнице, о Лазаре, / ал’ ја виде Лазара? / И ја видоф, не видоф, / на бел Дунаф седеше / вिति венци виеше, / ’сем Лазарки даваше, / Кале Мале немаше“ (Миладинов 1961: 576°). На тај начин, ствара се семантичко поље лиминалности: девојке су, као иницијанткиње, гранична бића, на реци као граници два света праве обредне дарове (венце), који постају симбол њихове граничности.

¹³ О обредним плесовима више види: Зечевић 2008 и Јанковић 1957.

означава онострани простор.¹⁴ Атрибуцијом језера као зеленог и позлаћеног даље се израђује слика необичног места. Златна боја симболизује богатство и изобиље. Злато због своје боје и сјаја припада соларном свету, а тиме што се налази у земљи – хтонском (Раденковић 1996: 256). На хтонску природу места упућује и магла, као ознака улаза у онострано (Puhvel 1988: 138). Сходно томе, семантичко поље плодности образују језеро, игра са својим динамичким потенцијалом и соко, јер носи мушку оплодатељску симболику.¹⁵

Вода као место извођења ритуала појављује се и у песми која се пева о Белој недељи: „Скоч’ коло! скоч’ коло! да скочимо, / на реку, на реку Јабланику! / Код реке, код реке, Јаблан седи, / и код њега, и код њега, Јабланика. / Русе косе, русе косе, она мије / танке шивке, танке шивке она плете / ој хубава, ој хубава, најбоља девојко“ (Милићевић 1876: 817).¹⁶ Комбинујући различите кодове – акциони (плес), локативни (река) и персонални (момак и девојка), певач или певачица моделује лирски рефлекс обреда. Динамика игре (кола) аналогна је динамици живота и раста у природи. Река као гранично место обезбеђује сусрет два света, а истовремено је и сама симбол плодности. Сличност или истоветност имена реке и лирских јунака указује на њихову блискост, остављајући могућност да се ови потоњи посматрају као водена бића. Напоредност симболике плодности у природи и симболике стварања и уређења света у култури истиче плетење, маркирано локусом на ком се обавља (Карановић и Пешикан Љуштановић 1994: 9–13).

Осим што је место окупљања људи, вода је и граница преко које онострана бића стижу у људски свет. Лирске песме моделују фигуру мушкарца који излази из воде, или преко ње прелази, долазећи из другог света. У западним крајевима јужнословенског простора, у ђурђевданским обредима учествује маскирана фигура – Зелени Јурај. То је младић обучен у зелено који иде на челу обредне поворке. На крају опхода, он се потапа у воду (Толстој и Раденковић 2001: 118). Песма пева: „*Prošel je, prošel pisani Vazam / došal je, došal Zeleni Juraj / iz mora crljenoga, iz luga zelenoga/ [...] zima mesta nema, velika radošća*“ (Кућац 1941: 262°). Ускрс (Вазам) доживљава се као граница између одлазеће зиме и долазећег пролећа. Јурјев долазак преко црвеног мора обележава почетак плодног дела године. Воденој граници се додаје и копнена, представљена шумом. Тако на временској међи долази до промене – из оног света долази Јурај, а у њега одлази зима.

¹⁴ Види, на пример, песму *Лов Марков с Турцима* (Караџић 1958: 70°) и приповетку *Зла свекрва* (Караџић 1988: III°, 222).

¹⁵ О оплодатељској функцији сокола сведочи и мотив сокола младожење који се јавља и у лирским (Караџић 1975: 79°, Караџић 1975: 238°), и у епским песмама (Воџић/Bosanac 1890: 35°), и у бајкама (Вошковић Stulli 1962: 31–33).

¹⁶ Песма је записана у Алексиначком поморављу као део обреда у ком се прво запали ватра и игра се око ње. Пред свануће узме се по један угарак и иде се на реку. Пошто је песма отпевана, угарци се бацају у воду (Милићевић 1878: 817). Као и у обредима о Ивањдану, спајају се ватрена и водена симболика.

Бугарска варијанта представља јахача као натприродно дете: „Станенине господине! / подухна си вихри вѣтъръ, / вихри вѣтъръ низъ бѣль Дунавъ, / низъ бѣль Дунавъ, възъ бѣль Дунавъ, / те издуна врана коня, / на конята синьо седло, / на седлото мжжко дете, / на детето зеленъ вѣнецъ“ (Арнаудовъ 1930: 9°). Ветар је променљивог праваца, па у себи спаја просторне опозиције низ/уз реку. У таквом споју супротности, из воде стиже дете на враном коњу – боје седла и животиње одређују јахача као хтонско биће. Оно симболизује подземну (или подводну) путању сунца током ноћи, када сунце после заласка одлази под земљу, у доњи свет. Појављујући се из воде, дете се на коњу креће узлазном путањом излазећег сунца. Као што је стигло у сусрету две ваздушне струје, оно маркира границу између две сунчеве путање. Излазак о краткодневици обележава прелазак из мрачног дела године у период јачања сунца, а коњаник постаје антропоморфна представа новог лета. Спој еолских, акватичких и соларних сила образује космичку димензију коледарске песме.

Преко воде у коледарским песмама стиже Бог: „Зове Божо иза воде: превезите ме! / Није дома домаћине да те превезе, / отишо је у бадњаке да их доведе“ (Караџић 1898: 188°). Наглашава се непропустљивост водене границе: без чамца је не може прећи ни Бог. У варијантама ове песме, Бог тражи да га превезу или деца јер су невина, где је јача хришћанска интервенција, или домаћин, који представља патријархалну димензију обреда. Пошто су коледари у вези са душама предака, јасно је да су најближи домаћину који одржава породични култ.¹⁷

Преко воде долазе и лазарице. Може се рећи да оне, као учеснице обреда, имају двоструки идентитет: током ритуала су у контакту са оностраним (Љубинковић 2006: 83), али су истовремено и сеоске девојке.¹⁸ Ко год долази преко реке имплицитно се одређује као нељудско биће: „Шчо стоите, синовъ, шчо гледате? / Нел' пойдите, синовъ, вѣ честа гора, / пресечите, синовъ, до два дърва / направите, синовъ, мостъ на рѣка, / кя поминетъ, синовъ, лазарите“ (Арнаудовъ 1931: 48°). Река није само препрека за људе, већ и за бића која долазе из другог света. То водену границу чини сасвим непорозном, а аморфан елемент постаје необично чврст и стабилан. Плодност се добија из хтонског света, и то тек када се путем обреда уклони граница и успостави се комуникациони канал између два простора – овде је он симболично представљен мостом.

С обзиром на то да симболика плодности и иницијацијска позиција учесника обредних поворки повезује песме годишњег циклуса са свадбеним песмама, њихови мотиви се преплићу. У том контексту преко мора долази младожења: „Јелен пливат по море, јо Лазаре! / Златни му се рогови, јо Лазаре! / На рогови пиргови, јо Лазаре! / На пиргови торњови, јо Лазаре! / На

¹⁷ Упореди: Петрановић 1989: 35°.

¹⁸ Петар Костић лазарички обред доводи у везу са култом мртвих (Костић 1982: 34). Из те перспективе лазарице би биле душе умрлих које преко воде долазе међу људе прелазећи границу између два света.

торњови млад јунак, јо Лазаре! / Невеста га догледа, јо Лазаре! / Од шарени разбоји, јо Лазаре“ (Јстребов 1886: 110). Море је симбол границе два света. Семантичко поље лиминалности шири се на младожењу, кога преко великог воденог пространства доноси јелен и на невесту која га чека. Треба приметити да је изокренута уобичајена позиција јелена као психопомпа – он не одводи момка у свет мртвих, већ га, унутар лазаричког контекста, доводи девојци у свет живих. Стигавши преко мора, младожења се моделује као онострано биће. Он ће девојку одвести у симболичку, обредну смрт, за којом следи поновно рођење (уп: Мајерхоф 1986: 22). У другом слоју значења и младенци и море носе симболику плодности. „Лазаричка“ свадба је космичка, она подстиче опште благостање на земљи. Том циљу служи и мотив разбоја који, заједно са ткањем, симболизује стварање.

