



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

**Етнографског
института
САНУ**

LXIII(2)

Београд 2015.

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXIII (2)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXIII (2)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LXIII
No. 2

Editor in chief:
Dragana Radojčić

Editor of the Topic:
Aleksandar Krel

International editorial board:

Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Jana Pospíšilová, Karl Kaser, Gabriela Kiliánova
Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova, Fernando Diego Del
Vecchio, Kjell Magnusson, Tatiana Podolinska, Peter Finke, Ana Dragojlović

Editorial board:

Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Srđan Radović,
Aleksandra Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei, Jelena Jovanović

The reviewers:

Vojislav Stanovčić, Aleksandar Krel, Sanja Zlatanović, Mladena Prelić, Goran Pavel
Šantek, Miroslava Lukić Krstanović, Mirko Blagojević, Bojan Žikić, Ivan Kovačević,
Miloš Milenković, Ivica Todorović, Biljana Vučetić, Mirko Sajlović, Ljiljana
Gavrilović, Miroslava Malešević, Petrija Jovičić, Gordana Blagojević, Dragan
Bulatović, Vesna Marjanović

Secretary:
Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić,
at meeting of the Department of Social Sciences SASA November 17. 2015

BELGRADE 2015

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LXIII

свеска 2

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уредник Темата:

Александар Крел

Међународни уређивачки одбор:

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Јана Поспишилова, Карл Касер, Габриела
Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина
Мартинова, Фернандо Диего Дел Векио, Шел Магнусон, Татиана Подолинска,
Петер Финке, Ана Драгојловић

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Срђан Радовић,
Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи, Јелена Јовановић

Рецензентски тим:

Војислав Становчић, Александар Крел, Сања Златановић, Младена Прелић, Горан
Павел Шантек, Мирослава Лукић Крстановић, Мирко Благојевић, Бојан Жикић,
Иван Ковачевић, Милош Миленковић, Ивица Тодоровић, Биљана Вучетић,
Мирко Сајловић, Љиљана Гавриловић, Мирослава Малешевић, Петрија Јовичић,
Гордана Благојевић, Драган Булатовић, Весна Марјановић

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 17. новембра 2015.
године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2015.

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

Рецензент:
академик Војислав Становчић

Лектор:
Ивана Башић

Превод:
Јелена Чворовић
аутори текстова

Дизајн корица:
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Часопис Гласник Етнографског института САНУ индексиран је у: DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (Српски цитатни индекс); Ulrich's Periodicals Directory; ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities).

The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is indexed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (Srpski citatni indeks); Ulrich's Periodicals Directory; ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities).

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

Полугодишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS. SR-ID 15882242

Садржај
Summary

Тема броја – Конфликт и помирење на Балкану
Topic of the Issue - Conflict and Reconciliation in the Balkans

Александар Крел, <i>Конфликти и нужност њиховог разрешавања у савременом свету</i>	249
Aleksandar Krel, <i>The Necessity of Conflict Resolving in the Contemporary World</i>	252
Nonka Bogomilova, <i>Religious Configuration of the 'Other' in the Contemporary Balkan Societies (Cultural Mechanisms and Perspectives)</i>	255
Нонка Богомилова, <i>Религијска припадност 'Других' у савременим друштвима Балкана (културни механизми и перспективе)</i>	263
Goran Pavel Šantek, <i>Religioznost i spremnost na pomirenje. Antropološki pogled</i>	265
Goran Pavel Šantek, <i>Religiosity and Readiness for Reconciliation. An Anthropological View</i>	280
Александар Крел, <i>Немци поново у Гакову: сусрети, сарадња и помирење некадашњег и садашњег локалног становништва</i>	283
Aleksandar Krel, <i>The Germans Revisiting Gakovo: Encounters, Cooperation and Reconciliation of the Former and Present Local Populations</i>	301
Јадранка Ђорђевић Црнобрња, <i>Свакодневно одевање Горанки у Београду – између традицијских и савремених културних пракси</i>	303
Jadranka Đorđević Crnobrnja, <i>Everyday Clothing of the Goranci Females in Belgrade – Between Traditional and Modern Cultural Practices</i>	316
Jelena Spasenić, <i>The Significance of Serbia's Recent War-Ridden Past for Young People's Identity Perceptions</i>	317
Јелена Спасенић, <i>Значај недавне српске ратне прошлости на перцепцију идентитета младих људи</i>	336
Piero Pasini, <i>Nation Building and International Solidarity. Some Considerations about Balkans in Italian Republican Thinking in 19th Century</i>	337
Пиеро Пасини, <i>Изградња нације и међународна солидарност. Разматрања о Балкану у италијанским републиканским размислима у 19. веку</i>	347

VARIA

Иван Ђорђевић, <i>Између поноса и срама. Антрополошка анализа наратива о 'Паради поноса' у савременој Србији</i>	351
Ivan Đorđević, <i>Between Pride and Shame. Media Narratives on 'Belgrade Pride Parade' in Contemporary Serbia</i>	367
Гордана Ђерић, <i>Река понорница: о променљивом статусу феномена менталитета и менталног мапирања</i>	369
Gordana Đerić, <i>Sinking River: on Inconstant Status of Mentality and Mental Mapping Phenomena</i>	382
Andrijana Aničić, <i>The Ambivalence of Colonial Discourse: Waiting for the Barbarians in the Gaze of the Other</i>	383
Андријана Аничич, <i>Амбивалентност колонијалног дискурса: чекајући варваре – у очима другог</i>	394
Петрија Јовичић, Ивана Башић, <i>Маске и метаморфозе женске креативности – 'Лутка' Милене Павловић Барили</i>	395
Petrija Jovičić, Ivana Bašić, <i>Masks and Metamorphosis of Female Creativity – 'Doll' by Milena Pavlović Barili</i>	410
Марта М. Вукотић Лазар, <i>Улога архитекте Николе Добровића на имплементацији савремених урбанистичких и архитектонских теорија и поетика у институционално планирање урбаног развоја Београда</i>	411
Marta M. Vukotić Lazar, <i>Part of the Architect Nikola Dobrović in Implementation of the Modern Urban Planning and Architectural Theories and Poetry in Institutional Planning of the Urban Development of Belgrade</i>	430
Весна Пено, <i>Предање и/или традиција у новијој богослужбеној музици Српске цркве</i>	433
Vesna Peno, <i>Tradition and/or Saint Tradition in the Current Liturgical Chanting of the Serbian Church</i>	450
Весна Трифуновић, <i>Предузетници у транзицијској Србији – контекст пословања и друштвено прихваћени тип приватника</i>	451
Vesna Trifunović, <i>Entrepreneurs in Transitional Serbia – the Context of Management and Socially Accepted Type of Private Enterprise</i>	466
Анна А. Плотникова, <i>Никита Ильич Толстой: к 90-летию со дня рождения</i>	467
Ана А. Плотникова, <i>Никита И. Толстой: уз деведесетогодишњицу рођења</i>	478

Научна критика и полемика
Discussion and Polemics

Милош Луковић, <i>To sem čula na vlastní oči... Tradiční vyprávění na nedašovském Závřší.</i>	481
Љиљана Гавриловић, <i>Упутство за истраживање на (не)обичном месту</i>	485
Марина Симић, <i>Култура интимности: османско музичко наслеђе на Балкану</i>	487
Јована Диковић, <i>Архиви безбедносних служби као етнографски терен</i>	491
Весна Трифуновић, <i>Промене антрополошких парадигми у земљама југоисточне Европе – изазови, правци и предлози развоја једне науке</i>	495

Тема броја:

Конфликт и помирење на Балкану

Topic of the Issue:

Conflict and Reconciliation in the Balkans

Александар Крел

Етнографски институт САНУ, Београд

aleksandar.krel@ei.sanu.ac.rs

Конфликти и нужност њиховог разрешавања у савременом свету

Било да је реч о колективним или конфликтима између појединаца, сукоби међу људима јесу њихова зла коб, њихов усуд и њихова мрачна страна. Она их прати на сличан начин као што Каина прати печат којим га Бог обележио због убиства рођеног брата, а позната прича из Старог завета о Каину и Авељу говори нам о основној матрици сваког људског сукоба: о конфликтној ситуацији између две супротстављене стране, насталој због љубоморе (проблема) које нису кадре да превазиђу и која временом прераста у отворени сукоб међу њима и окончава се трагедијом.

Сваки конфликт се, без обзира на то да ли поседује индивидуални или колективни карактер, може се посматрати као борба у којој сукобљене стране настоје да очувају свој и угрозе идентитет противника. Корелација између сукоба и идентитета његових учесника лакше се уочава када су у питању сукоби између друштвених група, јер се у њима манифестују различити појавни облици њиховог колективног идентитета (етнички, религијски, политички, класни, културни). У складу са тим, сукоби између различитих колектива (заједница и - или група) могу се одвијати у појединачним сферама друштвеног живота, али се такође могу изразити и у свом најбруталнијем облику – ратном сукобу. Конфликти се могу одвијати и у границама истог колектива, уколико његови чланови заступају опречне ставове у погледу решавања противречности у друштву и када изостане могућност да постигну договор око њиховог отклањања.

Без обзира на чињеницу у ком историјском периоду су вођени, колико дуго су трајали, и шта их је покренуло, сви сукоби након окончања морају се у једном тренутку завршити, а да би се свакодневни живот наставио, неопходно је помирење његових актера. Оно је предуслов нормализације односа, без обзира на чињеницу да ли му се приступило добровољно или уз посредовање треће стране. Процес помирења и решавања постконфликтних ситуација дуготрајан је и изузетно сложен процес. Његово покретање зависи од спремности његових актера да се суоче не само са претрпљеним сопственим болом, изазваним од стране супарника, него и од њихове способности да, приликом сусрета са „мрачним епизодама из сопствене прошлости“, спознају патњу и

понижење које је претрпела противничка страна. Њихово освешћивање и прихватање сопствене одговорности у конфликту предуслови су за опраштање и помирење супротстављених страна. Исход овог процеса је до самог краја неизвесан и условљен читавом мрежом међусобно прожетих, често и веома испрплетених политичких, економских и културних фактора.

Историја људског рода испуњена је бројним сагама о сукобима, а век који је за нама, упркос чињеници да је човечанству подарио технолошки и културни прогрес, са правом се може назвати „Веком ратова“. У њему су се, по свом интензитету и степену деструкције, догодила два највећа војна сукоба: Први и Други светски рат. Супротно очекивањима човечанства да ће крв, зној и сузе стотина милиона њихових актера бити довољан залог за успостављање дуготрајног мирнодопског периода лишеног конфликта сваке врсте, оно се у другој половини 20. века суочило са опасношћу од нуклеарне апокалипсе. Драматична економска, демографска и политичка дешавања, изазвана нестанком биполарног света и меркантилизацијом која је продубила постојеће и створила нове противречности у савременом пост – индустријском свету, која се широм света догађају готово симултано на почетку новог миленијума, наговештавају нове ратне трагедије који прете да захвате велики географски простор. Да би се човечанство одмакло од понора на чијој се ивици стоји и избегне могући пада у амбис, из кога неће бити повратка, потребно је, чини се више но икада, суочавање са нагомиланим проблемима и проналажење начина за њихово решавање мирним путем. Да би се овај задатак, који није ни мало једноставан, остварио неопходно је и да се сви актери суоче са сопственом улогама које играју у описаним ситуацијама и да се одреде за њихово компромисно решавање, што је најважнији предуслов за почетак процеса помирења.

У сарадњи са и уз помоћ Конрад Аденауер фондације, Етнографски институт САНУ организовао је научни скуп „Суочавање са собом суочавање са другим: да ли је могуће помирење на Балкану?“, који је од 30. до 31. октобра 2014. године одржан у Београду. На њему је учешће узело 12 научника из земље и иностранства и говорилоо различитим аспектима и могућностима остварења помирења. Учесници скупа изнели су примере конфликтних ситуација на Балкану и у Европи, посматрајући их у политичком контексту, разматрајући њихову повезаност са религијским идентитетом, анализирајући њихову повезаност са етницитетом и смештајући их у историјски и културни контекст, у настојању да их анализирају на адекватан начин.

Овај број часописа *Гласник етнографског института* доноси темат који садржи шест текстова представљају плод учешћа њихових аутора на поменутом научном скупу. У првом тексту „*Religious configuration of the “Other” in the contemporary Balkan societies (cultural mechanisms and perspectives)*“ Нонка Богомилова посматра улогу религије у етничким, националним и културним конфликтним ситуацијама на Балкану. Она запажа да религија, у комбинацији са осталим друштвеним чиниоцима, игра значајну улогу у процесу изградње сопствене нације и државе на простору Балканског полуострва. Она је такође и најснажније средство за креирање представе „другог“ на том

делу Европе, што јој даје важну улогу у процесу конфликта и њиховог решавања. У другом тексту „*Религиозност и спремност на помирење. Антрополошки поглед*“ аутор Горан Павел Шантек, на основу свог антрополошког истраживања, испитује везу религиозности и спремности на помирење младих верника у Хрватској, након ратних сукоба вођених током распада СФРЈ. Аутор полази од тезе да је основна претпоставка успешног почетка процеса помирења увиђање трауматичне природе конфликта и упознавање патње „друге стране“. Затим следи текст „*Немци поново у Гакову: сусрети, сарадња и помирење некадашњег и садашњег локалног становништва*“, у коме Александар Крел осветљава историјски, политички и етнички аспект конфликта између припадника немачке националне мањине и локалног не-немачког (превасходно српског) становништва у Војводини. Он у тексту анализира процес њиховог помирења (који је након почетних неуспеха дао охрабрујуће резултате) у контексту актуелних политичких процеса у Републици Србији. У свом тексту „*Свакодневно одевање Горанки у Београду – између традицијских и савремених културних пракси*“ Јадранка Ђорђевић Црнобрња осветљава конфликт који се одвија унутар горанске заједнице, инициран променама у одевању жена. Ауторка истиче да се настале промене морају посматрати у контексту трансформације осталих сегмената њихове културе, до које је дошло услед дејства сложених друштвених и економских чинилаца. Она наглашава да се превазилажење ове конфликтне ситуације не одвија лако и да се помирење са собом и другима тешко остварује. Пети по реду, јесте текст Јелене Спасенић „*The Significance of Serbia’s Recent War-Ridden Past for Young People’s Identity Perceptions*“, у коме она настоји да установи степен утицаја политичког и културног наслеђа ратних „деведесетих“ на идентификацију младих у Србији и њихово конституисање и преношење знања између појединаца у свакодневном животу. Шести по реду јесте текст „*Nation Building and International Solidarity Some Considerations about Balkans in Italian Republican Thinking in 19th Century*“. Његов аутор, Пиеро Пасини, подсећа на републиканске политичке ставове најпознатијих италијанских патриота - бораца за оснивање модерне Италије - и разматра њихов утицај на решавање националног питања Словена западу Балканског полуострва.

Узимајући у обзир чињеницу да у домаћим етнолошким и антрополошким часописима није приметан велики број научних радова који су посвећени питању избијања конфликта, начина њиховог превазилажења, и разматрању помирења њихових актера, уверен сам да ће овај темат бити скроман покушај у настојању да се скрене пажња научне јавности на ову важну тему.

Aleksandar Krel

The Necessity of Conflict Resolving in the Contemporary World

Whether collective or among individuals, conflicts between people are their doom, their fate and represent their dark side. Many people are marked by this ill fate, in a similar way as Cain was imprinted by the seal for the murder of his own brother. This well-known story from the Old Testament of Cain and Abel tells us about the basic matrix of every human conflict: emerged out of jealousy and various other problems, a conflict situation arises between the two sides, whereas the parties involved are not able to overcome it, and in time, this situation grows into an open conflict ending up in a tragedy.

Every conflict, regardless of its character, i.e., individual or collective, can be seen as a struggle in which the conflicting parties are trying to preserve their own and threaten the identity of its opponents. A correlation between conflict and identity of the conflicting parties are more easily observed in cases of conflicts between social groups, as they are manifested in various forms of their collective identity (ethnic, religious, political, class, cultural). Accordingly, conflicts between different collectives (communities and - or groups) can take place in single spheres of social life, but can also be expressed in its most brutal form - a military conflict. Also, conflicts can take place within the borders of the same collective, if its members hold opposing views in regard to solving contradictions in a given society, and in the absence of ability to reach an agreement about their elimination.

Regardless of the historical period, duration, and causes, all conflicts have to come to an end eventually, and in order to continue with everyday life, a reconciliation of all participants is necessary. Reconciliation is a precondition for normalization of relations, regardless whether it was a voluntary act or through mediation by third parties. The process of reconciliation and solving of post-conflict situations is a long and extremely complex procedure.

The process' launch is dependent on the willingness of the individuals involved to face not only one's own pain caused by the enemy, but also on ability to comprehend, during an encounter with "the dark side of one's past", sufferings and humiliation experienced by the adversary. Awareness and acceptance of one's own responsibility in the conflict are a prerequisite for forgiveness and reconciliation of the opposing parties. The outcome of this process is uncertain to the very end and conditioned upon the entire network of interlocking political, economic and cultural factors.

The history of mankind is filled with numerous sagas of conflicts, while the past century, despite the technological and cultural progress achieved, could be called for a reason "The Century of Wars". The century witnessed the two largest

military conflicts, judged by their intensity and the degree of destruction: First and Second World War.

Contrary to the common expectations that the blood, sweat and tears of hundreds of millions, the wars victims and participants, would be sufficient pledge for establishing long-term peace periods devoid of conflicts of any kind, the second half of the 20th century was faced with the threat of nuclear apocalypse.

The dramatic economic, demographic and political developments caused by the disappearance of the bipolar world and mercantilism, additionally have deepened the existing and created new contradictions in the contemporary post - industrial world. These developments are occurring around the world almost simultaneously at the beginning of the new millennium, suggesting new war tragedies, threaten to encircle large geographical areas.

In order to move away from the potential new conflicts including military ones, it is mandatory, more than ever, to deal with accumulated problems and to find amicable ways to resolve these contradictions. To achieve this, not at all easy task, therefore it is necessary for all participants to be confronted with their own roles and to opt for compromise solution, as the most important precondition for the start of a process of reconciliation.

In collaboration and with the assistance of the Konrad Adenauer Foundation, the Institute of Ethnography SASA, in 2014, organized a scientific conference “Facing oneself and facing The Others: is reconciliation possible in the Balkans” (held from 30-31 October 2014, in Belgrade)

Total of 12 scientists from Serbia and abroad participated at the conference, while the discussion included various aspects and possibilities of achieving a reconciliation. The participants debated on examples of conflicts in the Balkans and in Europe in a historical, political and cultural contexts and the connection with religious identity and ethnicity.

This issue of Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is a thematic unit, containing six articles presented at the aforementioned scientific meeting.

The first article, “Religious configuration of the ‘Other’ in the contemporary Balkan societies (cultural mechanisms and perspectives)” by Nonka Bogomilova, discusses the role of religion in ethnic, national and cultural conflicts in the Balkans. Bogomilova argues that religion, in combination with other social factors, still plays a significant role in the process of nation and state building in the Balkan Peninsula. Religion is also the most powerful mean of image creation of “The Other” in this part of Europe, thus having an important role in conflicts and conflict-solving processes.

This is followed by Goran Pavel Šantek’s article “Religiosity and readiness for reconciliation. An Anthropological perspective”, based on an original anthropological research. This paper examines the relationship of religiosity and readiness for reconciliation among young believers in Croatia after the wars in the former Yugoslavia. The author claims that the basic premise of a successful start of recon-

ciliation is an ability to comprehend the traumatic nature of conflict as such, and empathy for “the other side”.

Next, “The Germans revisiting Gakovo: encounters, cooperation and reconciliation of the former and present local populations” is an article by Aleksandar Krel, discussing the historical, political and ethnic aspects of conflict between members of the German national minority and local non-German (mainly Serbian) population in Vojvodina. Krel analyses their reconciliation that after the initial failure provided some encouraging results, in the context of the current political processes in the Republic of Serbia.

Then, in the next paper, Jadranka Đorđević Crnobrnja reveals the conflict inside the Goranci community, initiated by changes in women's clothing, in “Everyday clothing of the Goranci females in Belgrade - between traditional and modern cultural practices”. As the article states, the occurring changes must be viewed in a broader context of the transformations in other segments of the culture, arisen due to the effect of complex social and economic factors. Resolving this particular conflict situation does not come easily, and reconciliation with oneself and others is difficult to achieve.

The fifth article is by Jelena Spasenić, “The Significance of Serbia's Recent War-Ridden Past for Young People's Perceptions Identity”, whereas the author tries to establish the degree of influence of the political and cultural heritage of the 1990s wars, on the identification among young people in Serbia and the establishment and transfer of knowledge among individuals in everyday life.

The last, sixth article is by Piero Passini, on “Nation Building and International Solidarity. Some Considerations about the Balkans in Italian Republican Thinking in 19th Century”. The author discusses political thinking of the most famous Italian patriots - fighters for the establishment of modern Italy - and examines their impact on solving the national question of the Slavs in the Western Balkans.

Given the low number of papers dedicated to the subject of conflict, conflict-solving and reconciliation in the domestic ethnological and anthropological journals, this issue albeit being a modest attempt, will surely contribute to our better understanding of this important topic.

Nonka Bogomilova

Institute for the Study of Societies and Knowledge,
Bulgarian Academy of Sciences
nonka_bogomilova@mail.bg

Religious Configuration of the “Other” in the Contemporary Balkan Societies (Cultural Mechanisms and Perspectives)

The paper argues that the Balkans are not a single-type cultural-political and conflictogenic space where religions are the basic factor, but a heterogeneous zone made up of specific states, in each of which religion or religions have a specific positive cultural status and/or conflict potential (persistently or in certain period). The qualitative changes that have taken place in Christianity as a faith and an institution, both in the West and East (including the Balkans) during the second half of the 20th century have shown that Christianity has become more dependent on and responsive to the fundamental cultural specificity of each particular society in which it exists. The thesis is emphasized that in the conflictual configuration of “Other” in the Balkans (of ethnic, nationalist, cultural type) religion is not a pro-active factor but functions in interacting with a number of other factors (the Weberian idea of religious “strands”), coming to the fore in certain situations.

Key words:

religion, ethnic,
nationalism, other,
Balkans

1. Methodological point

The view that religion is of an ambivalent nature is shared by certain classic, modern, and post-modern thinkers, like F.Schleiermacher, I.Kant, the early Hegel, H.Bergson, S. Kierkegaard, P. Tillich, E. Fromm, etc. These authors have referred to two kinds of religion: traditional, authoritarian, communal on the one hand, and personal, spiritual, moral, on the other. The two types also have different bearers: the people, the group, the community for the first, and the deep religious people, religious virtuoso, the person with an “ear” for religion, for the latter.

Each type is related to a predominant type of experience and satisfies specific needs. The first type of religion, according to these authors, is connected with negative emotions and illusory means of overcoming them: the feeling of fear, de-

pendence, limitation, subordination, and submission. The second type is connected with positive emotions: love, freedom, faith in one's own force. The first type corresponds to bureaucratic ecclesiastic institutions, to a system of dogma, and ritualized collective action; the second, to ecstasy and spiritual enthusiasm, to vibrant and captivating prophetic speech. Some theologians (for ex. P. Tillich) also emphasize the ambivalent approach to religion: hence religion comports, along with the holy, also the demonic, it obeys the law of ambiguity.

The "demonic" aspect often is related to the aggressive sacralisation of community identity - community borderlines, history, language, culture - and the unique mission of the community. In this community mythology, based on the religious idea of what is "ours", the boundaries of "ours" are usually clearly defined, so that "ours" is perceived as superior and opposed to the others, to the alien.

Such a process can be observed all over the world, and within all the religions, including the histories of Balkan nations converted to Christianity. I should make a preliminary specification: the instrumental use of Christianity in its "physical condition" of a political religion and an ideal core of political mythology, is not based only on the ideological ambivalence of the ideas contained in this religion. The determining factor lies elsewhere: it consists in the various national and historical needs of states, empires, ethnic groups to sanctify, to find a transcendent foundation for offensive or defensive forms of furthering their separate interests in the struggle to impose or protect their "own" against the "alien". Our "own" may assume different forms according to the shape or pretensions of the alien: it could be perceived in terms of territory, material resources, or mythological symbolism, of the "true faith", or other attributes of collective identity.

Here the transcendent entity of which the individual becomes a part is not God but the group, and therefore religion becomes mostly a form of "belonging to a group" (a proof of this is the increasing level of declared religiousness/belonging when the defensive or conflictive situation appears).

This process is usually related to the invalidation of universally uniting religious-moral bonds and values and intensification of differences: power, property, doctrinal differences; to a shift of the center of weight from internal spiritual and moral values on to practical social action.

2. Ethnic-confessional configuration of "other": the "demonic" aspect of religion?

Ethnocentrism, the fear and hatred of the Other, xenophobia, as features of collective and individual behaviour (Eller 1999, 9), usually become activated in situations marked by transformation, transition, in borderline situations, characterizing most of the Balkan countries by the last decade of 20th century (Ivekovic 2002).

The Balkans are not a single-type cultural-political and conflictogenic space where religions are the basic factor, but a heterogeneous zone made up of

specific states, in each of which religion or religions have a specific positive cultural status and/or conflict potential (persistently or in certain periods).

In some Balkan countries there is a strong and enduring historical tie of religion/confession to the ethnos, while in others this link is transitory and sporadic, and in still others it is currently being established, slowly and with difficulty. In the Balkan countries with a single religious confession the link religion-nation-ethnos is strongest (no matter what that single religion may be – Orthodox, Catholicism, Islam), while in bi- or poly-confessional countries it is weaker and such countries often look either to additional, non-religious grounds for justifying their mission as state and nation or to ethnic-religious “cleansing”.

We may conclude that, as far as the social and cultural status of the separate confessions of Christianity are concerned, all three divisions have been undergoing similar changes. The differences in dogma, traditions, in religious ethos lose significance when a given religion is reduced to the order of a cultural symbol of group affiliation. This process makes a high level of declared religiousness compatible with an individual and community behavior showing aggression, intolerance, hatred towards a different religious community. When reduced to an ethnic, political, or state emblem, religious affiliation to Judaism, Islam, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism have become and still are tools for the sacralization of military and political conflicts (Spickard 2010, 131).

The more strongly the ethnic-politic project of the predominant ethnos is connected with that group’s religious predominance, the more effective and excluding for minority religions is the interaction between religion and politics in those countries where religion has become interwoven with the nation-state,

In the countries where, for various reasons (mostly rooted in the distant or recent past of their traditional confessions) religion and the Church have failed to become a consolidating social force, they are not attracting strong public interest and trust. Such is the position in the post-communist Czech Republic, Slovenia, Hungary, and Bulgaria. (Bogomilova 2010).

In Bulgaria the line of cleavage in society since the start of reforms was not ethnic-based but political, hence religious differences (especially between Orthodoxy and Islam) never became a basis for mutual aggression and contention. The prevalence of political strife over religious-ethnic differences is evident in the political divisions within the Orthodox community itself: the formation and opposition between the two synods of the Bulgarian Orthodox Church reflected and resulted from the political-party division within society at large.

The distinct trend was available in the last 20 years of the 20th century, particularly evident in the countries of former Yugoslavia, toward ethno-confessional synthesis. For instance, just before the war in former Yugoslavia, in the early 1990s, less than 50% of the Serbs indicated “personal religiousness”, while over 95% indicated Orthodox religious “affiliation”; In the late 1980s and early 1990s sociological surveys registered a growth of religiousness among all confessions and nationalities and ethnic-confessional synthesis trend. (Blagojevich 2003, 412; Blagojevich

2005, 243-244). The Center for Political Studies and Public Opinion registered a growth of religiousness in Serbia, not including Kosovo, of 7% (from 35% to 42%/) in the period 1990-1993 (Blagojevich 2003, 414). D. Djordjevic points out that the revival of nationalism during the 1980s in Serbia was a factor for the growing importance of the Serbian Orthodox Church and for the active use of the national-religious synthesis as a feature of divine election, superiority, and intolerance for aliens (Djordjevic 1998, 155). M. Blagojevich points out in support of this thesis that from 1975 to 1980, religiousness in Serbia, excepting Kosovo, was about 25 per cent, while from 1991 to 1993 it was about 42 per cent; and in the last years of the 1990s, about 93 per cent; in Croatia – 96.7% (Blagojevich 1996, 219; Blagojevich 2005, 244).

This linking of ethnic and confessional factors is particularly strong and with significant social consequences among the Macedonian ethnos (98.03% of which are Orthodox) and in the Albanian ethnic group, with its 97.36% of Muslims, as registered in a sociological survey in 1999 (Cacanoska 2002, 75).

Religious mobilization and opposition based on confessional differences is to a great degree a directed and manipulated process, the deeper roots of which are to be sought elsewhere. For instance the conflict between Bulgarians and Bulgarian Turks provoked by the Bulgarian Communist authorities in the 1980s had as a fundamental cause the low growth rates, the declining material standard, society's growing discontent with the government, which attempted to deflect this discontent in a different direction. The social-psychological discomfort produced by multiple factors is displayed in the form of religious mobilization and intolerance (Bauman 2003, 106, 129; Gellner 1999, 128). We usually see the religious factors being pushed to the fore, for they are easily controlled and manipulated (Gillis 1999, 44) and have deep roots in the psychology of communities, are connected with passions and aggression, and create enduring inclinations to separatism and rejection of others.

The causes for this close linkage between ethnic and religious affiliation in many of the Balkan countries, which began as early as the 1980s, are of various kinds, but they all represent a specific response to global changes:

- The economic and ideological erosion of the “socialist” bloc, which unlocked tensions that had been growing for years between the separate ethnic groups and cultures in the region;
- The historical archetypes encoded in the historical mythologies and cultural memory of the peoples here (Todorova 2010, 12). These archetypes have been formed since the time of Turkish domination in the Balkans, when Orthodoxy was permanently bound to the ethnic survival of the separate peoples as communities, while Islam became connected with the image of the conquering ethnos. These archetypes were consolidated and reproduced in the time of the formation of the Balkan nation-states in the 19th century;

- The purposeful efforts of the political elites and ecclesiastic circles (especially in the countries of former Yugoslavia), which employed religious-ethnic synthesis as an ideological foundation for the processes of new state-formation;
- The problems and fears of the masses of the population in connection with the economic changes and changes of values imposed by globalization;
- The perception of the difficulties and shocks accompanying global changes as a process of Westernization, of subordination, of loss of cultural identity.

I consider rather excessive the claim that the present-day “revival” of religion often generates or enhances social and political conflicts (Meyer 2002). First of all it is necessary to analyze the conditional nature of the term “revival of religion”. According to a number of contemporary philosophers, anthropologists, sociologists, and other students of religion, this so-called “revival” is not really connected with the deep, specific nature of religion, its moral-metaphysical values and its universalistic perspective. The linking of religion to local communities and territories, to ethnic consciousness and historical memory reduces it to a “tribal” or “civic” religion (Guibernau 1996, 46 - 47), subordinates religion to the goals and interests of the respective local community. In religion-motivated conflict situations, opposing parties de-sacralize their Sacred Books as their acts contradict the books' moral content. Thus the religious universality is subordinated to partial group values, instead of transcending and enhancing these values.

One of religious essential functions in the process of its instrumentalisation is to provide the basis for the ontological status of the group, for its right on autonomous existence on the one hand, and, on the other hand, for its superiority, its authority over and above other communities of its kind. This usage of religion is particularly intensive when the group inhabits an environment with a different religious affiliation. When, due to whatever historical circumstances, this environment has been for a long time or has become hostile to the existence and preservation of the group, the religious differences of the conflicting parties become a durable element of their aggressive and defensive strategies. Thus Polish and Croatian Catholicism, Russian, Greek and Serbian Orthodoxy have had, in different historical periods, a strong nationalist potential.

The high level of religiousness in some Balkan countries seems to be due in a great degree (similarly to a number of other countries in a comparable situation) to the role of religions as a mostly ethnic and national emblem, as a religious-mythological matrix of nationalism, and in a lesser degree as an ethos and norms of behaviour (for instance: humility, love for one's neighbour, patience, rejection of violence and conflict, etc).

The discussion on this issue is not of purely abstract and theoretical interest; it has strong practical dimensions. The differentiation of these two types of “religion”, i.e. the authentic core of religion vs. its usages by the community, would deprive these usages of the power and support of sacral resources of religion. The two types of “religion” can clearly be distinguished by sociological studies that include such a distinction in their methodology: to measure the share of the so-called

“deeply religious” people, a category which researchers of religion usually define as marked by attachment to the fundamental set of moral-metaphysical values typical for a religion. The table indicating religiousness in Europe looks quite differently when built with regard to this category (European Values Study - 1999).

Such a differentiated picture, when brought to the knowledge of experts and the media, might be helpful for identifying the quantity and quality of the opposed “armies” of confessions (and probably lead to a reduced calculation of their numbers). Such an approach in analysis would reveal: A). That within a given ethnic group separate individuals and groups have different religious “profiles”; B). That within a single ethnos the different individuals and groups have different confessional profiles; C). That the ethno-confessional synthesis is intensified in situations of conflict with representatives of a different ethno-confessional complex: the conflict field itself creates and strengthens the bond between ethnos and confession, not the reverse; D). In other words, the increasingly strong link between ethnos and confession is a measure of the growing intensity of the set of conflict-producing factors.

These mechanisms and forms of instrumentalisation of religion usually stamp self-consciousness and behaviour of the group that applies them (ethnos, nation, other type of formation) with irrationality, Manichaeism dualism, i.e. thinking of the exclusive, non-consensus type, with a quest for hegemony or separated existence with respect to the other side, not for the exchange of compromises and rights

When the criterion of confession is used to define the ethnic origin, not only the non-Orthodox, but even non-religious individuals become foreigners, are excluded from the dominant ethnic entity.

Such situations are not an exclusive regional characteristic of Balkan societies, of the Balkan national character. They exist actually or potentially now among quite a few peoples, cultures, including highly developed ones in respect to economy and technology (Jozsa 2007; Dietz 2007).

Conclusion

In the Balkan countries where Christianity did not arise by an autochthonous cultural process but was established and mediated by the state, the latter is a decisive factor, with its form, specific features, and state interests: it is not accidental that the strong tie between religion, nation, and state here is characteristic both for some “Orthodox” and for some “Catholic” countries. In our time a person’s or a community’s ethnic identity is not only a matter of historical facts (often hard to prove), but also a result of political myth-building, and the dangerous road of ethno-confessional synthesis and delimitation sooner or later leads to “cleansing” the opposing ethno-confessional community from a territory, a state, and from historical memory, as it often happens not only in the “Balkans”, but in the “hearth” of Europe too.

The search for the lost feeling of security, of status, of a positive self-assessment uses - among other resources – religiously motivated group mobilization and consolidation, often by drawing a borderline of hostility toward another community: the latter is loaded with entirely negative definitions, against which the symmetrical positive definitions of the ethnocentric group stand out all the sharper.

The differences in dogma, traditions, in religious ethos lose significance when a given religion is reduced to the order of a cultural symbol of group affiliation; this process makes a high level of declared religiousness compatible with an individual and community behavior showing aggression, intolerance, hatred towards a different religious community - the religious universality is subordinated to partial group values, instead of transcending and enhancing these values. The differentiation of these two types of “religion”, i.e. the authentic core of religion vs. its usages by the community, would deprive these usages of the power and support of sacral resources of religion: such a distinction should be brought to the knowledge of the faithful and of the political elites in the Balkans, and confessional leaders should likewise be reminded of it.

The “desacralization” of ethno-psychological stereotypes, built as they have been over centuries here, and revived and supported as they are by the media and through propaganda in last decades of 20th century, is not an easy venture; it might even be a dangerous one for the people who undertake it, researchers, experts, or more rarely religious or political figures. But this work is also beneficial for the reconciliation of the contemporary Balkan societies.

References:

- Bauman 2003. Бауман, З. *Общността: Търсене на безопасност в несигурния свят*, София: ЛИК, 2003. [Bauman, Z. *Obshtnostta: tarsene na bezopasnost v nesigurniya svyat*. Sofia: LIK].
- Blagojevic 1996. Blagojevic, M. “Religijske promene, desekularizacija i nacionalizam”, 218-221, In *Religija - Crkva - Nacija (vreme posle rata)*, Nis: YUNIR, 1996.
- Благојевић 2003. Благојевић М. “Религијска ситуација у СР Југославији од краја 80-тих до почетка новог века”. *Теме* 3/ 2003, 411-436.
- Blagojevic 2005. Blagojevic, M. *Religija i crkva u transformacijama drustva*. Београд: Biblioteka Fronesis, 2005.
- Bogomilova 2010. Богомилова, Н. *Религиозното разнообразие в културата на съвременна Европа /дебати, феноменология, социално-антропологичен профил*, София: Пони, 2010. [*Religioznoto raznoobrazie v kulturata na savremenna Evropa (Debati, fenomenologija, sotzialno-antropologichen profil*. Sofia: PONI].
- Casanoska 2002. Цаданоска, Р. “Национално-конфесионалната дезинтеграција на македонското општество”, В *Годишник на Факултетот за*

безбедност 20/1 (2002), Скопје: Универзитет “Свети Кирил и Методи” [“Natzionalno-konfesionalnata dezintegratiya na makedonskoto opshtestvo”, V Godishnik na Fakultetot za bezbednost 20/1 (2002), Скопје: Univerzitet “Sveti Kiril I Metodi”].

- Dietz 2007. Dietz, G. “Invisibilizing or Ethnicizing Religious Diversity?” In *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates*, 103-131, edited by Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse, Jean-Paul Willaime. New York/Munchen/Berlin: Waxmann Munster, 2007.
- Djordjevic 1998. Djordjevic, D. “Serbian Orthodox Church, the Disintegration of Second Yugoslavia, and the War in Bosnia and Herzegovina”, 150-159. In *Religion and War in Bosnia*, ed. by P. Mojzes. The American Academy of Religion, 1998.
- Eller 1999. Eller, D. *From Culture to Ethnicity to Conflict*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.
- Gellner 1999. Гелнър, Ъ. *Нации и национализъм*. София: Панорама, 1999.[Gelnar, A. *Nacii i nacionalizam*. Sofia:Panorama].
- Gillis 1994. Gillis, J. “Memory and Identity: The History of a Relationship”. In *Commemorations. The Politics of National Identity*, 3-24, edited by J. Gillis. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Guibernau 1996. Guibernau, M. *Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press, Blackwell Publishers Ltd, 1996.
- Ivekovic 2002. Ivekovic, I. “Nationalism and the Political Use and Abuse of Religion: the Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States”. *Social Compass* 49/4 (2002): 523-536.
- Jozsa 2007. Jozsa, Dan-Paul. “Islam and Education in Europe. With Special Reference to Austria, England, France, Germany and Netherlands”, 67-85. In *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates*, edited by Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse, Jean-Paul Willaime. New York/Munchen/Berlin: Waxmann Munster, 2007.
- Meyer 2002. Meyer, J. “De la violence à la religion: aller-retour”. *Social Compass* 49/2 (2002), 203-212.
- Spickard 2010. Спикард, Д. “Религија, човешки права и глобална култура”. *Философски алтернативи* 5 (2010), 120-134 [Spikard, D. “Religiya, choveshki prava i globalna kultura”. *Filosofski alternativni* 5/2010, 120 - 134].
- Todorova 2010. Тодорова, М. “Балканите между клишетото и европејското бъдеще”. *Философски алтернативи* 6 (2010), 5 - 16. [Todorova, M. “Balkanite mejdu klisheeto i evropiskoto badeshte”. *Filosofski alternativni* 6 (2010), 5 - 16].

Нонка Богомилова

Религијска припадност „Других“ у савременим друштвима Балкана (културни механизми и перспективе)

Подручје Балкана не припада једном типу културно-политичког и потенцијално конфликтног простора у коме су религије основни чинилац разлика, већ се пре може посматрати као хетерогена зона састављена од одређених држава, у којима религија или религије имају посебан позитиван културни статус и / или потенцијал да узрокују неслагања и сукобе (као сталан чинилац или у одређеном временском периоду). Квалитативне промене које су се десиле у хришћанству и припадајућим институцијама, како на Западу и тако и на Истоку (укључујући и Балкан), у другој половини 20. века су показале да је хришћанство постало умногоме зависно од основних културних карактеристика одређеног друштва. У оквиру различитости “Других” на Балкану, која често асоцира на конфликтне односе, а укључује етницитет, нацију и тип културе, религија није једини активан чинилац већ делује заједно са низом других чинилаца (Веберова идеја о повезаности религије са осталим чиниоцима), мада долази до изражаја у одређеним ситуацијама.

Кључне речи:

религија,
етницитет,
национализам,
други, Балкан

Goran Pavel Šantek

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
gpsantek@ffzg.hr

Religioznost i spremnost na pomirenje. Antropološki pogled

U ovom se radu razmatraju antropološka i njima bliska promišljanja procesa koji dovode do traumatizacije nekoga društva, te procesa koji u nekom društvu dovode do prihvaćanja oprosta i pomirenja kao načina rješavanja postkonfliktnih situacija. Konkretni prostor na kojemu će se razmatrati primjenjivost navedenih promišljanja jest jugoistočna Europa, odnosno društva i odnosi Hrvatske i Srbije. Antropološko istraživanje, koje nastoji biti komparabilno prethodnom sociološkom, fokusirano je na mlade vjernike i potvrdilo je stav o mladima kao skupini prilično sklonoj oprost i pomirenju. S obzirom na dobivene podatke i koncepte Alexanderove teorije kulturne traume, uz naznačene prepreke, zaključuje se da postoji adekvatna podloga za upuštanje u procese opraštanja i pomirenja.

Ključne riječi:

religija, oprost, mladi, kulturna trauma

Uvod

Iako se može tvrditi da antropologija sebe odavno smatra i društveno angažiranom djelatnošću, primjerice Malinowski se vrlo angažirao oko potrebe da se popravi situacija domorodaca Afrike, nastala kao posljedica kolonijalizma (usp. Malinowski 1938), izrazito je ta angažiranost uočljiva u posljednjih 20 godina. Ponekad i u tolikoj mjeri da se dovodi u pitanje njezina znanstvenost, odnosno u nekim je se antropološkim varijantama želi svesti samo i isključivo na društveno angažiranu djelatnost koja sa znanošću nema veze (usp. Borofsky 1994). U ovom se radu ne ide toliko daleko i zauzima se stav da je antropologija znanstvena disciplina, koja nam svojim metodološkim i teorijskim aparatom može dati značajan uvid u različite pojave iz društvene i kulturne stvarnosti, i čije spoznaje mogu biti primjenjive za rješavanje nekih stvarnih društvenih problema. U skladu s time, u ovom će se radu nastojati razmotriti primjenjivost antropoloških i njima bliskih promišljanja procesa koji dovode do traumatizacije nekoga društva, te procesa koji u nekom društvu dovode do prihvaćanja oprosta i pomirenja kao načina rješavanja postkonfliktnih situacija. Konkretni prostor na kojemu će se razmatrati navedena pitanja jest jugoistočna Europa, odnosno društva i odnosi Hrvatske i Srbije.

Oprost i pomirenje kao psihosocijalni problem

Ljudi su kao društvena bića osuđeni na interakciju s drugima, i pojedinačno i kolektivno. No, kako je svim ljudima dobro poznato, interakcija s drugima uključuje opasnost od psihičke ili fizičke ozljede, a u slučaju da je ozljeda ozbiljnija i traume. Suočeni s traumom ljudi reagiraju na evolucijom usvojene načine: žele se osvetiti, distanciraju se od povreditelja ili se upuste u oprost i pomirenje (usp. McCullough 2001). Bilo gledano iz perspektive psihičkoga zdravlja pojedinca, bilo iz onoga što je najbolje za interese kolektiva, oprost i pomirenje smatraju se najpoželjnijom odlukom (usp. Milas 2007, 1152).

Od mnoštva definicija oprosta za potrebe ovoga rada preuzet će se određenje Milasa i suradnika prema kojima je oprost "proces u kojem se žrtva, odnosno povrijeđena osoba, odriče srdžbe i prava na osvetu i umjesto njih sagledava počinitelja sa suosjećanjem, dobrohotnošću i ljubavlju" (Milas 2007, 1153). Treba naglasiti da nije nužno da oprost dovede do pomirenja, no bez oprosta do pomirenja nije moguće doći. Stvari su, naravno, mnogo složenije kad se oprost očekuje na razini kolektiva, ne samo zbog kompleksnijih mehanizama potrebnih da do njega dođe, nego i ništa manje složenih procesa, koji na razini društva izazivaju traumatsko iskustvo, a zbog kojega na razini kolektiva uopće i moramo govoriti o potrebi za oprostom.

Primjenjivost teorije o kulturnoj traumi

Kulturna antropologija nije razvila posebnu teoriju kojom bi objašnjavala nastanak traumatičnih iskustava u kulturi i društvu, no njoj iznimno bliska kulturna sociologija u radovima Jeffreya Alexandera (usp. Alexander 2003) jeste. Prema Alexanderu, kulturna se trauma događa kada pripadnici neke zajednice osjećaju da su bili podvrgnuti strašnim događajima koji su na njihovoj grupnoj svijesti ostavili neizbrisive tragove, obilježili njihovu memoriju zauvijek, te promijenili njihov budući identitet na fundamentalne i neizmjenjive načine (usp. Alexander 2004, 1).

Identificiranje uzroka traume i s njima pretpostavljena moralna odgovornost članovima kolektiva omogućuju da unutar njega ostvaruju solidarne odnose i da trpljenje drugih prihvate kao svoje. Tim prihvaćanjem članovi društva i društva sama proširuju definiranje pojma "mi" i ujedno izgrađuju svoj kolektivitet i društvo. S druge strane, zatvaranje društva za patnju drugih i ograničavanje njegove solidarnosti ne samo da ograničava shvaćanje tko smo "mi", već i ukazuje na ozbiljne transformacije društvenoga morala. Pri tome je ovo pomanjkanje suosjećanja jednako problematično spram onih koji bi se mogli učiniti "vlastitima", kao i spram onih "drugih" koji to nikada ne mogu postati.

Naime, prema teoriji o kulturnoj traumi Jeffreya Alexandera (2004, 1), pretpostavka je uspješnoga započinjanja procesa pomirenja uviđanje svih uključenih strana da trauma, kao posljedica svakoga sukoba, postoji i s njima suprotne, druge strane. Ovo je uočavanje pak usko povezano s osvješćivanjem o postojanju i vlastite odgovornosti, bez čijeg se uočavanja jedinim i isključivim krivcima vide oni drugi.

Svjedoci smo da je ovakva dinamika negiranja vlastite odgovornosti izrazito prisutna u osobnom i javnom diskurzu, te otvara dobar prostor za djelovanje različitih humanističkih disciplina, pa tako i antropologije, kako na razini struke tako i pojedinačno.

Ukazivanjem na postojanje mogućnosti da se odbije ili prihvati trauma drugih kao svoja, Alexander (2004, 1–2) ujedno upozorava i na proces "kreiranja traume", dakle na činjenicu da ona ne postoji prirodno već je društvena konstrukcija, kao i njezini uzroci. Događaji, naime, sami po sebi ne kreiraju kolektivnu traumu, već nju možemo uočiti kao društveno posredovanu atribuciju, koja se može zbivati dok se događaji odvijaju, prije samih događaja (jer je vezana uz očekivanja) ili nakon događaja kao *post hoc* rekonstrukcija. Upravo zbog njezine društvene konstruiranosti, događaji koji mogu društvo duboko traumatizirati ponekad se ne moraju niti dogoditi, no budući da su društveno zamišljeni, oni su i realni.

Upravo ovaj zamišljeni karakter događaja i posljedice koje se mogu izazvati u kolektivnoj svijesti snažno otvaraju prostor za manipuliranje i instrumentaliziranje traumom, osobito inspirirano političkim ili drugim ideološkim razlozima. I sam Alexander (2004, 9) zato upozorava na mogućnost povezivanja njegove teorije s onom zamišljanja zajednice Benedicta Andersona (1990). Zamišljanje traumatskih događaja usko je povezano uz zamišljanje zajednice, čiji je danas dominantni oblik nacija, a Anderson (1990, 19–41) je pokazao da nacionalne države u velikoj mjeri svoj identitet grade upravo na postojanju neke nacionalne traume, neke rane koja, u nacionalistički inspiriranom povijesnom narativu, vapi za osvetom. Osim što je naglasio i u Andersona uočenu "potpunu iluzornost, neempiričnost, nepostojanje kvalitete izvornoga događaja, njegovu imaginaciju" (Alexander 2004, 10), sasvim usporedivu s onim čime se on bavi, Alexander slično uviđa i u Durkheimu. Durkheim, naime, uz religijsku imaginaciju, intrinzičnu procesu reprezentacije, napominje da imaginacija sudjeluje u konstruiranju traume bez obzira na to je li se nešto stvarno dogodilo ili nije (Alexander 2004, 10).

Politička instrumentalizacija traume se u ovomu radu zbog drugdje usmjerenoga fokusa neće dalje istraživati, već će se razmotriti Alexanderovo viđenje događaja kojima se daje traumatski status. Ovdje je bitno prvo naglasiti da se na razini kolektiva traumatski status daje realnom ili zamišljenom fenomenu ne zbog njegove stvarne štetnosti, nego jer se vjeruje da fenomen šteti kolektivnom identitetu. Ono što, zapravo, društvo smatra opasno ugroženim jest njegov identitet (usp. Alexander 2004, 9–10), a kako antropolozi dobro znaju identitet je zasnovan na kulturnim referencama. Dakle, naglašava Alexander, samo ukoliko su ogroženi obrasci značenja kolektivnoga identiteta, društvo će dati traumatski status nekom događaju. Ono što, sukladno tome, kreira traumu nije sam događaj, već pripisana mu značenja, koja su, kako antropolozi dobro znaju, kreirana sociokulturno, s jakim utjecajem struktura moći. Izrazito je zato postavkama kulturne antropologije bliska Alexanderova misao kako je za nastajanje traume na razini kolektiva potrebno da društvena kriza postane i kulturnom krizom (usp. Alexander 2004, 10). Ono što je potrebno, možemo zaključiti, jest razlikovati događaje i njihove reprezentacije. Trauma, sukladno dosad rečenom, neće nastati kad grupa osjeti bol, već kad osjećaj neugode zadire u identitet skupine. Mora postojati nekovrsna "odlučka" društva da se

društvena bol predstavi kao fundamentalna prijetnja osjećaju tko smo mi, odakle dolazimo i kamo želimo ići (usp. Alexander 2004, 10).

Odluku o tome, pak, ne donose društva, kolektivi, već njihovi predstavnici, nerijetko isti oni zaduženi za emitiranje simboličkih reprezentacija. One, između ostaloga, govore o društvenoj realnosti i njezinim posljedicama te potrebom djelovanja – upravo ovdje počinje kulturna konstrukcija traume, koja ističe fundamentalnu ozljedu i potrebu za emocionalnom, institucionalnom i simboličkom reparacijom te rekonstitucijom. Trauma se, dakle, mora kreirati procesom koji premošćuje jaz između događaja i reprezentacije, a koji Alexander naziva "procesom traume" (usp. Alexander 2004, 11).

Predstavnike društva koji donose odluke i odašilju značenja Alexander naziva "nosivim grupama" (*carrier groups*) i one su kolektivni predstavnici procesa traume, koji uz to imaju različite interese, primjerice ideološke i/ili materijalističke, ali i ovu vrlo važnu sposobnost da oblikuju mišljenje (usp. Alexander 2004, 11). Izvan fokusa rada bilo bi ovdje razmatrati cijelu Alexanderovu teoriju no, kako bi se pojedini njezini elementi mogli dalje razvijati u bliskim radovima, spomenimo još da nosive grupe često instrumentalistički pristupaju procesu kreiranja traume te da proces traume može biti uspoređen sa činom govora (*speech act theory*), pri čemu bi nosive grupe bili *govornici* koji svoj zaziv traume prenose članovima društva – *slušateljstvu*. Cilj govornika je da uvjerljivo predstavi zaziv traume slušateljstvu, a pri tome se koristi npr. posebnost povijesne situacije, dostupni simbolički resursi i mogućnosti koje daju institucionalne strukture. Tek uspjeh u navedenom prenošenju zaziva traume u nekoj grupi stvara osjećaj traumatiziranosti pojedinim događajem. Sumarno, nosiva grupa za traumatizaciju društva nekim događajem mora, prvo, uspješno proizvesti značenje u okviru značenjskog (simboličkog, klasifikatornog) sustava svojega društva, jer samo ako su žrtve reprezentirane u terminima valjanim za širi kolektivni identitet, članovi društva će se moći simbolički uključiti u iskustvo izvorne traume te, drugo, nosiva grupa mora uspješno prenijeti zaziv traume (usp. Alexander 2004, 12–14). I dok su u nesigurnim vremenima nosive grupe prilično aktivne u homogeniziranju društva, čega je jedan vid i njegovo traumatiziranje, u mirnodopskim vremenima se njihov prioritet uobičajeno mijenja i moglo bi se reći da je kvaliteta uključenosti nacije i društva u svjetsku zajednicu uvelike ovisna o uspješnosti u detraumatiziranju društva.

Sociološko istraživanje spremnosti na pomirenje mladih u Hrvatskoj

Antropološke studije koje problematiziraju pitanje pomirenja među stanovnicima Hrvatske autoru nisu poznate, a i sociološke su prilično rijetke. Iznimno je zato vrijedno vrlo obimno sociološko istraživanje veze spremnosti na pomirenje i religioznosti provedeno u Hrvatskoj prije desetak godina, u kojemu je obuhvaćeno 1.020 ispitanika na 85 lokacija (usp. Vuleta 2001). Rezultati istraživanja upućuju na razložnost propitivanja uloge vjere i Katoličke crkve u procesima oprosta i pomirenja, jer Crkva, prema mišljenju ispitanika, ima najpozitivniju ulogu u procesu mirenja i smanjenja podjela, kako među samim Hrvatima, tako na potpuno istoj razini i među Hrvatima i Srbima.

Ukratko, predstavljene rezultati istraživanja, inače vjerojatno i najvećeg istraživanja religioznosti u Hrvatskoj, kojemu je jedan od fokusa bilo pomirenje i oprost, jesu sljedeći: oko 86 % stanovnika izrazilo je pripadnost Katoličkoj crkvi (usp. Vuleta 2001, 26). No taj visok stupanj identifikacije s konfesionalnom zajednicom nije podudaran sa stupnjem religioznosti: primjerice oko 56 % stanovnika u potpunosti prihvaća sve što njihova crkva naučava, oko 33 % tjedno odlazi na obrede, a oko 20 % u crkvu odlazi samo za važnije blagdane (usp. Vuleta 2001, 27). Nepobitan je ipak Crkvin socijalni kapital, jer oko 65 % građana u nju ima veliko povjerenje, mnogo veće nego npr. u obrazovni sustav: oko 50 %, ili u druge političke institucije: oko 30 %. Važnim se čini uočiti da Crkva ima veći društveni kapital iskoristiv za ulaganje u proces pomirenja nego što je onaj političkih institucija (usp. Vuleta 2001, 28), osobito i zato što od 90 % do 97 % građana smatra da Crkva treba govoriti o oprost i pomirenju u društvu (usp. Vuleta 2001, 29). Crkva pak ne bi smjela zanemariti da percepcija uspješnosti njezina javnoga djelovanja u velikoj mjeri ovisi o slici koju u javnosti daje preko vjernika (usp. Vuleta 2001, 31). Izrazit podstrek radu na pomirenju daju i vjernici, koji rad na ekumenizmu stavljaju visoko među ponašanja poželjna za vjernika (usp. Vuleta 2001, 31–32), a unatoč i drukčijih tumačenja toga podatka, smatram da je i postotak od oko 34% izrazitih vjernika koji su spremni moliti za one s protivničke strane koji su u minulom ratu počinili zločine (usp. Vuleta 2001, 32) također dobro polazište za rad na ekumenizmu. Naime, istraživanje je provedeno 6 godina po okončanju ratnih zbivanja, a opće je poznato da velika većina uključenih u rat nije počinila zločine, odnosno da ih je počinio vrlo mali broj pojedinaca, te da se krivnja nastoji individualizirati s obje strane. Sudeći prema tome, odnos spram većine ratnih sudionika s "druge" strane trebao bi biti još manje sporan, a osobito spram velike većine koja u ratnim zbivanjima uopće nije sudjelovala. Autori istraživanja (usp. Vuleta 2001, 32) također uočavaju da se ekumenizam, prvenstveno uočen kao deklarativan, može poboljšati direktnim kontaktima s drugom stranom i da je glavni problem oprosta i pomirenja afektivni, a ne spoznajni, te da je put rješavanja u stjecanju pozitivnih emocija u direktnom kontaktu, a ne toliko učestalim proklamiranjem i deklaracijama o potrebi suživota i pomirenja.

Istraživanje je potvrdilo opći stav da su mladi skloniji oprost i pomirenju od starijih građana i da su, zapravo, najspremniji segment društva za oprost i pomirenje (usp. Vuleta 2001, 33). Kako 28 % ispitanika smatra da bi Hrvati kao nacija trebali uočiti greške i s vlastite strane i tražiti oprost (usp. Vuleta 2001, 34), čini se da su oni na putu da zadovolje vrlo bitan Alexanderov uvjet za iskreno započinjanje procesa pomirenja, koji govori o potrebi svih uključenih da uoče i vlastitu odgovornost. Kao najbolji put započinjanja vjerničkoga rada čine se ekumenski susreti, jer se oni među vjernicima drže poželjnima u 76 posto slučajeva, a i zajednički vjerski čini (molitve ili liturgije) prilično su poželjni: u oko 50 % slučajeva (usp. Vuleta 2001, 34).

Antropološko istraživanje stavova spram pomirenja i oprosta mladih

Antropološkom metodologijom autor je odlučio proučiti relevantnost ovoga istraživanja za razmatranje današnje situacije u vezi s pomirenjem i religioznošću u

hrvatskom društvu, odnosno eventualne promjene koje su se u njemu dogodile u proteklom desetljeću, a istodobno provjeriti postavke o mladim vjernicima kao skupini prilično sklonoj radu na oprost i pomirenju. Istraživanje je provedeno 2014. i 2015. godine u Hrvatskoj temeljnom metodom intervjua, koji se, ovisno o spremnosti kazivača na razgovor, kretao u rasponu od polustrukturiranoga intervjua do sasvim slobodnoga razgovora. U istraživanju su, osim autora, sudjelovali i zainteresirani studenti, a zbog iznimne kvalitete prikupljene građe, te pristupa ne samo mladim vjernicima u župama već i onima koji su pripadnici različitih katoličkih redova, za potrebe ovoga rada uzeto je 11 kazivanja sakupljenih od kolegice Sonje Periškić, studentice druge godine diplomskoga studija etnologije i kulturne antropologije te pedagogije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Ukupno je u istraživanju napravljeno 29 razgovora, a ovdje predstavljenih 14 selektirani su sa željom da se osim mišljenja mladih vjernika iz župa reprezentativan glas i prostor dâ mišljenju mladih iz različitih katoličkih pokreta te redovničkih zajednica. Prosječna dob kazivača jest 24,7 godina, šest je kazivačica, a osam kazivača. Osim katoličkih vjernika iz župa predstavljena su i mišljenja redovnika iz kartuzijanskog, karmelićanskog i salezijanskog reda, te reda križarica i vjernika aktivnih u katoličkim pokretima Vjera i svjetlo, Zajednica bračnih susreta i Franjevački svjetlovni red.

Predviđena istraživačka pitanja bila su sljedeća:

1. Što općenito mislite o potrebi oprosta i pomirenja među ljudima?
2. Čini li vam se da vjernici lakše opraštaju nego drugi ljudi?
3. Smatrate li da je moguće pomirenje Hrvata i Srba?
4. Mislite li da su vjernici spremni moliti za one koji su počinili zločine? S obje strane?
5. Kako gledate na tvrdnje da je u Domovinskom ratu bilo zločina s obje strane?
6. Biste li sudjelovali u vjerskim susretima koje zajednički organiziraju KC i SPC?
7. Smatrate li bitnim da KC i SPC organiziraju ovakve susrete?

Odgovori su u velikoj mjeri potvrdili tendenciju uočljivu u sociološkim istraživanjima, no pokazali su i prednost kvalitativnoga istraživanja zbog omogućavanja boljeg uvida u stavove ispitanika-kazivača, odnosno mogućnost da se slobodnije i jasnije objasne vlastiti stavovi nego što je to moguće u istraživanju anketom.

1. Na prvo pitanje o potrebi oprosta i pomirenja među ljudima, odgovori ističu pozitivnost upuštanja u ove procese. Reprezentativni su, primjerice, sljedeći:

"Oproštenje je blagotvoran čin, donosi svima dobro. Potrebno je no nije uvijek lako." (L)

"Pitanje oprosta i pomirenja ključno je pitanje za opstanak zajednice i zajedništva. (...) Nije riječ o trivijalnim pojavama i valja nam razumjeti pomirenje kao proces. Valja imati strpljenja jer se radi o ljudskim emocijama, boli, povjerenju koje je narušeno...strahu.... Valja se truditi oko vraćanja sigurnosti, međusobnog uvažavanja i povjerenja." (M)

"Važno je da se onome tko je povrijeđen prizna patnja kako bi mu duševne rane zacijelile, a traženje oprosta podrazumijeva priznanje žrtvine patnje kao i vlastite krivice. Oprost i pomirenje u ljudskoj zajednici nemaju alternative." (N)

"Pomirenje je među ljudima svakako potrebno, najbolje bi bilo kada uopće ne bi bilo sukoba među osobama. Nažalost, svjesni smo da je to nemoguće pa smo stoga pozvani na oprost. Koliko puta oprostiti? (...) Biblijski gledano beskonačno, koliko god puta treba. Slijedeći ovaj "recept" svaki dan iznova, vjerojatno bi rezultat bio život u slozi." (A)

"Pa mislim da je to svakako potrebno. Zato, da bi neko imao svoj vlastiti mir, mora biti u miru sa svima drugima." (E)

"Pa oprost je bitan, da ljudi međusobno praštaju jedni drugima kako bi ljudi živjeli. Mora se opraštati. To je dio života." (F)

"Neophodno za dalji napredak i razvoj međuljudskih odnosa." (I)

"Najvažnija stvar u međuljudskim odnosima – biti spreman oprostiti i pitati oprostjenje" (K).

Iz odgovora možemo zaključiti da mladi vjernici veoma pozitivno vrjednuju oprost i pomirenje, odnosno da ih smatraju iznimno bitnim ili čak neophodnim za pozitivan i društveni i osobni život. Uočava se i svjesnost o procesualnosti ovih pojava te da na pitanjima oprosta i pomirenja, zbog postojećih rana i boli, treba "raditi". Vrlo znakovitom se čini i činjenica da mnogi već na ovom pitanju uočavaju potrebu angažmana i osvještavanja obje strane, odnosno povezanosti potrebe da se oprost i traži oprost.

2. Na drugo pitanje: – jesu li vjernici skloniji opraštanju od drugih ljudi? – dobiveni su različiti odgovori. Primjerice:

"Onome koji ne vjeruje teže je oprostiti jer nedostaje ta nutarnja motivacija, taj konačni smisao oprosta, radi čega oprostiti." (A)

"Iskreno, mislim da da. Jer ih tome uči KC. Tako da mislim da su spremniji na to." (C)

"Ne. Mislim da nema veze s tim. To jednostavno ovisi o odnosima s ljudima, ali ja da (opraštam) i vjerujem da je to jednim dijelom toga što sam vjernica, ali poznavajući druge ljude mislim da nije...(nije da vjernici lakše praštaju, da to ovisi)." (D)

"Pa danas se svako izjašnjava kao vjernik, iako taj život ne živi tako kako se izjašnjava. I ne, ne mislim da vjernik prije i bolje oprašta od nevjernika." (E)

"Nisam siguran može li se tako reći. Jedino mogu kazati, iz vlastite pozicije vjernika, da meni vjera pomaže da oprostim." (N)

Raspon dobivenih odgovora pokazuje osvještenost vjernika o stanju religioznosti danas, no možda i o postojanju praštanja kao šire kulturne ideje ili vrijednosti u hrvatskom društvu. Naime, iako svi naglašavaju spremnost vjernika na opraštanje, i zbog unutrašnje motivacije i zbog nauka Crkve, znatan dio kazivača uočava da u stvarnom životu često nije uočljivo da vjernici lakše opraštaju od nevjernika. Razlozi za to se kreću od toga što se danas svi smatraju vjericima pa nisu tako lako uočljivi oni koji to nisu, uz prateći problem odgovara li životna praksa vjerskim uvjerenjima, do uočavanja da su neki ideju oprosta i pomirenja očito usvojili i kroz druge inkulturacijske prakse, a ne samo kroz religijsko podučavanje. Vrlo je stoga zanimljivo naglašavanje osobnosti čina praštanja, odnosno njegovo sagledavanje na osobnom nivou, to jest stav da u konačnici spremnost na praštanje ovisi o konkretnom čovjeku i njegovim vrijednostima, a ne o tome je li dio neke kategorizirane društvene skupine.

3. Na treće pitanje, o mogućnosti pomirenja Hrvata i Srba, dobiveni su najhomogeniji odgovori, odnosno svi kazivači vjeruju u mogućnost pomirenja. Re-rezentativni su odgovori:

"Bilo bi strašno živjeti sa spoznajom da je pomirenje između Hrvata i Srba nemoguće. Tome se iskreno nadam premda nisam naivan i sasvim mi je jasno da na putu našega pomirenja postoje prepreke i imam stav o tome o kojim se preprekama radi. Preduvjet pomirenja je istina, a istinu doživljavam kao apsolutnu kategoriju. (...) Rat se nije dogodio, kao što se nijedan rat ne događa. Rat je netko započeo." (N)

"Mislim da je. Stvari se smiruju, ljudi iznova ulaze u kontakte, vidi se po novinama da ima i novih veza i ljubavi, kupuju se tvrtke, medijski se zemlje povezuju. Sve to pridonosi kontaktima i pomirenju." (L)

"Pomirenje među Hrvatima i Srbima smatram mogućim. Ali treba razmotriti pod kojim uvjetima. Obje strane moraju staviti karte na stol. Hrvatska je to već učinila, čeka se odgovor Srbije (...). Da bi do pomirenja došlo, mora se priznati istina. Znam da je rat vođen na našoj teritoriji." (A)

"Mislim da je moguće. Neki kažu potrebno je vrijeme da sve dođe na svoje, potrebno je da se izmjeni nekoliko generacija." (B)

"Pa...sad...nekad da..za jako dugo vremena... mislim ono...za nekih 20–30 godina kad se ova kritična masa...kad je više ne bude. Jednostavno rečeno, a mi svi ostali smo već pomireni." (D)

"Smatram, da. Isto, sve ovisi o čovjeku. I trebali bi. Ja mislim čak da ljudi koji su učestvovali u tome i osjetili tu bol i gubitak, da će oni čak prije oprostiti nego neki koji eto tako pričaju jer im je neko rekao da je to sve loše..." (F)

"Pa...da. ono što dalje idemo. Pa već ima generacija. Ja nemam ništa s tim, ne da nemam, to je moja povijest, ali idemo dalje, ne vraćamo se unazad." (G)

"Da. Ali samo u istini – to jest kroz oprostjenje žrtve i pokajanje zločinca." (J)

"S vremenom da – vrijeme daje zaborav, a na pravdu i istinsko pomirenje ni ne pomišljam jer neki nisu spremni vidjeti svoje greške." (K)

Primjetno je da svi kazivači vjeruju u mogućnost oprosta i pomirenja, no uočljivo je da su i te kako svjesni problema i prepreka koje im stoje na putu. Tu dio njih kao preduvjet za iskreno a ne patvoreno pomirenje na različite načine ističe potrebu suočavanja s jasnim činjenicama o proteklom ratu.

4. Na pitanje o spremnosti vjernika da mole za one koji su u ratu počinili zločine, i to s obje strane, reprezentativni odgovori su sljedeći:

"U svojoj obitelji imam slučaj da su tijekom rata ubijeni ljudi iz moje obitelji. Tu je brat moje bake, i njezina nećakinja sa obitelji. Osobno nisam čuo od moje bake, koja je vjernica, da je u sebi gajila mržnju. Njezina izreka je: "Bog sve zna. Od mržnje nemam ništa, a zaboravit nikad neću moći." To je i meni bio dobar primjer kako moliti za neprijatelje. Mnogi vjernici možda nisu na taj način spremni moliti jer su rane još uvijek svježije. Zato smatram potrebnim moliti za ljude koji ne mogu oprostiti kako bi mogli oprostiti." (A)

"To je jako teško za svakog čovjeka, pa i vjernika. Jedino jaka vjera može učiniti takvo što, da moliš za svog neprijatelja i da mu oprostiš. Postoji komentar 'Oprostiti da, ali zaboraviti nikada ne!' Čim ti to nisi zaboravio, nisi ni oprostio. Ako povučemo paralelu s Bogom i sakramentom ispovijedi, zamislimo samo kada bi Bog postupao tako s nama? Sve nam je oprostio, ali pamti sve naše grijehje. Koji je onda smisao naše ispovijedi? No, On je toliko velik, da zaboravlja sve naše grijehje, i uvrede koje smo mu nanijeli. Kada su u pitanju Srbi i Hrvati, tu ima poteškoća s obje strane." (B)

"Vjernici Katoličke crkve sigurna sam da su spremni moliti za zločine koji su počinili Hrvati, a sad za obrnuto nisam sigurna... A sad iz svoje perspektive, ja bih bila spremna." (C)

"Da. Radi se to. Ali mislim da se ne radi dovoljno. Ja sam svjedočila tim nekim događajima odnosno misama kad se molilo za agresore u svim ratovima. (...) Mislim da Hrvati trebaju moliti i za Srbe i mislim da mole, ali ne dovoljno. Jesam vidjela pa sam pozitivna." (D)

"То је нађ, заправо, и циљ и потреба и посао – молити за све без обзира ко је какав.

С обје стране, да. Јер сви смо ми људи." (Е)

"Да, мислим, и моле. Знам из искуства. Да, с обје стране. Јесу. И православци и католици. И то се ради." (Ф)

"Да. То је заправо бит католићанства." (Г)

"Истински вјерници да – можда 5% од оних што иду у цркву." (К)

"Не знам. Прави вјерници јесу. Већини је сигурно лакше молити за оне са своје стране." (Л)

"Мислим да људи који живу вјеру сматрају важном у свом животу бирају путове ненасилја и спремни су како молитвом тако и на друге начине подупријети процесу помирења. Полазећи од тога да је сваки људски живот вриједан и да је svakome човјеку потребна молитва, сигурна сам да вјерници с објигу страна моле и за поћинителје злочина." (М)

Можемо закључити да је врло изражено увјерeње да су прави вјерници спремни молити за поћинителје злочина с обје стране, што је потпуно у складу и с Црквеним науком да треба осуђивати гријех а не гријешника. Молитва за поћинителје злочина с обје стране је засигурно начин на који истински вјерници могу битно доприносити и доприносе миру и помирењу. Иако казивачи уоћавају да сви декларирани вјерници нису то и у пракси, показана велика спремност на овакву молитву од вјерника, на различите начине ангажираних у Цркви, чини се изразито добром подлогом и подршком процесима оprostа и помирења.

5. На питање о постојању злочина с обје стране казивачи настоје објективно гледати на ствари. Репрезентативна казивања су слједећа:

"Миђљeња сам да је у рату судјеловало много људи и да је злочин – злочин, ма с које стране био поћинjen. Тврђњу сматрам објективном. Такођер и нужном за одвијање процеса оprostа. Број злочина је различит. Важно је ипак не тајити злочине нити уманјивати или подцјeњивати патњу жртava и њиђовиђ бљиђњиђ. Није смисао у надметанју него евидентирању и потом налажењу могућности за наставак живота, лијећење насталиђ "рана" и успоставу праведније околине." (М)

"Па сигурно их је било. Ето рецимо суђења која су се пратила у новинама била су за злочине с обје стране." (Л)

"Ово је оно питање које се увијек пребацује с једне стране на другу. Ви сте нама, ми смо vama. Морамо знати, поновно понављам, да је рат вођен на нашој територији и да смо ми бранили нашу земљу. Али као и у свакој ситуацији нашо се је појединца који су ово искористили за неку особну освету. Сматрам да појединце треба издвојити, како би се престао нађ народ гледати као злочинац. Дакако да је од стране агресора би-

lo daleko više zločina, ali nikako ne smijemo opravdati ni naše pojedince koji su se pretvorili u divljaka." (A)

"Upoznao sam puno prijatelja Srba koji su mi ispričali svoju priču, ali isto tako puno prijatelja Hrvata koji su mi ispričali svoju priču. Potresne su sve, bez obzira kome su se desile. Tako da mislim da su krive obje strane podjednako. Za svađu je uvijek potrebno dvoje. Kada se dvoje male djece posvađa tko je kriv?" (B)

"Smatram da je [tvrdnja o postojanju zločina s obje strane] istinita. Činjenica." (D)

"Velika žalost. Iako se treba čuvati da se stvar ne relativizira i kaže da su svi bili zločinci i da se obje strane proglase jednako krive, što bi vodilo stvaranju samo dubljeg procjepa, jer istinsko pomirenje može nastati samo u istini." (K9)

"Kao na istinite ali ne znači da su i omjeri istiniti" (I)

Kako je uočljivo, na pitanje o postojanju zločina s obje strane kazivači doista nastoje biti objektivni i uočiti negativnosti i s jedne i s druge strane. Dio njih također naglašava potrebu da se pri ovom uočavanju ne zapadne u relativiziranje i generalno zaključivanje o jednakosti svih zločina, zločinaca i strana. To, naglašavaju drugi, ne bi pomoglo procesu pomirenja, niti bi pokazalo potreban respekt za žrtve i njihovu patnju, bez obzira na stranu.

6. O spremnosti sudjelovanja na vjerskim susretima koje bi zajednički organizirali Katolička crkva i Srpska pravoslavna crkva dobiveni su, uz manje iznimke, potvrdni odgovori. Ilustrativni su:

"Da." (N)

"Već sam sudjelovao, tako da sam spreman i dalje." (L)

"Osobno ne bih sudjelovao na tim skupovima jer Pravoslavnu Crkvu gledam kao onu koja je odijeljena od Katoličke Crkve." (A)

"Rado bih se odazivao ovakvim susretima." (B)

"Ne." (K)

"Da, definitivno." (C)

"Da. Bih, sigurno." (F)

Uočljiva je velika spremnost sudjelovanja na zajedničkim susretima Katoličke crkve i Srpske pravoslavne crkve, s iznimkama koje uporište za svoj stav nalaze ili u povijesnoj odijeljenosti ovih crkava ili, u ovdje nepredstavljenom odgovoru, zbog bojazni da susreti neće biti dovoljno kvalitetno pripremljeni, već će se održati samo da se održe.

7. Na pitanje je li bitno da Katolička crkva i Srpska pravoslavna crkva organiziraju ovakve susrete, izraziti je odgovor koji to podržava.

"Da. Misim da su bitni i baš radi jačanja togradi izlaženja iz te loše situacije, tog stereotipa, i ratnog, i svega." (D)

"Da, mislim da je jako bitno, jer je to jedan od načina da se približimo jedni drugima i na taj način skinemo stereotipe i predrasude koje imamo jedni prema drugima. Da učimo jedni od drugih i da shvatimo koliko su nam u biti indentične religije." (C)

"Da. Volio bih međutim da inicijativa dođe jednom i sa strane SPC-a. Koliko mi je poznato, to u Hrvatskoj dosad nije zabilježeno. No svejedno, sudjelovao bih." (N)

"Smatram da su takvi susreti i aktivnosti, uz brižljivu pripremu i praćenje te predan rad s vjernicima na tim temama, jedna od sržnih aktivnosti KC i SPC." (M)

"Od velike je važnosti da se organiziraju ovakvi susreti, i da poglavari ove dvije crkve budu složni i prijateljski raspoloženi. Svojim primjekom će najprije potaći druge na razmišljanje, a onda i raznim tribinama, dijalozima itd. No pored toga, tu i obje države imaju bitnu ulogu pri pomirenju." (B)

"Mislim da da. Jer tako promoviramo naše zajedništvo. Jer svi mi vjerujemo u isto, a nešto drugo nas dijeli." (E)

"Jesu, bitni su. Zbog međuljudskih odnosa, kao što sam rekla, zbog zajednice, zbog ljudi, zbog budućnosti." (F)

"Pa da. Možda i prije da se neko tako nečeg sitio, da bi bilo još bolje. Zato što ćemo tako prije doći do potrebe oprosta i pomirenja." (G)

"To je lijepo na kraju krajeva. To bi bio jedan primjer pomirbe. Lijepa gesta, ali ne znam čime bi to urodilo..." (H)

"Da, radi ekumenske zajednice i blizine suradnje." (I)

"Da, ako se organiziraju kvalitetno, ako samo na brzinu da se nešto, eto, uradi, pokrene, onda ne." (K)

Vrlo rijetko, kao odgovor na ovo pitanje, ima drukčijih mišljenja, pa se čini da organiziranje ovakvih susreta većina vjernika vidi kao dio poslanja obje Crkve i kao autentičan rad na onim idejama na kojima su utemeljene.

Zaključna razmatranja

Provedeno istraživanje pokazuje nadopune koje antropološko (kvalitativno) istraživanje može dati sociološkom (kvantitativnom), uočljivo u drukčijoj kvaliteti podataka do kojih se može doći i koji zbog toga omogućuju dublji uvid u stavove

kazivača-ispitanika. Ne tvrdi se pri tome da kvalitativno istraživanje može nadomjestiti kvantitativno, na njegov način sigurno nije moguće obraditi stotine i tisuće ispitanika, već se i ovim radom željelo pokazati kako ova dva metodološka postupka u nekim istraživanjima mogu biti komplementarna i međusobno se dopunjavati.

Kad se usporede podaci ovoga istraživanjima s onim s početka 2000-ih, prezentiranih u radovima Vulete (2001) i Milasa (2007), jasno se uočava da se glavne značajke ponavljaju, te da se iskazane tendencije nastavljaju. Uočava se tako da svi koji su deklarirani vjernici ne moraju to biti i u praksi. Stav da se Crkva treba baviti oprostom i pomirenjem vrlo je izražen. Rad na ekumenizmu visoko je stavljen među ponašanja poželjna za vjernika i Crkvu, u ovom slučaju konkretna suradnja Katoličke crkve sa Srpskom pravoslavnom crkvom. Iznimno velika većina vjernika spremna je sudjelovati u zajedničkim susretima organiziranim od ovih crkava, a još veći postotak smatra da je organizacija ovakvih susreta bitna za autentičnost njihova poslanja i rada. Vjernici su ne samo spremni sudjelovati u ovim susretima nego pokazuju i veliku spremnost za oprost i pomirbu, suosjećanje za sve žrtve, ali i spremnost da mole za one koji su počinili zločine, s koje god strane bili.

Istraživanje je potvrdilo stav o mladima kao skupini prilično sklonoj oprost i pomirenju i vjerojatno najspremljivijem segmentu društva za rad na oprost i pomirenju. S obzirom na dobivene podatke i koncepte Alexanderove teorije kulturne traume o uvjetima za pomirenje, čini se da s hrvatske strane postoji adekvatna podloga za upuštanje u proces pomirenja. Tako se, primjerice, uočava da su se negativnosti u minulom ratu događale s obje strane i da bi obje strane trebale priznati svoj dio krivice. Uočava se, dakle, odgovornost i vlastite strane i potreba da se i za vlastite greške traži oprost. Izrazita realističnost kazivača očituje se i u stavu da je za ikakvo pravo pomirenje potrebno da se isto dogodi i sa druge strane, te da je bitan preduvjet za uspješnost ovoga procesa suočavanje obje strane s egzaktnim činjenicama. Upravo je ovaj stav na tragu drugoga bitnoga Alexanderova uvjeta za uspješno detraumatiziranje i pomirenje, a to je upoznavanje svih uključenih strana sa što je više moguće objektivnim i nepristranim činjenicama, oslobođenim emocija i ideoloških, političkih i bilo kakvih drugih instrumentalističkih konstrukcija vezanih uz njih.