Вода се моделује и као граница коју треба прећи при одласку. На дан св. Јеремије змије отровнице терају се преко мора: „Јеремија у поље, / беж'те змије у море. / Јеремија у море, / беж'те змије за море“ (Продановић 1925: 288°). Обреде о Јеремијиндану Миленко Филиповић тумачи као део хтоничног култа. Пошто душе предака често задобијају змијски облик, обредне радње о овом празнику представљају опраштање од покојника, њихов изгон из куће и сеоског атара. Прелазак преко мора симболизује коначан одлазак у свет мртвих (Љубинковић 1996: 685–687). За разумевање начина на који се вода формира као локус, важно је обратити пажњу на динамику морске границе: змије је савладавају у две етапе – једна представља улазак у море, односно излазак из људског света и улазак у гранични, а друга излазак из граничног, морског простора и улазак у оностраност.¹⁹

Обредне песме годишњег циклуса могу бити сличне додолским. Када наговештавају свадбу, шири се контекст магије за кишу: „Ми идемо преко села, ладо, ладо / ми идемо преко села, ладо; / облачина преко неба / прстен паде из облака, / на шта паде? На лист паде; / на јунака нежењена, / на јунака из облака“ (Поповић 1888: 3°, 10). И лазаричке и краљичке песме са сватовским мотивима чувају остатке хијерогамијских обреда. У 19. веку, када су забележене, њима се девојци или момку из куће желело да се брзо удају, односно ожене, али се првобитно свадбени мотив могао односити на свештени брак Неба и Земље. Свете свадбе су се дешавале почетком лета, кад је најважније да се усеви заштите од града (Лома 1995: 41) и да им се обезбеди плодносна киша, па тако и време краљичких обреда одговара времену свештене свадбе.

Различите реализације мотива воде у обредним песмама годишњег циклуса потврђују значај овог елемента за усмену књижевност, али и за традицијску слику света. Функција воде најдоминантнија је у додолским песмама, у којима су сви остали мотиви подређени основном циљу – призивању кише. Песме пролећно-летњег круга, пре свега лазаричке,

¹⁹ Преко воде се терају и вукови у вучарској песми: „Дајте вуку свашта доста / да не иде преко моста“ (Красић 1880: 44°). Они, као и змије, могу бити отеловљење душа предака.

ђурђевданске и ивањске, воду моделују у широком распону представа. Она је оностранни простор из ког долази светац/натприродно биће и место вршења обредних/ лирских радњи – обредног похођења воде, купања/прскања, вијења венаца, играња и сл. Песме зимског круга, коледарске и божићне, развијају мотиве доласка Бога/Божића преко воде и обредног купања. У њима су ове представе сведене и заузимају периферну позицију у структури песме.

Посматрано у целини, вода је блиска усменој лирици због својих сложених појавности: она образује најмаркантнију границу између људског и нељудског света, твори лиминалне хронотопе, појављује се као биће или локус, типичан је симбол плодности, врши комуникациону и магијску функцију. Тако широк семантички и симболички потенцијал значајан је за усмену лирику, у њеном обредном и естетском аспекту.

Извори и литература

- Arnaudov, Mihail. 1931. *Balgarska narodna poeziya*, chast I. Sofia.
- Begović, Nikola. 1885. *Srpske narodne pjesme iz Like i Banije I*. Zagreb.
- — —. 1986. *Život Srba graničara*. Beograd: Prosveta.
- Bosić, Mila. 1996. *Godišnji običaji Srba u Vojvodini*. Novi Sad: Muzej Vojvodine.
- Bošković Stulli, Maja. 1962. „Siže narodnih bajki u hrvatskosrpskim epskim pjesmama“. *Narodna umjetnost*, 1: 15–36.
- Božić, Ivan i Stjepan Bosanac (ur.). 1890. *Hrvatske narodne pjesme I/1. Junačke pjesme*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Elijade, Mirča. 1986. „Božanski uzori rituala“, prev. R. Lainović. *Gradina* 10: 13–17.
- Gerbran, Alen i Žak Ševalije. 2004. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stylos.
- Janković, Ljubica i Danica Janković. 1957. *Prilog proučavanju ostataka orskih obrednih igara u Jugoslaviji*. Beograd: Etnografski institut SANU/ Naučno delo.
- Karadžić Stefanović, Vuk. 1898. *Srpske narodne pjesme V*. Beograd: Državno izdanje.
- — —. 1957. *Život i običaji naroda srpskog*. Beograd: SKZ.
- — —. 1958. *Srpske narodne pjesme II*. Beograd: Prosveta.
- — —. 1975. *Srpske narodne pjesme I*. Beograd: Nolit.
- — —. 1973. *Srpske narodne pjesme iz neobjavljenih rukopisa I*. Beograd: SANU. Odeljenje jezika i književnosti.
- — —. 1988. *Srpske narodne pripovetke*. Beograd: Prosveta

- Karanović, Zoja. 1996. „Arhajski koreni srpske usmene lirске поезије“. U: Zoja Karanović. *Antologija srpske lirске usmene поезије*. Novi Sad: Svetovi, 251–309.
- Karanović, Zoja i Ljiljana Pešikan Ljuštanović. 1994. *Poslovi i dani srpske pesničke tradicije*. Novi Sad: Svetovi.
- Kostić, Petar. 1982. „Lazarice u selu Surlici“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 46: 9–40.
- Krasić, Vladimir. 1880. *Srpske narodne pjesme starijeg i novijeg vremena*, knj. I. Beograd.
- Krnjević, Hatidža. 1986. *Lirski istočnici*. Beograd: Bigz/ Priština: Jedinство.
- Kučač, Franjo. 1941. *Južno-slovsjske narodne popievke V*. Zagreb.
- Loma, Aleksandar. 1995. „Dalje od reči: rekonstrukcija prajezičkih leksičkih spojeva kao perspektiva slovsnske i indoevspske etimologije“. *Južnoslovsnski fililog* 51: 31–58.
- Ljubinković, Nenad. 1996. „Mitološka osnova jeremijskih pesama“. U: *Mit*, ur. Tomislav Bekić. Novi Sad: Filozofski fakultet u Novom Sadu, 679–690.
- – –. 2006. „Svoj i tuđ u interakciji na balkanskim prostorima od 18. veka – fragmenti“. U: *Svoj i tuđ. Slika drugog u bakanskim i srednjoevspskim književnostima*, ur. Miodrag Maticki. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 77–84.
- Majerhof, Barbara. 1986. „Obredi prelaza: proces i paradoks“, prev. N. Petrović. *Gradina* 10: 18–39.
- Malcev, G. I. 1989. *Tradicionalnie formuli russkoy narodnoy neobredovoy liriki*. Leningrad.
- Miladinov, Dimitar i Konstantin Miladinov. 1961. *Balgarski narodni pesni*. Sofia.
- Milićević, Milan Đ. 1876. *Kneževina Srbija*. Beograd.
- Petranović, Bogoljub. 1989. *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine I*. Sarajevo: Svjetlost.
- Popović, Pavao. 1888. „Kraljice. Srpski narodni običaj o Trojčinu dne“. *Bratstvo*, knj. II, 7–29.
- Prodanović, Jaša. 1925. *Ženske narodne pesme Antologija*. Beograd
- Prop, Vladimir. 1990. *Historijski korijeni bajke*, prev. V. Flaker. Sarajevo: Svjetlost.
- Puhvel, Jan. 1988. *Comparative Mythology*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovsnsa*. Niš: Prosveta/ Beograd: Balkanološki institut SANU.

- Šenoa, August. 1876. *Antologija pjesništva hrvatskoga i srpskoga*. Zagreb.
- Tolstoj, Svetlana i Ljubinko Radenković. 2001. *Slovenska mitologija*. Beograd: Zepter Book World.
- Trojanović, Sima. 1911. „Glavni srpski žrtveni običaji“. *Srpski etnografski zbornik*, 17.
- Zečević, Slobodan. 2008. *Srpska etnomitologija*. Beograd: Službeni glasnik.
- Zlatanović, Momčilo. 1982. „Obredne i običajne pesme u južnoj Srbiji“. U: *Usmeno narodno stvaralaštvo*, ur. Ljubinko Radenković. Beograd: Narodna knjiga, 43–56.
- Žganec, Vinko. 1950. *Hrvatske narodne pjesme kajkavske*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Yastrebov, I. S. 1886. *Obichai i pyasni tureckih Serbov*. S. Peterburg.

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.

Научна критика и полемика Discussion and Polemics

Холокауст: процеси идентификације и меморијализације.

Поводом нових издања Института за етнологију Словачке академије наука (III)

У оквиру рада Института за етнологију Словачке академије наука посебна пажња је посвећена истраживањима идентификације припадника јеврејске заједнице после Холокауста¹, као и уско повезаним питањима меморијализације и репрезентације.² Петер Салнер је аутор већег броја монографија и студија написаних на основу вишедеценијских проучавања и из специфичне истраживачке позиције посвећеног етнолога и припадника јеврејске заједнице и њеног познаваоца „изнутра“. Моника Врзгулова се такође дуго и посвећено бави истраживањем широког спектра тема искуства и репрезентације Холокауста. Будући да су родно усмерена истраживања овог проблема ретка, њен рад о конструкцији искуства холокауста у биографским наративима неколико генерација жена је врло значајан допринос у отварању нових перспектива разумевања (Vrzgulová 2015).