I tu se, prema Alexanderovoj teoriji traume, pokazuje možda najteži zadatak koji trebaju riješiti „nosive grupe“ u obje uključene zemlje. I dok se od Crkava očekuje i pretpostavlja rad na suradnji, ekumenizmu, oprost i pomirenju, otvoreno je pitanje koliko su druge nosive grupe, koje danas izrazito snažno oblikuju javno mišljenje i kolektivno sjećanje, primjerice politika, mediji i obrazovna elita, u obje zemlje zainteresirani za to. Da bi proces pomirenja bio uspješan svi navedeni i mnogi drugi trebali bi se uključiti, sukladno Alexanderu, u proces svojevrsnoga "detraumatiziranja" društva, u kojemu bi se, za početak, atribuiranje odgovornosti moralo drukčije provesti, a na kraju uočiti i vlastitu odgovornost. Doista bitna stvar u ovom procesu je želja za spoznajom i prihvaćanjem nesumnjivih činjenica, koje se možda nikada neće moći prihvatiti na individualnom, emocijama opterećenom nivou, no čije prihvaćanje na kolektivnom nivou može pomalo mijenjati pogled na kolektivnu prošlost, identitet i njegovu ugroženost.

Ono čime antropologija može doprinijeti ovakvom procesu jest, primjerice, ukazivanje na konstruktivizam i pojma "mi" i pojma "oni", konstruiranost i često instrumentaliziranost cijeloga procesa stvaranja traume (od spoznaje "činjenica" do definiranja "krivca"), ali i problematičnost kolektivnoga sjećanja, koje je, osobito ako je vezano uz traumatske događaje, ispunjeno emocijama. Naime, dobro je poznato da su afekti i emocije vjerojatno najjači katalizatori i osnaživači memorije. Važno je pri tome uočiti da afektivna sjećanja ne samo da nisu ispravljiva, jer ona to i ne mogu biti, nego njihovi nositelji uopće nisu zainteresirani za "istinu" – nego jedino i isključivo za svoju "autentičnost" (usp. Schäuble 2014, 157). Ono što nositelji sjećanja, zapravo, nepokolebljivo tvrde i na čemu insistiraju jest istinitost njihovih narativa. Možemo zaključiti da procesa pomirenja neće biti bez interakcije sviju strana, no niti bez pokušaja da se obje strane upoznaju sa što je više moguće, objektivnim činjenicama, kako bi im se memorija čim više odteretila emocija. No ovu potrebu za suočavanjem sviju s egzaktnim činjenicama, o postojanju i traume i njezinih uzročnika s obje strane, uočili su i sami kazivači. Govori nam to da za proces pomirenja postoji podloga, a put koji se može dalje sugerirati jest povećanje interakcije uključenih strana na svim razinama. Vjernici se i ovdje pokazuju dobrom podlogom, a znakovito je i da postoji očekivanje od Crkava da se u organizaciju zajedničkih vjerskih susreta uključe. Istraživanje je potvrdilo razmatranja Vulete i suradnika (usp. Vuleta 2001, 32), koji su uočili da se ekumenizam, prvenstveno uočen kao deklarativan, može poboljšati direktnim kontaktima s drugom stranom i da je glavni problem oprosta i pomirenja afektivni, a ne spoznajni, te da je put rješavanja u stjecanju pozitivnih emocija u direktnom kontaktu, a ne toliko u učestalom proklamiranju i deklaracijama o potrebi suživota i pomirenja. No, za pomirenje ili oprost kao jedan od evolutivnih odgovora potrebna je odluka, kako se čulo u jednome kazivanju u katoličkom pokretu Zajednica bračnih susreta. Zainteresirane strane za pomirenje se moraju odlučiti i biti pri tome svjesne, kako zaključuje Črpić (2001) nakon razmatranja institucionalnih okvira, da u tom procesu mogu računati jedino na sebe. Sudeći prema ovom i nekim prethodnim istraživanjima, čini se da adekvatna podloga postoji.

Popis kazivača

Kazivači:

A - muškarac, 23 godine*

B - muškarac, 23 godine*

C - žena, 23 godine

D - žena, 25 godina

E - žena, 22 godine

F - žena, 23 godine

G - žena, 24 godine

H - muškarac, 21 godina

I - muškarac, 23 godine*

J - muškarac, 24 godine*

K - žena, 23 godine*

L - muškarac, 34 godine*

M - žena, 29 godina*

N - muškarac, 29 godina*

* - kazivači su aktivni u crkvenim pokretima ili redovima navedenima u članku. Kako se osobna mišljenja niti na koji način ne bi mogla vezati uz pokret ili red, afilijacija ovdje neće biti navedena.

Literatura:

Alexander, Jeffrey C. 2003. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Alexander, Jeffrey C. 2004. Toward a Theory of Cultural Trauma. U *Cultural Trauma and Collective Identity*, prir. J.C. Alexander et. al., str. 1-30. Berkeley: University of California Press.

Anderson, Benedict 1990. *Nacija: zamišljena zajednica*. Zagreb: Školska knjiga.

Borofsky, Robert (ur.). 1994. *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.

Črpić, Gordan. 2001. Pomirenje između i unutar etničkih korpusa. U *Mir u Hrvatskoj rezultati istraživanja*, prir. B. Vuleta i V.J. Batarelo. CROPAX: Zagreb-Split.

Malinowski, Bronislaw. 1938. Introductory Essay: The Anthropology of Changing African Cultures. U *Methods of study of culture contact in Africa*, prir. B. Malinowski, str. VII-XXXVIII. Oxford: Oxford University Press.

McCullough, Michael E. (2001.), Forgiveness: Who does it and how do they do it? *Current Directions in Psychological Science* 10: 194-197.

Milas, Goran, Ivan Rimac i Nenad Karajić, 2007. Spremnost na oprost i pomirenje nakon Domovinskoga rata u Hrvatskoj. *Društvena istraživanja* 16/6: 1151–1173.

Schäuble, Michaela. 2014. *Narrating Victimhood. Gender, Religion and the Making of Place in Post-War Croatia*. New York-Oxford: Berghahn Books, 2014.

Vuleta, Bože i Vice J. Batarelo. 2001. *Mir u Hrvatskoj rezultati istraživanja*. CROPAX, Zagreb–Split.

Goran Pavel Šantek

Religiosity and Readiness for Reconciliation. An Anthropological View

This paper is an anthropological study of processes that lead to the traumatization of a society, and of processes that result in forgiveness and reconciliation as chosen ways of dealing with post-conflict situations. The area on which the research is focused is Southeastern Europe, or more precisely Croatian and Serbian societies and relations. As cultural anthropology has not developed any special theory to deal with the causes of traumatic experiences in cultures and societies, this study uses the conceptions of closely related cultural sociology, formulated in Jeffrey Alexander's works. According to Alexander cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways. Insofar as they identify the cause of trauma, and thereby assume such moral responsibility, members of collectivities define their solidary relationships in ways that allow them to share the sufferings of others. In thinking that the suffering of others might also be our own societies expand the circle of the we. According to the same theory, when social groups refuse to recognize the existence of others' trauma and suffering, they not only diffuse their own responsibility for the suffering but often project the responsibility for their own suffering on these others. It is necessary then, for any process of reconciliation to be successful, that groups recognize suffering of others and their own responsibility. From the fact that social groups might refuse to participate in the process of trauma creation, it is obvious that trauma does not exist naturally, but that trauma is a social construction, a socially mediated attribution. This paper and research are also designed as an anthropological comparison with a huge sociological research of religiosity in Croatia done in 2000, partly also focused on the topic of reconciliation. Anthropological research of young believers for this paper was conducted in 2014 and 2015 in Croatia, with interview used as the main research method. The main results show that: there still exists an important difference between proclaimed and practical believers; both Catholic Church in Croatia and Serbian Orthodox Church are expected to work on forgiveness and reconciliation; ecumenism is highly valued; readiness for taking part in common Catholic-Orthodox meetings and services is ubiquitous; and that the readiness to forgive and conciliate is real and substantial. The research confirmed the vision of youth believers as a group that is especially ready to conciliate and actively work on the processes of reconciliation

Key words:

religion,
absolution, youth,
cultural trauma

⇨ G. P. Šantek, *Religioznost i spremnost na pomirenje. Antropološki pogled* ⇨

and forgiveness, and that there is a solid basis for the success of these processes in contemporary Croatian society.

Александар Крел

Етнографски институт САНУ, Београд

aleksandar.krel@ei.sanu.ac.rs

Немци поново у Гакову: сусрети, сарадња и помирење некадашњег и садашњег локалног становништва

У овом раду анализирам етнолошке и /или социјално-антрополошке аспекте процеса помирења припадника немачке националне мањине у у Републици Србији (тачније у Аутономној Покрајини Војводини) и локалног српског становништва. Конфликт, који се међу њима одвијао у току Другог светског рата и непосредно након његовог завршетка, осим смрти великог броја људи, проузроковао је огромну материјалну штету и несагледиве емотивне патње на обе стране. Сусрет представника конфронтираних страна, до кога је дошло 2002. године приликом подизања спомен-обележја страдалим припадницима немачке националне мањине у Гакову, довео је до почетка решавања њиховог конфликта. Студија случаја на којој се заснива овај рад показује да је процес решавања постконфликтних ситуација веома сложен и да од својих актера захтева освешћивање и прихватање сопствених и туђих грешака, што је кључни услов за њихово међусобно опраштање и помирење. Његов крајњи исход тешко је предвидљив и условљен је бројним и међусобно испреплетеним историјским, политичким, економским и културним факторима.

Кључне речи:

немачка национална мањина, Војводина, Гаково, културна траума, помирење

Увод

Решавање постконфликтних ситуација дуготрајан је и изузетно сложен процес. Његово покретање зависи од спремности његових актера да се суоче не само са претрпљеним сопственим болом, изазваним од стране супарника, него и од њихове способности да, приликом сусрета са „тамним епизодама из сопствене прошлости“, спознају патњу и понижење које је претрпела противничка страна. Њихово освешћивање и прихватање сопствене одговорности у конфликту предуслов су за опраштање и помирење супротстављених страна. Исход овог процеса је до самог краја неизvestан и условљен читавом

мрежом међусобно испреплетених политичких, економских и културних чинилаца. Специфичну природу процеса помирења конфронтираних страна потврђује студија случаја коју представљам у овом раду, тачније, студија сусрета између представника исељених војвођанских Немаца, руководилаца локалних немачких удружења у Војводини и локалног ненемачког становништва у војвођанском селу Гакову, који су се одвијали уз повремено присуство чланова месних, општинских и покрајинских власти. Ови сусрети су актуелизовали догађаје који су више од пола века у некадашњој СФРЈ, али и у Републици Србији, означавани као тема о којој се не говори; они су отворили старе ране припадника оба међусобно супротстављена тора, али су, упркос бројним проблемима и потешкоћама који су обележили њихов почетак, у извесном смислу проширили сазнања о немилим догађајима у том периоду и послужили су као почетни импулс за покретање процеса решавања ове постконфликтне ситуације. Ови сусрети довели су до извесних видова међусобне сарадње *дојучерашњих противника*, који представљају симболички израз њиховог опраштања и помирења.

Процес решавања постконфликтне ситуације између исељених војвођанских Немаца и локалног становништва у Гакову, који разматрам у овом раду,¹ посматрам кроз призму концепта *културне трауме*, који је понудио амерички социолог културе Џефри Александер (Jeffrey Alexander). Емпиријска грађа која чини интегрални део овог рада, тачније, лична сведочења актера ових сусрета и учесника заједничких акција које су из њих произашле и које су реализоване на њихову обострану радост, прикупљена је током мог теренског истраживања етничког идентитета припадника немачке националне мањине у Војводини, у периоду од 2004–2008. године.² Ово истраживање спровео сам међу руководством и активистима удружења „Немачки народни савез“ (Deutscher Volksverband) из Суботице, „Адам Беренц“ из Апатина, „Герхард“ из Сомбора и „Немачког удружења за добросуседске односе

¹ Рад је настао као резултат рада на пројекту *Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси* (број 177027), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

² Појмови *етничка мањина* и *национална мањина* стоје у тесној вези, а разлика у њиховом статусу произилази из критеријума на основу којих ове појмове посматрамо. Они могу бити: политички и етнолошки/антрополошки. На основу политичког критеријума, под појмом *мањина* подразумевају се мањинске заједнице у датом друштву, које имају своју матичну државу (матицу) – у којој је њихова заједница већинска. Посматрано из етнолошког/антрополошког угла, појам *мањина* означава сваку заједницу која показује одређену културну посебност, а мањинама се сматрају све заједнице које немају своју матичну државу и које могу бити настањене у једној или неколико држава и у свима њима бити мањинске (Недељковић 2007:31). У овом раду прихватим и користим Ериксенову дефиницију *етничке мањине* којом се означава бројчано инфериорна група у односу на осталу популацију у друштву/држави, која политички није доминантна и која се репродукује као етничка категорија, што подразумева постојање симболичке заједнице, чији чланови поседују свест о различитости и жељу да се та свест одржи и у следећим генерацијама (Ериксен, 2004: 210). Сматрам да војвођански Немци јесу етничка мањина, али су у исто време и национална мањина у Републици Србији, односно да јесу грађани једне државе (Србије) који неку другу државу (СР Немачку) сматрају својом матицом (Крел 2011: 29).

Karlowitz“ из Сремских Карловаца. Подаци су сакупљени методом полуструктурираног разговора и слободног интервјуа, а њихова посебна вредност прои-зилази из чињенице да су у њима учествовали и представници „друге стране“, односно локалног не - немачког становништва, који су презентовали своје ставове.³

Конфликт и казна: историјски и друштвени оквир српско – немачког конфликта у данашњој Војводини

Насељавање Немаца на просторе садашње Аутономне Покрајине Војводине, на северу Републике Србије, резултат је масовне колонизације јужне Угарске и средњег тока Дунава током 18. и 19. века. Колонизација је извршена у циљу привредног опоравка и јачања војне одбране крајева који су након серије аустријско-турских ратова припојени Аустрији, па се тако велики број занатлија, земљорадника, чиновника и војних ветерана, привучен примамљивим олакшицама, доселио из тадашњих немачких држава-кнежевина у Панонску низију (уп. Jankulov 1961).

По завршетку Првог светског рата и распаду Хабсбуршке монархије, Немци насељени на територијама данашње Војводине и садашњих Република Хрватске, Словеније и Босне и Херцеговине ушли су у састав новоформиране Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и у њој убрзо стекли статус националне мањине.⁴ У периоду између два светска рата, првенствено захваљујући деловању извесног броја немачких културних и политичких организација, Немци су, у зависности од актуелних политичких и економских догађаја, мање или више запажено партиципирали у њеном јавном и политичком животу, што им је омогућило да очувају сопствени етнички и културни идентитет у њој (видети опширније у: Janjetović 2000; Janjetović 2005; Janjetović 2006; Janjetović 2009).

Прихвативши учешће у остваривању политичких и војних планова Трећег Рајха током Другог светског рата, већина припадника немачке националне мањине у Југославији, али и у окупираним земљама Југоисточне Европе и Подунавља, одредила је своју и судбину највећег броја својих сународника

³ Овом приликом посебно захваљујем мом, на жалост сада већ покојном, испитанику господину Тоде Милетићу, који је у то време обављао функцију председника Месне заједнице Гаково, и био дугогодишњи директор основне школе „Лаза Костић“ у том месту. Њему захваљујем на квалитетним и интересантним подацима које ми је у нашем разговору изнео и на срдачном и топлим гостопримству које ми је приредио у овом бачком селу. Такође захваљујем и господину Едуарду Гролонгеру (Eduard Grollinger) из Сомбора, који ми је омогућио контакт са њим и који се током моје посете Гакову – његовом родном месту – нашао у двострукој улози: љубазног водича и значајног саговорника.

⁴ Судаћи према статистичким подацима првог извршеног пописа становништва из 1921. године, у Краљевини СХС живело је 505.790 припадника немачке националне мањине, односно 4, 22% од укупног броја становника новоформиране државе, што им је у том тренутку донело епитет њене најбројније националне мањине. (Binder, 2003, 124–125).

на том простору. Велики број припадника немачке националне мањине на територији окупиране Југославије, током ратних дејстава у Другом светском рату, својим директним учешћем у извођењу борбених операција против партизанских јединица или радним и стручним ангажовањем у подупирању ратне привреде Немачке и њених савезника, сврстао се на страну фашистичких и окупаторских снага. Југословенски Немци који нису имали среће да се нађу у организованим избегличким колонама, које су у правцу Аустрије и Немачке избегле пред надирућом совјетском Црвеном армијом и партизанским јединицама, на својој су кожи осетили сву снагу репресивних мера које су против њих прописале нове власти (Крел 2014, 116–117). Упркос чињеници да је на Другом заседању Антифашистичког већа народног ослобођења Југославије (АВНОЈ), одржаној 29. новембра 1943. године у Јајцу, донета одлука о изградњи нове Југославије на федеративном принципу, уз истицање пуне равноправности свих њених народа и гаранцију да ће обезбедити сва права њеним националним мањинама (Nešović 1981, 228), у тек ослобођеној земљи припадници немачке националне мањине сматрани су директним сарадницима окупатора из следећих разлога: почињених диверзија и саботажа којима су њихови починиоци из редова немачке мањине настојали да ослабе снагу Краљевске југословенске војске, учешћа великог броја њихових сународника у различитим војним, паравојним и полицијским јединицама током извођења војних операција против Народноослободилачке војске Југославије, почињених ратних злочина над заробљеним и рањеним борцима, као и цивилним становништвом (Крел 2014, 118). Поред директне подршке војном, полицијском и административном окупационом апарату, југословенским Немцима су се на терет стављале и активности које су се огледале у прибављању материјалне потпоре неопходне за успешно вођење рата (прикупљање новчаних прилога, хране, одеће и обуће и њихово слање на фронт) и у прикупљању огромних количина пољопривредних и прехрамбених производа (првенствено пшенице, кукуруза и брашна у данашњој Војводини) и њиховом слању у Немачку за потребе тамошње ратне привреде (Павлица 2005, 369).

Управо из тог разлога, у данашњој Војводини, где је био концентрисан највећи број преосталих југословенских Немаца, али и припадника других мањинских заједница, у пракси је одбачена начелно прокламована национална равноправност, гарантована на другом заседању АВНОЈ-а, па је одмах по протеривању окупатора, 17. октобра 1944. године, уведена Војна управа на челу са генералом Иваном Рукавином, да би се елиминисао утицај националних мањина на том делу југословенске територије и да би се припремили услови за постепену предају власти Народноослободилачким одборима (НОО) (Јанјетовић 2006, 110). Одлука о увођењу Војне управе и спровођењу репресивних мера према припадницима немачке мањинске заједнице у Југославији, имала је своје утемељење у политичком ставу који су Савезници (Сједињене Америчке Државе, Совјетски Савез и Велика Британија) заузели још пре коначног

војног слома Немачке – да се она мора казнити за изазивање рата и страха које су њиме проузроковане.⁵

Од првих дана успостављања Војне управе, домаћи Немци су, судећи по изјавама бројних сведока, били изложени различитим облицима тортуре: убиствима, батинању, пљачки и силовањима, од стране партизана или припадника Црвене армије (Јапјетовић, 2006, 110). Међу убијенима, ухапшенима и злостављанима, осим лица која су била на некој од административних функција током рата, најчешће у огранцима немачких националних организација, нашли су се и сасвим недужни људи, чије је страдање могло бити узроковано некаквом претходном размирицом са комшијама, односно личном осветом или простом чињеницом да се за њих знало да су Немци, а колики је тачан број југословенских Немаца погинуо у првим данима увођења Војне управе немогуће је са сигурношћу утврдити. Убрзо након почетног таласа насиља, још у октобру 1944. године отпочела је масовна интернација југословенских Немаца у централне сабирне логоре за цивиле. За потребе улогоравања немачког живља, југословенске власти су формирале три типа логора: централне или сабирне логоре за цивиле, радне логоре и специјалне логоре.

Највећи број цивилних интернираца био је размештен у радним и централним логорима, а према неким подацима, од укупног броја улогорених (помиње се око 120.000) преко 100.000 лица, махом стараца и деце, дошло је са простора Бачке и Баната (опширније у: Радна група за документацију 2004, 119–127). Услови у којима су боравили интернирани улогорени југословенски Немци, без обзира на њихов узраст, пол и здравствено стање били су нехумани. Догађаји који су се одигравали у њима, а о којима је сачуван приличан број сведочења, због разноврсних облика понижавања и мучења улогорених лица, уз велики број инцидената који су окончани смртним исходом, могу се, најблаже речено, оценити као скандалозни.⁶ Упоредо са оснивањем првих логора за југословенске Немце, власти су донеле низ законских регулатива које су се односиле на конфискацију покретне и непокретне имовине и одузимање свих грађанских права припадника немачке националне мањине, чиме су употпуњене законске мере за кажњавање југословенских Немаца у првим годинама након Другог светског рата (уп. Димитријевић 2005).

⁵ Политичке одлуке донете на Московској конференцији 1943. године, а потом на Јалти и у Потсдаму, правно су уобличице поништавања Версајског система заштите мањинских права. Као последица међународноправне одговорности држава Сила осовине за изазивање и вођење рата, државама победницама је остављена могућност да на унутрашњем плану опозову раније донете законске акте, чиме би се постигла одређена satisfакција. (Димитријевић 2005, 397–398).

⁶ Последњих година објављен је изванредан број текстова на српском језику, у којима се, између осталог, налазе и описи голготе војвођанских Немаца током прве четири послератне године. Видети опширније у: Ćetković, Sindelić-Ibrajter 2000; Grupa autora, 2003; Bart, Radović, 2005–2006; Seder, 2006.

Постконфликтни период: културна траума војвођанских Немаца

Страхујући од могућности да ће репресивне мере према припадницима немачке националне мањине изазвати одређене негативне реакције у међународној јавности и увиђајући могућност да би они могли одиграти значајнију улогу у привредном опоравку и даљем развоју ратом опустошене земље, југословенске власти су, закључно са 1948. Годином, расформирале све преостале логоре, а њихове заточенике пустиле на слободу. На жалост, велики број њихових сународника није дочекао тај тренутак (Janjetović 2006, 115). Овим чином започео је процес њихове реинтеграције у „југословенску социјалистичку заједницу народа и народности“, који је текао споро и није дао резултате које су његови идејни творци очекивали. Југословенским Немцима који су се нашли на слободи није враћена конфискована покретна и непокретна имовина (која је у међувремену конфискована, национализована и подељена колонизованом становништву у аграрној реформи), они су били у обавези да потпишу уговоре о раду (углавном се радило о трогодишњем периоду), а тек након њиховог истека добијали су дозволу да започну нов живот, у местима по њиховом слободном избору. Највећи број њих је са члановима својих породица био распоређен у привременом смештају, у коме су били принуђени да живе у тешким условима (Janjetović 2009, 38). У исто време су, уз сагласност власти, почела да се оснивају немачка културно-уметничка и спортска друштва, отворено је неколико одељења у којима су ђаци могли да похађају наставу на немачком језику, а појавило се и неколико листова на немачком језику. Југословенским Немцима постепено су враћена грађанска права (Nikolić 2003, 172–186). Међутим, организовани покушаји власти да преостале Немце укључе у активан друштвени, привредни и културни живот југословенске заједнице, супротно очекивањима, дали су негативне резултате.

Жестока казна која је погодила огроман број припадника ове заједнице, изазвана пристанком њиховог тадашњег руководства да постане инструмент за спровођење нацистичке политике и због улоге коју је један број њених чланова одиграо у Другом светском рату, причинила је превише бола због жртава које је изазвала и понижења којима су били изложени током њеног трајања (у периоду од 1944. до 1948. године). Одмазда над југословенским Немцима одвијала се у снажно израженој антинемачкој атмосфери, посебно израженој у Србији, која је почивала на историјском наслеђу из Првог светског рата, када је Србија уз помоћ немачких трупа била окупирана од стране Аустроугарске, а допуњена је немачком окупацијом током Другог светског рата и тада почињеним тешким злочинима. Овакво расположење није било присутно само у Србији, него у читавој земљи, уз напомену да је број Немаца у Војводини био знатно већи, па су, самим тим, димензије њиховог страдања биле израженије (Krel 2014, 140–141).

Уместо да постану пуноправни чланови југословенског друштва, највећи број преосталих Немаца у Југославији, лишен институција које би их на било који начин повезале и бринуле о њиховом положају у друштву, опреде-

лио се за *етничку мимикрију*. Ову идентитетску стратегију карактерише свесна привремена или трајна обустава јавног испољавања симбола и/или маркера етничког идентитета сопствене заједнице, као и свесно прихватање и јавно испољавања симбола и/или маркера других етничких група из непосредног окружења, које су у том тренутку имале повољнији друштвени положај. Због тога су се на пописима становништва, спровођеним у периоду од 1945. до 1991. године, лица немачког порекла, још увек под дејством страха проузрокованог трауматичним послератним искуствима, декларисала као Мађари, Хрвати, Чеси, Срби или припадници неке друге етничке заједнице из непосредног окружења (Крел 2014, 142). Њихов „етнички трансфер“ у друге етничке заједнице и боравак у њима олакшан је мултиетничким, мултикултурним и мултијезичким карактером данашње Војводине, па је тај период највећи број припадника ове заједнице провео у привременом или трајном одбацавању и/или прикривању сопствених личних и породична имена, користећи најчешће брачне и породичне везе, прихватајући друга имена и презимена која су уобичајена међу припадницима мађарске, хрватске, српске или неке друге етничке заједнице (уп. Ђорђевић Црнобрња, Крел, 2014; Крел, Ђорђевић Црнобрња 2014.) и избегавајући комуникацију на немачком језику, не само у јавној, већ и приватној сфери (уп. Крел, 2013). Овим поступцима југословенски Немци не само да су штитили себе и чланове својих породица од примене авнојевских одлука у првим деценијама послератне Југославије, већ су свесно и/или несвесно – вршили инверзију свог друштвеног статуса. Одбацујући своје немство, они не само да су се одрицали сопственог етничког идентитета, него и друштвеног статуса припадника националне мањине која се у то време налазила у веома незавидном положају. Известан број чланова ове заједнице је по отварању југословенских граница искористио могућност да се исели из земље током масовне економске миграције југословенских држављана у земље Западне Европе, која је отпочела у другој половини 60-их година 20. века, и настани махом у СР Немачкој и Аустрији. У таквој друштвеној и културној атмосфери, мањинска заједница југословенских Немаца скоро да је избрисана из демографских рубрика на овом простору, опстанак њеног етничког и културног идентитета доведен је у питање, а њени чланови били су дубоко потрешени догађајима који се се одвијали у том периоду.

Стање у коме су се нашли чланови ове заједнице може се тумачити посредством концепта *културне трауме*, који је увео амерички социолог Џефри Александер (Jeffrey Alexander). Он сматра да *културна траума* настаје када чланови неке заједнице сматрају да су били изложени дејству (интензивних) застрашујућих догађаја који су се дубоко утиснули у садржаје њихове колективне свести и који пресудно одређују њихова сећања, чиме драстично мењају њихов идентитет у будућем времену, без могућности повратка на старо стање (Alexander 2004, 1). Па ипак, иако се за догађаје који су обележили одмазду над војвођанским Немцима, описане у предходном делу рада, са сигурношћу може констатовати да су најпре изазвали друштвену кризу (припадници немачке мањинске заједнице окарактерисани су као кривци за избегавање конфликта и због тога су санкционисани различитим облицима репресије), а да су казнене мере над њима проузроковале културну кризу (индивиду-

ални бол који је претрпео сваки од чланова заједнице постао је претња опстанку њиховог колективног идентитета, јер су се масовно определили за одбацивање немства), чиме су остварени основни предуслови за конструкцију културне трауме (уп. Alexander 2004, 10), у том тренутку још увек није био довршен поступак њене друштвене конструкције. Према Александеровом теоријском концепту културне трауме, недостајало је да унутар колектива (у овом случају заједнице војвођанских Немаца) буде постигнута сагласност да се ови немили догађаји (смрт најближих сродника, период проведен у логору, претрпљена тортура, одузета имовина, период етничке мимикрије) окарактерису као колективна траума и да се осталим групама у њиховом окружењу и широј друштвеној заједници представе као главна опасност по њихов идентитет (Alexander 2004, 10). Ову одлуку требало је да донесу представници ове заједнице, односно њени политички и /или културни лидери, које Александер означава термином „носеће групе“ (*carrier groups*), које би, по његовом мишљењу требало да поседују изражену способност да утичу на обликовање мишљења чланова читаве заједнице, без обзира на разлоге који стоје у позадини њеног доношења (Alexander 2004, 11). Међутим, војвођански Немци који су се налазили у „етничкој илегал“и, у том тренутку су били лишени било ког облика институционалног организовања, тако да нису имали носећу групу која би најпре унутар њихове заједнице, уз употребу симболичких средстава, успешно изградила представу о трауматизацији заједнице, а затим је у јавној симболичкој презентацији представила као жртву широј друштвеној заједници и, коначно, затражила емоционално и симболичко зацељење нанетих рана (Alexander 2004, 11–14). У том периоду, немачка заједница није имала адекватне носиоце који би довршили креирање културне трауме успостављањем везе између догађаја и његове (симболичке) презентације (Alexander 2004, 11).

„Буђење“ војвођанских Немаца из „етничке хибернације“, оснивање њихових удружења и изношење њихове културне трауме у јавности

У јеку разградње авнојевске Југославије, деведесетих година прошлог века, отпочело је „буђење“ војвођанских Немаца из стања „етничке хибернације“. Оно је текло постепено, континуирано и одвијало се паралелно са формирањем нових држава на простору бивше Социјалистичке Федеративне Републике Југославије и упоредо са редефинисањем државе у којој су живели војвођански Немци. Иако је супституција стратегије етничке мимикрије стратегијом јавног манифестовања симбола етничког идентитета започета још 1992. године, чином оснивања првог удружења војвођанских Немаца *Die Donau* у Новом Саду, она је своју пуну реализацију доживела тек у току транзиционог процеса. Наиме, тек тада је влада ондашње државне заједнице Србије и Црне Горе, у склопу преображаја из некадашњег социјалистичког друштва у друштво тржишног капитализма и вишестраначке демократије, након 2002. године, приступила усклађивању уставноправних парадигми које се односе на заштиту националних мањина са актуелним европским стандардима (Крел 2014, 155–158). Супституција идентитетских стратегија немачке зајед-

нице омогућена је променом друштвеног и политичког контекста у Републици Србији и/или АП Војводини, чему је у највећој мери допринела промена јавног дискурса, присутна последњих година у средствима јавног информисања и међу српском политичком елитом, у коме СР Немачка – земља матица војвођанских Немаца – све више фигурира као значајан политички и економски партнер Републике Србије у њеном настојању да постане чланица Европске уније. Припадници немачке мањинске заједнице искористили су ову прилику и коначно, после више деценија, крајем прошлог и у првој деценији 21. века основали више од десет невладиних, непрофитабилних локалних удружења у којима су почели да се окупљају у циљу ревитализације, очувања и јавног испољавања симбола свог етничког и културног идентитета. У Новом Саду је 16.12. 2007. године одржана електорска скупштина на којој је формиран Национални савет немачке националне мањине (уп. Крел 2007). Оснивањем њихових локалних удружења и конституисањем Националног савета, заједница војвођанских Немаца коначно је добила неопходне креаторе, покретаче и извођаче који су се, убрзо по свом оснивању, посветили изградњи друштвене конструкције културне трауме. Њихова руководства су најпре међу својим чланством стимулисала слободну презентацију наратива о њиховом претрпљеном болу у критичном периоду, чиме је утемељено њихово уверење о трауматизацији немачке заједнице. Затим су посредством њене симболичке презентације (уз коришћење доступних симболичких ресурса – обнове употребе немачког језика, повратка њихових личних имена и презимена, обележавања стратишта и/или масовних гробница, те подизања споменика) – домаћој јавности пренели поруку, упознавши је са својом колективном траумом, и на тај начин затражили исправку неправде која им је нанета, као и емоционално и симболичко зацељење нанетих рана (уп. Alexander 2004, 12–14).

Помирење конфронтираних страна: Немци поново у Гакову, њихов сусрет са локалним становништвом и облици њихове сарадање

Акција подизања спомен-плоче и Часног крста на месном католичком гробљу у Гакову („Старом Железничком гробљу“), у чијем се оквиру налази масовна гробница у којој су смештени посмртни остаци више хиљада припадника немачке националне мањине, страдалих у истоименом логору, била је по много чему специфична. Она је представљала први организовани покушај да се, не улазећи у динстинкцију коју Јанг прави између споменика и меморијала, према којој сваки споменик јесте меморијал, али меморијал не мора увек нужно бити споменик (Young, J. 2006, 201), оформи спомен-место на једном од стратишта војвођанских Немаца.

Његово подизање требало је да изврши двостурки задатак; да „разбуди“ из „етничке хибернације“ тек пренуту немачку заједницу и да првим јавним наступом њених представника отклони евентуални страх и сумње појединаца у вези са почетком процеса (ре)конструкције немства, тачније да изврши додатну мобилизацију и хомогенизација немачке заједнице у Војво-

дини и да, у исто време, изгради један од најзначајнијих артефакта симболичко-реторичког система који ће бити коришћен приликом њиховог јавног обраћања српском и војвођанском друштву у циљу јавног репрезентовања њихове трауме (уп. Павићевић, А. 2009: 50). Ова акција, организована и спроведена 2002. године, представља плод заједничке сарадње представника неколико локалних удружења војвођанских Немаца, Светског савеза Подунавских Шваба, челника Скупштине Општине Сомбор (на чијој се територији налази ово село) и представника Месне заједнице Гаково. Њена специфичност је појачана инсистирањем организатора да буде обављена у присуству једног броја њихових прогнаних и /или исељених сународника из СР Немачке, што би била прва њихова организована и јавна посета завичају од Другог светског рата (Крел 2008, 164–165).

Организатори су се месецима припремали за њихов долазак, али нико од њих није са сигурношћу могао да предвиди реакцију мештана Гакова, јер је природа контекста овог сусрета прилично сложена. Њихова бојазан од сусрета Гаковчана са исељеним војвођанским Немцима и представницима њихових удружења била је заснована на чињеници да су у овом селу, надамак две државне границе – на северу са Републиком Мађарском и на западу са Републиком Хрватском – све до Другог светског рата већинско становништво чинили припадници немачке националне мањине. Скоро сви његови мештани, по формирању логора у Гакову, у њему су улогорени, а они који су имали среће да живи дочекају његово расформирање, расељени су. Уместо њих, досељени су колонисти. Први покушај колонизације Гакова и њему суседног села Крушевља досељеницима из Егејске Македоније, избеглим пред страхотама грађанског рата који се у то време одвијао у Грчкој, извршен је 1945. године. Колонистима су југословенске власти доделиле напуштене куће са стварима и окућницом, које су њихови власници Немци напустили бежећи пред јединицама совјетске армије и НОП-а или због тога што су одведени у логоре. Међутим, они се у Гакову нису дуго задржали. Ненавикнути на климатске услове, али и притиснути нелагодом коју је узроковала чињеница да живе у кућама чији се власници налазе улогорени у њиховој непосредној близини, до 1952. године они су масовно одлучили да се иселе из Гакова и да се населе што ближе својој матици. Уместо њих, у Гаково су досељени колонисти из тадашњих југословенских република Хрватске и Босне и Херцеговине, међу којима је било највише Срба. Њима су у власништво додељене напуштене куће, преостали намештај, а од земље која је припадала некадашњим власницима – Немцима, формирана је земљорадничка задруга (касније трансформисана у ПП „Граничар“).

С обзиром на то да су организатори овог догађаја предвидели да, након подизања спомен обележја, пре неколико деценија исељени Немци (претежно из околине Сомбора), као и они који су пристигли из различитих средина данашње Војводине, посете Гаково и суседно Крушевље и да први пут након одласка из свог завичаја виде своје некадашње домове, баште, имања, „стазе њиховог детињства“ за које их вежу бројне успомене, постојала је реална опасаност да избије сукоб са њиховим садашњим власницима – досе-

љеним колонистима и њиховим потомцима. Страх од њиховог сусрета темељио се на, у оба тора, снажно укореним стереотипним представама (стереотипима)⁷ о њиховом међусобном непријатељству, успостављеном у Другом светском рату, и на претпоставци да су њиме изазване обостране жртве, бол и патња непрелазна препрека почетку дијалога о њиховом помирењу. У формирању очекиваних реакција на предстојећи сусрет важну улогу одиграла су памћења и сећања⁸ припадника ових заједница, а посебно појединаца – актера овог сукоба.

Прва посета исељених војвођанских Немаца Гакову и Крушевљу, поред суочавања са сопственом прошлошћу и снажног емотивног набоја због тога што су дочекали дан да посете свој завичај, донела је и дуго очекивано суочавање са другима, односно контакт са мештанима ових села. Они су на њихов долазак, упркос томе што је подизање спомен- обележја које је послужило као повод њихове посете унапред одобрено од стране власти Републике Србије и владе Аутономне Покрајине Војводине и што су му присуствовали њени представници, реаговали негативно. Међу њима се пронела вест да посетиоци долазе у сасвим другачијој намери од најављене, а да је заправо права сврха њихове посете повратак одузетих кућа и имовине. Због тога је дошло до њиховог организованог покушаја да спрече госте у њиховој првоби-

⁷ Термином етнички стереотип се у социјалној психологији означавају круте и веома поједностављене представе о некој етничкој заједници . Они се у стручној литератури највише везују за когнитивну компоненту односа према другим групама (осећањем блискости према њеним припадницима или осећањем одбојности према њима), који одишу снажним емоционалним набојем, што их чини тешко променљивим. (Rot 1989: 392).

Етнички стереотип, „слика о другима“ , јесте скуп уверења о типичним особинама и начину понашања друге особе из неке групе. Он представља подлогу на основу које људи развијају афективни однос према припадницима друге групе и понашају се према њој на одређени начин. У социјално-психолошкој литератури за „слике о другима“ одомаћен је термин „стереотип“, који се, због усклађености са одговарајућим осећањима и понашањем, сматра когнитивном компонентом. У области испитивања етничких стереотипија и даље је остала преовлађујућа оријентација да се стереотипије изучавају у контексту предрасуда и међугрупних конфликта, али је когнитивистички приступ развио гледиште да су стереотипије резултат когнитивних и мотивационих процеса и да могу имати различите функције које су одређене специфичним контекстом (Pорaдић, Вiро 2002, 33–35).

⁸ Између ова два, на први поглед, идентична процеса постоји разлика. Памћење је процес који је „нежно и интерсубјективно средство самоконституисања, које увек обликује однос према другима, према прошлости и према будућности“ (Кулјић 2006, 219). Док се процес памћења „одвија у оба смера“, сећање је „процес који се одвија искључиво у правцу из садашњости у прошлост“ (Стевановић 2009, 102). Међутим, никако се не сме искључити утицај „колективних система памћења“ на индивидуалне облике памћења (Кулјић 2006, 111), што у конкретном случају значи да се сећање појединца не може одвојити „од наративне структуре вредносних система других облика друштвеног општења“ (Куљић 2006, 69). Не улазећи у дубљу теоријску расправу због ограничености простора, за потребе овог рада прихватам становиште да прошлост коју појединац посматра није „никада аутентична историја, већ флуидна слика прошлости у којој се преплићу, прожимају, изнова акцентују, монтирају и искривљују лично, групно, породично и генерацијско искуство“ (Кулјић 2006, 71). Према томе, прошлост „није гола субјективна перспектива, него сложени динамички стваралац смисла света“ (Кулјић 2006, 304).

тној намери да подигну спомен-обележје и наставе посету. Описујући насталу ситуацију, тадашњи председник МЗ Гаково, господин Тоде Милетић каже:

„Била је то врло мучна ситуација. Због чега? Због тога што је први њихов долазак уследио одмах након несретног бомбардовања СР Југославије од стране НАТО снага. Знамо да је у њему учествовала и СР Немачка. Пре тога су били сукоби у бившој СФРЈ, у којима нам Немци нимало нису били наклоњени. Управо све те емоције које код људи нису избледеле, надовезане на дешавања из Другог светског рата, довеле су до отпора према посети. У таквој ситуацији, у малој средини довољан је само један злуради коментар да изазове сукоб. Ја сам, као један од организатора ове посете, имао проблема. Било је анонимних телефонских позива у току ноћи у којима је прећено мени и члановима моје породице. Без обзира на све непријатности дубоко сам веровао да ће ефекат наше акције ипак бити позитиван, када нашим мештанима буде предочена истина“.

Недостатак сазнања о улогоравању и колективном кажњавању југословенских Немаца у послератном периоду, уз систематски креиране и од стране политичке и културне елите, средствима масовне комуникације преношене представе о Немцима агресорима и домаћим издајницима, допринели су формирању почетног отпора према њима. Овакве емотивне реакције додатно су појачане, узимајући у обзир улогу коју је СР Немачка имала током распада СФРЈ и у војној акцији предузетој 1999. године против СР Југославије, а њихову кулминацију је изазвао страх од повратка кућа и имовине пређашњим власницима од којих су биле одузете.

Да би био избегнут сукоб, који је лебдео у ваздуху, одмах је организован састанак између представника конфронтираних страна, у канцелерији Месне заједнице. На њему је мештанима Гакова предочено да је једини и искључиви циљ посете подизање спомен-обележја на месном католичком Гробљу. Гости су пружили убедљиве доказе да одузета имовина неће бити предмет спора међу њима. Тако је отклоњен неспоразум, а локално становиштво упознато са правим циљем доласка гостију. Тензија је спласла, а инцидент избегнут. У његовом спречавању су кључну улогу одиграли представници власти АП Војводине и Месне заједнице Гаково, јер су у овом процесу дијалога одиграли улогу медијатора између конфронтираних страна. С једне стране, војвођански Немци добили су прилику да својим домаћинима саопште разлоге боравка у њиховој средини; истовремено омогућено им је да уз коришћење доступних симболичких ресурса (подигнуте спомен-плоче и Часног крста) презентују своје болно искуство коме додељују статус трауме. С друге стране, представници васти (покрајинских и месних), упркос почетним сумњама, препознати су као гарант закључака којима је окончан овај дијалог, као „неки од нас“, чијем се деловању може веровати. По успостављању „примирија“, мештани Гакова не само да су одустали од првобитне намере да осујете посету, већ су се на различите начине потрудили да буду што љубазнији домаћини својих гостију. О томе господин Тоде Милетић каже:

„За несрећни логор у Гакову и Крушевљу колонизовано становништво није знало. Они су начули неке приче о томе да су они постојали, али пошто нису затекли његове остатке и с обзиром да се о томе деценијама нигде није говорило, зато им је читава прича била обавијена измаглицом. Нису знали чињенице. Све док није подигнуто то спомен обележје и док није подигнут *Часни крст*, нико у Гакову није знао колико је Немаца умрло у овом логору и колико их је сахрањено на том месту, на коме је некада била шумица, у коју су и наставници из школе водили децу на излет. Чим су чули читаву причу о њиховом страдању, о постојању логора у њиховом селу, мештани Гакова су заузели један потпуно другачији однос и настојали су хумано да се односе према гостима. У тим првим контактима, у којима су по први пут једни другима пружили руку и разменили топлу људску реч, успостављени су контакти из којих су се у наредним годинама развили различити облици институционалне сарадње и изграђена бројна пријатељства“.

Већ први сусрет у Гакову, којим је „пробијен лед“, довео је до трансформације осећања његових актера; првобитни анимозитет међу њима убрзо је нестао, а уместо њега почела је да се јавља емпатија у оба смера. Мештани Гакова, упознати са траумом својих несусеђених суседа, били су дубоко потрешени њиховом причом, а гости су изразили саосећање са трауматичним искуством својих домаћина, изазваним ратовима који су обележили поседњу деценију 20. века (било због њихове или патње њихових блиских сродника који су остали у крајевима из којих су досељени, а који су претрпели ратне страхоте). У сваком случају, овај сусрет довео је до опраштања и снажне размене емоција, те до успостављања бројних личних контаката међу члановима до недавно супротстављених група, а они су веома брзо постали разлог нових посета исељених војвођанских Немаца њиховом завичају. У њиховој организацији учествовале су представници обе стране, при чему су челници МЗ Гакова били задужени за свечани ручак и културно-уметнички програм који га је пратио.

Као доказ опраштања уследиле су нове посете, нови сусрети, а са њима започињу први облици њихове заједничке сарадње С обзиром на ограничен простор у овом раду и на његову тему, овом приликом осврнућу се у најкраћим цртама само на оне које су везане за Гаково. О сарадњи коју је ОШ „Лаза Костић“ из Гакова остварила са исељеним војвођанским Немцима, господин Тоде Милетић, који је у исто време био и њен директор, каже:

„Гости из Немачке су увек школи доносили неки поклон. Пошто су знали да сам ја везан за спорт, јер сам био професор физичког васпитања, доносили су увек фудбалске, кошаркашке, рукометне лопте. Доносили су нам и друге неопходне спортске реквизите. Донели су нам и половне компјутере из СР Немачке. Претходно смо имали пар давно технолошки превазиђених „комодора“. Они су нам набавили 14 „пентијума“, што „јединица“, што „двојки“, који су нам омогућили квалитетнију едукацију деце. Тако су нам

помогли да опремимо кабинет за извођење наставе из информатике. Министарство просвете је тек неколико година након тога направило план набавке нових компјутера „пентијума четворки“. Прикупили су новчану помоћ којом су значајно допуњена финансијска средства обезбеђена од стране Министарства за просвету Републике Србије, чиме су нам омогућили извођење реконструкције дела школске зграде и дворишта и изградњу функционалне спортске сале. Донирали су нам и значајну суму за допуну школског библиотечног фонда. Осим тога, госпођа Рита Прост, рођена у данашњем Бачком Грачацу, тадашњем Филипову, која је као дете улогорена, након посете Гакову, обратила нам се писменим путем с молбом да се у нашој школи успостави фондација која би носила њено име. Дошла је на идеју да нам донира финансијска средства да се сваке године најбољи ученик школе награди новчаним износом у висини од 50 евра и књигом „Жал за завичајем“, чији је она аутор. Ми смо тај предлог формално усвојили и од тада та стипендија постоји“ .

Ово нису једини примери успешне сарадње остварене у Гакову, али без сумње највећи број активности везан је за пружање помоћи локалној основној школи. Ове активности представљају резултат личних контаката, успостављених приликом посета исељених војвођанских Немаца своме завичају, али и облике институционалне сарадње и координиране активности појединих локалних удружења и Месне заједнице Гаково. Због захвалности за сву пружену помоћ, у основној школи „Лаза Костић“ је, у складу са законским прописима, уведена настава немачког језика. Оваква одлука, између осталог, донета је и у контексту намере школског руководства да оствари контакт са неком од школа из СР Немачке ради размене ученика, тако да је она била у функцији олакшавања комуникације међу ђацима.

Закључно разматрање: да ли је дошло до помирења у Гакову?

Ово истраживање показује да је сусрет између исељених војвођанских Немаца, представника више различитих удружења локалних војвођанских Немаца, и мештана Гакова, организован приликом подизања обежја у знак сећања на жртве некадашњег злогласног истоименог логора, отворио бројна тешка питања из прошлости, која су дуго затомљавана, од којих је најосновније оно које се односи на спремност његових актера да започну процес помирења. Одговор на прво питање био је позитиван; већ први сусрет, а поготово они потоњи сусрети и бројне заједничке акције, показали су да је велики број људи био спреман да учествује у њиховој реализацији, чиме су на симболичком нивоу већ испољени значајни облици опраштања и први весници помирења. Па ипак, период који му је претходио и сам почетак сусрета нису давали превише разлога за оптимизам. Чланови обе заједнице налазили су се у некој врсти „чауре“ специфичног постконфликтног односа (окончани су њихови сукоби, међусобни контакти били су веома ретки, снажно притиснути бременом прошлости, без могућности да се организују дијалози), унутар које

су се стекли повољни услови за (према Александеровом концепту културне трауме) трауматизацију друштва. Његов почетак је био обележен негативним односом домаћина према гостима, узрокованим историјским наслеђем, систематски негованим стереотипима и страхом за безбедност сопствене имовине, а озбиљнији инцидент спречен је састанком на коме су учествовали представници обе стране. На њему су војвођански Немци изнели своју причу, чиме је (по Александеровом концепту културне трауме) заокружен последњи услов за довршетак конструкције њихове културне трауме. Након тога је требало прећи на најосетљивији корак у процесу помирења, прелазак са улоге „друге стране“ на суочавање са улогом сопствене стране у конфликту, а након њеног сагледавања затражити опроштај за почињена недела. О том моменту „суочавања са истином“, један од актера овог догађаја, господин Тоде Милетић каже:

„То је свакако био најзначајнији моменат од кога је све зависило. Да би се живот учинио подношљивијим и лакшим и да би добио потпуни смисао, било је потребно суочавање са истином, ма колико она била болна. Било је потребно „на површину изнети“ све ствари које су деценијама биле „затрпаване под тепих“. На примеру нашег сусрета показало се како једно болно „отрежњење“ постигнуто кроз суочавање са истином може да преокрене ситуацију у супротном правцу и да од сукоба доведе до сарадње“.

Помало неочекивано, међу учесницима овог састанка брзо је успостављен дијалог на коме су пред присутне изнета и отворена бројна „незгодна“ питања. Покушај да се о њима говори „без увијања“ и да се нађе одговор „очишћен“ од идеолошких матрица, политичких примеса, субјективних интерпретација и стереотипних приступа, довео је до почетка дистрауматизације друштва и њиховог помирења у овој локалној средини. Већ на том састанку, мештани Гакова, упознати са болом који деценијама тишти војвођанске Немце, показали су велику емпатију и исказали су своју решеност да буду узорни домаћини предстојећег догађаја. Дирнути њиховом реакцијом, али и сазнањима о њиховој патњи проузрокованој ратним дешавања (за време Другог светског рата, током сукоба вођених у време распада СФРЈ и у периоду одвијања НАТО агресије на СР Југославију), гости показују прве знаке опраштања и емпатије, а на исти начин реаговали су и њихови домаћини.

Заједнице војвођанских Немаца и мештани Гакова су у веома кратком временском року прошли све фазе међусобног суочавања и започели међусобно опраштање, које је свој симболички израз добило у форми различитих облика сарадње. У њиховој реализацији је са обе стране учествовао велики број појединаца, али и поједине институције, чиме је она попримила институционални облик. Као кључни актери процеса сарадње и помирења на страни домаћина могу се означити Месна заједница Гаково и основна школа „Лаза Костић“, на чијем се челу, у оба случаја, налазио господин Тоде Милетић. Он је својим ангажовањем у свим фазама овог процеса показао да појединац, посебно уколико ужива углед у локалној средини, може учинити да дође до

помирења. Своју изузетну мотивацију за помирење војвођанских Немаца и мештана Гакова он коментарише следећим речима:

„Поред васпитања које сам понео од својих родитеља, основни разлог због којег сам ја дубље схватио причу о Немцима у Војводини је искуство које сам имао током рата деведесетих година прошлог века. Тада сам у Брчком изгубио све што сам стекао за 18 година, а једно време сам провео у заробљеништву. Чланови моје породице и ја били смо суочени са тешким изазовима и буквално смо били приморани да се боримо за опстанак. Мене је тај рат практично поново вратио у Гаково“.

Сусрети војвођанских Немаца и мештана Гакова и процес њиховог помирења, осим емотивних фактора, мотивисани су и обостраним економским интересима, јер представљају погодну прилику за успостављање конкретнијих облика привредно-пословне сарадње. Почетак процеса помирења значајно су помогнути настојањем владе Републике Србије да се приближи Европској унији, због чега СР Немачка, матица војвођанских Немаца, постаје један од њених најважнијих политичких и економских партнера.

Ово истраживање, обављено у једној малој локалној средини, показало је да је решавање постконфликтних ситуација дуготрајан, мукотрпан и сложен процес, а да његов исход зависи од бројних политичких, економских и културних чинилаца.

Литература

- Alexander, J. C. 2003. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, J. C. 2004. Toward a Theory of Cultural Trauma. U: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Ur. Alexander J.C. et. al. Berkeley: University of California Press.
- Bart, S. i Radović, N. 2005–2006. *Dečak iz komšiluka*. Životna priča Stefana Barta. Sremski Karlovci, Erlangen: Nemačko udruženje za dobrosusedske odnose 'Karlowitz'.
- Binder, F. 2003. *Promemorija*. U: *Jedan svet na Dunavu*. Ur. Nenad Stefanović. München, Beograd: Donauschwäbische Kulturstiftung, Humanitäre Hilfe Donaueschwaben, Robert Lahr i Društvo za srpsko-nemačku saradnju.
- Grupa autora, 2003. *Razgovori i komentari*. U: *Jedan svet na Dunavu*. Ur. Nenad Stefanović. München- Eggenfelden - Beograd: Donauschwäbische Kulturstiftung, Humanitäre Hilfe Donaueschwaben, Robert Lahr i Društvo za srpsko-nemačku saradnju.
- Димитријевић, Д. 2005. *Реституција "стечених права" припадника немачке мањине у бившој Југославији*. У: Теме(3). Ур.Ђорђевић, Д. Б. Ниш: часопис за друштвене науке.

- Ђорђевић-Црнобрња, Ј. и Крел, А. 2014. *'Интернационализација' личних имена: Горанци у Београду и Немци у Војводини*. Етноантрополошки проблеми, 9 (3). Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.
- Eriksen, T.H. 2004. *Etnicitet i nacionalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Jankulov, B. 1961. *Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII I XIX veku*, Посебна издања. Novi Sad: Matica srpska.
- Janjetović, Z. 2000. *Between Hitler and Tito. The Disappearance of the Vojvodina Germans*. Belgrade: Institute for Recent History of Serbia.
- Janjetović, Z. 2005. *Deca careva, pastorčad kraljeva*. Nacionalne manjine u Jugoslaviji 1918–1941. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Janjetović, Z. 2007. *Proterivanje nemačkog i mađarskog življa iz Vojvodine na kraju drugog svetskog rata*. У: Hereticus (vol. 4). Ур. Jovica Trkulja. Beograd: Centar za unapređivanje pravnih studija.
- Janjetović, Z. 2009. *Nemci u Vojvodini*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Крел, А. 2006. *Промене стратегије етничког идентитета Немаца у Суботици у другој половини 20. века*. У: LIV, Гласник етнографског института САНУ. Ур. Драгана Радојичић. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Крел, А. 2007. *Положај немачке националне мањине у Војводини на примеру Немаца у Суботици*. У: Положај националних мањина у Србији (књига 30). Ур. Војислав Становчић. Београд: Одељење друштвених наука САНУ. Међуодељенски одбор за проучавање националних мањина и људских права.
- Крел, А. 2008. *Улога удружења 'Герхард' у ревитализацији етничког идентитета сомборских Немаца*. У: Слике културе некад и сад. Ур: Зорица Дивац. Етнографски институт САНУ: Београд
- Крел, А. 2009. *Били бисмо и Кинези, само да нас оставе на миру: (ре)конструкција етничког идентитета Немаца у Војводини*. У: Антропологија. Београд: Часопис центра за етнологска и антрополошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
- Крел, А. 2011. *Етнички идентитет Немаца у Војводини*, рукопис докторске дисертације. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.
- Krel, A. 2012. *Sprechen Sie Deutsch? German Language and Revitalization of Ethnic Identity of the Germans in Bačka*. У: LX (2), Гласник етнографског института САНУ. Ур. Драгана Радојичић, Београд: Етнографски институт САНУ.

- Крел, А. 2013. *Немачко удружење Кикинда: ревитализација немства у Кикинди*. У: Рад Музеја Војводине (55). Ур. Агнеш Озер. Нови Сад: Музеј Војводине.
- Крел, А. 2013. *Немачко удружење Кикинда: ревитализација немства у Кикинди*. У: Рад Музеја Војводине (55). Ур. Агнеш Озер. Нови Сад: Музеј Војводине.
- Крел, А. 2014. *Ми смо Немци. Етнички идентитет припадника немачке националне мањине у Војводини на почетку 21. века*. Посебна издања, 80. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Крел, А. и Ђорђевић-Црнобрња, Ј. 2014. *Име и знак: лично име као симбол етничког идентитета војвођанских Немаца*. У: LXII (2), Гласник етнографског института САНУ. Ур. Драгана Радојичић, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Кулјић, Тодор. 2006. *Kultura sećanja*. Београд: Ћигоја штампа.
- Nedeljković, S. 2007. *Čast, krv i suze - ogledi iz antropologije etniciteta inacionalizma*. Београд: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Nešović, S. 1981. *Stvaranje nove Jugoslavije 1941–1945*. Београд: Partizanska knjiga Ljubljana, OOUR Izdavačko-publicistička delatnost Београд – Mladost Zagreb.
- Nikolić, G. 2003. *Nemci u Vojvodini između dva svetska rata. U: Jedan svet na Dunavu. Razgovori i komentari*. Ур. Nenad Stefanović. München – Eggenfelden – Београд: Donauschwäbische Kulturstiftung, Humanitäre Hilfe Donaueschwaben, Robert Lahr i Друштво за српско-немачку сарадњу.
- Павићевић, А. 2009. *Споменици и /или гробови – сећање на смрт и /или декорација*. У: Спомен места-историја-сећања. Ур. Александра Павићевић. Зборник радова Етнографског института САНУ 26. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Павлица, Б. 2005. *Судбина Немаца у Србији*. У: Теме(3). Часопис за друштвене науке. Ур. Ђорђевић, Д. Б. Ниш: Универзитет у Нишу.
- Popadić, D. i Biro. M. 1999. *Autostereotipi i hetereostereotipi Srba u Srbiji*. У: *Etnički stereotipi* (1–2). Ур. Vukadinović, Ђ. Београд: Nova srpska politička misao.
- Rot, N. 1989. *Osnovi socijalne psihologije*. Београд: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Seder, S. A. 2006. *Plitki grobovi*. Sremski Karlovci: Nemačko udruženje za dobrosusedske odnose Karlowitz.
- Стевановић, Л. 2009. *Реконструкција сећања, конструкција памћења - Кућа цвећа и Музеј историје Југославије*. У: Спомен места-историја-сећања.

Ур. Александра Павићевић. Зборник радова Етнографског института САНУ (26). Београд: Етнографски институт САНУ.

Ćetković, N i Sindelić-Ibrajter, D. 2000; *Dunavske Švabice*. Београд: Медијска књиžара Krug.

Young, J. 2006. *Tekstura sećanja*. U: Kultura pamćenja i historija. Prevod: Brkljačić, M. i Prlenda, S. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.

Aleksandar Krel

The Germans Revisiting Gakovo: Encounters, Cooperation and Reconciliation of the Former and Present Local Populations

This paper presents a case study about a reunion of the evicted members of the German national minority in Vojvodina, who after almost five decades came to visit their homeland, and the local population in Gakovo. The case study attests about lengthy and very complicated process in resolving post-conflict situations. The process' launch is dependent on the willingness of the individuals involved to face not only one's own pain caused by the enemy, but also on ability to comprehend, during an encounter with "the dark side of one's past", sufferings and humiliation experienced by the adversary. Awareness and acceptance of one's own responsibility in the conflict are a prerequisite for forgiveness and reconciliation of the opposing parties. The outcome of this process is uncertain to the very end and conditioned upon the entire network of interlocking political, economic and cultural factors.

Key words:

German national minorities, Vojvodina, Gakovo, cultural trauma, reconciliation

Јадранка Ђорђевић Црнобрња

Етнографски институт САНУ

jadranka.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

Свакодневно одевање Горанки у Београду – између традицијских и савремених културних пракси*

У тексту се сагледавају и разматрају промене у примени одређених одевних пракси и њихов утицај на појаву конфликта са собом и другима. У том контексту се анализирају поједине конфликтне ситуације са којима су се Горанке суочавале у Београду услед промена које су наступале у њиховом одевању у другој половини 20. и првој деценији 21. века. Акцент се ставља на промене које су инициране спољним факторима – законским прописима, миграцијама и модним трендом. Прихватити новине у одевању није било увек једноставно и лако, поготово ако су оне подразумевале елиминацију оних одевних предмета којима се придавао одређен симболички значај у оквиру горанске заједнице и женске субкултуре. Увођење промена је утицало на то да жене буду на изванредан начин у сукобу саме са собом и да осећају нелагодност због бојазни да би (не)прихватање новина могло да изазове конфликте са појединим члановима породице, као и са рођацима. Осим тога, промене у одевању имплицирају и иницирају промене и у осталим сферама живота, а пре свега у сфери (само)идентификације, која се одвија на више нивоа истовремено (лични, колективни) и обухвата родни, религијски, етнички, као и остале идентитете.

Кључне речи:

свакодневно одевање, жена, конфликт, помирење, Гора, Београд

У тексту се разматра питање везе између свакодневног одевања жена, њихове родне, етничке и религијске припадности, конфликта и помирења.

* Текст је резултат рада на пројекту *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала 'Појмовник српске културе'* бр. 47016, који у целости финансира Министарство за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије.

Тачније, сагледавају се и разматрају конфликти са којима су се припаднице горанске заједнице у Београду суочавале услед промена које су наступале у њиховом одевању у другој половини 20. и првој деценији 21. века.¹ Акцент се ставља на промене које су инициране спољним факторима – законским прописима, миграцијама и модним трендовима. Поменути аспект посматрања проблема се показао значајним из више разлога. Одевање жена исламске религијске припадности представља поприлично актуелна тема данас. Она заузима значајно место у научном и јавном дискурсу како у Европи тако и шире (в. Šeta 2014: 55–64, Pišev 2013: 143–151, Spahić-Šiljak 2012, Gavrilović 2007: 113–116). То ме је подстакло да анализирам везу између промена у свакодневном одевању Горанки у Београду и последица (конфликата) које су тиме изазване. У анализи се апострофира питање сучељавања жене са собом и са члановима својих породица, као и са рођацима, али не и са припадницима других етничких и/или религијских заједница. Тај аспект проблема се наметнуо случајно.² Ово истраживање чини мали заокрет у посматрању проблема конфликта и помирења, конкретно у погледу анализе свакодневног одевања муслиманки, у овом случају Горанки. У питању је аспект проблема којем се није поклањала нарочита пажња у оквиру домаће етнологије и антропологије.³ Претпостављам да је узрок томе то што лични ниво неретко бива посматран као сегмент колективног, односно као део конфликта до којих долази на нивоу шире заједнице (етничке, религијске, итд.).

Говорити о Горанцима, њиховој заједници и култури је такође врло актуелно данас.⁴ То ипак није утицало на избор теме овог рада. Резултати који су презентовани овом приликом чине само један сегмент истраживања горанске заједнице у Београду. Истраживање се спроводи од 2012. године надаље са намером да се анализирају поједина питања везана за утицај

¹ У тексту се израз сукоб/конфликт користи углавном за вербалну конфронтацију и појаву одређених непријатних ситуација и стања која се могу довести у везу са осећањима страха и нелагодности. Таква употреба значења поменутих израза се може сматрати условном и произлази из саме емпирије са којом се аутор сусреће на терену.

² Анализу одређеног проблема иницирају подаци до којих истраживач долази на терену, а да при том не постоји интенција потврде или негације (оповргавања) одређене теоријске поставке или претпоставке.

³ Изузетак у том погледу представља истраживање утицаја увођења Закона о забрани ношења зара и фереце 1950. године на промене у одевној пракси муслиманки (в. Velimirović 2014: 37). Имала сам прилику да присуствујем научном скупу „Етнос“, религија и идентитет“, који је одржан у Београду 2014. године, на којем је ауторка говорила о овој теми.

⁴ У питању је пре свега прва деценија 21. века. Повећано интересовање научне и политичке јавности, пре свега иностране, за Гору и Горанце доводим у везу са политичким и друштвеним променама које су се одиграле у Србији и на Косову крајем 20. и на почетку 21. века.

социокултурног окружења и времена на конструкцију етничког и културног идентитета појединца и заједнице. Теренски рад је подразумевао обављање разговора (усмерени интервју) са саговорницима који припадају првој и другој генерацији Горанаца који живе и раде у Београду. Неки од саговорника су и рођени у Београду.⁵ У питању је, дакле, анализа наратива, а закључци који се изводе базирају се пре свега на емпиријском материјалу аутора овог текста јер подаци који се налазе у коришћеној литератури се односе на живот Горанаца у Гори.⁶

Гора је планинска котлина која се налази у близини Призрена (Косово) на обронцима Шар-планине, Коритника и Кораба. Горани и Горанци су називи који се користе за припаднике горанске заједнице. Сматра се да потичу од топонима Гора (в. Reljić 2011: 165–173). Горанци су муслимани и имају свој говор који називају „нашински“ или „нашенски“. Већина их данас живи у емиграцији. Судаћи према резултатима последњег Пописа највећи постотак Горанаца који живе у Србији је настањен у Београду.⁷ То је само један од разлога зашто истраживање горанске заједнице обављам у Београду. Друга половина 20. и прва деценија 21. века представљају хронолошки оквир посматрања поменутог проблема. Поменути период је значајан из више разлога. У том времену су забележене честе и интензивне миграције Горанаца из Горе (в. Hasani 2011: 311–322, Žeslen i Derans 2011, Ђорђевић Црнобрња 2014: 35–46), у примени је био Закон о забрани ношења фереце у Србији (од 9. јануара 1951.)⁸, запошљавање Горанки је постало учесталије⁹ итд.

Одевање је тема која је сагледавана и разматрана са различитих аспеката и у различитим контекстима, како у оквиру етнологије и антропологије, тако и у осталим научним дисциплинама. У раду се одевању приступа у контексту прихватања одређених друштвених и религијских норми и правила која се тичу одевања жена, у првом реду муслиманки. У фокусу су жена и њено свакодневно одевање, јер су се промене у том сегменту живота тицале управо на њих, и то, пре свега, након увођења Закона о забрани ношења зара и фереце, као и након пресељења у Београд. Живот у средини која је на основу више параметара другачија од средине из које су се

⁵ Ти саговорници припадају другој или трећој генерацији досељеника.

⁶ Аутор се у тексту позива једним мањим делом и на необјављени емпиријски материјал др Десанке Николић који се односи на свакодневно одевање Горанки у Гори и изван Горе. Д. Николић је грађу сакупила приликом теренског истраживања у Гори 1992. и 1993. године. Колегиници Д. Николић велико хвала на предусретљивости и помоћи коју ми је пружила приликом обављања теренског истраживања Горанске заједнице у Београду.

⁷ У Србији живи 7.767, а у Београдском региону 5.328 припадника горанске заједнице (в. Попис становништва, домаћинстава и станова 2011. у Републици Србији, стр. 14, стр. 20).

⁸ Закон о забрани ношења зара и фереце у НР Србији од 9. јануара 1951.

⁹ Овај податак је добијен на основу разговора са саговорницима.

доселиле налагао је прихватање извесних промена у дотадашњој одевној пракси. Уједно се полази од схватања да су управо „жене – не мушкарци – те које су перципиране као отелотворења дате културе” (Pišev 2013: 145).

Намера овог рада је да покаже и образложи поједине конфликтне ситуације у којима су се жене нашле због своје одевне праксе, као и начине на које су настојале да прихвате промене у свом одевању и да се помире са собом и члановима своје породице, као и сродничке заједнице.¹⁰ У том контексту може да се постави и питање везе између свакодневног одевања жена и дефинисања одређених одевних предмета као симбола етничке и/или религијске припадности. У вези са тим се поставља питање ко перципира одређени одевни предмет као етнички и/или религијски симбол? У том погледу се има такође у виду да између индивидуалног и колективног конструисања етничког и религијског идентитета не мора увек да постоји знак једнакости.

Свакодневно одевање у Гори и у Београду

Како изгледа свакодневно одевање Горанки у Београду и у Гори у другој половини 20. и почетком 21. Века?¹¹

Судећи према емпиријској грађи којом аутор располаже за сада – блуза, димије дужине до испод колена или до чланка, као и бела марама везана тако да се не види коса основни су одевни предмети које жене носе у Гори од краја 70-их година 20. века па надаље.¹² При изласку из куће се облачио и мантил, тзв. терлик.¹³ Поједини саговорници такође истичу да се у Гори до средине 50-их година 20. века носила и фереца приликом изласка из

¹⁰ У питању су пре свега конфликти на индивидуалном нивоу, а изостаје питање конфликта и помирења до којих је евентуално долазило између припадника Горанске заједнице и већинског становништва. Остаје да се та димензија и ниво посматрања поменутог питања анализирају неком другом приликом.

¹¹ Одевање Горанки у свечаним ситуацијама је такође врло индикативно и инспиративно за анализу проблема који представља топус овог рада. Простор који аутор има на располагању за овај рад налаже да се тај сегменат проблема анализира неком другом приликом.

¹² Сматра се да су жене пре димија носиле *кутеф*, тј. гаће, кошуљу, појас и skutачу, као и *ногајице*, тј. чарапе (вунене или памучне) (Дармановић 1994: 146). Саговорници наглашавају да су димије које носе Горанке уже од димија које носе Албанке на Косову. Слична овим су запажања колегинице М. Дармановић (в. 1994: 148).

¹³ У питању је врста мантила тамне боје, без ревера, дугих равних рукава, кројен у струк и дужине до испод колена (Дармановић 1994: 147, Николић 1995: 171–172), који носе удате жене када бораве изван куће (в. фотографију на крају текста). Терлик представља одевни предмет који се користи такорећи само у Гори. Он симболизује у првом реду брачни статус жене (в. Хасани 2013: 35–37). Притом, поменути одевни предмет користе само Горанци, а не и остали муслимани у Гори и на Косову. У том погледу се *терлик* може сматрати пре свега симболом горанске заједнице, односно елементом који се користи у првом реду у конструкцији горанског етничког идентитета.

куће, а након тога само терлик и марама. Одевање Горанки у Београду се до краја 70-их година 20. века није знатније разликовало од одевања у Гори.¹⁴ То, наравно, не значи да се у садашњости све жене у Гори одевају по описаном моделу. Саговорници наводе да широку кошуљу, димије, мараму и *терлик* носе само старије жене и то пре свега оне које живе у Гори. Одевање жена које долазе у Гору само током лета је разнолико и зависи од више фактора. Димије и мараму, као и *терлик* када излазе из куће носе углавном жене које су удале кћер и/или ожениле сина. Удате жене са малом децом, поготово оне које су рођене и одрасле изван Горе, одевају се на исти начин као и у Београду, односно у месту у којем су стално настањене (в. Николић 1995: 171–172). Другим речима, у кући и изван куће носе тренерке, фармерке, сукње, мајице кратких рукава, као и оне без рукава, а из куће излазе без мантила и мараме. Саговорници наводе да је наведен модел одевања постао широко распрострањен у Гори од деведесетих година двадесетог века надаље. Евидентно је да постоје значајне разлике између *некадашњег* и *садашњег* модела одевања, с тим што су промене у виду напуштања ношења димија, мараме и терлика започеле у Београду много раније него што је то био случај са увођењем промена у одевању у Гори (в. Николић 1995: 172).¹⁵ Услед увођење промена долази до извесних конфликтних ситуација како у Београду тако и у Гори.

У наставку се помоћу наратива илуструју неке од таквих ситуација у којима је долазило до сучељавања жена како са собом тако и са другима.

На питање да ли су се жене у Гори носиле зар и ферецу један саговорник одговара: „Носиле су до 1957, 1958. Ја се одлично сећам мама моја је носила, чак и у Београду некад покушавала, па ја скинем, а она каже: „немој сине“, а ја – так, она поново, ја поново и тако.“

¹⁴ Овом приликом наглашавам да је у том периоду био незнатан број жена које су биле стално настањене са мужем и породицом у Београду. Интензивније досељавање жена са децом почиње од краја 70-их година XX века (в. Hasani 2011: 311–322).

¹⁵ Евидентно је да су у периоду који представља окосницу истраживања постојала два модела одевања у оквиру *некадашњег* одевања Горанки у Гори. За први и старији модел је било карактеристично ношење *кутефа*, кошуље, појаса, скутаче и *ногајица*, а за други ношење димија и широке блузе. Саговорници у вези са тим наводе да је одевање по првом моделу карактеристично за Гору јер је било присутно у Гори и на почетку 20. века, а судећи према неким другим изворима и раније (<http://mlicanin.weebly.com/goranska-posnja.html>). Саговорници тај модел одевања перципирају као традиционално горанско одевање жена (уп. Idrizi Aljabak 2013). У вези са разликама које се јављају у оквиру *некадашњег* модела одевања потребно је нагласити да *терлик* и *чевре*, тј. марама, представљају одевне предмете који су присутни све време у оквиру *некадашњег* модела одевања. Премда се и у том погледу уочава утицај закона на промене у одевању. Поједини саговорници наводе да је Закон о забрани ношења зара и фереце имао за последицу забрану ношења *терлика* и мараме. У том периоду долази до замене *терлика* мантилом тамне боје (в. фотографију на крају текста – жена са марамицом на лицу има одевен мантил). *Терлик* се враћа у свакодневну употребу након „директне примене Закона“ (према речима саговорника), односно од тада можемо да пратимо паралелну употребу *терлика* и мантила.

Исти саговорник у наставку разговора у вези са одевањем своје мајке у Београду додаје: „покушавала је тако да се облачи, али ово је велеград, у вери пише овако – у каквој се средини налазиш тако се понашај, према томе ово је велеград, ово је цивилизован град и не може другачије, али престала је, кад је осетила да је код мене тако, и није се више покривала.“ И наставља: „Ја сам је саветовао да то скида са себе, али мантил није скинула, димије није скинула.“ (рођ. 1951.).

Исти саговорник на питање како се његова жена одева каже: „жена носи панталоне – како муж каже тако мора да буде, како другачије да се понаша.“

У наставку додаје да су жене доласком у Београд постепено почеле: „да скидају димије, да скидају мараме“. Јер: „извини, другачије се гледа, чудно се гледа и то је утицало доста, одма да ти кажем.“ (рођ. 1951.).

О одевању жена у Београду почетком 80-их година 20. века сведочи и следећи исказ: „Мама кад је дошла овде она је носила мараму, е после неког времена је она ту мараму скинула, али знам да је увек говорила: „како да идем гологлава, шта ће да кажу моје сестре, јао шта ће да каже снаја – ето скинула сам мараму“, а лети кад буде вруће онда је говорила: „срамота голе руке, греота“ (ж. рођ. 1978.)

Сличну ситуацију бележимо када жена не жели да иде на море са мужем (70-их година 20. века) и не жели да скине терлик јер: „шта ће сестре у селу да кажу“ (м. рођ. 1945.)¹⁶

О томе како се одевају старије жене у Београду данас сведочи следећи исказ: „Моја баба не носи ни мараму, стриц јој рекао да не носи“ (м. 1983.)

У вези са одевањем удатих жена у Београду један од саговорника истиче: „мајка је носила димије овде до 1999. Због рата више не носи димије. Горе је носила мантил, кад је излазила. А жена се одева као друге жене, али није разголићена, ја јој не дозвољавам, а ни ћерка не иде гола у школу“.

Уз то додаје: „Жене које су добиле слободу носе минић и у селу.“ А такво одевање доводи у везу и са следећим: „економски статус јој даје моћ, може да се одева слободно и да то показује и у селу.“ (рођ. 1971).

Уколико поменуто мишљење сагледамо у контексту овог рада, констатујемо да саговорник промене у начину одевања доводи у везу са променом економског положаја жене, а не са променом економског положаја њеног мужа, рецимо. Притом се промена економског статуса доводи у везу са њеним запослењем изван куће, што свакако јесте индикативно за разумевање ове теме. Другим речима, индикатори економског положаја и слободе жене у оквиру горанске заједнице су врло слични онима који се иначе користе у одређивању социјалног статуса и положаја жене у социо-културном

¹⁶ Према необјављеној емпиријској грађи Д. Николић, научног саветника Етнографског института САНУ у пензији.

окружењу у којем је истраживање обављано (в. Malešević 2007, Radulović 2009).¹⁷

Наративи у којима се говори о променама у одевању жена (мајке, супруге, баке) индикативни су по питању везе између жениног одевања и њене (не)слободе избора. Степен слободе може да се препозна, између осталог, у начину њеног одевања. Уједно, промене у одевању се не доводе у директну везу са религијским контекстом, односно са променама у перцепцији и испољавању религијског идентитета.¹⁸ Другим речима, религијски контекст се јавља у другом плану, што свакако заслужује посебну пажњу (в. Gavrilović 2007, 112–116).¹⁹

О одевању жена у Гори крајем деведесетих година 20. века сведочи следећи исказ: „Обучем шорц у Гори, а тетка ми каже: јао, обуј чарапе, немој голе ноге“ (ж. рођ. 1978.)

Наведен исказ говори о вези између жениног одевања и перцепције њених моралних квалитета. Другим речима, одевање Горанки у Гори може да се сагледа и као показатељ жениних врлина, њене смерности и поштовања одређених вредности, односно оних вредности и квалитета који се сматрају пожељним у одређеном времену. У том смислу прокламоване вредности јесу променљиве природе, односно нису једном за свагда дане.

Судећи према исказима већине саговорника – садашње одевање Горанки у Београду се сматра прихватљивим и очекиваним. Садашњи начин одевања може да се посматра као стратегија брже и лакше инклузије у средину у којој се живи, односно као стратегија која искључује изолованост. Таква одевна пракса уједно не утиче на перцепцију сопственог религијског идентитета и не посматра се као препрека за обављање религијске праксе. Наведено се може тумачити као показатељ да секуларна и религијска сфера

¹⁷ Претходно поменуто мишљење једног од саговорника о слободи жена може да се посматра у контексту утицаја патријархалне идеологије на организацију брачних и породичних односа припадника горанске заједнице. Премда није искључено да саговорников став произлази из утицаја западних идеологија о томе шта „скидање“ подразумева за жену јер, како наводи Ђ. Шета: (...) једна и иста одјевна пракса може представљати и мушку доминацију, и покушај контролирања женске сексуалности, и еманципаторско средство за деобјективацију женског тијела, али и политички став.” (2014: 56).

¹⁸ Другим речима, женино одевање се не сматра индикатором њеног положаја који јој је предодређен религијским правилима (уп. Gavrilović 2007: 116) стога се вероватно ни промене у одевању не посматрају као показатељ промена у перцепцији и испољавању религијског идентитета.

¹⁹ Судећи према поменутиим наративима, одевање Горанки је значајно за разумевање многих питања везаних за њихов положаја, права и позиције у оквиру сопствене етничке заједнице, али и друштва у целини. У том погледу се посебно значајним чини питање улоге ислама у женином позиционирању у оквиру горанске културе и заједнице, али због његове комплексности остаје да се анализира неком другом приликом.

нису повезане увек када је одевање жене у питању, што једним делом има везе са процесом секуларизације друштва који је нарочито био присутан у Србији, односно у СФРЈ у периоду социјализма. Наведено је, између осталог, подразумевало вршење репресије путем законске регулативе која је забрањивала практиковање и јавно испољавање религијског идентитета припадника исламске вероисповести (в. Spahić-Šiljak 2012, Šeta 2014: 55–64).

Одевање и сучељавање

Анализа наратива показује да је повода за конфликте било, и то у периоду када је забрањено ношење зара и фереце на јавним местима, затим приликом досељења у Београд, као и у скорије време када у моду улази одећа која је припијена уз тело и која открива поједине делове тела. До конфликтних ситуација долази пре свега онда када промене у одевању имплицирају поступање мимо извесних друштвених норми и правила, као забрана, и то не само религијске, већ и моралне природе.²⁰ Ту је свакако кључно питање могућности жениног слободног избора и самим тим спречавања појаве конфликта како са собом тако и са другима.

Конфликтне ситуације могу да се јаве онда када жена настоји да напусти постојећи и прихвати нови кодекс одевања, а то не подржава њена породица, као и онда када жена настоји да задржи постојећи „дрескод“, односно одбија да прихвати нови. Због тога долази до сучељавања како са мушким (син, отац, муж) тако и женским члановима породице, односно родбинске заједнице (сестра, снаја итд.). Саговорници се углавном не противе одевању које Горанке практикују у Београду данас, премда сматрају да жена треба да буде пристојно одевена, што може да се тумачи као израз представе о женском телу “као носећем стубу морала обликованог специфичном културом” (Pišev 2013: 146). Саговорници уједно сматрају да нема потребе да жена испољава свој религијски и етнички идентитет путем одеће када борави изван куће. Испољавање религијске припадности путем одеће у јавној сфери је прихватљиво само у Гори. Настојање да се у Београду жене не одевају као у Гори може да се протумачи као стратегија прикривања религијског и етничког идентитета, са једне, као и настојање да се подстакне укључивање у већинску заједницу, са друге стране. Премда се може тумачити и као потреба за мушком доминацијом у сфери брачних и породичних односа.²¹

Конфликтне ситуације које се одвијају између жена, односно у сфери женске субкултуре, указују на везу која постоји између одевања и родног идентитета, односно указују на везу која постоји између одевања и

²⁰ Аутор у том погледу подржава схватање по којем „(...) је идеју о универзалности моралних стандарда потребно проширити и учинити мање етно-центричном.” (Pišev 2013: 149).

²¹ При том се потреба мушкараца да контролишу одевања жена не доводи у директну везу са применом одређених исламских верских правила (в. Šeta 2014: 55–64).

одређивања жениног брачног статуса и њених моралних квалитета.²² Чини се да је веза између одевања и религијског идентитета у том погледу слабије изражена, поготово у садашњости.²³ Веза између жениног одевања и њеног религијског, као и родног идентитета, свакако постоји, с тим да природа те везе може да зависи и од тога да ли је у питању одевање у Гори или изван Горе, и да ли је у питању јавна или приватна сфера комуникације. Горанке се одевају у Београду складно „дрескоду“ који је присутан у одевној пракси већине женске популације. Уједно настоје да своје одевање прилагоде својим годинама и брачном статусу, као и да се не разликују од већине, односно настоје да себи на тај начин олакшају укључивање у ширу заједницу. Осим тога, одевање по *горанском моделу* већину жена асоцира на прошлост и на њихову етничку припадност. Наведено је у корелацији са чињеницом да се одевни предмети попут терлика, мараме, перципирају од стране самих Горанаца у првом реду као симболи горанског етничког идентитета (в. Дармановић 1994: 145, Николић 1995: 172, Хасани 2003: 34–38, 66). У том погледу се одевање Горанки у Београду може сагледати и као настојање да се учини лични избор у испољавању сопственог етничког и религијског идентитета.

Конфликти због одевања имају понајмање везе са самим одевањем, али зато имају свакако везе са симболичким значењем и значајем коју одевни предмети имају као симболи и медији у одређеној заједници, као и друштву у целини.²⁴ У горанској заједници и култури немају сви одевни предмети неко одређено симболичко значење и улогу медија. Конфликтне ситуације управо због тога може да изазове одустајање од ношења само одређених одевних предмета.²⁵ Све напред казано води закључку да је код одевања у питању

²² Судаћи према подацима из литературе и емпирије којом аутор располаже, одевање Горанки може да се посматра и у контексту који подразумева сагледавање улоге жене као „чуvariце приватне сфере“ (Spahić-Šilajk 2012: 127) и традиције (в. Хасани 2000: 38), с тим да о таквој улози жене, када је у питању одевање Горанки, може да се говори пре свега у случају одевања које жене практикују у Гори и то према традиционалном моделу (в. Дармановић 1994: 145, Хасани 2003: 34–38).

²³ Терлик, димије и марама представљају одевне предмете којима се придаје улога симбола горанске етничке и религијске припадности. Поменути одевни предмети се уједно перципирају као традиционални, односно као одевни предмети који конотирају прошлост. То је, по свему судаћи, такође један од разлога да се они изостављају из свакодневног одевања и да се користе пре свега у свечаним приликама (свадба, Ђурен итд.) када уствари долази до изражаја њихов симболички значај (в. Дармановић 1994: 146, Николић 1995: 172, Хасани 2003: 41–46, 66, Ђорђевић Црнобрња 2014: 159–168)

²⁴ „Било да је *dress code* детерминиран неолибералним конзумеризмом или медијском конструкцијом, из чега произлазе класне напетости и латентни конфликти унутар друштва, или законском и правном регулативом унутар неке државе, оно што забрињава у наведеној констелацији јесте чињеница да однос одијевања, тј. моде, медијске слике и умјетничког артефакта прераста границе функционалнога, естетског и умјетничког те прелази у простор симболичког с израженим интенцијама напетости, кризе и сукоба.” (Hošić 2014: 11).

²⁵ Проблем може да настане уколико се путем одеће, односно појединих одевних предмета та функција не обезбеђује на адекватан начин, односно на начин који је предвиђен за то.

сучељавање два различита културна концепта или више њих,²⁶ као и више различитих кодова облачења, и то како на личном тако и на нивоу заједнице. Међутим, нису у питању само концепти, већ и контексти у оквиру којих се правила одевања постављају и тумаче. Од одређеног историјског, друштвеног, политичког и/или религијског контекста зависи и конотација коју одређени одевни предмет има, и то првенствено на колективном нивоу. Посматрање везе између одевања и конфликта, као и помирења, налаже због тога обазривост, поготово када је у питању индивидуа и лични ниво, поготово ако постоји тежња да се стваран повод за конфликт са собом и другима не замагли и потисне у други план.²⁷ То је додатан разлог да се у тексту апострофира индивидуални/лични ниво по питању утицаја промена у одевању на појаву конфликта.

Помирење

Сучељавања са собом и другима до којих долази због промена у одевној пракси нису нешто по чему би се Горанке разликовале од осталих жена, јер кодекси одевања ни у једној култури не постоје изоловано, већ су увек у корелацији са одређеним историјским и политичким околностима, као и друштвеним правилима и културним вредностима, али и са местом и улогама које су жени предодређене с обзиром на њену родну (гендер), етничку, религијску, старосну или неку другу припадност.

Јасно је да промене у одевању имплицирају и иницирају промене и у осталим сферама живота, пре свега у сфери (само)идентификације која се неретко одвија на више нивоа истовремено (родна, религијска, етничка итд.). Помирење са собом и другима сходно томе подразумева да жена и остали чланови њене породице прихвате нови начин одевања, али и све остало што он имплицира. Управо то није увек једноставно и лако постићи. Помирење – сагледано на тај начин – није само по себи циљ. У питању је процес који обухвата више аспеката истовремено, а одевање представља само један међу

Конфликтне ситуације које су анализирани у раду могу се посматрати и као начин да се спречи конфликт са *другима* (тј. припадницима других заједница).

²⁶ “Поента, дакле, није у томе да су морални стандарди западних и муслиманских друштава несамериви, будући да и једни и други црпе основне концепте из комплементарних скриптуралних извора; поента је, радије, у томе колика се важност придаје којем стандарду у ком културном контексту, и на који начин су ови стандарди културно уобличени.” (Pišev 2013: 148).

²⁷ Тако се женина жеља да носи мараму или зар у околностима које подразумевају *већу религиозност* може тумачити као израз политичких и социокултурних прилика које то дозвољавају, налажу или забрањују, док се женина стварна потреба за испољавањем свог религијског идентитета може попуто пренебрегнути (в. Spahić-Šiljak 2012, Šeta 2014: 55-64). Тако “Чак и када жене саме донесу своје одлуке у вези са покривањем, те одлуке други могу искористити у друге сврхе.” (Cookie 2001: 132, према Spahić-Šiljak 2012: 65) У том погледу је потребно имати у виду да између личне и колективне перцепције одређеног одевног предмета као симбола религијске припадности не стоји увек знак једнакости.

њима. Осим тога, помирење на личном нивоу не имплицира само по себи помирење са другима, као и обрнуто. Конфликти због одевања не представљају изнимку у том погледу (уп. Zlatanović 2014: 19, Krel 2014: 21, Šantek 2014: 37), али су се показали индикативним за сагледавање једног тако сложеног социокултурног процеса као што је помирење.



Фотографија: Свечано одевање жена у Гори

Приказана фотографија је врло индикативна за разумевање промена у одевању Горанки. Фотографија сведочи о извођењу сегмента свадбеног ритуала који се на горанском назива “излазак на вода” (село Диканце 2009. године). Прва с лева је свекрва – нема везану мараму и не носи *терлик*, иако је у питању свадба њеног старијег сина, с њене леве стране су њена снаја, тј. невеста и блиска рођака невестиног мужа (сестра од стрица) – одевене су у свечани горански костим, чији су саствни део управо *терлик* и *капа*. Жена која се умива и она која држи пешкир имају одевен *терлик* и мараму. Поред њих стоји жена која уместо *терлика* носи мантил.

Литература:

Velimirović, Danijela. 2014. „Bez zara na licu, bez mraka na duši”: Zakon o zabrani nošenja zara i feredže kao činilac emancipacije muslimanki u NR Srbiji.“ Knjiga apstrakata: „Etnos“, religija i identitet. Naučni skup u čast Dušana Bandića. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. 37.

- Gavrilović, Danijela. 2007. „Gender, Religion, Fundamentalism – The Case of Islam”. Islam at the Balkans in the past, today and in the future. (ed. Dorđević D., Todorović D., Mitrović Lj.). Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion. 113–116.
- Дармановић, Мина. 1994. „Садашња Горанска народна ношња“. *Гласник Баштина* св. 5. Приштина: Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана. Стр. 143–149.
- Derans, Žan-Arno i Loran Žeslen. 2011. *Putovanje u zemlju Goranaca. Balkan, početak XXI veka*. Beograd: Medijska knjižara KRUG.
- Ђорђевић Црнобрња, Јадранка. 2014. „Миграције из Горе крајем двадесетог и почетком двадесет првог века“. *Гласник Етнографског института САНУ LXII (2)*: 35–46.
- Dorđević Crnobrnja, Jadranka 2014. „The Gorani Wedding Ritual – Between Individual and Collective Memory“. *Култура/Culture. International Journal for Cultural Researches* 6: 159-168.
- Zlatanović, Sanja. 2014. „Diskurs o Albancima u posleratnom kontekstu: terenska istraživanja srpske zajednice jugoistočnog Kosova“. Knjiga apstrakata: *Suočavanje sa sobom, suočavanje sa drugima. Da li je moguće pomirenje na Balkanu?* Beograd: Etnografski institut SANU, Fondacija Konrad Adenauer. 19.
- Idrizi Aljabak, Sadik 2013: Muška i ženska narodna nošnja u Gori. <http://sadikidrizi-aljabak.blogspot.com/2013/12/muska-i-zenska-narodna-nosnja-u-gori.html> (preuzeto 24.3.2015.)
- Krel, Aleksandar. 2014. „Nemci ponovo u Gakovu: susreti pomirenja i saradnje nekadašnjeg i sadašnjeg lokalnog stanovništva.“ Knjiga apstrakata: *Suočavanje sa sobom, suočavanje sa drugima. Da li je moguće pomirenje na Balkanu?* Beograd: Etnografski institut SANU, Fondacija Konrad Adenauer. 21.
- Malešević, Miroslava. 2007. *Žensko. Etnografski aspekti društvenog položaja žene u Srbiji*. Etnološka biblioteka knj. 25. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Николић, Десанка. 1995. “Етнокултурни стереотипи становника Горе и Средачке жупе“. Шарпланинске жупе Гора, Опоље и Средска, Антропо-географско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике. Књ. 40/II. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ. Стр. 169-174.
- Pišev, Marko. 2013. „Bodež i veo: Teorijski okvir za kulturno-relativističko tumačenje islamskog feminizma“. *Етнолошко-антрополошке свеске* 21, (н.с.) 10 (2013): 143–151.
- Radulović, Lidija. 2009. *Pol/rod i religija. Konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*. Etnološka biblioteka knj. 42. Beograd: Srpski genealoški centar, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.

- Reljić, Mitra. 2011. Goranci – od geografske odrednice do etnonima. Oktoih: Časopis Odjeljenja za srpski jezik i književnost Matice srpske – Društva članova u Crnoj Gori 1/1-2: 165–173.
- Spahić-Šiljak, Zilka. 2012. *Propitivanje ženskih, feminističkih i muslimanskih identiteta. Post-socijalistički konteksti u Bosni i Hercegovini i na Kosovu* (ed. Spahić-Šiljak Z.). Sarajevo: Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije, Univerzitet u Sarajevu.
- Хасани, Харун. 2000. Миграције становништва шарпланинске жупе Гора. *Горанци, Муслимани и Турци у Шарпланинским жупама Србије. Проблеми садашњих услова живота и опстанка* (ур. М. Бурсаћ). Зборник радова Географског института “Јован Цвијић” 50: 33–44.
- Hasani, Harun. 2011. „Gorannies: A respected minority in Serbia, A persecuted minority in present-day Kosovo.“ *Minorities in the Balkans. State policy and interethnic relations (1804-2004)* (ed. Bataković D.). Special editions 111. Belgrade: Institute for Balkan Studies of the Serbian Academy of Science and Arts. Str. 311–322.
- Hasani, Suzana. 2003. *Etnološke karakteristike Šarplaninske Župe Gora*. Diplomski rad. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Hošić, Irfan. 2014. „Uvod.“ *Pažnja! Odjeća, umjetnost, identitet. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa* (ed. Hošić I.). Bihać: Tehnički fakultet Univerziteta u Bihaću / Odsjek za tekstilni dizajn. Str. 11–12.
- Šantek, Goran Pavel. 2014. „Religioznost i spremnost na pomirenje. Izabrane antropološke studije slučaja o religioznosti mladih.“ *Knjiga apstrakata: Suočavanje sa sobom, suočavanje sa drugima. Da li je moguće pomirenje na Balkanu?* Beograd: Etnografski institut SANU, Fondacija Konrad Adenauer. 37.
- Šeta, Đermana. 2014. „Analiza utjecaja novije zabrane ženskih muslimanskih odjevnih praksi u Evropi“. *Pažnja! Odjeća, umjetnost, identitet. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa* (ed. Hošić I.). Bihać: Tehnički fakultet Univerziteta u Bihaću / Odsjek za tekstilni dizajn. Str. 55–64.

Izvori:

Zakon o zabrani nošenja zara i feredže u NR Srbiji od 9. januara 1951.

Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011. u Republici Srbiji, Stanovništvo, Nacionalna pripadnost, Podaci po opštinama i gradovima, Republički zavod za statistiku, Beograd 2012.

http://www.praxis.org.rs/images/praxis_downloads/nacionalna%20pripadnost-ethnicity%202.pdf preuzeto 24.6.2013.

<http://mlicanin.weebly.com/goranska-nosnja.html> (preuzeto 24.3.2015.)

Jadranka Đorđević Crnobrnja

Everyday Clothing of the Goranci Females in Belgrade – Between Traditional and Modern Cultural Practices

The paper presents and discusses changes in certain dress and clothing practices and their effects on conflict within oneself and others. In this context, the paper analyzes certain conflict situations faced by the Goranci females in Belgrade. This conflict was brought about by the changes that have occurred in the females clothing during the second half of 20th and the first decade of 21st century.

Key words:

everyday clothing, women, conflict, reconciliation, Gora, Belgrade

The focus is placed on changes that were initiated by external factors - legislation, migration and fashion trends. Accepting novelties in dress and clothing was not always simple and easy, especially if they implied the elimination of those garments implying a certain symbolic significance within the Goranci community and female subculture.

Besides, changes in clothing imply and initiate changes in other spheres of life, especially in the sphere of (self) identification, on several levels at the same time (gender, religious, ethnic, etc.). The initiation of the clothing changes impacted the women in such a way to become somewhat at odds with themselves, to feel discomfort because of the fear that the (non) acceptance of the novelty could cause conflicts with some family members and relatives.

A reconciliation with oneself and others imply that a women accepts a new way of dressing, but also the rest of whatever this may imply. Such reconciliation - assessed in this way - is not an end in itself. It is a process that involves several aspects simultaneously, and clothing is just one among them. In addition, a reconciliation on a personal level does not imply in itself reconciliation with others, and vice versa. Conflicts due to clothing do not represent an exception in this respect, but proved to be indicative for understanding complex socio-cultural processes such as reconciliation.

Jelena Spasenić

Department of Social Anthropology,
University of Stockholm, Sweden
jelena.spasenic@socant.su.se

The Significance of Serbia's Recent War-Ridden Past for Young People's Identity Perceptions

How do we ethnographically chart the ways in which a recent war-ridden past features in everyday identifications of young adults, who have little or no direct experience of that past? One way is to treat this question as a matter of how everyday knowledge is constituted and transferred between individuals, as well as how historical legacies, cultural and political models enter their life-worlds, what they think and know, and who they are. These inquiries stood at the core of the study I conducted among two high-school classes between 2007 and 2009 in Novi Sad. This article will shed light on my main conclusions and problematize the notion of collective confrontation with the past. My contention is that arguments for collective confrontation with the past, together with official policies informed by this discourse, need to take into account social psychological mechanisms of identity construction in order to avoid the assumption that knowledge and moral insight can be mapped onto people's minds.

Key words:

identity, young people, Serbia, Milošević regime, confrontation with the past

In the 1990s, as Yugoslavia descended into disintegration, Serbia, ruled by Slobodan Milošević, entered a period of grave isolation which unsettled its society politically, economically, socially and morally. It was the re-awakening of the Serbian national question,¹ first in Kosovo, then in Croatia and Bosnia, that would intensify animosities between Serbia and the rest of Yugoslavia. While most Yugoslav leaderships viewed Yugoslavia as a failed project that should be abandoned, Milošević wanted to keep it at almost any cost.

¹ It pertained to the situation of a large Serbian community that lived outside Serbia, in the neighboring republics of Croatia and Bosnia, and also in the Albanian dominated Kosovo, which at the time was only an autonomous province in the south of Serbia.

Between 1991 and 1995, during the wars in Croatia and Bosnia, Serbia was put under the UN's economic sanctions that destabilized the economy through hyperinflation, rising unemployment, as well as large shortages of food, fuel and medicine. This impoverishment virtually wiped out Serbian middle-class and forced hundreds of thousands of educated individuals to leave the country (Cohen 2001). Simultaneously, an almost equal number of refugees fled the war-stricken areas to take shelter within Serbia's borders. Though the Yugoslav war ended in 1995, Serbia still had another front line awaiting its denouement. In 1999, due to the escalation of armed conflicts with Albanians in the southern province of Kosovo, Serbia was bombed by NATO.

Conducting his rule in a semi-authoritarian manner (Cohen 1995), Milošević managed to stay in power throughout the 1990s. Although some sections of Serbian polity did provide resistance to his regime, it was not until October 2000 that such efforts bore fruit. The Hague Tribunal, to which Milošević was extradited in 2001, indicted him for war crimes and crimes against humanity. Milošević's sudden death in 2006 interrupted the trial.

This article explains the ways in which the ramifications of this recent war-ridden past feature in everyday identifications of young adults in Serbia, who have little or no direct experience of that past. I charted these processes ethnographically, by observing and interviewing two high-school classes in Novi Sad, Serbia's second largest city, between 2007 and 2009 (Spasenić 2011). My investigation centered upon the relevance of the Milošević regime in the 1990s for how young adults,² born in 1989, perceived Serbian society. I approached this question through phenomenologically inspired sociology of knowledge (Berger & Luckmann 1967). Therefore, when asking how the recent war-ridden past features in young people's identifications, I actually seek to explore how everyday knowledge is constituted and transferred between individuals, as well as how historical legacies, cultural and political models enter their daily lives, what they think and know, and who they are. In accordance with this perspective, I have investigated the students' life-world through four realms of everyday experience – family, school, society and the inner world of the self.

My arguments will be based on a phenomenological view of the self that permeates some of the main contemporary sociological and social psychological identity theories that do not usually feature in anthropological discussions of reconciliation or confrontation with the past (see e.g. Borneman 2002, Jackson 2002). In the following, I will bring these theories into interplay with the most conspicuous tendencies and conclusions drawn from my research material. In the end, I will put my findings in a critical relationship with the notion of collective confrontation with the past.

Already at the outset, it is important to bear in mind two overarching themes that my discussion appertains to. First, I treat the influence of the past on young adults in an empirical and non-normative manner, as a sociological rather

² At the time of my investigation they were eighteen and nineteen years old.

than a moral philosophical question. The purpose of the study, whose conclusions this article will put forward, has always been to explain and understand *what* knowledge becomes part of young people's salient social identities, *why* some knowledge is more relevant than other, as well as *how* it comes to be perceived as relevant, rather than focusing upon what knowledge *should* or *should not* be internalized in order to reform Serbian society. Thus, I have primarily focused on understanding the dialectics of socialization (Berger and Luckmann 1967), as well as its relation to the creation of self-concept and identity. The relevance of this explanatory model for anthropological analysis lies in its effort to bridge the gap between the external world and subjective experience with a theory of internalization which does *not* view reality as something simply and unproblematically mapped onto the mind.³

Secondly, and in line with the previous point, my study is critical to explanations that (in)advertently suggest that cultural models dominate whole societies, or that such models are uniformly internalized by society members. Despite their compellingness and popularity (cf. Goldhagen 1997), the monocausal simplicity of these arguments leave us with what Christoffer Browning (1996:97) calls "keyhole history," which "views events through a single narrow vantage point that blocks out context and perspective." Seen through "keyhole history," Serbian society has, for instance, often been characterized as having a cultural predilection for authoritarianism; or, in other words, a non-democratic value orientation is embedded in Serbian culture.⁴ This originally psychological explanation, based on a Freudian model and reconfigured by Theodor Adorno and his associates, has for the greatest part been abandoned in studies of genocide and the Holocaust, which it originally purported to explain (Waller 2002). In a similar fashion, the authoritarian personality syndrome (or any other kindred model that pathologizes a whole society)⁵ has been employed to make sense of Serbian polity,⁶ its indoctrination by a party regime,⁷ and in the final instance, to legitimize the requirements for moral transformation, including, of course, that of 'disoriented' Serbian youth.⁸ I am not convinced that frameworks which rest on ideas about blocked drives of sex and aggression, in a society that counts millions of people, can aptly explain why Milošević came and stayed in power throughout the 1990s; or, why some sections of Serbian society

³ Such theoretical inquiries have been pursued consistently by cognitive anthropologists, who explore the links between culture *both* in the world *and* in the mind (Quinn 2005, Quinn & Strauss 2006, Strauss & Quinn 1997). It is the latter ("in the mind") that especially complicates anthropological investigations, as cognitive presuppositions about the internalization of reality are made all the time but seldom put to scrutiny (Desjarlais & Throop 2011, Throop 2003).

⁴ See Straus (2006) for a critical discussion of the same topic in the Rwandan context.

⁵ Steflja (2010:243), for instance, refers to Ramet who "argues that one can recognize in Serbian society 'patterns of thought, speaking and behavior with marked neurotic and/or psychotic characteristics'".

⁶ See e.g. AntoniĆ 2002, Cohen 2001, Golubović 2006, Kuzmanović 2010, Vujačić 2004.

⁷ One of the most dominant, if not the most dominant, thesis related to the authoritarian syndrome in the studies of Yugoslavia. For an alternative view see Vladislavjević (2008).

⁸ For anthropological discussion on this topic see Greenberg (2011).

supported the regime;⁹ or, why so many in Serbia are reluctant to acknowledge the responsibility of their country for the Yugoslav war. Neither am I convinced that models operating mainly with indoctrination and propaganda can fully explain attitudes to leaders and out-groups – a claim that has never been sufficiently corroborated (cf. Green & Saher 2003; see also Turner 2005).¹⁰ The answers are hardly to be found in “psycho-history,” which, by turning individuals into captives of overwhelming psychological instincts over which they have no control, deprives them of agency, responsibility, and common sense (Zukier 1997). Such more or less tacit assumptions constitute, in Henri Zukier’s words, a history of mindless agents (ibid.). In this article, I will provide arguments to the contrary, by departing from theories that may help us understand better how young people take part in historical processes and make social change possible.

How does social identity interpret experience?

In the late 1960s, Peter Berger and Thomas Luckmann (1967) synthesized nearly a century of theoretical thinking on the origins of social reality and reshaped sociology of knowledge. They are most remembered for their concept of social construction of reality, an idea so commonsensical nowadays that its original meaning is rarely re-examined.¹¹

For Berger and Luckmann (1967:174), identity is a product of socialization, i.e. “a phenomenon that emerges from the dialectic between individual and society.” In this respect, identification with so-called “significant others” during two distinct phases – signifying primary and secondary socialization – has been of particular interest to my investigation. I studied the relationship between my informants and their significant others in the realms of family and school. In the same vein, I made inquiries about how the students perceived their so-called “less significant others” – or fellow men – who also maintain a sense of reality.

On a deeper level of meaning, the origins of identification are to be found in an intrinsic human ability to take the perspective of the other – a quintessential

⁹ It is, as Cohen (2001:84) states, in particular among “the agricultural population in the rural and underdeveloped regions of Serbia, as well as among unskilled, semi-skilled, and highly skilled industrial workers” that the regime garnered support. However, Branković’s survey (1995) from 1990, just prior to the elections, shows that noticeable support for Milošević’s SPS existed among upper middle-class individuals, former members of the communist party and political and business executives. A year after the elections in November 1991, the greatest fall for SPS was among farmers and workers, among whom SPS at the same time continued to be the leading party.

¹⁰ Green & Saher (2003:512) state the following: “The claim that mass communication shapes the salience of particular policy concerns is politically important, but much less so than the more forceful claim that communication creates or strengthens attitudes.” And also, “Regardless of one’s preferences regarding the terms racism and prejudice, and regardless of which syndrome of prejudiced attitudes one chooses to consider, the fact remains that the empirical link between mass communications and attitudes toward out-groups remains uncertain” (ibid:514).

¹¹ This state of the matter is in itself an interesting argument for Berger and Luckmann’s theory of sedimentation of knowledge.

thought of George Herbert Mead (1970 [1934]), for whom the self is a product of society.¹² Mead, however, argues too that, due to the reflexive nature of consciousness, the self does not just mirror the world, but reflects and acts upon it. Thus, although socially determined, the individual is unique in the way he/she responds to others. Reflexiveness stems from two mechanisms through which the self operates – one oriented towards attitudes of others assumed towards oneself, and the other that organizes responses to these attitudes of others.

Mead's idea of self encapsulates the phenomenon of identity. The latter is concurrent with the enactment of roles in social interaction, through taking the perspective of the other and assuming attitudes of others towards oneself. More precisely, the self consists of a multitude of identities in form of "internalized role expectations" that are products of regularities contained in social structure (Stryker & Burke 2000:286, 289). In this perspective, the concept of a so-called "role-identity" brings together the external social structure and the internal structure of the self.

Stryker and Burke's proposition that identity interprets experience can be understood further in terms of Tajfel's social identity theory and Turner's categorization theory, which both define interpretation through categorization and some of our most basic psychological needs, such as the need to belong and have a positive self-image.

In Tajfel's argument (1974:69), social identity is that part of self-concept that is based on knowledge of belonging to a social group together with "emotional significance attached to that membership." Elaborated and empirically tested by Turner and other disciples of Tajfel, this model suggests something entirely crucial – that *only* the perception "by individuals that they are joined in common category membership" is a sufficient and necessary condition for group behavior (Turner 1982:8). In this context, the needs mentioned above are highly significant. The need to belong is a motivational force conjoined with its opposite, the need to differentiate, which results in the phenomenon of "psychological distinctiveness." This, according to Tajfel (1974:74), is "the major outcome of the sequence social categorization-social identity-social comparison."

The implications of Tajfel's theory are vast for scholarly understanding of social identities, identity conflicts, stereotypes, and discrimination. Most importantly, should we accept his conclusions, the prevalent idea of choosing an identity, or some cultural characteristics rather than others, in order to achieve specific ends, loses much of its currency.¹³

¹² See also, for instance, Hood (2012) for a relevant contemporary account of the self-concept which builds on latest research in neuroscience.

¹³ An argument originally made by Kjell Magnusson in a lecture. This is where Barth's theory of ethnicity, still so influential in anthropology, has according to Magnusson failed to deliver a consistent explanation, not flavored with ingredients of rational-choice. Social identity theory problematizes the very notion of choice – if the mere perception of belonging to a group is a minimal condition for social identity, then what is the "choice" of identity based upon? In other words, the process is hardly as conscious or deliberative as the choice-argument purports it to be. Secondly, this is also a good example of how Berger and Luckmann's understanding of social construction

In my work, I have used Tajfel predominantly in order to shed light on the issues related to ethnicity, nationalism and the Yugoslav conflict. But its reach is more comprehensive. *All* group behavior – whether it pertains to stratifications in terms of class, gender, race, age or other social categories – can be derived from this mechanism.

As will be demonstrated later on, the mechanisms of self and identity are of consequence for how individuals comprehend the past and present of their society. We might explain better why some traditions, narratives and practices stubbornly persist, whereas others are less relevant or dominant, if we lay bare the ways in which these legacies are connected with people's sense of who they are.

In the following, I will describe how these theoretical claims can be applied to the students' relationships at school, in family, and society. In all these realms, a historical dimension is taken into account.

At school

I conducted my study in Novi Sad, Serbia's second largest city, situated in the northern autonomous province of Vojvodina,¹⁴ well-known for its multiethnic composition. My field consisted of a technical and an academic school, and two high-school classes with approximately thirty-five students each. I spent a whole school year with them in 2007-2008, and returned for a shorter visit in the spring of 2009.

The students' background varied: farmers, working class, and lower and upper middle class. Some were born in other parts of former Yugoslavia, and several were of other ethnic origin than Serbian. Many commuted from nearby towns and villages, whereas others were born and raised in the city of Novi Sad. In both classes, girls were in majority.

Already from the start, I regarded school environment as an important arena for secondary socialization. The school carries further a process that starts in the family sphere – with primary socialization (Berger & Luckmann 1967). Whereas in the primary phase, the individual is highly malleable and susceptible to acquiring knowledge that will retain a quality of permanence and inevitability throughout his/her life, the secondary phase is shakier. Whatever one learns, it can be challenged and altered.

The two phases of socialization had to be brought into my analysis precisely because of this dialectic. At the time they arrive at school, students already have

of reality has acquired meanings originally unintended by the authors. There is no intrinsic link between the notion of identity as a social construction in the original sense of the phrase and contemporary deconstructivist interpretations of identity.

¹⁴ According to the census from 2002, the largest ethnic groups are Serbs (65.05 %), Hungarians (14.28 %), Slovaks (2.79 %), Croats (2.78 %), Yugoslavs (2.45 %) and Roma (1.43 %). Other groups include Albanians, Romanians, Bosniaks, Bulgarians, Macedonians, Vlachs, etc. ("Upoznajte Vojvodinu").

many identities that emerged during primary socialization. What they know, and who they are, will then be further consolidated and tested by peers from close or more distant social worlds. This was important to observe in relation to their group behavior. Who associated with whom, and for what reasons? And *vice versa*, whom did they avoid? Even more importantly, could some of their conflicts and divisions be understood through recent developments in Serbia's history? If so, which developments had the greatest effect?

Instead of seeking answers about the influence of the past in history textbooks, I searched for them in the perceptions of friendships students made, broke and mended on everyday basis. In fact, textbooks were of almost negligible significance to what they thought of their surrounding world. It was from one another that they learned in matters of style, taste, opinions and values, and naturally, they became attached to those who meant most for their personal growth. On the other hand, competition, failure, disappointment, selfishness, and backtalk consumed thoughts of most of them. These were experiences difficult to assimilate in the self-image and blamed for the greatest part on others. In terms of identity making, it was the students' *commitment* to some social relationships (cf. Stryker & Burke 2000), and not others, that was most crucial. Such commitment grows from the perception of characteristics, outlooks and resources necessary for being acknowledged as a group member; i.e. it depends on whether the individual has a certain identity or not.

Although significant, the influence of the teachers was less than one might have expected at first. For teachers, this attests to the degradation of their profession in Serbia, while researchers, in their turn, add that media nowadays shapes values among the young (Joksimović 2003, Malešević 2004, Popadić 2003). Yet, the teachers' role should not be downplayed. Students learned a great deal from them about authority and power issues, importance of rules, hard work and professionalism, or, in more unfortunate cases, the lack of it. It is against the background of the frequently discussed moral hollowing of societal norms that it is worth noting that students perceived a relationship as positive, if (a) they worked hard and their efforts were justly awarded, (b) if the teacher was friendly disposed, and (c) if the rules were clear and followed. These were the conclusions drawn from their *own* experiences with some of the teachers, who thus served as positive role models.

If we go back to the issue of social identities related to group behavior mentioned earlier, the school environment showed examples of group divisions related to both more distant and recent history in Serbia. It is particularly through these divisions that the recent past manifested itself in social relationships at school. The urban-rural distinction, which gained momentum after the Second World War in Yugoslavia, still provokes strong and interrelated social oppositions. On the one side, there were those students who came from respected families residing in Novi Sad for generations. On the other side were families living in rural areas from which children commuted to school, or families who escaped the war in Croatia, Bosnia or Kosovo, and who were occasionally looked down upon by some of my informants and their parents. The biggest division was, however, manifest among youth subcultures that defined themselves in contrast to mainstream culture, put on a par with

the phenomenon of *turbo-folk* and so-called *grand kultura*. Most often their antagonistic relationship is rendered in valorizing terms of well-adjusted and maladjusted social groups and classes, both in the academic discourse as well as among the students themselves. The rural and working class are, thus, associated with low culture or a lack of it (Serb. *nekultura*), while the higher social echelons are the producers and consumers of high culture. Lower forms, such as *turbo-folk*, are usually considered to be Serbian, nationalist and chauvinist, whereas the latter is inspired by Western Europe and considered modern and liberal (see e.g. Čolović 2008, Đurković 2009, Kronja 2007).

Social identity theory attempts to explain this dynamics. Groups affirm self-categories that tend to be positive. We need to think well of ourselves, social psychologists say, which also means that groups with attitudes and values other than our own will produce negative affects and stereotypes. For Turner, this relationship between identity, self and value demonstrates a categorization process: “there is a real sense in which the ‘valuing’ of oneself or others as positive or negative is much the same thing as appraising the degree to which they are ‘self’ or ‘not self’ at some higher level of abstraction” (Turner et al. 1987:59). Viewed thus, to value is to ascribe a self to those we compare ourselves to – a self that is similar and compatible with our own, whose sense of worth draws on belonging to a particular life-world.

Many of the reasons due to which the students did not associate with each other at school originate in historically shaped differentiations and mechanisms outlined in social identity theory that sustain them. However, to speak with Tajfel, identity is both social *and* personal. In behavior, these distinctions intersect; in theoretical models, they are neatly delineated. Therefore, we should think of identity as a flexible structure, where parts of the self-concept are triggered by other individuals, situations and life-world realms. Family is one of them.

In family

Though vigorous, family, like school, succumbs under destabilizing social processes. As Vera Erlich’s (1971) seminal study showed, changes that came with modernization in Yugoslavia recast social roles and caused much disarray in family life. Likewise, the crisis of the 1990s in Serbia set new disruptions into motion. High unemployment confined many women to the household and decreased their social status; single-parent households and divorces increased; marriages and family formation were put on hold; existential and economic interdependence grew; family members were lost in the war, whereas others were displaced and ended up in overcrowded homes with “new extended families” (Bobić 2004, Čičkarić 2005, Milić 2004, Nikolić-Ristanović 2003).

Similarly to what has been said about the school, family too sets a stage for the performance of socio-historical discrepancies. Nowhere is this more apparent than in my informants’ portrayals of family types. Although one’s own family is viewed as a safe haven, where students feel sheltered from the outside world, loved

and cared for, they view family life as *typically* “under strain, entrenched in the traditional patriarchal order, with male violence, oppression, and disrespect towards women and children as its hallmarks” (Spasenić 2011:211). The contrasts between two family models that kept re-appearing in the students’ descriptions will be evident from the following summary:

The first model stands out as a locus of harmony, love, and success, while the latter is a milieu marked by problems and disturbed relationships. Alcoholism, drug-abuse, promiscuity, lack of education and manners together with neglected appearance, are seen as the stereotypical distinctions of the non-modern. And the non-modern is, in general, a state of backwardness, or put otherwise, the lack of culture that the educated and well-mannered people are claimed to have. Namely, they possess knowledge, competence, and higher skills. They behave, dress, and speak well. Theirs is a sophisticated taste. They read and participate in cultural events at theatres and cinemas. They talk, as opposed to inarticulate and brutal fighting. All these assets and properties make them appear as good, rational, and well-balanced people, even superior to others in some respects, since they can distinguish between what is good and what is bad, or acceptable and unacceptable. So, the culture of their life – how they live, act, behave and communicate – is better than the culture of life of those who are uneducated and unversed, unemployed, ill-mannered, and sick. In the acute language of stereotypes, expressed both by working-class and middle-class informants, the former is a “European” form of life, while the latter is Serbian.

(Spasenić 2011:193–194)

Apart from pointing to the opposition between traditional and modern in Serbia throughout the 20th century, these models are also indicative of another recent development – “re-patriarchalization” of both private and public sphere. This process, in which traditions are adjusted to new contexts (Blagojević 2003:168), has been unfolding against the background of a ruined economy, demographical shifts in Serbia due to the Yugoslav wars, and a succession of ideologies since the 1990s. It is part of what Swidler (1986) calls “cultures of unsettled lives.” By recourse to familiar recipes of knowledge and strategies of action, re-patriarchalization signifies an attempt to bring stability into unstable conditions which disclose the vicissitudes of struggle between cultural models, as they are transformed “from *ideology* to *tradition* to *common sense*” (ibid:279, emphasis in original).

Related to the family realm, the experience of “societal atomization” (Tomanović & Ignjatović 2006) is another manifestation of unsettled lives. Both atomization and unsettledness are bound up with a lack of sources for a positive self-evaluation, and a sense that the world one identifies with is constantly diminishing. This leads to frequent declarations of non-belongingness and dissociation from the surrounding world seen as hostile, untrustworthy and inauthentic – something that was often communicated by the students, their parents and teachers, and that was particularly evident at school when the students’ identity perceptions were challenged. The feeling of non-belongingness is a predicament of many in Serbia,

where enlarged cleavages in cultural preferences, financial status and moral codes result in emphasizing one's distinctiveness. There are various Others in relation to whom one defines oneself politically, socially, and economically, on the scales between rich and poor; literate and illiterate; modern and traditional; liberal and conservative, etc.¹⁵

The most telling aspect of these, in essence, ordinary psychological processes is how amplified they become by situational unsettledness. As mentioned in the beginning, our need to belong goes hand in hand with psychological distinctiveness, i.e. distance is always part of the equation. But it is situational cues that determine its magnitude. Thus, we see here a relationship between (a) unstable social conditions that challenge identity perceptions, and (b) the feeling that one does not belong to a society, group or a school class that does not contribute to a positive self-understanding. One of the parents explained this well in her own words: "Our whole world and the whole of our Serbia have come down to our family circle. [In the family], we're somehow closely united, and we have tried to meet each other there and protect ourselves from everything."

In society

Of many issues linked with Serbia's recent past that the students were interviewed about, in my final analysis I chose to focus on the following themes: (a) who Milošević was and what he should be held accountable for; (b) what happened in Srebrenica; (c) the reasons for NATO's intervention in 1999; (d) perceptions of the West. It is worth noting that these topics were *not* addressed at school in any systematic fashion. What the students knew about the 1990s was, for the greatest part, learned through media, peers and families.

Since there is no room to go into their answers in more depth, I will summarize only the most important conclusions.¹⁶ Not unexpectedly, the students differ with respect to the relevance these issues hold in their lives and for their identities. A range of emotions towards the past, from indifference to indignation, was displayed. Both narrative and statistical analysis indicate that the differences are associated with what social class they come from; where they live; what school they attend; and what their sex is.¹⁷ Thus, variations in their responsiveness to the war events correspond with different social positions and a biographical articulation of role-identities (Stryker & Burke 2000). In terms of the phenomenological understanding of sociology of knowledge (Berger & Luckmann 1967), this variety of in-

¹⁵ The very notion of "the Other Serbia" (Serb. *Druga Srbija*), as opposed to "the First Serbia" (Serb. *Prva Srbija*), exemplifies this phenomenon on a macro level.

¹⁶ For a more detailed account see Spasenić (2011).

¹⁷ For instance, in depiction of Milošević, prominent attitudes are: (a) *indecisiveness* among the girls; students who live in the rural areas; middle- and working-class children; and the students in the academic class; (b) *defensiveness* among the boys; urbanites; and middle-class children; (c) *criticism* among the girls, working-class children, and the students in the technical class. Taken all together, 38.2% of the informants are indecisive, 21.8% defend and 30.9% condemn him.

terpretations points to a differential typification of social phenomena in the processes of internalization and objectification of knowledge.

The notion of differential typifications reflects a schematized nature of social structure and knowledge.¹⁸ Like any other modern society, the Serbian holds myriads of life-worlds and cultures, whose structures are part of people's identity perceptions. Yet, despite the overall differences, in search of an explanation for consistent patterns in young people's attitudes towards their society and its past, one realm of the students' life-world merits particular attention – the family.¹⁹ It was repeated over and over again by the students that "everything stems from the family." This determinism, however, is far from an unequivocal, uniform process of transferring beliefs, simply by acts of telling children what to think. The attitudes of others, as Mead suggested, are internalized in a reflexive way – their meaning is created through our intrinsic ability to take them upon ourselves *and* reflect upon them. Some meanings are, however, experienced as being especially permanent and inevitable for the individual's self-concept. The following statement of one of the students illustrates this intersubjective process: "I think that our political opinion is not the opinion of our parents but it is the way in which we are brought up, raised ... if you have all your life taught that grass is green, nobody will convince you tomorrow that grass is purple." Socialization gives thus rise to identity perceptions maintained through patterned interactions with significant others, and it is reflexive in the sense that the individual is capable of apprehending him/herself as both an *object* and a *subject* in the process.

Another consistency in the students' responses is related to the reluctance to condemn their people and country as the main wrongdoer in the dissolution of Yugoslavia and the wars that ensued. As soon as the notions of guilt and responsibility of the Serbian people were brought up, the majority reacted by reclaiming the national identity and stating that only one side could not be blamed for the Yugoslav conflict. There is, thus, little evidence in my ethnography attesting to the students' denouncing of their Serbian identity, when put in the context of the Yugoslav war. This finding also resonates with another similar topic. Most of the students see Serbia as inferior to the West, and yet at the same time, Serbia is not *only* looked upon as a backyard of the prosperous West. They also take much pride in their country, setting up the "normality" of Serbian society against the West, which they often associate with disturbed close relationships (e.g. friendships and family life). I will develop this topic further in the upcoming section; for the time being, it suffices to remember once again the two definitions of identity employed in this article – (a) a mechanism that mediates between individual and social environment by interpreting behavior; (b) that part of the individual's self-concept that is related to his/her awareness of belonging to a group together with the emotional significance attached to it. As long as membership in a group contributes positively to self-

¹⁸ See Howard (1994) for a relevant discussion of social cognitive conception of social structure. Also Schutz (1972).

¹⁹ This does not surprise considering a general lack of reliance on the institutions and the Serbian state.

image, that identity will be maintained. This is precisely the case with the students' Serbian identity.

Altogether, the interpretations of crucial events and figures of the 1990s (e.g. Milošević; Srebrenica; Nato bombings) reveal mostly ambiguities enclosed in imprecise and inconsistent explanations, and their influence on young people's lives is subtle and tacit rather than obvious. Put simply, to their everyday life and social relationships, the recent past for the greatest part lacks significance. To gain it, the past would have to be *made* relevant and introduced as a legitimating source of action, e.g. in the manner of beliefs and ideologies operating in "cultures of unsettled lives" (Swidler 1986). This, however, is not the whole picture. These beliefs and ideologies still need to be perceived and recognized as relevant to the individual's identities in order to orient his/her actions. Phenomenologically speaking, for knowledge to be internalized and have any significant impact on behavior, it has to be both emotionally and cognitively relevant to the self-concept (cf. Monroe 2008).

Self and Other

In this section, I will dwell shortly on (a) the experience of distrust and inauthentic appearances that characterizes the relationship between the students and less significant others/society who call their understanding of the world into question; and (b) the experience of shame/pride that features in the students' conception of their society when compared to the West.

On the whole, the students' descriptions of Serbian society and fellow men evoke the notion of a culture of distrust (cf. Giordano 2012). *Pretense* is experienced as a dominant mode of being, and appearances are said to be both important and false – an understanding epitomized by the opinion that nowadays little is true. Put in identity terms, the construal of appearances that do not match or confirm one's own identity perceptions will result in snap judgments, negative stereotyping and a lack of communication. Or, as one of the students observed, echoing social identity theory, "the more one strives to make one's group belongingness conspicuous, the greater the risk that there will be no contact with members of other groups." This issue has already been touched upon in the section on family, in relation to the phenomenon of societal atomization and the experience of constant distancing from numerous Others (politically, socially, economically), which maintains the sense of psychological distinctiveness.

As for the feelings of pride and shame the students nurture towards Serbia, they cannot be understood without taking into account the contradictions of Serbian society, shaped by discrepant historical legacies and socio-economic processes. Disrupted by wars and ideological shifts, as well as conflicts between authoritarian governments and a rebellious polity, Serbia is often denounced by the students as backward and disorderly. But, at the same time, it is highly appreciated and loved for its unique qualities of life, which they believe they would hardly find anywhere else. I breached this topic in the previous section and will try to develop it here.

To understand the importance of national identity and the ideas about 'what is specifically Serbian' on a collective level, regional and international government policies in the Balkans and Serbia proper must be considered. Serbian identity is constructed both in relation to other neighboring nations and ethnic communities, but also through transactions with Western powers, whose intentions are not always seen as benign. It is with the image of prosperous countries of Western Europe in front of their eyes that the students characterize Serbia as primitive. And yet, the same prosperous West is simultaneously described as a hypocritical world of cruel and cold relationships, where people are more concerned with making money than enjoying themselves in the company of friends and family. How do these conceptions go together?

John Plamenatz (1973; see also Gellner 2008, Greenfeld 1993) argued that imitation *and* competition, acceptance *and* rejection, were hallmarks of the so-called "eastern nationalism", which he explained as a ramification of "western nationalism." According to Plamenatz, this ideology was passed to the Slavs from Germany. The appropriated model entailed an imitation of foreigners, but there was no identification with them. As a consequence, the Slavs found themselves in a double bind. On the one hand, they had to transform themselves and become modern, and on the other hand, they felt compelled to retain their "ancestral ways" as markers of identity.

This explanation, with social psychological undertones, sheds light on attitudes that, at first glance, may seem contradictory. What they, in fact, communicate is that if we wish to understand the salience of national identities in the Balkans, we should be looking not only at regional animosities and competition, but also at Western policies towards the Balkans and their resonance in the self-understanding of its peoples (cf. Mazower 2000).

The Other is constituted through the process of categorization on different levels of abstraction (Turner et al. 1987) – from small units such as individuals to larger ones, such as groups, communities, and whole societies. Which of these identity perceptions will be salient depends on the cues inherent in the situation. I will now let the implications of this condition conclude my argument.

History that deals with the minds of the agents

History as the account of human experience must deal with the minds of the agents, lest it become mindless history.

(Zukier 1997:198)

One of the girls in the academic class said once that a persistent problem of Serbian society is how absorbed it is with matters of national survival, territories and borders. She explained,

When you have an apple, and you share it with a couple of people, it belongs to everyone and no one. It's the same with a country. Country is an artificial creation; the borders are imagined ... The essential

thing is whether you are capable of setting limits to something that is imagined. And here nobody's capable of that.

A key meaning of this quote, captured by the phrase "setting limits to something that is imagined," is *not* to take ideological explanations at face value. That few people can act thus – which is articulated at the end of the quote by saying, "And here nobody's capable of that" – features also in scholarly explanations of nationalism, ethnic conflicts and genocidal violence, where ideology is treated as an independent and singular variable (Waller 2002). In a similar fashion, a leader propagating that ideology can be viewed as a source of causality (Zukier 1982, 1997).

Such explanations rest on two conceptions. The first one is that of cultural and political models distributed (more or less) evenly across a population and internalized in a (more or less) uniform way (cf. Hinton 1998). The second is that of alluring powers and capacities embedded as characterological traits in leaders' personalities. Despite much psychological and sociological evidence to the contrary,²⁰ these interpretations remain tenacious. In slightly different terms, their message is that if we want to change young people's minds on matters salient to their identities, we can do it by telling them what to think, through persuasion and coercion, manipulation and indoctrination.

The assumptions underlying these arguments cannot be taken for granted: (a) What is the connection between what we think and what we do? (b) How does something we are told become part of what we think and perhaps even do?²¹ The former invokes the idea of consistency in human behavior; the latter refers to how we internalize social reality.

Throughout the article, I have been stressing that the process of internalization is reflexive due to the character of human consciousness. The students acquire intersubjectively only parts of the social stock of knowledge, through patterned social interactions that build on their ability to take the perspective of the others with whom they feel they belong – in the circle of family, friends, political party, religious community or ethnic group. Naturally, all these identities are collectively constituted but also biographically modeled. To speak with Tajfel, they are both social and personal.

The differences among the students' perspectives on their society are, sociologically speaking, related to the fact that knowledge is socially distributed – what one knows about the world depends on the place from which one is looking. This is a matter of position in social structure. If we have accepted that social reality is constructed, then we need to show who is constructing what, how, and for what reasons, *simultaneously* holding in mind that (1) cultures are *not* integrated wholes; (2) that our models need to accommodate agency and possibilities for change and con-

²⁰ For an overview see Waller (2002) and Zukier (1997).

²¹ The third one concerns the question of power and legitimacy. For an interesting answer to this question see Turner (2005).

flict; but also (3) that social groups can hardly speak for others in opposition to whom they define themselves.²² My argument is that without a coherent and explicit theory of consciousness and internalization, which allows culture to be in the world *and* in the mind,²³ such analysis will be vapid.

What about behavior then, and the connection between what we think and what we do? In social psychology, the relationship between attitudes and behavior has been re-thought so as to accommodate the multilayered structure of the self-concept and its context sensitivity. It is inconsistency, rather than its opposite, that has proved to characterize our interactions (Zukier 1982, 1997). In determining our actions, “external pressures of the situation” outweigh “internal instigators such as hatred and hostility” (Zukier 1997).²⁴ Put differently, behavior is a function of situational cues and identity perceptions, rather than personality characteristics or cultural models.

How does this relate to my previous discussion? Explanations that use ideologies (e.g. Serbian nationalism), or personality syndromes and cultural models (e.g. authoritarianism), to account for the behavior, or even more importantly, changes in the behavior and identification of millions of people, are problematic. Their impact *is* significant, but far from being single, decisive or straightforward. Contrary to these suppositions, my data show that neither patterns of behavior, nor attitudes, nor cultural and political models are completely dominant among the students. The influence of the recent war-ridden past is *differential* rather than *uniform*. My analysis of family, school and society realms, as perceived by the students, points to marked divisions – especially on the axes urban/rural, traditional/modern – driven by historical forces. Once again, there are many Others in relation to whom young people strive to maintain a positive self-image – e.g. classmates and their families; co-citizens; other ethnic groups; the West. These categorizations and comparisons typify social polarizations that recent history has made more acute. Moreover, it is hardly surprising that, when challenged by narratives they do not interpret as part of their ethnic identification, the students are so united in their embrace of Serbian identity. These perceptions *are* susceptible to change, because they are intrinsically sensitive to contextual interactions. However, a transformation requires *re-interpretation* of self-image and *commitment* to new relationships and identities, which in the case of whole ethnic and national communities does not come about so easily.

These insights are critical to our understanding of collective confrontation with the past. Establishing one truth with regard to either past or present social conditions is feasible only so far as those groups who identify with a particular version of events will also be the ones who maintain it. However, we cannot presume that

²² For instance, letting English-speaking middle-class elite in Serbia define and speak for working-class or agricultural population, who is by the former regarded as “cattle-like,” “an unenlightened, uneducated people” (Greenberg 2006).

²³ See Strauss & Quinn (1997).

²⁴ Studies conducted by Stanley Milgram and Philip Zimbardo are pivotal in this context.

everyone will or can accept it. Identity formation rests on social mechanisms and cultural regularities in inherently plural and differentiated modern societies, as well as on our ability to reflexively interpret experience through acquired and emerging identities. As pointed out by Zukier (1997:198) in the introductory quote, if we want to escape the history of mindless agents, we need to deal with their minds. Only by doing so do we grant them freedom, moral accountability and a capacity to change their societies.

Bibliography

- Antonić, Slobodan. 2002. *Zarobljena zemlja: Srbija za vlade Slobodana Miloševića*. Beograd: Otkrovenje.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Blagojević, Marina. 2003. Promene vrednosti i rodni režim u zemljama u "tranziciji": komparativna perspektiva. In *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*. Beograd: Friedrich Ebert Stiftung, Institut društvenih nauka
- Bobić, Mirjana. 2004. Domaćinstva Srbije na početku trećeg milenijuma – sociodemografska analiza. *Sociologija* XLVI (4):349-372.
- Borneman, John. 2002. Reconciliation after Ethnic Cleansing: Listening, Retribution, Affiliation. *Public Culture* 14 (2):281-304.
- Branković, Srbobran. 1995. *Serbia at War with Itself. Political Choice in Serbia 1990-1994*. Belgrade: Sociological Society of Serbia, Edition of the Sociological Review; Public Opinion and Marketing Center "Medium"
- Browning, Christopher R. 1996. Daniel Goldhagen's Willing Executioners. *History and Memory* 8 (1):88-108.
- Čičkarić, Ljiljana. 2005. Politički identitet iz rodne perspektive. *Genero* 6 (7):9-27.
- Cohen, Lenard J. 1995. *Broken Bonds: Yugoslavia's Disintegration and Balkan Politics in Transition*. 2nd ed. Boulder: Westview Press.
- . 2001. *Serpent in the Bosom: The Rise and Fall of Slobodan Milošević*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Čolović, Ivan. 2008. *Balkan - teror kulture. Ogledi o političkoj antropologiji 2*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Ćopić, Sanja M. 2003. Porodično nasilje u zemljama bivše Jugoslavije: pregled najvažnijih rezultata istraživanja. *Temida* 6 (2):17-25.
- Desjarlais, Robert, and C. Jason Throop. 2011. Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40 (1):87-102.

- Erlich, Vera St. 1971. *Jugoslovenska porodica u transformaciji. Studija u tri stotine sela*. Zagreb: Liber.
- Gellner, Ernest. 2008 [1983]. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Giordano, Christian. 2012. *The Anthropology of Mediterranean Societies*. Foreword: *Anthropology of Mediterranean Societies and National Ethnologies*. In *A Companion to the Anthropology of Europe*, edited by U. Kockel, M. Craith and J. Frykman: Blackwell Publishing.
- Goldhagen, Daniel Jonah. 1997. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Vintage Books.
- Golubović, Zagorka. 2006. *Kuda ide postoktobarska Srbija (2000-2005)*. Beograd: Službeni glasnik.
- Green, Donald P., and Rachel L. Seher. 2003. "What Role does Prejudice play in Ethnic Conflict?" *Annual Review of Political Science* 6:509-531.
- Greenberg, Jessica. 2006. Nationalism, Masculinity and Multicultural Citizenship in Serbia. *Nationalities Papers* 34 (3):321-341.
- . 2011. On the Road to Normal: Negotiating Agency and State Sovereignty in Postsocialist Serbia. *American Anthropologist* 113 (1):88-100.
- Greenfeld, Liah. 1993. *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
- Hinton, Alex. 1998. Why Did the Nazis Kill? Anthropology, Genocide and the Goldhagen Controversy. *Anthropology Today* 14 (5):9-15.
- Hood, Bruce. 2012. *The Self Illusion. How the Social Brain Creates Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Howard, Judith A. 1994. "A Social Cognitive Conception of Social Structure." *Social Psychology Quarterly* 57:210-227.
- Jackson, Michael. 2002. *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Joksimović, Snežana. 2003. Doprinos škole formiranju mladih. In *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*. Beograd: Friedrich Ebert Stiftung, Institut društvenih nauka.
- Kronja, Ivana. 2007. Kultura i politički ekstremizam. *Hereticus. Časopis za preispitivanje prošlosti* V (2):76-86.
- Kuzmanović, Bora. 2010. Autoritarnost - vapaj za jakim i pouzdanim vodama i disciplinom. In *Kako građani Srbije vide tranziciju. Istraživanje javnog mnjenja tranzicije*, edited by S. Mihailović. Beograd: Friedrich Ebert Stiftung.
- Malešević, Miroslava. 2004. Snovi o budućnosti: kako dečaci i devojčice vide svoje rodne uloge. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* (52):43-51.

- Mazower, Mark. 2000. *The Balkans. A Short History*. New York: Modern Library Chronicles.
- Mead, George Herbert. 1970 [1934]. *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Milić, Anđelka. 2004. The Family as a Capital Asset. *Sociologija* 46 (3):227-243.
- Monroe, Kristen Renwick. 2008. Cracking the Code of Genocide: The Moral Psychology of Rescuers, Bystanders, and Nazis during the Holocaust. *Political Psychology*, 29 (5): 699-736.
- Nikolić-Ristanović, Vesna. 2003. Društvena promena, rod i nasilje u postkomunističkim i ratom pogođenim društvima. *Reč* 70 (16):267-323.
- Plamenatz, John. 1973. Two Types of Nationalism. In *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*, edited by E. Kamenka. Canberra: Australian National University Press.
- Popadić, Dragan. 2003. Uzori mladih u posleratnom periodu. In *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*. Beograd: Friedrich Ebert Stiftung, Institut društvenih nauka.
- Quinn, Naomi. 2005. Universals of Child Rearing. *Anthropological Theory* 5 (4):477-516.
- Quinn, Naomi, and Claudia Strauss. 2006. Introduction to Special Issue on The Missing Psychology in Cultural Anthropology's Key Words. *Anthropological Theory* 6 (3):267-279.
- Spasenić, Jelena. 2011. *The Shadows of the Past. A Study of Life-World and Identity of Serbian Youth after the Milošević Regime*. Uppsala: Uppsala University.
- Schutz, Alfred. 1972. *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann Educational Books.
- Steflja, Izabela. 2010. Identity Crisis in Post-Conflict Societies: the ICTY's Role in Defensive Nationalism among the Serbs. *Global Change, Peace & Security* 22 (2):231-248.
- Straus, Scott. 2006. Why Perpetrators Say They Committed Genocide. In *The Order of Genocide. Race, Power, and War in Rwanda*, pp. 122-152. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Strauss, Claudia, and Naomi Quinn. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stryker, Sheldon, and Peter J. Burke. 2000. The Past, Present, and Future of an Identity Theory. *Social Psychology Quarterly* 63 (4):284-297.
- Swidler, Ann. 1986. Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51 (2):273-286.

- Tajfel, Henri. 1974. Social Identity and Intergroup Behaviour. *Social Science Information* 13 (2):65-93.
- Throop, C. Jason. 2003. On Crafting a Cultural Mind: A Comparative Assessment of Some Recent Theories of 'Internalization' in Psychological Anthropology. *Transcultural Psychiatry* 40 (1):109-139.
- Tomanović, Smiljka, and Suzana Ignjatović. 2006. The Transition of Young People in a Transitional Society: The Case of Serbia. *Journal of Youth Studies* 9 (3):269 - 285.
- Turner, John C. 1982. Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group. In *Social Identity and Intergroup Relations*, edited by H. Tajfel. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, John C., Michael A. Hogg, Penelope J. Oakes, Stephen D. Reicher, and Margaret S. Wetherell. 1987. *Rediscovering the Social Group. A Self-Categorization Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Turner, John C. 2005. Explaining the nature of power: a three-process theory. *European Journal of Social Psychology* 35:1-22.
- Upoznajte Vojvodinu*. Available from
http://www.vojvodina.gov.rs/index.php?option=com_content&task=view&id=100&Itemid=68
- Vladislavljević, Nebojša. 2008. *Serbia's Antibureaucratic Revolution: Milošević, the Fall of Communism and Nationalist Mobilization*. Basingstoke, England; New York: Palgrave Macmillan.
- Vujačić, Veljko. 2004. Reexamining the "Serbian Exceptionalism" Thesis. In *Berkeley Program in Soviet and Postsoviet Studies Working Paper Series*. Berkeley: Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies UC Berkeley.
- Waller, James. 2002. *Becoming Evil. How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. Oxford: Oxford University Press.
- Zukier, Henri. 1997. The Mindless Years? A Reconsideration of the Psychological Dimensions of the Holocaust, 1938-1945. *Holocaust and Genocide Studies* 11:190-212.
- Zukier, Henri. 1982. Situational Determinants of Behavior. *Social Research* 49 (4):1073-1091.

Јелена Спасенић

Значај недавне српске ратне прошлости на перцепцију идентитета младих људи

Постоји ли начин да се етнографски документује начин на који недавна ратна прошлост утиче на идентификацију адолесцената који имају врло мало или нимало директног искуства са том прошлошћу? Један од начина да се приђе овом проблему јесте да се сагледа како се свакодневно знање гради и како се преноси међу појединцима, затим како историјска наслеђа, културни и политички модели налазе пут до њихових живота и света, шта они мисле и знају, и ко су заправо они.

Кључне речи:

идентитет, млади,
Србија,
Милошевићев
режим, суочавање
са прошлошћу

Ова питања су била у првом плану истраживања које је обухватило два разреда средњошколаца, између 2007 и 2009 године, у Новом Саду. У раду ћу изнети закључке до којих сам дошла током истраживања и такође, проблематизоваће се идеја колективне конфронтације са прошлошћу. Мој став је да колективно суочавање са прошлошћу, заједно са званичним стратегијама овог дискурса, морају узети у обзир друштвене и психолошке механизме који учествују у изградњи идентитета, да би се избегла претпоставка да сазнања о знању и моралу могу бити “утиснута”, или нацртана, попут мапа.

Piero Pasini

Department of Humanistic Studies,
University "Ca' Foscari" of Venice, Italy
piero.pasini@unive.it

Nation Building and International Solidarity

Some Considerations about Balkans in Italian Republican Thinking in 19th Century

In this paper I want to review the thinking of some Italian republicans' ideologists and patriots for what concerns the matter of National orders of Southern Slavs, with more attention to the Western Balkans. I argue that the Republicans had a particular conception of the National issues, different from the concepts of Nation and Nationality as intended by the Socialists, the Liberals and the Monarchists. Also I would like to underline a particular sensibility on the matter of the Nationality in Balkans by that Italian patriots subjected to the Austrian crown.

Of course I will deal with the ideas of Giuseppe Mazzini, that has already been well studied by the Italian, Slav and International historiography, but also the ideas of Tommaseo, Italian from Dalmatia, republican but not on the same positions of Mazzini, of Attilio and Emilio Bandiera, Venetian patriots near to Mazzini's thinking, but independent in actions and political practice. I will also give some elements about the vision of the International order of liberals, monarchists and, overall, not Austrian's subjected.

The study of those topics appears very current in this period of crisis of the state-nation concept and seems useful to reconsider concepts such as unity, integration and solidarity of Europe and between Nations.

Key words:

Nation building,
Republicanism,
Ideologies, Europe,
Politics

Patriots and ideologists from Italy gave an important contribution to the elaboration of the concepts of Nation, Homeland and Nationality in the 19th Century. Those patriots were affiliated to the Republican movement and their considerations concerned not only their country, but also many other European countries.

Their attention – obviously – was focused mainly on those countries that in the 19th century were not independent. Those thinkers dealt with the issue of national assets of the Southern Slavs, in particular the inhabitants of the Western Balkans. Their interest in those matters was due to similar situations in the Italian territories – for example in the north east that, from 1815 to 1866, was subjected to the Austrian crown.

I want to underline a particular consideration of national issues in the Italian Republican thinkers – different from the concepts of Nation and Nationality as intended by the Socialists, Liberals, Monarchists in the same and in the subsequent period. They affirmed a nationalistic position but able, at the same time, to coexist, to not deny, the aspirations of other European peoples. Also, I would like to point out a particular sensitivity with regard to Balkan national issues by those Italian patriots subjected of the Austrian Empire.

Therefore, I will address not only the thought of Giuseppe Mazzini (1805–1872), already extensively studied in international historiography. I deal with the ideas of Nicolò Tommaseo (1802–1874), Italian-Dalmatian, republican with positions less advanced than Mazzini, and I review the considerations of the brothers Attilio and Emilio Bandiera (1810–1844; 1819–1844), Venetian patriots close to Mazzini ideas, but autonomous in their actions and initiatives.

I want to point the different vision of the international order of Liberals, Monarchists and especially of those thinkers and activists not subjected to the Habsburg crown.

The study of these issues is also of great relevance today – a period in which we assist to the crisis of the State-nations – and it could also be a boost to reconsider the concepts of European – or, however, transnational – Unity, Integration and Solidarity.

The political thought of Mazzini regarded the possibility of cooperation and brotherhood between the peoples of Southern Slavs. The ideas of the Italian patriot (born in Genoa) have been the most studied. The reason, probably, is to be found not only in the originality of his thought, but also in the attempts that the Genoese patriot did to implement his ideas, mainly through the contacts with patriots and thinkers from Serbia and Croatia.

«La poesia nazionale è l'alito del popolo, lo specchio in cui si riflette, più che altrove, il pensiero, l'idea che quel popolo è chiamato a svolgere e rappresentare nella storia dell'Umanità [The national poetry is the breathe of a people, the mirror in which is reflected, more then elsewhere, the thought, the idea that people is called to achieve and represent in the History of Humanity]» (Mazzini 1832, 224). In the 1830s the young Mazzini studied the ethnical origins, the language and the literature, the culture and the political situation of the so called “European Turkey”. He considered the Principality of Serbia the most advanced country for its culture and for its development of civil rights. He argued that «la novella Europa tende[sse] a costituirsi per masse e non per frazioni [the new Europe should has been built by agglomeration and not by fractions]» (Mazzini 1834, 149). For what

concerned the national issue of Southern Slavs he figured out a federation inside a more extended Hungarian state. This was in 1833. In the subsequent year the Italian republican activists failed leading an expedition in Savoia (repressed by Piedmont army). This event drove the *Giovane Italia* organization [Young Italy] into a crisis and pushed Mazzini to deepen his knowledge about southern Europe and to fund the *Giovane Europa* organization [Young Europe] in 1834. The foundation of this new movement was aimed to spread the ideas and the apostolate of the Genoese patriot among the population of the Slavic South. He was day by day more convinced that the resolution of the Italian national issue were linked necessarily to a general re-ordering of European assets (Mastellone 1994, 185–189).

In the years 1830s and 1840s, the real problem for Mazzini was connecting the different cells of the republican movement. During the subsequent decades, after being in contact with various activists and thinkers of the Balkan area who – mainly in the 1870s – led republican and democratic organizations as the *Ujedinjena omladina srpska* (an equivalent of the *Giovane Italia* for Serbia) Mazzini convinced himself that an administrative federation of Serbs, Croats, Montenegrins, Macedonians, Bulgarians was possible. He based this argumentation once again on linguistic and literature foundations. So, Mazzini deeply argued that the Southern Slavic people aspirations were similar. He had this optimistic vision of the relationship between nationalities during his whole life, trying at the same time to convert this hope in concrete actions. For Mazzini freedom and independence were to achieve through brotherhood and collaboration between nationalities, through a common action that allows the peoples involved to overtake their particular issues. «Quando saranno dunque convinte le nazioni che la salute di tutte sta in una franca e fratellevole alleanza tra di esse e che l’una è la solidaria dell’altra? [When the nations will convince themselves that everyone’s safety consists in an honest and fraternal alliance?] (Mazzini 1849, 53]

The real situation of the emancipation movements of southern Slavs was more complicated than the one supposed by Mazzini. There was the Illyrian movement of Ljudevit Gaj (1809–1872). In Belgrade the *Načertanije*, the “Program for Serbia’s foreign and national policy”, written in 1844 by Ilija Garašanin (1812–1874) envisioned an independent Serbian state. The document is still matter of discussion by the scholars, divided in who argues that Garašanin was an inclusive Yugoslavist, and who maintains that he was an exclusive Serbian nationalist seeking a Greater Serbia (Batakovic 1994; Manetovic 2008). In this second interpretation the *Načertanije* results partially in opposition to the Gaj’s movement. The Illyrian movement was itself a kind of “protojugoslavismo” [proto Yugoslav movement] (Guida 2003, 25; D’Alessandri 2010, 6), but asserted a clear message of collaboration and federation between the southern Slavs.

The influence of Mazzini’s ideas among the Balkan thinkers, increased from the 1860s. For example Mazzini had a big influence on Vladimir Jovanović’s (1833–1922) ideas and on that individuals linked to the *Ujedinjena omladina srpska*. In these relationships the Italian historiography (but also international historiography) found the precursor ideas of some state forms that have been experienced in the Western Balkans during the 19th and especially the 20th Century.

Notwithstanding that the research of the international balance has been the determining factor in the development of these solutions, Mazzini was not the only voice that raised from the Italian republican movement on the "fate" of the Southern Slavs. The apostle of the (Italian) fatherland seems to have been a prophet also for other countries.

It is interesting to investigate the thought of an Italian-Dalmatian, Nicolò Tommaseo, republican, liberal and catholic.

His "discovery" of Serbia took place in Sibenik, his hometown, through the association with the Serb-Dalmatian Spiro Popovic. For Tommaseo Serbia was like an "ethical category": a young and pure country that could act as a counterbalance to the corrupt and decrepit Western civilization.

In that area that Tommaseo called "Illyrian context" the unifying element (as in the Mazzini thought) was the language and the literature. But, more than Mazzini did, he admitted the existence of strong regional national identities, each with its own historical and cultural peculiarities. The rapprochement between these regional homelands would therefore be very prudent. The Illyrian context, for Tommaseo, was not *supra*, overnational, but was a connection above the different homelands. In this *silloge* [anthology] Serbia represented the "strongest link." (Valle 2012, 70)

In the thought of Tommaseo, however, the linguistic aspect had a special value. The Dalmatian followed indeed a school of thought which recognize the language as the dominant feature in the definition of the nationalities – a very conventional conception in the 19th Century. At the same time, following a common trend in the Romantic age, he nurtured the multilingualism. Even more Tommaseo has cultivated the multilingualism not only as intellectual exercise, but also because of his own identity – that we can define not better than "Adriatic". In some of his own texts we can find the pride for his multilingualism: «Io, dall'origine e da' casi posto in sul confine di genti diverse, appresi a non disprezzare nessuna, e così nessuna ammirare servamente. Nato tra Italia e Grecia, dimorato in diverse e non somiglianti né amiche regioni d'Italia; per qualch' anno in terra francese ed in terra greca; amai le due lingue d'Italia e i suoi varii dialetti; la francese, la greca, la serbica, amai d'amore non dotto ma docile, e riverente al senno divino il qual si nasconde più mirabile nelle lingue de' popoli semplici che nelle favelle de' culti. E, bene o male, le scrissi, pur per prova d'affetto fraterno alle quattro nazioni, e per consolare nelle diverse loro glorie il pensiero» [«Myself, born on the borders between different peoples, I learned to not despise and not admire as a servant any of them. Born between Italy and Greece, I lived in different regions of Italy, that are not similar even friend each other; for some years I have lived in France and Greece; I loved both languages of Italy and its various dialects; the French, the Grecian, the Serbian languages I have loved with sweet love, not erudite; I was grateful to the divine sense that is hidden in the poor people's languages more than in the letters of the cultured individuals. And, well or badly, I wrote those languages, as proof of love to the four nations and to affirm my thinking in their different glories]» (Tommaseo 1852, XII).

The school of thought that individuates in the language the basics of nationality takes a figure as Tommaseo – himself supporter of this theory – to be object of controversial claims. Tommaseo, in 1844 published his famous anthology of lyrics, the *Iskrice*, in Serbian-Croatian language. The book was indeed a re-edition of an Italian anthology published in 1841 under the title *Scintille*. The Serbian-Croatian edition pushed, in late 19th Century, many intellectuals as Milan Đ. Milićević (1831-1908), Stajan Novacović (1842–1915), Ivan Milčetić (1853–1921) and others to consider the writer as a Serbian author or, in the same way, to affirm the Tommaseo's affinity to the Croatian nation. (Stipčević 2000, 254–255, 259). According to Serbian and Croatian interpretations Tommaseo abandoned his spiritual homeland to join what in the 1840-60s was a more stimulating cultural milieu, Italy. (Roksandić 2000, p. 630). Subject of interest in this paper are not the different appropriations of the figure of Nicolò Tommaseo. Instead what is to underline is that in the thought of the Dalmatian the concept of nationality – linked to the language – and the romantic trend to multilingualism coexisted. By connecting those data with the knowledge that Tommaseo had of the regional differences is possible to ascribe to his thought a view for which nationality and multiculturalism are not in opposition.

The southern Slav problem was also particularly strong, a precise object of interest, by that part of the Italian patriots subjected to the Austro-Hungarian domination. We might find in this aspect, the imperial subjection, the reason for a common thought.

The patriot Emilio Bandiera, minor brother of Attilio, both leaders of a secret society called *Esperia* and of a failed riot in south Italy in 1844, affirmed the need of a reversal – a switch – of the order of the Congress of Vienna (1815) through the creation of an Illyrian or a Serbian nation (Bandiera 1844). By confronting those arguments with the Mazzini's considerations is clear that many thinkers and patriots as Emilio Bandiera have a more superficial awareness of the geopolitical situation of Europe. Emilio wrote to Mazzini, probably from Malta or Kerkyra on March 28th 1844. In his letter we note much more interest for the matter of the asset of Europe than in the letters of his brother Attilio, in contact with Mazzini since two years at least, and more focused in Italian issues. Emilio instead shows to understand that a general European movement was necessary and functional, useful, for the single national aims. So he dares some predictions of the future arrangement of Europe. «Noi consideriamo l'Europa come riordinata in grandi masse popolari, che avranno inghiottito molte delle odierne così spesso irragionevoli suddivisioni politiche. Così noi antiveggiamo il popolo spagnuolo ed il portoghese fusi in una sola nazione; la Francia appoggiante del tutto i suoi confini orientali al Reno, e quindi assorbente il Belgio; la Germania costituita in una sola nazione, e ingrandita coll' Olanda e colla Danimarca continentale; la Svezia aumentata essa pure delle vicine isole danesi e della Finlandia; la Polonia risorta e forte come ai tempi del generoso Sobieski; la Russia possibilmente divisa in due; la Valacchia, la Servia, la Bulgaria, la Croazia, l'Erzegovinia, il Montenegro e la Dalmazia riunite in una nazionalità illirica o serba; l'Ungheria colle presenti sue dipendenze, più la Moldavia e la Bessarabia; la Grecia aumentata della Tessaglia, della

Macedonia, dell'Epìro, dell' Albania, della Romelia, di Candia, e più tardi dell' isole Ionie. [We consider Europe as reordered in great popular masses, which will include many of present and often unreasonable political subdivisions. So we preview the Spanish people and the Portuguese people merged in one nation; the eastern border of France totally following the Rhine river; Germany established in one nation, and enlarged with Netherlands and continental Denmark; Sweden augmented with Danish islands and with whole Finland; Poland reborn and strong as at the time of the generous Sobieski; Russia probably divided in two parts; Wallachia, Serbia, Bulgaria and Croatia, Herzegovina, Montenegro and Dalmatia united in an Illyrian or in a Serbian nation; Hungary with its actual territory enlarged with Moldavia and Bessarabia; Greece augmented with Tessaglia, Macedonia, Epirus, Albania, Romelia, Crete and later, maybe, of the Ionian islands]» (Bandiera 1844).

Emilio, focusing on Southern and Central-eastern Europe, argued that Poland, Hungary, Greece, Serbia and Italy had common interests against Russia, Austria and Turkey. He considered useful a not well-defined alliance between Nations to face the great military and political power of the three Empires. He pushed himself to openly speak of a “confederation” (but, we argue, once again he intended an “alliance”) a confederation between those nationalities that, he asserted, were already “done” in the ideologists mind. So the Greek example, at that time the most advanced and destined to success, should had work as incitement for every nationalities’ hopes. «Conviene dunque insinuarle di non arrestarsi sulla via gloriosa e profittevole che le si apre dinanzi, ma fidare nelle proprie forze, nelle simpatie che la circondano, nella giustizia della sua causa, e non soddisfatta delle ristrette concessioni d'un governo imperfettamente rappresentativo [...] Allora comincerà l'ormai resa inevitabile guerra dei popoli contro i re; e per essa la vecchia Europa sarà interamente rifiuta. [It is convenient to push the nationalities on the glorious and favorable road that is opened in front of them. They must trust in their own forces, in the moral support of other nations, in the rightness of their issues and they do not have to content themselves of concessions by the governments [...] So the unavoidable war of the peoples against the kings will come; and through this war Europe will completely refunded]» (Ricciardi 1863, 78-80).

The political aim of the Italian intellectuals we quickly reviewed in those pages is not only the fight for the Nation, or better for the different Nations, but also for the Republic. In substantiating this argument comes a rapid analysis of the ideas of Cesare Balbo, Camillo di Cavour, and Bettino Ricasoli, who were not republicans.

Cesare Balbo (1789–1853) was a *neoguelfista* (he supported the creation of a federation of different Italian states under the leadership of the Pope). In his book *Le speranze d'Italia* [Hopes of Italy] (Balbo, 1844) he argued that the best solution of the Eastern matter was represented by the "inorientamento dell'Austria" (the projection to the East of Austrian Empire) finding in Austria a bulwark of Christianity called to fight the Ottoman Empire and to project itself exclusively to the East by abandoning its Italian dominions and avoiding at the same time the possibility that Russia had access to the Mediterranean (Balbo 1844, 147–151).

Camillo di Cavour (1810–1861), liberal, political leader of the Risorgimento, who guided the Piedmont government in the most important steps of the Italian national building process, was a big fan of Balbo. Cavour, during the Paris Congress of 1856, proposed the exchange between some Italian territories (Duchy of Parma and Duchy of Modena) and the Bosnia¹. After the Crimean war, Italy had a place in the international community and found in this congress the chance to present and promote the Italian national issues. Cavour was in the 1850s the “rising” personality of the *Risorgimento*. Mazzini himself understood the appeal employed on Italian people by the pair “Savoia crown – Cavour”. But if Mazzini considered that the possible resolution of the European national matters (so the destruction of the balance of the Vienna Congress) was represented by the mobilization of the oppressed people of the continent, supported by some “enlightened” western States, Cavour only searched the solidarity of those western countries. And he did it just for a practical reason: to fill the military gap between Italy and its enemies – a gap that, during the Italian first independence war (1848–49) appeared uncontested (Balzani 2008, 347–348). In both different positions, anyhow, the resolution of the Italian problems seemed related, linked, with the national claims of Serbia and the Balkan area in general even if Cavour considered the Balkan area as a kind of set of territories to exchange.