Како објашњава Врзгулова, након пада комунистичког режима 1989. године у Словачкој почињу да се разматрају до тада табуизиране теме попут Холокауста. У време комунизма, Холокауст и словачка држава у периоду рата (1939–1945) били су приметно одсутни из јавног дискурса. Сличан табу је важио и у јеврејској заједници – унутар ње саме, као и у погледу информисања већинског становништва (Vrzgulová 2014, 383-384; Vrzgulová 2015, 99). Од 2001. године

¹ Термином *Холокауст* се у првом реду означава систематски прогон и геноцид над Јеврејима у Другом светском рату од стране нацистичке Немачке и њених савезника. Јевреји употребљавају хебрејски израз *Шоа*. Страдало је око шест милиона Јевреја, и то највише у земљама централне и источне Европе.

² Институт за етнологију је у сарадњи са Центром за документацију Холокауста [Dokumentáčné stredisko holokaustu] организовао конференцију 2011. године у Братислави, посвећену истраживањима Холокауста и едукацији о њему у земљама централне Европе. Конференција је резултирала публикацијом са прилозима стручњака из различитих научних перспектива (историје, етнологије, педагогије...) и земаља повезаних географски и историјски (Словачке, Чешке, Пољске, Аустрије и Мађарске) (Vrzgulová & Hlavinka 2012). За етнологе је посебно занимљив рад Монике Врзгулове о односу Јевреја и нејевреја у периодима пре, током и после Холокауста, а на основу биографских наратива преживелих (Vrzgulová 2012). Веома је занимљив и рад Петера Салнера о храни и гладовању у логорима Холокауста, али и у периоду после њега, као и о психичким последицама гладовања, које је многе довело до смрти, на преживеле (Salner 2012).

обележава се Дан сећања на жртве Холокауста и расно мотивисаног насиља (слов. *Pamätný deň obetí Holokaustu a rasového násilia*) (9. септембар). Ауторка пажљиво анализира поступке којима се овај дан обележава, као и репрезентацију Холокауста у политичком, медијском и уопште јавном дискурсу Словачке након 1989. године (Vrzgulová 2014).

Идентификација словачких Јевреја после Холокауста

Петер Салнер у књизи *The Jewish Identity in Slovakia after the Shoah* (Salner 2013) истражује промене у идентификацији припадника јеврејске заједнице у Словачкој у дужем временском периоду после Холокауста – од 1945. до 2010. године. У средишту истраживања је питање да ли словачка јеврејска заједница после Холокауста пролази кроз процесе трансформације или постепено нестаје. Број припадника словачке јеврејске заједнице пре и после Холокауста се драматично разликује: у попису становништва из 1930. се 136,700 људи декларисало као Јевреји, док је у попису из 2011. године – свега 2,380.

Књига се састоји из два дела. У првом делу Салнер анализира идентификацију оних који су преживели Холокауст, посебно њихов однос према јудаизму. Аутор указује на то да су промене ставова преживелих према вери уопште, а посебно према јудаизму, реакције на искуство Холокауста. Други део књиге је посвећен „деци Холокауста“, односно идентификацији потомака преживелих.

У првом делу књиге, Салнер подробно описује и објашњава идентификацију – с посебним освртом на верску – старијих чланова јеврејске заједнице. Сумирајући резултате истраживања претходних аутора, Салнер указује на то да Јевреји после Аушвица имају потешкоћа да сачувају веру у Бога. Унутар јеврејске заједнице дошло је до превасходно религијске диференцијације и то између присталица ортодоксног јудаизма и оних који су се од јудаизма удаљили. Салнерови саговорници су на различите начине објашњавали то што су преживели Холокауст: док су се неки позивали на веру у Бога, други су говорили да су постали атеисти, јер више не могу да верују ни у шта, постављајући питање како је Бог могао да допусти такво страдање. Мали је број оних који су после Холокауста постали религиозни управо због чињенице да су преживели.

Многи преживели Јевреји су емигрирали, јер нису могли да наставе живот на месту које их је подсећало на масовно страдање припадника заједнице. Многи од оних који су остали у Словачкој били су спремни на асимилацију, бирајући је као стратегију преживљавања. После рата многи се нису изјашњавали као Јевреји, дистанцирајући се од свог јеврејског порекла у настојању да остваре будућност. Многи су – из различитих разлога – постали чланови комунистичке партије. Најчешћи одговор на Холокауст и на комунистички режим је био атеизам.

Јевреји у Словачкој углавном припадају јеврејској религијској заједници, али већи део њих су, како објашњава Салнер, секуларни Јевреји. Они припадају религијској заједници, али је дефинишу секуларно, односом солидарности. Они у верској заједници траже социјалну, културну и економску подршку. Потомци преживелих су носиоци секуларних вредности. Млађи људи јесу задржали емоционалне и духовне везе с прошлошћу, али јудаизам перципирају на секуларан начин. Иако млади нису изгубили формалне везе с јудаизмом, практикују га само ритуално. После пада комунистичког система 1989. године,

долази до оживљавања јеврејске заједнице, посебно у Братислави (уп. Salner 2009). Међутим, религији се не посвећује пажња, синагога је слабо посећена и сл. Млади људи похађају едукативне програме посвећене јеврејској историји и култури, али не узимају учешћа у верском животу. Салнер закључује да се јеврејски идентитет у данашњој Словачкој не може дефинисати помоћу класичних концепата какви су етницитет, религиозност, култура и сл.

У другом делу књиге, аутор анализира идентификацију друге генерације – деце оних који су преживели Холокауст. Анализа је фокусирана на генерације људи рођене у периоду између 1940. и 1960. године, који нису непосредно искусили Холокауст, али су преко својих родитеља суочени с њим. У истраживање су били укључени и млађи људи, рођени касније. Аутор испитује како се искуство Холокауста пренело и одразило на потомке, какве су трансгенерацијске поруке и консеквенце.

Деца преживелих су у свом детињству била суочена с одсуством генерације баба и деда. Када су касније дошли у ситуацију да брину о остарелим родитељима, они нису имали модел понашања у таквим релацијама. Многа деца су остала без једног или оба родитеља, па су усвојена, тако да су породични и емоционални односи због тога, али и из других разлога, веома компликовани.³ Преживели су избегавали да пред децом причају о Холокаусту. Ћутало се и о јудаизму и јеврејској култури, што је довело до прекида континуитета традиције и непознавања начина живота и погледа предака. Многи су настојали да прикрију јеврејско порекло, плашећи се да се ужасна искуства не понове. Њихови поступци су и много година после Холокауста били под његовим снажним утицајем. После 1989. године је део друге, па и треће и четврте генерације почео да се интересује за јеврејски идентитет из перспективе јудаизма. Али они морају да уче старе традиције или да формирају нове. Поједини припадници друге генерације су, када су сазнали за Холокауст, почели да израженије дефинишу и испољавају своју јеврејску припадност.

Идентификација словачких Јевреја се у данашње време креће у оквирима које сачињавају Холокауст, Израел, јудаизам, релације са нејеврејима укључујући и антисемитизам, као и феномен емиграције, са којим се свака јеврејска породица суочава директно или индиректно. Однос према Израелу, јеврејској домовини, представља посебно значајан елемент идентификације. Деца Холокауста су се прилагодила култури и начину живота већинског становништва. Многи се јавно не изјашњавају као Јевреји због латентног антисемитизма и потенцијално негативних реакција. Њихов идентитет заснива се претежно на јеврејској друштвеној традицији (солидарност, породица), а профилише се и притисцима окружења (антисемитизам, веровање већинског становништва да су Јевреји „другачији“). Јеврејски идентитет базиран на јудаизму је претрпео дубоке

³ Аутор Петер Салнер (рођ. 1951) износи врло илустративне инсајдерске рефлексије. Он себе одређује као „дете Холокауста“ и са очеве и са мајчине стране. Међу његовим родитељима су постојале велике социјалне разлике. Они су се срели у кампу за рад; у неким другим околностима они се никако не би могли сусрести и остварити везу. То је био брак неједнаких према свим традиционалним критеријумима. Њихова прича није била јединствена. Напротив, бракови неједнаких су били уобичајени после Холокауста.

промене. У овим процесима је Холокауст одиграо значајну улогу, јер је погодио вредносни систем заједнице у целини. Аутор на крају закључује да идентификација припадника словачке јеврејске заједнице пролази кроз процесе трансформације, који – са друге стране – никако нису показатељи њеног нестајања.

Књига Петера Салнера је написана на основу богатог емпиријског материјала и изузетно доброг познавања заједнице „изнутра“. Наведени многобројни искази саговорника дају анализама документарни карактер, а тексту колорит.

Форме погребâ, идентификација и меморијализација

Књига Петера Салнера *Požehnaný spravodlivý sudca. Súčasné formy židovského pohrebu* [„Благословен био праведни судија. Савремене форме јеврејског погребâ“] (Salner 2014) посвећена је проблему погребâ словачких Јевреја, превасходно заједнице у Братислави. У контексту анализе више типова погребâ, аутор разматра живот јеврејске заједнице после Холокауста и сложена питања идентификације са којима се она суочава. Као члан јеврејске религијске заједнице, Салнер је присуствовао на више од двеста погребâ у периоду од 1990. године, што му је омогућило континуирано праћење промена у многим његовим аспектима. Погреб на специфичан начин рефлектује однос заједнице према јудаизму, традицији, већинском становништву, страдању. Аутор детаљно објашњава различите фазе погребног ритуала, његове савремене форме, као и принципе јудаизма. Савремене форме погребâ крећу се од ортодоксних, преко неолошких (модернизацијски покрет унутар јудаизма) до грађанских облика са елементима традиције или без њих. Посебна пажња је посвећена кремацији, све заступљенијем типу погребâ у периоду после 1945. године, премда је она у потпуној супротности са поставкама јудаизма. Међутим, за поједине чланове заједнице управо је кремација израз повезаности са прецима који су спаљени током Холокауста. Аутор веома нијансирано показује како кремација и полагање урни узрокују тензије унутар јеврејске заједнице чак и данас. Књига је изузетно важна за разумевање интрагрупне динамике словачких Јевреја, али и њихових релација са већинском заједницом. Многобројне фотографије у књизи употпуњују текст и омогућавају читаоцу продубљеније, свеобухватније увиде.

Питања идентификације и меморијализације, уско повезана с проблематиком погребâ, посебно су обрађена у књизи *Chatam Sofer Memorial* (Salner & Kvasnica 2012). Хатам Софер (Chatam Sofer) (1762–1839) је тридесет три године радио као главни рабин Братиславе и уз то руководио познатом јешивом (школом за рабине) све до своје смрти. Заступао је ортодоксни јудаизам. Његово учење има велики утицај на јеврејску заједницу и данас.⁴ У књизи се најпре даје осврт на старо јеврејско гробље у Братислави, уништено за време Холокауста и комунизма. Део у коме су гробови рабина ипак је остао сачуван. Године 2002. подигнут је споменик Хатаму Соферу (слов. *Pamätník Chatama Sofera*).⁵ Споменик није у

⁴ Институт за етнологију је један број свог часописа *Slovenský národopis* (2012) посветио годишњицама значајним за јеврејску заједницу Словачке. Једна од важних годишњица је управо била двеста педесет година од рођења рабина Хатама Софера.

⁵ Интересантно је погледати сајт споменика: <http://www.chatamsofer.sk/>

форми музеја, већ представља врсту храма над двадесет и три гроба истакнутих рабина. Књига описује обнављање и изградњу споменика са два и то инсајдерска аспекта – етнолошког и архитектонског. Мартин Квасица, архитекта и коаутор ове књиге, конструисао је споменик. Током рада на споменику строго су поштована правила јудаизма, што је стварало тензије између ортодоксних јеврејских норми и модерних архитектонских приступа. Приликом изградње споменика сусреле су се вредности ортодоксног јудаизма, секуларног јудаизма и других (хришћана, верника, атеиста...). Свака од ових група има компликоване интерне структуре са својим погледима, циљевима и приоритетима. Начин живота секуларних Јевреја Братиславе је, како се у књизи објашњава, често ближи словачкој заједници, него вредностима традиционалног јудаизма, које представља споменик. Гроб Хатама Софера је постао место ходочашћа, које превазилази оквире јеврејске заједнице. Иако су погледи на реконструкцију у многим аспектима често били супротстављени, старо гробље се ипак од симбола нетолеранције и деструкције трансформисало у израз толеранције. На примеру изградње споменика једној од најзначајнијих личности јеврејске Братиславе, аутори су приказали комплексне интра- и интегрупне односе и границе у савременом словачком друштву. Књига је на енглеском језику, богато документована фотографијама.

* * *

Књиге и студије посвећене идентификацији словачких Јевреја могу бити вишеструко значајне и узорне за истраживаче у Србији, и то не само за продубљење разумевања страдања наших Јевреја и Рома за време Другог светског рата, као и процесâ идентификације у овим заједницама после тога. Многе етничке, верске и/или језичке заједнице су на просторима Хрватске, Босне и Косова претрпеле масовна страдања у недавној прошлости. Истраживање процесâ њихових унутаргрупних динамика, као и идентитетских стратегија, дискурса и пракси у изградњи новог (су)живота јесте суштински важно.

Литература:

- Salner, Peter. 2009. Transformácia židovskej identity na Slovensku. In: *My a tí druhí v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít* (Gabriela Kiliánová, Eva Kowalská, Eva Krekovičová, eds.), 163–175. Bratislava: Centrum excelentnosti SAV Procesy & Historický ústav SAV & Ústav etnológie SAV & Veda - vydavateľstvo SAV.
- Salner, Peter. 2012. Those, who have never starved, will never understand, what one can do in order to get some food. In: *The research and education about the Holocaust in Central Europe* (Monika Vrzgulová, Ján Hlavinka, eds.), 223–233. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu.
- Salner, Peter & Kvasnica, Martin. 2012. *Chatam Sofer Memorial*. Bratislava: Marenčin PT.
- Salner, Peter. 2013. *The Jewish Identity in Slovakia after the Shoah*. Saarbrücken: Lap Lambert Academic Publishing.
- Salner, Peter. 2014. *Požehnaný spravodlivý sudca. Súčasný formy židovského pohrebu*. Bratislava: Ústav etnológie SAV.

Slovenský národopis. 2012. [главна уредница Габриела Килианова (Gabriela Kiliánová), гостујући уредник Петер Салнер (Peter Salner)] 60/2. Bratislava: Ústav etnológie SAV.

Vrzgulová, Monika & Hlavinka, Ján (eds.). 2012. *The research and education about the Holocaust in Central Europe*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu.

Vrzgulová, Monika. 2012. Interpreting Jewish – non-Jewish relations in two biographic narratives. In: *The research and education about the Holocaust in Central Europe* (Monika Vrzgulová, Ján Hlavinka, eds.), 235–255. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu.

Vrzgulová, Monika. 2014. Spominanie na Holokaust. Pamätný deň obetí Holokaustu a rasového násillia (9. 9.). *Slovenský národopis* 62/3: 382–398.

Vrzgulová, Monika. 2015. Holocaust in Women's Lives: Approaching a Slovak Oral History Archive. In: *Women and the Holocaust: New Perspectives and Challenges* (Andrea Petö, Luise Hecht, Karolina Krasuska, eds.), 99–124. Warsaw: Institute of Literary Research, Polish Academy of Sciences.

Сања Златановић

О вирџинама поново. С разумевањем и емпатијом

Jelka Vince Pallua, *Zagonetka virđžine. Etnološka i kulturnoantropološka studija*. Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb 2014.

Првог августа 2016. године, у старачком дому у Рисну, умрла је Стана Церовић, медијски промовисана као "последња црногорска вирџина".⁶ То је била прилика да се у јавност поново пусте приче о необичним женама које су у срцу балканских, дубоко патријархалних родовских друштава, живе своје животе као мушкарци. Приче о њима су често прелазиле границе Балкана, било као медијски текстови,⁷ било као популарно-културни производи друге врсте (телевизијске репортаже, играни филмови, романи), који су – практично сви – инсистирали на "егзотичности" промене родне улоге, али и "тешком животу" балканских вирџина, за који није увек сасвим јасно да ли његова "тежина" проистиче из начина живота свих чланова заједнице у којима су вирџине постојале (по правилу, удаљеним сеоским заједницама на високим планинама), или се сама промена родне улоге сматра узроком њихових животних проблема.