Also Bettino Ricasoli (1809–1880), liberal himself, who has been president of the Italian Council in 1861–62, after the death of Cavour, proposed the exchange between Veneto and Bosnia (Malatesta 1941; Valle 2012, 74).

Previously the Piedmont diplomacy had walked his own path with the mission of the consul Marcello Cerruti in Serbia in 1849 (Clemente, Prijevec 1980, 39 – 40). The contact with the Piedmont diplomat divided the Serbian national movement that from that moment found out a new interlocutor. Not only the Republican Party and the relationship with the international republicanism could be a way to perpetrate the national mission. The monarchist Piedmont itself could be a possible, and more reliable, interlocutor.

In examining Slavic national issues Mazzini seemed to grasp the nucleus of a problem that is still European, and that it is even more evident nowadays. This problem is namely the lack (and at the same time the need) of a European structure that could and should be institutional, but also cultural. Europe would have to be the common house of nationalities and nationalities would have to “build the house”. The Slavic context was the perfect example because it was subjected and influenced by the Russian empire. The influence of Russia in European political dynamics was clear to Mazzini. He argued that: «Propriamente parlando [il nazionalismo russo] non è colà nazionale: non sorse dalle viscere del popolo; si intensifica nel capo dello Stato e non tende se non ad assorbire gli altri centri, offrendo ad essi il miraggio d’una forza già costituita e organizzata, senza nulla che possa dar soddisfazione

¹ Letter to count Walewski, Foreign affairs Minister of France, 21st January 1856 and *Memorandum* to general La Marmora, commander of the Italian corps in Crimea, 21st January 1856 (Cavour 1883, 167-174 and 175-177; Di Nolfo 1965, 1062).

alle aspirazioni intellettuali, morali, sociali della razza. [Properly speaking (the Russian nationalism) is not “national”. It do not arose from the bowels of the people; it intensifies itself in the figure of the head of the state and is tended only to absorb the other centers, providing them the mirage of an already constituted and organized force, without anything that can satisfy the intellectual, moral, social, racial aspiration of the people.]» (Mazzini 1848). For this reason Mazzini, in his argument, hoped that a national rising, were lit in Poland, awaking so other Slavic peoples from their deep sleep. This could take to build and declare the existence of the different European nationalities but also could take to the secondary, but important however, goal of the constitution of a Europe of Nations. Europe, in fact, at that time was suffering the internal pressure of the inner European Empires, as the Austrian, and the foreign influence of the Eurasian Empires as the Ottoman and the Tsarist.

In the ideas of all these Italian thinkers, as in most of the republican thinkers in Europe, there is a view that today seems to be under a fierce attack. In the Balkans as well in the rest of the continent. This political horizon might be useful and functional to the resolution of the current crisis of the nation-states and also could be a boost to reconsider the concepts of unity, solidarity and integration in Europe. It is important to emphasize that the Nation and the transnational brotherhood are related mostly when referring to the Republican universe, that, for its deep ideological motivations, is a nationalist movement (Viroli 1999). An international horizon – that for its nature is included in the concept of “class fight” of the Socialist ideology – is not considered. The utopia of the European republicanism seems instead to aim at a *transnational* goal, a kind of alliance between oppressed nationalities against the imperial superstructures.

We note that in the Republican thought the Nation building process and the Nation in itself correspond to the search of social achievements, mostly for what concerns the political rights of the citizens. Those achievements are not in conflict with the claims of other Nations. Even if in the Balkans, the first National rebellion (the *Prvi srpski ustanak*) had a strong agrarian characterization, in the middle of the 19th century the most propulsive individuals of the South Slavic resurgence movement had an inter-class and a trans-national perspective.

Bibliography

- Balbo, Cesare. 1844, *Le speranze d'Italia*, Capolago: Tipografia Elvetica
- Balzani, Roberto. 2008, *Cavour e le vie della guerra, Gli Italiani in guerra, vol. 1, Fare l'Italia: unità e disunità nel Risorgimento*, Isnenghi, Mario and Cecchinato, Eva (eds.), Torino: UTET.
- Bandiera, Attilio. 1894, *Lettere inedite dei fratelli Bandiera*, Guardione, Francesco (ed.), Catania: Giannotta editore.

- Batakovic, Dusan T. 1994, *Ilija Garašanin's Načertanije*, «Balkanica», vol. XXV-1: 157-183. Available at: http://www.rastko.rs/istorija/batakovic/batakovic-nacertanije_eng.html
- Bruni, Francesco (ed.). 2004, *Nicolò Tommaseo. Popolo e nazioni: italiani, greci, corsi, illirici*, Roma: Antenore.
- Cavour, Camillo. 1883, *Lettere edite e inedite, 1852-1858*, vol. 2, Chiala, Luigi (ed.), Torino: Roux e Favale.
- Clemente, Vincenzo and Prijevec, Joze (Pierazzi, Giuseppe). 1980, *Cerruti, Marcello, Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 24, Ghisalberti, Alberto (ed.), Istituto dell'Enciclopedia Italiana: Roma.
- D'Alessandri, Antonio. 2010, *L'europeismo mazziniano tra teoria e realtà: il caso degli slavi del sud*, Università di Roma 3, Facoltà di Scienze Politiche.
- Di Nolfo, Ennio. 1965, *Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, vol. 8, *L'Italia e l'Europa durante la seconda restaurazione, il Piemonte cavouriano, la guerra di Crimea*, Milano: Rizzoli.
- Krizman Malev, Tatjana. 1995, *Mazzini e il processo di integrazione nazionale dei popoli jugoslavi, Il mazzinianesimo nel mondo*, vol. 1, Limiti, Giuliana; Di Napoli, Mario; Guida, Francesco; Monsagrati, Giuseppe (eds.): 329 – 383, Pisa: Istituto Domus Mazziniana.
- Malatesta, Alberto. 1941, *Ministri, deputati, senatori dal 1848 al 1922*, vol. 3, *Enciclopedia biografica e bibliografica italiana*, Milano: Istituto editoriale italiano Bernardo Carlo Tosi.
- Manetovic, Edislav. 2008, *Ilija Garasanin: Nacertanije and Nationalism*. «The Historical Review/La Revue Historique», [S.l.], v. 3: 137-173. Available at: <http://historicalreview.org/index.php/historicalReview/article/view/201/97>
- Mastellone, Salvo. 2011, *Tre democrazie: sociale (Herder); proletaria (Engels); europea (Mazzini)*. Londra 1850 – 1855, Firenze: Centro editoriale toscano.
- Masetllone, Salvo. 1994, *Il progetto politico di Mazzini (Italia – Europa)*, Firenze: Olschki.
- Mazzini, Giuseppe. 1832, *La Giovine Italia. Serie di scritti intorno alla condizione politica, morale e letteraria dell'Italia, tendenti alla sua rigenerazione*, Marseille: Tipografia militare di Giulio Barile.
- Mazzini, Giuseppe. 1848, *Del moto nazionale Slavo*, «L'Italia del Popolo», vol. I, Losanna: Società editrice l'Unione.
- Mazzini, Giuseppe. 1908, *Dell'iniziativa rivoluzionaria in Europa (1834)*, *Scritti editi e inediti. Edizione Nazionale*, Imola: Galeati.

- Mazzini, Giuseppe. 1908, *Lettere Slave (1847), Scritti editi e inediti, Edizione Nazionale*, Imola, Galeati.
- Mazzini, Giuseppe. 1849, *Lotta fra l'Ungheria e la dinastia austriaca*, «L'Italia del popolo», vol. I, Losanna: Società editrice l'Unione.
- Mazzini, Giuseppe. 1939, *Opere*, Salvatorelli, Luigi (ed.), Roma-Milano: Rizzoli.
- Pasini, Piero. 2008, *Fratelli Bandiera*, in *Gli Italiani in guerra*, vol. 1, *Fare l'Italia: unità e disunità nel Risorgimento*, Isnenghi, Mario and Cecchinato, Eva (eds.), Torino: UTET.
- Petrungaro, Stefano. 2012, *Balcani. Una storia di violenza?*, Roma: Carocci.
- Pirjevec, Joze (Pierazzi, Giuseppe). 1974, *Mazzini e gli slavi dell'Austria e della Turchia, Mazzini e il mazzinianesimo*: 301 – 412, Roma: Istituto per la storia del Risorgimento italiano.
- Ricciardi, Giuseppe. 1863, *Storia dei fratelli Bandiera e loro consorti*, Firenze: Le Monnier.
- Roksandić, Drago. 2004, *Niccolò Tommaseo: prospettiva storica sulle appropriazioni culturali e ideologico-nazionali croate e serbe*, in: *Niccolò Tommaseo: popolo e nazioni. Italiani, Corsi, Greci, Illirici. Atti del convegno internazionale di studi nel bicenario della nascita di Niccolò Tommaseo Venezia 23-25 gennaio 2003*; vol. 2, Bruni, Francesco (ed.): 625 – 639, Padova: Antenore.
- Stipčević, Nikša. 2000, *Tommaseo e la Serbia*, in *Niccolò Tommaseo e Firenze. Atti del convegno di studi. Firenze, 12-13 febbraio 1999*, Turchi, Roberta and Volpi, Alessandro (eds.): 253 – 271, Firenze: Leo S. Olschki
- Tommaseo, Nicolò. 1943, *Edizione nazionale delle opere*, Firenze: Sansoni.
- Tommaseo, Nicolò. 1852, *Dizionario estetico*, Milano: Reina.
- Toševa Karpowicz, Ljubinka. 1995, *Mazzini e il Risorgimento serbo (1848-1878), Il mazzinianesimo nel mondo*, vol. 2, *Il mazzinianesimo nel mondo*, Limiti, Giuliana; Di Napoli, Mario; Guida, Francesco; Monsagrati, Giuseppe (eds.): 513 – 567, Pisa: Istituto Domus Mazziniana.
- Valle, Roberto. 2012, *Il Risorgimento e l'Ustanak degli Slavi del sud*, in *Patriottismo, Risorgimento e unità nazionale*, Berardi, Silvio (ed.): 67 – 81, Roma: Edizioni nuova cultura.
- Viroli, Maurizio. 1999, *Repubblicanesimo*, Bari-Roma: Laterza.

Пиеро Пасини

Изградња нације и међународна солидарност

Разматрања о Балкану у италијанским републиканским размишљањима у 19. веку

Овај рад представља размишљања неких италијанских републиканских идеолога и патриота која се односе на национални поредак Јужних Словена, са нарочитим акцентом на Западни Балкан. Републиканци су имали одређену концепцију националних питања, различиту од концепта нације и националности које срећемо код социјалиста, либерала и монархиста. Такође, постојала је нарочита осетљивост италијанских патриота под аустријском круном, која се тичала националности на Балкану.

Кључне речи:

изградња нације,
републиканизам,
идеологије, Европа,
политика

У раду ће се разматрати идеје Ђузепе Мазинија, увелико проучаване од стране италијанских, словенских и интернационалних историографа, али такође и идеје Томаса, Италијана из Далмације, републиканца али различитог положаја од Мазинија, затим идеје Атилија и Емилија Бандиера, венецијанских патриота блиских Мазинијевим ставовима али независним што се тиче политичке праксе. Такође, рад ће представити неке елементе визије међународног поретка либерала и монархиста који нису били под утицајем Аустрије. Проучавање ових тема је сврсисходно и актуелно у овом периоду кризе која се односи на концепт држава-нација, и чини се корисним да се поново размотре концепти као што су заједништво, интеграција и солидарност Европе и нација.

Varia

Иван Ђорђевић,

Етнографски институт САНУ, Београд

ivan.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

Између поноса и срама. Антрополошка анализа наратива о „Паради поноса“ у савременој Србији

У овом раду дискутује се о позиционирању кључних друштвено-политичких актера у савременој Србији у контексту прихватања скупа симбола јавног наратива дефинисаног као „европске вредности“. На примеру одржавања тзв. „Параде поноса“, разматра се однос медија и елита према једном догађају који се перципира као суштински услов за „европске интеграције“, али према коме истовремено постоји амбивалентан однос, проистекао из етаблираног традиционалистичког политичког дискурса, који подразумева отпор према прихватању сексуалних различитости. Циљ овог рада је да укаже на комплексну природу идентификовања основних симболичких вредности друштва у савременој Србији, која се испољава, пре свега, у виду хегемонијских борби које се воде на линији промоције конзервативних вредности, на супрот ономе што се доживљава као „опасни“ уплив либералних „европских“ идеја, попут промоције права сексуалних мањина. У раду се анализирају медијски наративи везани за одржавање „Параде поноса“ 2010. и 2014. године, са циљем утврђивања промене наратива у склопу декларисаног „европског пута“ Србије, и то, пре свега, кроз деловање и позиционирање кључних актера, од политичких елита до припадника екстремно десних организација и навијачких група.

Кључне речи:

Парада поноса,
фудбалски
навијачи,
десничарске
организације,
европске
интеграције,
политичка елита

„Педер градом неће шетати“, „Убиј, закољи, да педер не постоји“ само су примери многобројних песама које се у протеклој деценији могу чути на многим фудбалским стадионима широм Србије*. Ови отворени изливи мржње према припадницима другачијег сексуалног опредељења, међутим, нису само изоловани инциденти групице хулигана. Заправо, овакви и слични повици у

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

великој мери представљају само радикални поглед у оквиру генерално хомофобичног става који преовладава међу грађанима Србије.

Нетрпељивост и мржња према било коме ко је другачији, било да је у питању нација, вера или сексуално опредељење, представљају заједничку вредност екстремне деснице било где у Европи. Штавише, популарност политичких партија овог опредељења у сталном је порасту, услед дубоке социјалне и економске кризе која потреса континент. Политичка платформа грађена на, између осталог, рестриктивној антиимигрантској политици, привукла је широм западне Европе на недавним изборима за Европски парламент више него значајан број бирача (Fekete 2014).

Ако је разлог за раст деснице у развијеним земљама Европске уније (ЕУ) дубока криза капитализма, популарност ове политичке опције у Србији има донекле другачију врсту узрока и манифестације. За разлику од неких других држава, партије екстремне деснице у Србији већ дужи низ година нису доминантни актери на политичкој сцени, с обзиром на то да су некадашње политичке снаге које су припадале десници током година бар декларативно прихватиле курс европских интеграција.

Од петооктобарских промена 2000. године, практично свака влада је као свој основни циљ истицала интеграцију у ЕУ. Таква политичка агенда је са собом носила и тежњу за усвајањем тзв „европских вредности“, у које се убраја и јасна антидискриминаторна политика према различитим групама било ког типа. Ипак, прокламована „европска политика“ у великој мери се сводила на испуњавање, пре свега, економских неолибералних агенди, док су се питања попут, рецимо, поштовања мањинских права углавном сматрала мање важним. Србија се на питањима попут родне равноправности или поштовања права сексуалних мањина још увек налази веома ниско на лествици унутар ЕУ и земаља кандидата. Као добар пример оваквог стања може се навести чињеница да је Србија једна од ретких држава у Европи у којој због „безбедносних разлога“ није могуће одржати Параду поноса.

Тзв „безбедносни разлози“ заправо подразумевају процену државе да није у стању да обезбеди Параду од припадника различитих екстремно десничарских организација и навијачких група. Константно вербално насиље према ЛГБТ популацији у Србији је тако 2010. године, када је Парада први пут заиста и одржана, прерасло у бруталан физички сукоб полиције и противника одржавања скупа. Од тада, суочена са претњама насиљем, држава је три године у низу забрањивала одржавање Прајда, оправдавајући своју одлуку очекиваним насиљем на улицама.

Недавна истраживања међу младима, који, заправо, чине већину активиста екстремно десничарских организација, показују да је скоро 60 одсто средњошколаца у Србији у мањој или већој мери хомофобично, што нарочито долази до изражаја код испитаника мушког пола. Ови резултати у великој мери корелирају и са одговорима на питања у вези са положајем жена. (Tomanić et al. 2012, Radoman 2011). На основу ових података може се закључити да је патријархални светоназор и даље веома раширен међу

младима у Србији. Свакако да већина младих који деле овај поглед на свет није спремна да се физичким насиљем обрачунава са сексуалним мањинама. Ипак, овакви подаци упућују на промишљање проблема дубоке конзервативности друштва у Србији, а нарочито популације младих.

Корени овог проблема свакако се налазе у деведесетим годинама прошлог века, када је читав политички али и приватни простор национализован. Распад државе, ратови и економска девастација увели су србијанско друштво у дубоку кризу, у којој национализам постаје практично једина идеологија. Са успоном идеје нације као водећег политичког идеала дошло је до свеукупне ретрадиционализације друштва. „Традиционалне вредности“ заправо су се односиле на повратак религији, а самим тим и конзервативном идеалу друштва, при чему породица поново постаје основна ћелија друштва, са функцијом „рађања српских синова“. Жена је у овом својеврсном процесу репатријархализације практично изгубила положај који је имала у СФРЈ. Уместо радне жене и мајке, њена улога је постала искључиво рађање нових припадника нације и брига о кући. Велику улогу у овом анахроном процесу одиграла је и општа економска катастрофа, у којој је потпуно напуштен социјалистички начин производње. Уместо њега је наступила дивља приватизација, праћена губитком радних места, хиперинфлацијом и пљачком државне имовине. Породица, у овом контексту, постаје практично једини модел у оквиру кога је било могуће преживети, док је патријархални идеал као производ национализованог политичког простора, био једини модус у коме је таква породица могла егзистирати.

Демократске промене двехиљадите године донеле су официјелну промену политике у којој за екстремну десницу није било места. На политичкој сцени партије екстремно десног профила једва да су имале икаквог утицаја. Са друге стране, на неформалном нивоу, политички простор је био испуњен различитим организацијама чија би се делатност могла окарактерисати као екстремно десна. Студентске организације попут Образа или Двери шириле су свој утицај, привлачећи одређен број пре свега младих људи, незадовољних „издајничком“ политиком нових власти.

Као посебност Србије у овом контексту, међутим, издваја се једна специфична групација младих људи чија се политичка оријентација може означити као екстремно десна. Реч је о екстремним навијачким групама. Ове омладинске поткултуре свуда у свету у великој већини припадају десној страни политичког спектра, али је њихов утицај на шири друштвена збивања маргиналан. У Србији, међутим, то није био случај. Још од почетка деведесетих година, навијачи Црвене Звезде, тзв „Делије“, захваљујући повезаности са покојним Жељком Ражнатовићем Арканом, постали су релевантан политички фактор. (Čolović 2000, Foer 2004, Đorđević 2012, 2014).

Својеврсном трансформацијом из хулигана у војнике на ратиштима широм бивше Југославије, навијачи су стекли „патриотски капитал“, легитимишући се као „чувари националних вредности“. Током деведесетих, након раскола са Милошевићем због, из њихове перспективе, „непоследне

националне политике“, навијачи су постали и „хероји демократске револуције“, чије је учешће у петооктобарским догађајима промптно митологизовано. Деценију и по након демократских промена, ситуација се практично уопште није променила, па су фудбалски навијачи и даље више него релевантан политички фактор. Пароле у којима се величају ратни злочинци или се прети смрћу припадницима других нација, вера или сексуалних опредељења, уобичајена су ствар на стадионима, као што је уобичајено и одсуство сваке реакције на такве појаве од стране државе или полиције. Практично, фудбалски стадиони постали су својеврсни медијум за испољавање таквих ставова, а организације екстремне деснице добиле су регрутну базу за промовисање сопствених вредности. Та спрега постаје нарочито важна у случајевима попут Параде поноса, где једна виолентна поткултура попут навијачке заправо бива искоришћена као својеврсна паравојска у једном политичком обрачуна *par excellence*.

Релаксација односа са суседима и Западом у протеклим годинама, међутим, довела је до извесне врсте zasiћења „националним питањем“. „Спољни непријатељи“, попут Америке или Хрватске, више немају мобилизаторски потенцијал какав су имали деведесетих година прошлог века. Чак је и Косово, као вечита тема српског националистичког дискурса, све мање заступљено у јавном наративу. Екстремно десне организације се тако, у недостатку адекватне спољне претње, протеклих година окрећу „унутрашњим непријатељима“. Као главна мета у овом контексту лоцирају се појаве које угрожавају „традицију српског народа“, „наше вредности“. Тако се као главни непријатељ лоцира Европска унија, која у десничарској интерпретацији, у Србију извози „болест“ попут, рецимо, хомосексуализма. Градећи политичку платформу на очувању „традиционалних вредности“, ове организације се заправо ослањају на широко распрострањени консензус у коме патријархална породица представља стуб опстанка. Користећи умор и zasiћеност евроинтеграцијама, веома лошу економску ситуацију, као и реалну кризу кроз коју пролази сама ЕУ, политички актери са екстремне деснице заправо настоје да капитализују дубоко конзервативни поглед на свет који преовлађује у Србији. Улога државе у омогућавању видљивости оваквог политичког становишта је кључна. Док око економских реформи унутар неолибералне агенде практично не постоји дебата, питањима попут права сексуалних мањина приступа се нерадо и често са отвореном нетрпељивошћу.

Имајући у виду овакву слику друштва, у овом раду се дискутује о позиционирању кључних друштвено-политичких актера у савременој Србији, у контексту прихватања скупа симбола јавног наратива, дефинисаног као „европске вредности“. На примеру одржавања тзв „Параде поноса“, разматра се однос медија и елита према једном догађају који се перципира као суштински услов за „европске интеграције“, али према коме истовремено постоји амбивалентан однос, проистекао из етаблираног традиционалистичког политичког дискурса, који подразумева отпор према прихватању сексуалних различитости. Циљ овог рада је да укаже на комплексну природу идентификовања основних симболичких вредности друштва у савременој

Србији, која се испољава пре свега у виду хегемонијске борбе која се води на линији промоције конзервативних вредности, насупрот ономе што се доживљава као „опасни“ уплив либералних „европских“ идеја, попут промоције права сексуалних мањина. У раду се анализирају медијски наративи везани за одржавање „Параде поноса“ 2010. и 2014. године, са циљем утврђивања промене наратива у склопу декларисаног „европског пута“ Србије, и то, пре свега, разматрајући деловање и позиционирање кључних актера, од политичких елита до припадника екстремно десних организација и навијачких група.

„Геј параде неће бити“

Када су активисти различитих невладиних организација у лето 2001. године одлучили да организују прву Параду поноса¹ у Србији, вероватно су на уму имали визију Србије у којој се фудбал игра на безбедним, уређеним стадионима, а сексуалне мањине уживају сва права у друштву. Наиме, непуних годину дана након петооктобарске смене власти, сазрела је идеја да се у демократско окружење „нове Србије“ интегрише и један од елемената политике поштовања људских права, везан за особе другачије сексуалне оријентације у односу на до тада једино видљиву и пожељну – хетеросексуалну. Ова веома „европска“ идеја, међутим, није наишла на разумевање државних органа, који су организацију скупа практично игнорисали. Са друге стране, припадници различитих екстремних групација и десних покрета, укључујући и навијачке групе, окупили су се на Тргу републике у Београду са намером да се физички обрачунају са малобројним посетиоцима прве Параде поноса². Полиције је на простору где се скуп одржавао једва и било, а врло брзо након почетка окупљања, противници Параде почели су са физичким нападом на присутне. Органи реда нису реаговали, али су екстремисти започели обрачун и са њима, тако да се центар Београда убрзо претворио у поприште велике битке између хулигана и полиције. Као непосредни сведок тих догађаја, имао сам утисак опште конфузије, где нити организатори Параде нити полиција нису очекивали овакву врсту реакције припадника екстремно десних организација. Иако је било познато да постоје претње и могућност насилних инцидената на улици

¹ Парада поноса, позната и као Прајд, представља догађај којим се промовише култура геј, лезбо, бисексуалних и трансродних особа и заједница. Први пут је одржана 1969. године у САД, у знак протеста против полицијске дискриминације сексуалних мањина. У данашње време, у већини држава западне Европе, Аустралије и Северне и Јужне Америке, ова манифестација се организује као подсећање на тај догађај, али и као потврда стечених права појединаца и појединки другачије сексуалне оријентације.

² На Интернет презентацији организационог одбора Параде поноса, у опису овог догађаја наводи се: „Прва парада поноса у Београду организована је након тзв. демократских промена 2000-те године. 30. јуна 2001. године под слоганом Има места за све нас. Групу окупљених учесника на Тргу Републике напала је велика група хулигана из покрета Образ, Светосавске омладине, навијачи Црвене звезде, Партизана и Рада, предвођена свештеницима Српске православне цркве“, доступно на www.parađa.rs/istorijat/, посећено 15.9.2013.

деловало је као да то нико није озбиљно схватио. Епилог овог, првог и неуспешног покушаја организације Параде поноса били су повређени учесници скупа, али и припадници полиције, који су, након што им је стигло појачање, ушли у сукоб са хулиганима.³

Идеја која је стајала иза организације Параде заправо се може најбоље разумети ако се има у виду да је Србија у том тренутку несумњиво била смештена на друштвену, политичку и економску маргину у односу на земље Запада, и управо због такве позиције, питање поштовања различитости било је предмет посебне пажње институција и земаља „модерне и развијене Европе“, у контексту спремности тек „ослобођене“ државе да ступи у демократски и либерални свет (в. Greenberg 2006, 323-324). Парада је, у том смислу, требало да послужи као један од важних индикатора да је Србија спремна да безусловно прихвати идеале либералне демократије, тако што ће „свету“ показати да је довољно „зрела“ да се бави и тако осетљивим друштвеним питањем као што су права сексуалних мањина. Какав је то одјек имало међу „проевропским“ политичким елитама које су у том тренутку биле на власти, најбоље описује чињеница да је Жарко Кораћ, лидер вероватно у том моменту најлибералније партије на политичкој сцени Србије Социјалдемократске уније, одбио да подржи одржавање Параде, одлучно одричући било какву везу било странке коју предводи, било њега самог, са организацијом овог скупа.

Неславан завршетак овог покушаја довео је до тога да у наредним годинама није било сличних настојања, а тек 2004. године родила се идеја да би требало поново покушати са организацијом Параде поноса. Ипак, због немира на Косову, од плана се убрзо одустало, а најаве сличног скупа није било све до 2009. године. И овај пут, из безбедносних разлога, скуп није одржан, с обзиром на то да организатори нису пристали на измештање локације, што је *de facto* значило да полиција није у стању да обезбеди манифестацију у центру града. Актери претњи одржавању скупа били су исти као и раније, с тим што се овога пута „полемика“ око одржавања Параде одвијала и на градским улицама, у виду графита попут „Смрт педерима“ или „Београдом крв ће лити, геј параде неће бити“, али и на фудбалским стадионима, где се редовно певало „Убиј педера“ или „Убиј, закољи, да педер не постоји“ (в. Nielsen 2013, 3-4).

Сличан сценарио, када је, због претњи насиљем екстремно десничарских организација и навијачких група, у последњем тренутку отказивана Парада поноса, понављао се од 2011. до 2013. године, док је Прајд „успешно“ одржан у октобру 2010. и септембру 2014. године.

Фокусирајући се на медијско представљање овог догађаја, циљ ми је да утврдим наративе који су у том тренутку доминирали у српској јавности,

³ Читав догађај убрзо је изгубио било какву везу са самом Парадом, и претворио се у тучу са полицијом. До које мере је сукоб отишао далеко говори и чињеница да сам на једној локацији у строгом центру града видео да полицајац вади пиштољ и пуца, што је у вишегодишњој пракси полицијских интервенција у главном граду заиста била реткост.

превасходно стављајући акценат на питање безбедности, али и на амбиваленцију у приступу насиљу према сексуалним мањинама, у контексту балансирања између онога што би се могло дефинисати као конфликт између либералног и колективистичког разумевања грађанства у савременој Србији (Mikus 2011, 834). При томе, посебну пажњу придајем чињеници да се као „противници Параде“ у јавности најчешће наводе припадници екстремних десничарских организација попут Образа и Двери, али и фудбалски навијачи, који често бивају „представљени као најпатриотскији део народа који је, по самој својој природи, најосетљиви на неправду и угрожавање националних интереса“⁴. И слично као када је у питању редован говор мржње на стадионима, упућен различитој врсти непријатеља попут, рецимо, Албанаца, вербално насиље према сексуалним мањинама бива прихваћено и толерисано као, мање-више, део нормалног дискурса у савременој Србији (Pavasovic Trost and Kovacevic 2013, 14).

„Хтели сте Европу, ево вам је“

У самој најави Параде поноса, заказане за 10. октобар 2010. године, у јавном дискурсу јасно су се издвојила два основна наратива. Један, превасходно везан за таблоиде, доносио је „ексклузивне“ информације и „бомбастичне“ најаве углавном повезане са потенцијалним безбедносним ризицима које предстојећи догађај носи. Други, присутан у тзв. „озбиљним“ медијима, био је више фокусиран на преношење информација у вези са Парадом, такође наглашавајући безбедност као кључну категорију повезану са организацијом манифестације.

Таблоид Курир, већ две недеље пред Параду, објављује текст под насловом „Србијом ће крв лити, геј параде неће бити“, преносећи, заправо, информацију да је на друштвеној мрежи Фејсбук направљена група овог назива, која, како нас чланак обавештава „већ има четрнаест хиљада чланова који траже крв за време геј параде“ (Курир, 25.9.2010). Ни њихове колеге из листа Ало не заостају у „ексклузивитету“. У чланку насловљеним „Ратко Младић на списку са гејевима“, објашњава се: „Индиректно признање Косова изменом резолуције пред УН-ом ипак није био довољан уступак Србије на путу ка ЕУ. Уз хашког бегунца Ратка Младића, Србија је натоварила себи још један камен око врата. 'Парада поноса' нови је услов ЕУ за кандидатуру Србије“ (Ало, 30.9.2010). Исто тако, јавност је обавештена како следе „Хашпења ко у Титово време“, где ће, како Курир наводи, противници параде бити превентивно привођени исто као „информбироовци“ у доба СФРЈ (Курир, 6.10.2010.). Исти лист најављује и изложбу у Културном центру Београда посвећену ЛГБТ

⁴ У питању је цитат из студије „Насиље у спорту и медији“, коју је 2009. године за потребе Министарства омладине и спорта урадила медијска документација „Ебарт“. Документ је доступан на http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2009&mm=12&dd=14&nav_id=398238, посећено 13.11.2013.

популацији под називом „Квир салон“. У чланку под називом „Шокантна изложба уочи геј параде“ наводи се: „Почело је! Београд је шокиран у Културном центру. А како и не би када се први пут 'сусрео' са уметничким радovima који промовишу геј популацију“ (Курир, 5.10.2010).

Дневник Ало посебну пажњу посвећује припремама фудбалских навијача и екстремних десничара за нападе на учеснике Параде поноса. Непосредно пред манифестацију, лист је објавио два чланка под насловима „Кликерима на гејеве“ (Ало, 8.9.2010) и „Гејеве ће гађати го*нима“ (Ало, 9.9.2010), описујући помоћу којих ће све метода бити настојано да се омете одржавање догађаја. Лист „ексклузивно“ преноси како ће „групе екстремних десничара и навијача из станова и локала у близини парка Мањез синхронизовано излетети и напасти учеснике „Параде поноса“ (...) Поред праћки и шок-бомби, за обрачун с гејевима спремили су посебно оружје – кесе с фекалијама! (Ало, 9.10.2010.).

Писање таблоида о најави предстојеће Параде поноса указује на чињеницу да се, поред уобичајене стратегије привлачења пажње „снажним“ насловима, ове новине, које представљају „глас народа“, мање или више експлицитно противе одржавању манифестације. Поред свакодневног преношења информација о припремама хулигана за обрачун са учесницима Прајда и детаљним описима начина како ће се то извести, и један и други таблоид експлицитно реферишу на политичку контекстуализацију целог догађаја, било да се организација Параде назива „каменом око врата на путу ка ЕУ“ или да пореде мере државе са некадашњим, „мрским“ Титовим режимом. На тај начин не оставља се никаква сумња да ће „неразумна“ политичка одлука да се Парада уопште организује произвести (имплицитно оправдано) насиље на улицама.

Други медији, који се могу сврстати у категорију „главног тока“, много умереније извештавају о организацији Прајда. Дневник Политика тако преноси изјаву шефа делегације Европске комисије у Београду Венсана Дежера да је „одржавање параде поноса важно за Србију (...) јер ће на тај начин Србија показати да у њој нема дискриминације по питању сексуалне опредељености (Политика, 5.10.2010). И београдски медиј Б92 догађај најављује наглашавајући његову важност у контексту слике коју ће Србија послати у свет. У чланку под насловом „У Паради и дипломате и министри“ преносе се Дежерове речи како ће му „бити част да учествује на Паради поноса заједно са својим колегама из ЕУ“. (Б92, 7.10.2010)

Са друге стране, и у „озбиљним“ штампаним медијима остаје простор за двосмислено тумачење предстојећег догађаја, попут наслова из Политике „Шта (ни)је спорно у Паради поноса“ (Политика, 29.9.2010), или изузетно интересантног чланка из традиционално конзервативних Вечерњих новости под називом „Полиција чува понос“, у коме се наводи: „Читава Србија, али и Европска унија, у недељу ће помно пратити како ће протећи трећи покушај одржавања 'Параде поноса' у Београду. Очекује се око хиљаду учесника, које ће штитити пет хиљада полицајаца“ (Вечерње новости, 10.10.2010).

Двосмисленост овог наслова у суштини осликава читаву слику која је у јавности доминирала када је у питању организација Параде поноса, где није јасно чији понос и због чега полиција чува. Истицање броја полицајаца у први план указује на имплицитно неодобравање одржавања догађаја који захтева такву безбедносну пратњу, али се у тексту јасно напомиње да се то „мора“ урадити јер ће нас Европска унија држати под „будним оком“.

Посебно се издвајају изјаве министра унутрашњих послова у Влади Србије Ивице Дачића, који је медијима у вези са предстојећом Парадом више пута изјављивао да ће полиција учинити све да обезбеди догађај, али и напомињући да „није на МУП-у да оцењује да ли му се свиђа неки скуп, већ да извршава законске и уставне задатке“ (В92, 30.9.2010), као и да је за Србију „веома важно да и овакав скуп, који можда није по вољи већине грађана Србије, прође без инцидената“ (В92, 9.10.2010). Порука коју је послао министар своди се на прилично експлицитну констатацију да се ради о скупу који нико, укључујући и њега и полицију, не жели, али да се људска права, ипак, на крају крајева морају поштовати, како због закона и Устава, тако и због европских интеграција.

Општа медијска слика, дакле, указује на то да је Парада поноса у јавном наративу у Србији представљена као догађај који, да не постоји притисак од стране „спољног фактора“, односно ЕУ, никада не би ни требало да буде организован. Док таблоиди, „ексклузивно“ објављујући припреме екстремних десничара и навијачких група, практично оправдавају насиље које ће се догодити, у другим медијима преовладава релативно неутрално извештавање, са наглашеном улогом државе у обезбеђивању скупа, али и кључном важношћу одржавања Параде у контексту европских интеграција.

Парада поноса је на крају одржана 10. октобра 2010. године, са епилогом од 132 повређена полицајца и 25 грађана, након целодневних сукоба органа реда и навијача и екстремних десничара. Медији су опсежно извештавали о нередима на београдским улицама, углавном се фокусирајући на насиље које се десило, и апострофирајући професионално понашање полиције. У већини написа противници Параде поноса овога пута бивају означени као хулигани, али се највише инсистира на материјалној штети која је причињена и на сукобима са полицијом. Такође, опсежно се преносе реакције из Европске уније, у којима се углавном истиче задовољство што је Прајд ипак одржан, али и бојазан због још једне „ружне слике“ која је отишла из Београда у свет. И реакције државних представника углавном су се сводиле на осуду насиља и хулиганизма, као и најаве да ће „одговор државе бити жесток“.

На извештај начин, догађај због кога је у Београду ескалирало насиље, а то је Парада поноса, у медијским извештајима скоро је заборављен. Усредсређујући се на хулиганизам и сукобе са полицијом, медији, али и представници државе, заправо су читав проблем контекстуализовали унутар ширег питања „хулиганизма“, без улажења у разлоге због кога се то насиље десило. Такав епилог, заправо, није изненађујући ако се анализирају текстови присутни у медијима пред одржавање Параде. „Невољна држава“, како је назива

Нилсен (Nielsen 2013, 5) у суштини је екстернализовала читаво питање поштовања права сексуалних мањина, пребацујући одговорност за њено организовање на Европску унију (в. Kahlina 2013, Mikus 2011). У том контексту, индикативна је изјава Ивице Дачића дата након одржаног Прајда: "Па, петог октобра сте одлучивали да се уђе у Европу и да се прихвате европске вредности. Сада треба рећи и Европи: 'Ево, имали смо параду, јесте ли сада задовољни?'" (SEEbiz, 12.10.2010). Министар у овом контексту не пребацује одговорност само на ЕУ, већ и на тзв. „проевропске“ политичаре, истовремено представљајући себе као „човека из народа“, који се, логично, противи организовању скупова попут овог.

У овом случају, дакле, поштовање права припадника сексуалних мањина и њихова безбедност бивају перципирани као „нужно зло“ које се мора прихватити ако Србија жели да настави путем европских интеграција. У питању је поново приступ „одозго надоле“ у коме се одређене европске вредности механички намећу друштву. Овога пута, међутим, држава није показала ни најмање ентузијазма да те вредности заиста и имплементира. Не само да је изостала било каква превентивна реакција пред одржавање Прајда, већ је медијска слика, укључујући и поруке које су слали политичари, указивала да, практично, питање поштовања права сексуалних мањина и није на дневном реду, већ много више питање безбедности, односно реакција државе на већ унапред и без икакве сумње очекивано насиље.

Држава се, заправо, задржала искључиво на милитаризованом и деполитизованом дискурсу, где је, на тај начин, Парада поноса у суштини материјално актуелизовала и реификовала поларизацију унутар друштва, уместо да је превазиђе (Mikus 2011, 845).

Учешће фудбалских навијача и екстремних десничара у борби против одржавања, како су је називали, „параде срама“, у овом контексту било је сасвим очекивано. Навијачи, као „заштитници традиционалних вредности“ и носиоци „патриотске ауре“ заједно са идеолошки сличним политичким групацијама само су освојили простор смишљено деполитизован од стране државе. Навијачка поткултура, већ одавно декларисано хомофобна и у служби одбране нације, послужила је само за артикулацију политичког става који се може дефинисати као антиевропски. Заправо, већ постојећи политички кредибилитет који фудбалски навијачи имају у овом контексту искоришћен је да одржи монопол државе на онај поглед на свет који се, у оквиру националистичких наратива, посматра као претња очувању нације, онакве каква треба да буде, далеко од „труле Европе“. Невољност државе да промовише своју званичну позицију „европејства“ и екстернализација одговорности резултирали су отварањем фронта у хегемонијским борбама унутар политичког поља Србије, у коме је „патриотски капитал“ навијача могао бити савршено употребљен. У том смислу, илустративно је цитирати коментар Вечерњих новости, објављен непосредно након одржавања Параде поноса: „Насиље је то што нам оронула Европа, тобоже као један од услова да бисмо у њу ушли (за деценију или касније), натура да рушимо своје националне особине, подрива веру, потура 'ци-

влизацијска' кукавичја јаја, из којих се испиле само нови ћорави пилићи“.
(Вечерње новости, 10.10.2010.).

„На једног геја – седам чувара!“

Након узастопно забрањиваних Парада поноса у протекле три године, одржавање овог скупа било је под знаком питања и током 2014. године. Слично као и сваког претходног пута, државна тела задужена за процену безбедности до самог краја нису саопштавала одлуку о томе да ли ће „Прајд“ бити забрањен или не. Практично је тек 28. септембра, на сам дан када је било планирано одржавање Параде, постало сигурно да ће скупа дефинитивно бити.

На крају, тог дана је уз изузетне мере обезбеђења, уз учешће седам хиљада полицајаца потпомогнутих механизацијом и опремом за разбијање демонстрација, одржана друга Парада поноса у Београду. На скупу унутар заштићеног простора у центру града прошетало се око хиљаду учесника, уз присуство појединих представника државе и дипломатског кора.

Основна разлика у односу на Параду одржану 2010. године јесте та што је овога пута било какво насиље скоро у потпуности изостало. Иако се догодило неколико изолованих инцидената, није било планираних напада на полицију нити покушаја да се допре до учесника скупа. Такође, и у медијској најави „Прајда“ у данима који су претходили, било је приметно одсуство сензационалистичког извештавања, какво је било уобичајено претходних година.

Ту промену у атмосфери пред Параду, коју су обично карактерисале бројне претње навијачких и ултрадесничарских групација, као и додатно подизање температуре у бројним медијима, приметили су и сами организатори, истичући да је „ове године креирана једна и политичка клима и клима у јавности, која води ка томе да се Прајд деси“ (В92, 25.09.2014.).

Да су ствари заиста стајале другачије него обично, говорило је и приметно одсуство „ентузијазма“ фудбалских навијача, чије су се активности свеле на исписивање графита попут „Педер градом неће шетати“ неколико дана пред скуп, док се чак и на утакмицама ова тема није експлоатисала у оној мери у којој би се то очекивало. Навијачи Црвене Звезде су чак истакли транспарент који у шифрованом облику преноси став ове групе према одржавању прајда („даНЕ што ЋЕ доћи за наШЕ победе нове сТАлно ћу те бодриТИ...“), тиме показујући да овога пута директно позивање на насиље, по свему судећи, неће бити толерисано. Такође, припадници навијачких група су се, за разлику од претходних година, појавили и на тзв. „Породичној шетњи“, скупу у организацији покрета „Двери“, који се обично одржавао дан пред најављену Параду, супротстављајући се њеном одигравању и промовишући патријархалну породицу као врхунски идеал коме треба тежити. То је био изненађујући развој ситуације, с обзиром на то да су навијачке групе овај скуп генерално заобилазиле сматрајући га недовољно радикалним, и опредељујући се, уместо тога, за претње насиљем или конкретне акције усмерене ка изазивању насилних инцидената у случају одржавања Параде.

Поставља се питање да ли је одсуство инцидената на Паради, као и знатно мањи број отворених претњи уочи ње, које су, у крајњој линији, у претходним годинама представљале оправдање за отказивање скупа, показало да су се догодиле суштинске промене у перцепцији права сексуалних мањина у Србији? Или је одсуство уобичајене хомофобне реторике праћено позивима на физички обрачун са „педерима“ заправо указало на то да је могуће спречити потенцијално деловање хулигана, као у случају организације фудбалске утакмице са Хрватском у јесен 2013. године?

Који год разлози били да се 2014. године појави тзв „политичка воља“ за одржавање Параде без призора хаоса на београдским улицама, суштинскије питање од тога је на који начин су се кључни актери унутар јавног дискурса позиционирали у односу на одржавање саме манифестације, и да ли је у том контексту дошло до промене у односу на претходне године.

Анализа медијских написа, као што је већ раније напоменуто, указује да је у данима пред одржавање Параде поноса, превасходно у таблоидним медијима, била приметна знатно нижа тензија него у ранијим случајевима. Текстови који се баве најавом овог догађаја углавном су везани за недоумице око тога да ли ће се манифестација уопште одржати. У том смислу, медији разматрају потенцијалне последице новог отказивања прајда, па тако, рецимо, таблоид „Куир“ у тексту под називом „Критике: Извештај из Брисела негативан, ако не буде Прајда“ наводи како ће, „без сваке дилеме, критика бити отворена и јасна, што ће се одразити и на предстојећи извештај Европске комисије о напретку Србије на путу ка ЕУ“ (Куир, 25.09.2014). На сличан начин, медији преносе и поруке западних дипломата, попут оне америчког амбасадора у Србији који је децидирано изјавио да „Прајд мора да се одржи“ (Радио 021, 20.09.2014). Веома је индикативно да бројни медији велику пажњу посвећују и томе да ли ће за викенд када је планирана Парада бити одржане утакмице фудбалског шампионата Србије. Тако београдски Б92 пита „Хоће ли се играти фудбал за викенд“ (В92, 24.09.2014), док Куир спекулише: „Због Параде поноса: Могуће померање седмог кола суперлиге?“ (Куир, 22.09.2014), да би јавни сервис на крају пренео како је „Парада померила фудбал за понедељак!“ (РТС, 25.09.2014).

Теме које доминирају у јавности, дакле, указују да одржавање Параде поноса и 2014. године бива јасно перципирано као један од услова за наставак европских интеграција. У суштини, и даље је приметно одсуство разматрања неопходности одржавања такве манифестације у контексту прихватања поштовања на различитост, већ је поново реч о „нужном злу“ које морамо истрпети како би наставили „пут ка Европи“.

На том трагу налази се и изјава министра спољних послова Србије Ивице Дачића, који је, слично као и 2010. године, запитао „Што баш ја на челу Прајда?“, истичући да би он „тешко био на челу колоне и да не зна зашто би то радио“, закључујући, ипак, „да би с аспекта спољнополитичког интереса земље било добро да тај скуп буде одржан“ (ВЕТА, 21.09.2014). У сличном тону, премијер Србије Александар Вучић је у данима пред Параду истакао:

„Поштујем уставне обавезе државе и моја обавеза је да се свим људима гарантује безбедност и сигурност“, али и додао: „Моје је демократско право – нећу да присуствујем Паради нити ми то пада на памет“ (Blic, 25.09.2014).

Овакав приступ челних људи државе указује да кључни социјални актери овој теми приступају искључиво са формалног становишта, које се исцрпљује у томе да би поштовање права сексуалних мањина било корисно по имиџ земље, односно да то представља и законску и уставну обавезу коју је Србија прихватила опредељујући се за приступ ЕУ. Са друге стране, и један и други високи политички представник врло јасно исказују став да они „параду хомосексуалаца“, како се изразио премијер (Blic, 25.09.2014), у суштини не подржавају, на тај начин шаљући поруку како је, заправо, њено одржавање камен око врата који се, због „виших циљева“, мора истрпети.

У том контексту, занимљиво је и претходно поменуто инсистирање медија на питању да ли ће се играти фудбал за време трајања Параде. Наиме, нити у једном тексту се експлицитно не наводи због чега би било проблематично да се у исто време одиграва нека од утакмица српске фудбалске лиге, док се на другом крају града одржава Прајд. У суштини, ради се о подразумеваној претпоставци да ће фудбалски навијачи свакако настојати да изазову инциденте, при чему се нити једног тренутка не проблематизује насиље према ЛГБТ особама на које они редовно на стадионима позивају, или га, уколико у томе нису спречени, и спроводе, као што је то био случај 2010. године.

Медијски извештаји након одржане Параде поноса углавном су истичали чињеницу да је најважније од свега што Београд овога пута није био попрште уличног рата, као што је био случај на једином претходно одржаном Прајду. У том смислу, сви медији, уз исказивање јасног олакшања, наводе речи премијера Вучића да је „Србија показала да поштује закон“ (B92, 28.09.2014), као и да је „поносан на грађане Србије који су испоштовали Прајд“ (Политика, 28.09.2014). Истовремено, премијер је истакао: „У Београду данас није разбијено ниједно стакло, а за то су заслужни не само органи безбедности, јер се показало да држава може, хоће и уме да поштује Устав и законе, већ пре свега захвалност дугујемо већинском делу народа који је показао велику одговорност и углавном се склонио с улица како би омогућио одржавање Параде поноса“ (Исто).

Овакав дискурс поново јасно и директно указује да је читав догађај организован против воље политичких актера, који се, при томе, позивају на „већинско расположење народа“ који је, на неки начин, учинио услугу држави и није прибеглао имплицитно оправданом насиљу како би спречио „болеснике да шетају градом“.

Ако већ није било насиља које је након Параде 2010. године служило као изговор за постављање питања чему уопште служи и због чега се организује та манифестација, овога пута је врло занимљиво приметити промену дискурса у складу са прокламованом неолибералном агендом „мера штедње“. Наиме, конзервативни медији у Србији су, након успешно одржаног Прајда, отворили питање колико је заправо коштало обезбеђивање манифестације, на

трагу изјава патријарха Српске православне цркве Иринеја, који је у данима пред Параду изјавио да учесници, ако већ морају да „парадирају“, то треба „да учине о свом трошку или о трошку својих налогодаваца“ (Тањуг, 23.09.2014). Тако „Курир“ у тексту под насловом „Прескупо: Србија платила параду милион евра“ (Курир, 29.09.2014) констатује да није коштало само обезбеђење скупа, већ су многи предузетници били на губитку због тога што су били приморани да затворе своје локале у централној градској зони током трајања манифестације. „Вечерње новости“ су још експлицитније. „Парада поноса у Београду показала је да држава може да заштити све своје грађане, утврдила ровове у друштву, али када се подвуче црта, то парадирање има високу цену“, наводи се у чланку под називом „Геј парада нас коштала милион евра“, уз истицање да је „калкулација једноставна – да није било инсистирања на Прајду, и великом безбедносном ризику, поменутих милионом могло се саградити најмање 40 кућа у Обреновцу, Текији или Крупњу (...) О 1.100 шетача на Прајду бринуло је чак 6.800 полицајаца. На једног геја – седам чувара! (Вечерње новости, 01.10.2014)

Ова промена парадигме у којој се у јавном наративу више у толикој мери не поставља питање да ли је, рецимо, хомосексуализам болест или не, као што је био случај у последњој деценији, већ само колико организација Параде поноса кошта државу, представља занимљив индикатор трансформације пожељних вредности у савременој Србији. Иако је патријархални светоназор и даље доминантан у друштву а, рецимо, фудбалски навијачи и даље имају врло снажан политички легитимитет који, између осталог, користе и за говор мржње против ЛГБТ особа, очигледно је да се преовлађујући наратив изместио са питања „крви и гла“ на „баналну“ економску рачуницу. Тај заокрет, међутим, не значи да је нетрпељивост према „другости“ у Србији напрасно nestала, већ да је држава у сваком смислу постала део неолибералног политичког и економског пројекта у коме све има своју цену и све постаје роба. Било да се као „Курир“ реферише директно на „унесрећене предузетнике“ или да се, попут „Новости“, акценат ставља на социјална питања, суштина је да прокламовани циљ „штедње по сваку цену“ практично колонизује јавни говор у савременој Србији.

Закључна разматрања

Компаративна анализа медијских записа везаних за одржавање Параде поноса у октобру 2010. и септембру 2014. године указује на поједине сличности и разлике у позиционирању социјалних актера у контексту хегемонијских сукоба оличених у дискурсима о „Европи“ и „нацији“. Догађаји који су пратили Параду 2010. године, а превасходно медијско представљање тог скупа, као и насиље које је избило на улицама Београда изазвано деловањем екстремно десничарских групација и навијачких група, суштински су показали „невољност“ државе да спречи покушај обрачуна са припадницима сексуалних мањина од стране „чувара традиционалних вредности“, тако што је одговорност за организацију манифестације у суштини екстернализована негде

другде, у овом случају у Европску унију. Поруке које су јавности слали како медији тако и политичка елита у суштини су оставиле празан простор за овакво деловање, које је преваходно имало циљ промоцију политичке агенде која се супротставља прокламованој политици европских интеграција.

Са друге стране, огромне мере обезбеђења, као и одсуство насилних догађаја током одржавања Параде поноса 2014. године, показали су да је овога пута држава била „вољна“ да спречи било какве сукобе на улицама. Неупоредиво мање присуство у медијима, као и, условно речено, „помирљиво“ понашање потенцијалних изазивача ексцеса, говорили су о постојању јасне политичке воље да се спречи отварање поља политичким актерима чије се деловање може означити као крајње десно. Ипак, мотиви за такво позиционирање, као и 2010. године, могу се препознати у мање или више механичком прихватању поштовања права сексуалних мањина као нечега што се мора прихватити „због Европе“, уз децидирано исказивање суштинског неслагања са одржавањем Прајда. Ако је са аспекта безбедности држава и била „вољна“ да онемогући насиље, у симболичком погледу она је и даље „невољна“ да напусти патријархални светоназор, остављајући простор за његову репродукцију унутар социјалног и политичког поља.

Најиндикативнија разлика између два анализирана догађаја заправо лежи у промени доминантног дискурса који се у овом тренутку изместио ка наративима карактеристичним за европска друштва на периферији, а које одликује усвајање неолибералног политичког и економског модела у оквиру кога доминира концепт „штедње“ (в. Horvat and Štiks 2015). Међутим, неспремност на јасно одређивање према концепту поштовања права на различитост у доминантном политичком дискурсу у Србији указује да се ситуација није променила преко ноћи. Одсуство насиља на Паради поноса 2014. године не говори о томе да је Србија постала толерантна земља у којој су права жена, ЛГБТ особа или било којих осетљивих социјалних група постала подразумевана, већ да њихово отворено непоштовање може „скупо коштати“ државу у погледу прокламованог циља европских интеграција. Треба ипак имати у виду да се, уколико се за то укаже потреба, парадигма увек може поново променити и вратити се на позицију „крви и тла“, а у том политичком пољу спремно чекају навијачке групе и други актери вишегодишњег насиља, стално приправни да лоцирају „другог“ и „обрачунају“ се са њиме.

Литература:

- Greenberg, Jessica. 2006. "Nationalism, masculinity, and multicultural citizenship in Serbia." *Nationalities Papers* no. 43 (3):321-341.
- Ђорђевић, Иван. 2012. "Twenty years later: The war did (not) begin at Maksimir an anthropological analysis of the media narratives about a never ended football game." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* no. 60 (2).

- Dorđević, Ivan. 2014. "Fudbal i jugoslovenska kriza. Prilog analizi 'nacionalizacije' navijačkog pokreta u bivšoj Jugoslaviji." *Etnoantropološki problemi* no. 9 (4).
- Kahlina, Katja. 2013. Contested terrain of sexual citizenship: EU accession and the changing position of sexual minorities in the post-Yugoslav context. *CITSEE Working Paper Series 2013/33*.
- Mikus, Marek. 2011. "'State Pride': Politics of LGBT Rights and Democratisation in 'European Serbia'." *East European Politics and Societies* no. 25 (4):834-851.
- Nielsen, Christian Axboe. 2013. "Stronger than the state? Football hooliganism, political extremism and the Gay Pride Parades in Serbia." *Sport in Society* no. 16 (8).
- Pavasovic Trost, Tamara, and Kovacevic, Nikola. 2013. "Football, hooliganism and nationalism: the reaction to Serbia's gay parade in reader commentary online." *Sport in Society* no. 16 (8).
- Radoman, Marija. 2011. *Stavovi i vrednosne orijentacije srednjoškolaca u Srbiji, Helsinške sveske 31*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Tomanović, Smiljka, Dragan Stanojević, Isidora Jarić, Dušan Mojić, Slađana Dragišić Labaš, Milana Ljubičić, and Ivana Živadinović. 2012. *Mladi - naša sadašnjost*. Beograd: Čigoja štampa i Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Fekete, Liz. 2014. "Anti-fascism or anti-extremism." *Race & Class* no. 55 (4):29-39.
- Foer, Franklin. 2004. *How soccer explains the world : an unlikely theory of globalization*. New York: Harper Collins.
- Horvat, Srećko, and Igor Štiks. 2015. *Welcome to the Desert of Post-Socialism: Radical Politics After Yugoslavia*. London and New York: Verso.
- Čolović, Ivan. 2000. *Politika simbola*. Beograd: XX vek.

Ivan Đorđević

Between Pride and Shame. Media Narratives on “Belgrade Pride Parade” in Contemporary Serbia

This paper discusses the position of the key social and political actors in contemporary Serbia, referring to the broadly accepted concept defined as “European values”. The article focuses on the so-called “Belgrade Pride Parade”, a highly contested event in the Serbian public, which is at the same time considered as the essential part of the EU accession process. Through the analysis of the media discourses related to the “Pride”

Key words:

Belgrade Pride Parade, football fans, right-wing politics, European integration, LGBT rights

events in 2010 and 2014, the paper shows the complex relation between the officially proclaimed politics of “European integration” and still very strong nationalist discourses, inherited from the 1990s. The aim of the article is to analyse the present hegemonic struggles between the political forces defending “traditional”, conservative values and the political agents that promote “dangerous”, liberal “European” ideas, such as protecting the rights of sexual minorities. The comparative analysis of the media representation of two events in 2010 and 2014 shows the changes in the public narrative. I argue that the violent clashes that occurred in 2010 Belgrade Pride Parade between the police and the members of right wing organisations were mostly the result of the lack of the political will among the Serbian elites, followed by ambivalent media representations, promoting at the same time the necessity of accepting “European values” and justification of violence. On the other hand, the absence of violent events in 2014 shows the will of the state apparatus to secure the “Pride”. However, the media reports on the event, as well as the public statements made by Serbian officials, still remain ambivalent towards the very nature of the “Pride”, justifying it only by the pressure made by the EU and the protection of constitutional rights. Moreover, the presence of new narratives in the media, discussing the high price of organizing such event, shows the shift in the public discourse from common nationalist arguments to the new, neoliberal rhetoric. This change doesn’t indicate the radical shift of the social climate in Serbia from conservative to liberal, but, more likely, establishes Serbia as just one of the many states on the European periphery, operating within wider framework of neoliberal agendas.

Гордана Ђерић

Институт за европске студије, Београд
gordanadjeric9@gmail.com

Река понорница: о променљивом статусу феномена менталитета и менталног мапирања¹

У тексту се разматра питање несталности и академске изопштености појма менталитета, упркос дугој историји изучавања у неколико дисциплина и употреби у различитим сферама јавности. Будући да је у академском смислу појам *менталитета* попут *реке понорнице* – час га има, час га нема – назначени су доминантни приступи проучавања, како они које користе појам менталитета, тако и они који су га одбацили, али о њему говоре из перспективе савремених теоријских концепата и под другим именима.

Кључне речи:

менталитет,
ментално мапирање,
есенцијализам,
конструктивизам,
културна интимност

Бављење темом *менталитета* од нас чини старомодне ако не и зачудне људе, највише због тога што овај дуговечни феномен данас нема непоредив академски статус. Од појма који се до средине прошлог века односио на свеукупну духовну настројеност и оријентацију, постао је сувишан и „незадовољавајући“ појам у научном оријентисању. Изван академских узуса, у привидној баналности лаичких (јавних) дискурса, менталитет је и даље разумљив и широко распрострањен појам, који усмерава закључке, подразумева, изазива сагласност или порицање. Ако се сложимо да се овим појмом лако манипулише, па да је и због тога вредан расправе, осим детектовања наведеног статусног несклада, једно од важнијих питања његове (ре)тематизације било би питање зашто је менталитет, упркос дугој историји изучавања и раширености у различитим сферама јавности, у академском смислу попут *реке понорнице* – час га има, час га нема. И шта је то тако опасно а опет привлачно у дискурси-ма о колективним менталитетима, да њихова истраживања кроз време нестају или меандрирају у посебне рукавце, под различитим именима?

У свом дугом трајању феномен менталитета био је разделница света на „примитивни“ и „дивилизовани“, имао је снагу неспорног аргумента у

¹ Рад је настао у оквиру пројекта бр. 179014, који финансира Министарство науке, просвете и технолошког развоја РС.

доношењу важних одлука или објашњењу сукоба, истраживан је у функцији „бољег упознавања непријатеља“, да би средином прошлог века био научно презрен, заташкан и одбачен као некоректан начин уопштавања, те постепено преусмераван на истраживање стереотипа као културних конструкција о развојним, етничким, верским, полним и другим разликама. Историја феномена говори нам о његовој променљивој истраживачкој судбини: иако је потреба за оријентисањем на основу приписивања заједничких менталитетских особина одређеном колективитету стара бар колико и картографија, за разлику од ње *ментално мапирање* и даље пребива у несигурности своје позиције – свугде је и нигде није. Делећи судбину оних феномена који изазивају радозналост и о којима сви понешто знају, за *менталитет* се обично каже да се налази у аналитички пропусном простору између научно утемељеног концепта и културног конструкта. Неодређена позиција менталитета, описива *клацкалицом између збиље и уобразиље о колективним својствима*, омогућава политичком или неком другом интересу да га са академски маргиналне позиције према тренутној потреби преведе у саму жижку интересовања а онда, када та потреба прође, и врати маргини.²

Престижан и презрен због своје употребљивости у јавним дискурсима и посебним дисциплинарним рукавцима, менталитет је сачувао снагу инструменталног и корисног појма. Вишедеценијска академска одбаченост овог феномена у есенцијалистичком поимању није утицала на његов статус у широј јавности. Напротив, друштвена разумљивост менталитета управо у старом, дословном значењу омогућила је овом феномену не само да преживи и буде први, мада непризнати и, из разлога политичке коректности, углавном прећутни оријентир у просуђивању света,³ него и да кроз учешће у пропагандном осмишљавању битно обликује значења и представе о том истом свету. Чињеница да смо га из историјских разлога избацили кроз „врата“ академских одаја не значи да нам се још чешће не враћа кроз „електронске прозоре“. Асоцијативна позадина економско-пропагандних и политичких порука, заснованих на грубим (менталитетским) премисама о полним, професионалним, етничким или статусним разликама, опомиње нас да са есенцијалистичким поимањем овог феномена и са његовом стратешком злоупотребом ни из далека нисмо завршили. То не изненађује, јер су “менталитетске слике”, више него било које друге, крцате историјом и осећањима; као чврсто укореване представе, у стању су да пресуде, помогну и одмогну, купе и продају, прилагоде се новим приликама и промене перцепције тих прилика. Зато је разлога за ново пропитивање феномена менталитета више него довољно; осим поменуте ака-

² Сумрак Југославије, на пример, показао је нагли пораст есенцијалистички усмерених прилога у циљу наглашавања “непомирљивих разлика” између југоловенских народа, којима можемо оспорити епистемолошку вредност али не и инструментални учинак.

³ О претпоставци да се поимање света око нас заснива углавном на низу прећутних претпоставки, без обзира на званичне дискурсе, и тежини испитивања прећутних представа, више: Holland & Quinn 1987.

демске изопштености, ту су и питања инструментално-асоцијативних потенцијала менталитетских садржаја у политичкој и пропагандној употреби, те њиховог прилагођавања различитим видовима и средствима комуникације. С тим у вези је и неопходност развијања примеренијих аналитичких приступа свим функцијама и лицима феномена чијег се имена хуманистика углавном клони. У супротном, избегавањем тема и феномена који нису у *академској моди*, лишавамо се знања о академској заједници која ту *моду* и наводни *status quo* креира, на исти начин на који се у случају одустајања од пропитивања наратива о менталитетским својствима лишавамо знања о заједницама које стварају такве наративе и њиховом интересу од пласирања баш таквих наратива.

Дуго доба теоријске изградње феномена менталитета

Данашњи академски отклон од студија менталитета не спречава нас да се бар у кратким цртама подсетимо дуге и богате традиције изучавања овог феномена и његовог вишевековног изграђивања у неколико научних дисциплина. Од Страбонове *Географије* и Херодотове *Историје*, преко Платонових филозофских разматрања, нарочито у *Држави* и *Законима*, до Цицерона који “с ниподаштавањем говори о Јеврејима” и другде, бројна су запажања о карактеристичним својствима и различитостима међу друштвеним групама, народима, те њиховим односима и уређењима (Берлин 1994: 358). Ова запажања драгоцене су јер показују човекову трајну потребу да свету око себе приписује својства – мапира га, али и чињеницу променљивости представа о том свету (Гачев 2011). Дијакхронијска перспектива наводи на бар два закључка: да су се менталитетске особености приписиване житељима на различитим странама земљиног шара с временом мењале, али да је могућност да се представа о неком колективитету створи, одржи или промени увек припадала онима који су имали највише економске и војне, а онда и симболичке моћи. Од њеног средишта зависила су својства и менталитети окружења; оно ште се у историјској перспективи испоставља као непроменљиво, без обзира на вредносне промене и оквире посматрања, јесте једноставна чињеница да је позиција „варварина“ увек одређивана из позиције моћи.

За савремено симболичко и вредносно оријентисање пресудан је просветитељски период и промене у филозофији и књижевности које је он изазвао или, обратно, пресудне су новине у овим областима којима је проузрокован тзв. просветитељски преокрет (Wolff 1994). Претходница ових промена, исказива престојавањем на вредносни образац Запад/Исток, уместо раније доминантног структурисања света на хоризонталној основи, економске је природе.⁴ Без преузимања економске моћи ни овог преображаја не би било. Унутар Европе, нова парадигма заснивана је и на фактичкој подели на индустријску и земљорадничку Европу, чије су се границе углавном поклапале са

⁴ Економске узроке има и савремено оживљавање хоризонталне вредносно-менталитетске поделе на „лење јужњаке“ и „радне северњаке“ у јавном дискурсу о Европи.

референтним тачкама симболичке дистинкције (Pomian 2001). Ако ову ужу, унутаревропску слику, посматрамо у ширем контексту који одређује прекоокеанска трговина зачинама, колонизација азијских и афричких земаља, индустријализација и релативно брз успон колонијалних сила у 19. веку који је резултовао економском превлашћу европског континента над азијским – први пут у историји (Стендиц 2010: 185) – слика јаке дихотомије на (“цивилизованни”) Запад и (“варварски”) Исток постаје разумљивија. Делећи по вертикали европски континент, али и свет, уместо једне од могућих когнитивних перспектива посматрања, ова подела углавном је третирана као *норма објективности* (биолошке, развојне, духовне).

Економски успон западних сила током 19. века прати и сразмеран теоријски интерес за истраживања менталитетских карактеристика народа, како оних познатих, тако и удаљених, “варварских”.⁵ Настајање дуалне перспективе поимања света може се пратити преко наслова утицајних дела; испрва, истраживања су била усмерена на “заједничке основе духа”, “универзални разум”, “формирање и модификовање карактера цивилизованих народа”, да би касније, нарочито крајем 19. и на почетку 20. века, када је колонизацијом учвршћена западна превласт, средиште истраживања полако померано ка њиховом антиподу – према “варварима” и “примитивцима”. Преузевши дихотомију насталу у антици, која је у изворном значењу била лингвистички а не биолошки идентитет, будући да се појам *варварина* односио на *неразумљиви говор*, то јест на житеље Мале Азије који нису говорили грчким језиком а борили су се на страни Грчке (Nettle & Romaine

2000), просветитељи су овај појам учврстили у негативном значењу. Подстакнута економском превлашћу, креација манихејске поделе, осим посредством књижевности и етнографије, оснаживана је историографским, филозофским и политиколошким делима (Wheeler 1986: 52-63; Pratt 1986: 27-51; Pratt 1992; Саид 2000; Саид 2002; Goldsworthy 1998; Тодорова 2006). Нови вид хомогенизације постао је и мода у науци и део уобичајеног, мада увредљивог дискурса. Осим игнорантског односа према развоју другачијих култура, историчари идеја примећују снажну склоност мислилаца тога доба ка евро-

⁵ Истовремено, то је доба оснивања етнопсихологије или психологије народа (1851), које је одговарало на повећано интересовање за менталитетска питања у претходном веку и истовремено било последица ‘романтичарског заокрета’ и дуге традиције писања о посебностима духа у области филозофије, историје, књижевности и језика. Овде се пре свега мисли на популарност неколико дела из претходног периода у којима су, између осталог, колективни менталитети били тема: *Основе нове науке о заједничкој природи нација* Ђанбатисте Вика из 1725. године, Монтескјеов *Дух закона* (1748) у коме се тврди да „људи нису свугде исти“, Хегелову *Филозофију историје*, посебно предавања из двадесетих година и *Идеје о филозофији историје човечанства* (1784/1791) Ј. Г. Хердера, који је, ослањајући се на језичке и обичајне различитости народа, сматрао да је у „примитивном креативност и снага“ и да свака народна група мора следити „оно што је у њеним костима“ (Берлин 2006:78). Допринос истраживањима менталитета дали су и француски социолози у школи Анала, као и бројни антрополози о којима ће касније бити писано.

центричном поимању света: „Они о Азијатима и Африканцима размишљају скоро искључиво на начин како то чине Европљани” (Берлин 1994: 370). Идентификовање склоности ка мишљењу заснованом на искључивању и јаким супротностима далеко је од усамљеног; ову склоност, карактеристичну за европску просветитељску мисао али и за митско мишљење (према коме је поимање света редуковано на низове вредносно супротстављених парова) показале интелектуални представници скоро свих дисциплина (Музил 1993: 106; Pratt 1992; Саид 2000; Берлин 2006). Ипак, масовном ширењу обрасца дуалног разврставања према грубо редукованим менталитетским својствима највише ће допринети књижевност 19. века. То је време када најчитанији жанрови постају авантуристички романи и путописи, који из преспективе “цивилизатора” конструишу менталитетска својства “варвара”, учвршћујући спознају овако подељеног света релативно ограниченим бројем особености и понављањем сталних, непроменљивих одредница у представљању.⁶ Будући темељно и различитим средствима грађена, конструкција позитивно конотираног “Запада” с временом постаје идеалтипска – она управља вредновањем, просуђивањем и до данас је доминантни, прећутни и подразумевани оквир оријентације, који је посебно оперативан у оним подручјима која се у географском смислу налазе на пола пута између овако конструисаних крајности света.

Крајем 19. и на почетку 20. века истраживања менталитета остварују се у још једној дисциплини проучавања, која се до данас у лаичким представама сматра науком о *далеким, примитивним културама*. У овој ће дисциплини дихотомни образац посматрања света добити недвосмислени научни ореол захваљујући спецификацији прикупљених знања о менталитетима у различитим областима људског мишљења, веровања, делања. Приметно је да сва ова дела у својим насловима имају атрибут “примитивни”: хронолошки, то су *Примитивна култура* Едварда Б. Тејлора (1871), *Ум примитивног човека* Франца Боаса (1911), *Примитивни менталитет* Лисијена Леви-Брила (1922), неколико дела Бронислава Малиновског: *Мит у примитивној психологији* (1926), *Злочин и обичаји у примитивном друштву* (1926), *Секс и потискивање у примитивном друштву* (1927) и друга, мање позната дела, која ће сведочити о садејству империјализма и теренског етнолошког рада (Саид 2003; Ђерић 2014: 281–303). Уместо регистра позданих, “на терену” стечених знања о такозваним “примитивним, варварским” световима, што је требало да буду, данас су ова дела корисни извори за испитивање конструисања знања у глав-

⁶ Прву књижевно-уметничку реакцију на евроцентризам и успостављени менталитетски образац *цивилизовани/варвари* на овим просторима представља *Манифест зенитизма* (1921) Љ. Мицића, И. Гола и Б. Токина. Опширније о зенитистима: Brooker, P./ Bru, S./Thacker, A. and Weikop, C. (ed.) 2013; Голубовић В./Суботић, И. 2008. Данас се ова дуготрајна дихотомија преиспитује на различите начине, углавном у оквирима (пост)колонијалних студија, али и у савременој књижевности. Ко су заправо варвари и могу ли цивилизатори бити морални – тема је романа *Ишчекујући варваре* Нобеловца Џона Максвела Куџија. Више: Тодоровић: 2012.

ним токовима хуманистике у Европи, посебно у контексту упознавања начина мишљења и система класификације “цивилизатора”.

Освит 20. века, и посебно међуратни период, истовремено је представљао врхунац есенцијализма и почетак његовог пада, на који су знатно утицали и ваннаучни разлози. Отуда је изучавање променљивости теоријских приступа менталитету у историјском контексту солидна основа за показивање подређености академског рада различитим интересима. Субмисивни однос науке доћи ће до изражаја између два рата и током Другог светског рата, када су изучавања менталитета нескривено следила војно-политичку потребу да се упозна „Непријатељ“ или потребу да се створи његова слика – „слика Другости“. Нека од најпознатијих антрополошких истраживања била су мотивисана управо разлозима бољег упознавања „Непријатеља“ и предвиђања његових реакција. Међу њима издваја се дело Рут Бенедикт *Хризантема и мач* (Benedict 1946), која по налогу америчке владе истражује “ирационални карактер” Јапанаца, конципирајући своју компаративну студију као својеврсно поређење својстава, вредности и навика оба народа, америчког и јапанског. Овим делом, завршеним непосредно пре атомског напада САД на Јапан, може се означити крај теоријске владавине есенцијализма, мада је без сумње сличних истраживања, у којима се колективни менталитет схвата буквално, било и касније, како међу следбеницима Рут Бенедикт тако и другде. Неколико година након рата, нарочито у оквирима социологије и социјалне психологије, предузимана су такође есенцијалистичка истраживања са интенцијом развијања метода којима би била мерена стабилност, то јест *променљивост одређених колективних црта*, попут својства *ауторитарности* код Немаца на пример (Adorno и др. 1950). Ипак, сва та истраживања остају у сенци једног новог и новим приликама потребнијег приступа – (де)конструкцијског.

Преокрет истраживачког приступа – доба репрезентације и перцепције

Упоредо са снажењем есенцијалистичког тока изучавања менталитета, у друштвеним наукама првих деценија 20. века може се констатовати и једна другачија потреба. Она, у најкраћем, следи одгонетање питања зашто је човеку потребно да уопштава, класификује, своди на заједнички именитељ. Таква интересовања представљају родно место истраживања *стереотипа*, појма који је први пут употребљен 1922. и који ће касније постати окосница истраживања у неколико дисциплина: имагологији, студијама културе, (пост)колонијалним студијама, критичкој анализи дискурса, студијама дискурса и у конструктивизму уопште (Ђерић 2005). Реч је о приступима који ће с временом потискивати и маргинализовати испитивања менталитета и националног карактера у дословном смислу, будући да се све оно што се до тада учитавало у вредносне одлике или заједничка својства неког колективитета почело сматрати стереотипима; наступало је доба релативизма и укидања вредносних хијерархија, у коме су самокритичке анализе почеле да замењују арогантне представе о *белом човеку, Европи, цивилизацији...* Курс се мења одмах

по завршетку Другог светског рата, док над писцима оснивачког акта Унеска још лебди беспримерно искуство нацизма. На позив ове организације, Клод Леви-Строс текстом *Раса и историја* (1951) отпремио је у академску историју реторику о *примитивном менталитету дивљака*,⁷ у истом тексту аутор и појму *раса* одриче оперативну и научну вредност, истина, само на одређено време.⁸ Разликовни набој од сада ће имати појам *култура*, а не *раса*; човечанство се више неће посматрати као раздвојено на *етничке групе* (које носе заједничке *наследне црте* и обдарене су заједничким *менталитетом*) – оно постаје *мозаик култура*. О различитостима међу људима упутно је говорити само у тим оквирима, културним, другачији дискурси потпадају под сумњу *етноцентризма*. *Варварин* више није опозит *цивилизованом* човеку, него је то „човек који верује у варварство“ (Леви-Строс 2011: 38), *еволуционизам* је *лажни*, налази о *примитивцима* били су *накосне или благонаклоне баналности* и тако редом.

Не треба имати илузија да је овај заокрет, то јест замена дотадашње терминологије и значења (*расе, менталитета, етничког карактера, варварина...*) појмовима који указују на произведеност и релативност (*култура, стереотип, баналности...*) издејствована искључиво академским увидима. Заокрет је био мотивисан одбојношћу према теоријама које „вољи за моћ“ прибављају научни ореол, то јест поражавајућим учинцима Другог светског рата и „праћем рђаве савести“ антрополога (Финкелкрот 1993). У деценијама након рата дискурси „биологизације разлика“ и њихове хијерархизације потискују се из релевантне академске праксе, са изузетком криза и међуетничких сукоба, када питања менталитета добијају инструментални и политичко-нормативни карактер и када уобичајени академски узуси престају да важе, будући да, уз друга средства, и уопштавајућа реторика служи доминантном интересу.

⁷ Ово је само условно тачно; иако је основни тон саопштења Леви-Строса релативизујући и у напору да обезвреди есенцијалистичке и расне дискурсе етнолога и физичких антрополога, сам аутор не успева да избегне уопштавања и метафоре према уобичајеним менталитетским својствима „цивилованих“ и „примитивних“ друштава. У овом саопштењу Леви-Строс је на есенцијалистички очекиван начин поделио укупну историју људског друштва: „неки су убрзано грабили напред, док су други *беспосличарили дуж пута који је требало да пређу*“ (Леви-Строс 2011: 47, курзив Г.Ђ.). Уопштавајућа реторика према бинарном кључу до данас је одржива у лаичким и политичким дискурсима, али и шире; упркос званичном отклону струке од есенцијалистичких теорија педесетих година прошлог века, у појединим дискурсима тзв. „академских елита с периферије“ интериоризирана слика „примитивца“ и јака разликовања према дихотомији *цивиловани/варвари* третирају се као норма научне објективности.

⁸ Двадесет година касније (1971), када је поново по позиву Унеска требало да отвори програм Међународне године борбе против расизма, Клод Леви-Строс рехабилитује појам *расе* (у закљону појма *култура*), озбиљно узимајући истраживања популационе генетике: „облици културе које људи усвајају овде или онде, њихови начини живота који су у прошлости превладавали или су још увек присутни, у великој мери одређују ритам и оријентацију њихове биолошке еволуције. Далеко од тога да треба да се питамо да ли култура јесте или није зависна од расе: ми откривамо да *раса* – или оно што обично подразумевамо под тим термином – јесте једна функција културе једнака другима“ (Леви-Строс 2011: 110).

Преокретање главног тока истраживања са есенцијалистичког на кон-структивистички (са *датости*, саморазумљивости колективитета на њихову *произведеност*, па и произвољност) у аналитичком смислу било је могуће захваљујући претпоставкама и појмовном апарату *лингвистичког обрта* који је условио промене у другим хуманистичким дисциплинама; усмерењем истраживачке пажње на интерпретативност, репрезентацију и перцепцију учињен је заокрет у односу на ранију усредсређеност на еволуционизам и позитивизам. Домети приступа који су се заснивали на анализи дискурса, увиђању перформативне снаге језика и његове *социологичности* (Бахтин) несумњиви су и тешко их је оспоравати. За културну критику једнако важно било је увођење феномена *интереса* и *моћи* у анализу, чиме је отворено питање (не)могућности разумевања и озбиљног изучавања (менталитетских) представа о колективитетима без истовременог изучавања моћи и конфигурације снага које стоје иза њиховог пласирања. У овом питању пионирска улога припада Едварду Саиду; његов концепт о *производњи знања* о исламу и оријенталном менталитету у западној академској пракси и медијима с временом је добијао на значају, постајући инспирација дисциплинарно различито усмереним истраживачима (Kennedy 2000; Саид 2000; Саид 2003; Ђерић 2014). Примена новог приступа водила је наглашавању “чињеница текстуалности” и чињеница у контексту, развијању начина њихове деконструкције и снажења уверења да чињенице постоје, али да своје значење добијају из начина контекстуалног представљања и тумачења.⁹

У оквирима (де)конструкцијског приступа значајна улога припада и *имагологији*, дисциплини насталој у оквиру компаративне књижевности у коју се “селе” менталитетска истраживања и у којој појмови менталитета и етничког карактера настављају свој живот у реторичком руху представа и конструкција о “Другом”. Приступ је заснован на негирању домета позитивизма, неповерењу у извесност епистемолошки описивог менталитета и одбацивању вредносне културне хијерархије. Сматрајући свако вредновање насиљем и досећајући се наизглед ноторне чињенице да је портрет “Другог” или ауто-портрет или негатив слике самог аутора, полазиште имаголошки усмерених проучавалаца књижевности јесте да се “Други” и не могу верно представити, будући да код њих уочавамо само оно што их чини различитим. Настала након великог теоријског поспремања, када је традиционално усмерење изучавања *егзистенције* замењено изучавањима *перцепције* и *репрезентације*, то јест изучавањем *производње значења*, имагологија је постала утицајнија од књижевне компаратистике; будући деконструктивно усмерени, њени представници (Н. Dyserinck, J. Leerssen, D-Н. Pageaux) више су се бавили идентификовањем и пописивањем представа него што су изналазили разлоге њиховог настанка или озбиљно узимали произашле импликације од уопштавајућих дискурса о колективитетима.

⁹ “То не значи да постоје неке ‘стварне’ одлике, за разлику од ‘измишљених’, како то термини континуитет и перцепција можда, и нажалост, сугеришу. И саме одлике континуитета понекад су ствар перцепције, као што је и перцепција питање континуираног постојања реалних друштвених чињеница.” (Тодорова 2006: 24).

Стога се оштрица имаголошке критике према есенцијалистичком схватању менталитета може усмерити и на саме имагологе, будући да се у оквирима статичног бинаризма задовољавају изнајавењем општих места путописне прозе, понављајући методолошке праксе које доводе у питање и налазећи управо оно што очекују да ће наћи како би потврдили тезе о стереотипном произвођењу разлика. Једно уопштавање (о менталитетским особеностима) замењено је другим (о стереотипијама којима се изражавају представе о тим особеностима) а да у међувремену није успостављен разрађенији аналитички или категоријални апарат распознавања. Из неплодног сусрета конструктивизма са есенцијализмом извукли смо бар једну поуку: да промењено именовање феномена не утиче битно на прећутно оријентисање и да упркос унапређеној регулативи и умивеним представљачким дискурсима праксе дискриминације према (замишљеним) колективним својствима не јењавају. Изостало је истраживачко усмерење на структуре и институције које производе представе о разликама и испитивање разлога корисности или штетности одржања таквог разликовања (кроз израженију злоупотребу уопштавајуће реторике у време напетости и ратова или уз помоћ инструменталног понављања негативно акцентованих појмова у одређеним контекстима). Уместо суптилнијег прилаза феномену имамо његово игнорисање или преименовање, чиме је заобиђена читава лепеза питања о наводној непроменљивости колективних својстава, односно колективних стереотипа.¹⁰ Из једног подразумевања склизнули смо у друго: направили круг да бисмо се вратили на почетак – закуцали на иста „отворена врата“ која смо назвали другачијим именом. Осим тога, свођењем књижевности (и посебно путописног жанра) на лошу, политички предвидљиву фантастику о “Другом”, а (путо)писца на империјалног или националног идеолога, налази имаголошке анализе с временом су и сами постали стереотипни. Још теже се отети утиску о збрци и рогобатности терминологије савремених имаголога, преокупираношћу “конструктима”, “алтеритетима”, “фантазмима”, ”химерама”, занемаривању поетичке стране путописне литературе и једностраним интерпретацијама дуалне парадигме са предвидљивим нивовима стереотипа.

Ка отварању поља културне интимности

Отвореност за разноврсност света, колико и за разноврсност истраживачких приступа изучавању тог света усмерава нас на трагање за оперативнијим приступима феноменима колективног представљања, којима би били превазиђени висок степен уопштавања и искључивост, карактеристични за популарни конструктивизам и маргинализовани есенцијализам. Упитно је да ли би нас тај приступ приближио одговору на и даље отворено питање: шта је лаичко, недоказиво уопштавање, а шта т(р)ајна и трезвена прецизност контроверзног и захтевног феномена менталитета? Недоумице се односе на питање

¹⁰ И у једном и у другом случају оперишемо „(квази)реалностима“ које не можемо доказати, и за које и не тражимо доказе, иако су једино докази некада сматрани научним критеријумом објективности.

могућности „захватања реалности“ кроз препознатљиве наративе о типским особеностима који се, да ли због искуствене условљености, инструменталних потенцијала или формулаичности језика одржавају независно од протока времена и званичног статуса таквих наратива. Упитна је и могућност одвајања инструменталног потенцијала феномена од његове емпиријске заснованости и домета његове сазнајности. Будући да се од *језичког обрта* бавимо *конструисаном природом истине и интерпретацијама*, излишним се показује рашчаравање односа између искуственог и конструкцијског у феномену менталитета; оспоривши му емпиријску заснованост, углавном заобилазимо питања његове сазнајности,¹¹ порекла или сврсисходности, занимајући се радије начинима његове деконструкције. Али уместо окретања главе од проблема и олаког негирања, потребан нам је искренији и термилошки разрађенији приступ који би приближио наше *прећутно оријентисање* и наше *званичне ставове*, испитао разлоге њихове удаљености.

Идући даље од двају доминантних приступа, чини се да би створени аналитички јаз плодотворно могао бити превазиђен развијањем појмовно-аналитичког концепта *културне интимности* Мајкла Херцфелда који у промишљању *стереотипа колективног јаства* успева да избегне бинаризам својствен претходним приступима, а то значи да избегава и њихову инструменталност и искључивост. Попут већине антрополошких модела и Херцфелдов концепт односи се на оно што је изразито локално, а што је истовремено препознатљиво у националном и глобалном контексту, као варијација ширих тема. Аутор инсистира на етнографској грађи, која се неретко одбацује као „анегдотска“, настојећи да делује насупрот *статичном, елитистичком и комбинаторском тумачењу*; свој приступ одређује као „*борбену средину терена* између два сродна порицања друштвеног искуства – крајности позитивизма и крајности деконструкционизма“ (Херцфелд 2004: 56). Са ове позиције аутор се бави конвенцијама и претпоставкама своје струке, задржавајући напетост „између есенцијализма који је имао удела у обликовању идеја и утисака, с једне стране, и подругљивог, вртоглавог и бескрајног скептицизма, с друге стране“ (Херцфелд 2004: 74). Његова нит водиља је антиредукционистичка; као специфичан задатак свог приступа наглашава поновно увођење анализе у „живљено историјско искуство“, како би било обновљено „знање о друштвеним, културним и политичким темељима – културној интимности – чак и најзваничније моћи и најапстрактнијег знања“ (Херцфелд 2004: 57). Из наведеног стиче се утисак да је *културна интимност* у основи ових односа и знања о њима (која треба обновити) само што не знамо шта је заправо она.

“Културну интимност чине такозване националне црте – америчка непосредност, британска истрајност, грчка трговачка умешност и сексуална незаситост или израелско неоколишање, да наведем само неке – које пружају

¹¹ Могуће је да бисмо се увођењем одредница попут *интересног, економског менталитета* (homoeconomicus? homo economicus), који је препознатљив од локалног до глобалног нивоа, приближили одгонетању политичког мапирања света и разјашњењу бројних одлука у ширем историјском контексту.

грађанима осећај пркосног поноса у односу на формалнији и званичнији систем моралних вредности, а понекад и у односу на званично неодобравање. То су стереотипи јаства с којима се чланови заједнице тобоже шале на властити колективни рачун” (Херцфелд 2004: 21). Сада је јасније да се израз *културна интимност* односи на оно што у уобичајеном (или лаичком) разумевању сматрамо *колективним менталитетским својствима*, мада овај појам Херцфелд не користи. Ако је тако, да ли то значи да нам аутор саопштава да су политички, душтвени или културни односи *менталитетски условљени* (да је менталитет у њиховим темељима) и, што је важније, да су *менталитетски објашњиви*? Даље, да ли то значи да их затичемо и усвајамо без нужног искуства, те да смо више заточеници него креатори умешности контроле менталитетским поривима који важе за локалну заједницу, национално и глобално, колико и за појединца?

Клишетиране наративе о менталитету овај аутор не буквализује, али их и не одбацује као пуке стереотипе; о њима не говори као о трајним одредницама, него се пита о начинима и процесима којима је њихова трајност и опредељеност постигнута; налази да је у том процесу важан *бинаризам*, као „кључни принцип уређења политичке неједнакости“. Ни на националне државе, ни на есенцијализам Херцфелд не гледа као на далеке непријатеље – третира их као *интегралне аспекте друштвеног живота*. Провоцирајући питање скривања и порицања извесних колективних својстава пред неприпадницима заједнице, више га занима да нађе разлоге супротстављености репертоара званичног представљања и *колективне интимности* у различитим контекстима, па и у контексту „глобалне хијерархије вредности“ коју сматра „истрајном структуром колонијализма“ чија је војна надмоћ и контрола преображена у културну (Херцфелд 2004: 7). У стилској привлачности узорних модела наметнутих локалној заједници, у њеној постиђености од колективних особености које одступају од узорног „стандарда“ и, најважније, у копирању политика укуса и знања узорног оригинала (*идеалних црта помодне културне идеологије*, те прихватања улоге *такмичара који нужно заостају*) види основни узрок репродуковања неједнакости. Истраживањем „реторичке снаге сличности“ и „практичног есенцијализма“ Херцфелд се приближава одгонетању „субјеката“ који успостављају „стандарде укуса“ за опонашање у културном и политичком пољу. Дobar пример може бити и даље главни критеријум културне хијерархије и доминације – генерализовани појам „Европе“, снажно подржан или наметан од моћних локалних елита с периферије: „(П)ривлачност увозног евростила (укључујући и париску интелектуалну моду) последица је сличне логике чак и у бившим колонијама САД; то показује да хијерархија стила дуго може надживети пропаст или смену хијерархије војне и економске моћи“ (Херцфелд 2004: 44).

Проблематизовање потиснутих питања колективне интимности види као начин довођења „установљених истина“ у сумњу. Њиховим отварањем, сматра аутор, свет односа указаће се у широј лепези значења од оне коју нуде редукционистички и инструментално настројени политички и медијски дискурси. Поента није да се колективна својства негирају, сакрију или одбаце,

управо супротно; на видело би требало извући све оно што стоји испод привидно кохерентне површине представљачких дискурса, разоткрити пукотине и рањива места званичне представе, показати напетости између аутопромотивних и интроспективних стереотипа колективног јаства. Занимајући се стратегијама и начинима одржања моћи, упућује и на испитивање *семиотичке илузije о непроменљивости*, да би на примерима из свакодневног живота у Грчкој показао како „стални означитељи прикривају променљиво означено“ (Херцфелд 2004: 48) и како постојаност форме не подразумева и одговарајућу постојаност значења и намера. Сталним потенцирањем питања предности извесних културних црта приликом колективног представљања, као и питања идентификовања инстанце која ствара стандарде по којима та својства оцењујемо као репрезентативна, Херцфелд каже и следеће:

„Није ствар у томе да се коришћење стереотипа (иако су понекад достојни презира) осуди, него да се постави питање како и под каквим притисцима људи прибегавају стереотипима, па их чак и директно представљају – глуме, да тако кажемо. Није ствар у томе да људи на Балкану или у било којем другом делу света имају неизбрисиве, мање-више генетски наслеђене црте (одлучно се супротстављам сваком таквом редукционизму). Насупрот томе, треба поставити питање зашто моћни неприпадници заједнице налазе да је целисходније тако окарактерисати целе народе и сегменте света и зашто локални лидери често мисле да је целисходно повиновати се таквом редукционизму“ (Херцфелд 2004: 9-10).

Концептом погодним за тематизацију начина „менталитетске одбране“ такозваних малих култура у сусрету са моћнијима од себе, Херцфелд апелује на продуктивну интроспекцију и извођење културне интиме у јавну арену као изванредан начин да се преокрене владајућа хијерархија вредности. Ипак, неспомињање менталитета у овом концепту, колико и изостанак одговора на ауторско питање с почетка текста – *зашто је менталитет у академској пракси попут реке понорнице?* – прилично говори о *културној интимности* (или *менталитету*) самих истраживача и наше дисциплине. Терминологијом Херцфелда, ова недореченост открива напетост и рањива места између академског самопредстављања, самопоимања и самоиспитивања.

Литература

Adorno, Theodor, Frenkel-Brunswik, Else & Levinson, Daniel 1993 (1950), *The Authoritarian Personality*. W.W. Norton Company.

Берлин, Исаија 1994. *Против струје. Есеји из историје идеја*. Заједница књижевника Панчева.

Берлин, Исаија 2006. *Корени романтизма*. Службени гласник: Београд.

Benedict, Ruth 2005 (1946), *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*. Boston–New York: Houghton Mifflin Company.

- Brooker, Peter/ Bru, Sascha/Thacker, Andrew and Weikop, Christian (ed.) 2013. *The Oxford Critical and Cultural History of Modernist Magazines. Volume III: Europe 1880-1940*. Oxford University Press.
- Гачев, Георгиј 2011. *Менталитети народа света*. Логос: Београд.
- Голдсворти, Весна 2000 (1998). *Измишљање Руританије. Империјализам маите*. Београд: Геопоетика.
- Ђерић, Гордана 2005. *Пр(а)во лице множине. Колективно самопоимање и представљање: митови, карактери, менталне мапе и стереотипи*. “Филип Вишњић”/ ИФДТ: Београд.
- Ђерић, Гордана 2014. О производњи знања: Едвард Саид. *Култура полиса*, год. XI (2014), бр. 25, с. 281–303.
- Ђерић, Гордана 2014. *Писци и питања. Антрополошки есеји*. Клио/ИЕС: Београд.
- Kennedy, Valerie 2000. *Edward W. Said: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Леви-Строс, Клод 2011. *Раса и историја. Раса и култура* (превод с француског Војна Гутеша). Лозница: Карпос.
- Музил, Роберт 1993. Беспомоћна Европа или путовање од немила до недрага, у *Есеји* (90–115). Светови: Нови Сад.
- Nettle, Daniel & Romaine, Suzanne 2000. *Vanishing voices: the extinction of the world's languages*. Oxford University Press: New York.
- Pomian, Krzysztof 2001. *Evropa a její národy. Ve znamení jednoty i různosti*. Praha: Mladá fronta.
- Pratt, Mary Louise 1986. Fieldwork in common places (27-51), in: *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, ed. James Clifford i George Marcus. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Pratt, Marry Louise 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Taylor & Francis: London & New York.
- Саид, Едвард 2000. *Оријентализам*. Београд: Библиотека XX век.
- Саид, Едвард 2002. *Култура и империјализам*. Београдски круг: Београд.
- Said, W. Edward 2003. *Krivotvorenje islama. Kako mediji i stručnjaci određuju način na koji vidimo ostatak svijeta*. Zagreb: V.B.Z
- Стендиц, Том 2010. *Јестива историја човечанства*. Београд: Геопоетика.
- Тодорова, Марија 2006. *Имагинарни Балкан*. Београд: Библиотека XX век.
- Тодоровић, Ивана. О етичности цивилизатора према варварском „другом“ у роману *Ишчекујући варваре* Џона Максвела Куџија. *Комуникација и култура*, год. III (2012) бр.3.

- Финкелкрот, Ален 1993. *Пораз мишљења* (с француског превео Аљоша Мимица). Плато: Београд.
- Херцфелд, Мајкл 2004. *Културна интимност. Социјална поетика у националној држави*. Београд: Библиотека XX век.
- Holland, Dorothy & Quinn, Naomi (ed.) 1987. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wheeler, Valerie. Travelers' Tales: Observations on the Travel Book and Ethnography, in: *Anthropological Quarterly*, Vol. 59 (1986) No. 2, pp. 52–63.
- Wolff, Larry 1994. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.

Gordana Đerić

Sinking River: on Inconstant Status of Mentality and Mental Mapping Phenomena

The paper examines the issue of inconstancy and academic exclusion of the term mentality, which occur despite a long history of its being studied by several scholarly disciplines and a broad usage in various public spheres. Being of the opinion that, in the academic sense, the term *mentality* is like a *sinking river* – intermittently present and absent – the authoress reminds us of dominant paradigms of mentality studies,

Key words:

mentality, mental mapping, essentialism, constructivism, cultural intimacy

both the ones that use the term and those that rejected it, but nevertheless addressing it from the perspective of contemporary theoretical concepts and under different names. Apart from the academic exclusion, the necessity for developing a more adequate analytical approach lies in the instrumental-associative potentials of mentality-related contents in their political and propagandist usage, as well as in their adaptability to different forms and means of communication. In the opposite case, by avoiding themes and phenomena that are not in *academic fashion*, we deprive ourselves of the knowledge of the academic community that creates that *fashion* and the apparent *status quo*. Similarly, in case of ceasing to question narratives on mentality properties, we deprive ourselves of the knowledge of communities that create such narratives and their interest derived from the placement of such narratives.

Andrijana Aničić

Univerzitet Alfa
andrijanananic@yahoo.com

The Ambivalence of Colonial Discourse: Waiting for the Barbarians in the Gaze of the Other

In this paper J. M. Coetzee's novel *Waiting for the Barbarians* is seen as fundamentally disrupting the binary logic that underpins colonial discourse. The binary constructs an image of the civilized, rational and good, and the primitive, irrational and evil on the opposite sides of a fixed border. In this novel, as well as in colonial reality, the binary dissolves into ambivalence, overlap and often complete inversion of the two opposed constructed identities. This paper analyses the novel *Waiting for the Barbarians* identifying as the most important themes – the ambivalence and inversion of colonial identity, which are seen as a reflex of the fear of the indigenous other. The analysis focuses on the motifs of vision and surveillance in the novel, and Lacan's psychoanalytic notions of the gaze and the scopic drive. It is observed that these concepts figure prominently in the narrative by establishing ambivalent psychological relationships of power between the main characters, discovering ambivalence within the characters and the inversion of their constructed colonial identities.

Key words:

colonial identity,
othering, colonial
gaze, male gaze, fear,
ambivalence

*'And if thou gaze long enough into an abyss,
the abyss will also gaze into thee'.*

Nietzsche, *Beyond Good and Evil*

Colonial ideology rests on the clear boundary separating the Empire and wilderness, the civilized and uncivilized space. In this worldview the rule of reason and civility stretches until the farthest outpost of the Empire, where from the watch-towers guardians of reason wage their constant fight of separating the fragile realm of civilization from its barbaric other. The binary logic of imperialism is crucial for the establishment of the relation of dominance, accommodating "such fundamental binary impulses within imperialism as the impulse to exploit and the impulse to civilize" (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1998, 24). In one of the most influential works of postcolonial theory, *Orientalism*, Said showed how systematic discursive crea-

tion of the homogeneous image of the racially inferior Orient as the European “absolute other” has been instrumental for the legitimization of the imperial conquest and for the constitution of the superiority and authority of the West. “The nexus of power and knowledge created the “Oriental” and in a sense obliterated him as a human being.” (Said 2006, 27). Gayatri Spivak introduces the term “othering” to account for the process by which imperial discourse produces its subject others. This is a dialectical process, because “the colonizing Other is established at the same time as its colonized others are produced as subjects (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1998, 171). The process of othering as the construction of the culturally and racially inferior subjects, as Ania Loomba states, is instructed by what Abdul JanMohamed termed the ‘Manichean allegory’ which generates a binary opposition between races (Loomba 1998, 105). Furthermore, the power/knowledge that fixes the identities of the two opposed entities feeds on stereotypical images of the other, for it is on the *image* of the dark barbarian other that the Eurocentric cultures have constructed their own fragile sense of civilization and identity (Hamadeh 2005). In *The Location of Culture* Bhabha elaborates the important role of stereotype as the primary point of identification of the colonizer and colonized. He further locates stereotypes within such regimes as scopic (related to the drive to look and to be seen), fetishistic and imaginary. Largely informed by Lacanian psychoanalytic theory, Bhabha focuses on the ambivalence as central to stereotype: “In the objectification of the scopic drive there is always the threatened return of the look; in the identification of the imaginary relations there is always the alienating other (or mirror) which crucially returns the image to the subject, and in that form of substitution and fixation that is fetishism there is always the trace of loss, absence” (Bhabha 1994, 81). The ambivalent effect of stereotype is that instead of securing the binary order of subjection it proliferates fantasmatic images that terrorize the colonizer. The binary more often than not shows ambivalence, overlap and complete inversion of the constructed identities. The civilized often absorbs all the barbarian demonic qualities. Thus the Manichean ethos erodes into a “Manichean delirium” invested with brutal violence and torture, displaying the shifting boundaries between barbarism and civility.

Ambivalence is a key concept for Bhabha, which he adapted from psychoanalysis into postcolonial theory to denote a complex fluctuation of attraction and repulsion that marks the relationship between the colonizer and the colonized. Robert Young explains that one of Bhabha’s major contributions to the field was to supplement Said’s Foucauldian analysis of the discursive creation of the Orient, in that he develops the implications of Said’s idea that there is a distinction between a ‘manifest’ and a ‘latent’ Orientalism, “the conscious body of scientific knowledge about the Orient” and “the unconscious positivity of fantasmatic desires” (Young 1995, 153). In Bhabha’s psychoanalytic interpretation the two aspects of Orientalism, and by extension, of any colonial discourse, are functionally inseparable, as colonial discourse operates both as “an instrumental construction of knowledge but also according to ambivalent protocols of fantasy and desire” (Young 1995, 153). Ambivalence at the heart of colonial discourse unsettles the discursive opposition between the colonizer and the colonized and disrupts the assumptions of colonial domination. Therefore, a major paradox of the colonial relationship is that it “gen-

erates the seed of its own destruction” (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1998, 13) and a controversial implication of Bhabha’s theory is that colonialism will inevitably be disrupted even without any resistance or rebellion of the colonized.

In postcolonial discourse, Lacan’s psychoanalytic notion of the gaze has been crucial for the dialectical process of identification between the colonizer and the colonized. Following Lacan, Ashcroft, Griffiths and Tiffin state that “the other is crucial to the subject because the subject exists in its gaze” (1998, 170). However, the gaze does not solely emanate from the subject landing on and constituting the object. Rather, it is a relationship between the viewer and the viewed and, as Lacan put it, “we are not primarily conscious subjects viewing the world, but rather, we are always-already ‘beings that are looked at’” (as cited in Homer 2005, 124), or in Žižek’s formulation: “When I look at an object, the object is always already gazing at me, and from a point at which I cannot see it” (as cited in Homer 2005, 125). The act of being-looked-at Sartre calls the “alienation of myself” involving the “alienation of the world which I organize”. He furthers: “Being seen constitutes me as a defenseless being and in so far as I am the object of values ... I am enslaved” (Sartre 1956, 267). In the colonial context the gaze has been understood as a state of anxiety and displacement that the colonizer experiences once he realizes that the object of his colonial gaze is gazing back at him, objectifying him and stripping him of his fixed identity.

This paper analyses John Maxwell Coetzee’s second CNA¹ prize winning novel *Waiting for the Barbarians*, which has been acknowledged as “a novel about a man of conscience seeking to disentangle himself from, and oppose an imperial regime” (Head 2009, 48). The novel has also been considered as an anti-imperialist allegory of the oppressor and the oppressed, which “could be read both as the indictment of the atrocities that were keeping apartheid in place at the time of its publication and as a universally relevant, time-and-place-transcending narrative of human suffering and moral choice” (Attridge 2004, 42). The novel is set in undetermined time in an unspecified frontier settlement with a nameless aging magistrate of the settlement as the main protagonist and the narrator, posing the question of torture. This paper examines the ambivalence of colonial identities as allegorically presented in the novel in its main characters, the Magistrate, Colonel Joll, and the barbarian girl. The ambivalence is presumed to be directly related to the fear of the indigenous other and the terror of colonial imagination fuelled by the stereotypical images of the other. Further, the motif of vision and, by extension, gaze, the scopic drive and surveillance are seen to pervade the narrative, structuring the relationships between the characters (and the Empire) and juxtaposing the values they represent. The pervasiveness of the gaze is presumed to have the main function of revealing the deep ambivalences within the characters and the inversion of the constructed colonial identities.

¹ Central News Agency Literary Award, a major literary award in South Africa until 1996. The award recognized literary works in both the English language and Afrikaans. Coetzee’s first novel to receive this prize was *In the Heart of the Country* in 1997.

The novel's central character, Magistrate, lives a peaceful life until the arrival of the Empire's special forces called the Third Bureau, and the declaration of the state of emergency due to reports from the capital that the nomadic tribes are preparing to attack. The Third Bureau led by sinister Colonel Joll launches an expedition into the barbarian territory beyond the border, captures and brings back a group of indigenous people. They submit the prisoners to brutal torture aimed at receiving the desired 'truth', the confirmation of the barbarian impending campaign. After the forces leave for the capital to prepare a larger military expedition, the Magistrate begins an enigmatically intimate relationship with one of the torture victims, a barbarian girl who has been blinded and maimed by her torturers, lingering in the settlement unable to leave.

The frontier settlement is a walled colonial town, the farthest outpost of the Empire, surrounded by a valley in which, beyond the eye's sight, dwell the nomadic barbarians, the threat to the stability of the Empire. It could be argued that in much the same way as the gaze is seen to structure the relationships between the characters, a closely related notion of surveillance structures the spatial organization of the novel. Surveillance is an important strategy in the practical and discursive constitution of the imperial dominance. It is suggestive of the knowledge and power over colonial space, securing stability. A viewer with an elevated vantage point has the power to understand and objectify what he sees, thus "for the viewer sight confers power; for the observed visibility is powerlessness" (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1998, 226). However, such stability is a contradiction in its own terms, for the imperial gaze is always-already reversed. As Bhabha put it, "the displacing gaze of the disciplined where the observer becomes observed and partial rearticulates the whole notion of identity and alienates it from its essence" (Bhabha 1994, 89)

The barbarian within

Ann Laura Stoler has presented in *Race and Education of Desire* an articulation of Foucault's *History of Sexuality* in the context of postcolonial theory. She argues that "if Foucault has led us to the power of discourse, it was Freud that has, albeit indirectly, turned us towards the power of fantasy, to imagined terror, to perceived assaults on the European self that made up the anxious world in which European colonials lived" (Stoler 1995, 169). For both Foucault and Freud the construction of the "enemy within" was constitutive for the affirmation of the bourgeois self and, placed within a broader perspective of postcolonial critique, for the conferral of European status, highlighting the issues of racism in a clearer perspective. Stoler shows that Foucauldian and Freudian models, despite the reversed starting assumptions (as to sexual desire being the cause or effect), display a surprising convergence in that both were concerned with conflictual divisions that animated the "internal enemy". "For Foucault, the cultural conventions of racism emerge out of social bodies at war with themselves", whereas "for Freud, cultural conventions arise out of the psychological contortions of the individual at war with his own subliminal desires" (Stoler 1995, 169). In other words, Foucault located the "enemy with-

in” in the defense of society, while Freud traced it to the defense of the self (Stoler, 1995, 193).

In a recent publication *The Colonial Art of Demonizing Others*, Esther Lezra analyses archival documents and forms of expressive culture from the period of the consolidation of the imperial rule. She finds them haunted by monstrous and demonic images of Black freedom-seeking agency and radical resistance. Projecting their own sadistic acts of material violence on those they conquered, Europeans created an exculpatory vision of themselves, rationalizing their brutality as a measure of self-defense and the defense of the civilized norms. Lezra argues that just as Europeans needed the colonies for raw materials, labour force and markets, haunting phobias and fantasies of monstrous alterity which emerged out of the ordeal of conquest became the raw material from which European culture and interior was constructed (Lezra 2014, 1). In the Foreword to Lezra’s book, George Lipsitz evokes Slavoj Žižek’s frequent citation of Hegel’s idea that evil is often constructed by the very gaze that perceives the external object as evil.²

In *Waiting for the Barbarians* the pattern of the border formation between the self and the (internal) enemy, and the subsequent inversion of the two entities is most dramatically presented. One could argue that the fear of the barbarian returned gaze sets the novel into action, giving rise to anxiety and panic. But it is the emergency forces sent from the capital who inspire anxiety, since it is they who bring the news of the imminent barbarian attack. The Magistrate reflects upon the tranquility of the old days lost with the arrival of the Third Bureau and the fear of being watched: “But this year a curtain has fallen all along the frontier. From our ramparts we stare out over the wastes. For all we know, keener eyes than ours stare back” (Coetzee 2004, 41).

Nobody in the settlement has ever seen the nomadic barbarians, the only indigenous people they have met being the groups of nomads who visit the settlement in winter to trade, and the humble and emaciated fisherfolk. When a drift of fisherfolk, taking refuge from the bushfire the military has set arrive in town, the people eagerly gather around them asking if it was the barbarians that chased them out, “making fierce faces, stretching their imaginary bows” (Coetzee 2004, 136). Clearly, as there is no evidence of the existence of the fierce barbarians, exaggerated stereotypical images compensate for the lack of real ones and haunt the colonial psyche. In the grip of the terror of colonial imagination it is to the barbarian girl that the Magistrate whispers in a moment of intimacy: “Nothing is worse than what we can imagine” (Coetzee 2004, 34). These words hauntingly reverberate throughout the novel, reoccurring in various formulations and in varied tone.

In a less personal tone the Magistrate locates the pattern of terror sweeping through the settlement expressing his disbelief that the barbarians are going to attack: “In private I observed that once in every generation, without fail, there is an episode of hysteria about the barbarians. There is no woman living on the frontier who has not dreamed of a dark barbarian hand coming from under the bed to grip

² See George Lipsitz’s text “Decolonizing the Work of Art in an Age of Mass Destruction”.

her ankle, no man who has not frightened himself with the visions of the barbarians carousing in his home, breaking the plates, setting fire to their curtains, raping their daughters.” (Coetzee 1994, 9). Reflecting on the essence of the Empire’s existence, the Magistrate says that one thing preoccupies its mind, “how not to end, how not to die, how to prolong its era. By day it pursues its enemies. It is cunning and ruthless, it sends its bloodhounds everywhere. By night it feeds on images of disaster: the sack of cities, the rape of populations, pyramids of bones, acres of desolation.” (Coetzee 2004, 146).

In one of the novel’s most striking scenes of torture a group of captured indigenous people are brought back from the second military campaign, tied to one another with loops of wire running through their flesh. With a piece of charcoal the capitalized word ENEMY is written on their backs and in the ordeal that ensues soldiers hit them with sticks until the blood washes away the inscription. Apparently, the enemy must first be constructed, made visible and then symbolically exterminated. In this sadistic ritual of collective exorcism, Coetzee gives the clearest indication that the savage barbarian is the Empire, the barbarian that lurks within. In such an overt explication of the inversion of the imperial identity, the motif of vision plays a cathartic role.

Having seen the barbarian within, the Magistrate renounces his allegiance to the Empire and subsequently his barbarism: “Let it at the very least be said ... that in this farthest outpost of the empire of light there existed one man who in his heart was not a barbarian.” (Coetzee 2004, 114). Due to his moral choice to oppose the vicious regime of blind brutality, the Magistrate undergoes a ruthless physical and mental torture. It reaches a climax when during the public spectacle of ritual torture of the imprisoned indigenous people, seeing Colonel Joll raise a hammer to smash their spines, in a cathartic urge, words failing him, he screams “no” five times. The magistrate urges the crowd: “You would not use a hammer on a beast, not on a beast!”, and in his narration of the event adds: “‘Look!’ I shout. (..) ‘Look!’ I shout. (..) ‘Look at these men!’ I recommence ‘*Men!*’” (Coetzee 2004, 117). An immediate blow is delivered across his face, “I am blind!” the Magistrate shouts. The importance of vision in such a moment is reinforced by the blow which temporarily blinds the Magistrate, symbolically denying him the faculty of understanding that it is the Empire who is the savage primitive, its barbarian other, alienated from itself.

The Magistrate and the Colonel

The two male protagonists’ encounters from the onset of the novel involve the act of looking, the Magistrate stares into the black lenses (Coetzee 2004, 120), or they stare into each other’s eyes (Coetzee 2004, 162). Their encounters are filled with tension and suspense that culminates in the Magistrate’s accusations: “You are the enemy, Colonel!”, “You are an obscene torturer! You deserve to hang!” (Coetzee 2004, 125).

There are not many things the reader knows about the Colonel's physical appearance except his sunglasses that he wears even in the dark. The importance of this detail easily catches the eye of the reader as the novel's opening lines contain the Magistrate's descriptive bewilderment at the Colonel's sunglasses, the two characters gazing at each other at the moment of their first encounter. The description of the sunglasses is immediately followed by a resonant rhetorical question: "I have never seen anything like it: two little discs of glass suspended in front of his eyes in loops of wire. Is he blind? I could understand if he wanted to hide blind eyes. But he is not blind." (Coetzee 2004, 1). During their first encounter, the Magistrate and the Colonel, both loyal servants of the Empire, avoiding the real reason for the arrival of the emergency powers, engage in a seemingly casual conversation about hunting. But as the conversation continues, it becomes clear that there is a great divide between the two men. The Colonel mentions thousands of slain deer, bears and pigs and a "mountain of carcasses that had to be left to rot" (Coetzee 2004, 1). The Magistrate informs him of the native ways of hunting, of the wonderful experience of fishing by night in a native boat as they "beat drums over the water to drive the fish towards the nets they have laid" (Coetzee 2004:1). The image of gratuitous slaying and savagery is contrasted with that of delicate native practices respectful of the nature, and from the onset of the novel the reader gradually becomes suspicious of the meaning of the word *barbarian*. Throughout the novel the Colonel never takes off his sunglasses, which only enhances his merciless appearance. Only at the end of the novel, during his last and brief encounter with the Magistrate does he show his unshielded eyes. He returns to the settlement in panic, starved and vanquished, after the barbarians have chased his troops out from the mountains. He has lost almost all his men in the cold in the mountains and the military campaign has finally failed in all but one aspect- the colonel realizes that he has been defeated by the 'primitive' tactics of the barbarians defending their invaded land, forcing them out, not harming anyone. He is scarred and defeated, he is "no stronger than a child" and he sobs (Coetzee 2004, 161). The Colonel has changed beyond recognition, and at this point the symbolism of his dark sunglasses becomes most evident.

The Colonel and the girl

The motif of blindness figures prominently in the novel establishing a relation between Colonel Joll and the barbarian girl. The symbolic blindness of the Colonel is juxtaposed to the girl's actual blindness that results from the torture to which she is submitted. Colonel Joll is a representative of the imperial power, the blind brutality. The reader can easily imagine the Colonel as a demonic predator equipped to sustain the blazing sun in the wilderness so as to be able to locate and exterminate barbarians efficiently. The field of his vision is dark and circular thus shaped by the round sunglasses. The barbarian girl's vision is permanently impaired and obscured by a round opaque blur. The field of her vision is also circular, but in a different way, since she sees only the little off the rim of the blur. In a way, the Colonel's vision converges into the center of his dark circle while the girl's eye sight diverges from the round blur. This could be an indication of the Colonel's nar-

row black-and-white vision centered at the enemy, juxtaposed to the wide and open one of the barbarian girl's in which there is no center-periphery, or self-enemy polarity. More importantly, this opposition suggests that the two visions, when confronted in the gaze, constitute an inversion of each other, the yin-yang of the colonial conscious. The girl epitomizes the barbarian that reverses the look of surveillance from the wilderness, blurring the Empire's borders, dislocating its identity. Therefore, the brutal retribution is the girl's blindness, preventing her to look, not her death, because as much as the Empire fears its other, its existence depends on the existence of the other.

The Magistrate and the girl

The most complex relationship in the novel is the one between the Magistrate and the barbarian girl. It is a relationship of domination, in its two principal manifestations, colonial and male. In this allegorical novel, the girl figures as the "double absolute other" at once subjected to both the colonial and the male gaze. One could argue that two most important aspects in this avenue of interpretation are the Magistrate's search for his role in the ideological opposition of the civilized and the barbarian, and, on the other hand, his complete objectification of the barbarian girl. The Magistrate undergoes a complete split of character from a respectable officer to a brutalized torture victim incarcerated and treated like an animal. The transformation from a loyal servant to, as he terms it, a "go-between, a jackal of the Empire in sheep's clothing" (Coetzee 2004, 79) is a process wrought with self-doubt and relentless questioning of his true identity. On numerous occasions throughout the novel he feels troubled by what the blind girl sees him as, apparently the girl's sight figuring as the location of his identity. Gazing at the girl's eyes the Magistrate is reluctant to believe that looking at him, she sees nothing, "only a blur, a blank" (Coetzee 2004, 33) and with horror he beholds the answer to his question, because from her eyes "there comes no reciprocal gaze but only my doubled image cast back at me" (Coetzee 2004, 47). The Magistrate's obsession with his reflection in her eyes is reminiscent of Lacan's Mirror stage and the recognition of the seemingly superior body of the self outside the self in the reflective surface. This superior body is misrecognized as ideal ego, which re-introjected as an ego ideal gives rise to further identification with others (Mulvey 1988, 836). The Magistrate's blurred double image cast back at him from the girl's eyes gives no satisfaction as he continually fails to recognize his ideal ego. In the darkness of his prison cell the same question keeps haunting him "What does she see? The protecting wings of a guardian albatross or the black shape of a coward crow afraid to strike while its prey yet breathes?" (Coetzee 2004, 89).

The other aspect of their relationship is the Magistrate's striking objectification of the girl. It could be argued that this pattern of objectification fits well into the concept of the male gaze, a particular articulation of the Lacanian gaze, introduced by Laura Mulvey to account for the objectification of the female figure in film. Building on Freud, Mulvey focuses on scopophilia, defined as the "pleasure in taking other people as objects subjecting them to a controlling and curious gaze"

(Mulvey 1999, 835). She argues that the female figure displayed for the enjoyment of men, always threatens to evoke the original castration anxiety (Mulvey 1999, 840). The ambivalence of the female figure and the castration anxiety is resolved by the two modes of the scopophilic drive, voyeurism and fetishistic looking. Voyeurism is associated with sadism and is “preoccupied with the reenactment of the original trauma” (Mulvey 1999, 840). To counterbalance the trauma, the woman is to be investigated, demystified, punished or saved as the guilty object. Voyeurism further demands a story set in linear time. In contrast, fetishistic scopophilia can exist outside linear time focusing only on the physical beauty of the female figure, transforming it into a fetish, thereby diminishing its danger. Continuing the argument from above that the male gaze structures the Magistrate’s domination, abundant evidence in the novel is found to demonstrate that both modes of the scopophilic drive could be found in the Magistrate. The girl’s maimed body seems to enhance the symbolic threat of castration that gives rise to the Magistrate’s anxiety. He deals with this anxiety either by attempting to devalue and demystify the girl, or reverting to fetishism in his recurrent dreams of her. To the Magistrate the girl is a *body* that he keeps in his bed and has the look of *something* that knows itself being watched (Coetzee 2004, 36). He feels responsible for the yielding passive body that he washes, strokes, rubs with oil until it glistens in the firelight (Coetzee 2004, 32), but also confesses that it seems all the same if he lies down beside her or fold her in a sheet and bury her in the snow (Coetzee 2004, 47). Watching her unsteady bent figure supporting itself on sticks, with repulsion he says: “My mouth form an ugly word. I am surprised by it but do not resist: she is ugly, ugly.” (Coetzee 2004, 50). At the same time he is perplexed by the nature of his desire for her and dauntingly curious to *see* the scars left on her body. In various wordings he reiterates the request that she show him how she has been tortured, but in the silent intimacy they share, he receives no answer. Finally, he informs the reader that until the marks on her body are deciphered and understood, he cannot let go of her (Coetzee 2004, 33) and in the end returns the girl to her people in the mountains. But try as he might, he does not manage to demystify the girl, as she remains a mystery with “no interior, only a surface across which I hunt back and forth seeking entry” (Coetzee 2004, 46). The Magistrate is obsessed with the story of her torture set in linear time, but frustrated and failing to deal with his anxiety, he reverts to the other avenue of escape, the fetishistic scopophilia, which, existing out of linear time, is best presented in his dreams. In fact, the Magistrate first meets the girl in what is later to become the recurrent dream that foreshadows their actual encounter. In his dreams the girl is a delicate child or a hooded girl, and in one of them she is dressed in her best with a round cap embroidered in gold (Coetzee 2004, 120). He watches the enigmatic girl from a distance while she builds sand or snow castles driven by the urge to see her face. But she dissolves or becomes featureless as he approaches. When he once manages to peer under her hood, her face is blank, “it is the face of an embryo or a tiny whale” (Coetzee 2004, 120). Marais argues that these dreams mediate the Magistrate’s relationship with the barbarian girl, which implies that “the Magistrate is never in control of his actions” (Marais 2009, 28). Marais’s claim supports the above treatment of the relationship between the two characters, which seems to os-

cillate between identification and objectification, arguably, two sides of the same coin.

Conclusion

This paper has presented how J.M. Coetzee's allegorical novel *Waiting for the Barbarians* fundamentally disrupts the ideological binary that underpins colonial discourse. The binary constructs an image of the civilized and the savage on the opposite sides of a fixed border. In this novel, as well as in colonial reality, the binary dissolves into ambivalence and often complete inversion of the constructed identities. The stability and the integrity of the Empire is secured by building walls that separate the civilized and uncivilized space, and from the watchtowers, gazing into the wilderness, the guardians of progress strive to preserve the purity of superior virtues. Surveillance is therefore instrumental for the discursive and practical constitution of the imperial dominance, and in the novel set in a walled settlement on the periphery of the Empire, it is seen as structuring the novel's spatial organization. However, as it has been suggested, such stability is a contradiction in its own terms, as in the dialectical process of identification, the controlling and curious gaze is always-already reversed. The present analysis has identified the ambivalence and inversion of the colonial identity as the most important themes of the novel, which are further seen as reflexes of the fear of the indigenous other and the terror of colonial imagination. The pervasiveness of the motif of vision, and by extension, blindness, has been interpreted through the psychoanalytic notions of the gaze and the scopophilic drives. It has been observed that these concepts figure prominently in the narrative establishing the deeply ambivalent relationships of power and domination between the allegorical characters, the Magistrate, the Colonel, the barbarian girl and the Empire, exposing the contradictory aspects and instability of their identities. In the same way that surveillance organizes the colonial space, it has been demonstrated that the ambivalent relationships between the characters are structured by the colonial and male gaze, the intricate and dialectical relationship of domination and objectification. Driven by an unconscious urge to examine and gaze at each other, the characters are dislocated, their identities rearticulated, displaying the shifting boundary between stability and instability, between barbarism and civility. The intricacy of the gaze lies in the deceptive position of power as it always implies misrecognition and the alienation from the self. Finally, the waiting in the novel could be seen as an "anticipation of the imperialist self-prophecy, a form of justification that is also self-negation" (Head 2009, 49).

References

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. 1998. *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Attridge, Derek. 2004. *J.M. Coetzee and the Ethics of Reading: Literature in the Event*. Chicago: University of Chicago Press.

- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Coetzee, John Maxwell. 2004. *Waiting for the Barbarians*. London: Vintage Books.
- Hamadeh, Sharif. 2005. "Waiting for the Barbarians, by J. M. Coetzee" https://www.opendemocracy.net/arts/coetzee_2992.jsp, (accessed 10 February 2014)
- Head, Dominic. 2009. *The Cambridge Introduction to J.M. Coetzee*. Cambridge: CUP
- Homer, Sean. 2005. *Jacques Lacan*. London and New York: Routledge Taylor&Fransis Group.
- Lezra, Esther. 2014. *The Colonial Art of Demonizing Others: A Global Perspective*. London and New York: Routledge Taylor&Fransis Group.
- Loomba, Ania. 1998. *Colonialism/Postcolonialism*. London and New York: Routledge.
- Marais, Mike. 2009. *Secretary of the invisible: The Idea of Hospitality in the Fiction of J. M. Coetzee*. Amsterdam: Rodopi
- Mulvey, Laura. 1999. "Visual Pleasure and Narrative Cinema." *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*, eds. Leo Braudy and Marshall Cohen. New York: Oxford UP. 833-44
- Said, Edward. 2006. *Orientalism*. New Delhi: Penguin Books India.
- Sartre, Jean Paul. 1956. *Being and Nothingness*. New York: Philosophical Library.
- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Young, Robert. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Андријана Аничих

Амбивалентност колонијалног дискурса: чекајући варваре – у очима другог

У овом раду се Куцијев роман Чекајући Варваре посматра у контексту подривања бинарне логике која лежи у основи колонијалног дискурса. Бинарност у колонијалном дискурсу ствара слику цивилизованог, рационалног и доброг, са једне стране, и примитивног, ирационалног и злог на супротним странама јасно утврђене границе. У овом роману, као и у стварном животу, бинарност се трансформише у амбивалентност, преклапања и често потпуну инверзију два супротстављена есенцијализована идентитета. Као основне теме романа у анализи се издвајају амбивалентност и инверзија колонијалног идентитета, који се даље посматрају као резултат колонијалне параноје и страха од другости. Анализа се фокусира на мотиве посматрања и надзора кроз појмове погледа (the gaze) и скопофилије из психоаналитичке теорије. У раду се закључује да учестало појављивање ових мотива у наративу, који успостављају амбивалентне односе моћи између главних ликова романа, има за циљ да укаже на двосмислену природу ликова и замену њихових конструисаних колонијалних идентитета.

Кључне речи:

колонијални
идентитет, другост,
колонијални поглед,
страх,
амбивалентност

Петрија Јовичић

petrija.jovicic@ei.sanu.ac.rs

Ивана Башић

ivana.basic@ei.sanu.ac.rs

Етнографски институт САНУ, Београд

Маске и метаморфозе женске креативности – Лутка Милене Павловић Барили*

У раду се анализира слика *Лутка* Милене Павловић Барили у контексту антропологије ликовне уметности и феминистичких студија. Фантазматске фигуре на слици постају се као симболи трансформације и поигравања са родним и полним идентитетима, а њихово драмско „маскирање“ као платформа за проналажење целовите креативне личности која иронизује биолошку „специјализацију жене“. Назив *Лутка* упућује тумача у правцу размишљања о родним улогама, јер је лутка обавезна играчка девојчица, која има функцију припреме за материнство и кућне послове, али поседује и статус (лепог) објекта којим се манипулише у мушком свету. Спајање тела „лутке“ и мушке главе се може посматрати као вид револта и борбе за превазилажење инфериорне позиције. Мушка глава својом величином и одважношћу потискује у други план тело/објекат лутке-девојчице, она као симбол „мушке интелигенције“ додељује субјективитет „лутки“ и жељену супериорност у свету мушке доминације. Лутка са одликама мушке моћи истовремено прикрива и наглашава рањивост и друштвену маргинализованост женскости, која у жељи за самореализацијом може упасти у замку опонашања мушкарца, што је борба за стицање моћи, али и признање сопствене/женске недостатности и инфериорне позиције. Међутим, наго мушко тело, лишено лица и руку – те тиме субјективности и делатности – претворено у (леп) објекат и потиснуто у други план, наглашава двосисленост односа „мушке“ и „женске“ позиције, те отвара могућност разноликих тумачења ове слике у оквиру теорија рода, полности и креативности.

Кључне речи:

антропологија
ликовне уметности,
феминистичка
теорија, визуелна
нарација, маска,
родни идентитет,
субјективитет,
Милене Павловић
Барили

* Текст је резултат рада на пројекту бр. 47016: *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет-портала Појмовник српске културе*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Хронологија стваралачког опуса Милене Павловић Барили¹ показује да се уметница формирала као сликарка модерних композиција, чији је стваралачки опус на разнолике начине обележен питањем женског идентитета и женске креативности. Визуелним наративима, ослобођеним императива реалистичности, детаља, раскоши и улепшавања, уметница често наводи посматрача на унутрашње, суштинско дефинисање идентитета жене. Платна Милене Павловић Барили износе на површину фрагментране кадрове личних искустава, транспоноване помоћу архаичних мотива (често су то античке фигуре и призори) и обједињене уметничком имагинацијом у визуелни наратив, усмерен ка стварању новог виђења стварности. Креативност уметнице спаја спољашње и унутрашње, сан и јаву, прошлост и будућност, интимно и универзално људско. Милена Павловић Барили користи фантазме и сновиђења, те мноштво архетипских симбола, за стварање надреалистичког света сопствене/женске интимае.

Анализа слике *Лутка* Милене Павловић Барили стога се заснива на моделима психоанализе, који у улози сазнајног и критичког оруђа извлаче на површину дубинске структуре уметничког дела, омогућавајући разумевање фантазми и симбола несвесног и њихову улогу у моделовању слике. Симболичка интерпретација третира се потом као антрополошка грађа, при чему се уочава повезаност личног, професионалног и друштвеног плана. Из ликовне структуре насталог дела, обележеног утицајем сецесије и надреализма, извире суштинско идентитетско питање – које се може свести на удвајање личности у улози субјекта (самокреације и самопрезентације) и објекта (друштвених улога и презентација), те њена дихотомија на сегменте „Ја“ и „Она“ – што представља један од кључних елемената за анализу и разумевање сликарства Милене Павловић Барили. Користећи бројне визуелне метафоре, сликарка гради имагнирани женски идентитет који постаје матрица нарације, помоћу које се остварује својеврсно избављење из скучене реалности (в. Јовичић 2014).

У значењској артикулацији свести *о свету* и свести *о себи у свету*, слике Милене Павловић Барили усмерене су ка изградњи сопства, а оно унутрашње *неизрециво* преображава се у самосвојан уметнички свет, који бива „изговорен“ као амблематичан визуелни „текст“. Њене слике представљају вид саморазоткривања и самодефинисања женскости, јер се ликовно дело – у складу са гледиштем Џудит Батлер, а у контексту феминистичких студија и

¹ Милена Павловић Барили је рођена 5. новембра 1909. године у Пожаревцу. Њен сликарски пут може се описати као непрекидно трагање и својеврсно номадско лутање – од Пожаревца, преко Бергама, Граца, Београда, Минхена, Париза, Шпаније, Лондона, све до Фиренце, Осла и, на крају, Њујорка. Положај Миленине мајке на двору Карађорђевића омогућава сликарки школовање и путовања у иностранство. Прихватавши мајчин савет, неуобичајен за то доба, да се одрекне патријархалних норми, Барилијева се и својом уметношћу и својим личним животом придружује генерацији радикалних уметница свог доба. Њено схватање личне слободе огледа се и на личном плану – у деконструкцији стереотипне институције брака и женских улога, и на професионалном плану – у одабиру модерних форми уметничког израза, те њиховог повезивања са индустријом моде и плакатном уметношћу (в. Јанковић 2001, 163).

антропологије ликовне уметности – може посматрати као „перформативно тело“ и отворено поље суочавања, које не износи само податке о себи као о материјалном уметничком предмету, о теми коју показује или о евентуалној интенцији уметнице која га је начинила, већ рефлектује читаву лепезу личних садржаја, али одсликава и одређене друштвене стратегије за креирање пожељних интерпетација полних и родних диференцијација, са којима уметник може бити у дослуху или им бити супротстављен. Контекст чулног усвајања за посматрача такође је условљен разноврсним и специфичним облицима изражавања, којима уметник егземплификује идеју, али и доминантним друштвеним дискурсом. Интерпретативна анализа слике стога успоставља одређену значењску структуру, која бесконачно означавајуће ликовног израза преображава у сазнајни дискурс, чиме се постиже интертекстуалност сликовног и дискурзивног и ствара „беседа о слици“. Елементи приказа које дело (ре)презентује анализирају се као идиофантазматичке, метафизичке, идеолошке, политичке и социолошке мотивације. Визуелно уметничко искуство, као „нова“ или привидно „поновљена“ реалност, увек излази из оквира познатог, укрштајући виђено и жељено, а ликовно дело, иако производ имагинације, постаје објекат и извор сазнања. Елементи визуелног представљања истовремено разоткривају комплексну друштвену праксу (обичајна и уставна традиција, политички погледи, друштвене институције, религиозна уверења итд.)².

Визуелни наратив Милене Павловић Барили *Лутка* (1936, уље на платну, 56x47 цм) представља сценску представу (која се, следећи Лис Иригарај, може посматрати и у духу „архитектонике театра“³), организовану увођењем алегориских друштвених актера (или представљајућих симбола) у илузорни „природни“ простор. Уметница помоћу симбола деконструира укоренење дихотомије мушког и женског, проблематизујући принципе патријархалног наслеђа. Слика пројектује својеврстан сан о метаморфози и заменљивости улога, при чему променљивост означава укидање граница и остварење жељених слобода. Метафорички набој главних актера слике – „лутке“ са накалемењеном мушком главом и „аполонског“ мушког тела без руку и лица – на имагинираној сцени, чија је илузорност наглашена позоришном завесом и оградом која представља отклон према „дивљем“ и „природном“, пробија цензуру реалног света и доминантних светоназора, уводећи посматрача у простор сновиђења у којем је све могуће.

² Бартовски модел хијероглифа објашњава начин на који се предмети преузети из природе или свакодневног живота користе као конвенционални знак за неку идеју. Барт овај модел одређује као својеврсну игру науке и уметности, при чему се спознаја „умеће у слику, као комад колажа“ из кога се истовремено могу ишчитати „теорија, критичка борба и ужитак“. У том процесу долази до конструисања алегорије, која произилази из могућности монтаже неспојивих елемената, што омогућава нова разумевања, те конструисања другог језика, усмереног ка фиктивним циљевима (опширније в. Bar 1979).

³ *Архитектоника театра* означава филозофску сценографију која актере уоквирава у простору и времену, омогућавајући им удвајање у економији огледала, односно вишеструка репродуковања (в. Butler 2001, 45).

Лутка је идеализован, прерушен и извештачен сексуализовани објекат, гламурозних карактеристика, са конотацијама „забављачице“ и објекта жеље. Главни је учесник и актер у игри завођења, логици лажних идентитета, лукавог скретања са тескобног пута. Као архетипски симбол, лутка представља објекат манипулације – „симбол бића без властита значаја, која подлијежу свим вањским потицајима: лаке, испразне особе без карактера и без начела“ (Chevalier i Gheerbrant 1983, 364). Међутим, лутка већ као архетипски симбол носи у себи дубоку амбивалентност – она је истовремено симбол људске егзистенције. Према Платоновој алегорији пећине – људи су лутке у театру сенки. У традицији древних цивилизација (египатској, античкој и кинеској), лутке имају посвећену вредност, будући да приказују божанство или хероја, али су истовремено и симбол лакрдије, исмевања и прерушавања. Лутка, такође, традиционално представља архетипске људске улоге, персонификује њихове страсти, доводећи гледаоца до катарзе. Самим тим, лутка задобија магичну моћ – она је „чудесни симбол човјечанства“, „јунакиња тајних жеља и скривених мисли, она је дискретно признање самога себе другима и себи самоме“ (Исто).

Лутка Милене Павловић Барили, обучена у светлоплаву хаљину неупадљивог кроја, ствара илузију покорности правилима облачења „дечје играчке“. Међутим, испод неутрализирајућег слоја одеће, фигура младе девојке са истакнутим атрибутима женскости подвлачи сексуални карактер тела. Иако задржава традиционални костим „љупке играчке“, сликарка обликовањем привлачног женског тела, истицањем рамена, груди и нежних, малих стопала, еротизује тело лутке, прекривено нежном плавом хаљином.

Фигуре девојке-лутке са мушком главом и безруког „Аполона“ затамњеног лица носиоци су фантазматских трансформација, које се поигравају са полним и друштвеним идентитетима и успостављају сопствени систем моћи.⁴ Затамњена глава мушке фигуре и мушка глава на женском телу својеврсно је маскирање. У архаичним друштвима, маска⁵ је могла имати разноврсне функције, те су постојале обредне маске светих плесова, посмртне и заветне маске, маске за прерушавање и позоришне маске. Међутим, њихов смисао је увек у

⁴ Симон де Бовар у делу *Друштвени живот* истиче да се жена маскира ради ометања мушкарца и како би остварила своје планове; она се поистовећује са мушкарцима како би их поседовала (Де Бовар 1982, 367). Камил Паља пак сматра да централно место за формирање личности проистиче из идеје маске, а контекст за препознавање личности произилази из модела драмског маскирања, јер маска наглашава „биолошку специјализацију жене“. Женска жеља да се ослободи мушке идеологије, која је дефинише као небитну, реализује се посредством предевања у мушко (Паља 2002, 218–236).

⁵ Маска је, као што учача Роже Кајоа, „представљала у свим примитивним друштвима оруђе за метаморфозу, коме је свуда придаван велики религиозни значај“ (Кајоа 1979, 111). У религиозном контексту, маска „изазива код онога који је носи пролазну егзалтацију и помаже му да поверује да се истински преображава. [...] „Маска је била прворазредно обележје надмоћности“ (Исто, 119 и 129). У модерном друштву, пак, „маска ослобађа принуда које намеће друштво“ (Исто, 155). О појму и функцији маске, посебно у српској култури в. и Марјановић 2005).

присвајању моћи – што је реверзибилни процес: „Маска и онај који је носи наизменице се обрћу, и животна снага која се згуснула у маски може ухватити онога које је стао под њену заштиту: заштитник постаје господаром“ (Chevalier-Gheerbrant 1983, 443). И на слици Милене Павловић Барили маскирање има смисао мистичне размене – мушка образаина преображава се у мушку главу која постаје саставни, иако некомпатибилни део „лутке“, док је лице на телу наге мушке фигуре затамњено. Као да је са заменом улога дошло до двоструког губљења идентитета: жена преузима мушку главу, док мушкарац губи персоналност и активитет. Маска истовремено постаје присвајање „другости“⁶ и указивање на „узнемирено и узнемиравајуће лице непознатог“ (Кајоа 1979, 221). Маска је, као што Кајоа запажа: „[...] лице лажи, она је сама душа перверзије која уме плашењем да изопачи: то је сладострашће зачињено страхом: мучна и умилна загонетка постављена радозналости чула [...]“ (Исто). Међутим, маска – посебно у карневалском маскирању – има и то својство да „прикрива друштвену физиономију и ослобађа праву личност“ (Исто, 50).

Мушки и женски идентитет на слици Милене Павловић Барили, истовремено са „карневалским“ изокретањем, са инверзијом полних улога, задобијају гротескне форме, у складу са дефиницијом гротеске као карикатуралног преувеличавања неке појаве, при чему преувеличавање има „крајње, фантастично обележје, доведено до чудовишности“ (Bahtin 1978, 322–323). Међутим, гротеска садржи у себи и дубоку амбивалентност – мушка „маска“, улога коју „лутка“ себи намеће, постаје њена глава, неприродно срасла са телом. Нарушавање границе женског тела додавањем хипертрофиране мушке главе представља нарушавање постојећег поретка и његово гротескно изокретање, али и нарушавање суштине женскости и женске креативности.

Женско тело у другом плану слике, које као да израста из тела мушкараца, такође представља пример гротескног нарушавања граница тела. Оно се може схватити и као пародична алегорија митског мотива рођења Атине из Зевсове главе⁷. Међутим, на слици Милене Павловић Барили, наго, преполовљено женско тело „рађа“ се из тела „обезглављеног“ мушкараца. Оно као тело-објекат, лишено горњег дела, лежи неважно и одбачено, док сликом доминира фигура лутке са мушком главом. Овај детаљ у алузивно поље доводи и средњовековну мистеријску сцену, за коју је карактеристично „гротескно распарчавање, анатомизирање тела“ (Bahtin 1978, 364). Одбачена половина женског тела представља још само сценску реквизиту, стварајући паралелу са другим одбаченим сценским предметом – витешким оклопом, који лежи на поду, обесмишљен и непотребан, испражњен од свог „садржаја“ – мушкараца као носиоца витешких врлина. Међутим, овај витешки оклоп је такође двос-

⁶ „Стављањем маске, ‘узимањем’ другог, ‘лажног лица’ и прерушавањем, најчешће трансвестизам, имају за циљ да скрену пажњу на нешто и неког другог од онога што неко јесте“ (Марјановић 2005, 8).

⁷ Морин Мардок објашњава мит о Зевсу из чије главе излази Атина у пуној ратној опреми као мит о ускраћеној и „прогутаној женскости“ (Мардок 2002, 50; такође в. и Sreјковић/Cermanović-Kuzmanović 1979).

мислен – он се може разумети и као женски торзо или као „Артемидин оклоп“ – део мушке ратничке опреме помоћу којег жена задобија жељене моћи, а који је истовремено штити од мушких „упада“. Вертикални зацрњени део, као ножем извађен, као и зацрњена места одстрањених екстремитета, означавају недостатак – ишчупану „душу“, губитак унутрашње женскости до кога долази у борби за властиту аутономију. Беживотност беспомоћног осакаћеног женског торзоа-оклопа, те отвори на њему, у склопу фројдистичког тумачења могли би се разумети и као симболи женских гениталија.⁸ „Артемидин оклоп“, као и преполовљено женско тело може симболизовати делове распарчаног женског сопства, које се разлаже у тренутку када уметница, трагајући за сопственим моделом, одбацује постојећи модел и разбија традиционално огледало женскости. Али, истовремено са преузимањем мушке улоге или – „мушког витешког путовања“, као што то објашњава Мардок Морин, жена постаје жртва емоционалног рањавања и психолошког расцепа, будући да усклађивање са мушким моделом пориче њену праву природу. Стога Мардок предлаже другачију врсту женског витешког путовања, које подразумева понирање у себе, а не излажење из себе (Мардок 2002, 114).

Целокупна композиција слике *Лутка* има одређене елементе средњо-вековне *мистеријске сцене*. Мистеријска сцена је уобичајено у предњем плану садржавала подијум који је означавао земљу, док се у задњем плану сцене, нешто уздигнут, налазио рај, односно небо. Испод подијума се налазило „подземље“ – улегнуће хада, у виду широке завесе на којој је била насликана глава ђавола (Bahtin, 1978, 364). На слици Милене Павловић Барили присутни су сви ови сценски елементи, али је њихов распоред другачији: земља-подијум, додуше, остаје у предњем плану слике, док је небо-рај постављено у задњи план, међутим, „завеса пакла“ се налази на самој сцени, доминирајући левим углом слике, док се разјапљена глава „ђавола“ тек може наслутити у затамњеном лицу мушке фигуре, чије је светло, аполонско тело у нескладу са тамном дионизијском или „ђаволском“ главом (баш као што је и тело лутке-плесачице у нескладу са њеном мушком главом), док је „подземље“ – односно, мрачна, „дивља“ зона, трансформисана у приказ вегетације – оградом одвојено од главне „сцене“. Наглашени застор у предњем плану, који истиче да је реч о сцени, те стога и о фиктивном, „вештачком“ карактеру личности и њихових улога, истовремено дели целину слике на „мрачну стварност“ (затамњено црвенило-бездан у коме се још увек одвија борба либида за превласт и ослобођење од наметнутих улога) и друштвену позорницу на којој се одиграва играчка са покушајима замене родних улога. Будућност је тек назначена мирним плаветнилом неба, у коме се може наслутити жељена слобода.

У десном углу слике постављена је ограда која уоквирује сценски приказ, одвајајући „природу“ од „културе“, а која се може разумети и као отклон према „дивљој зони“, у духу Арденеровог термина *wilde zone*, којим се

⁸ Дуги и чврсти предмети (нпр. оружје, стубови) симболизују мушке органе, док шупљи предмети симболизују женске (в. Фројд 1973. и Derida 1988, 280). У овом случају јављају се „шупљине“ недостајућих екстремитета тела.

означава зона женског искуства потпуно страног мушкарцима. Објашњавајући однос дивље зоне и доминантних друштвених структура, Шоувалтер истиче да је женска креативност у дивљој зони апстракција, те да стога о женском писму можемо говорити као о двогласном дискурсу који доноси наслеђе доминантне (мушке) и пригушене (женске) креативности (Showalter 1981, 201). Ограда која одваја сцену (као повлашћени простор доминантне, јавне, маскулине културе) од бујне вегетације (као симбола дивљине, природе и плодности, што су атрибути женскости), у споју са мушком главом на женском телу, као да представља сликарску антиципацију доцнијих ставова феминистичке критике. Наиме, у феминистичкој критици се истиче да је женска креативност принуђена да користи елементе мушке стваралачке и културне традиције и мушког дискурса (мушке „главе“) да би изразила сопствено искуство. Искуство „чисте женскости“ припада дивљој зони и стога остаје немушто, цивилизацијском оградом одвојено од творевина културе, будући да још није пронашло средства сопственог израза – непатвореног „женског гласа“.

Целу сцену употпуњује оборени антички стуб⁹. Стуб/ступ, који симболизује постојаност архитектонског, друштвеног или личног „здања“, на слици Милени Павловић Барили је оборен, што указује на рушење здања, губитак склада између принципа мушког и женског, нарушавање целовитости личности, аполонијског склада, али и урушавање старијег (патријархалног) поретка који је жену сводио на рађајуће тело, симболично представљен доњим, репродуктивним делом женског тела на слици *Лутка*.

Између фигуре андрогине лутке и наог тела мушкарца затамњеног лица развијен је свитак, који покрива мушке гениталије. Свитак папируса је у хијероглифима означавао спознају, а његово „увијање и развијање одговара гibaњима инволуције и еволуције, езотеричким аспектима спознаје, наизменичности тајне и откривења, неочитованог и очитованог“ (Chevalier-Gheerbrant 1983, 476). Развијени али неисписани свитак, који на слици *Лутка* поставља границу између мушке и женске фигуре, стога се може читати као симбол још неочитоване спознаје, неисписаног „женског писма“, слутње новог „завета“ и „закона“ који ће променити постојећи друштвени поредак, системе традиционално подељене мушке и женске моћи, представљене ратничким симболом „оклопа“ и репродуктивним телом жене, те поставити нове

⁹ Стуб симболизује устројство друштва (ова архтеипска идеја, забележена у веровањима аустралијских домородаца, препознатљива је и у свакодневној савременој фразеологији – уп. изразе *стубови друштва*, *стубови културе*). Стуб истовремено евоцира стабло живота, ос света, стабло и ступ. Има значење везе између две различите разине света и ега, места којим протиче космичка, животна или духовна енергија; симболизује моћ богова, као и олимпски ред, који зависи од стуба који га носи и који је седиште врховног бога. Стуб је узалазни симбол, те у развоју личности потврђује остваривање себе, има и фаличко значење, те је стога посвећен Деметри или Церери, као богињама плодности, али је и симбол хијерогамије – венчања неба са земљом, склада мушког и женског принципа (Chevalier/Gheerbrant 1983, 645–660).

границе родних идентитета, које су назначене гротескном андрогином „лутком“ и неделатним, „мрачним“ Аполоном.

Аполонска фигура мушкарца по положају тела подсећа на скулптуру Аполона пронађену у Дионизијевом позоришту у Атини, познату као *Omphalos Apollo* (названа је тако према основи у облику омфалоса, на којој стоји Аполон)¹⁰. Аполон обедињује различита својства, али се његова укупна симболика може протумачити као симбол савладавања самог себе, повезивања страсти и разума, удружености свих животних снага, те тако симболизује највише духовноће (Chevalier-Gheerbrant 1983, 18–19). Омафлос, пупак света (средиште света и средиште људског микрокосмоса) у симболичкој уметности представљен је у облику усправног белог камена, јајоликог врха, некада обмотаног змијама. Симбол је животне снаге која влада слепим снагама хаоса. Космички омфалос супростављен је космичком јајету као мушки принцип универзума насупрот женском, а свет представља производ њихове хијерогамије. Међутим, „Аполон“ на слици Милене Павловић Барили лишен је постоља у облику омфалоса, док „лутка“ балансира на „космичком јајету“, што упућује на нарушену равнотежу мушког и женског принципа и превласт андрогино-женског.

„Лутка“ стоји на врховима прстију, у балетским црвеним ципелицама, балансирајући на лопти. Њено држање и одећа алудирају на уобичајену представу балерине, док лопта на којој стоји, будући да је кугла симбол универзума, космичког јајета, у алузивно поље уводи космички плес. Архетипски смисао плеса је оживљавање космичких и мистичких сила, а занос плесача упућује ка унутрашњем присуству бога (Chevalier-Gheerbrant 1983, 514). Плесни покрет читава говор несвесног и деловање жеље. Црвене (плесне) ципелице су симбол пробуђене женске сексуалности и страсти, а необуздани плес који измиче вољи плесачице, баш као у Андерсеновој бајци „Црвене ципелице“, представља безличну „вољу“ – жељу по себи, која делује независно од воље субјекта¹¹. Кугла на којој андрогина плесачица балансира заправо је удвајање симбола андрогина – наиме, првобитни андрогин се често замишљао у облику кугле, будући да она у архаичним културама симболизује целовитост и савршенство.¹²

¹⁰ Атинска статуа Аполона Омфалоса је оштећена – такође јој недостају руке, баш као и статуи мушкарца на слици Милене Павловић Барили, а и лице јој је делом оштећено.

¹¹ У Андерсеновој бајци „Црвене ципелице“ сирота девојка обува пар магичних ципела и умало умире, јер њена стопала од тог тренутка не престају да играју. Она бива спашена тек када мушкарац секиром одстрани ципеле са њених ногу. Њена окована стопала настављају да плешу, док она добија дрвена стопала и налази свој мир у религији. Према Жижековом тумачењу – жеља по себи или нагон јесте оно што је „у субјекту више од њега самог; иако субјект не може да га увек субјективизује и присвоји као ‘свој сопствени’, у смислу речи ‘То је Ја које жели да ово ради!’ , он ипак делује у њему управо попут језгра“ (Zizek 1996, 160–161).

¹² „Као *par excellence* симетричан облик кугла је симбол амбиваленције. Архаични становници Аустралије вјерују, као што је вјеровао и Платон, да првотни двосполац (слика амби-

Прикази андрогина, почев од Платонове „Гозбе“, па преко мистичких и алхемијских текстова, подразумевају биће округлог облика са две главе. Илустрација андрогина у алхемијским текстовима често га приказује као биће са мушком и женском главом, обучено у женску хаљину, које стоје на врху округлог облика, на леђима змаја или на клупку змија са псећим главама. Андрогин, како сматра Мирча Елијаде, представља свеукупност магијско-религиозних снага, јединство које поништава сваки антагонизам. Камен мудраца – REBIS, који евоцира јаје мудрости алхемичара и космичко јаје, такође представља двоструко биће или херметичког андрогина (в. Eliade 2004. и Chevalier-Gheerbran 1983, 11–13, 555–556).

Према Бахтину, карневализација тела такође често садржи елементе андрогиније. Гротескно се заснива управо на хибридизацији и спајању строго одвојених категорија, те на тај начин постаје средство преиспитивања уобичајених друштвених подела. Андрогина гротескна „лутка“ Милене Павловић Барили истовремено има функцију проблематизовања уобичајених мушких и женских улога на друштвеној сцени, али представља и израз жаљења за изгубљеном целовитошћу личности и жеље за њеним поновним успостављањем. Јер, симбол андрогина представља израз коегзистенције супротности космолошких принципа (мушко и женско) усред божанског, он је симбол исконске неодређености и двојности, првобитно целовито биће пре своје поларизације и деобе на мушку и женску половину, али и жељено савршенство повратка у неодређеност, које настаје ослобађањем космичких случајности помоћу *coincidentia oppositorum*.

Андрогина лутка Милене Павловић Барили указује на изгубљену целовитост људског бића – андрогин постаје гротескна фигура са мушком главом и женским телом, непотпуни покушај превазилажења родне и унутрашње дихотомије који личност дели на зону разума (мушко, глава), те телесности и жеље (женско, тело), при чему мушкарац и жена постају страни једно другом, као што и сама жеља постаје страна субјекту. Фигура „лутке“ са мушком главом/образином стога нуди могућност тумачења не само у контексту обредног маскирања архаичних цивилизација, већ и у психоаналитичком кључу, где се мушка „маска“ може разумети и као “женска жеља учешћа у мушкој жељи“, којом се жена бори за „изворност“, прикривајући своју аутентичну женскост (в. Butler 2000, 67).

Као што жена која тежи мужевности може навући маску женствености како би прикрила сопствену маскулину природу, она може користити и маску мушкараца да би стекла мушку моћ, обезбедила некажњено јавно појављивање и заузимање места субјекта/говорника у дискурсу (в. Butler 2001, 54–67). Женски театарални перформанс постаје средство преузимања одличја мушкости, те фантазматске идентификације са „другим“. Међутим, свако маскирање прикрива губитак бића, а варљиво присвајање „другости“ доводи у питање аутономију личности, чије „Ја“ постаје прикривено и потиснуто. Мушка глава

валениције) има облик кугле (симетрија). Исто то повезивање искона, двосполности и кугле сусрећемо у Платовноу *Симпозиону*“ (Chevalier/Gheerbrant 1983, 329).

је знак родне улоге – што није исто што и полност, која се не може остварити без тела. Жеља за заузимањем места мушког субјекта постаје вид агресије над сопственом женскошћу, а не само фантазија о слома мушке доминације, о остваривању премоћи или о ослобађању од ограничености и образаца потчињености. Заправо, имагинарни субјекат „лутке са мушком главом“ не може да укине односе доминације, јер се и сам темељи на нормама господарења; једино што постиже јесте преплет различитих родних идентификација, при чему имитација не доноси ослобођење већ „збркани“ субјекат, који више не може да успостави свој аутентични родни и друштвени идентитет.



Лутка (1936): уље на платну, 56x47,
вл. Галерија Милене Павловић Барили, Пожаревац

Слика „Лутка“ Милене Павловић Барили стога нас наводи на размислање да је, сасвим у духу тумачења Жака Лакана и Џоан Ривиера, женска потреба за преузимањем мушког идентитета заправо потреба учествовања у супарништву које нема никакав полни циљ. Као форма тог супарништва може се посматрати и игра завођења, коју лутка, упркос мушкој глави, наставља. Радосно и еротизовано тело лутке учествује у бескрајном завођењу, које се одвија као ритуална размена игре онога ко заводи и онога ко је заведен, и никада се не окончава (в. Bordijar, 1994).

Сам назив слике *Лутка* конотира игру, али не само безазлену децју игру, јер је лутка средство које патријархални систем користи за наметање својих образовних и обликовних норми и за конструкцију женског идентитета, упућујући девојчицу на материнство, кућне послове и затворени, ограни-

чени простор деловања. Лутка је творевина која припада сфери солипсистичке игре и маште, те прихватање женскости која се идентификује са концептом лутке представља затварање у круг властите имагинације и нарцисизма¹³. Идентификација девојчице са лутком истовремено је идентификација са објектом лишеним воље и идентитета, са предметом (мушког) манипулисања. Лутка Милене Павловић Барили својим крхким, детињастим али и заводљивим телом жонглира између невиности и еротизма, преусмеравајући поглед са мушке главе на тело усклађено са идеалом женствености, не само у погледу облика, већ и у погледу статуса – оно је несигурно, изложено опасности исклизнућа и беспомоћно. Лопта на којој девојчица-лутка стоји призива невиност дечје игре, скакутаву безбрижност, али и недостатак свести о опасности, недотакнуту радост постојања. Мушка глава накалемљена на тело девојчице својом величином и одважношћу надомешта недостатке девојчице-лутке. Та мушка глава је говорећи субјекат и стециште интелигенције, која тело-објекат обдараје субјективитетом и моћи да себи присвоји говор, који неће бити занемарен или цензурисан.¹⁴

Мушка глава на женском телу представља потврду и и поновно признање функције мушког субјекта, те потврђивање моћи „очинског“ закона. Међутим, и сама мушка глава је двосмислена – густе, спојене обрве и танки, дотерани бркови несумњиво су мушки атрибути, али бујна ковцава дуга коса и извесна црта нежне збуњености у изразу лица упућују на женскост. Лутка је жена са одликама мушкараца, које, уместо да јој дају жељену моћ, потцртавају емотивност, рањивост и несигурност њене позиције и идентитета. Прихватање мушког идентитета указује и на страх од женске креативности, на страх од ауторства, као и на стрепњу од утицаја¹⁵, те носи опасност од упадања у замку опонашања мушког стваралаштва, где опонашани модел све више преузима водећу улогу и подсећа је на немогућност остварења целовите личности (в.

¹³ Зорица Мршевић у *Речнику основних феминистичких појмова* наводи мишљење Сандре Бертки да хетеросексуални систем охрабрује постојање и развитак женског нарцизма, који истиче оне особине које јој је наметнуо мушкарац, уместо да се главни активизам односи на развијање женске самосвести и самопоуздања. У том превирању, жена самој себи постаје стереотип, који није ништа друго до виђења себе као идеалног одраза (замишљеног идола). Сопствено искуство се губи у мору „лажних“ записа, производећи „будаласту“ маштарију која поништава праву стварност, а чије се „суровости“ жена плаши (Mršević 1999, 90).

¹⁴ Жена је у непрекидној борби да из позиције пасивног објекта и плена, те обећане покорности, чином трансгресије пређе у позицију независног субјекта. Одричањем од сопствене женствености, жена се одриче свог дела *целовитости*. Ако у потпуности жели да оствари своју жељену *целовитост*, мора приступити другом. У жељи за потврдом себе саме, жена бива растрзана и разапета између сопствених хтења и жеље да се истовремено потврди и да се поништи (в. више у Benhabib, Batler, Kornel i Frejzer 2007, 72).

¹⁵ Као што истичу Гилберт и Губар – женска стрепња од утицаја истовремено је и суочавање са другошћу коју отеловљује патријархални ауторитет, а који женскост своди на стереотипе анђела или чудовишта, чиме се сукобљава са женским осећајем сопствене личности, те њене субјективности, аутономије и креативности (в. Gilbert i Gubar 1996)

Јунг, 1996). Преузимањем идентитета „другог“ одбацује се сопствена женскост и могућност задобијања аутентичне женске моћи¹⁶.

Међутим, у овом „супарништву“, праћеном заменом родних идентитета, и мушкарац губи целовитост. Затамњено лице и беспрекорно аполоновско тело без руку симболизује губитак личног идентитета, објективизацију и немоћ деловања. Бели свитак, развијен између мушког „осакаћеног“ и женског гротескног обличја, прикрива мушке гениталије – његова улога се стога може разумети и у контексту кастраксијских фантазми, али он може представљати и наглашавање граница између оштећеног мушког и женског идентитета, те симбол жељене али неисписане речи као споне и залога креативности, која се једино може задобити по цену поново успостављене целовитости.

Грчки стуб, који се приписује богињи плодности Деметри, представља тријумфални симбол и рефлектује фантазму лакановски схваћеног колосалног парергона, те фалусну ознаку. На слици Милене Павловић Барили, он указује на истовременост моћи и немоћи – стуб је осакаћен и оборен. Безмерни учинак стуба, усправљеног у претераној величини и у прекомерном кретању воље, поништен је одвајањем од основе и падом; он се преокреће у своју супротност.¹⁷ Поломљени и изваљени стуб сугерише могућност тумачења у кључу женских кастраксијских фантазми, али може упућивати и на пропаст владавине есенцијалног субјекта. *Одузимањем и оспоравањем* привилегија „стуба друштва“, разбија се утемељени фалоцентрични означитељски ланац и ствара простор за настанак новог привилегованог означитеља. Стуб на слици Милене Павловић Барили приказан је као траг реконструисане прошлости, која је његову суштинску двојакост (фалусни симбол посвећен Деметри) фалсификовала у једностарану манифестацију мушке моћи. Оборен стуб, скупа са осталим амбивалентним симболима, задобија обележја двоструког моста или споне између несводивих поредака – између традиционалног маскулинистичког контекста ка новом контексту, обојеном феминистичким тенденцијама, који доноси слутњу другачије расподеле моћи, али и ка архаичним концептима који теже ка целовитости људске личности.

Милена Павловић Барили стварала је у периоду првог таласа феминизма, када су жене биле маргинална популација, која се још увек борила за право да постане друштвени субјекат на разним пољима, укључујући и стваралаштво. То је период када Вирџинија Вулф пише познати есеј *Сопствена соба* (*A Room of One's Own*, 1929) у коме се по први пут гласно постављају питања женске културне и стваралачке традиције, али и говори о функцији

¹⁶ Морин Мардок у *Поновном присвајању женске моћи* истиче да је унутрашњи мушкарац учинио жену грубљом и борбенијом, давши јој одлике ратника и ускративши јој емоције; тиме је уселио несвесно „чудовиште“, женски мачонзам који од жене отуђује њено креативно женство. Једино решење је у проналажењу унутрашњег мушкарца, како би и рањени мушкарац и рањена жена одложили меч који их дели и остварили излечење (в. Мардок 2002, 185–188).