О вирџинама је до сада постојала релативно обимна, али и врло распршена литература: више од века су углавном путописци и етнолози, а касније и медији,

⁶ <http://mondo.rs/a926275/Info/Ex-Yu/Stana-Cerovic-poslednja-crnogorska-virdzina.html>;
<http://www.nationalgeographic.rs/vesti/8614-stana-cerovic-poslednja-crnogorska-virdzina.html>;
http://www.b92.net/zivot/vesti.php?yyyy=2016&mm=06&dd=13&nav_id=1143021;
<http://www.blic.rs/vesti/reportaza/ponosne-na-muski-zivot/7030hd6>

⁷ <https://www.theguardian.com/world/2016/jun/13/the-last-sworn-virgin-of-montenegro>;
<https://www.theguardian.com/world/2014/aug/05/women-celibacy-oath-men-rights-albania>

бележили појединачне случајеве и настојали више да опишу, а знатно мање да објасне/разумеју праксу која је, за европске услове и превасходно хришћански поглед на свет оних који су о вирцима писали, изгледала крајње необична. Прва и до сада једина студија у којој је обрађен сав тај веома широк али истовремено конфузан материјал јесте монографија Јелке Винце Палуа *Загонетка вирцине. Етнолошка и културноантрополошка студија*. Подаци из писаних извора су често били "tek nekoliko pronađenih rečenica u radovima koji nemaju gotovo nikakve veze s temom virdžina" (Vince Pallua 2014: 23), а њихов квалитет и обим је веома разноврстан, те је обједињавање читавог тог материјала било изузетно дуготрајан и компликован процес, за који сама ауторка каже да је трајао више од две деценије.

Посебно је значајна чињеница да је, осим до сада јавно доступне грађе, колегиница Винце Палуа користила (и темељно обрадила) и грађу сакупљену у оквиру пројекта Етнолошки атлас Југославије,⁸ која је до сада јавности била практично непозната, настојећи да питање вирцина стави у јасне просторно-временске координате, јер је то био предуслов било какве даље анализе.

Први корак у раду било је картографско приказивање распрострањености вирцина на две карте, од којих се једна заснива на грађи из ЕА, а друга на наводима педесетак аутора који су објавили податке о вирцима у периоду од 1860. до 2014. године и приказује корпус од око 300 познатих/забележених случајева, што је ауторки омогућило да неке од навода проблематизује и – самосталним теренским радом – утврди њихову неоснованост (навођење вирцина у Истри у упитницама ЕА). Следећи корак било је утврђивање карактеристика вирцина, али без покушаја њихове унификације у оквиру идеализованог модела, односно уз стално настојање да се покаже сва разноврсност праксе у стварном животу.

На основу тако организованог материјала, ауторка се упустила у расправу са два основна мита која су се, мање-више доследно, провлачила кроз текстове о вирцима: еволуционистичким митом о матријархату, у чијем контексту се вирцине схватају као *сурвивал*, "prasluka nekadašnjeg drukčijeg položaja žene u okviru pretpostavljenog razvoja obitelji" и мита о патријархату, који поједностављује и стереотипизује балканска патријархална друштва. Најбољи или бар најефектнији део анализе јесте показивање на који је начин од самог почетка прича о вирцима коришћена као сегмент појма балканизма, "u današnjoj znanosti dobro (raz)otkriven autoritativni patronizirajući zapadnoeuropski ili zapadnjački klasičan antropološki diskurs o mističnom i egzotičnom necivilizovanom 'drugom'" (исто: 171), и у којој мери то остаје и данас, у савременим покушајима да се у институцију вирцине учитају актуелне западне/европске идеје о индивидуалном тумачењу дихотомних родних категорија.

Последње поглавље монографије (Етнограм) чини систематизована укупна до сада објављена грађа о вирцима, сложена по хронолошком реду објављивања. Како сама ауторка каже, тај хронолошки низ не треба схватати као сирову етнографску грађу, јер нас он уводи у "svu šarolikost i netipičnost pojave virdžine, taj

⁸ Пројекат је водио Odsijek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, а грађа је сакупљана у периоду од 1963. до 1989. године.

slijed poprima obilježje konteksta i postaje važan komparativni korpus životnih prilika koje su pojedinu devojku doveli do takvog statusa" (исто: 198). Атипично за уобичајену етнографску грађу, сваки поједини сегмент овог материјала говори о индивиду (често са познатим именом и презименом, што је у неким случајевима праћено и фотографијом), јасно дефинисаној у времену и простору, те се тако разликује од уобичајеног етнографског/антрополошког информанта, за кога се обично препоручује, или чак захтева прикривање личног идентитета. Огроман посао сакупљања и систематизације ове грађе, у којој је свака поменути вирцина означена бројем, те се тако може пратити ко је све и када писао о појединим познатим случајевима, бесконачно олакшава посао свим будућим истраживачима заинтересованим не само за конкретно питање вирцина, него и за балканска родовска друштва уопште, али пружа и могућност да се добију потпуно нови увиди и поставе нека нова питања, која је било тешко сагледати на основу досадашње распршене грађе.

Посебна, иако потпуно секундарна и вероватно ненамеравана вредност ове књиге јесте предочавање могућности враћања "класичним" темама, обрађиваним у различитим временима и различитим научним приступима, и добијање резултата који су веома вредни, не само за разумевање неких минулих времена, већ и нашег данашњег. У време када је "културно наслеђе" постало топ-тема на најразличитијим научним, професионалним и јавно-политичким нивоима, враћање наслеђу сопствене дисциплине и његово читање у новом кључу пружа могућности потпуно другачијег сагледавања ствари и односа, за које се обично мисли да су потпуно јасни, готово подразумевајући. У том смислу је *Загонетка вирцине* Јелке Винце Палуа сјајан пример, на који се има смисла угледати.

Љиљана Гавриловић

Антропологија нових простора

Љиљана Гавриловић. *Стварније од стварног. Антропологија Азерота*
Београд: Етнографски институт САНУ. 2016.

У издању Етнографског института САНУ објављен је пионирски рад домаће антропологије посвећен освајању једног новог поља истраживања и разумевању дигиталних култура које настају у оквиру светова великих мрежних видео игара. Књигом *Стварније од стварног. Антропологија Азерота*, др Љиљана Гавриловић одводи нас у виртуелни свет Азерота, синтетичког пространства креираног у оквиру видео игре *World of Warcraft* и пружа нам етнографију културе која се развија у њему. У најкраћем, рад је корисно посматрати из две перспективе, теоријско-методолошке, која нас упознаје са особеностима истраживања виртуелних светова, односно из чисто етнографске перспективе, која нас упознаје са дигиталном културом *WoW*-а.

Прво поглавље књиге *Одлазак у Азерот*, посвећено је увођењу читаоца у антрополошку димензију света видео игара. Предочен је доминантан јавни

дискурс који се ослања на технофобију и креирање моралне панике у вези са „зависношћу“ и дигиталним просторима. Устаљену стигматизацију играча ауторка тумачи доминацијом утилитаристичког рационализма, оријентисаног ка учинковитости, ефикасности и профиту, као јединим мерилима успеха, вредности и среће. Са друге стране, истакнута је отвореност дигиталних култура за научнике из најразличитијих делова света, који равноправно партиципирају у истраживањима. Такође, актуелизовано је и пуно значење *дељене антропологије* и предочен је значај пуне партиципације у друштву проучаване заједнице, односно учествовање у једној од синтетичких култура са којом се дели знање о свету и разумевање односа који у њему постоје.

Друго поглавље књиге, *Нови простори, нова истраживања*, посвећено је упућу на необичне позиције и проблеме везане за проучавање дигиталних светова. Нарочито је истакнуто да дизајнирање истраживања, прикупљање и анализа података у великим мрежним играма и међу људима који стварају сопствену културу у њима, баштини антрополошко методолошко наслеђе посматрања са учествовањем, као дистинктивну карактеристику читаве дисциплине. Етнографија дигиталних култура не одудара од стандардне етнографије која се бави превођењем и тумачењем светова „других“. Ослањајући се на радове Џорџа Маркуса, Клифорда Герца, Вилијама Бејнбрица, Едварда Кастронове, као и на важан приручник за истраживање дигиталних култура који су приредили Том Белстроф, Бони Нарди, Силија Пирс и Т. Л. Тејлор, Љиљана Гавриловић нам предочава богатство могућности коришћења виртуелних светова као извора антрополошких увида, теорија и знања. Ослањајући се на сопствено играчко искуство, вишегодишњи боравак у свету „Других“, ауторка креира сопствену етнографију Азерота и његову интерпретацију.

Трећи сегмент рада, *О терминологији или: пиши као што говориш*, директно се бави проблемима језика који користе играчи видео игара. Ауторка нас подсећа на својеврстан „играчки есперанто“ који је разумљив само инсајдерима, док за непосвећене и неупућене посматраче најчешће остаје непробојна тврђава. Поред тога, истакнута је важност прилике да играчи у потпуности искажу сопствене идентитете, оне које не крију под маскама свакодневног, а управо је то моменат када виртуелне културе својим носиоцима пружају могућност да буду „стварнији од стварног“. То је простор у коме људи бивају оно што желе да буду, да се представе онаквима каквима се заиста осећају.