¹⁷ Стуб је колосални ослонац који подупире читаву конструкцију храма, а свако његово урушавање је тренутак рушења грађевине (о „колосалном“ в. Derrida 1988, 126–154).

жене као „увеличавајућег мушког огледала“. „Током протеклих векова жена је служила као огледало које има чаробну и деликатну моћ да одрази мушку фигуру двоструко већу од природне [...]. „Јер ако жена почне да говори истину, фигура у огледалу се скупља, његова способност за живот се умањује” (Vulf 1997), истиче Вирџинија Вулф, постављајући притом питање шта ће се десити ако жена почне да ствара и објашњавајући разлоге мушког зазора од женске креативности. Њен одговор на питање женског стваралаштва сличан је одговору на који упућује и слика *Лутка* Милене Павловић Барили: “Фатално је бити чисто и једноставно мушкарац или жена; треба бити мушкарац-жена или жена-мушкарац. [...] Нека сарадња мора да се успостави између тог мушкараца и жене у уму да би могло да се постигне умеће стварања” (Исто).

Иако прерушена у *друго*, користећи традиционалну форму „мушке моћи“, уметница тежи да изрази сопствену личност. Мимикрија у циљу постизања сличности, учествовање у непрекидној лакановској „хетеросексуалној комедији“ помоћу које жена покушава да обезбеди сопствену сигурност у фалочентричној игри и ослободи се стигме „недостатка“ (патријархални концепт жене као „непотпуног“ бића), преображава се у уметнички израз који, поигравајући се родним разликама, успева да их деконструише и нагласи њихову сценичност, имагинираност, њихову суштинску неаутентичност. *Метаморфоза* постаје средство истицања варљивости и нестабилности традиционалних родних улога, које су стабилне једино на уобичајеној друштвеној позорници. Изван ње, лежи непозната „дивља зона“, из чије перспективе се уобичајене родне улоге разоткривају као гротескне маске или као раскомадана, затамњена и на разнолике начине нарушена целовитост и мушке и женске личности.

Иако Милена Павловић Барили тежи ослобођењу жене из инфериорног положаја и жели да постане субјекат у пољу друштвених и културних дешавања, она је свесна чињенице да прихватање мушког модела за жену значи одрицање од карактеристика женствености и да су тиме и њена личност и њена креативност оштећене. Уместо да постигне ослобођење од мушке доминације интериоризовањем елемената мушке родне улоге, жена их заправо потврђује и остаје заробљена у патријархалној матрици. Уместо укидања мушке супериорности и оспоравања вредности и истина доминантне маскулине културе, она трауматизује сопствену личност и негира сопствено креативно искуство и лични израз. Њена траума ће нестати када изађе из затвореног и ограниченог круга иманентности, када постане активан субјекат који проговара сопственим гласом, уместо што, имитирајући тон „Краља“, потврђује улогу коју је маскулино друштво доделило „женскости“. Или – као што то формулишу Гилберт и Губар: „Ако Краљичино огледало говори гласом Краља, како његови непрекидни укори утичу на Краљичин сопствени глас? Пошто је главни глас који она чује његов, покушава ли Краљица да звучи као Краљ, имитирајући његов тон, његове модулације, фразе, његову тачку гледишта? Или му можда она ‘одговара’ својим речником, својим звуком, инсистирајући на својој тачки гледишта?“ (Gilbert i Gubar, 1996).

Тај „сопствени глас“ до кога Милена Павловић Барили, користећи визуелну нарацију, покушава и успева да дође, израз је женског превазилажења страха од ауторства, од сопствене стваралачке перспективе и израза¹⁸, при чему уметница више неће морати да пролази кроз њој стране метаморфозе креативности, нити ће бити принуђена да „ставља мушку главу“ како би проговорила о себи.

Литература

- Bart, Rolan. (1979). *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit.
- Bahtin, Mihail. (1978). *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Beograd: Nolit.
- Benhabib, Šajla, Batler, Džudit, Kornel, Drusila, Frejzer, Nensi. (2007). *Feministička sporenja: filozofska razmena*. Beograd: Beogradski krug.
- Bodrijar, Žan. (1994). *O zavodjenju*. Podgorica/Priština, Oktoih/Grigorije Božović.
- Butler, Judith. (2000). *Nevolje s rodом, Feminizam i subverzija identiteta*, Zagreb: Ženska infoteka.
- Butler, Judith. (2001). Tela koja nešto znače, O diskurzivnim granicama "pola", Beograd: Samizdat B92.
- Gilbert, M. Sandra i Gubar, Suzan. (1996). „Zaraza u rečenici. Žena pisac i strepnja od autorstva“. *Ženske studije* 5/6.
<http://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske-studije-br-5-6/235-zaraza-u-recenici-zena-pisac-i-strepnja-od-autorstva>
- Де Бовар, Симон. (1982). *Други пол, књ.2*. Београд: БИГЗ.
- Derida, Žak. (1988). *Istina u slikarstvu*, Sarajevo: Svetlost.
- Eliade, Mircea.(2004). *Mefistofeles i androgin*. Zagreb: Fabula nova.
- Zizek, Slavoj. (1996). „Love beyond Law“, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 1,160-161, <http://www.lacan.com/zizlola.htm>.
- Јанковић, Оливера. (2001). *Милена Павловић Барили*. Београд: Тору.

¹⁸ Као знамен те врсте ослобођења женске креативне личности, у горњем десном углу слике *Лутка* налази се потпис ауторке. На већини слика, Милена Павловић Барили свој потпис утискује управо на том месту, што се може протумачити као намера ауторке да нагласи и потенцира личну креативност (потпис аутора), женско присуство, те успон и освајање традиционално мушке позиције (горе, десно).

- Јовичић, Петрија. (2014). *Феминизам у наративу сликарки*. Београд: Задужбина Андрејевић
- Јунг, Карл, Густав. (1996). *Човек и његови симболи*. Београд: Народна књига-Алфа.
- Кајоа, Роџе. (1979). *Igre i ljudi. Maska i zanos*. Београд: Nolit. Кристева, Јулија. (1994). *Црно сунце, депресија и меланхолија*. Нови Сад: Светови.
- Лакан, Жак. (1966). *Стиси (избор)*. Београд: Просвета.
- Марјановић, Весна (2005). *Маске и ритуали у Србији*. Београд: Етнографски музеј у Београду.
- Морин, Мардок. (2002). *Моћ жене, женско витешко путовање*. Београд: Бабун.
- Mršević, Zorica. (1999). *Rečnik osnovnih feminističkih pojmova*. Београд: IP "Žarko Albulj".
- Palja, Kamil. (2002). *Seksualne persone*. Београд: Zepster Book World.
- Showalter, Elaine. (1981). „Feminist Criticism in the Wilderness“. *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 2. *Writing and Sexual Difference*. The University of Chicago Press, 179–205.
- Srejović, Dragoslav, Cermanović-Kuzmanović, Aleksandrina. (1979). *Rečnik grčke i rimske mitologije*. Београд: Srpska književna zadruga.
- Фројд, Сигмунд. (1973). *Увод у психоанализу*. Нови Сад: Матица српска. Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1983). *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

Petrija Jovičić, Ivana Bašić

Masks and Metamorphosis of Female Creativity – *Doll* by Milena Pavlović Barili

The paper analyzes the painting *Doll* by Milena Pavlović Barili in the context of anthropology, fine arts and feminist studies. Phantasmic figures in the painting are discussed as symbols of transformation, gender and sexual identity tittuping, and their scenic “masking” as a platform for finding comprehensive creative personality, ironizing biological “specialization of females”. The name *Doll* suggests pondering about gender roles, because a doll is a must toy for girls, thus preparing them for motherhood and housework; in addition, it also carries a status of (beautiful) an object manipulated in men's world. Attaching a male head onto the “Doll’s” body can be seen as a form of revolt and struggle to overcome inferior position. On one hand, the male head, with its size and audacity pushes into the background body /object doll-girl, while on the other hand, the head as a symbol of “men’s intelligence” provides subjectivity to the “doll” and the desired superiority in the world of male dominance. The Doll, with the characteristics of male power, simultaneously conceals and highlights the vulnerability and social marginalization of femininity. At the same time, in the desire for self-realization, the doll can fall into the trap of imitating men-- the struggle to gain power, but also could mean a recognition of one’s own/ female inadequacy and inferior position. However, the male’s naked body, deprived of the face and hands - and hence subjectivity and activity –is turned into a (beautiful) object and pushed into the background, emphasizing the ambiguity of the relationship of “male” and “female” position and hence opening up the possibility of various interpretations of the painting within the theory of gender, sexuality and creativity.

Key words:

anthropology of fine arts, feminist theory, visual narrative, mask, gender identity, subjectivity, Milena Pavlovic Barili

Марта М. Вукотић Лазар

Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици.
Филозофски факултет. Катедра за историју уметности
marta.vukotic@gmail.com

Улога архитектке Николе Добровића на имплементацији савремених урбанистичких и архитектонских теорија и поетика у институционално планирање урбаног развоја Београда

Прилог сагледавању и тумачењу „Добровићевог Генералштаба“ у контексту визије „Великог Београда“

У раду се скреће пажња на „Добровићев Генералштаб“ (1956-1965) као на докуменет епохе којој је градитељ припадао и као на симбол Добровићевог професионалног деловања на простору Србије и Београда, овога пута кроз недовољно истражено поље његове истрајне борбе на стварању урбанистичког кадра, непосредно након окончања Другог светског рата у периоду тзв. „Обнове и Изградње“, а по упутствима која су пулсирала у складу са европским и светским трендовима тога доба. Реч је о поукама важним за обликовање једне нове урбане културе, засноване на креирању уметничког односа града и људи у њему, а у циљу спајања разнородних елемената у организовану целину, какав је некада био и Комплекс зграда на углу улица Немањине и Кнеза Милоша, данас познат као „Добровићев Генералштаб“. Београд нема доследније спроведеног просторно-композиционог потеза од овог ансамбла, којег сачињавају две зграде и кула, а чију целовитост није нарушавао ни пресек широког уличног коридора.

Кључне речи:

град, градитељско наслеђе, уметност, урбанизам, историја архитектуре

Увод

Визионарски рад архитектке Николе Добровића (1897, Печуј-1967, Београд) на осмишљавању „Великог Београда“, метрополе на Сави и Дунаву, и његов удео, како на изградњи Новог Београда, по његовој замисли

средишњег дела будућег „Великог Београда“, тако и на изради „Идејног Генералног плана реконструкције Београда“ (завршеног 30.9.1948. године), представљају смернице ка сагледавању и тумачењу урушеног комплекса познатог као „Добровићев Генералштаб“, из другачијег угла и фокусиране ка дубоко похрањеним и заборављеним документима и подацима. „Велики Београд“ је била визија у којој се све значајне тачке београдског рељефа на плану града морају изразити: Баново брдо, Топчидерска звезда, Опсерваторија, Вишњичка узвишица, Миленијумска кула у Земуну, линија Бежанијске косе, Калемегдан, а средишњи део будућег „Великог Београда“ представљао је будући Нови Београд, чија је изградња започела под Добровићевим руководством након Другог светског рата. Управо као што је и сам Добровић навео „задатак је да се при урбанистичком компоновању „Великог Београда“, сем потпуног задовољавања економских и практичних задатака живота, користе такође и сва преимућства рељефа, обликовања далеких видика, омогућавајући снажној дикцији природе да дође у склопу града до потпуног изражаја“.¹ На овај начин се жели дати допринос концепту урбане рехабилитације различитим, али комплементарним приступима, а самим тим и подстрек помаку од првобитне „заштите наслеђа“ у старим градским језгрима до „правог урбаног пројекта“ који се заснива на мултидисциплинарном и интегралном приступу, који обједињава све урбане стратегије (Mirjam Goble et al. 2006, 77).

Да би указали на слојеве дубоко похрањених садржаја прошлости (памћење), те да би их актуелизовали (сећање) кроз другачији дијалог са „Добровићевим Генералштабом“, намера рада је да се скрене пажња на заборављене и дубоко скривене од очију јавности изузетно важне слојеве прошлости (Булатовић 2005, 15-16; Родаић 2014, 54-58), као на упоришне тачке за разумевање овога ремек-дела савремене српске архитектуре, настале након Другог светског рата. Овде је реч о градском амбијенту као о збиру симболичких и других артефаката, тачније о споју немерљивих културних ресурса, утемељених у оним мерљивим, као што су историјска документација, локације, објекти, пејзаж итд., али и о граду који има „капацитет да отелотвори, материјализује и репрезентује колективно памћење и да га сублимира у простору и времену“ (Radović, 2013, 11). Свему што чини амбијенталну вредност овога простора града приступило се као сложеном појму у коме сваки елемент има подједнако важну улогу у циљу трајног очувања ове београдске амбијенталне целине.

„Добровићев Генералштаб“ (1956-1965) чини ансамбл зграда на раскрсници улица Немањине и Кнеза Милоша: тзв. „зграда А“ (пре бомбардовања 1999. године „Генералштаб војске Југославије“) и „зграда Б“ са кулом (пре бомбардовања 1999. године „Савезно Министарство одбране“). Комплекс карактеришу два степенасто завршена монументална тракта која се каскадно

¹ Н. Добровић, Контуре и значај изградње Великог Београда, куцани текст, број страна 22, 1946. година. Студија се чува у Музеју науке и технике, Одељење архитектуре, Заоставштина архитектке Николе Добровића.

спуштају ка Немањиној улици. Као урбанистички мотив „Великог Београда“, чија се симболика уклапа у симболику изградње Новог Београда, овај простор великих ликовно-амбијенталних потенцијала, специфичне типологије, карактера и дизајна, представља упоришну тачку континуитета и интегритета Београда. „Квази трг“ или „Трг Сутјеска“, како је Добровић називао ову раскрсницу (Dobrović 1960, 10-11) носи разнородна значења различитих историјских слојева, а сам комплекс зграда представља најрепрезентативније дело српске архитектуре XX века, настало у складу са европским токовима архитектуре и урбанизма тога доба. Комплекс је урушен у НАТО бомбардовању Београда 1999. године. Упркос чињеници да функционална улога ових објеката више не постоји, симболички карактер места и даље живи и опомиње, па чак и у рушевинама представља упоришну тачку идентитета Београда. „Добровићев Генералштаб“ је проглашен за споменик културе 27. 12. 2005. године (Сл. Гласник РС, број 115/2005). Комплекс Генералштаба је за споменик културе прогласила Влада Републике Србије 2005. године, након темељне Студије валоризације Завода за заштиту споменика културе града Београда и Републичког завода за заштиту споменика културе, а на иницијативу Друштва архитеката Београда. Многи су разлози што је ово ремек-дело модернизма проглашено за споменик културе више од пет година након што је урушено у НАТО бомбардовању 1999. године, али на првом месту је непостојање јасно дефинисаних мерила вредновања и недовољно ангажовање на идентификацији и проучавању, али и на промовисању вредности градитељског наслеђа XX века, што је проблем са којим се сусрећу и све земље у окружењу па и шире.² Са становишта овог ремек-дела архитекте Николе Добровића могуће је спознати све кључне вредности модерне архитектуре и урбанизма: функционалност, дефинисана изражајна средства, осмишљени избор материјала, интегрисаност унутрашњих и спољних простора итд., али и веома сложену тему са становишта урбанизма и културе амбијент као јавни интерес. Као „жртва“ насиља и деструкције, комплекс је и даље на удару група и појединаца који умањују његов значај, идентификујући га са идеологијом и политиком СФРЈ и представљајући га као симбол „тлачитеља и непријатеља“ који, као такав, не завређује да буде обновљен и сачуван. Намера рада је да подстакне деловања на овом простору као приоритетном за урбану рехабилитацију,³ са крајњим

² Последице бројних „превида“ су, између осталог, и свакодневно немилосрдно „брисање са лица места“ јединствених примера архитектонског и урбанистичког наслеђа. Овај проблем је заједнички именитељ свих земаља у транзицији, земаља у окружењу и шире. Стога је веома важно да се о томе отвори дијалог, базиран на подсећању да је култура универзално људско право и основ за активну, јасну и делотворну комуникацију. О томе видети на сајту www.docomoserbia.org. Do.co.mo.mo. Србија је национална секција „Међународне радне групе за документацију и конзервацију грађевина, места и целина модерног покрета у архитектури“ Do.co.mo.mo. International, која је је основана 1988. године у Холандији, као реакција струке на убрзану девастацију и потпуни нестанак објеката модерног покрета широм света. Данас постоји 55 националних радних група у свету, са око 2000 активних чланова, и бројни регионални комитети.

³ Урбана рехабилитација је средњорочни или дугорочни процес ревитализације и регенерације града. Она се бави истовремено и простором и становништвом. Урбана рехабилитаци-

циљем унапређења квалитета урбаног простора и побољшања квалитета и комфора живота целокупног становништва у Београду. Публиковањем и стављањем ширем аудиторијуму на увид „складишта садржаја прошлости“, сачуваних и дубоко скривених од очију појединаца, у званичним архитектонским и урбанистичким документима, архивској грађи, у Добровићевој личној архиви, као и у документима времена којем је припадао и у којем је стварао, премостиће се велика празнина у сагледавању значаја архитекте Николе Добровића, незаобилазне личности историје урбанизма и архитектуре савременог Београда, али и српске културне историје XX века.

Суочени са све чешћом селективном (зло)употребом сећања усмерених ка овом комплексу и бројним (квази)тезама у правцу унижавања значаја овог „културног добра“ или „баштинског предмета“, а у корист ситносопственичких интереса, сматрамо нужним осветљавање недовољно расветљеног значаја и улоге Николе Добровића у оснивању „Урбанистичког института НР Србије“, као и у формирању новог урбанистичког кадра у Србији у периоду након Другог светског рата, у време „Обнове и Изградње“. Управо као што је један од његових некадашњих и најстаријих сарадника у Институту, архитекта Јован Крунић записао: „реч је о реминисценцијама и о евоцирању успомена везаних за оснивање 1946. и рад ове установе и њеног директора, дакле о прошлости, мисли се на садашњост, како би успомене могле бити корисне данас“ (Krunić, 1998, 74-78).

Овај период у Добровићевом стваралаштву, који је предходио настанку комплекса зграда на углу улица Немањине и Кнеза Милоша, дубоко је уткан у симболику градње комплекса зграда, као и изградње Новог Београда, централног дела Добровићевих визија „Великог Београда“, а самим тим је и вишеструко значајан у контексту његовог свеукупног сагледавања и тумачења. Савремено планирање градова, настало је као последица бриге друштвених и политичких реформатора и одговор на растућу концентрацију становништва, нехигијенских насеља, беде и болести у урбанизованим областима, које је захватио процес индустријализације током XIX века. Тек након Другог светског рата савремено планирање градова, чију основу чине друштвени, политички, културни, професионални, технички и други чиниоци, постепено добија облик контроле над коришћењем земљишта и бриге да се обезбеде хигијенски услови живота, стандарди становања и пратећих услуга итд. (Šoe, 1978, 4-10). Никола Добровић је један од оних визионара који је критиковао традиционалне генералне урбанистичке планове „сређена и једном заувек завршена уметничка дела“ и окренуо се захтевима социјалистичког друштва у коме је планирање постало основни инструмент развоја. Планирање у макро-размерама, тј. централно планирање и одлучивање на националном нивоу, нарочито у области привреде, током пете деценије XX века, промовисано од

ја представља глобални урбани пројекат (план урбаног развоја) за чију је реализацију потребан мултидисциплинарни и интегрални приступ којим ће бити обухваћени сви видови урбане политике. О томе видети у: Goble, M. et al. (2006). Vodič za urbanu rehabilitaciju : dokument pripremljen u okviru Programa saradnje i tehničke pomoći Saveta Evrope . Beograd: Luk-Asocijacija za rehabilitaciju kulturnog nasleđa i Najbolji prijatelji.

стране Добровића и кругова професионалаца проистеклих из новоформираног Урбанистичког института (1945), постаће „владајућа идеологија“ у планирању градова и обележиће наредне деценије до пред сам крај XX века. Управо као што је Никола Добровић у то време и написао: „Београд од 600.000 становника запремаће сав простор, осим данашњег Београда, још и Нови Београд, пространство по левој страни Дунава и Саве, затим проширени атар Земуна, те дунавска и савска острва. (...) На крају изградње која је започета Београд ће бити град изразите физиономије, прави велеградски организам правилног хода и рада, достојан исконске широкопотезне композиције природе“ (Dobrović, 1946, 3-7). Ефекат који ствара естетичку поруку, с аспекта разумевања „сведочанственог процеса“ и опстајања: „естетске, историјске и документарне изузетности“ (Булатовић 2005, 8), упркос свему живи и опстаје и у контексту овог дела. У узајамним одмеравањима директног са индиректним смислом, посредством физичког израза који их преноси чак и до успутног пролазника, јасно се сагледава нераскидиво јединство израза и садржаја. Управо тај унутарњи склад чини ово дело, чак и у рушевинама, местом општег занимања и стручне и шире јавности. Крајем XX и почетком XXI века најразноврсније теме из домена културе градова постају предмет етноантрополошког истраживања „као носиоци сећања на знамениту прошлост, где је овакво читање града условљено и видљивим просторним маркерима и представама и сећањима који су понекад потиснути у други план“ (Radović, 2013, 11; Радовић, 2014, 10).

Савски амфитеатар као спона старог и Новог Београда

Капитални симболи идентитета Београда и оно што га на првом месту чини препознатљивим су реке Сава и Дунав, то јест Ушће, као место њиховог спајања, али и чињеница да се баш уз обале тих река и у њиховом непосредном залеђу смењују једна за другом просторне културно-историјске целине и културна добра као што су: Београдска тврђава, Косанчићев венац, Старо београдско сајмиште, целина стари Београд, Добровићев Генералштаб (Ковачевић 2001, 151; Roter Blagojević, Vukotić Lazar 2013, 310-321), Сењак, Топчидерско брдо и Дедиње, старо језгра Земуна итд.

Након Првог светског рата Београд постаје престоница Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (касније Југославије), након чега ће уследити и расписивање интернационалног конкурса за израду Генералног урбанистичког плана Београда 1921. године и разматрања о могућностима спајања Београда и Земуна, под окриљем нове државе и то насељавањем празног простора између ова два града. Прву урбанистичку Скицу која је предвиђала потпуну трансформацију и планску изградњу целог терена у оквиру Генералног плана за град Београд израдио је 1923. године главни архитекта Техничке дирекције Ђорђе Павловић Ковалевски, који је са целом групом руских избеглица након Првог светског рата стигао у Краљевину СХС (Југославију). Додатак који се односио на Нови Београд, представљао је пример радиално-композитног

решења,⁴ супротно данашњем решењу Новог Београда, који је након бројних конкурсних решења, почео да се спроводи тек након Другог светског рата, а на основу функционалистичко-компаративне доктрине.⁵ У том периоду насипања простора између рукавца Дунава, леве обале Саве и насипа пута Београд-Земун изводила је тзв. „Данска група“ (Максимовић 1980, 255-266). Ово је уједно и период највећих промена у зони Великог ратног острва у последњих неколико векова: нестајањем државне границе, сремска, шумадијска и банатска страна су се нашле у истим границама једне државе; подиже се велики ланчани мост преко Саве који је требало да споји Београд и Земун; трамвај бр. 14 је почео да саобраћа на линији Београд Земун. Лева обала Саве није била обухваћена Генералним регулационим планом из 1939. године, међутим, подизање „Београдског сајмишта“ и насипање леве обале Саве и пута Београд – Земун несметано се одвијало до почетка Другог светског рата (Секулић 1957, 587-588; Вукотић Лазар 2004, 143-148 ; Vukotić Lazar, Đokić 2006, 34-40).

Значајне промене у зони Великог ратног острва након Другог светског рата догодиле су се 1948. године, када се на простору Новог Београда, како се тада писало, највећег и по карактеру најистакнутијег југословенског града (Стојановић, 1974, 31-36) подижу зграде: СИБ (Савезног извршног већа), ЦК (Централни комитет Комунистичке партије Југославије) и хотел „Југославија“ у самом приобаљу рукавца Дунава, на насутом терену, које убрзо постају његови симболи. Од обала рукавца Дунава и леве обале Саве, изградњом кејова – шеталишта, постигнута је прва континуирана урбана веза између Београда и Земуна, чиме су постављени темељи за спајање два града (Vrbanić 1951, 119).

У просторном погледу, Савски амфитеатар представља спону старог и Новог Београда, преко десне и леве обале реке Саве. То је уједно и најважнији централни део града, који омогућава директан контакт градског ткива са реком као осовином.

Визуре са Врачарског гребена према Савском амфитеатару и Новом Београду остварују се дуж уличне мреже усмерене ка простору Савског амфитеатра, а са простора железничке станице могуће је сагледати Теразијски гребен и део панораме коју сачињавају Косанчићев венац и Београдска тврђава са

⁴ План у коме су саобраћајни коридори радијално постављени из центра, слично прстима на шасти. Коридори су одвојени зеленим површинама тако да свако изграђено подручје има контакт са зеленим зонама. О томе видети у: Јанић, Миодраг. 1998. Појмовник; становање, грађење, планирање. Београд: ИП Неимар, стр. 280.

⁵ Главни задатак функционално-просторне организације састоји се у стварању рационалних саобраћајних веза међу појединим функционалним деловима зоне, водећи рачуна о животним потребама главног града и осталих насеља у зони, уз искоришћавање свих позитивних природних и створених услова за привредни и урбанистички развој града и осталих насеља, за развој друштвеног и културног живота, одмора и рекреације у природној средини за све становнике приградске зоне и главног града. О томе видети у: Максимовић, Бранко. 1976. „Планско организовање приградске зоне Великог града. С посебним освртом на проблеме шумско-парковског појаса Београда“. Годишњак града Београда књ. XXIII: 325-340.

Калемегданом. „Бранков мост“ и мост „Газела“ представљају просторне доминанте које условљавају визуелну одвојеност Савског амфитеатра од остатка градског ткива. Најзначајније визуре су оне са реке, одакле се у потпуности сагледава „покренутост терена“ на десној обали Саве, где се налази старо језгро Београда, у којем је „Добровићев Генералштаб“. Визуре, како оне из простора амфитеатра, тако и оне усмерене ка самом простору амфитеатра, наважнији су квалитет шире локације.

На левој обали Саве, између Старог београдског сајмишта делом порушеног у рату, и рукавца Дунава, 1947. године почињу припремни радови на изградњи Новог Београда (Ристановић 2009, 226). Средином 1948. године израђена је прва идејна скица (на подлози 1:10000) генералног решења саобраћаја и намена површина „Великог Београда“ са Београдом, Новим Београдом и Земуну (Добровић 1957, 425-439). Поред овог генералног решења предложена су и нека идејна решења за специфичне и важне амбијенталне комплексе: Ташмајдан, Калемегдан, Теразијску терасу, Трг Републике, Славију, Светосавски плато, Савски амфитеатар итд.(Стојановић 1970: 201-236).



Сл. 1. Радна акција на Теразијама 1947. године. Фотографија објављена у: Историја Београда 3. Двадесети век. Београд: Просвета, стр. 560.

Улога Николе Добровића у оснивању Урбанистичког института, при Министарству грађевина НР Србије 1945. године.

Развој урбанистичке делатности од ослобођења 1944. године, потом периода припрема, израде и доношења „Генералног урбанистичког плана“ (1949-1950), преко разраде и припрема основних поставки „Генералног урбанистичког плана“ (1951-1955), разраде детаља (1956-1959), до израде и доношења „Регулационих планова“ општина и приградских насеља (1960-1964), поклапа се у целости са „Београдским периодом“ (1945-1967) у стваралачком опусу архитекте Николе Добровића (Vukotić Lazar 2002, 60).

Након капитулације Италије, Никола Добровић бродом долази из Дубровника у Бари, где се пријављује партизанској бази и прикључује јединицама које су добиле назив „прекоморских бригада“ (Dedijer, 1950, 83).⁶ Ту ће бити стационаран до 1944. године, одакле крајем исте године бива пребачен на острво Вис, а потом је са групом стручњака, познатом као „труст мозгова“ (Macura 1984, 163-167) доведен у Београд.

Одмах након тога, Добровић бива постављен за начелника „Архитектонског одељења“ „Министарства грађевина Демократске Федеративне Југославије (ДФЈ)“, са задатком да руководи обновом ратом разореног града. У том тренутку скоро две петине архитектонског простора Београда је било уништено. У граду није било воде, струје, грађевинског материјала, радника зидара, али ни архитеката. Добровић отпочиње борбу за сваки делић стамбеног и радног простора, приступа обнови грађевинског фонда, али и изради смерница градитељског стила будућег града. То ће уједно бити почетак трећег покушаја архитекте Добровића да у Београд унесе идеје савременог урбанизма и градитељства, којима је током целог живота остао доследан. Након ослобођења октобра 1944. године, „Урбанистички одсек“, касније „Одсек за планску израду и уређење града“ при „Техничком одељењу Извршног одбора Народног одбора града Београда“, приступио је припремним радовима на изради „Генералног урбанистичког плана града Београда“, као приоритетном задатку за потребе предстојеће обнове и изградње порушеног града. То је период у коме је Добровић урадио бројне „Детаљне урбанистичке студије за хитна решења проблема чворних тачака града“ (Dobrović 1946, 1-24; Dobrović 1946, 176-186; Perović 1980, 65-88; Perović i Manević 1982, 53-91), чији је значај првенствено у постављању и сагледавању урбанистичких проблема Београда, али и у томе што су оне представљале основ за будући „Генерални урбанистички план Београда“. Добровић је имао на располагању „Генерални план о уређењу и проширењу Београда“ из 1923.

⁶ Прве две јединице „прекоморских бригада“ формиране су још у новембру 1943. године. У њима је било око 2500 бораца, углавном интернираца из Словеније, Далмације и Црне Горе. Био им је прикључен и извесни број Истрана и приморских Словенаца. О томе видети у: Dedijer, Vladimir. 1950. Dnevnik. Treći deo (od 10. novembra 1943 do 7. novembra 1944). Beograd: Jugoslovenska knjiga, str. 75-119.

(усвојен 1924. године), који је игром судбине проучавао још 1929-1930. године, када се први пут појавио у Београду као учесник међународног конкурса за Теразијску терасу, и када је управо његово решење, као најбоље, награђено првом наградом (Somborski 1951, 45-52; Недић 1977, 301-310; Максимовић 1980, 239-268). Увидом у доступну картографску, планску и осталу докуменатацију, као и сагледавањем ситуације на терену, Добровић је већ тада прогнозирао да од постојећег стања до реализације изградње треба да прође тридесет година етапног планирања (Vukotić Lazar 2002, 66).

У првим месецима 1945. године, формирају се архитектонске службе у оквиру „Грађевинског одељења Извршног Народног Одбора“ Београда и Повереништва грађевина Антифашистичке Скупштине Народног Ослобођења Србије (АСНОС). „Команда Београда“ и „Савезно повереништво грађевина“ су биле установе у којима је радило доста архитеката. У Савезном повереништву су ангажовани архитекти из разних крајева Југославије, који су преко Виса дошли у Београд, међу којима је био и Никола Добровић. Њихов задатак је био пројектовање објеката савезног значаја, као и креирање политике и концепције изградње. Велики број реконструкција је изведен према старим пројектима сачуваним у техничким архивима бившег „Министарства грађевина“ и „Техничке дирекције Београдске општине“. Након доласка у Београд, Никола Добровић руководи и „Министарством грађевина ДФЈ“, до пред крај 1945. године, када је неочекивано био разрешен дужности начелника „Савезног Министарства грађевина“.

Један од протагониста идеје о оснивању стручне друштвене организације урбаниста, поред Хранислава Стојановића и Живе Ђорђевића, био је и Никола Добровић (Novaković 1987, 301-324). „Урбанистички институт Министарства грађевина Србије“ основан је 27. новембра 1945. године одлуком „Министарства грађевина Србије“. За директора је постављен Никола Добровић са задатком да “приступи организацији Института” (Dobrović, 1946, 2; Стојановић 1970, 201-236). Институт је настао спајањем двеју основних урбанистичких служби: прва је била служба града Београда и бројала је десетак људи, а друга служба Министарства грађевина Србије, која је бројала око двадесетак стручњака. Да би извршио избор стручњака по “извесном начелу”, с обзиром на значај будућег рада Института, Добровић је припремио једну „Анкету” од педесетак питања, а чија је садржина била конкурсног карактера и са циљем да се изврши одабир најбољих за послове планирања и изградње Београда, будућег привредног, културног и политичког центра Балкана и Југоисточне Европе. На факсимилу оснивачког документа Никола Добровић је записао: „Чланство у Урбанистичком институту повлачи за собом извесне неписане, но ипак пуноважне обавезе које ће бити аутоматски регулатор у погледу личног, етичког односа појединих сарадника према урбанизму, а то ће рећи и према Институту“.⁷ Половином 1946. године,

⁷ Факсимил оснивачког документа Урбанистичког института Србије (фотокопија), под називом: "Другу архитекти"(1946). Документ се налази у документацији др Зорана Маневића.

Институт је смештен у зграду “Комуналног одељења ИНО града Београда”, Теразије бр. 45. (Dobrović 1946, 2). Ту су потом запослени делом стручњаци из “Одсека за планску изградњу ИНО града Београда”, а делом и из „Урбанистичког одсека Министарства грађевина Србије“. У почетку је ту било 12 сарадника, а већ 1946. године тај број се повећао на 23 запослена, поред још два административна радника и једног служитеља. Просторије су постајале неусловне за рад и очекивало се да се ускоро „Урбанистички институт“ преселити „у свој дом на углу Богојављенске улице (Кнеза Симе Марковића, види у: Леко 2003, 130) и Косанчићевог венца“ (Dobrović 1946, 1-24).

Уредба о оснивању Урбанистичког института издата је од стране „Председништва валде НР Србије“ 23. марта 1946. године (В.С. бр.18). „Пословник о устројству и пословању Урбанистичког института“, прописан од „Министарства грађевина НР Србије“, објављен је 29. јуна 1946. године, а потом и „Ценовник“, 20. јула исте године. Пословник и ценовник су били у складу са истакнутим „Кућним редом“ Урбанистичког института у којем се прописује, између осталог, и „дух строге колективности“. Урбанистички институт ће ускоро бити у стању да осигура услове рада и постао је, како је Добровић волео да каже „у правом смислу народни институт“ (Dobrović 1946, 1-24).⁸ Институт је тада и званично постао “научно и стручно радно тело за изградњу теорије и праксе урбанизма“, као и за решавање конкретних урбанистичких задатака на територији НР Србије, а првенствено за израду уређајних основа Београда. У циљу популарисања „теорије и праксе урбанизма“, у Урбанистичком институту су се одржавали курсеви и јавна предавања и публиковали часописи, брошуре и књиге (Dobrović 1946, 1-24). У исто време, Институт је започео рад на систематичном и стрпљивом прикупљању документације и статистичких података за потребе урбанистичког планирања, архитектонског пројектовања и будућег уређења града.

Од самог почетка рада Урбанистичког института, Никола Добровић се наметнуо снагом ауторитета, као изузетан организатор, архитекта и носилац идеја о будућем југословенском модерном урбанизму (Somborski 1950, 5-10). Заједно са својим сарадницима из Урбанистичког института (М. Пантовић, М. Мацура, О. Минић, И. Куртовић, С. Мандић, Б. Петричић, Ј. Крунић, М. Јанковић, М. Митровић, Р. Илић, Ј. Јефтановић, Б. Мирковић, Д. Маринковић, Н. Гавриловић, Ј. Кортус, В. Марковић итд.) обилазио је Србију у циљу проналажења локација за будуће фабрике, болнице, школе, стамбене зграде и све друго предвиђено “Првим петогодишњим планом”. Брзина рада је оно што се тада сматрало првостепеним квалитетом у пројектовању: архитекте би се састајале са инвеститором, затим би израђивали идејне пројекте, приближно тачне статичке прорачуне, а потом би одмах исцртавали планове

⁸ На стр. 22 објављени су чл. 8 и чл. 11 из „Уредбе о оснивању Урбанистичког института“, на стр. 23, чл. 3 и чл. 6 „Правилника о устројству Урбанистичког института Министарства грађевина НР Србије“, а на стр. 24 „Пословна тарифа - Ценовник урбанистичких радова“.

темеља и односили их на градилишта. Исправност функционалног решења, углавном веома упрошћеног, као и проверу пројеката, вршиле су стручне комисије.

Ради што јаснијег сагледавања свих фаза у обнови и изградњи Београда, али и њиховог значаја за историју југословенског и српског модерног урбанизма и архитектуре, било је неопходно јасно издиференцирати и анализирати све задатке, и то првенствено посматрајући рад новоформираног „Урбанистичког института НР Србије“. Једино је тим путем било могуће правилно сагледати улогу и значај архитектке Добровића као руководиоца тих институција од првих послератних година “Обнове и Изградње” (Радовић, 2014, 101-105) до “Дубровачког саветовања” 1950. године (Реферати са I саветовања архитеката и урбаниста Југославије, Дубровник, од 23. до 25. 11. 1950), односно до краја периода предвиђеног за спровођења “Првог петогодишњег плана” („Закон о Петогодишњем плану развика народне привреде ФНРЈ у год. 1947-1951“, објављеном у Политици од 1.V 1947). На „Дубровачком саветовању“ узело је учешће 247 делегата из Друштва инжењера и техничара Република у којима су секције архитеката постојале. За потребе саветовања, Секција архитеката Друштва инжењера и техничара Србије публиковала је књигу реферата у којој су објављени и реферати делегата из Скопља и Подгорице. Секције архитеката Друштва инжењера и техничара Хрватске и Друштва инжењера и техничара Словеније, нису припремиле књиге реферата, али су их публиковале након саветовања. На сарджину саветовања, као и на тематску структуру реферата, значајно је утицала „Атинска повеља“. Осим величања начела модерне архитектуре, делегати су након излагања Владислава Рибникара били једногласни у ставу да се убудуће треба дистанцирати од поука градитељства које су долазиле из Совјетског савеза (Рибникар, 1950, 5-26)⁹. Никола Добровић, иако наистакнутији промотер модерне архитектуре на простору Југославије, није присуствовао саветовању, али ће у наредном периоду допринети да се под окриљем Клуба младих архитеката (КМА) на Архитектонском факултету у Београду објави књига „Атинска повеља“, за коју ће написати и предговор (Добровић [1965]1998, 9-13).

Прву фазу Београдског периода “Обнове и Изградње” обележиће три урбанистичка елабората, која ће предходити „Генералном урбанистичком плану Београда из 1950. године“ (ГУП се као скраћеница након Другог светског рата одомаћила међу стручњацима и у широј јавности):

1) Скице-студије за парцијално решење извесних делова старог Београда;

⁹ Две године након Дубровачког саветовања“ на Трећем конгресу Савеза књижевника Југославије у Љубљани, одржаног од 5. до 7. X 1952. године Мирослав Крлежа је одржао „Говор“ у коме је оштро критиковао социјалистички реализам и најавио ослобађање од идеолошких стега. О томе видети у: Krlęza, Miroslav. 1952. „Govor na kongresu knjięevnika u Ljubljani“. Republika br. 10-11: 205-243.

- 2) Скица регулације Београда на левој обали Саве¹⁰;
- 3) Идејна скица генералног решења саобраћаја и намене површина Великог Београда.

Сва три елабората носе индивидуални печат Николе Добровића, без обзира на то што је иза њих као пројектантско-стручна организација стајао „Урбанистички институт НР Србије“. Никола Добровић је био поборник али и тумач „идејних скица“, које је сматрао важним за урбанизам, али и највећим степеном архитектонске креације. У „Урбанистичком институту“ су урађене бројне „Урбанистичке студије“ у којима су постављани и сагледани сви проблеми центра града, које је Добровић објединио под заједничким насловом “Непосредни задаци који не условљавају реконструкцију градске технике и саобраћајних уређаја” (Dobrović 1946, 176-186).

Преласком на тзв. планску привреду, одлучено је да „Урбанистички институт“ уђе у састав „Планске комисије НР Србије“ и да се финансира из њеног редовног буџета. Због важности усклађивања рада на пројектовању са „Петогодишњим планом“, основана је почетком 1948. године „Управа главног архитекте“ при „Грађевинском одељењу ИОНО“, а Никола Добровић је постављен за главног архитекту града. Комплетан кадар урбаниста, архитеката из „Урбанистичког института НР Србије“, прешао је да ради код главног архитекте града Београда (Стојановић 1955, 476-479).

Године 1948. издвојена је посебна “Група за Нови Београд”, којом је такође руководио Никола Добровић, а пројектант-сарадник му је био архитекта Милорад Маџура. Ова група је урадила “Нову идејну скицу у размери 1:5000”, 30. септембра 1948. године (Стојановић 1955, 476-479). “Група за Нови Београд” тада је презентовала „Први идејни урбанистички план Великог Београда“ као јединствену основу, засновану на планској повезаности територија на десној и левој обали Саве. План се одликовао богатом и садржајнијом општом структуром града и прогресивнијом концепцијом унутарње саобраћајне мреже. „Група за Нови Београд“ тесно је сарађивала и са радним бригадама, са којима је заједно постизала крупне резултате (Ристановић 2009, 69-78).

Изненада и неочекивано, надлежности ове Групе током 1948. године преузима „Стручни савет за изградњу Београда на левој обали Саве“, формиран од стране Председништва владе ФНРЈ, све до потпуног укидања „Групе за Нови Београд“ и „Управе главног архитекте“, крајем 1948. године. Тада је формирана “Управа за пројектовања ИОНО Београда”, која је објединила урбанистичке, архитектонске и инжењерско-комуналне службе. “Стручни савет за изградњу Београда на левој обали Саве”, радио је у пленуму и по групама. У оквиру “Стручне групе за урбанистичка решења и

¹⁰ За потребе Сталне комисије за урбанистичке послове, Н. Добровић је написао и две студије : „Територијалне воде Београда“ и „Нови Београд и симболика његове изградње“. Студије се чувају у Музеју науке и технике, Одељење архитектуре, Заоставштина архитекте Николе Добровића.

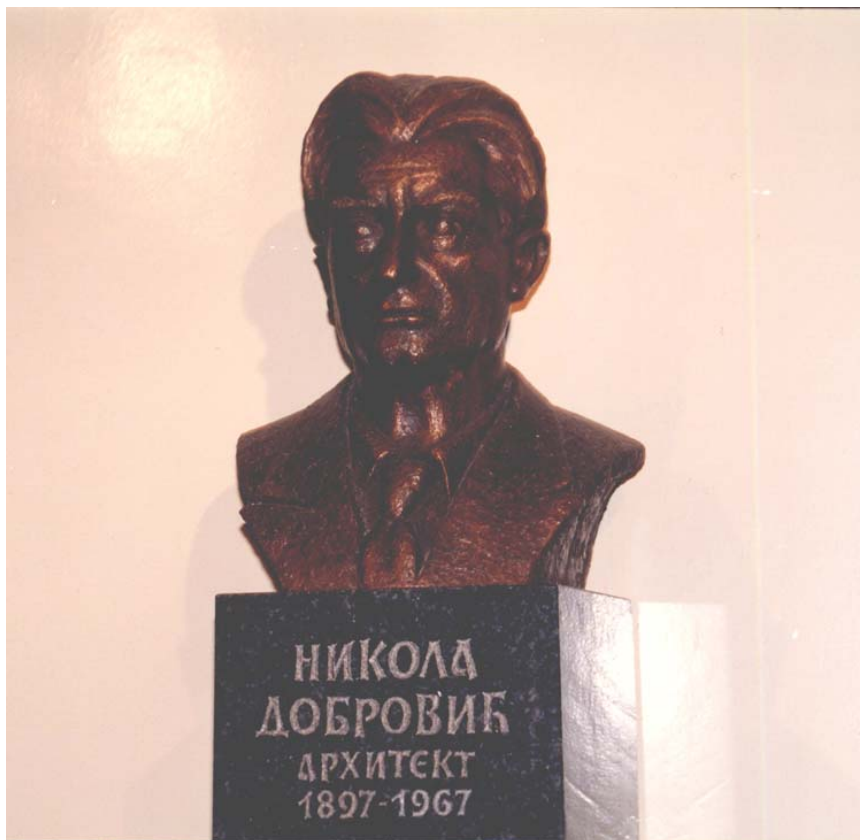
архитектонска питања”, Добровић је и даље предано радио, упркос бројним и неправично донетим одлукама које су га све више удаљавале од положаја са којих је могло да се одлучује (Стојановић 1955, 476-479). Када је крајем 1948. године формирана “Урбанистичка комисија”, као саветодавно тело при „Управи за пројектовање ИОНО“, а која је до 1950. године одржала 71 седницу разматрајући сва крупна питања Генералног урбанистичког плана Београда, Добровић је постепено губио овлашћења, постао је само један од чланова Комисије, чије се мишљење међу професионалцима уважавало, али је из политичких разлога изостављано у коначној верзији планских докумената (Стојановић, 1975, 199-218; Вукотић Лазар, 2002, 125-126). Управо као што је записао његов тада млађи колега, сарадник и члан Института, архитекта Јован Крунић: „Добровић је био прави човек, на правом месту, али не и у право време. Он је био толико испред и изнад свога времена, да се дивергенција никако није могла усагласити. Нити је Добровић могао да деградира самога себе „прилагођавајући“ се времену, нити је време могло да поднесе „насиље“ захтева високих стандарда“. (Крунић, 1998, 74-78).



Сл. 2. Нове радне бригаде улазе на простор Новог Београда. Фотографија објављена у: Ристановић, С.В. Нови Београд градитељски подухват, стр. 560.

Као својеврсна замена за ускраћено ангажовање на пољу практичног рада, Николи Добровићу је додељен посао професора Универзитета, где је на Архитектонском факултету у Београду предавао од 1948. до 1967. године, прво на студијама урбанизма, а потом на предмету „Савремена архитектура“, који је сам основао. Последње деценије живота Добровић је провео пројектујући, али и пишући бројне књиге за потребе наставе на Архитектонском факултету (Вукотић Лазар 2002, 159-60). На Добровићевим књигама и предавањима одшколовале су се целе генерације студената, а и данашње генерације

студената архитектуру и урбанизма, као и свих сродних факултета, користе Добровићеве књиге (Урбанизам и силе које га покрећу. 1948. Београд: пишчево издање; Урбанизам кроз векове 1- Југославија. 1950. Београд: Научна књига; Урбанизам кроз векове – Стари век. 1952. Београд: Научна књига; Савремена архитектура 1 -Постанак и порекло. 1952. Београд: пишчево издање; Техника урбанизма 1А. 1953. Београд: Научна књига; Савремена архитектура 2 -Поборници. 1955. Београд: Грађевинска књига; Техника урбанизма 1Б. 1957. Београд: Научна књига; Техника урбанизма 2А-2Б, Саобраћај. 1958. Београд: Грађевинска књига; Савремена архитектура 3 – Следбеници, 1963. Београд: Грађевинска књига; Савремена архитектура 4 – Мисаоне притоке. 1965. Београд: Завод за издавање уџбеника итд.).¹¹



Сл. 3. Биста Николе Добровића постављена 1996. године у аули Архитектонског факултета у Београду. Рад вајара Ваве Станковића.

¹¹ О томе видети у: Vukotić Lazar, Marta. 2002. Beogradsko razdoblje arhitekta Nikole Dobrovića (1945-1967). Beograd: Plato, стр. 125-141.

Закључак

Одрастао у Печују, школован у Прагу, једном од европских седишта међународног рационализма (Макаш и Дамљановић Conley 2010, 45-61), никада се није помирио са чињеницом да се неким људима дозволи обликовање града. Преке нарави и строгах професионалних начела, декларисани „конструктивиста“ није успео да опстане у Управи града Београда, нити у државним органима. Велика љубав према студентима навела га је да заборави на све предходне недаће и да са истим еланом настави рад на унапређењу наставе, увођењу нових предмета, писању уџбеника. Након што је Архитектонски одсек прерастао у факултет 1948. године, Никола Добровић је постао његов први декан школских 1948-1949. и 1949-1950. године (Вабић 1967, 28).

Године 1965. постаје редовни члан САНУ, а Реферат Одељења за ликовну и музичку уметност о Николи Добровићу потписали су Александар Дероко, Петар Лубарда и Станојло Рајичић (Добровић 1967, 88-97)



Сл. 4. Комплекс зграда познат као Добровићев Генералштаб снимљен одмах након НАТО бомбардовања 1999. године. Фотографија (разгледница) рад Бранислава Стругара.

Од бројних пројеката, конкурсних студија, урбанистичких планова и замисли Николе Добровића изведени су само комплекс зграда, данас познат као Добровићев Генералштаб у Београду, неколико објеката у Херцег Новом и „Дечје одељење Завода за физиклану терапију и медицинску рехабилитацију“ у Игалу.

Циљ овога рада је да укаже да једино реализовано дело Николе Добровића у Србији и Београду Добровићев Генералштаб има свој значај и као документ епохе којој је овај градитељ припадао, а на првом месту као симбол времена у којем је формирана цела плејада градитеља и урбаниста, почев од креатора првог послератног Генералног урбанистичког плана из 1950. године, градитеља Новог Београда, преко представника „Београдске школе архитектуре“, групе „Никола Добровић“¹², па све до данашњих генерација младих архитеката, које се и даље школују на Добровићевим поукама (Мастер пројекат М.6.03. Семестар Дипломских академских студија – Мастер 2008/2009. у студију проф. Зорана Лазовића и асистента Вање Панића на Архитектонском факултету у Београду).¹³

Иzvори

Заоставштина Николе Добровића: Заоставштина архитекте Николе Добровића, Београда, Музеј науке и технике, Одељење за архитектуру.

¹² Студијска група за савремену архитектуру „Никола Добровић“ основана је на Архитектонском факултету у Београду крајем 1977. године, поводом осамдесетогодишњице рођења Николе Добровића. Иницијатива за формирање групе је потекла од проф. др Ранка Радовића, Добровићевог ученика, поборника и следбеника. Група је бројала око тридесетак чланова, тада младих архитеката: Предраг Сиђанин, Славица Обрадовић, Марина Чутурило, Душица Константиновић, Милан Томашић, Андрија Филиповић, Дарко Радовић итд. Група је 25. априла 1978. године у Студентском културном центру (СКЦ) приредила изложбу „Архитекта Никола Добровић“. О томе видети у: Vukotić Lazar, Marta. 2002. *Beogradsko razdoblje arhitekta Nikole Dobrovića (1945-1967)*. Beograd: Plato, стр. 141.

¹³ Тема семестралног задатка Дипломских академских студија – Мастер 2008/2009, под менторством проф. Зорана Лазовића, била је пројектовање ефемерног/привременог/флексбилног или сталног објекта културе/информација/мултифункције савремене архитектуре/скулптуре у дефинисаном контексту јасне историчности, модерности и архитектонике. Локације задатка су девастирани простори испред зграда Генералштаба у Београду и Команде ваздухопловства у Земуну. Циљ задатка представљао је афирмисање значајних места у граду. Студенти који су сачињавали студио: Тијана Тубић, Андрија Обрадовић, Тијана Лапчевић, Никола Степковић, Весна Јовановић, Един Омановић, Милутин Церковић, Зорица Вуковић, Андрија Јелић, Наталија Велимировић, Ана Димитријевић, Невена Крстић, Милена Душић, Данијел Павић, Марија Радојчић, Бранислав Спасојевић, Беба Петровић, Весна Лазаров, Милица Луковић, Љиљана Копаревић, Филип Поповић, Вишња Вукићевић, Снежана Алимпијевић, Ива Вавић и Јелена Живановић. Изложба рада студената Архитектонског факултета одржана је од 11. до 21. јуна 2009. године у просторијама Велике галерије, Централног Дома војске у Београду. У уводном тексту каталога изложбе, између осталог, проф. Лазовић је написао: „Учење, савлађивање вештина, стицање знања, препознавање и стварање талената на студијама архитектуре није могуће остварити без етичке димензије, и без правилног схватања времена, догађаја и контекста (...)“ Проф. Лазовић даље наводи: „суочавајући се са обимном писаном грађом Николе Добровића, студент Филип Поповић је нашао следећи текст и данас веома актуелан: ‘Друштвена заједница мора бити вољна да стане на пут бирократској самовољи, разним везама и каналима протекције и стане на крај свим високо-фреквентним спроводиоцима неваљалства’. О томе видети у: „Реконструкција јавних простора Београда“. Каталог изложбе. Велика Галерија Централног Дома Војске, Београд, 11-21. 4. 2009. године.

Заоставштина Петра Добровића: Заоставштина сликара Петра Добровића, Београд, Архив САНУ, Историјска збирка бр. 14758/IV и 14758 / VII – 873.

Литература

- Babić, Ljiljana. 1967. „Arhitekt Nikola Dobrović“. *Athitektura urbanizam* br. 43: 22-31.
- Булатовић, Драган. 2005. „Баштинство или о незаборављању“. Крушевачки зборник 11: 7-20.
- Vrbanić, Vito. 1951. „Urbanistički plan Novog Beograda“. *Urbanizam-arhitektura* br. 1-4: 119.
- Vukotić Lazar, Marta. 2002. *Beogradsko razdoblje arhитекте Nikole Dobrovića (1945-1967)*. Beograd: Plato.
- Вукотић Лазар, Марта. 2004. „Старо београдско сајмиште, оснивање и изградња“. *Годишњак града Београда* бр. 51: 143-168.
- Vukotić Lazar, Marta, Đokić, Jasmina. 2006. „Complex history as a source of planning problems, Old Belgrade Fairground“. *Spatium* br. 11-13: 34-40.
- Goble, Mirjam, Ksavier Benoa, Dezimpler Verner, Filipe Lopes, Serž Vio, Bernar Buze i Jelka Pirković. 2006. *Vodič za urbanu rehabilitaciju: dokument pripremljen u okviru Programa saradnje i tehničke pomoći Saveta Evrope*. Beograd: Luk-Asocijacija za rehabilitaciju kulturnog nasleđa i Najbolji prijatelji.
- Група аутора. 1947. „Закон о Петогодишњем плану развитака народне привреде ФНРЈ у год. 1947-1951.“ *Политика*, 1. мај.
- Dedijer, Vladimir. 1950. *Dnevnik. Treći deo (od 10. novembra 1943 do 7. novembra 1944)*. Beograd: Jugoslovenska knjiga.
- Dobrović, Nikola. 1946. *Obnova i izgradnja Beograda*. Beograd: Urbanistički institut
- Dobrović, Nikola. 1946. „Obnova i izgradnja Beograd: konture budućeg grada“. *Tehnika* br. 6: 176-186.
- Dobrović, Nikola. 1946. „Središnji i regionalni (urbanistički) planovi“. *Tehnika* br.1: 8-9.
- Dobrović, Nikola. 1946. „Konture i značaj izgradnje Velikog Beograda“. *Tekst obima 22. strane kucan pisaćom mašinom. Muzej nauke i tehnike, Odeljenje za arhitekturu, Zaostavština arhитекте Nikole Dobrovića*.
- Дорбовић, Никола. 1957. „Нови Београд као градотворачки подухват, његов лик и симболика из перспективе 1957“. *Техника* 10: 425-430.

- Dobrović, Nikola. 1960. „Pokrenutost prostora: Bergsonove dinamičke dinamičke šeme – nova likovna sredina“. ĆIP 100: 10-11.
- Dobrović, Nikola. [1965] 1998. „Reč o knjizi“ u: Le Courbusier Atinska pove-lja.prir. Slobodan Mašić, 9-13. Beograd: Klub mladih arhitekata.
- Добровић, Никола. 1967. „Шест слика из света архитектуре“. Споменица у част новоизабраних чланова САНУ. Посебна издања књ. СДП. Спо-меница књ. 30: 88-97.
- Еко, Умберто. 1995. Симбол. Београд: Народна књига. Алфа.
- Јанић, Миодраг. 1998. Појмовник; становање, грађење, планирање. Београд: ИП Неимар.
- Ковачевић, Бојан. 2001. Архитектура зграде Генералштаба, монографска сту-дије дела Николе Добровића. Београд : Новинско информациони цен-тар „Војска“.
- Krleža, Miroslav. 1952. „Govor na kongresu književnika u Ljubljani“. Republika br. 10-11:205-243.
- Krunć, Jovan. (1998). Beograd imajući biti. Beograd: Savez arhitekata Beograda.
- Le Corbusier. 2002. Modulor. Harmonične mjere prema ljudskom obimu univerzal-no primenljive u arhitekturi i mašinstvu. Nikšić: Jasen.
- Makaš, Emily Gunzburger, Tanja Damjanović Conley, edit. 2010. Capital Cities in the Aftermath of Empires. Planning in Central and Southeastern Europe. New York: Routledge.
- Максимовић, Бранко. 1976. „Планско организовање приградске зоне Великог града. С посебним освртом на проблеме шумско-парковског појаса Београда“. Годишњак града Београда књ. XXIII: 325-340.
- Максимовић, Бранко. 1980. „Вредности Генералнога плана Београда од 1923. године и њихово поништавање“. Годишњак града Београда књ. XXVII: 255-266.
- Macura, Milorad. 1984. »Marginalije na četrdesetogodišnjicu«. Izgradnja 11: 163-167.
- Минић, Оливер. 1955. „У потрази за ликом Београда“. Годишњак музеја града Београда књ. II: 455.
- Недић, Светлана. 1977. Генерални урбанистички план града Београда из 1923. године. Годишњак града Београда књ. XXIV: 301-310.
- Novaković, Borko. 1987. Urbanistička pisma 1955-1985. Prilozi za monografiju Urbanističkog saveza Srbije i Jugoslavije. Beograd: IRO „Građevinska knjiga i Jugoslovenski institut za urbanizam i stanovanje.
- Perović, Miloš, prir. 1980. Dobrović. Izbor tekstova. Urbanizam Beograda 58. Beograd: Zavod za planiranje razvoja grada Beograda.

- Perović, Miloš i Zoran Manević, prir. 1982. Beograd između stvarnosti i sna. Izbor tekstova. Urbanizam Beograda 66/67. Beograd: Zavod za planiranje razvoja grada Beograd.
- Popadić, Milan. 2014. Vreme prošlo u vremenu sadašnjem Uvod u studije baštine. Beograd: Centar za muzeologiju i heritologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. <http://www.f.bg.ac.rs/instituti/CMiH/publikacije> (preuzeto 21.marta 2015).
- Radović, Srđan. 2013. Grad kao tekst. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Радовић, Срђан. 2014. Београдски одоними. Београд: Етнографски институту САНУ.
- Реферати са I саветовања архитеката и урбаниста Југославије, Дубровник 23. до 25. XI 1950.. Први део. Београд: Научна књига; Друштво инжењера и архитеката Хрватске. Referati savjetovanja arhitekata i urbanista u Dubrovniku 1950. Zagreb: Друштво инжењера и техничара Хрватске; Problemi arhitekture in urbanizma LRS. Referati članov sekcije Društva inženirjev in tehnikov LRS na 1. Posavetovanju arhitektov FLRJ v Dubrovnik 23.-25.XI 1950. Ljubljana: Arhitektonska sekcija inženirjev in tehnikov LR Slovenije.
- Рибникар, Владислав. 1950. „Проблеми стамбених зграда“. Реферати са I саветовања архитеката и урбаниста Југославије, Први део: 5-26.
- Ристановић, Слободан В. 2009. Нови Београд, Градитељски подухват века. Београд: ИА „КСЕ-НА“.
- Roter Blagojević, Mirjana, Vukotić Lazar, Marta. 2013. „Renewal of destroyed authenticity? Significance of the Old Fair Ground and the New Military Headquarters restoration for preservation of cultural and architectural identity of Belgrade“. Међународни научни симпозијум. Простори памћења, архитектура-баштина-уметност. Одељење за историју уметности, Филозофски факултет у Београду: 310-324.
- Секулић, Александар. 1957. „Први београдски сајам између првог и другог светског рата“. Годишњак музеја града Београда књ. IV: 587-588.
- Somborski, Miloš. 1951. „Razvoj Beograda između dva rata“. Urbanizam arhitekture 1-4: 40-52.
- Стојановић, Братислав. 1955. „О архитектонско урбанистичким пројектним организацијама Београда“. Годишњак музеја града Београда књ. II: 476-479.
- Stojanović, Bratislav. 1974. „Iz građe za istoriju Novog Beograda“. Urbanizam Beograda br.25: 31-36.
- Стојановић, Братислав. 1975. „Историја Новог Београда II део“. Годишњак града Београдс књ. XXII: 199-218.
- Stojanović, Bratislav, Martinović, Uroš. 1978. Beograd 1945-1975. Urbanizam, arhitektura. Beograd: NIRO »Техничка књига«.

Стојановић, Братислав. 1970. „Послератна београдска архитектонска изградња“. Годишњак града Београда књ. XVII: 201-236.

Šoe, Fransoaz. 1978. Urbanizam utopiја i stvarnost. Beograd: IP Građevinska knjiga.

Marta M. Vukotić Lazar

Part of the Architect Nikola Dobrović in Implementation of the Modern Urban Planning and Architectural Theories and Poetry in Institutional Planning of the Urban Development of Belgrade

Contribution to the insight and interpretation of “Dobrović General Staff” within the context of the “Big Belgrade” vision

“Dobrović Generalstaff” is the complex of buildings in the crossroads of Nemanjina and Kneza Miloša streets (Kneza Miloša no. 33-41), so called „building A“ (till the bombardment in 1999 “Generalstaff of the Yugoslav army“) and „building B“ with the tower (till the bombardment in 1999. “Yugoslav Secretariat for National defense“). As the urban planning motif of “Big Belgrade“, with its symbolism matched with the symbolism of New Belgrade erection, this space of great artistic-ambience potentials, of a specific typology, character and design, represents central point of continuity and integrity of Belgrade. „Meta square“ or the „Square Sutjeska“, as Dobrović named this intersection (Dobrović 1960, 10-11) carries various meanings of the different historic layers, and the complex of buildings itself is the most representative work of the Serbian architecture in 20th century, created in accordance to European trends in architecture and urban planning of that time. The complex is demolished in NATO bombardment of Belgrade in 1999. Despite the fact that the functional role of these structure no longer exists, symbolic character of the place is still living and warning, and even in ruins it is the central point of Belgrade's identity. “Dobrović Generalstaff“ was declared a cultural monument on December 12th 2005. As a „victim“ of violence and destruction, the complex is still under attack of individuals decreasing its significance, identifying it

Key words:

town, heritage, art, urban planning, history of architecture

with ideology and politics of SFRJ and introducing it as a symbol of „oppressors and enemies“, not deserving as such to be renewed and preserved.

Visionary work of the architect Nikola Dobrović (1897, Pécs - 1967, Belgrade) on conceptualization of “Big Belgrade“, metropolis on the Sava and Danube, and his role in construction of New Belgrade, central part of the future “Big Belgrade” according to his idea, and on elaboration of the Concept design of General plan for the reconstruction of Belgrade“ (completed on September 30th 1948) as well, are unavoidable drafts for the insight in and interpretation of the demolished complex of „Dobrović Generalstaff“, as a top achievement of Serbian architecture in 20th century, with a goal to encourage activities in this space as a priority of urban rehabilitation,¹⁴ aiming to upgrade the quality of urban space in general.

In order to show the layers of deeply stored contents of the past (memories), and to actualize them (remembrance) through a different dialogue with “Dobrović Generalstaff“ the goal of this work is to draw attention to the forgotten and deeply hidden from the public exceptionally significant layers of the past and central points for understanding of this masterpiece of the modern Serbian architecture (Bulatović 2005, 15-16; Popadić 2014, 54-58).

Confronted with frequent, selective (mis)use of memories concerning this complex and numerous (meta)thesis directed to lower the value of this cultural good, or „heritage object“, in favor of minor selfish interests, the goal of this work is to indicate the significance of its consideration - by clarification another one in a sequence of insufficiently known „memorial contents“, equally significant draft as the founding of the Urban Planning Institute of NR Serbia and establishing of the new urban planning professional staff in the period after the Second World War in the times of renewal and constructions, led by the architect Nikola Dobrović - from the point of view of its understanding as a „witness process“ and of its esthetic, historic and documentary exceptionality“ (Bulatović 2005, 8; Eko 1995, 33).

¹⁴ Urban rehabilitation is a middle-term or long-term process of revitalization and regeneration of a city. It is simultaneously dealing with space and population. Urban rehabilitation is a global urban project (plan of urban development) whose realization needs multidisciplinary and integral approach, including all forms of urban policies. See in: Goble, M. et al.. (2006). *Guide for urban rehabilitation : prepared within Programme of technical assistance and co-operation of the Council of Europe* . Beograd: Luk-Asocijacija za rehabilitaciju kulturnog nasleđa i Najbolji prijatelji.

Весна Пено

Музиколошки институт САНУ

sara.kasiana@gmail.com

Предање и/или традиција у новијој богослужбеној музици Српске цркве?*

Анализа „Византине“ у појачкој пракси Српске цркве која се појавила почетком деведесетих година 20. stoleћа, изазвавши опречне вредносне судове, штавише, сукобе и поделе међу представницима клира, верника, па и научника – нужно мора поћи с еклисиолошких позиција. Освртом на главне *pro et contra* токове у полемикама о појачким варијантама, за које су према смислу и поруци којој носе, везиване посве разнорodne одреднице, намера ми је да суочим литургијске аксиоме са ванцрквеним, конкретно емоционално-естетским и етнофилетистичким критеријумима, које, у процењивању подобности појачке уметности за Српску цркву, заступају заговорници такозване народне побожности. Указивање на раскорак који постоји између црквеног учења и оцрковљености верника Српске цркве – пре свега у вези са схватањем садржаја и значења освештаног Предања, као јединственог и непроменљивог етоса православне вере, и традиције, као наслеђа обликованог у одређеном историјском континууму – требало би да послужи изналажењу теолошког а уједно и музиколошког решења за деценијама отворени проблем наше појачке праксе.

Кључне речи:

предањско,
традиционално,
појање, Српска
црква, богословско-
литургијска криза

Пример „српског“ повратка својој „народној“ – православној цркви, у сложеним друштвеним околностима с краја прошлог века, вишеструко је еклатантан и провокативан за социолошка и антрополошка истраживања. Литература, настала током последњих деценија,¹ сведочи о дивергентним

* Студија је реализована у оквиру пројекта: *Идентитети српске музике од локалних до глобалних оквира: традиције, промене, изазови* (бр. 177004), који финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије.

¹ Уместо навођења обимног списка литературе коришћеног у предприпреми за овај рад, указујем на чињеницу да је само Југословенско удружење за научно истраживање религије,

аспектима његовог проучавања, који су у великој мери дошла до усаглашених закључака.² Искуства теолога у вези с манифестацијама „нове“ побожности, запажања о потребама, осећањима и очекивањима пастве, али, још важније, тумачења природе преумљења српских верника, који су током турбулентног периода постали активни чланови црквене заједнице, нису до сада целовито представљена.³ Овакав захват би могао допринети, с једне стране, ублажавању, ако не и потирању уверења (још увек присутног на нашој академској сцени), о инфериорној позицији теологије у односу на науку и неприменљивости њених знања у научној сфери; с друге стране, могао би понудити нове методолошке перспективе, прихватљиве научницима којима је теолошки дискурс, често управо иманентан предмету њихове опсервације, из незнања и/или свесног избора, до сада напосто измицао.⁴

Без претензије да у овој, иницијално музиколошкој студији, преузем улогу теолога, сматрам да наратив о тенденцијама које су се у појачкој пракси Српске цркве појавиле почетком деведесетих година 20. столећа, а који је изазвао опречне вредносне судове, штавише, сукобе и поделе међу представницима клира, верника, па и научника, нужно мора поћи с еклисиолошких позиција. Први разлог је тај што ме је лично искуство у проучавању црквене музике утврдило у убеђењу да како музиколошко, тако и свако друго разматрање значења и функције појава којима је богослужење контекст, изискује позивање на догматско-литургијске постулате, с обзиром на то да они представљају темеље црквеног устројства и обрасце према којима се све у цркви самерава. Други, и за постављену тему главни разлог, јесте немогућност егзегезе своје-

од 1994. организовало, самостално или у сарадњи с другим институцијама, осамнаест научних скупова на различите теме у вези са социологијом религије, те да је списак објављених монографских студија и засебних чланака у научним часописима, као што су *Теме*, *Филозофија и друштво* и др. из године у годину све дужи.

² Испитивања већине социолога и антрополога показују подударна запажања у вези с манифестацијама верског изјашњавања у српској популацији, различитим облицима религиозног номинализма, поистовећивањем верског и националног идентитета, друштвеним (не)ангажманом Српске цркве, улогом свештенства у процесу катихизације, политичком инструментализацијом вере итд.

³ О слабом одзиву теолога да се придруже социолозима религије и помогну у свеобухватнијем сагледавању актуелних проблема, видети Ђорђевић 2010, 48. Ипак, у конституисању хришћанске социологије у оквиру теолошких студија у Србији вредно је споменути капитално дело – *Социологија хришћанства* грчког теолога Георгија Мандзаридиса (Мандзаридис 2004).

⁴ Овде превасходно имам у виду истраживачке подухвате који, у мањој или већој мери, посредно или непосредно, задиру у област теологије, а да сами истраживачи, из различитих разлога, не покушавају да искораче из своје специјалистичке области. Није усамљено, напротив, превлађује уверење да бављење историјом цркве, њеном мисијом, статусом у друштву, политици и култури, различитим облицима црквене уметности, како у прошлости, тако и у савременом добу, не обавезује научнике да се упознају макар са основним истинама вере. Штавише, позивање на православне догматско-етичке постулате и експонирање критеријума мистагогијског искуства неретко се квалификује само као уплив „приватног и интимног опредељења, које не би требало/смело да ремети принципе научности“ (Павићевић 2009, 1414).

врсног културолошко-антрополошког феномена, у који је прерасло питање која и каква богослужбена музика има места у Српској цркви, без враћања на извор свих конфузија и подела у Православљу у целини, а то су криза савременог богословља и криза доживљаја Литургије – средишта црквеног живота, која је карактеристична за вернике диљем православне екумене.

Освртом на главне токове у полемикама *pro et contra* појачких варијанти⁵ за које су везиване, према смислу и поруци којој носе, посве разнородне одреднице, намера ми је да суочим литургичке аксиоме са ванцрквеним, конкретно емоционално-естетским и етнофилетистичким критеријумима, које у процењивању подобности појачке уметности заступају заговорници и самозвани чувари такозване народне побожности. Указивање на раскорак који постоји између црквеног учења и оцрковљености верника Српске цркве, пре свега у вези са схватањем садржаја и значења освештаног Предања, као јединственог и непроменљивог етоса православне вере, и традиције, као наслеђа обликованог у одређеном историјском континууму,⁶ требало би да послужи изналажењу прихватљивог, објективним научним аргументима, а не психолошким набојем поткрепљеног, теолошког, уједно и музиколошког решења за деценијама отворени проблем наше појачке праксе.

У другој половини 20. века живот цркве у православној екумени обележила су два, наизглед посве противречна, но узајамно условљена процеса: дубока духовна криза и препород интересовања за истине вере. Нагомилани проблеми били су последица разилажења темеља на којима црква почива: богословља – правила вере и Литургије – правила молитве (Флоровски 1997, 64). Као никада раније у двомиленијумској историји, богословље је за православне хришћане постало ексклузивитет, теоријска и апстрактна наука, која нема сотириолошке импликације на конкретни живот, те стога за њу и нема потребне заинтересованости, осим оне професионалне, која припада теолози-

⁵ Осим инсајдерске позиције која ми је током низа година омогућила да се са различитим виђењима појачке ситуације у Српској цркви упознам као непосредни сведок и учесник у разговорима, овом приликом ћу се повремено позивати и на мишљења обелодањена на јавним мрежама, пре свега у оквиру форума посвећених актуелним темама из црквеног живота, међу којима је и црквено појање. Иако се не могу сматрати најрелевантнијим моделом за испитивање општег мњења, она ипак представљају својеврсни писани документ и стога могу послужити као илустрација потребе да се лични став обликује у складу с учењем цркве, односно да се учење цркве уобличава према личним убеђењима. Тежиште је овога пута постављено на разлозима против нових тенденција у традиционалном певању у Српској цркви, с тим да је свакако потребно на критички начин сагледати и ставове заступника појања који су у колоквијалном језику означени као „Византинци“.

⁶ Дистинктивно теолошко значење, у српском језику синонимних појмова *предање* и *традиција*, додатно ћу образложити.

ма по струци.⁷ У дугом „вавилонском ропству“ (Флоровски 1997, 107), оптерећена наслагама западне схоластике у буквалном значењу те речи (Γανναρά 1992, 96), православна теологија је остала без саборног критеријума, заједничког „кључа“ за изазове савременог света. С једне стране, у њој је све присутнији нездрав плурализам у тумачењима актуелних питања, који води бесмисленим полемикама, будући да нема сагласја чак ни око основних референтних појмова. С друге стране, залажући се, наводно, за „мирну коегзистенцију“ различитих богословских оријентација, одговорни не улажу довољан, односно никакав напор да се успостави комуникација са живом црквом – верницима, да се сагледају и реше њихове потребе (Шмеман 1997, 155).⁸

Литургија, која би требало да буде средиште око којег се одвија црквени живот, будући да иконизује Царство Божје и обезбеђује предукус вечности, све мање изражава изворни *lex orandi*, који је одувек обликовао и усмеравао свест читаве православне заједнице и сваког њеног члана понаособ (Schmemmann 1969; исти, 1973; Афанасјев 1933; Балашов 2001). Већина *служашких* и верника у литургијским радњама се зауставља на њиховом симболичком нивоу, не испитујући суштинско значење, са којима, штавише, нису ни упознати. Дубока приврженост верника (нарочито православних Руса) симболици обредности, свештених радњи и с њима у вези химнографије, иконописа, архитектуре, појања, при чему изостаје богословско расуђивање саме симболике, своди Православље на мешавину секуларизма и мутне религиозности (Шмеман 1997, 141–142; Флоровски 2004, 54–56). Још је ствар тежа уколико се верујући управљају према псеудосимболичким објашњењима богослужбених радњи, што их по правилу утврђује у номинализму,⁹ који, у крајњем случају, води секуларизованом убеђењу да црква, тачније храм где се службе врше, није ништа друго до сакрализована „енклава“ у којој је могуће наћи задовољење душевних – психолошких потреба. Уместо да Литургију доживљавају као догађај сабрања у молитви, с дубоким есхатолошким назначењем, знатан број верујућих јој приступа индивидуалистички, а њене спољне манифестације, па и саму суштину неретко процењује с непримереним пијетизмом и сентиментализмом.

Управо због губитка ослонца у богословљу и Литургији, у православној цркви се протеклих деценија појавила тежња ка преиспитивању и критич-

⁷ О разлозима опште незаинтересованости за богословље, како верника, тако и образованих богослова који, парадоксално, сами чине део система православног образовања видети Шмеман 1997, 16; Флоровски 2004, 54–56.

⁸ Шмеман наглашава да, упркос инсистирању на светоотачком теолошком методу, савремено православно богословље није успело да открије истински смисао, а тиме ни преображавајућу силу изворног православног Предања (Шмеман 1997, 17). Исти став подвлачи и Георгије Флоровски, инцијатор патристичке обнове у православној теологији у прошлом столећу (видети списак литературе).

⁹ Према Шмемановим речима, древне и поштовања достојне форме постале су циљ по себи, а задатак цркве се свео на њихово чување, уместо на чување саме стварности коју оне изображавају (Шмеман 1997, 24).

ком промишљању њене прошлости, пре свега ка именовану чинилаца кварења и одступања од онога што представља православно Предање.¹⁰ Код значајног дела верника, нарочито младих, наглашено је интересовање за црквене догмате и њихову примену у животу. Православно учење је изнова почело да се усваја трезвеним просуђивањем, насупротив естетско-емотивном приступу, детерминисаном променљивим субјективним, претежно чулним сензацијама, које су задуго обезбеђивале легитимитет пијетистичкој „теологији срца“, како ју је у својим бројним написима окарактерисао Георгије Флоровски. Повратак оцима – патристичкој мисли, као услов ослобођења православног богословља од ригидног западног академског теолошког система, истовремено је покренуло и откривање заборављеног литургијског наслеђа, како оног на плану обредословља, тако и у свим, условно речено, литургијским екстерналијама – црквеној химнографији, ликовној и појачкој уметности.

Наведене тенденције обележиле су и живот Српске православне заједнице, с извесним закашњењем у односу на остале помесне цркве и с мањим потенцијалом,¹¹ али не и с мањим турбуленцијама које су свуда у православном свету, па и код нас, биле њихове верне пратиље. Непосредно пре, а нарочито у току екстремно заострених друштвених околности, које су довеле у питање читав систем вредности, у Србији се као један од искорака из својеврсних српских православних стереотипа показао покушај, условно речено, реформе богослужбене музичке праксе. Њу су до тада чинили једногласно појање, за које су још током 19. века везани стални епитети *православно, црквено, српско* и *народно*,¹² и вишегласно хорско певање, које је, почевши да се уводи средином истог столећа, у његовим последњим деценијама добило јасну функцију у профилисању музичког, али и општег идентитета српске нације.¹³

¹⁰ Током друге половине 20. века дилем православне екумене дошла је до изражаја наглашена потреба за свеобухватном реформом у теологији. „Неопатристичкој синтези“ темеље је поставио један од засигурно највећих православних мислилаца прошлог столећа Георгије Флоровски (1893–1979).

¹¹ Након слома комунизма у Србији, до тада готово непостојеће издаваштво у области богословске и духовне литературе добило је на значају. Покрећу се богословске трибине, на којима пажњу изазивају нарочито предавања млађе генерације епископа, школованих у Грчкој, увећава се број манастира чија житељства чине млади, високообразовани монаси и монахиње.

¹² У вези с овим сложеним називом видети Пено 2015б.

¹³ Хорска црквена музика, заједно са световним жанром, неговала се првенствено у оквиру густе мреже певачких друштава, која су имала сасвим конкретан друштвени ангажман. Београдско певачко друштво је нпр. основано првенствено ради „забаве, међусобног уживања и обучавања у музици“ 1853. године, а тек од 1881. редовно је почело да учествује на богослужењима, углавном на Литургијама, у Саборној цркви (Петровић 2004, 17–18). Национална функција певачких друштава није била у колизији с ангажманом у цркви, будући да је током читавог 19. века институција Српске цркве, са свим водећим личностима, служила националном идеалу (Марковић, 2003; иста 2005, 128–168; иста 2006; Макуљевић 2006; Тимотијевић 2012).

Група претежно новокрштених верника млађе генерације, различитих образовних профила, већина високообразовани, међу којима су предводници били врло талентовани уметници, музичари и сликари,¹⁴ спонтано се и без званичне институционе подршке окупила почетком деведесетих око заједничке потребе да савладају и у богослужењима учествују појући напеве, за које су веровали да одговарају аутентичном етосу православне псалмодије.¹⁵ Узор им је било, пре свега, појање на Светој Гори,¹⁶ које је, као саставни део касновизантијског музичког наслеђа, у првим деценијама 19. века систематизовано у стабилан теоријски и нотни – неумски систем, а које је током датог столећа нашло примену у свим помесним црквама на Балкану, осим у Српској.¹⁷ Учесницима у овом покрету било је јасно да припадност Православној цркви обезбеђује идентитет који није ограничен никаквим биолошким, друштвеним, културним и другим условљеностима. Њихово интересовање за балканску и, шире схваћену, источну традицију, за коју се везују оправдане претпоставке о континуитету заједничких елемената, од времена Византије, преко Отоманске империје до савременог доба (Todorova 2006, 310, 339, 342), покренуло их је у трагање за јединственим звуком, како црквених, тако и световних мелодија. С нареченим циљем, појање на основу грчких неумских предлога, које је требало прилагодити црквенословенском тексту, или из бугарских неумских издања, у којима је садржан, у поређењу с грчким зборницима, мелодијски истоветан или бар врло сличан репертоар, није ни могао бити перципиран н као потенцијални проблем.¹⁸ Према аналогiji с устаљеном праксом у колок-

¹⁴ О протагонистима покрета враћања изворним основама црквене уметности и њиховим идејама водиљама: Благојевић 2005, Jovanović 2012.

¹⁵ Овога пута се нећу задржати на анализи узрока који су изазвали потребу носилаца музике да атмосферу на богослужењима учине молитвенијом. Напомињем, међутим, да је један од њихових разлога било лоше стање у музичкој пракси, чија ће музиколошка процена овде оправдано изостати, будући да би рад морао бити знатно проширен сазнањима на која сам указала у већ објављеним студијама (Пено 2011а; иста 2012а). Такође, анализи и критичком сагледавању неће подлећи ни ставови заступника реформе, чему ће бити посвећен засебан чланак.

¹⁶ Улога харизматичног појца, игумана најпре манастира Хиландара, потом Св. Прохора Пчињског, архимандрита Пајсија Танасијевића (1957–2003) била је изузетна, и то како за светогорске појачке прилике, тако и за буђење интересовања за предањски етос међу појцима у Србији. Аудио-касета, под називом *Химне са Хиландарског панигира – старо српско пјеније*, коју је 1990. објавио Богословски факултет Српске православне цркве, покренула је предводнике новоосниваних хорова да започну са аудио- издањима српске „византине“ (Благојевић 2005, 164–166).

¹⁷ О реформи неумске нотације и теорије црквене музике постоји изузетно обимна научна литература, нарочито на грчком језику, и било би посве тешко одредити се за ужи избор наслова. Наводим зато прегледни чланак који, иако писан пре више деценија, својим ставовима одговара савременом приступу (Romanou). О новијој појачкој традицији код Бугара: Хърков и Кујомџиева 2006; Хърков 2007; Атанасов 2009 и 2011, а код Румуна: Buzera 1999; Moisil 2011.

¹⁸ Разлике су занемарљиве и тичу се интервенција које је у обликовању мелодијске линије изискивао језик, дужине речи, број слогова, текстуални и мелодијски акценти и сл.

вијалном, али и научном говору, готово у читавој православној васељени,¹⁹ и српски „реформатори“ су напеве које су појали превасходно називали *византијским*. Овај, с научног аспекта, по много чему споран појам, додатним богословско-литургијским појашњењима стиче извесну легитимност. Свесни немогућности петрификације живе – усмене музичке праксе, каква је примарно богослужбена музика, коју одликује крајњи динамизам својствен увек истом и, истовремено, увек новом контексту црквених служби, православни грчки, румунски и бугарски појци и музиколози, којима су се у датом периоду придружили и српски појци о којима је реч,²⁰ одредницу *византијски* употребљавају у значењу *црквено*, другим речима, оно што заслужује да у цркви нађе своје место (Στάθης 1972). У Србији се усталио и синонимни термин *предањско* који, с еклисиолошким конотацијама, подразумева наслеђе освештане прошлости, подједнако и древне и новије, али и есхатолошки идеал, који се у садашњости предокушава у Литургији као икони Будућег века.

Премда по свом домету никако није могла бити претња по устаљену богослужбену музику Српске цркве, видљивост, прецизније, одјек „византине“, одређени клирици и верници, нарочито они који су били активни чланови цркве током периода комунизма, примили су са зазором. И упркос томе што је у крајњем исходу представљено да проблем појања подразумева мобилисање моћи ауторитета у цркви, на шта ћу се накнадно осврнути, пресудни разлози против ње били су и остали естетско-емоционалне и етнофилетистичке природе. Без жеље за целом истином, тачније с неумереном пристрасношћу, која оперише ограниченим, лично интерпретираним информација и на основу њих изведеним вредносним судовима, музички укуси и навике, ма колико били маскирани, били су и остали иницијални у апологији званичне – српске богослужбене музике од, како се често истиче, „грчког“ уплива.

У позивању на у науци превазиђене или нетачне тезе, најчешћа је она о оријенталном музичком утицају, који је битно изменио карактер поствизантијске појачке уметности, оставивши јој у наслеђе хроматске лествице, неумерену мелизматiku – мелодијско украшавање, непримерене агогичке ефекте –

¹⁹ Међу православним народима је у свету последњих деценија присутна ренесанса „византине“ у црквеном појању, и то како код народа који имају дугу самосвојну појачку традицију, као што су Руси, тако и у мањинским православним заједницама у западној Европи (Финци, Французи, Немци и др.), у којима се све више у богослужбеној пракси, према њиховим сопственим језицима аранжирају поствизантијски напеви (Olkinuora 2011).

²⁰ Међу посве малобројним српским музиколозима специјализованим за црквену музику Димитрије Стефановић и Даница Петровић нову музичку појаву искључиво називају грчким традиционалним појањем (Стефановић 1995, 28; Петровић 1995, 45–46; иста 1999). С обзиром на опште усвојено уверење у византолошкој музикологији у свету, да је етос источноцрквене псалмодије очуван у савременој појачкој пракси Грчке цркве, у својим радовима настојим да, што је доследније могуће, користим појам *предањски*. Уз њега повремено употребљавам и појам *византина* (са знацима навода), према аналогiji са сличном појавом у ликовним уметностима (Јовановић 2009; исти 2011). Указивање на све елементе који се морају имати у виду у вези с постојећим термилошким одређењима захтева уплив у теме које излазе из видокруга ове студије.

певање кроз нос, „заигравање“ грлом итд.²¹ У коментарима „боље обавештених“ верника у вези с дOMETИМА и значењем музичке реформе коју су почетком 19. века спровели *једноверни Јелини*, без позивања на доступна и актуелна научна сазнања, подвлачи се полуистина да је она додатно „преломила“ већ нарушени континуитет са средњовековним појањем. Најзад, с намером да се дискредитује покушај реконструкције аутентичног музичког етоса у Српској цркви према моделу вокалне праксе која је карактеристична за велики број помесних заједница у православној екумени, она се искључиво везује за Грке и именује „обичним савременим, новогрчким појањем“.²²

Наглашени емоционални, уједно и националистички патос прати исказе о српском народном мелосу: „*нашој* сопственој, прелепој, јединственој, непоновљивој, самобитној и самосвојној варијанти византијског појања, која је пропуштена кроз призму *нашег* словенског темперамента“.²³ Крајње произвољно, новије појање, дакле оно које је од средине 19. века забележено западноевропским нотним писмом и које је и данас у употреби у богослужењу Српске цркве, проглашава се синтезом старијег српског и позновизантијског светогорског. Његову „препознатљивост и јединствено достигнуће“, један од бранитеља народног црквеног појања, сагледава у, наводно, занемареној чињеници да је, упркос томе што је, како наводи „пропуштено кроз филтер“ западноевропске тоналности, сачувало „византиничност“ својих мелодија и укупног теоријског система. Ни интервенције српских мелографа при нотирању једногласних напева, чишћење мелодија од „кићења, претераних заигравања грлом на појединим тоновима... од свих тих ефеката који изазивају недопадање, па можда и одвратност“ (Мокрањац 1908, 4) и подвргавање новим тоналним односима²⁴ у којима нема „оријенталних“ интервала, што је омогућило хармонизацију обраде за вишегласни хорски став, не значе *a priori* нарушавање аутентичности и присуство страног елемента, наводи се у једном

²¹ Овај став заступали су оснивачи византолошке – тзв. Копенхашке музиколошке школе, почетком 20. века (Рено 2012b; иста 2014a). Иако је, већ средином истог столећа, међу западноевропским истраживачима превладао методолошки приступ који су сугерисали грчки научници, чији је истраживачки апарат био утемељен на познавању појачких прилика „изнутра“ (Пено 2011b; иста 2015a), у Србији се и данас апострофира теза о оријенталном карактеру поствизантијске и савремене псалмодије на Балкану. Емотивно-естетски кључ у „препознавању“ објективне стварности користе и у наше време противници појачке „византине“, па се тако на друштвеним мрежама и даље могу наћи информације које подразумевају једнострану избор референтне научне литературе, наравно, без помињања далеко бројнијих релевантнијих студија које се у зацртани концепт напросто не уклапају.

²² У вези с именовањем појачке варијанте према неумским записима отворена је тема *Савремено грчко појање (популарно звано „византијско“) у Српској православној цркви*. Видети: www.pravoslavniforum.com.

²³ Ово су речи једног од учесника форума који за тему дискусије има стање у појачкој пракси Српске цркве (www.pravoslavniforum.com тема *Савремено грчко појање (популарно звано „византијско“)* у Српској православној цркви, посећено 25. 3. 2015.).

²⁴ О томе да је још на концу 19. века лествични систем српског црквеног појања чувао нетемпероване интервале сведочи такође Мокрањац у предговору свог *Осмогласника* (1908. 10–11).

од постова неодмерено пристрасног чувара народне појане речи унутар народне – Српске цркве. Управо на то ново – европско рухо, у које су оденути једногласни напеви, на другачији – савремени музички језик у традиционалној српској црквеној музици, навикло је „српско ухо“ током протекла два века.²⁵ За „источњачки“ звук, упркос томе што је он обележје значајног дела Источне цркве, „српско ухо“ није пријемчиво.

Психолошким мерилима допадања и недопадања придружује се и позивање на „народна“ – српска обележја у процењивању одговарајуће музике за богослужења Српске цркве. Приписивање народу улоге творца црквеног појања, својствено свим српским мелографима, музичарима професионалцима и аматерима који су се њиме бавили, током друге половине 19. и у првим деценијама 20. века (Пено 2015б), чинило је саставни део националне идеологије, којој је у целини требало да послужи српска уметност. Романтични национални занос пратила је тенденција свођења националног и верског израза у исту раван, „тако да је православност постала национална, а не теолошка категорија“ (Јовановић 1987, 35–36). На одраз народне душе и његових побожних осећања позивали су се у својим ауторским делима вишегласне црквене музике и српски композитори, обрађујући, истина, према хармонским законима и сопственој инвенцији традиционалне напева.²⁶ На „претопљеност душе народне у српском једногласу и вишегласју“ позивају се и национални мисионари нашег доба, који, посредно, као учесници у расправама и слушаоци и проценитељи певања на богослужењима и/или непосредно, као чланови црквених хорова, утичу на креирање музичког идентитета Српске цркве. Чак и када признају бројне проблеме у самој пракси, који одражавају, такође тра-

²⁵ Европску музичку културу као идеал у формирању српског музичког укуса, којим се процењује и богослужбено „благолепије“, истакао је још српски патријарх Јосиф Рајачић у преписци са васељенским патријархом Антимом, поводом увођења вишегласне хорске музике у Бечу, четрдесетих година 19. века (Пено 2014б). Исти став делио је и први, на основама европске уметничке музике, школовани српски музичар и први мелограф црквеног појања Корнелије Станковић, први (Демелић, 1866, 210). Сличним мислима су се руководили и остали српски музичари. Њихов мелографски метод није никада стављен под разматрање на црквеном врху, баш као ни приписивање одреднице *народно* њиховим ауторским вишегласним композицијама, према, понављам, нетрадиционалним музичкотеоријским правилима, но које су, у мањем или већем степену, сачувале препознатљивост традиционалних једногласних напева.

²⁶ „Песма је створ народни, јер она истиче из срца народнога. У појању казује народ побожна осећања своја. Појање се увек претопи у осећање, претопи у веру народну... Наше црквено појање... казује дубока побожна осећања... јер је оно истекло из срца нашега народа или, хисторички да кажемо, оно је наслеђено добро нашега народа, које се у духу његовом претопило према осећању срца његовога... (Станковић 1862, 4). И Стеван Стојановић Мокрањац о „уделу народног“ у његовој ауторској музици намењеној извођењу на Литургији пише на сличан начин „Ја знам да је српскоме народу потребна уметност у опште, а још више она која је у њему самоме постала, и којом се он Богу моли. Ово је дело такве врсте. Прави творац његове основе јесте српски народ. Ја сам га од српског народа позајмио, и сад га у скромноме уметничком руху опет предајем српскоме народу“ (Стојановић 1901, 4.)

диционално, запуштено стање (Пено 2011a),²⁷ које не може да забашури ниједна идеолошка кулиса, њихов етнофилетизам допушта промене у правцу словенске, али не и грчке, то јест предањске псалмодије.²⁸

Изнете поставке у целини одражавају, ма колико то звучало престрого, искорењеност из православног искуства, које у захтевима еклисиолошке процене прошлости, као кључа за осмишљавање садашњости, али и сагледавања есхатолошке стварности, једино обезбеђује објективан и од сваког вида психолошке, друштвене или културне условљености, слободан критеријум. Другим речима, ради се о неспособности, својственој генерално савременим православним верницима, да се „одреди однос према прошлости, да се разреши фундаментална конфузија која влада у погледу истинског садржаја и смисла православног наслеђа, самим тим и у погледу (црквеног) Предања“ (Шмеман 1997, 13), схваћеног као непрекинутост јединственог и на основама православне вере утемељеног етоса цркве.²⁹ Освештано Предање, а не предања – традиције, представља главно ерминевтичко начело и суштински метод са којим се свему, па и уметности, у цркви приступа. Православље јесте несумњиво исторично и прошлост јесте суштински канал и преносник Предања, континуитета и идентитета једне, свете, саборне и апостолске цркве (Флоровски 1993). Међутим, свођење Предања на прошлост, односно проглашавање прошлости садржајем Предања и његовим пресудним критеријумом значи брисање есхатолошке перспективе. Управо поглед из „Будућег века“ омогућава артикулисање разлике између онога што се у прошлости – традицији показало као њен „успех“ – сагласје с хришћанским идеалом и онога што је њен промашај (у изворном значењу грчке речи *αμαρτία* – „грех“) – одступање од хришћанског есхатолошког идеала. За овакву перцепцију, уједно и рецепцију неопходно је опредељење за егзистенцијални став коме су *lex credendi* – правило вере – богословље, и *lex orandi* – правило молитве, како је на почетку било речи, једно другом услов и циљ, а обоје су предуслов аутентичног сусрета верних с Богом у Литургији.

Као што древност по себи не значи обавезно и истинитост, нити „враћање оцима“ на нивоу цитирања њихових тумачења, без уграђивања истих у сопствени живот, има оправдања, тако ни обнављање „византијског стила“ у богослужењу, иконографији, црквеној архитектури или појању, нема смисла

²⁷ У блиској прошлости тек ретки епископи Српске цркве су се бринули о унапређењу образовног нивоа појаца и стању у појачкој пракси. Штавише, бројнији су примери њиховог супротстављања покушајима да се појање подигне на виши ниво (Павловић 1985).

²⁸ На репертоару српских црквених хорова по правилу се налазе композиције руских и других православних аутора, а током Летње појачке школе *Корнелију у спомен* 2012, на завршном концерту су биле и песме стародревног – знаменог напева (Андрејевић 2012). Ова појава делимично доводи у питање дискурс о искључиво српском појачком етнофилетизму, тачније проширује га на „словенску“ перцепцију, специфичну „словенску“ душевност о којој је упечатљиво писао Флоровски (1997).

²⁹ О сложеном значењу освештаног Предања у историји хришћанске – православне Цркве сведоче бројни патристички списи, као и тематски врло разноврдне теолошке студије.

уколико остану на нивоу „аутентичних“ екстерналија које примарно служе показивању „другости“ и зарад „егзотични(ји)х“ уметничких доживљаја. Предањски образац побожности подразумева предањски образац богословског промишљања (Флоровски 2004, 328, 476) у стваралачком, а не конзервативном приступу богословској – метафизичкој поезији, каква је химнографија, богословљу у бојама које нам откривају иконе и фреске, и богословљу у звуку, које обезбеђује појање „једним устима и једним срцем“, на које нас позива канон Евхаристије.

Одсуство жеље и потребе, пре свега српских клирика, а потом и већине верника Српске цркве, да се уоче и помире разлике између Предања и традиције, како на плану богослужбеног појања, тако и у осталим аспектима богословског и литургијског живота, одражава с почетка поменуте знакове духовне немоћи, која је данас, усуђујем се да проценим, интензивнија него што је била последњих деценија прошлог века. Ентузијазам за „неустрашиво и стваралачко сагледавање кризне ситуације у светлости изворног Предања, стваралачког повратка на изворе православних догмата, канона и богослужења“ (Шмеман 1997, 152), знатно је умањен, чему су нарочито допринели српски архијереји, својим саборским или личним препорукама, одлукама и забранама.³⁰ Шмеманово запажање о својеврсној „традицији“ избегавања болних питања и дијалога међу православнима, и о још опаснијем „традиционализму“ који нема ничег заједничког с Предањем, а који јавно жигосе свако самокритичко преиспитивање и духовну слободу у цркви као „злочин против цркве“ (152), можда је више него икад раније присутно под сводом Српске институционалне, наравно не мистагогијске цркве.

Својеврсна демонстрација моћи ауторитета епископа и *служашких* појавила се својевремено и у вези с одређивањем подобности појања у Београдско-карловачкој митрополији и другим српским епархијама.³¹ Примера забрана „грчке“ псалмодије у српским црквама било је често у новијој историји, но разлози су засигурно били другачији. У Београду је, наиме, с почетка 19. столећа било уобичајено да се богослужење одвија на црквенословенском, да се поје на грчком, а проповеда на српском језику. Вишеструко проблематични односи с Васељенском патријаршијом и њеним експонентима у Србији, епископима фанариотама, изазивали су одбојност према „грчком“ елементу у

³⁰ Последњих година врло је актуелно и по Српску цркву болно питање реформе литургијског богослужења, будући да га прате непримерени скандали, расколничке тенденције, у којима, најалост, грешке долазе и од духовних пастира и од самовољних верника.

³¹ Блаженопочивши српски патријарх Павле и сам је, превасходно на основу личног емотивно-естетског доживљаја и жеље да се најпре научи „наше“, па потом грчко појање (Токовић 2007, 80–81), санкционисао деловање више група појаца који су упражњавали предањско појање. Његова архијерејска одлука била је за већи број јереја покриће за манифестацију личне нетрпеливости према „Византинцима“. Напомињем и то да је патријархова брига за разумљивост певаних молитава био усамљен пример у Српској цркви, те да је током низа година настојао да и сам спроведе неку врсту реформе, инсистирајући на уподобљењу мелодије акцентима у речима (Павле Патријарх 1997). Његов вишегодишњи, упорни труд усвојио је незнатан број свештеника и појаца.

националној цркви.³² Овај историјски проседе као да се, међутим, уградио у српско памћење и постао оправдање за демонстрацију „сопства“ унутар саборног тела православне цркве, уједно и оправдање за незаинтересованост, која досеже до граница хладне индиферентности према свему што припада и чини „друго“ унутар тог истог, једног тела.

На крају је важно поменути да је „византина“ у појању, за разлику од „византине“ у иконопису и фрескопису, која је без потреса афирмисана у исто време у Србији, мобилисала питања слободе и послушности у цркви, нарочито новоприселих неофита. Њима се превасходно замерало што су се, тек закорачивши у цркву, дрзнули да уносе промене у традицију коју нису ни упознали.³³ Не показујући никакво смирење пред наслеђем предака по телу, себи су, штавише, дали за право јавну, усмену и писану реч у вези с „узнемиравајућим темама“.³⁴

При томе, нажалост, на нивоу Српске цркве готово ништа није предузето да се умањи узнемиравајуће лоше стање у певницама. Као и увек до сада, настојања да се наша богослужбена музика унапреди, ма о којем правцу да је реч, плод су претежно личних иницијатива. Њихова остварења зависе од уметности задобијања пажње и благослова одређеног епископа и/или од ограничене институционализоване подршке државе, која се превасходно стиче на основу професионалног ауторитета и добро срочених апликација за суфинансиране пројекте. Питање истине и духа у музици, која прати на истини заснована и Духом прожета богослужења, све је мање актуелно, баш као и тежња да се, под слојевима псеудосимболизма, индивидуализма и легализма, изнова пронађе суштина Православља – његово богословско и литургијско Предање (Шмеман 1997, 172).

Литература

Андрејевић. Милица. 2012. „Двдесета летња школа црквеног појања“, *Православље* 1091: 33.

Атанасов, Асен. 2009. „Песни, записани с Хрисантова нотација през XIX век: нови данни“, *Българско музикознание* 2: 131–138.

³² О националним проблемима помесних цркава на Балкану: Шмеман 1994.

³³ Овакво мишљење изражавали су посебно они верници који су се позивали на континуитет свог присуства у цркви за време комунизма, подвлачећи тако посредно своју посебну заслугу у очувању народне вере.

³⁴ Истина, међу поклоницима промена у појачкој пракси било је и данас има оних који су убеђени да чине велико дело обнове. Такви „Византинци“ се, на неумерени начин и без правих аргумената, односе с ниподаштавањем према неистомишљеницима и појању које они заступају, а све под видом одбране Предања. Но, на овакве појединачне, у бити нарцисоидне примере, не могу се свести и они искрени боготражитељи који су деведесетих година, вођени егзистенцијалном потребом да свој живот саобразе вечним вредностима, настојали да испитају и другима пренесу дубину „предањског“ звука.

- . 2011. Опит за навлизане в процеса музикален превод (върху материал от XIX век) *Българско музикознание* 1: 76–84.
- Афанасьев, Николай Николаевич Протопресвитер. 1933. „Каноны и каноническое сознание“, *Путь*: 1–16.
- Балашов, Николай Протоиерей, 2001. *На пути к литургическому возрождению*, Москва: Издание Круглого стола по религиозному образованию ОВЦС МП.
- Благојевић, Гордана. 2005. „О рецепцији црквене византијске музике у Београду крајем 20. и почетком 21. века“, *Гласник Етнографског института САНУ* LIII: 153–170.
- Buzera, Alexie Al. 1999. *Cultura muzicală românească de tradiție bizantină din sec. al XIX-lea*, Craiova: Fundația Scrisul Românesc.
- Демелић, Федор. 1866. „Корнелије Станковић“, *Летопис Матице српске* XXXIX (110): 188–234.
- Ђоковић, Предраг. 2007. „Српски патријарх Павле о неким питањима нашег црквеног појања – црквено појање и духовно узрастање“, *Зборник Матице српске* 36: 79–95.
- Ђорђевић, Драгољуб. 1993. *Шта нам нуди православље данас*. Ниш: Градина
- Живковић, Ивица. 2010. „Црква и друштво: Зашто није могућа социологија Православља“. У *Могућности и донети социјалног учења православља и Православне цркве*, прир. Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић 55-59. Београд: ЈУНИР – Konrad Adenauer Stiftung. (Чланак је првобитно објављен 1996. у часопису *Образ* 1–2: 41–42).
- . 2010. „Православље у канцама „науке“: о социологији и религији“. У *Могућности и донети социјалног учења православља и Православне цркве*, прир. Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић 55–59. Београд: ЈУНИР – Konrad Adenauer Stiftung. (Чланак је првобитно објављен 1997. у часопису *Нова Искра* 44-45: 1–12).
- Зизиулас, Јован. 2002. „Икуменски учитељ о. Георгије Флоровски“, *Видослов* IX (2): 35–48.
- Jovanović, Jelena. 2012. „Identities expressed through practice of kaval playing and building in Serbia in 1990s“. In *Musical Practices in the Balkans: Ethnomusicological Perspectives*; proceedings of the International conference held from november 23 to 25, 2011, eds. D. Despić, J. Jovanović, D. Lajić-Mihajlović. 183-202. Belgrade: SASA: Institute of Musicology of SASA.
- Јовановић, Миодраг. 1987. *Српско црквено сликарство и градитељство новијег доба*, Београд-Крагујевац: „Каленић“ и Друштво историчара уметности Србије.

- Јовановић, Зоран М. 2009. „О идеји прошлости у савременој уметности (ка разумевања „византине“ у српској култури током последњег столећа)“, *Теме XXXIII* (4): 1393–1411.
- . 2011. *Византина у савременој српској уметности*, Београд: Службени гласник.
- Крстић, Зоран. 2010. „Могућности и донети социологије Православља“. У *Могућности и донети социјалног учења православља и Православне цркве*, прир. Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић, 66–71. Београд: ЈУНИР – Konrad Adenauer Stiftung. (Чланак је првобитно објављен 1998. у часопису *Календар СПЦ 1998*, 102–105).
- Макуљевић, Ненад. 2006. *Уметност и национална идеја у 19. веку*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Мандзаридис, Георгије. 2004. *Социологија хришћанства*, Београд: Хришћански културни центар.
- Марковић, Татјана. 2003. „Певачко друштво као означитељ српске културе (Поводом 150. годишњице оснивања Првог београдског певачког друштва 1853–2003)“, *Нови звук* 22: 38–45.
- . 2006. „Специфичност делатности певачких друштава у мултиетничким срединама: Case study о српским певачким друштвима у Банату у 19. веку“, *Нови звук* 28: 117–130.
- . 2005. *Transfiguracije srpskog romantizma. Muzika u kontekstu studija kulture*, Београд: Univerzitet u Beogradu.
- Olkinuora, Jaakko. 2011. „Experiences in Adapting Post-Byzantine Chant into Foreign Languages: Research and Praxis“, *Музикологија* 11: 133–146.
- Павловић, Мирка. 1985. „Заоставштина Корнелија Станковића“. У *Корнелије Станковић и његово доба*, ур. Д. Стефановић, 147–170. Београд: Музиколошки институт Српске академије наука и уметности.
- Патријарх Павле, 1997. *Предговор* у: Стеван Ст. Мокрањац, *Осмогласник*, Београд: Српска православна црква (четврто издање).
- Пено, Весна. 2011а. „О појачкој пракси у српским црквама у другој половини 19. и првим деценијама 20. века“, *Црквене студије* 8: 401–411.
- . 2011б. „О мултикултуралном и интеркултуралном приступу у тумачењу појачке традиције православних народа на Балкану – случај грчке и западноевропске школе у византолошкој музикологији“, *Теме* 4: 1289–1302.
- . 2012а. „Methodological contribution to the research of Serbian church chant in the context of Balkan vocal music“. In *Musical Practices in the Balkans: Ethnomusicological Perspectives*, eds. D. Despić, J. Jovanović,

- D. Lajić-Mihajlović, 167–181. Belgrade: SASA: Institute of Musicology of SASA.
- . 2012b. Christian Troelsgård, *Byzantine neumes, A new introduction to the middle byzantine musical notation*, Subsidia vol. IX, Monumenta Musicae Byzantinae, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2011, *Музикологија* 13: 183–190.
- . 2014a. „О истраживањима црквеног појања у средњовековној Србији“, *Музикологија* 16: 131–154
- . 2014б. „О вишегласју у богослужбеној пракси православних Грка и Срба: теолошкокултуролошки дискурс“. *Музикологија* 17: 129–154.
- . 2015a. „Методолошки диспути о тумачењу неумске нотације у XX веку“. *Музикологија* 18: 15–33.
- . 2015б. „Демистификација одреднице ‘народно’ у синтагми ‘српско народно црквено појање’ (у штампи).
- Петровић, Даница. 1995. „Српска црквена музика као предмет музиколошких истраживања“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* 15: 31–46.
- . 1999. „Традиционално српско народно црквено појање у XX веку. Пут неговања, замирања, страдања и обнављања“, *Црква 2000. Календар Српске православне патријаршије*: 104–111.
- . 2004. „Оснивање и првих шест деценија“. У: *Прво београдско певачко друштво 150 година*, ур. Д. Давидов, 17–22. Београд: САНУ, Музиколошки институт САНУ, Галерија САНУ.
- Станковић, Корнелије. 1862. (фототипско издање 1994). *Предговор за Православно црквено појање у србског народа (Божественаја служба во свјатих оца нашего Јоана Златоустаго, у ноте написао за четири гласа и клавир удесио Корнелије Станковић)*, Беч.
- Στάθης, Γρηγόριος Θ. 1972. „Η Βυζαντινή Μουσική στη λατρεία και στην επιστήμη“, *Βυζαντινά* 4: 389–438.
- Стефановић, Димитрије. 1995. „Црквено појање и црквена музика“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* 15: 23–30.
- Стојановић, Стеван Мокрањац. 1901. „Оглас поводом изласка Литургије из штампе“, *Застава* 22: 4.
- Тимотијевић, Мирослав. 2012. *Таковски устанак – српске Цвети. О јавном заједничком сећању и заборављању у симболичној политици званичне репрезентативне културе*, Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду, Историјски музеј Србије.
- Todorova, Marija. 2006. *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.

- Флоровски, Георгије Васиљевич. 1993. „Дилеме хришћанског историчара“, *Теолошки погледи* 1-4: 49–84.
- . 1997. *Путеви руског богословља*, (прев. с руског С. Танасић), Подгорица: ЦИД.
- . 2004. „О одсуству заинтересованости за учење Цркве међу православнима“. У *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије Георгија Флоровског*, прир. Матеј Арсенијевић, 54–56. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- . 2004. „Хришћанин у Цркви“, У *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије Георгија Флоровског*, прир. Матеј Арсенијевић, 321–329.
- . 2004. „Функција Предања у древној Цркви“. У *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије Георгија Флоровског*, прир. Матеј Арсенијевић, 452–468. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- . 2004. „Етос Православне Цркве“. У *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије Георгија Флоровског*, прир. Матеј Арсенијевић, 469–482. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- . 2004. „Друштвени проблем у Православној цркви од Истока“. У *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије Георгија Флоровског*, прир. Матеј Арсенијевић, 483–491. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- . 2004. „Патристика и савремено богословље“. У *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије Георгија Флоровског*, прир. Матеј Арсенијевић, 571–575. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- . 2004. „Свети Оци и памћење Цркве“. У *Црква је живот: изабране беседе, есеји и студије Георгија Флоровског*, прир. Матеј Арсенијевић, 576–???. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- Хърков, Стефан, Куюмджиева, Светлана. 2006. „Ранновъзрожденска българска музика – паметници и певчески репертоар. Йоасаф Рилски“, *Българско музикознание* 1: 133–137.
- Хърков, Стефан. 2007. „Църковнопевчески школи - средища на българското църковно пеене през Възраждането“, *Българско музикознание* 3-3: 210–220.
- Costin, Moisil. 2011. „Romanian vs. Greek-Turkish-Persian-Arab: Imagining National Traits for Romanian Church Chant“, *Музикологија* 11: 119–132.

- Schmemmann, Alexander Protoprebyter. 1969. „Debate on the Liturgy: Liturgical Theology, Theology of Liturgy and Liturgical Reform“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 13: 217–224.
- . 1973. „On the Question of Liturgical practices – a Letter to my Bishop“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17: 227–238.
- . 1994. *Историјски пут Православља*, (прев. с руског М. Марковић и Б. Марковић), Цетиње: Атос 1994.
- . 1997. „Суштинско питање“. У *Православље на Западу Црква – свет – мисија*, прир. Матеј Арсенијевић, 5–26. Цетиње: Светигора.
- . 1997. „Свеправославна криза – пут ка црквеној обнови“. У *Православље на Западу Црква – свет – мисија*, прир. Матеј Арсенијевић, 100–138. Цетиње: Светигора.
- . 1997. „Задатак православног богословља данас“. У *Православље на Западу Црква – свет – мисија*, прир. Матеј Арсенијевић, 139–153. Цетиње: Светигора.
- . 1997. „Богословље и литургија“. У *Православље на Западу Црква – свет – мисија*, прир. Матеј Арсенијевић, 154–175. Цетиње: Светигора.

Vesna Peno

Tradition and/or Saint Tradition in the Current Liturgical Chanting of the Serbian Church

In the 90s in the liturgical life of the Serbian Church the so-called Byzantine chant was introduced, which has caused no small earthquakes among Serbian clerics and believers. This phenomenon was a part of the general Orthodox renewal movement, both in terms of worship and in theological thoughts, and in ecclesiastical artistic expression. New – Byzantine or Greek melodies instituted unjustified ethnofiletistic emotions that are often the main criterion in assessing which melodies can follow worship in the Serbian church. On one side were the defenders of traditional national Serbian chant. On the other side were the chantors who, in accordance with the Church Slavonic text template, have adapted the melodies according to Bulgarian, but also the Greek neum records. The paper gives an overview of the main trends in polemics pro et contra mentioned chanting variants. The starting point is liturgical axioms in order to critically review the non-church, specifically emotional and ethnofiletistic criteria that in assessing which chanting variants are suitable for "Serbian" worship guided by advocates of folk/national religion, national church, and therefore national church singing.

Key words:

traditional, saint
traditional, chanting,
Serbian church,
theological-liturgical
crises

Весна Трифуновић

Етнографски институт САНУ, Београд
vesna.trifunovic@ei.sanu.ac.rs

Предузетници у транзицијској Србији – контекст пословања и друштвено прихваћени тип приватника*

Отпочињање процеса постсоцијалистичке трансформације у Србији означило је, између осталог, ослобађање приватног предузетништва и масовније опробавање припадника овог друштва у њему. Сложени услови у којима се ова појава одвијала укључују претходно социјалистичко наслеђе и егалитаристичку идеологију, који су представљали потенцијални основ негативног друштвеног односа према приватном предузетништву и његовим носиоцима, као и специфичан целокупни транзицијски пут, који се може поделити у две главне и међусобно различите фазе. Овакв контекст је утицао и на комплексност проблема предузетништва у друштву. Стога ће у овом раду пажња бити најпре обрађена на контекст и услове предузетничког пословања из перспективе самих приватника, а потом и на учествовање друштвено прихваћеног типа предузетника, чије би постојање требало да иде у прилог претпоставци да је овај вид привређивања у начелу прихваћен, те да према њему не постоји друштвени отпор.

Кључне речи:

предузетници,
услови пословања,
тип пожељног
предузетника

Појава и развој приватног предузетништва у постсоцијалистичким земљама су у значајној мери одређени самим начином одвијања трансформационог процеса, који је, како се показало, у свакој од тих земаља имао свој специфичан пут. Посебност постсоцијалистичке трансформације у Србији огледа се у томе што је она, као и у осталим земљама социјалистичког блока, отпочела крајем осамдесетих година¹, али се, за разлику од других транзициј-

* Текст је резултат рада на пројекту *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала "Појмовник српске културе"* 47016, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

¹ Последња југословенска Савезна влада је током 1989. године донела Закон о предузећима и Закон о промету и располагању друштвеним капиталом, захваљујући којим је овај проје-

ских токова, наставила и након деведесетих година прошлог века, када је, према неким ауторима, зашла у своју „праву” фазу захваљујући престанку блокаде друштвених промена, са намером рапидне приватизације и кретања ка неолибералном економском моделу (в. Kovačević 2007a; Lazić 2000; Lazić et al. 2004).

Другим речима, прва фаза транзиције у Србији се везује за период деведесетих година прошлог века, и она се одвијала у условима опште друштвене кризе, када је СФРЈ престала да постоји услед ратног распада земље, и када међународна заједница тадашњој СР Југославији намеће ригорозне санкције које су утицале на могућности трансформације привредног система (в. Lazić 1994; 2000). Такве околности су оставиле и битан ефекат на равој предузетништва, које се у значајној мери одвијало у оквирима сиве економије, чему треба придодати и то да ни држава у овом периоду није показала нарочито интересовање за подстицање развоја малих предузећа. Друга фаза транзиције у Србији наступа након политичких промена 2000. године, када је прокламовано креирање тржишних правила игре како би се обезбедило подстицање конкуренције, економске ефикасности и стабилног привредног раста (Stojanović 2005: 96), а што је свеукупно требало да обезбеди и повољан амбијент за приватнике.² У складу са тим, у овом раду је фокус на другој транзицијској фази као оквирном контексту за разматрање проблема предузетништва који су се тада јавили.

Такви проблеми се у овом периоду превасходно могу повезати са чињеницом да су се реформе које се тичу конкурентске структуре тржишта и институционалног уређења тржишне привреде одвијале веома споро (в. Cerо-

кат могао да се окарактерише као пројекат транзиције (Cerović 2012: 327). С економске тачке гледишта, транзицијски карактер датом пројекту Савезне владе обезбедиле су значајне промене које је он иницирао, а које се односе на макроекономску стабилизацију, затим на битне институционалне реформе којима је омогућен промет друштвеног капитала унутар и између различитих облика својине, као и на могућност оснивања предузећа у друштвеној, мешовитој и приватној својини, односно привреде са плурализмом власничких облика. Њиме је, такође, обезбеђена институционална база за покретање првог програма приватизације у Југославији (ibid.). На пољу политике у Србији, Наумовић истиче да су 1987. године почеле промене које су касније довеле до првих вишестраначких избора, што овог аутора наводи на закључак да је тада и отпочео процес транзиције из социјалистичког самоуправног система у један хибридни систем који назива „социјализмом са капиталистичким лицем” (Naumović 1994: 101). Према томе, у овом периоду, који обухвата сам крај осамдесетих година прошлог века, могу се тражити први нагловештаји процеса постсоцијалистичке трансформације, у чему се слажу многи аутори, упркос томе што неки сматрају да временско лоцирање почетка демонтаже социјалистичког система није лако одредити, зато што су поједини елементи тог поретка имали различит век трајања (в. Kovačević 2007a: 22). Србија се, по мишљењу Лазића, у овом периоду нашла у предворју транзиције, јер је страначка плурализација која се одвила крајем 80-их представљала кључни корак ка укидању политичког монопола, док су започета приватизација власништва и још значајније стварање легалних претпоставки за раст приватног сектора уклонили институционалне основе командне привреде (Lazić 2000).

² Детаљније о развоју приватног предузетништва током прве и друге фазе постсоцијалистичке трансформације у Србији в. Bolčić 1994; Bolčić 2002.

vić op. cit: 628). Ово је заузврат стварало нарочито лошу климу за развој приватног предузетништва у виду малих и средњих предузећа. Неповољни услови пословања су посредно утицали и на постепено стварање сукоба између послодаваца и запослених. На првом месту, узрок тензија између послодаваца и њихових запослених било је избегавање високих пореза и доприноса, што је водило ангажовању радника на сиво, црно или преко омладинских задруга, практиковању рада на одређено време и других легалних и илегалних техника заобилажења заснивања пуног радног односа (Мијатовић 2005). Тако је током периода друге фазе транзиције дошло до учесталих негативних друштвених перцепција о приватницима, које су претежно исходиле из проблематичних, а у овом периоду нарочито запажених, односа између предузетника-послодаваца и запослених.³

Ипак, мора се истаћи да су такве перцепције формиране, пре свега, из перспективе запослених у приватном сектору, што уједно значи да су, ма колико биле раширене, и једностране.⁴ Како се не би изгубила из вида комплексност проблема предузетништва у другој транзицијској фази, у овом раду ће пажња бити најпре обрађена на контекст предузетничког пословања из перспективе самих приватника, а потом и на идентификацију друштвено прихваћеног типа предузетника, чије би постојање требало да иде у прилог претпоставци да је овај вид привређивања у начелу прихваћен, те да према њему не постоји друштвени отпор.

За разматрање оба наведена питања послужиће грађа у виду одговарајућих новинских текстова у којима је детаљно писано о њима. У ту сврху избрани су текстови објављени у периоду од 2010. до 2014. године на домаћим популарним интернет порталима. Овај период се може посматрати као позни период друге фазе транзиције, па проблеми приватника који су се током њега јавили уједно представљају и неку врсту показатеља о домету развоја предузетништва у данашњој Србији. Разлог из кога су у овом случају коришћени искључиво електронски медији лежи у могућности увида у коментаре читалаца који откривају степен заинтересованости читалаца за дате проблеме и, делимично, њихов профил. Када је реч о текстовима у којима је писано о проблемима предузетника, показало се да су коментатори претежно сами приватни предузетници који су могућност коментарисања искористили да би износили своја лична искуства, која су махом потврђивала оно што је у тим текстовима написано. Уз то, за представљање контекста пословања предузетника током друге фазе транзиције у Србији, коришћени су и подаци Уније послодаваца Србије, затим Агенције за привредне регистре и извештаји Националне агенције за регионални развој РС.

За потребе идентификације пожељног типа предузетника изабран је новински текст о животној причи једног домаћег привредника. Како је и овде реч о електронском медију, многобројни коментари читалаца открили су

³ О могућим узроцима перципирања приватника у негативном светлу в. Трифуновић 2015.

⁴ О концептуализацијама приватника в. на пример Трифуновић 2009; 2013.

велико одобравање његовог пословног, али и личног профила. Треба истаћи да током истраживања нисам наишла ни на један сличан текст о неком другом привреднику, а судећи по коментарима читалаца такав предузетник се пре посматра као куриозитет него као правило. Може се рећи да му је на тај начин приступљено и у поменутом новинском тексту. Узрок овога може бити то што на ширем друштвеном нивоу и даље доминира негативна прецепција о предузетницима, што, међутим, не значи и да се овакво привређивање по себи одбацује у овом друштву, већ да постоји схватање о његовом посебном пожељном облику, а анализа поменутог текста то и потврђује.

Контекст предузетничког пословања у транзицијској Србији

Анализа отпочињања друштвене трансформације, те начина настанка и развоја предузетништва у Србији, открива да се нова предузетничка елита формирала „одоздо” и „одозго”, односно из различитих класа и слојева. „У њу су улазили приватници који су то били 1989. године, нови приватници који су регистровани фирме у времену транзиције, стручњаци који су раније радили у друштвеном сектору, незапослени који су због активирања у сивој економији, знањем, предузетничком иницијативом и породичном помоћи ушли у свет малог и средњег предузетништва, способни менаџери који су бежали од контроле политичке елите, припадници номенклатуре који су свој положај конвертовали у економски капитал, припадници нових слободних професија за чију делатност су се стекли повољни услови, један број пензионера који је акумулирао капитал током рада, рата и транзиције, а по новом закону има право да ради, симболичан број мануелних радника, стручњаци чије су фирме пропадале или из којих су они преливали капитал у своје фирме, изванредан број избеглих и расељених лица и ратних профитера из Србије и крајева у којима се ратовало” (Novaković 2006: 143).

Све ово значи да се у друштву Србије није развила хомогена предузетничка класа, већ да предузетници представљају разуджене друштвене групе које имају различите, чак и супротстављене економске, власничке, политичке и друге интересе. Друштвени утицај оваквих различитих група предузетника је веома неуједначен, а показатељ тих разлика је утицај на законодавство и његове импликације на пословање, економски статус и могућност експанзије предузетника (в. Stajić 2011: 157). Као што је већ речено, на овом месту ће пажња бити усмерена на проблеме са којима се суочавају „обични” предузетници, а који услед доминирајућих негативних друштвених перцепција о приватницима, остају невидљиви на ширем социјалном нивоу.

Према извештају Националне агенције за регионални развој РС о стању, потребама и проблемима предузетника у 2012. години⁵, предузетници

⁵ Ово је последњи извештај овог типа који се у тренутку приступа налазио на интернет страници дате агенције, и овом приликом га наводим да би се стекао увид у услове предузетничког пословања током друге фазе друштвене трансформације у Србији. Извештаји за

наводе многобројне препреке за приватно пословање. Тако у МСПП⁶ сектору сваки други предузетник најчешће истиче незадовољство пореским прописима и процедурама, као и проблем сервисирања обавеза по основу пореза и доприноса на зараде. Поред тога, као нарочито оптерећујуће се наводе накнаде за комуналне услуге, за грађевинско земљиште и за истицање фирме, а жалбе се често упућују и на рад инспекцијских органа, као и на проблеме са пријавом и одјавом радника. Уз све то, и даље се наводи проблем монополског понашања на тржишту у односу на малу тражњу. Када је реч о финансијским проблемима пословања, мање привредне субјекте нарочито погађају дуги периоди наплате, а кратки рокови за измиривање обавеза. Тако више од половине предузетника измирује своје обавезе према добављачима у року краћем од 30 дана, а само 32% у истом року успева да наплати своја потраживања.⁷

Проблеми са којима се предузетници суочавају су углавном препознати и у медијима, као и од стране самих предузетника, који у највећем броју случајева и остављају коментаре на електронске текстове са датом темом. То, с друге стране, значи да ово питање није наишло на шире друштвено признавање, као што је то случај са представама о односу између предузетника-послодаваца и запослених у овом друштву. Узрок томе се свакако може тражити у поменутој доминантној негативној перцепцији приватника, која је добрим делом произашла из проблема насталих у том односу (в. Трифуновић 2015). Ипак, тешкоће са којима се у овом друштву суочавају они који воде сопствени посао су се пробиле до јавности путем медијских извештавања, који често шаљу прилично забрињавајућу слику. Посматрани засебно, са својим проблемима и ван оквира њиховог односа са запосленима, предузетници изгледају сасвим дугачије од профила који им је приписан у улози бахатих послодаваца. На овом месту ће, стога, бити представљен положај самих предузетника у контексту друге фазе постсоцијалистичке трансформације у Србији.

Власници малих и средњих предузећа се у врло незавидној позицији могу наћи као жртве државне регулативе, али и других предузетника који остварују профит непоштовањем начела и културе пословања, што им је често омогућено и од стране саме државе. Аутори Зеџ и Радоњић то сажимају на следећи начин:

„Држава прераспоређује ефекте, једне кажњава, а друге награђује (кажњава и опорезује штедише док амнестира и стимулише дужнике). Не постоје чврста својинска права и заштита својине и угора и стога не чуди да је државна бирократија и јавни сектор привилегован, а приватни бизнис без политичког кишобрана ско-

претходне године откривају готово исте проблеме који су овде наведени (в. <http://narr.gov.rs/index.php/Dokumenta/Istrazhivanja-i-analize>).

⁶ Мала и средња предузећа и предузетништво.

⁷ В. Извештај о МСПП за 2012. годину, <http://narr.gov.rs/index.php/Dokumenta/Istrazhivanja-i-analize>.

ро немогућ. Поштовати закон је непотребан трошак, а кршити га се вишеструко исплати – од опраштања рачуна неплатишама до субвенција најбогатијима.” (Zec et al. 2012).

На овај начин се на делу може видети заштита повлашћених и подобних, односно негативна друштвена селекција, која свој данак узима како у државном, тако и у приватном сектору.⁸ Уз то, носиоци нелојалне конкуренције који доприносе паралишућој неликвидности других предузећа јесу и тзв. фантомске фирме које често немају запослене, већ само адресу и оснивача, а које у суштини „послују” путем превара пословних партнера. Наиме, њихови власници склапају послове за које унапред знају да их никада неће платити, а када пословни партнер терети њихову фирму, они једноставно отварају нову. На тај начин често настављају посао претходног предузећа које је доведено до стечаја, чиме је уједно избегнута отплата дугова.⁹ Овоме треба додати и то да се предузетници суочавају и са немогућношћу наплате потраживања од државних фирми које су у процесу реструктурирања, јер у тој фази не постоји могућност принудне наплате.¹⁰ Овакве ситуације привреднике доводе до ивице пропасти, с обзиром на то да тако западају у дугове на име пореза и доприноса, обавезе према добављачима измирују узимањем скупих и неповољних кредита, а све то се одражава и на немогућност исплате зарада запосленима.¹¹

Предузетници, такође, исказују високу критичност и неповерење према улози државе у решавању њихових проблема (в. Stajić op. cit). Поред жалби упућених на рачун проблематичног законског оквира којим се уређују правила тржишне игре, једна од главних тешкоћа са којима се они суочавају јесте већ помињана преоптерећеност многобројним таксама и наметима. О овоме се у великој мери писало у медијима, па се само путем наслова може назрети како се ова пракса одразила на оне који су се одважили да започну сопствени

⁸ Иако се о негативној селекцији као социјалном феномену нашироко говори, јасну дефиницију саме те друштвене појаве је тешко наћи, и то упркос томе што се она идентификује као један од главних узрока привредне и друштвене кризе у Србији (в. Kovačević 2012). Рекла бих да се негативна селекција, као социјални феномен, најједноставније може објаснити као предност или промоција коју неко остварује на најразличитијим друштвеним нивоима (при запошљавању, додели признања, напредовању), али не на основу личне заслуге, вештине или талента, већ пре захваљујући подобности, друштвеним везама, корупцији или чак просечности и некомпетентности. Укратко речено, овај појам означава одабир, предност, привилегованост или награђивање лошијег на рачун бољег, што може бити узроковано превасходно интересом, али и културолошким обрасцима као што су породична и родбинска солидарност или систем штићеништва. Све то значи да је негативна селекција у директној супротности са меритократијом.

⁹ Да би се ова прилично учестала појава спречила, Агенција за привредне регистре је покренула иницијативу за формирање регистра дисквалификованих лица до краја 2014. године (в. <http://www.apr.gov.rs/>).

¹⁰ В. Закон о приватизацији, члан 20.

¹¹ О овом проблему је у свом електронском издању писао „Блиц”, в.

<http://www.blic.rs/Vesti/Ekonomija/455797/SRAMOTA-Biznisi-propadaju-zbog-zasticenih-duznika/komentari#ostali>.

посао: „Влада гура мале привреднике у самоубиства”¹²; „Држава тера приватнике у банкрот”¹³; „Општине неће да смање таксе којима уништавају мале фирме”¹⁴; „Предузетнички дух у нокауту”¹⁵; „Препреке за породични бизнис: Предузетницима наметнуто 69 накнада”¹⁶ итд.

Тако се испод првог наведеног наслова може прочитати да је пакету од 65 различитих такси које српски предузетници већ плаћају, током 2010. придодато још 17 нових дажбина, углавном на локалном нивоу. Истовремено, неки од постојећих намета, као што је накнада за градско грађевинско земљиште у Београду и у још неким градовима повећани су 300 до 400 одсто. Поред тога, у овом тексту се наводи да су велики трошкови пословања главни узрок самоубиства међу предузетницима, којих је, према подацима Уније послодаваца Србије, од 2004. до данас било 75.¹⁷

Ово би били сажети услови предузетничког пословања током друге фазе друштвене трансформације у Србији и уједно разлози због којих се мали и средњи привредници самопостављају на угрожену позицију, најчешће наводећи неповољан привредни амбијент, незаштићеност и разочараност. Овакав контекст предузетничког пословања јесте и један од узрочника тензија које постоје на релацији послодавац-запослени, па тако нарушава поједностављену друштвену перцепцију о јединственом профилу приватника као бахатих послодавца (в. Трифуновић 2015). Истовремено, наведени услови су и чест узрок одустајања од даљег опробавања у неким другим приватним пословима, у случају када претходни посао пропадне, као и од праксе фер пословања. Како један предузетник у свом коментару каже: „Једном сам се зегнуо и пријавио фирму верујући да је све то постено. Једном и никад више.”¹⁸ Све ово открива и једну другу страну предузетништва у овом друштву, која ипак није препозната на широком друштвеном нивоу, већ првенствено међу онима који су се упустили у овакав подухват.

Профил друштвено прихваћеног типа предузетника

С обзиром на доминантну негативну друштвену перцепцију приватника, ретко се говори о успешним, а социјално одговорним привредницима.

¹² <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/223206/Vlada-gura-male--privrednike-u-samoubistva>.

¹³ <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/275030/Drzava-tera-privatnike-u-bankrot>.

¹⁴ <http://www.blic.rs/Vesti/Ekonomija/311945/Opstine-necce-da-smanje-takse-kojim-unistavaju-male-firme>.

¹⁵ <http://www.politika.rs/rubrike/Tema-nedelje/Kako-da-bankrot-ne-bude-smak-sveta/Preduzetnicki-duh-u-nokautu.lt.html>.

¹⁶ <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/311713/Prepreke-za-porodicni-biznis-Preduzetnicima-nametnuto-69-naknada>.

¹⁷ <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/223206/Vlada-gura-male--privrednike-u-samoubistva>.

¹⁸ Коментар на текст: <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/311713/Prepreke-za-porodicni-biznis-Preduzetnicima-nametnuto-69-naknada>.

То, међутим, не значи да у Србији не постоје приватне фирме које добро послују и запошљавају велики број људи, већ да су оне остале у сенци лоше вођеног предузетништва које се на најгори могући начин одразило на запослене.¹⁹ Може се рећи да је за те „невидљиве”, а „заслужено успешне” приватне фирме у Србији најпре карактеристично усвајање посебне пословне културе, засноване на професионализму, квалитету услуга и пунктуалности, која у потпуности одудара од концепта фамилијаризма и система вредности карактеристичног за локално сељачко друштво, који су се показали као чест принцип вођења приватног посла у овом друштву (в. Matić 2007). За то је нарочито илустративан маркетинг успешне фирме „Хаусмајстор” са слоганом „Нема више: Мајсторе, може једна ракија?” (в. Vučinić 2011: 97) који се очигледно заснива на отклону од учесталих пракси повезаних са неформалним и непрофесионалним услугама поправки и одржавања. Ипак, овакве фирме су из неког разлога ретко предмет медијског интересовања, што значи да информације о њима не допиру и до широких кругова читалаца. Могуће је да је и ово један од узрока значајног преовлађивања негативних друштвених концептуализација о предузетницима.

С друге стране, о неким заслужено успешним приватним предузетницима се и пише у медијима, што пружа увид у профил друштвено пожељног типа предузетника који се готово једногласно одобрава. Предузетник који је на овај начин задобио медијску пажњу јесте Слободан Јањушевић, оснивач и власник фабрике „Кирка-Сури” за израду котлова и енергетске опреме, са седиштем у Крњачи.²⁰ Најдетаљнији текст о овом приватнику је објавио „Press Online”,²¹ а прво што упада у очи јесу елементи митске биографије *self-made man*-а који се у њему налазе. Тако се у овом тексту најпре наводе претходна радна искуства овог предузетника, као и велики углед који је уживао међу радницима, што га је довело на позицију генералног директора једне домаће фирме у предтранзицијском периоду. Како каже сâм Јањушевић, то је изазвало пажњу политичара који су га оптужили да се понаша као „велики газда”, а што је утицало на њега да напусти ову позицију и да се запосли на Машинском факултету као обичан бравар. То, међутим, није поколебало његов предузетнички дух, па је за годину дана направио толико патената који су му омогућили да оснује сопствену фирму у првој фази транзиције, односно током

¹⁹ Недељник „Време” и Фондација „Фридрих Еберт” организовали су 2010. године трибину на којој се разговарало о различитим питањима приватног предузетништва, а на којој је председник Српског пословног клуба „Привредник” Бранислав Грујић, између осталог, рекао: „Имате у Новом Саду фирму која запошљава преко пет стотина младих људи, то нико овде не зна, а све што креирају излази на америчко тржиште или светско тржиште. Имате масу фирми у Србији које имају свој идентитет, свој рад, успевају, извозе, раде, а за њих нико не зна”(в. „Vreme” 08. 07. 2010.)

²⁰ <http://www.kirka-suri.com/index.php?p=22&t=SR2>.

²¹ Поред овог медија, о Слободану Јањушевићу је детаљно писала и „Политика” у свом електронском издању („Како се власник фирме "Кирка Сури" бори да нас други виде у бољем светлу: Душа у котлу”. <http://www.politika.rs/rubrike/Ekonomija/t1827.lt.html>).

деведесетих година прошлог века, што је уједно било и испуњење његовог сна.²²

Уочљиво је да се ова биографија састоји из два главна дела: заузимање високог друштвеног положаја и његов губитак, те поновно уздицање из ниског статуса захваљујући креативном чину у виду великог броја патената, а у изузетно тешким социо-економским условима, који се сами по себи могу посматрати као нека врста „одмагача”.²³ Ипак, чини се да лична способност и иновативност нису довољни како би се предузетници у овом друштву једногласно славили као заслужено успешни и како би доспели у медије. Приметно је да овај одељак текста упућује на висок лични морални код протагонисте, који су, с једне стране, легитимисали радници, изабравши га за надређеног, а с друге стране, посредно потврдили политичари, налазећи се у функцији његовог одмагача, а као готово архетипски негативци у друштвеним схватањима. Кроз остатак подужега текста се управо говори о високим етичким стандардима овог послодавца, који првенствено долазе до изражаја у његовом односу са запосленима:

„Ono što Slobodana Janjuševića, direktora i vlasnika preduzeća 'Kirka Suri' iz beogradskog naselja Krnjača, razlikuje od većine, posebno od uspešnih privrednika i vlasnika firmi, jeste to što on ne može da bude zadovoljan ako to zadovoljstvo ne dele i njegovi radnici. U to ime Janjušević je zaposlenima u svom preduzeću dao 15 beskamatnih kredita na 100 godina; finansirao je kupovinu placa i izgradnju 35 kuća, kupio je radnicima više od deset stanova.”²⁴

Како истиче Жикић, концепт успеха у животу мерен његовом видљивом страном, тј. материјалном добробити, битан је за тумачење тога на који начин се културно когнитивно обрађују они који се баве предузетништвом. За то је значајно како се долази до успеха и на који начин се он медијски представља (Žikić 2007: 68). У овом случају се тај *self-made* успех, изражен кроз материјално богатство, приказује као готово очински однос послодавца према својим запосленима. Ово је нарочито евидентно у изјави поменутог предузетника да је његова фирма његова породица, а да су његови радници његова деца, те да се осећа дужним да реши њихове егзистенцијалне проблеме, а не да гомила и потом разбацује богатство.²⁵

²²<http://www.pressonline.rs/zabava/life-style/145472/neverovatna-prica-gazda-poklanja-standove-radnicima.html>.

²³ Овај други део као да је осмишљен у оквиру посебног жанра животних прича о обogaћеним иноваторима и предузетницима, које говоре о човеку који је самог себе створио (*self-made man*), а које преносе поруку о суштини животног успеха у систему либералног капитализма. Такав је, рецимо, случај и са легендом о Хенрију Форду, чији се успех такође базирао на многобројним проналасцима, патентима, техничкој, технолошкој и економској иновацији (в. Kovačević 2007b: 19–21).

²⁴<http://www.pressonline.rs/zabava/life-style/145472/neverovatna-prica-gazda-poklanja-standove-radnicima.html>.

²⁵ Ibid.

Слична прецепција се може уочити и код запослених који овог предузетника посматрају као „оца који учествује у свим њиховим проблемима”, а саму фирму као своју кућу, па су стога изузетно предани послу који обављају.²⁶ С друге стране, иако овај предузетник представља очинску фигуру, према његовим наводима, али и изјавама радника, дата фабрика функционише по посебном егалитарном принципу по коме се „сви питају за све”. Том приликом се истиче да предузеће „Кирка Сури” није настало приватизацијом или јефтином куповином неке посрнуле фабрике, већ као резултат мукотрпног рада и пословне филозофије по којој се свачије мишљење – од чистачице до управника производње – уважава, а што се свеукупно одразило на квалитет и успех рада.²⁷

Из овога се може ишчитати порука да вођење бизниса по егалитарним принципима резултира његовом већом ефикасношћу, као и то да овакви принципи омогућавају и мотивишу раднике да демонстрирају своју успешност и посвећеност послу који обављају. Из до сада наведеног излази на видело да се концептуализације приватних предузетника преваходно формирају у дискурсу њиховог односа према запосленима и према концепту егалитаризма (cf. Žikić op. cit: 61). То даље значи да није довољно само усвајање одговарајуће пословне културе, у виду професионализма и пунктуалности у одређеној приватној фирми, да би се она на широком нивоу означила као заслужено успешна и доспела у медије.²⁸ Ова појава би се могла објаснити већ помињаном раширеном праксом кршења радничких права и шиканирања у приватном сектору, које се усталило током друштвене трансформације.

С друге стране, рекло би се да се у наведеном тексту односи послодавца и запослених представљају као најпожељнији и готово идеални модел који треба усвојити. Тај идеални модел неодољиво подсећа на осмишљене егалитарне принципе радничког управљања предузећима током самоуправног социјалистичког периода. Заузврат, данашњи радници нуде своју посвећеност раду и дисциплину, које се препознају као кључне у промењеним друштвеним околностима, чиме се прави противтежа схватању о праксама током социјализма, најбоље израженом у изрекама „радио – не радио, свира ти радио” и

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Сличан случај је и са медијским извештавањем о београдској компанији „Нордеус” која је проглашена за најбољег послодавца у 2012. години. И том приликом је акценат пре свега стављен на детаљан приказ изузетно повољних услова рада у овој компанији, која је због тога још названа и „српским Гуглом”. Поред високих примања, могућности напредовања, клизног радног времена и групних путовања, однос према запосленима је овде представљен и на следећи начин: „Треба рећи и да је сваког јутра ту доручак, пуни фрижидери хране доступни свакоме за цабе, а иде се толико далеко да постоји и човек задужен за љуштење воћа како би радници пили квалитетне сокове. - За ручак смо ангажовали специјалног куvara, који кува само за нас. Свако напише шта жели за ручак идућег дана и то сутрадан има сервирано. Четвртом је на менију нека егзотична кухиња, кинеска, либанска, како се договоримо - каже Александра Перикоти, задужена за људске ресурсе у компанији.” (v. „Srpska firma: Kao u Guglu, samo bolje”, <http://www.naslovi.net/tema/445374>).

„нико ме не може платити онолико мало колико ја могу да радим”. Укратко, то значи да се овим путем преноси порука о неопходности коректног односа између послодавца и радника, а посебно према радницима, за који је у друштвеним представама као парадигматичан пример остао самоуправни социјалистички систем, па се стога и пледира за његову варијацију у савременом, промењеном друштвеном контексту.

Поред тога, егалитаризам се не налази само у основи социјалистичке идеологије, већ је претходно био и значајан део традиционалног наслеђа овог друштва, првенствено у погледу материјалног статуса сеоских домаћинстава.²⁹ Одатле следи да се овај принцип, развијен у оквиру вредносног система традиционалне културе, доживљава као позитиван, и да се тако указује на потребу његовог истрајавања како би се у новом друштвено-економском контексту остварила општа друштвена добит.

Иако, дакле, социјалистичко наслеђе није одиграло значајнију улогу у креирању друштвених перцепција приватника, егалитарни принципи јесу имали удела у стварању идеалног типа предузетника, ако се има у виду модел односа послодавац – радник који се пропагира у позадини анализираних наратива о поменутом привреднику. У складу са тиме се формирао и посебан пожељан тип газде-предузетника, чији профил граде начин стицања богатства, као и посебан морални кодекс пословања и односа према радницима. Као његово оличење представљен је поменути предузетник, за кога се може рећи да је концептуализован као еманација друштвено пожељног и одобреног успеха, представљеног у медијима на следећи начин:

„Janjušević ima ono što većina prosečnih ljudi može samo da sanja: svoju fabriku, kvalitetnu proizvodnju, osvojeno tržište, 120 radnika i najmanje 150 kooperanata. Proizvodi kotlovska postrojenja, a njegovi proizvodi pronašli su put i do najzahtevnijih svetskih tržišta. Ima porodicu, lepu kuću, dve odrasle ćerke i unuke. Rečju, bogat i sadržajan život. Uspeo je da napravi firmu u kojoj bi danas svaki metalski radnik ili inženjer pozeleo da radi. Ne samo zbog redovnih plata, mogućnosti da reše egzistencijalne probleme i drugih pogodnosti, već i zbog međuljudskih odnosa. Među radnicima nismo naišli ni na jedno tmurno lice. Što se kaže, rade s voljom i kao za sebe!”³⁰

Иако је тачно да у нашој средини не постоји јасно профилисана идеологија која би се односила на везу између појединца као друштвене личности, рада, стицања богатства и моралног позиционирања свега тога у кохерентни идејни систем (Žikić op. cit), оваква концептуализација предузетника као соци-

²⁹ Србија је у двадесети век ушла као земља ситног сељака, где је већина становништва била уједначеног економског статуса. Током читавог деветнаестог века она је била готово чисто пољопривредно друштво, без племства и велепоседника, уз танак слој чиновника и образовне интелигенције који су такође били сељачког порекла (в. Antoniћ 2004).

³⁰ <http://www.pressonline.rs/zabava/life-style/145472/neverovatna-prica-gazda-poklanjanostanove-radnicima.html>.

јално одговорног и заслужено успешног можда указује бар на обресе и почетке формирања нечег таквог у новим друштвеним околностима. Ово је најпре евидентно на основу коментара на представљени текст, у којима се скоро у потпуности јединствено аплаудира и изражава велико одобравање личног и пословног профила Слободана Јањушевића.

Закључак

Уколико се два анализирана проблема у овом раду посматрају заједно, може се рећи да представљена друштвена схватања о идеалном, одговорном или, боље рећи, поштенем предузетништву као кључу пожељног облика предузетништва, указују на суштинско неразумевање принципа функционисања ове делатности у контексту транзицијске Србије. Наиме, заговара се то да се поштење, као што је већ напоменуто, најпре огледа у такорећи брижном односу послодавца према раднику. С тим у вези се и превиђа чињеница да се у основи пословања одређеног приватног предузећа иначе налази потреба за редуковањем трошкова и повећањем профита, што неминовно доводи до сукоба интереса између послодавца и радника. Укратко речено, велики наметнути трошкови које предузетници настоје да смање како би не само увећали добит, већ и опстали, између осталих, укључују и плате и бенефиције запослених. Ово пак нема везе са непоштењем или похлепом приватника, већ представља једини начин да једно предузеће одржи какву-такву конкурентност на тржишту, тако што ће обртати остварени капитал даљим улагањем у производњу, маркетинг итд. То су, дакле, правила игре која не зависе од послодаваца, већ им се послодавци прилагођавају.

С друге стране, може се рећи да су поменути идеални тип предузетника и инсистирање на његовом поштењу настали и као реакција на илегалне праксе и злоупотребе које су се заиста дешавале у приватном сектору током периода друге фазе друштвене трансформације. Као најекстремнији пример тога могло би се навести практиковање тзв. пробног рада, које често послодавцима служи за обмањивање радника и обезбеђивање буквално бесплатне радне снаге.³¹ Ма колики трошкови и неповољни услови пословања притискали предузетнике, овакви потези се ни са каквог становишта не могу оправдати, па се и морају узети у обзир како би се стекла што потпунија слика о друштвеном схватању (не)поштења предузетника.

³¹ Ова појава је и медијски пропраћена, в. на пример <http://www.blic.rs/Vesti/Vojvodina/401738/Iskoristili-je-za-probni-rad-i-vise-se-nisu-javili-Sest-sati-dzabe-prala-ribala-mesila-testo>

Литература:

- Antonić, Slobodan. 2004. Društveni sklopovi, politički delatnici, demokratski poredak. U: Mladen Lazić (ur.). *Račji hod – Srbija u transformacijskim procesima*. Filip Višnjić: Beograd.
- Bolčić, Silvano. 1994. *Tegobe prelaza u preduzetničko društvo. Sociologija „tranzicije” u Srbiji početkom devedesetih*. Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Bolčić, Silvano. 2002. Rast privatnog sektora i preduzetništva u Srbiji tokom 1990-tih. U: Silvano Bolčić i Anđelka Milić (prir.). *Srbija krajem milenijuma: razaranje društva, promene i svakodnevni život*. Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Cerović, Božidar. 2012. *Tranzicija: zamisli i ostvarenja*. Centar za izdavačku delatnost Ekonomskog fakulteta: Beograd.
- Kovačević, Ivan. 2007a. *Antropologija tranzicije*. Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta. Etnološka biblioteka knj. 28. Beograd.
- Kovačević, Ivan. 2007b. Sremski berberin u vremenima promena. *Etnoantropološki problemi*. God. 2. Sv. 1.
- Kovačević, Mladen. 2012. Da li postoji izlaz iz teške društvene i privredne krize Srbije? *Ekonomski vidici*. 17 (2).
- Lazić, Mladen. 1994a. Sistem i slom: raspad socijalizma i struktura jugoslovenskog društva. Filip Višnjić: Beograd.
- Lazić, Mladen. 2000. Elite u postsocijalističkoj transformaciji srpskog društva. U: Mladen Lazić (ur.). *Račji hod – Srbija u transformacijskim procesima*. Beograd: Filip Višnjić.
- Lazić, Mladen. Slobodan Cvejić. 2004. Promene društvene strukture u Srbiji: slučaj blokirane post-socijalističke transformacije. U: Anđelka Milić (ur.). *Društvena transformacija i strategije društvenih grupa. Svakodnevica Srbije na početku trećeg milenijuma*. Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Matić, Miloš. 2007. Privatno preduzetništvo u savremenoj Srbiji. *Antropologija*. No. 3.
- Mijatović, Boško. 2005. Privatizacija realnog sektora. U: Boris Begović i Boško Mijatović (red.). *Četiri godine tranzicije u Srbiji*. Centar za liberalno-demokratske studije. Beograd.
- Naumović, Slobodan. 1994. Upotreba tradicije: politička tranzicija i promena odnosa prema nacionalnim vrednostima u Srbiji 1987-1990. U: Mirjana Prošić-Dvornić (ur.) *Kulture u tranziciji*. Knjižara Plato. Beograd.

- Novaković, Nada. 2006. Nastanak nove preduzetničke elite u Srbiji. *Srpska politička misao*. Vol. 16, No, 1/2.
- Stajić, Dubravka. 2011. Odnos preduzetnika i države kao pokazatelj nacionalnog kapaciteta privrede u Srbiji. *Politička revija*. Vol. 30, God. XXIII.
- Stojanović, Božo. 2005. *Tranzicija u Srbiji: privredno lutanje*. Institut za evropske studije. Beograd.
- Трифуновић, Весна. 2009. Типизација приватника у периоду прве транзиције: пример домаћих серија. *Гласник Етнографског Института САНУ* LVII. Свеска 1.
- Трифуновић, Весна. 2013. Транзицијски Велтшмерц – наративизација искуства младих при тражењу посла и запослењу у контексту постсоцијалистичке трансформације. *Гласник Етнографског института САНУ*. Vol. 61, No. 2.
- Трифуновић, Весна. 2015. Предузетници у очима друштва: о узроцима негативне перцепције предузетника на примеру коментара читалаца електронских медија у транзицијској Србији. *Етноантрополошки проблеми*. no. 10 (1).
- Vučinić-Nešković, Vesna. 2011. Negotiating Partnership: How Serbian Hausmajstor Established a Business Relationship with Austrian Rustler. *Etnoantropološki problemi*. God. 6. Sv. 1.
- Zec, Miodrag. Ognjen Radonjić. 2012. Ekonomski model socijalističke Jugoslavije: saga o autodestrukciji. *Sociologija*. Vol. LIV, No. 4.
- Žikić, Bojan. 2007. Ljudi (koji nisu sasvim) kao mi. Kulturna konceptualizacija pojma privatnik u Srbiji. U: Vladimir Ribić (ur.). *Antropologija postsocijalizma*. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar. *Etnološka biblioteka knj.* 34: 52–74. Beograd.

Извори:

- Stanje, potrebe i problemi preduzetnika u Srbiji u 2012. godini. Nacionalna agencija za regionalni razvoj. Dostupno na:
<http://narr.gov.rs/index.php/Dokumenta/Istrazhivanja-i-analize>
- Агенција за привредне регистре: <http://www.apr.gov.rs/>.
- Zakon o privatizaciji („Sl. glasnik RS”, br. 38/2001, 18/2003, 45/2005, 123/2007, 123/2007 - dr. zakon, 30/2010 - dr. zakon, 93/2012 i 119/2012”).
- „Vlada gura male privrednike u samoubistva”. Dostupno na:
<http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/223206/Vlada-gura-male--privrednike-u-samoubistva> (13. 12. 2010).
- „Država tera privatnike u bankrot”. Dostupno na: <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/275030/Drzava-tera-privatnike-u-bankrot> (04. 09. 2011).

- „Opštine neće da smanje takse kojim uništavaju male firme”. Dostupno na: <http://www.blic.rs/Vesti/Ekonomija/311945/Opstine-neze-da-smanje-takse-kojim-unistavaju-male-firme> (14. 03. 2012).
- „SRAMOTA: Biznisi propadaju zbog zaštićenih dužnika”. Dostupno na: <http://www.blic.rs/Vesti/Ekonomija/455797/SRAMOTA-Biznisi-propadaju-zbog-zasticenih-duznika> (08. 04. 2014).
- „Prepreke za porodični biznis: Preduzetnicima nametnuto 69 naknada”. Dostupno na: <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/311713/Prepreke-za-porodicni-biznis-Preduzetnicima-nametnuto-69-naknada> (13. 03. 2012).
- „Iskoristili je za probni rad i više se nisu javili: Šest sati džabe prala, ribala, mesila testo”. Dostupno na: <http://www.blic.rs/Vesti/Vojvodina/401738/Iskoristili-je-za-probni-rad-i-vise-se-nisu-javili-Sest-sati-dzabe-prala-ribala-mesila-testo> (28. 08. 2013).
- „Kako se vlasnik firme "Kirka Suri" bori da nas drugi vide u boljem svetlu: Duša u kotlu”. Dostupno na: <http://www.politika.rs/rubrike/Ekonomija/t1827.lt.html> (20.07.2006).
- „Kako da bankrot ne bude smak sveta: Preduzetnički duh u nokautu”. Dostupno na: <http://www.politika.rs/rubrike/Tema-nedelje/Kako-da-bankrot-ne-bude-smak-sveta/Preduzetnicki-duh-u-nokautu.lt.html>. (12.02.2012).
- „Neverovatna prica: Gazda poklanja stanove radnicima”. Dostupno na: <http://www.pressonline.rs/zabava/life-style/145472/neverovatna-prica-gazda-poklanja-standove-radnicima.html> (26. 12. 2010).
- „Srpska firma: Kao u Guglu, samo bolje”. Dostupno na: <http://www.naslovi.net/tema/445374> (04. 12. 2012).
- „Vreme”: „Preduzetnici u očima srpske javnosti”. Br. 1018. (08. 07. 2010).
- Kirka-Suri, fabrika kotlova i energetske opreme:
<http://www.kirka-suri.com/index.php?p=22&t=SR2>

Vesna Trifunović

Entrepreneurs in Transitional Serbia – the Context of Management and Socially Accepted Type of Private Enterprise

The process of post-socialist transformation in Serbia included, among other things, a boost of self-employed entrepreneurship looking to place themselves within a society. This phenomenon occurred within the complex conditions that included the past socialist heritage and egalitarian ideology, representing thus a potential a priori negative social attitudes towards private enterprise and entrepreneurs, as well as specific overall transition path that can be divided into two distinct and disparate stages. This particular context has influenced the complexity of the problem of entrepreneurship in this society. Therefore, this paper will firstly focus on the context and conditions of entrepreneurial business from the perspective of the very entrepreneurs; additionally, the paper will try to discern the socially accepted types of entrepreneurs, favoring the assumption that this type of economy, in principle, has been accepted, i.e., there is no social resistance. The discussion is based on analysis of newspaper articles that provide detailed written accounts, while the context of entrepreneurial business in transitional Serbia is based on data provided by the Union of Employers of Serbia, the Agency of Business Registers and reports of the National Agency for Regional Development of the Republic of Serbia.

Key words:

entrepreneurs,
management conditions,
the preferred
type of entrepreneurs

Анна А. Плотникова

Институт славяноведения РАН, Москва
annaplotn@mail.ru

Никита Ильич Толстой: к 90-летию со дня рождения

В связи с 90-летием академика Никиты Ильича Толстого в 2013 году в его честь в России, Сербии и Австрии прошли славистические конференции, организованные сподвижниками и учениками великого филолога. Очерк посвящен жизни, деятельности и основной проблематике этнолингвистических и фольклорных работ Никиты Ильича Толстого.

Толстой Никита Ильич – ученый, языковед-славист, филолог, этнолингвист и фольклорист, исследователь в области славянских древностей, основатель «Московской этнолингвистической школы», автор концепции фундаментального пятитомного этнолингвистического словаря «Славянские древности» (1996–2012 гг.) – родился 15.04.1923, Вршац (Югославия) и умер 27.06.1996, Москва; похоронен в с. Кочаки Тульской области на семейном кладбище Толстых недалеко от музея-усадьбы «Ясная Поляна». Он был членом многих Академий и научных обществ: действительным членом и членом Президиума Российской Академии наук, иностранным членом Австрийской, Сербской, Македонской, Словенской, Югославской, Белорусской, Европейской, Польской академий наук (и искусств), почетным доктором Люблинского университета, профессором Московского государственного университета.

В связи с 90-летием Никиты Ильича в 2013 году в России, Сербии и Австрии прошли славистические конференции, организованные его сподвижниками и учениками¹. В том же году вышел также сборник работ, подготовленных соратниками и продолжателями дела ученого (Толстая 2013). Никита Ильич Толстой как ученый-славист сделал очень многое для развития

Ключевые слова:

Никита Ильич Толстой, этнолингвистика, фольклор, обрядность, ареалогия, словари, народная культура, народная мифология, Полесье, южные славяне

¹ Подробнее см. Толстая, Трефилова 2014.

этнолингвистики в прежней Югославии, конкретно – в Сербии и других южнославянских странах. Сербская народная духовная культура всегда была в поле зрения ученого как одна из наиболее ярких архаических славянских традиций.

Правнук Л.Н. Толстого, сын лингвиста-переводчика И.И. Толстого (автора сербскохорватско-русского словаря), в 1941 г. окончил Первую Русско-сербскую гимназию в Белграде (Югославия). В 1941–1944 гг. он участвовал в партизанском движении в Югославии, в 1944 г. добровольно вступил в ряды Советской Армии, с 1944 по 1945 гг. – участник Великой Отечественной войны. В 1945 г. Никита Ильич поступил на филологический факультет Московского государственного университета, который окончил в 1950 г. по специальности «Болгарский язык и болгарская литература». После окончания аспирантуры МГУ в 1953 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Краткие и полные прилагательные в старославянском языке». В 1972 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Опыт семантического анализа славянской географической терминологии». С 1954 года и всю жизнь Никита Ильич работал в Институте славяноведения и балканистики РАН, в 1978 г. возглавил Сектор (затем Отдел) этнолингвистики и фольклора Института. Параллельно был также членом редколлегии, ответственным секретарем, затем (с 1993 г.) главным редактором журнала «Вопросы языкознания». Начиная с 1968 г. преподавал также на филологическом факультете МГУ. В период с 1961 по 1986 гг. был руководителем диалектологических, а с 1974 г. – комплексных этнолингвистических экспедиций в Полесье. В 1986 г. был выбран председателем Национального комитета славистов России.

Уже в работах 70-е гг. начинает проявляться интерес Никиты Ильича к устному народному творчеству, языку фольклора и проблемам славянской этнолингвистики. В 1971 г. в сборнике «Поэтика и стилистика русской литературы: Памяти акад. В.В. Виноградова» он публикует работу «Из поэтики русских и сербскохорватских народных песен (приглагольный творительный тавтологический)» (Толстой 1971а); в том же году в тезисах докладов и сообщений для конференции «Ареальные исследования в языкознании и этнографии» выходят первые заметки по славянской этнолингвистике: «О традициях и результатах исследований, связанных с этнолингвистической школой К. Мошинского» (Толстой 1971б)². Целый ряд докладов, посвященных обрядовой лексике народной духовной культуры («Из славянской погребальной лексики»; «Абрадовая терминологія ў складзе абласнага слоўніка»; «Славянская обрядовая терминология – сравнительно-типологические и лингвогеографические методы ее изучения»), был сделан в 1973 г. (Толстой 1973а; Толстой 1973б; Толстой 1973в), что положило начало системному освещению терминологической лексики славянской духовной культуры с позиции лингвиста: до того времени отдельные термины народной

² Позже, в 1983 г., Никита Ильич становится ответственным редактором комплексного междисциплинарного сборника, включившего как материалы данной конференции, так и последующие работы ученых в этом направлении, см. (Толстой 1983а).