Љиљана Гавриловић се у четвртном поглављу, *Синтетички/виртуелни/дигитални светови* бави заштитом дигиталног културног наслеђа, како оног које дефинише постојање видео игара, тако и оног које настаје унутар синтетичких светова. Наведено је да су виртуелни светови социјалне конструкције и основ за настанак нових типова заједница које су једнако стварне као све друге групе реалног света (61). Такође, ауторка преиспитује и оспорава устаљене стереотипе о корисницима видео игара, нарочито неоправдану претпоставку да је то забава белих, мушких тинејџера из добростојећих породица. Исто тако, истакнут је читав низ проблема везаних за заштиту дигиталног културног наслеђа, односно изазова на које треба одговорити у разумевању култура које се налазе у непрекидној промени, а стварају их изузетно хетерогене групе. Чување таквог наслеђа подразумева темељно преиспитивање установљених модела избора онога што се сматра вредним, као и пуну демократизацију те заштите.

Пето поглавље, *WOW универзум: нимало нестваран*, представља увод у етнографски приказ света игре. Ауторка нас темељно упознаје са Азеротом и правилима која дефинишу *World of Warcraft* и објашњава нам да основну популацију представљају припадници Хорде и Алијансе. Обе групе окупљају различите аватаре, ликове који учествују у игри, односно Орке, Тролове, Људе и Патуљке, а играчи обављају најразличитије задатке, након чега стичу вештине уз помоћ којих напредују кроз игру.

Поглавље *Социјализација и друге аутоетнографске цртице* представља етнографију Азерота грађену на основу вишегодишњег играчког искуства. Ауторка нас упознаје са сопственим дневним играчким рутинама, правилима игре и начином њеног функционисања, као и са искуствима и задовољством које произилази из играња. Са друге стране, предочен је потенцијал индустрије игара као средства којим се може проблематизовати, ако већ не угрозити, постојећи економски систем. Ослањајући се на Едварда Кастронову, Љиљана Гавриловић гаји наду да би свет дигиталних игара могао да одигра сопствену улогу у трансформацији постојећих глобалних друштвених односа. Напокон, скренута је пажња на важност концепта ескапизма, који се најчешће разматра у контексту видео игара. Сматра се да су оне средство отуђења и повлачења у свет у коме се играчи осећају далеко пријатније него у реалном свету. Гавриловић и Кастронова истичу да ескапизам не представља ништа лоше и да чини сушту супротност утилитаристичком рационализму савременог света оријентисаног ка профиту, који нас све тумачи као статистичке елементе, а управо то је оно што га чини „опасним“.

Последње поглавље, *Виртуелни занати*, бави се стицањем неопходних знања и могућности за напредак у Азероту. Поред тога, ауторка скреће пажњу на значај романтичарског наслеђа у поимању последица глобалне индустријализације, као и на важност Толикинових мотива и идеја за фантазијске наративе видео игара, па тако и за однос према занатима. Побуна против модерног света, тешке индустрије и грамзивог капитала има једну од пресудних улога у разумевању популарности, значаја и вредности дигиталних култура видео игара.

На самом крају, у поглављу *Одлазак у Азерот као прелаз преко границе*, Љиљана Гавриловић закључује да мрежне игре са великом бројем играча (MMORPG) својим корисницима пружају могућност да одаберу и дефинишу сопствене идентитете, ослобођени било каквих условљености и обавеза, а то је израз како ескапизма, тако и ултимативне слободе. Егзодус играча у синтетичке светове сведочи о чињеници да су они „стварнији од стварног“, оног реалног у коме остају они који недовољно схватају игре. Ауторка закључује да светови видео игара постају простор у којма се води битка за појединачне личне слободе, за право да се бира лична судбина. У дигиталним световима безбројних видео игара, сваки појединац уз свог аватара може да пронађе сопствено место под сунцем, синтетичким, и може се надати вечности, виртуелној. Иако ауторка истиче чињеницу да светови видео игара нису стварни, подсећа нас да играчка искуства и доживљаји јесу истински, а то би могао да буде први корак ка промени физичког, реалног и неумољивог света који насељавамо.

Књига *Стварније од стварног – антропологија Азерота* за домаћу науку представља пионирско настојање у представљању и дисциплинарном промишљању једне озбиљне нише глобалне културе која је одавно прерасла обим

поткултурног покрета. Књига пружа глас огромном броју људи којима су видео игре изузетно важне, а најчешће се карактеришу као „незреле дангубе“. Заступање појединаца који се повлаче пред невољама свакодневице и одлазе у дигиталне светове, фантазијске наративе и синтетичке културе, представља суочавање са ескапизмом и добровољним изгнанством из стварности, као једном од важних карактеристика живота XXI века. Књига Љиљане Гавриловић отвара простор у коме је могуће разумети људе који вапе за забавом, идентитетом и пуном слободом духа. Књигу је неопходно прочитати како не бисмо заостали у схватању света који се развија непосредно пред нашим очима, а опет тако далеко, попут култура Далеких и Других. Уз етнографију Азерота, та другост значајно је приступачнија и ближа.

Милан Томашевић

Истраживачки домети Николе Вулића

Ирена Љубомировић, *Никола Вулић – историчар антике*
 Ниш : Филозофски факултет, 2013 (Ниш : Scero print)

„Извесно је да је Вулић као припадник малобројне генерације класичних филолога модерног правца поставио основе научног рада код нас у области историје старог века, епиграфике и археологије.“

Године 2013. љубитељи писане речи, посебно античке историје, имали су прилику да се упознају како са животом тако и са истраживачким опусом истакнутог српског и светски признатог историчара антике Николе Вулића. Захваљујући издању Филозофског факултета у Нишу, у оквиру библиотеке Студије, а по препоруци проф. др Данијеле Стефановић, проф. др Еме Миљковић и доц. др Снежане Ферјанчић, историја је постала богатија публикацијом, *Никола Вулић – историчар антике*. На 265 страница ауторка књиге Ирена Љубомировић нас упознаје са значајним резултатима једног од наших међународно најпризнатијих научника свога времена. „Реч је о истраживачу чији су радови утемељили методолошке принципе критичког изучавања у области историје старог века, епиграфије и археологије.“

Истраживачки опус И. Љубомировић, иначе доценткиње на Филозофском факултету у Нишу за ужу научну област Историја старе Грчке и хеленистичког света и Историја старог Рима (Допринос Николе Вулића античкој епиграфици Србије, *Зборник Матице српске за класичне студије* 13/2011, 231–245; Археолошка истраживања Николе Вулића на територији Македоније, *Весник: часопис за историју, музеологију и уметност* 38/2011, 53–64; *Сарадња Николе Вулића са Народним музејом у Нишу*, Ниш и Византија X, Ниш 2012, 503–511; Никола Вулић о Хомеру и "Хомерском питању", *Међународни симпозијум "Антика, савремени свет и рецепција античке културе"*, Београд–Сремска Митровица 9–11.09.2011; Археолошка истраживања Николе Вулића у југоисточној Србији, *Етно-културолошки зборник*, Књига XVI/2012, 39–46.),

квалификује је за писање значајног историографског жанра биографије, у овом случају биографије Николе Вулића.

Фотографије Николе Вулића које се налазе на корицама књиге, затим странице посвећене садржају књиге, као и списку скраћеница, оно су што читаоци прво могу уочити када се одлуче да прочитају или прелистају поменути монографију. Иначе, публикација *Никола Вулић – историчар антике* у истом тренутку представља измењен текст истоимене докторске дисертације, одбрањене децембра 2011. године на Филозофском факултету у Нишу. Речима захвалности за подршку и помоћ у току припремања рукописа за штампу, упућеним члановима комисије, ауторка исписује *Предговор* књиге [9]. Поред *Увода* [11–18] и *Закључка* [211–217], монографија се састоји од укупно пет поглавља, и то: 1. *Биографија Николе Вулића* [19–44]; 2. *Резултати археолошких истраживања Николе Вулића и његов рад на објављивању епиграфских споменика* [45–100]; 3. *Главне теме Вулићевих истраживања* [101–150]; 4. *Рукописна заоставитина Николе Вулића* [151–192]; 5. *Вулићев рад на популарисању историје* [193–210]. Последње странице књиге су посвећене *Листи прилога као и самим прилозима* [219–246], које чини око десетак црно-белих фотографија (на којима су приказани студенти, колеге са археолошких локалитета, док је на једној Вулићева супруга Милица), диплома Николе Вулића о стеченом звању доктора наука, као и два краљевска указа, један од краља Александра I (О постављању Николе Вулића за редовног професора Опште историје старог века на Великој школи) и други од краља Петра II (О пензионисању Николе Вулића). Поред тога, један део прилога садржи и делове рукописа одређеног садржаја. Поменути прилози се налазе у Народној библиотеци Србије – Фонд Николе Вулића, Архиву Српске академије наука и уметности као и Архиву Народног музеја у Нишу. *Списак извора и литературе* [247–259], показује да је ауторка уложила пуно труда и напора приликом писања монографије. Осим тога, публикација садржи *Резиме* на енглеском језику [261–262], као и *Регистар имена и појмова* [263–265].

У *Уводу* књиге ауторка се осврнула на историју историографије, дисциплину којој припада њена научна монографија. „Циљ историје историографије јесте да проучи значајне историчаре и њихова дела у контексту епохе у којој су настала.“ По речима И. Љубомировић, поменутој дисциплини се у домаћој научној јавности последњих деценија поклања приметна пажња, док у англосаксонској историографској школи она постоји као посебан правац истраживања. Поменути дисциплина се „не бави само списима, већ и писцима историје“ односно, „личношћу историчара и њиховим учинком.“ Групи историчара који су крајем 19. и у првој половини 20. века дали велики допринос развоју историјске науке, начинивши је истраживачком, припада и академик Никола Вулић. „Међу бројним историчарима тога времена својим научним опусом издвојио се академик и професор Београдског универзитета Никола Вулић (1872–1945).“

Главна сфера Вулићевог истраживања је историја античког света, презентована у више од 550 радова на српском и неколико страних језика. У скаладу са поменути, ауторка нас упознаје са значајним доприносом Вулићевог истраживања античке прошлости Србије и Македоније, са резултатима археолошких ископавања, са доприносом на пољу класичне филологије, о чему сведоче бројне студије и есеји посвећени писцима класичне грчке и римске књижевности, као и са бројним критичким приказима. Осим тога, И.

Љубомировић наводи да је Н. Вулић епиграфику, као научну дисциплину, утемељио на нашим просторима. Такође, поље приоритета Н. Вулића је чинио и педагошки рад, по коме се разликовао од својих предходника и савременика. Наиме, његова предавања нису била сведена на пуку репродукцију знања из историје Старог истока, Грчке и Рима, епиграфике и историје антике наших земаља, већ унапређена непрестано новим сазнањима и презентована у настави старог века на Великој школи и Универзитету у Београду. „Универзитетски наставник је морао стално да прати шта се на пољу његове науке ради у свету, морао је да буде члан светске заједнице научника и његово име је морало бити познато у научном свету. Научник је морао да ствара оригиналне научне радове, јер је његов научни рад одређивао његов ранг на Универзитету.“ За писање Вулићеве биографије ауторка је користила рукописну заоставштину која се чува у Народној библиотеци у Београду, коју чине три свеске „Мој живот“ затим, рукописну заоставштину која се чува у Архиву САНУ и коју чини десет радова. На основу прикупљених података, ауторка констатује: „Никола Вулић је својим огромним научним опусом заслужено заузео високо место у развоју домаће, али и стране историографије. [...] у време када је живео и деловао, био је један од наших међународно најпризнатијих научника.“

Биографија Николе Вулића, која је приказана у првом поглављу, уобличена је на основу мемоарске заоставштине која се чува у фонду Народне библиотеке у Београду, као и на основу радова Фануле Папазоглу (Никола Вулић о себи, *Старинар* XLIX, 1998, 257–261), Петра Петровића (Никола Вулић, уредник *Старинара* од 1922–1930, *Старинар* XXXIII, 1983, 33–38) и Виктора Новака (Никола Вулић, научник и човек, у: Н. Вулић, *Из римске књижевности*, Београд 1958). Ауторка у поменутом поглављу детаљно анализира животни пут академика Николе Вулића. На основу истраживања сазнајемо да је Вулић рођен у Скадру, 27. новембра 1872. године, да се његова породица убрзо након његовог рођења преселила у Србију, где се и образовао. Основну школу је похађао у Бољевцу, нижу гимназију у Зајечару и Алексинцу, а вишу гимназију и Велику школу у Београду. Звање доктора наука стекао је на минхенском универзитету и у 24. години живота аплицирао за професора на Универзитету. Његова академска каријеру је отпочела радом на Великој школи, где је 1897. године постављен за ванредног професора Опште историје старог века. Међутим, пошто 1901. године није био изабран за редовног професора, напустио је Велику школу и добио запослење у администрацији Министарства просвете као референт основне наставе, али и на тим пословима се није дуго задржао, јер је убрзо изабран за редовног професора. Универзитетску каријеру је градио пуних четрдесет година. Занимљив је податак да за четири деценије свог универзитетског рада себи достојног наследника није успео да пронађе. „За читавих четрдесет година, колико је трајала моја служба, ја готово нисам имао ученика с којим бих могао радити како треба.“

Први светски рат је остао забележен у истоименом рукопису Николе Вулића, који се чува у Народној библиотеци Србије. Период окупације је провео у Француској, где је држао стручна предавања и био непрестано ангажован. Након завршетка Великог рата напустио је Француску, али јој се увек радо враћао. Године 1921. изабран је за редовног члана Српске академије наука, када је имао већ 50 година. У периоду од 1922. до 1931. био је уредник часописа *Старинар*.

Затим је био председник Српског археолошког друштва, као и председник Историјског друштва Србије. Истакао се и као дописни члан Француске, Бечке и Румунске академије наука и, поред тога, проглашен је за редовног члана Бечког археолошког института, као и Археолошког друштва у Софији. Пензионисан је 1938. године, али ту није био крај његовом ангажману. Почетком Другог светског рата, као противник немачке окупације, одведен је са групом интелектуалаца у логор на Бањици, где је и одржао своје последње предавање затвореницима, „О пропасти Западне римске империје.“ Измучен и разочаран, преминуо је 1945. године. Ауторка бележи: „После дуге и тешке болести Никола Вулић је преминуо у Београду 25. маја 1945. године.“

Резултате археолошких истраживања Николе Вулића и његов рад на објављивању епиграфских споменика И. Љубомировић је презентovala у другом поглављу, организованом у три целине (*Археолошка ископавања; Објављивање епиграфских споменика; Вулићев музеолошки рад*). У наведеном поглављу, на неколико страница, приказана је и сарадња између Вулића и Нишког мезеја. Ауторка наводи да је Вулић систематским истраживањима на пољу археологије постигао значајне резултате и успео да истражи већину најзначајнијих локалитета у земљи. Спроведени радови у току 1911. и 1912. године резултирали су открићем римског *castrum*-а у Стојнику на Космају, као и открићем некрополе у Требеништу и римског позоришта код Скопља. Потребно је поменути да су у Вулићевој рукописној заоставштини сачуване необјављене белешке, насловљене *Прилози за археолошку карту секција Ниш*, где су забележени пронађени локалитети из римског периода разврстани у пет великих целина. Попис садржи: назив места, шта је у њему пронађено, тачно место локалитета, шта је очувано и из ког периода је. Студиозно прикупљени подаци дали су основу за израду археолошке карте.

Поље епиграфике је захваљујући Вулићевој истрајности на прикупљању античких натписа доживело препород, а самог Николу уврстило у ред оснивача епиграфике на нашим просторима. Вулићев сарадник на прикупљању античких епиграфских споменика био је А. Премершајн, са којим је и објавио новопронађене римске споменике, у корпусу насловљеном *Antike Denkmäler in Serbien* у Годишњаку Аустријског археолошког друштва. Осим тога, објавио је и самосталну публикацију у осам свезака (*Антички споменици наше земље*, Београд 1900–1948), као и знатан број радова посвећених натписима из Виминацијума, Равне, Ниша, Београда и других крајева Србије. „Вулићев истраживачки дух посебно је долазио до изражаја на међународним конгресима на којима је радо приман и љубазно дочекиван и у земљи и у иностранству.“ Такође, његов ангажман је био усмерен и на припремање за рад прве генерације музејских радника у Нишу, док је Музејска библиотека добила бројне публикације. Иначе, академик Вулић је и у току 1935. и 1936. године боравио у Нишу као надзорник археолошких радова код Брзог Брода, у Нишкој Бањи и Равни. Нажалост, Други светски рат је прекинуо сарадњу Нишког музеја и Вулића. У другом поглављу се може уочити ауторкина примена компаративне методе, на основу које је успела да покаже у којој мери су Вулићеви резултати и закључци на пољу археологије и данас применљиви, као и где су његове хипотезе оповргнуте.