культуры только фиксировалась этнографами в описаниях обычаев и обрядности того или иного края. Н.И. Толстой предложил комплексный подход к изучению терминологической лексики народной духовной культуры: с точки зрения внутренней формы и этимологии, с неизменным обращением к экстралингвистическому контексту ее функционирования. Распределение такой лексики в географическом пространстве Славии и глубокий интерес к лингвогеографическим методам изучения различных областей славянской этнографии и фольклора отражен в работе, опубликованной в сборнике «Проблемы картографирования в языкознании и этнографии» (Толстой 1974а). В статье «Некоторые вопросы соотношения лингво- и этногеографических исследований» всесторонне обосновывается необходимость объединения усилий этнографов, лингвистов и археологов при изучении явлений традиционной народной культуры. Первым реальным шагом такого комплексного изучения явлений языка и культуры (материальной и духовной) могло бы стать, по мнению ученого, широкое применение метода параллельного рассмотрения изоглосс и изопрагм, а также нахождение всё новых фактов, показывающих их сближение и в ряде случаев – совпадений³.

Большую роль в становлении этнолингвистики как научного направления в языкознании, изучающего язык во взаимосвязи с народной культурой, сыграли диалектологические, а позже – этнолингвистические экспедиции в Полесье. Собирая диалектный материал полесских говоров, участник зимних и летних экспедиций Никита Ильич Толстой неизменно записывает фольклорные тексты, рассказы, связанные с обрядностью и ритуально-магической практикой, впоследствии ставшие составной частью междисциплинарных филологических исследований ученого.

Параллельная работа над проблемами возникновения и становления национальных литературных славянских языков, народно-языковой базы славянских языков постепенно приводит к формированию этнолингвистического направления в славистике: так, в 1976 г. в первом выпуске «Вопросов русского языкознания» публикуется его статья «Старинные представления о народно-языковой базе древнеславянского литературного языка (XVI–XVII вв.)» (Толстой 1976); в том же году – в соавторстве со С.М. Толстой – работа «К вопросу о белорусско-(полесско)-болгарских этнолингвистических соответствиях»⁴. Во всех этих и последующих работах отражается комплексный подход к явлениям языка и народной культуры в целом.

³ Одно из воплощений данной концепции о параллельном рассмотрении языковых и культурных явлений на единой карте нашло отражение в монографии, посвященной южнославянскому лингвистическому и культурному пространству, ученицы Толстого (Плотникова 2004).

⁴ См. Толстые 1976. Целый ряд публикаций написан в соавторстве с супругой и неизменным помощником ученого – С.М. Толстой (в настоящее время Светлана М. Толстая – член-корреспондент Сербской академии наук и искусств).

Важно отметить, что в эти годы возрастает общий интерес ученых-культурологов, лингвистов и фольклористов к семиотике культуры: начинает работать Всесоюзный симпозиум по вторичным моделирующим системам в Тарту, в котором активное участие принимают Н.И. и С.М. Толстые: в 1974 г. в Материалах симпозиума выходит работа Н.И. Толстого «Из заметок по славянской демонологии: 1. Откуда дьяволы разные?» (Толстой 1974б) и в том же сборнике совместная работа Н.И. и С.М. Толстых «К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами» (Толстые 1974), в которой явления обрядовой и ритуально-магической практики рассматриваются в семиотическом аспекте. В дальнейшем именно такой подход к народной духовной культуре будет преобладать в фундаментальном труде Московской этнолингвистической школы – пятитомном словаре «Славянские древности». К области семиотики народной духовной культуры относится и статья 1982 г. «Из “грамматики” славянских обрядов», опубликованная в сборнике «Типология культуры. Взаимное воздействие культур» и многократно цитируемая в работах этнолингвистов и фольклористов (Толстой 1982). В работе прослеживается и преемственность традиций в области фольклористики на новом витке осмысления явлений народной культуры в семиотическом контексте; (важно отметить и то, что Никита Ильич высоко оценивал исследование В.Я. Проппа «Морфология сказки» (Пропп 1928).

В период с 1978 г. до выхода в свет двух «программных» сборников – «Полесского этнолингвистического сборника» 1983 г. и пробного выпуска словаря «Славянские древности», вышедшего в 1984 г., – Никита Ильич пишет и публикует многочисленные работы, связанные с самыми разными аспектами устного народного творчества и традиционной духовной культуры: доклад на VIII Международном съезде славистов, посвященный реконструкции древнеславянской духовной культуры⁵; работы о диалектном характере славянской мифологии, об этногенетическом аспекте исследования древней славянской духовной культуры, наконец, об элементах народного театра и народных заговоров, имеющих значение для реконструкции древнего состояния народной традиции. Очень часто ученый обращается к творчеству предшественников; об этом свидетельствуют его статьи научных деятелях, проводивших исследования в области языка и народной культуры (в прошлом составляющих одно общее направление филологии) – о Д.К. Зеленине, А.А. Потебне. В этот же период появляются статьи Никиты Ильича в сборнике «Славянский и балканский фольклор».

С 1981 по 1995 гг. Никита Ильич – ответственный редактор и один из ведущих авторов серийного сборника «Славянский и балканский фольклор». В центре внимания уже сложившегося к тому времени коллектива авторов (по преимуществу это были сотрудники Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, возглавляемого Н.И. Толстым: С.М. Толстая, Л. Н. Виноградова, В.В. Усачева, А.В. Гура, О.А. Терновская, Т.А. Агапкина,

⁵ См. Толстые 1978а.

А.А. Плотникова и др.) – задачи комплексного изучения духовной культуры славян и прежде всего таких ее форм, которые сохраняют общеславянские мифопоэтические традиции, по-разному проявляющиеся в языке, обрядах, верованиях и фольклоре. Опубликованные в данной серии работы по-новому заставляют оценить проблематику славянского фольклора, в частности, обратиться к его этнографической составляющей, анализируя элементы народного творчества в семиотическом аспекте. Именно в сборнике «Славянский и балканский фольклор» были опубликованы важные работы Н.И. Толстого (в соавторстве с С.М. Толстой) о славянских языческих компонентах в обрядовом фольклоре и других жанрах устного народного творчества: «Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье» (Толстые 1978б); «Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах» (Толстые 1981). Ритуальным формулам и вербальным клише посвящена и работа, обобщающая большой корпус ритуальных диалогов, главным образом в южнославянских традициях: «Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог» (Толстой 1984). В этой серии Н.И. Толстой публикует и работы теоретического характера: «Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры» (Толстой 1989), а также посвященные частным проблемам славянской мифологии: «Еще раз о теме: “тучи – говьяда, дождь – молоко”»; «*Vita herbae et vita rei* в славянской народной традиции» (Толстой 1994а; Толстой 1994б); так, вторая из этих публикаций раскрывает многообразную палитру вариантов текста о «жизни растений», встречающегося в разных фольклорных жанрах: обрядах, охранительных ритуалах, хороводных песнях, масленичных представлениях, новеллистических повествованиях, загадках.

По инициативе Н.И. и С.М. Толстых два выпуска серии (1986, 1995) были специально посвящены проблемам этнолингвистического изучения Полесья. В этих сборниках представлены результаты картографирования отдельных фрагментов традиционной культуры этого уникального региона: народной терминологии, обрядов, фольклорных мотивов, демонологических верований. Никита Ильич публикует здесь работы, связанные с картографированием наименований и видов обрядовых реалий – «Троицкая зелень» (Толстой 1986а), содержательных и формальных элементов широко известной в Полесье баллады о том, как невестка обратилась в дерево (Толстой 1986б), а также исследование, посвященное заговору как форме обряда (Толстой 1986в). Итоговая работа об истории изучения Полесья фольклористами, этнолингвистами и диалектологами за прошедшие два десятилетия «Этнокультурное и лингвистическое изучение Полесья» также выходит в рамках той же серии (Толстой 1995б).

В 1993–1994 г. усилиями Государственного российского центра русского фольклора возобновляется издание журнала «Живая старина» (начатое в 1890 г. и прерванное в 1917 г.), и Никита Ильич становится главным редактором журнала⁶. Он разрабатывает концепцию

⁶ Об этом событии на сербском языке см. публикацию: Раденковић 1994.

возобновленного журнала, привлекает к сотрудничеству в журнале выдающихся этнографов и фольклористов того времени (В.Ю. Гусева, Б.Н. Путилова, К.В. Чистова, С.Ю. Неклюдова, С.Е. Никитину и др.). Основная концепция главного редактора – публикация работ, в которых реконструируется древняя славянская культура через описание архаических компонентов славянских традиций, сохранившихся до наших дней. Первый выпуск обновленного журнала появляется в 1994 г. В «Живой старине» публикуются и его собственные статьи на тему: «Мифологическое в славянской поэзии» (эта авторская рубрика состоит из четырех частей и публикуется в журнале в 1994 и 1996 гг.); кроме того, ученый освещает в статьях работы известных фольклористов и языковедов, обращавшихся к материалу устного народного творчества и проводивших собственные фольклорные экспедиции: «Петр Григорьевич Богатырев и Роман Осипович Якобсон» (Толстой 1994); «От А.Н. Веселовского до наших дней... (беглый обзор)», (Толстой 1996).

Комплексный подход Н.И. Толстого к явлениям языка и культуры характерен для всех работ ученого, при этом важное место в его трудах занимает архаический полесский материал: «Атлас духовной культуры Полесья – лингвистический, фольклорный и этнографический аспекты» (Толстой 1980); «Заметки по славянскому язычеству: 3. Первый гром в Полесье; 4. Защита от града в Полесье» (Толстые 1982) и др. Одним из важных промежуточных итогов работы над языком, фольклором и обрядностью полесским регионом становится вышедший в 1983 г. под редакцией Н.И. Толстого «Полесский этнолингвистический сборник» (Толстой 1983б), который сразу же приобретает значение настольной книги для большинства учеников и сподвижников Никиты Ильича. В сборнике публикуется «Программа полесского этнолингвистического атласа», составленная тремя авторами (А.В. Гурой, О.А. Терновской, С.М. Толстой) с неизменным участием Никиты Ильича «за кадром» и под его общим теоретическим руководством. К программе прилагается и краткая анкета-вопросник, в которую включены особо важные для членения Полесья вопросы. Предисловие к сборнику Н.И. и С.М. Толстых «О задачах этнолингвистического изучения Полесья» содержит важнейшие для всей славянской зоны параллели этнолингвистического характера. В сборнике представлены собранные в Полесье этнолингвистические материалы, прежде всего, самих участников полевых исследований, дается также хроника полесских экспедиций (автор – А.В. Гура). В том же году в Москве проходит организованная Никитой Ильичом всесоюзная конференция «Полесье и этногенез славян».

В 1984 г. происходит еще одно важное событие: появляется пробный выпуск словаря «Славянские древности». Идею такого словаря, в самом начале работы основанную на материале архаического полесского региона, Н.И. и С.М. Толстые осветили в докладе «Принципы, задачи и возможности “Этнолингвистического словаря славянских древностей”» на IX Международном съезде славистов в Киеве (Толстые 1983). Пробный выпуск

словаря содержит проект словника, образцы частных словников и общий словник, основанный на данных всех славянских традиций, а также другие важные для составления словаря материалы. Открывает пробный выпуск статья Н.И. и С.М. Толстых «Принципы составления этнолингвистического словаря славянских древностей». Впоследствии, с выходом первого тома этнолингвистического словаря «Славянские древности» (1995), именно это небольшое введение стало впоследствии основой объемного предисловия «О словаре “Славянские древности”» (Толстые 1995), в котором объясняется назначение словаря, кратко даются основы дисциплины «этнолингвистика» и ее составляющие, определяется место и роль ареальной характеристики слов и явлений культуры в словаре, излагается система общих понятийных категорий с перечислением рубрик («Субстантивы», «Растения», «Животные», «Лица. Персонажи. Имена», «Время. Календарь», «Локативы», «Атрибутивы», «Действия»), указывается важность языковых и фольклорных данных в словаре, причем авторы подчеркивают, что среди фольклорных источников статей в словаре особо выделяются те из них, которые характеризуют обрядовый и мифологический круг фактов, прежде всего обрядовый фольклор (в силу неразрывной связи с самими обрядами и средоточием семантики самого обряда), затем былички, предания, заговоры, как жанры в полной мере отражающие древнейшие мифологические представления, а также «малые формы фольклора», включающие загадки, пословицы, приговоры, и другие словесные формулы, сохраняющие «черты чрезвычайной культурной архаики». Первый том словаря (буквы А–Г) вышел при жизни Никиты Ильича, и ряд статей принадлежат перу ученого (например, «Алконост», «Аминь», «Амулет», «Анафема», «Ангел», «Бадняк», «Белый цвет», «Берегини», «Близнецы», «Бог», «Богатство», «Богородица», «Болото», «Бык», «Былички», «Верх – низ», «Веселье», «Внутренний – внешний», «Восток – запад», «Выворачивание одежды», «Глаза», «Говяда», «Голошение», «Граница» и многие другие), см. (Толстой et al. 1995), в дальнейшем ответственным редактором словаря стала Светлана Михайловна Толстая, супруга, соратник и продолжатель дела ученого.

Н.И. Толстой оставил богатое филологическое наследие, в том числе и исследовательские монографии автора по этнолингвистике и фольклору, как вышедшие при жизни – на русском и сербском языках (Толстой 1995а; Толстой 1995), так и продолжавшие издаваться уже в XXI веке по материалам многочисленных и бесценных работ ученого (Толстой 2003).

Использованная литература:

- Плотникова, Анна А. 2004. *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Москва: Индрик.
- Пропп, Владимир Я. 1928. *Морфология сказки*. Ленинград: Academia.
- Раденковић, Љубинко. 1994. “Обновљен руски часопис «Живая старина»”. *Расковник*. Београд. Бр. 75–76: 129–130.

Толстой, Н.И. (отв. ред.), Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н., Гура А.В., Кабакова Г.И., Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А., Терновская О.А., Толстая С.М., Усачева В.В. 1995. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 1. Москва: Международные отношения.

Толстая, Светлана М. (отв. ред.) 2013. *Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого*. Москва: Индрик.

Толстая, Светлана М., Трефилова Ольга В. 2014. “90-летие академика Никиты Ильича Толстого: хроника юбилейных событий”. *Wiener slavistisches Jahrbuch*. № 59. Wien. 349–362.

Источники:

Бартминский, Ежи. 2004. “Толстой и польская наука”. *Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого (1923–1996)*. Москва: 10–11.

Bartmiński, J. 1998. “Lublin w Moskwie”. *Wiadomości uniwersyteckie*. Lublin. Rok 8. № 4/5 (51/52): 24.

Bartmiński, J. 2000. “Z myśli Nikity Iłjicza Tołstoja”. *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. Т. 12. Lublin: 9–10.

Беновска-Събкова, Милена. 1997. “Никита Илич Толстой (1923–1996)”. *Българска етнология*. Год. 23. Кн. 1–2. София, 1997: 199–200.

Громова-Опульская, Л. 1999. “О Н.И. Толстом”. *Яснополянский сборник*. 1998. Тула: 370–371.

Дуличенко, Александр Д. 1983. “Н.И Толстой как славист (к 60-летию со дня рождения)”. *Из истории славяноведения в России: Сб. в честь 60-летия доктора филологических наук, профессора Н.И. Толстого*. Тарту: 3–21.

Журавлев, Анатолий Ф. 1995. “Славянская этнолингвистика в работах Н.И. Толстого” (Предисловие редактора) *Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: 8–12.

Илиева, Л. 1998. “Етнолингвистиката – поле между «друга лингвистика» и етнология”. *Български фолклор*. Кн. 3. София: 79–83.

Клімчук, Ф.Д. 1998. “Талстой и Палессе” *Народная трыбуна*. 27 чэрвеня 1998 г. № 26 (386). Брэст: 4. С. 4.

Ліцьвінка, В. (уклад.) 2003. *Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі. Матэрыялы Першай міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 25–26 красавіка, 2003 года). Памяці этналінгвіста-славіста акадэміка*

Расійскай, Македонскай і Аўстрыйскай акадэміі навук Мікіты Талстога да 80-годдзя з дня нараджэння. Мінск.

Молдован, Александр М. 2004. “Слово о Никите Ильиче Толстом”. *Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого (1923–1996)*. Москва: 7–9.

Никита Ильич Толстой. *Библиография ученых*. 1993. Москва.

Путилов, Борис Н. 1997. “Никита Ильич Толстой”. *Живая старина*. № 2. Москва: 2–6.

Раденковић, Љубинко. 2010. “Никита Илич Толстој – знаменити слависта, грађанин и Србије и Русије”. *Српско-руски круг. Књижевно-уметнички алманах. (Сербско-руски круг. Литературно-художественный альманах.)* Београд: 236–243.

Radenković, Ljubinko. 1996. “Contribution of Nikita Tolstoy to the study of the old Slavic culture”. *Facta Universitatis. Series Linguistics and Literature*. Vol. 1. № 3. Niš, 1996: 137–139.

Толстая, Светлана М. 2013. “Н.И. Толстой и его путь к этнолингвистике”. *Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н.И. Толстого*. Москва: 10–25.

Топоров, Владимир Н. 1993. “К семидесятилетию Н.И. Толстого”. *Philologia Slavica. К 70-летию академика Н.И. Толстого*. Москва: 3–6.

Чарота, И. 2003. “*Н.И. Толстой и «русский Белград»*”. *Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі. Матэрыялы Першай міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 25–26 красавіка, 2003 года). Памяці этналінгвіста-слависта акадэміка Расійскай, Македонскай і Аўстрыйскай акадэміі навук Мікіты Талстога да 80-годдзя з дня нараджэння.* Мінск: 35–45.

Интернет-источники:

Никита Ильич Толстой. Литература о жизни и трудах Н.И. Толстого // Проект Растко: Славянская этнолингвистика. Комиссия по этнолингвистике при Международном комитете славистов: <http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/delo/12081>.

Избранные труды Никиты Ильича Толстого:

Толстой, Никита И. 1971а. “Из поэтики русских и сербскохорватских народных песен (прилагольный творительный тавтологический)”. *Поэтика и стилистика русской литературы: Памяти акад. В.В. Виноградова*. Ленинград: 348–354.

- Толстой, Никита И. 1971б. “О традициях и результатах исследований, связанных с этнолингвистической школой К. Мошинского”. *Ареальные исследования в языкознании и этнографии (9–12 февр. 1971)*. Ленинград: 5–7.
- Толстой, Никита И. 1973а. “Из славянской погребальной лексики”. Собрание по Общеславянскому лингвистическому атласу (Ужгород, 25–28 сент. 1973 г.). Москва: 76–79.
- Толстой, Никита И. 1973б. “Абрадовая тэрміналогія ў складзе абласнога слоўніка”. *Рэгіянальныя асаблівасці беларускай мовы, літаратуры і фальклору*. Гомель: 74–78.
- Толстой, Никита И. 1973в. “Славянская обрядовая терминология – сравнительно-типологические и лингвогеографические методы ее изучения”. *Тыпалогія і ўзаємодзеянне славянскіх моў і літаратур*. Мінск: 210–212.
- Толстой, Никита И. 1974а. “Некоторые вопросы соотношения лингво- и этногеографических исследований”. *Проблемы картографирования в языкознании и этнографии*. Ленинград: Наука: 16–33.
- Толстой, Никита И. 1974б. “Из заметок по славянской демонологии: 1. Откуда дьяволы разные?” *Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам*. Т. 1 (5). Тарту: 27–32.
- Толстой, Никита И. 1976. “Старинные представления о народно-языковой базе древнеславянского литературного языка (XVI–XVII вв.)”. *Вопросы русского языкознания*. Вып. 1. Москва: 177–204.
- Толстой, Никита И. 1980. “Атлас духовной культуры Полесья – лингвистический, фольклорный и этнографический аспекты”. *Рэгіянальныя традыцыі ва ўсходнеславянскіх мовах, літаратурах і фальклору*. Гомель: 16–18.
- Толстой, Никита И. 1982. “Из «грамматики» славянских обрядов”. *Типология культуры. Взаимное воздействие культур*. Тарту: 57–71.
- Толстой, Никита И. (отв. ред.) 1983а. *Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос*. Ленинград: Наука.
- Толстой, Никита И. (отв. ред.) 1983б. *Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования*. Москва: Наука.
- Толстой, Никита И. 1984. “Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог”. *Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели*. Москва: 5–72.
- Толстой, Никита И. 1986а. “Троицкая зелень”. *Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Москва: 14–18.

- Толстой, Никита И. 1986б. “Невестка стала в поле тополем («тополей»)”. *Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Москва: 3–8.
- Толстой, Никита И. 1986в. “Из наблюдений над полесскими заговорами”. *Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Москва: 135–143.
- Толстой, Никита И. 1989. “Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры”. *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы*. Москва: 7–22.
- Толстой, Никита И. 1994а. “Еще раз о теме: «тучи – говьяда, дождь – молоко»”. *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. Москва: 3–16.
- Толстой, Никита И. 1994б. “Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции”. *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. Москва: 139–168.
- Толстой, Никита И. 1994в. “Петр Григорьевич Богатырев и Роман Осипович Якобсон”. *Живая старина*. № 1. Москва: 10–13.
- Толстой, Никита И. 1995а. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик.
- Толстой, Никита И. (отв. ред.) 1995б. *Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья*. Москва: Индрик.
- Толстой, Никита И. 1996. “От А.Н. Веселовского до наших дней... (беглый обзор)” *Живая старина*. № 2. Москва: 2–5.
- Толстой, Никита И. 2003. *Очерки славянского язычества*. Москва: Индрик.
- Толстой, Никита. 1995. *Језик словенске културе*. Ниш: Просвета.
- Толстые, Н.И. и С.М. 1974. “К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами”. *Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам*. Т. 1 (5). Тарту: 42–45.
- Толстые, Н.И. и С.М. 1976. “К вопросу о белорусско-(полесско)-болгарских этнолингвистических соответствиях”. *Бюлетин за съпоставително изследване на българския език с други езици*. Г. 1, бр. 5. София: 79–88.
- Толстые, Н.И. и С.М. 1978а. “К реконструкции древнеславянской духовной культуры”. *Славянское языкознание: VIII Международный съезд славистов, Загреб – Любляна, сент. 1978 г.: Доклады советской делегации*. Москва: 364–385.

- Толстой, Н.И. и С.М. 1978б. “Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье”. *Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции*. Москва: 95–130.
- Толстой, Толстая 1981. “Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах”. *Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст*. Москва: 44–120.
- Толстые, Н.И. и С.М. 1982. “Заметки по славянскому язычеству: 3. Первый гром в Полесье; 4. Защита от града в Полесье”. *Обряды и обрядовый фольклор*. Москва: 49–83.
- Толстые, Н.И. и С.М. 1983. “Принципы, задачи и возможности составления Этнолингвистического словаря славянские древности”. *Славянское языкознание: IX Международный съезд славистов, Киев, сент. 1983 г.: Доклады советской делегации*. Москва: 213–231.
- Толстые, Н.И. и С.М. 1995. “О словаре «Славянские древности»”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 1. Москва: 5–14.

Ана А. Плотникова

Никита И. Толстој: уз деведесетогодишњицу рођења

Чланак прати основне етапе научног стваралаштва Никите И. Толстоја чија је 90-годишњица била обележена 2013. низом скупова и међународних симпозијума. Исте године изашла је збирка радова у његову част (*Ethnolinguistica Slavica*), коју је објавила Светлана М. Толстој, супруга, сарадник и настављач његове делатности.

Никита И. Толстој је научник, лингвиста, заснивач Московске етнолингвистичке школе, истраживач словенске архаичне културе, аутор и стваралац великог речника „Словенске старине“ у пет томова (1996–2012). Животни пут и дело Никите Толстоја су увек били чврсто везани за Србију и њен народ: родио се у Вршцу, живео и учио у Југославији, учествовао у партизанском покрету, касније је дошао у Москву, тамо је завршио Московски Универзитет и почео да се озбиљно бави науком. Имао је много ученика и сарадника који су прихватили његове идеје о словенским језицима и словенској народној култури, о њиховом заједничком нераздвоји-

Кључне речи:

Никита И. Толстој,
етнолингвистика,
обредни фолклор,
ареалшки приступ,
речници, народна
култура, народна
митологија, Полесје,
Јужни Словени

вом проучавању. Његов етнолингвистички приступ језику и народном стваралаштву је изазвао велики одјек у Србији (1995. преведено је на српски језик његово важно дело *Језик словенске културе*, Ниш), а имао је више радова у којима су обичаји српског народа нашли дубоког одраза.

Основне етапе Толстојеве научне биографије су везане за објављивање низа збирки у оквиру серије „Словенски и балкански фолклор“, обновљено издање часописа „Жива старина“, као и за припрему његовог највећег научног достигнућа – покретање етнолингвистичког речника *Словенске старине*. Дубоко интересовање за паралелно проучавање језичких феномена и појава из народне културе нашло је израз у већем броју његових наступа и радова. Н. И. Толстој је био уредник зборника за ареалозна истраживања у лингвистици и етнографији (1983), посветио је велику пажњу могућности стварања етнолингвистичког атласа Полесја (1983, 1986, 1995), географски аспект је неизоставни део његових истраживања на општесловенском подручју.

Научна критика и полемика Discussion and Polemics

To sem čula na vlastní oči...

Tradiční vyprávění na nedašovském Závřší.

K vydání připravila Jana Pospíšilová,
Valašské Klobouky – Brno, 2014, 1–336.

Јана Поспишилова (Јана Pospíšilová), заменица директора Етнолошког института Академије наука Чешке Републике и управница Одељења тог института у Брну, добро је позната међу нашим етнологима, фолклористима и балканолозима, с којима интензивно сарађује последњих десетак година. Њена најновија књига има наслов који у преводу гласи: „То сам осетила властитим очима... Традиционално приповедање на Недашовском Завршју. Приредила Јана Поспишилова“. За наслов књиге узет је, како сама ауторка наглашава, цитат из дијалекатског исказа једне њене саговорнице у коме се огледа приповедачка снага и лични однос приповедача према теми о којој говори на основу свога личног искуства. А главни садржај књиге чине транскрипти магнетофонских записа које је Ј. Поспишилова (тада с девојачким презименом Томанцова [Tomancová]), у овиру припреме свог дипломског рада из области етнологије и фолклористике, снимила пре четири деценије на подручју микрорегиона Недашовско Завршје (Nedašovské Závřší). Реч је, заправо, о субрегиону у саставу ширег региона Валашко (Valašsko) на истоку Моравске области у Чешкој Републици, уз границу са Словачком. О том подручју Ј. Поспишилова је иначе писала у свом прилогу за зборник Етнолошког института САНУ *Културна прожимања: антрополошке перспективе / Cultural Permeations: Anthropological Perspectives* (Београд, 2013). Недашовско Завршје састоји се од атара три села: Навојна (*Navojná*), Недашов (*Nedašov*) и Недашова Лхота (*Nedašova Lhota*), а окружују га врхови Белих Карпата, чинећи га релативно затвореном георафском целином. То подручје Ј. Поспишилова посећује редовно од студентских дана, тако да јој је веома познато и блиско, а за његове житеље каже да се се сматрају заједницом с микрорегионалним идентитетом, која је задржала континуитет месне патријархалне културе, разгранате сродничке односе и приврженост традиционалним вредностима католичке вероисповести.

Управо свестрано и дубоко познавање те специфичне средине, које је сазревало годинама, ауторку је мотивисало да се врати својим младалачким записима, који после четири деценије и смене генерација добијају нову снагу и вредност. Снимљени материјал представља својеврсну тематску и жанровску збирку наративних записа, који до сада нису публиковани у изворном облику.

У Уводу (стр. 13–14) ауторка наглашава своје уверење да ће ова књига донети читаоцима задовољство, радост и животне поуке, што ће их несумњиво навести да

се замисле над животима блиских људи, враћајући се у не тако давну прошлост – кад није било глобализације и интернета. Књигу пре свега намењује пажњи становника Недашовског Завршја, где су њени записи и настали. Неки ће од тих људи, којима су одавно побелеле власи, пронаћи себе на страницама ове књиге и с носталгијом се присетити давних догађаја. А још је више оних који ће у објављеној грађи боље упознати преминуле чланове својих породица, суседе и карактеристичне фигуре локалне прошлости, једном речју: блиски свет и родни крај. Али књига ће несумњиво изазвати пажњу и ширег круга стручњака разних специјалности (етнолога, фолклориста, дијалектолога, историчара и др.). Грађа коју објављује, сматра ауторка, даје слику неколико слојева стварности и фолклорне традиције у једном микросвету од пре четири деценије: одломке из животног тока неколико генерација становника испитиваног подручја у првих седам деценија XX века; народно (пучко) поимања конкретне животне свакодневице и месне обичаје; драгоцену регионалну допуну историјских факата на ширем простору; обресе локалног дијалекта исказаног у спонтаним описима доживљених ситуација и др. А нарација и традиционални фолклорни жанрови снимљених записа дају основа за вишестране анализе. Ауторка је у Уводу објаснила како је грађа прикупљана и разврставана у књизи, најављујући уједно и шире коментаре објављене грађе, чиме ће се бавити у завршном делу књиге.

Средишњи део књиге (стр. 21–279) чине транскрипти магнетофонских записа, којих има укупно 424. Они су распоређени по селима, у хронолошком поретку: како су настајали у интервалу од новембра 1974. до фебруара 1975. године. А записи су настајали кроз две форме нарације: а) у разговору испитивача с индивидуалним приповедачима (нараторима); б) у разговору испитивача с групом приповедача (најчешће 2–3, ређе 4–5, изузетно и 7) на специјално организованом поселу, за које се у чешком језику користи термин *beseda*. У два додатна случаја „беседа“ је била у ширем кругу саговорника (5 и 8) при месном традиционалном обичају чупања перја гусака, што је разговору давало шири спонтани карактер. Сваки разговор одређеног дана – и с индивидуалним приповедачем и с групом приповедача – имао је по неколико тематских и жанровских целина, који су опредељивали врсту, а тиме и укупан број записа. Тако је настала следећа грађа:

1. у селу Навојна: два разговора с појединачним приповедачима и две „беседе“ (укупно 12 приповедача), укупно 91 запис (нумерисани: 1–91);
2. у селу Недашов: седам разговора с појединачним приповедачима и 13 „беседа“ (укупно 35 приповедача), укупно 218 записа (нумерисани: 92–309);
3. у селу Недашова Лхота: два разговора с појединачним приповедачима и девет „беседа“ (укупно 32 приповедача), укупно 115 записа (нумерисани: 310–424).

Према томе, у сва три села било је укупно 11 разговора с појединачним приповедачима, 24 „беседе“ са 75 приповедача (укупно 86 приповедача), на основу чега су настала 424 записа. Као што је речено, томе треба додати и два колективна разговора у селу Недашов при чупању перја гусака (с додатних 13 приповедача) и два опширна разговора. Овако опсежна грађа представља несумњиво репрезентативни узорак за испитивање традиционалног фолклорног наслеђа Недашовског Завршја у раздобљу о коме су приповедали његови житељи пре четири деценије.

Неки приповедачи су учествовали у више наведених разговора. Зато се на листи приповедача (стр. 280–285) налазе имена 64 особе (с најважнијим биографским

подацима), која су разврстана према селима. Наведене су такође странице књиге на којима се та имена помињу, што овој листи даје карактер корисног именског регистра, посебно важног за читаоце с подручја Недашовског Завршја, чије су блиске особе наведене. При томе је важна чињеница да је највећи број приповедача припадао генерацијама рођеним између 1889. и 1920. године, мањи број генерацијама рођеним између 1920. и 1940. године, а веома мало приповедача рођено је касније (међу њима и неколико ондашњих средњошколаца). То, на свој начин, потврђује аутентичност и вредност записа, јер они потичу од старијих генерација које су добро памтиле „како се некада живело“ у њиховом завичају. Да би текстови записа били што разумљивији савременом читаоцу, а тиме и подобнији за научне анализе, у књизи се налази и Речник мало познатих дијалекатских израза (стр. 286–288), с укупно 206 лексичких јединица.

У оквиру завршног поглавља књиге под насловом Приповедачки репертоар Недашовског Завршја и његови носиоци у контексту једног истраживања (стр. 293–316) налазе се уже целине: а) о Јани Поспишиловој као истраживачу, а највише о циљевима њеног истраживања (неколико редова); б) о предузетом теренском истраживању (две стране), тј. о току, околностима и учесницима истраживања, која је ауторка предузела уз почетну подршку и усмеравање ондашњих истакнутих чешких фолклориста-етнолога Олджиха Сироватке (Oldřich Sirovátka) и Марте Шрамкове (Marta Šrámková); в) о приповедачким ситуацијама и приповедачима (седам страна); г) о приповедачком репертоару испитиваног подручја (13 страна), који је издиференциран на следеће жанрове (који се местимично ипак прожимају): приповедачке успомене – меморати (126); демонолошке приче (251); историјске приче (34); бајке (12); легенде (3); комични доживљаји и анегдоте (16).

У Закључку (стр. 315–316) ауторка наглашава да је средином 70-их година минулог столећа у наведеним селима стигла да упозна традиционалну жанровску структуру приповедачког репертоара Недашовског Завршја. Следила је спонтане и вештачки изазване приповедачке околности и дошла до мноштва текстова од надарених и једног броја мање способних приповедача, углавном међу старијим људима. Они сведоче о некада веома богатом и развијеном фолклорном приповедању житеља Недашовског Завршја. Међутим, за разлику од других подручја региона Валашко, ово фолклорно наслеђе нико није упознао и записивао у XIX веку. Стога се старији приповедачки репертоар Недашовског Завршја и његова жанровска структура могу само претпостављати, као и процес њиховог слабљења последњих стотинак година услед продора средстава масовне комуникације (новине, радио, телевизија и најновије тековине бежичне и електронске комуникације). Преломним догађајем у животу житеља Недашовског Завршја ауторка сматра успостављање железничке везе овог подручја с осталим деловима Валашка 1928. године. Успостављањем ове комуникације нарушен је модел традиционалног начина привређивања и живота до тада прилично затворене људске заједнице овог подручја, а тиме и модел фолклорног стваралаштва. То су касније потенцирали све чешћи одласци мушкараца и жена на сезонски или привремени рад у друге области Чехословачке Републике, па и у иностранство. Нова истраживања – констатује ауторка на крају – показала би шта се задржало, а шта променило или ишчезло у приповедачком репертоару Недашовског Завршја.

Приложена Литература (стр. 317–324) обухвата 52 библиографске јединице, чији су аутори (етнолози, фолклористи, антрополози) из Чешке Републике, Слова-

чке и Француске. Коришћен је и један електронски извор који се односи на житеље Недашовског Завршја, као и рукопис свестраног ликовног уметника и знаменитог летописца Недашовског Завршја Јозефа Кање (Josef Kaňa, 1929–1994).

У Издавачкој напомени (стр. 326) дати су подаци о техничким карактеристикама и инвентарским ознакама снимљеног материјала, који је похрањен у одељењу Етнолошког института Академије наука Чешке Републике у Брну. Ауторка посебно указује на значај дијалекатског израза у говору својих саговорника, који је у оно време био релативно добро очуван. У књизи је публиковано мноштво изванредних црно-белих фотографија, на којима су приказани атрактивни пејзажи Недашовског Завршја, као и неке сцене о којима је реч у приповедању (чупање перја, предење, брање шљива итд.). Аутор фотографија је знаменити чешки фотограф Карел Ото Хруби (Karel Otto Hruby, 1916–1997), а фотографије су снимљене почетком 50-их година XX века. Поред тога, записи су пропраћени већим бројем успешних цртежа, који на хумористички начин илуструју садржину конкретних записа. Њихов аутор је Вацлав Хоуф (Václav Houf), који је успешно обавио и целокупну техничку припрему ове књиге, објављене у високој штампи.

Књига има и Регистар одабраних топонима и насељених места (стр. 327–329) и резиме на немачком и енглеском језику (стр. 330–331). Књигу је издало Музејско друштво у Валашким Клобоуцима (Valašské Klobouky), под уредништвом Петра Одехнала (Petr Odehnal), у сарадњи с Етнолошким институтом Академије наука Чешке Републике – Одељењем у Брну.

Књига Јане Поспишилове сведочи о непролазној вредности теренских истраживања традиционалног фолклора и, уопште, народне културе у свакој цивилизацијској заједници, па и у једној средини која се релативно брзо мења под ударима савремене цивилизације – какву представља испитивани субрегион Недашовско Завршје, у саставу региона Валашко-Моравске области, у Чешкој Републици. Штавише, ова књига подсећа нас на то да сачињени теренски записи нипошто не губе своју вредност, тако да њихово објављивање никада не долази са закашњењем. Садржајем и структуром записа, учињеном анализом и коментарима грађе, научним апаратом и техничком опремом – ова књига може бити итекако инспиративна и за наше истраживаче који се не одричу потребе за теренским испитивањима традицијске културе – коликогод она трпела промене пред нашим очима.

Милош Луковић

Упутство за истраживање на (не)обичном месту

Tom Boellstorff, Bonnie Nardi, Celia Pearce, T.L. Taylor
ETHNOGRAPHY AND VIRTUAL WORLDS. A Handbook of Method
Princeton, Oxford: Princeton University Press. 2012.

Питања методологије су одувек била кључна антрополошка питања, која изгледају нарочито важна ако се ради о претпостављено новом простору истраживања какви су виртуелни светови. Интересовање за истраживање у тим просторима експоненцијално расте од почетка века, односно од тренутка када простори обликовани у оквиру мрежних игара и различитих симулација "стварног света"¹ почињу да бивају густо насељени, јер огроман број људи² одваја знатан део свог времена и новца³ да се измакне из свакодневне реалности и пронађе други дом у неком од тих алтернативних светова. Пратећи тренд онога што Кастронова назива егзодусом у виртуелне светове (Castronova 2007), истраживачи најразличитијих профила почели су да се баве испитивањем разноврсних аспеката ових светова, пре свега њиховим економијама, али и скуповима социјалних односа који се успостављају унутар њих.

Методолошки приручник за етнографска истраживања у виртуелним световима, који су припремили Том Белсторф, Бони Нарди, Силија Пирс и Т.Л. Тејлор, није није намењен првенствено антрополозима, који су обучени за примену етнографског метода у процесу прикупљања података. Аутори су желели да објасне етнографски метод као "практичан сет алата и приступа за успешан теренски рад у виртуалним световима" (стр. 1) пре свега истраживачима других профила, односно – свима који желе да се упусте у истраживања, а да нису обучени за примену метода који јесте дистинктивна карактеристика антропологије као дисциплине. Позивајући се на дугу историју етнографског метода, аутори инсистирају на чињеници да је он поуздан алат за испитивање локалних и удаљених култура праћењем понашања појединаца и група, свакодневних пракси и значења, као и дефинисања Себе и Других, без обзира на то да ли се ради о пред-технолошким или технолошко условљеним/омогућеним друштвима.

Уосталом, ни сви аутори овог приручника нису антрополози: Т. Л. Тејлор је социолог, а Силија Пирс дизајнер игара, али је њихово искуство у световима које су истраживале аутентично антрополошко, засновано на личном учешћу и континуираном контакту са другим играчима (дакле: на посматрању са учествовањем),

¹ MMOG (*Massively Multiplayer Online Games*) или MMORPG (*Massively Multiplayer Online Role Play Games*) и MMOW (*Massively Multiplayer Online Worlds*), према класификацији из Pierce (2009, 27).

² Подаци о броју играча на свим континентима до 2010. године сумирани су у McGonigal (2011): у том тренутку активно се играло 667 милиона људи. Тај број се 2015. године вишеструко увећао.

³ Како се у неолибералном концепту света све прерачунава у новац, из тог – уобичајеног – дискурса играчи, чак и ако не плаћају приступ игри, троше новац улажући макар (слободно) време.

а резултати њихових истраживања су веома темељне етнографије истраживаних светова.⁴ Сам приручник је резултат како појединачних дугогодишњих истраживања која су аутори самостално спроводили у различитим окружењима,⁵ тако и систематског рада на усклађивању личних искустава из различитих светова током обликовања коначног текста, које је – како сами кажу – у великој мери слично искуству социјалних интеракција у виртуелним световима (стр. 183–185).

Поглавља која се стриктно тичу методологије (4–11) нису превише занимљива за искусне професионалне антропологе, иако су несумњиво веома корисна свим осталим истраживачима игара. Написана су јасно и прегледно, те тако овај приручник може бити користан и студентима антропологије и/или младим антрополозима, који тек почињу да се баве истраживачким радом, без обзира на то да ли се он одвија у неком од виртуелних или у стварном свету, јер је технологија рада заправо иста. Поглавља прате процес прикупљања и обраде података (дизајн истраживања и припреме, посматрање са учествовањем, интервјуи, остали методи прикупљања података, од којих су неки специфични за виртуелне светове,⁶ анализа података и – на крају – писање етнографије), а допуњена су упутствима за прибављање средстава за истраживање и етичким правилима током истраживања. Повремено ова упутства делују прилично ригидно, али не треба никако изгубити из вида да су она намењена првенствено "не-стручњацима", односно истраживачима који немају много (или чак уопште) искуства са етнографским методом, па су детаљни описи и инсистирање на стриктном поштовању правила неопходни за разумевање и успешну примену метода у пракси.

Међутим, уводна поглавља (1–3) и, нарочито, сјајан предговор Џорџа Маркуса, у којима се расправља о сличностима и разликама између "стварног" и најразличитијих виртуелних светова,⁷ о њиховим везама и узајамним утицајима, могу бити основа за промишљање низа дисциплинарних премиса које су често узимане здраво-за-готово,⁸ док завршно поглавље – аутоетнографија процеса рада – отвара

⁴ Boellstorff, Tom. 2008. *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton, Oxford: Princeton University Press; Nardi, Bonnie A. 2010. *My Life as a Night Elf Priest. An Anthropological Account of World of Warcraft*. Ann Arbor: The University of Michigan Press; Pearce, Celia and Armesia. 2009. *Communities of Play: Emergent Cultures in Multiplayer Games and Virtual Worlds*. Cambridge: The MIT Press; Taylor, T. L. 2006. *Play Between Worlds. Exploring Online Game Culture*. Cambridge: MIT Press.

⁵ *Second Life* (истраживао Белсторф) је метасвет, *World of Warcraft* (Нарди) и *EverQuest* (Тејлор) су игре, док је истраживање Силије Пирс обухватало обе ове категорије – она је испитивала избеглице из Уру универзума игре (који је нестао гашењем игре) пресељене у метасвет *There.com*.

⁶ *Screenshots, chatlogs*.

⁷ Почевши од тога да су се, како Маркус истиче, антрополози од самог настанка дисциплине бавили виртуелним световима (световима који не постоје у рационалистички схваћеној материјалној реалности – шаманизмом, ритуалним системима, временом сна аустралијских Аборџина или меланезанским схватањем богатства), односно да су посматрали су и описивали "интимну, свакодневно живљену људску реалност повезану са паралелним и невидљивим световима бића и духова, који одражавају и прате све што се дешава у свакодневном животу" (Marcus, стр. xv).

⁸ Нека од њих су покретна у: Гавриловић 2015.

могућности промишљања нових начина сарадње више аутора током истраживања и писања етнографија.

Свеукупно, ова књига, како каже Маркус у свом предговору, чини *online* светове и њихове становнике/учеснике исто тако доступним за примену етнографског метода на највишим стандардима праксе, као што су групе које постоје у физичком свету (Marcus, стр. xvii). Утолико пре, што у примени метода током истраживања и нема неке кључне разлике.

Литература:

Castronova, Edvard. 2007. *Exodus to the Virtual World: How Online Fun Is Changing Reality*. Palgrave Macmillan.

Гавриловић, Љиљана. 2015. "Антрополог у синтетичком свету". *Култура* 146: 104-118.

McGonigal, Jane. 2011. *Reality Is Broken: Why Games Make Us Better and How They Can Change the World*. London: The Penguin Press.

Pearce, Celia and Artemesia. 2009. *Communities of Play: Emergent Cultures in Multiplayer Games and Virtual Worlds*. Cambridge: The MIT Press.

Љиљана Гавриловић

Култура интимности: османско музичко наслеђе на Балкану

Risto Pekka Pennanen, Panagiotis C. Poluos and Apsasia Theodosiu, eds. *Ottoman Intimancies, Balkan Musical Realities*. Helsinki: Foundation of the Finnish Institute at Athens, 2013.

Последњих година појавио се велики број радова из различитих дисциплина, који се баве питањима конструисања и употребе османског наслеђа на Балкану. Велики број ових радова бавио се различитим промишљањима „балканизама“ и разумевањем Оријента и Окцидента у теоријском кључу који је понудио Едвард Саид (Said 2008) и одговорима на разнолике примене његове теорије оријентализма, које су, између осталих, разрадили Марија Тодорова (Todorova 2006), Милица Бакић Хејден (Bakić-Hayden 1995) и Милица Бакић Хејден Роберт Хејден (Bakić-Hayden and Hayden 1992). Међутим, мали број радова приступио је проблему „османског наслеђа“ из перспективе „културне интимности“, покушавајући да превазиђе дихотомiju између османског наслеђа и савремених балканских идентитета, те отвори поље за приступ овом проблему изван до сада понуђених категорија Еворопе и њене другости. Зборник радова „Османске интимности: балканске музичке реалности“ покушава да учини управо то. Користећи концепт „османске интимности“ и тако плурализујући и историзујући концепт (културне) интимности који је увео Мајкл Херцфелд (Hersfeld 2005), овај зборник отвара низ нових читања односа између Истока, Европе и Балкана (поготово у текстовима Аспазије Теодисију и Карол Силверман). Полазећи од става Мајкла Херцфелда да културна интимност укључује оне елементе „културног идентитета који се смат-

рају извором спољашње непријатности, али истовремено пружају члановима заједнице осећај сигурности због припадности друштву, осећај *присности* (мој италики) с основама моћи који обесправљеним људима у једном тренутку може дозволити изванредан степен креативне непослушности, а већ у следећем допринети успешном застрашивању“ (Hercfeld 2004: 20–21), аутори зборника су желели да укључе управо оне аспекте османског наслеђа, који креирају такву врсту културне интимности. Та питања укључују везу између прошлости, сећања и савременог културног идентитета балканских народа, проблеме повезаности и, коначно, промишљање самог појма културне интимности. Надовезујући се на Херцфелдов рад и користећи радове Лорен Берлант (Berlant 1998) и Александра Ћосева (Kiossev 2002), аутори предлажу померање од званичних дискурса, насталих у оквиру националних држава, и фокусирање на ванинституционалне и паннационалне интимности. Као што Теодосиу, Пулос и Пенанен наводе, „османски елементи који прожимају свакодневни простор искуства (на пример, симболичког, лингвистичког, музичког) балканске публике са којима се она повезује на интиман начин и од којег некад имају потребу да се дистанцирају у очима других, омогућава простор и за елаборацију и за поништавање балканског ексклузивитета“ (Theodosiou, Poulos and Pennanen 2013: xix). Полазећи од различитих „османских елемената“, аутори зборника покашавају да установе како се ови елементи конституишу, сачињавајући комплексне дискурсе представа и наратива о себи, нацији, Балкану и другима.

Зборник је изашао 2013. године у Хелсинкију, у издању Фондације Финског института у Атини, и настао је на основу радова презентованих на конференцији „Османска прошлост у балканској садашњини: музика и посредовање“, одржаној у Атини 2010. године на Одељењу за турске и савремене азијске студије (Department of Turkish and Modern Asian Studies) Универзитета у Атини, а у сарадњи са Финским институтом у Атини. Уредници зборника су Ристо Пека Пенанен (Risto Pekka Pennanen), Панајотис Полус (Panagiotis C. Poulos) и Аспазија Теодосиу (Aspasia Theodosiou). Књига је подељена у три дела: „Музички свет империје и њена периферија“, „Отоманска прошлост, репрезентације и извођачке уметности“ и „Ехо османског света и савремени медијски простор“.

У књизи се могу уочити два основна приступа овој теми: историјски и етнографско-антрополошки. Први се односи на разматрање односа између прошлости и будућности, а други на проблеме посредовања – медијације и „интимности“. Тако се у првом делу књиге „Музички свет империје и њена периферија“ налазе углавном историјски радови. Рад Чема Бехара *Текст и сећање у османској/турској музичкој традицији* анализира улогу усменог преношења музике у османској традицији, посебно у Истанбулу. Бехаров текст показује да се први музички записи у Османском царству појављују прилично касно – тек негде од друге половине 19. века, те да је процес записивања и кодификовања османске музике ишао руку под руку са драматичним културним и политичким трансформацијама насталим у време распадања Османског царства и настанка турске републике. Истражујући однос између оралног и писаног музичког текста и доводећи

у питање „онтолошки статус `композитора` и његових (sic!) композиција“¹, Бехар разматра однос између Запада, Европе и Отоманског царства, те његовог наслеђа, показујућу сву сложеност ових, наизглед једноставних дихотомија.

Утицаји дугог отоманског деветанестог века на промене у музици, који су се, пре свега, изражавали кроз опозицију између модернизације и онога што је виђено као османско наслеђе, нису били ограничени само на Истанбул. Текстови Дарина Стефанова

(Darin Stephanov) и Риста Пека Пенана, (Risto Pekka Pennanen) односе се на музички живот изван великих империјалних центара. У тексту *Свечане песме за султана: културна интеграција кроз музику у време касног Османског царства, 1840–1860*, Стефанов анализира музику, текст и извођење песама које су писане у част султана у немуслиманским деловима царства, пре свега у Бугарској. Стефанов анализира локалне артикулације и разумевање концепта лојалности и припадности немуслиманског становништва, те лојалности централном ауторитету – османском цару. Ове песме настале су у време реформи Отоманског царства у периоду од 1839. до 1876. и показују начин на који се посредством њиховог извођења стварао заједнички интимни простор (у модерном значењу те речи). У тексту *Између султана и императора: политика и османска музика у хабсбуршкој Босни и Херцеговини 1878–1918*, Пенанен показује на који начин је аустроугарска управа користила музику за контролисање и регулисање својих односа са муслиманским становништвом Босне и Херцеговине. У овом историјском и културном контексту, западна (тј. аустроугарска музика) и османска музика постале су поље борбе за изражавање лојалности и преговарање између два империјална центра. Музика која се изводила на јавним приредбама и званичним скуповима постала је место преговарања и конструисања нових балканских националних идентитета, који су се почели помањати у другој половини 19. века.

У последњем поглављу првог дела, *Музичари немуслимани Истанбулу: између забележеног и интимног сећања*, Панајотис Ц. Пулос (Panagiotis C. Poulos) анализира процесе кроз које се конституише културни простор савременог „космополитског“ Истанбула. Полазећи од начина на који се у савременом Истанбулу „изводи“ музика „других“, Пулос показује како интимно искуство прошлости постаје део забележене историје. У срећном споју етнографских истраживања начина на који Истанбул своје отоманско наслеђе конституише као космополитско искуство града и историјске анализе канонизације истанбулске градске кафанске музике, Пулос показује како се селективне мапе сећања међусобно сукобљавају у изградњи савременог Истанбула.

Други део књиге *Османска прошлост, репрезентације и извођачке уметности* садржи два текста. Текст Татјане Марковић *Османска прошлост у садашњици романтичних опера: османски други у српској, хрватској и црногорској опери* и текст Невене Даковић и Марије Ђирић *Балкански венац: мултикултурни балкански идентитет у филмској музици*. Татјана Марковић упоређује четири српске и хрватске опере (Балканска царица: драма у три радње Николе I, књаза црногор-

¹ Бехаров текст показује јасно одсуство жена у кодификацији османске музичке традиције, али чине се да је то прошло незапажено од стране аутора текста, који без много коментара све време реферира на „комполиторе“.

ског, Дионизија де Сарно Сан Ђорђа, Никола Шубић Зрињски Ивана Зајца и На уранку Станислава Биничког и Кнез Иво од Семберије Исидора Бајића) с краја 19. и почетка 20. века, показујући начине на који је „оријентални други“ бивао конститутивни део изградње локалног идентитета. Невена Даковић и Марија Ћирић анализирају улогу музике Зорана Смијановића у филмовима Срђана Карановића, Мирс пољског цвећа, Петријин венац, Нешто између, Вирцина и Сјај у очима као средства помоћу ког се исказује амбивалнетна позиција Балкана као простора који је ни овде ни тамо, не само географски, већ и временски.

Трећи део зборника *Ехо османског света и савремени медијски простор* бави се савременом популарном музиком и садржи текстове Керол Силверман (Carol Silverman), Весе Куркеле (Vesa Kurkela) и Аспазије Теодосиу (Aspasia Theodosiou). Керол Силверман у свом тексту *Преговарање о „оријенталном“: Роми и политичка економија репрезентације у бугарском поп-фолку* анализира начине на који се ромски идентитет конституише и трансформише кроз популарни облик бугарске фолк-музике – чалгу. Силверман показује да чалга није само тачка спорења између бугарских интелектуалаца и националиста, с једне стране, и Рома, с друге, већ динамично поље преговарања на који утичу економски и политички аспекти музичког тржишта. Посебно анализирајући каријере Софије Маринове и Азиза, тепродукцију њихових музичких спотова, Керол Силверман показује начине на које се конструише низ маргиналних идентитета (етничких, родних, сексуалних и музичких) и преговара о њима.. Веса Куркела у тексту *Чалга тјуб: бугарска чалга на интернету* прати еволуцију овог музичког жанра, анализирајући промене у музичкој индустрији. Куркела показује путеве којима се чалга трансформисала од локалног жанра популарне културе до технокултуре светских размера. Текст Аспазије Теодосиу *Реперотар фантазија: Алатурк, арабеска и циганска музика* у грчком Епиру, анализира сложене процесе репрезентације ромских музичара у Паракаламосу, у северозападној Грчкој. Теодсиу нуди сложену и суптилну анализу процеса самоидентификације, који се не могу структурирати само око концепата брендирања и видљивости, које регулише тржиште кроз потрошњу представа о „блканским Циганима музичарима“. Ови процеси позиционарања и конструкције идентитета анализирани су кроз производњу и извођење „фантазија“ – „нежанра“, који преставља део инитимног музичког света еприских Рома. Посредством фантазија, ови музичари себе изграђују као „историјске субјекте“, чиме престају да буди објекти туђих репрезентација. Последњи текст зборника – *Замишљање Балкана, замишљање Европе: Балкански учесници на Песми Евровизије* Дерек Скота (Derek Scott) – бави се анализом евровизијског музичког такмичења. Скот анализира односе између локалног и европског идентитета, који су постали посебно важно питање са укључивањем источноевропских земаља у ово такмичење. Аутор показује да је последњих година „кемп“ постао кључни елемент репрезентације на Песми Евровизије, те да смо сведоци све веће глобалзације овог такмичења, које тако отвара могућности за истинску европску културну интеграцију, уместо а не фрагментације европске културе, како се то често интерпретира у европским медијима.

Зборник који је пред нама садржи разнолике текстове, који се међусобно разликују не само по природи истраживачког приступа (историјског, културолошког или антрополошког), већ и по природи теоријског приступа који користе. Тако су у супротности са идејама изнетим у уводу, неки од њих на ивици репродуковања бинарних опозиција између Оријента и Окцидента, Европе и Балкана као одели-

тих и јасно одвојених целина. Разумевање предмета етнографског истраживања као нечега што је везано за националне мањине, руралне пределе и магију често је део лаичких схватања, али се и на суптилнијем, академском нивоу могу репордуковати дихтомије између „примитивних и архаичних“ (Даковић и Ћирић 2013: 90) карактеристика неких људи и култура и њихових „савремених“, урбаних и европских пандана. Међутим, већина овде презнетованих текстова, поготово оних етнографски сложенијих, чини значајан допринос проучавању Балкана, музике и савремених процеса изградње културног идентитета.

Литература:

- Bakić-Hayden, Milica 1995. Nesting Orientalism: the Case of former Yugo-slavia. *Slavi Review* 54(4): 917–931.
- Bakić-Hayden, Milica and Robert Haiden. 1992. Orientalist Variations on the Theme “Balkans”: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. *Slavic Review* 51(1): 1–15.
- Berlant, Lauren. 1998. Intimacy: a Special Issue. *Critical Inquiry* 24(2): 281–288.
- Daković, Nevena and Marija Ćirić 2013. The Balkan Wreath: Multicultural Balkan Indentity in Film Music. In *Ottoman Intimancies, Balkan Musical Realities*, ed. R. P. Pennanen, P. C. Poulos and A. Theodosiou, 8797. Helsinki: Foundation of the Finnish Institute at Athens.
- Kiossev, Alexander 2002. The Dark Intimacy: Maps, Identities, Acts of Identification. In *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, ed. D. I. Bjelić and O. Savić, 165–190. Cambridge, MA and London: The MIT Press.
- Said, Edward. 2008. *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Theodosiou, Aspasia, Pagaiotis C. Poulos and Risto Pekka Pennanen. 2013. Introduction. In *Ottoman Intimancies, Balkan Musical Realities*, ed. R. P. Pennanen, P. C. Poulos and A. Theodosiou, vii–xxx. Helsinki: Foundation of the Finnish Institute at Athens,
- Todorova, Maria. 2006. *Imaginary Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Марина Симић

Архиви безбедносних служби као етнографски терен

- Verdery, Katherine. 2014. *Secrets and Truths. Ethnography in the Archive of Romania’s Secret Police*. Budapest: Central European University Press. Str. 1–289.

Професорка Сити Универзитета у Њујорку Кетрин Вердери је била међу првим америчким антрополозима која је своју експертизу почела да гради у источној Европи бавећи се комунизмом и постсоцијалистичким друштвима. Просла-

вила се књигама *What Was Socialism and What Comes Next* (1996), *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change* (1999), *The Vanishing Hectare* (2003), *Peasants Under Siege: The Collectivization of Romanian Agriculture 1949-1962* (2011) и многобројним текстовима који за тему имају анализу различитих аспеката социјалних и политичких трансформација из социјализма у либерану демократију на простору источне Европе. Њена теренска специјализација везује се за простор Румуније, где је најпре истраживала земљишне односе и појам својине у комунизму с краја седамдесетих и почетка осамдесетих година 20. века. Њена најновија књига, која је предмет овог осврта, анализира интринсични елемент комунистичких (и не само комунистичких већ свих тоталитарних) уређења – улогу тајних безбедносних служби у друштву. Прецизније, књига проучава како су тајне службе конструисале идентитет и перцепцију грађана Румуније, као и општу друштвену атмосферу. Књига такође открива једну интересантну, чак белетристичку димензију теренског рада америчке антрополошкиње која је годинама праћена и истраживана од стране чланова тајне службе румунске Секуритатее. Она представља сведочанство не само о једном тегобном времену које је за нама, и које по себи јесте важно, већ и о томе како истраживаче и друштво које они проучавају виде и анализирају тајне службе. Иако то није примарни акценат књиге, она може бити читана као дневник тајних служби о антрополозима и етнолозима (истраживачима уопште), или пак као нека врста њихове тајне биографије. Књига сажима непрегледне странице архивске документације безбедносних служби које су за циљ имале детаљну тајну анализу друштва и процену друштвених кретања, људи и процеса, што методолошки доста подсећа на оно што чини окосницу професије социјалних антрополога. На тај начин архиви и архивска грађа могу бити виђени не као извор већ као место продукције знања и складишта или генератори социјалних односа (Verdery 2014, 5).

Кетрин Вердери дакле као основу анализе узима архив и архивску грађу румунске Секуритатее и посматра га као поље етнографског истраживања. Другим речима, она приступа архиву као терену. На самом почетку, читалац би могао да постави питање како је могуће приступити архиву и архивској грађи безбедносних служби као етнографском терену, имајући у виду чињеницу да бављење људима и њиховм судбинама, похрањено у непрегледним досијеима тајних служби, по себи представља диригован и тенденциозан, тајан и неретко веома спекулативан процес. Вердери на самом почетку пренебрегава ову препреку и наглашава сличан методолошки приступ етнографа и тајних агената предмету проучавања, а то је детаљно и систематично бележење одређених појава, људи, њихових активности, архивирање и систематизовање материјала. Друга заједничка карактеристика која ствара основу компарације је сазнајна црта обе професије, при чему је важна разлика у начину употребе сакупљених информација. У случају етнографа, циљ је проширење научног фонда ради бољег и свеобухватнијег разумевања друштвених процеса, док је у случају тајних агената у питању јача политичка контрола друштва путем нарастајућег фонда информација. Будући да орвеловска методологија и димензија друштва које контролишу тајне службе ни морално а ни научно није прихватљива, Вердери утолико пре схвата изазов и покушава да, зарад научног импулса антропологије, направи дистанцу и приступи архивима тајних служби као било ком другом терену. Она то оправдава на следећи начин:

„Антрополози често покушавају да на разумљив начин прикажу друге манипулишући границама између непознатог и познатог, пореде-

ћи животе других са нашим (...). Како би се то успешно постигло то захтева развијање симпатије према животима других дистанцирањем од оног сопственог. На тај начин ми дефамилијаризујемо наше сопствене културне праксе чинећи оне стране доступнијим, отворенијим за идентификацију и разумевање. Оваква техника је кориснија уколико неко проучава сопствено друштво, чије су му форме толико познате да их не може видети у неком другом светлу. Стога, оне морају бити некако отуђене и дефамилијаризоване како бисмо о њима могли размишљати другачије“ (Verderer 2014, 74–75).

Вердери стога бира да румунску Секуритатеу посматра „другим“ очима, приступајући јој као страном и непознатом пољу истраживања, ограђујући се притом од својих предрасуда и негативних сентимената. Иако остаје недоречено да ли је такав приступ могућ и како можемо бити сигурни да смо се одвојили од свих или барем доминантних склоности и осећања – генералније, да ли је вредносно неутрална наука уопште могућа, она се упушта у разматрање више важних питања од којих вреди издвојити неколико: Шта је архив Секуритатее, како он може бити класификован и чему он служи? Шта представљају тајност и тајна друштва и колико су концепти тајности, нетранспарентности и конспиративизма били важни за одржање социјализма и због чега? Да ли безбедносне службе могу да се посматрају као креатори социјалних односа и како оне утичу на продукцију знања и на идентитете појединаца?

У вези са последњим, Вердери доводи у питање смисленост лустрације, која је постала један од нужних услова транзиције у великом броју источноевропских друштава након пада Берлинског зида, с обзиром на масовност као и на активно, пасивно или присилно регрутовање обичних људи као доушника. Кроз целу књигу Вердери дискутује због чега досијеи из данашње перспективе не смеју остати непроблематизовани, тј. прихваћени здраво за готово као „истинита“ сведочанства о људима и њиховим активностима. На тај начин би се позиције оних који су те досијее стварали и оних који их сада раскринкавају изједначиле у погрешном приступу људима, али и у приступу истини у процесу демократизације друштва. Прави је куриозитет да је румунска Секуритатеа имала далеко више доушника, око 486 000, од запослених којих је било свега око 39 000, за разлику од немачког Штазија у којем је било 93 000 запослених и око 178 000 доушника. У случају Румуније, Вердери ову импозантну бројку доушника објашњава ослањањем службе на изразито јаке културолошке и традиционалне вредности социјалних и сродничких мрежа путем којих су мобилисани људи за њене потребе. У таквој констелацији снага није, према њеном мишљењу, могуће нити је праведно покретати питање лустрације, јер се суочавамо са парадоксом да је готово већина становништва посредно или непосредно радила у корист служби.

Иако је став Вердери по овом питању оправдан и кредибилан, постоје снажни аргументи у прилог лустрације коју не треба олако одбацити као један од могућих концепата суочавања са различитим злочинима почињеним у прошлости. Утолико пре што став који Вердери заступа погодује релативистима у политици (па и интелектуалцима) који не само да већином не проблематизују систематско обрачунавање са индивидуалним слободама у социјализму, већ то на неком вишем нивоу сматрају оправданим у одређеним контекстима. То потенцијано може бити опасно на дужи стазе и може отворити простор да се такве методе поново сматра-

ју друштвено и политички прихватљивим и корисним. Ово уједно представља и критику књиге, која би могла да се сажме у ставу да Вердери заступа више културолошко а мање феноменолошко виђење концепта лустрације, које нажалост не доприноси ни вредносном одређивању спрам угрожавања елементарних индивидуалних права ни, у крајњој линији, поштовању према жртвама тих злочина. Верујем да управо због интринсичне суровости социјалистичких режима према грађанима и њиховим слободама, лустрација не би требало да буде оспоравана изговором масовне инволвираности људи у рад служби, јер се тако неутралише кавлитативна и суштинска неопходност самог процеса, из разлога који су напред наведени.

Вердери детаљно и веома аналитично приступа концепту страха и култивацији страха као конститутивном елементу државе, посебно током успостављања социјализма у источној Европи, односно у Румунији. Употреба страха и присиле није, наравно, инвенција социјализма. Из историје политичких идеја добро је познато да су мислиоци попут Макијавелија, а нарочито Томаса Хобса, у страху видели преполитички елемент кључан за настанак и одржање државе, елемент којим се легитимише држава као главни носилац сигурности. Оптерећеност социјалистичких структура првенствено безбедношћу а потом редом и успостављањем новог друштвеног поретка, прожимало је све друштвене поре. То је утицало на креирање вертикалних социјалних мрежа и односа, где су на врху хијерархије партијске, односно безбедносне структуре, а све оне испод њих су под њиховом директном контролом и присмотром. Вердери примећује да је Секуритатеа видела друштво не као мрежу, са везама које спонтано прожимају и шире се од особе до особе, већ као грабуљу или тродимензионалну звезду, са везама које иду од особе директно нагоре ка официрима и партији (Verdegy 2014, 204). Она сликовито пореди румунску комунистичку партију са патријархалном фамилијом, будући да је партија тежила да успостави патријархални и патронистички концепт бриге о друштву, где су људи међусобно повезани посредством партијског патријарха.

Анализу социјалних односа и мрежа које креирају највећим делом партија, страх, брига за безбедност и одржање поретка, како унутар тако и изван структура Секуритатее, уједно сматрам најбољим и најпроницљивијим донетима књиге. Ауторка је једну сувопарну материју – безбројне, хладне, безличне и бирократске извештаје тајних агената и официра, успела да представи као један живописни паралелни свет чијег постојања његови главни актери нису ни били свесни. Она му је дала смисао, оживела је многе приче и судбине које су у извештајима тајних служби коришћене као средства огромне партијске машинерије, а у њеним анализама оне добијају своје место и хуману димензију у реконструкцији једне бескрупулозне епохе.

Стога, топло препоручујем књигу *Secrets and Truths. Ethnography in the Archive of Romania's Secret Police* јер она представља добру антрополошку и етнографску анализу архива тајних служби, а Вердери својим веома течним и питким стилем читаоцу открива један свет у свету који је до скоро био права непознаница.

Јована Диковић

Промене антрополошких парадигми у земљама југоисточне Европе – изазови, правци и предлози развоја једне науке.

Поводом зборника:

Changing Paradigms: The State of the Ethnological Sciences in Southeast Europe, Klaus Roth (ed.), Ethnologia Balkanica, Vol. 17, 2014.

Деведесете године XX века су начелно у земљама југоисточне Европе познате као постсоцијалистички, транзицијски период у коме није дошло само до корених политичко-економских промена, већ је процес трансформације захватио и социо-културну супстанцу, покренувши значајне промене на институционалном и културолошком плану. Антропологија је међу првим друштвеним наукама „присигла на место овог дешавања” и помогла разумевању датог процеса уочавањем и анализом нових социо-културних појава, нераздрсиво повезаних са измењеним друштвеним, економским и политичким контекстом. Упоредо са овим истраживачким замахом текла је модернизација и трансформација саме ове науке у земљама југоисточне Европе, коју су нативни представници дисциплине спорадично документовали у појединачним радовима.

Стога се може рећи да су парадигматске промене и стање антропологије у југоисточној Европи након социјалистичког периода били очекивана тема заједничког промишљања првенствено нативних антрополога, што потврђује и одржаваће симпозијума о овом питању 2013. године у Бугарској. На тај начин је из једне удаљене временске тачке у односу на почетке деведесетих година прошлог века пружен поглед на дводеценијски развој, као и на домет етнолошких наука¹ у земљама југоисточне Европе, који је свој коначни облик добио у зборнику *Changing Paradigms: The State of the Ethnological Sciences in Southeast Europe*.

Реч је о зборнику подељеном на два главна дела, од којих први чине прикази стања етнолошких наука у појединачним земљама, док је други део осмишљен као детаљни регистар етнолошких институција, удружења и часописа који у њима постоје. Иако се већина аутора фокусира на стање етнолошких наука у својим земљама након социјалистичког периода, неизоставна је била и дубља дијахрона контекстуализација овог питања, тако да се читалац може делимично информисати о целокупном развоју фолклора, етнологије, социјалне и културне антропологије у следећим земљама: Албанији, Босни и Херцеговини, Бугарској, Хрватској, Грчкој, Косову, Македонији, Молдавији, Црној Гори, Румунији, Србији, Словенији и Турској. Тиме такође постаје уочљиво да су промене теоријских парадигми, односно покушаји модернизације старих приступа и методологије, у појединим

¹ Будући да у неким земљама југоисточне Европе још увек не постоји јасан консензус у погледу назива и објекта проучавања дате научне области, појам „етнолошке науке” је у овом зборнику коришћен као генерички концепт који обухвата сродне дисциплине фолклора, етнографије, етнологије, социјалне антропологије и културне антропологије. Стога ће се и у овом тексту надаље користити исти овај појам, иако ауторка прихвата дефиницију антропологије Криса Хана да је то широкообухватна дисциплина која укључује студије фолклора и етнографије.

земљама, попут Србије и Хрватске, почеле да се одвијају и пре те преломне тачке 1989. године, када је званично отпочео период постсоцијализма.

Наиме, свака од наведених земаља, изузев Грчке и Турске, имала је своје специфично социјалистичко и постсоцијалистичко искуство, а ти различити контексти су се гранали од релативно повољних и стабилних услова за развој етнолошких дисциплина, до екстремних политичких притисака који су тај развој усмеравали искључиво у једном, идеолошки пожељном правцу.² Ипак, када је реч о овом научном пољу, једно полазиште је свим овим земљама било заједничко, а то је да су етнологија и фолклористика у њима настале као националне науке, у служби изградње културних темеља на којима ће се подићи нове националне државе југоисточне Европе. Касније одолевање и супротстављање управо овој улози поменутих наука допринело је њиховој модернизацији и успостављању нових парадигми којима су истраживања почела да се воде. Тиме је долазило до постепеног буђења науке, њеног ослобађања од службе националној и идеолошкој сврси, док су истраживања постајала више контекстуализована и синхронијска, за разлику од претходних у којима се пажња махом усмеравала на покушаје успостављања континуитета са старином.

Текстови овог зборника јасно представљају како се у земљама југоисточне Европе одвијао процес редефинисања етнолошких наука, настанак нових идеја, пракси и тематских области истраживања, затим нових теоријских и методолошких оријентација, као и формирање институционалних структура у оквиру којих се развијала јединствена дисциплина. Поред тога, у овим радовима се не занемарују ни отпори ни многобројне противречности које су се јавиле на том не тако глатком путу трансформације. Такве тешкоће потврђују већ поменуто непостојање консензуса у погледу назива и поља проучавања дисциплине³, инкомпатибилност опстајуће старе и надируће нове парадигме, хијерархијски односи између водећих институција и њихови чести међусобни сукоби о различитим важним питањима, недовољна финансијска подршка итд. Све ово је имало директан одраз на начин развоја етнолошких наука у југоисточној Европи, на мањи или већи успех у успостављању нових парадигми, односно на степен отпора или наклонос-

² Грчка и Турска по својој историјској залеђини не спадају у групу постсоцијалистичких земаља, па је очигледно да су у овом зборнику нашле своје место према географском принципу. Ипак, и у овим земљама су се смењивали повољни и мање повољни политички периоди за развој етнолошких дисциплина, што је детаљније представљено у текстовима грчких и турских аутора.

³ Модернизацијски процеси су често покретани на иницијативу која је долазила споља, најчешће путем финансирања, а најјачи утицај су том приликом имале америчке институције. Тако су многи институти и одељења на факултетима почела да мењају своја имена у „социјална антропологија” и „културна антропологија”, иако је садржај њихових пројеката и курикулума остајао ближи ранијим етнографским и фолклорним истраживањима. С једне стране, коришћење појма „антропологија” сигнализирало је раскид са прошлошћу која је углавном асоцирала на романтичарске националне подухвате. Насупрот томе, разлог за преферирање појма „етнологија” у неким круговима лежи у томе што је тај појам имплицирао бављење сопственим социо-културним контекстом (што је махом и била традиција ове науке у земљама југоисточне Европе), за разлику од антропологије која се успоставила као наука о другоме. У одређеним случајевима су стога чињени компромиси и то паралелним коришћењем оба појма, етнологија и антропологија, за означавање једне дисциплине.

ти ка иновацијама. Стога су се неки аутори осетили позваним да дају своје препоруке за унапређење постојећег стања у појединим земљама, у којима су овакве противречности опстале у израженијој мери, а то су, по правилу, оне земље, попут Албаније и Молдавије, у којима су се промене теоријских парадигми одвијале са закашњењем у односу на неке друге земље.

Такве препоруке се уједно могу посматрати и као један од значајних доприноса овог зборника, који се огледа и у другим битним аспектима. На првом месту, текстови у њему пружају свеобухватни приказ разумевања антропологије у земљама југоисточне Европе, као и појединачних историјских и политичких услова који су обликовали ову дисциплину у тим земљама. У том смислу, овај зборник представља и допринос познавању различитих традиција бављења антропологијом у југоисточној Европи, чиме омогућава и полазиште за компаративна промишљања развоја ове дисциплине у датој регији. Различити приступи и стилови које су аутори усвојили како би на најбољи могући начин одговорили свом задатку, читање зборника чине динамичним и интересантним. Тако је у неким случајевима развој дисциплине приказан кроз призму личног искуства постајања антропологом, што је пружио другачији, такорећи интимнији увид у ову проблематику.

На крају, али не мање важно, својим исцрпним регистром етнолошких институција, удружења и часописа у југоисточној Европи, овај зборник омогућава и олакшава успостављање контаката и партнерства међу истраживачима из различитих земаља. Значај овог аспекта потврђују и у њему објављени текстови, чије су анализе показале да је степен отворености једне земље према страним утицајима имао директан ефекат на промену парадигми које су модернизовале и унапредиле антрополошка истраживања. Овај зборник нас стога изнова подсећа на велики значај међународне сарадње, као и размене идеја и мишљења за развој науке каква је антропологија.

Весна Трифуновић

Упутство ауторима

Гласник Етнографског института САНУ доступан је у отвореном приступу и излази у две свеске годишње. Публиковање у Гласнику је бесплатно. Штампана се на српском (ћириличним писмом) и повремено на енглеском језику. Радови иностраних аутора могу бити објављени и на другим језицима и одговарајућим писмима. Рок за предају текстова за обе свеске је 31. децембар. Текстови се достављају секретарици редакције Марији Ђокић, у електронском формату (као Word документ), на електронску адресу: marija.djokic@ei.sanu.ac.rs. Детаље о цитирању можете погледати на линку који се налази у наслову: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html.

Гласник Етнографског института САНУ објављује само радове који нису раније објављивани и нису предати за штампу на другом месту. Категорије радова који се достављају могу бити оригинални научни рад, прегледни научни рад, научна критика и полемика, приказ, научна библиографија.

Сви достављени радови пролазе процедуру анонимног рецензирања од стране два компетентна рецензента које одређује редакција. У случају да рад добије једну позитивну и једну негативну рецензију, редакција одређује трећег рецензента. Аутори који добију условно позитивне рецензије дужни су да уваже примедбе рецензента или, уколико то не желе, да повуку рад из штампе.

У категорији оригиналних и прегледних научних радова, обим приложеног текста мора бити до 30 000 знакова, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дуги до 10 000 карактера. Врста и обим научних библиографија одређују се у договору са редакцијом и библиотекарима библиотеке Етнографског института САНУ. Поред основног текста рукопис обавезно треба да садржи следеће:

- Име и презиме аутора, назив установе, адресу и електронску адресу.
- Апстракт обима до 100 речи, кључне речи (до пет) и резиме обима до десет посто дужине рукописа.
- Резиме мора бити преведен на енглески језик. Уколико је текст на неком од страних језика, резиме се објављује на српском језику.
- Текстови на српском језику треба да буду куцани ћирилицом. Сви текстови се достављају у формату Word документа. Текстовете не треба посебно форматирати, него их спремити у дифолт (default) подешавањима које аутори имају на својим рачунарима. Наслови и поднаслови куцају се малим словима. Уз рукопис се предају и сви потребни прилози (илустрације, табеле...) у изворном формату. Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога.
- Уколико аутор има потребе да користи писма са специфичним словним знацима, обавезно треба да достави и фонтове које је користио.
- Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као *Line art* у резолуцији од 600 dpi, а фотографије у резолуцији до 300 dpi. Ако аутор угради графички прилог у свој Word документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у формату *tif, pdf* или *jpg*.

Молимо ауторе да погледају и попуне [Ауторску изјаву](#) која се налази на сајту Етнографског института САНУ: http://www.etno-institut.co.rs/lat/priprema_tekst.php

Имајте у виду да се прилози не враћају ауторима.

Instructions for the Authors

The Bulletin of the Institute of Ethnography of the Serbian Academy of Sciences and Arts is an open access journal which is published in two volumes each year. It is published in Serbian (utilizing the Cyrillic script) and, occasionally in English. Papers by foreign authors can be published in other languages using the proper script. The deadline for submission of papers for both volumes is December 31st. Papers are submitted by e-mail to Marija Djokic, the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: marija.djokic@et.sanu.ac.rs. For details about citing please visit the following link: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html.

The Bulletin of the IE SASA publishes only papers which haven't been published earlier and haven't been submitted for publication anywhere else. The papers submitted can belong to one of the following categories: original research paper, scientific review paper, scientific critique or debate, review or scientific bibliography. The journal does not charge any article processing charges or article submission charges.

All submitted papers undergo a reviewing process by two expert reviewers appointed by the editorial board. In the event of a paper receiving one positive and one negative review, the editorial board appoints a third reviewer. Authors who receive conditionally positive reviews are required to take into account the comments made by the reviewers, or, if they do not wish to do so, they can withdraw their submissions.

In the categories of original research paper and scientific review paper the text must not exceed 30 000 characters, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The type and extent of scientific bibliographies are determined in accordance with the editorial board and the librarians of the library of the Institute of Ethnography of the SASA, respectively. Aside from the basic content, the submitted paper must also contain:

- The full name(s) of the author, the name of the institution which employs them, the address of the institution and e-mail address of the author.
- An abstract (up to 100 words), key words (up to 5), and a resume which must not exceed 10% of the length of the text.
- The resume must be submitted in English. In case the paper is in a language other than Serbian, the resume will be published in Serbian.
- Papers in Serbian should be typed in the Cyrillic script. All papers are to be submitted as word documents. Text files should not be specifically formatted, the authors are encouraged to use the default formatting provided by their computers. Titles and subtitles are to be typed in lower case. All additional material (photographs, tables...) should be submitted along with the paper in their default format. A list of illustrations, captions which accompany them and the full names of their authors are to be supplied separately.
- In case the author has need of scripts/alphabets which utilize specific glyphs, the fonts which were used must also be supplied.
- Additional graphics are to be submitted as follows: drawings in the format of *Line art*, with a resolution of 600 dpi, and photos with a resolution of 300 dpi. If the author chooses to incorporate graphics into their word document, the same graphics must also be submitted separately as .tif, .pdf. or .jpg files.

Feel free to check out and fill in Author's Statement that can be found on the web site of the Institute. <http://www.etno-institut.co.rs/eng/instructions.php>

Издања Етнографског института САНУ у 2014. години