Треће поглавље Главне теме Вулићевих истраживања, ауторка је обрадила у неколико мањих целина (*Никола Вулић о средњобалканским племенима;*

Октавијанов илирски рат у радовима Николе Вулића; Вулић о римским легијама на Балкану; Историјска географија у Вулићевим радовима; Никола Вулић о Ремезијани и о Фрушкогорским мученицима), и тиме студиозно анализира Вулићев рад. На основу изложених података сазнајемо да је Вулић својим истраживањима расветлио сложена питања средњобалканских племена, значајна за рану историју централног Балкана. Још већи његов допринос огледа се у отварању читавог низа нових питања до чијих су одговора дошли потоњи истраживачи, захваљујући његовим резултатима. „Вулићеве расправе и чланци су дуги низ година заокупљали пажњу научника, неретко су чинили и полазну основу у њиховом истраживачком раду.“ Не треба да изненађује чињеница да је Вулић први утврдио да је Октавијан током Илирског рата освојио Босну и западну Србију. На крају трећег поглавља, ауторка констатује: „У његовим научним прилозима критички апарат је релативно оскудан [...] У његовим радовима нема дискусије о ранијим схватањима и нема сталног позивања на аргументе старијих истраживача [...] Вулић је трагао за новим сазнањима и закључцима и због тога није имао времена да се задржава на дискусији са ранијим истраживачима, која није била неопходна за разумевање и решавање научних проблема. Са себи својственом оштрином критиковао је закључке других истраживача и аргументовано износио своје тврдње.“

Рукописна заоставштина Николе Вулића презентована је у четвртном поглављу у неколико целина (*О садржини античких натписа на територији Србије и Македоније; О Хомеровим еповима; Народно предање као историјски извор; Виминацијумски и дачки новац; Историјски развој Скопља у античком периоду; Историја као наука*). На основу изложених података у првом параграфу четвртог поглавља, сазнајемо да је један део Вулићеве рукописне заоставштине сачуван у Архиву Српске академије наука и уметности, груписан у десет фасцикала са тачно наведеним насловом рада на почетној страни, као и број страна. Доследност и прецизност у припреми рукописа за штампу, Вулић је показао и детаљном назнаком где би рад требао да буде објављен. Текст И. Љубомировић открива да се рукопис *Историјска садржина наших античких натписа* налази у првој фасцикли Вулићеве заоставштине из Архива САНУ. Осим тога, сазнајемо да је поменути рад приказан 14. јула 1943. године на скупу Академије философских наука. Послератни период Вулићу је донео редовно чланство у Српској краљевској академији, када се Вулић присутнима обратио беседом *Историја као наука*. Према Вулићу, у историји не постоје закони, јер главну улогу има човек. Историјски фактори имају пресудан утицај на исход догађаја, док у најзначајније Вулић набраја глад, кугу, новац и војску. У поменутој беседи академик Вулић је нагласио да историја обухвата све гране људског живота и да у историју треба да уђе све што ми о дотичним временима знамо. И. Љубомировић бележи Вулићеву дефиницију историје: „Историја је проста, јасна наука: то је слика људског живота.“ „Историја је величанствена драма... Тешко је увек ухватити смисао онога што се одиграва.“ На основу истраживања ауторка открива да су необјављени радови Николе Вулића излагани у ратном периоду од 1942. до 1944. године, док је њихово штампање уследило након научникове смрти.

Последње поглавље у књизи, Вулићев рад на популарисању историје, такође садржи неколико целина (*Рад на оснивању Народног универзитета; Популарисање античке историје у књижевним часописима и дневној штампи;*

Вулићеви чланци у дневној штампи; Вулићеви чланци о Универзитету). У првом параграфу петог поглавља И. Љубомировић наводи: „Иако је био успешан и као научник и као универзитетски професор, сматрао је да наука не може остати у научниковом кабинету и бити својина уског одабраног круга читалаца и истраживача.“ Систематским излагањем сазнајемо да се велики допринос историчара и филолога Н. Вулића огледа и у оснивању Народног универзитета у Београду, којим је руководио у првих пет година његовог постојања, од 1922. до 1927. године, без новчане надокнаде. Упамћен је као најпопуларнија личност на Народног универзитету, док су његова предавања забележена као најпосећенија. Иначе, организовао је и стручне курсеве, након којих су слушаоци добијали пуноважне дипломе. Био је и иницијатор оснивања Народног универзитета и на територији јужне Србије, увиђајући потребу за просвећивањем народа. Велики број чланака у књижевним часописима (*Венац, Мисао, Братство, Књижевни север и Књижевни гласник*) био је обогаћен Вулићевим записима. „Сматрао је да је задатак научника и универзитетског професора да своје знање подели са свима без обзира на степен њихове образованости.“ Такође, доста пажње у својим есејима и новинским чланцима посветио је римским царевима, који су потицали са територије некадашње Југославије, посебно Константину Великом, док је Диоклецијанову палату детаљно описао. Српска штампа (*Правда, Време и Политика*) такође је попуњавала новинске чланке текстовима Н. Вулића.

Последње странице научне монографије И. Љубомировић је посветила рекапитулацији свега наведеног у претходним поглављима: „Никола Вулић (1872–1945), историчар, класични филолог и археолог, наставник на Великој школи у Београду, а потом на Београдском универзитету, један је од најзначајнијих проучавалаца антике у Србији. Реч је о истраживачу чији су радови утемељили методолошке принципе критичког изучавања у области историје старог века, епиграфике и археологије.“

Научна монографија је технички одлично урађена и богато илустрована, чиме је ауторкино излагање још више поткрепљено. Место и значај Николе Вулића у српској историји су несумњиво велики, па је стога за сваку похвалу успешан рад И. Љубомировић, која је својом публикацијом историчара, филолога и археолога антике приближила и широј читалачкој публици. Осим тога, ауторка је употребом објављене и необјављене грађе приказала истраживачке домете једног од најзначајнијих представника српске историографије с почетка XX века. Такође, може се уочити, на основу презентованих сазнања, да је Вулић настојао да покаже да у историји не владају закони, већ различити чиниоци, који утичу на историјски ток. Дакле, Вулић је својим радовима био и остао узор историчарима антике и, како ауторка пише: „Вулић је био потпуно предан науци... У миру и тишини могао је да се посвети књизи и праћењу савремене научне литературе на пољу античке историје.“

Милена Ж. Жикић

Гласник Етнографског института САНУ објављује радове из области етнологије и антропологије и сродних друштвених и хуманистичких дисциплина. Радови могу бити написани на српском и сродним језицима и на енглеском језику. Радови на српском језику штампају се ћиричним писмом. *Гласник Етнографског института САНУ* излази квартално те објављује и специјалне бројеве, са посебном тематиком и гостујућим уредником. Текстови се достављају секретару Редакције у електронском формату (као *Word* документ), на електронску адресу marija.djokic@ei.sanu.ac.rs. Рок за предају текстова за све свеске истог годишта је 31. децембар. Рецензија и објављивање радова су бесплатни. Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* објављује оригиналне, претходно необјављене радове из категорија: оригинални научни рад, прегледни рад, претходно саопштење, научна критика и полемика, приказ, научна библиографија. У категорији оригиналних научних радова и прегледних радова, обим приложеног текста мора бити до 30 000 знакова са проредом, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дуги до 10 000 карактера. Рукопис треба да садржи: наслов, имена аутора и називе институција у којима они раде, електронске адресе, сажетак, кључне речи, текст захвалности, референце, списак табела, списак илустрација. Редакција издања Етнографског института САНУ определила се за коришћење Чикаго стила библиографског цитирања, који има две варијанте: *notes and bibliography* и *author-date*. За цитирање у научним радовима у Гласнику Етнографског института САНУ користи се варијанта *author-date*. Политика часописа и детаљнија упутства о објављивању рукописа у *Гласнику Етнографског института САНУ* могу се прочитати у последњој свесци часописа сваког годишта, те на мрежној страници часописа ethno-institut.co.rs.

Bulletin of the Institute of Ethnography SASA publishes papers covering topics in the areas of ethnology and anthropology, and related social sciences and humanities. Contributions to the journal may be submitted in Serbian and related languages, and in English. Papers in Serbian are published utilizing Cyrillic script. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is issued three times a year. The Journal also publishes special issues, with particular themes and visiting editors. Papers are submitted by e-mail to the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: marija.djokic@ei.sanu.ac.rs. The deadline for submission of papers for all volumes is December 31st. Publication and reviewing of papers is free of charge. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* publishes original papers that have not been published previously. Submitted papers can belong to one of the following categories: original research paper, review article, preliminary communication, scientific critique or debate, review or scientific bibliography. In the categories of original research paper and review article the text must not exceed 30 000 characters including spaces, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The manuscript should contain the title, authors' names and affiliations, e-mails, abstract, keywords, acknowledgments, references, a list of tables and a list of illustrations. The editorial board of the publishing department of the Institute of Ethnography SASA has chosen to utilize the Chicago bibliographic format of references which has two variants: *notes and bibliography* and *author – date*. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* requires the use of the *author – date* variant. Journal policy and detailed instructions on manuscript publication in the *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* are available in the year's last volume of the journal, and online on journal's web pages ethno-institut.co.rs/eng.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /

главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Три пута годишње. - Друго издање на другом медијуму: Гласник
Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS. SR-ID 15882242