

Зорица Дивац
Етнографски институт САНУ
Београд

Породични живот и „европско“ радно време*

У Србији је у зачетку реорганизација радног времена по „европском“ моделу. Увођењем радног времена од 9 до 17 часова, запослени грађани почињу да живе тзв. западним стилем живота, управо оним стилем живота коме су се подсмевали и који су критиковали током протеклих деценија. Радно време у Србији у другој половини XX века углавном се завршавало до 15.00 часова. Запослени чланови породице радили су само пре подне, а после подне су могли да користе за одмор, породични и друштвени живот, додатни посао, хоби, спорт. Специфично за нашу средину јесте то да је током последњих деценија 20. века привредни живот у Србији замро – један део запосленог становништва био је на тзв. принудном одмору, а други је, због недостатка конкретног посла, само део времена проведеног на послу користио за ефективан рад и увек је имао довољно времена за паузе и завршавање личних послова у радно време: „Нико не може тако мало да ме плати колико ја мало могу да радим“. Мада су били мало плаћени, наши радници су се хвалили квалитетом свог живота, који је, сматрало се, због пуно слободног времена био бољи од оног у високоразвијеним земљама, где раде „ко робови... враћају се по мраку кући,... а кад дођеш кући и није ти више ни до чега...“.

Дуготрајни ратови на тлу бивше Југославије оставили су дубоке трагове у српском друштву. Становништво, дубоко погођено новонасталом кризом како политичком, тако и економском – суочава се са болном транзицијом. На таласу превирања успостављена је демократска власт, која покушава да „ухвати прикључак“ са савременим европским токовима у разним областима

Кључне речи:

„европско“ радно
време, породични
живот, слободно
време, транзиција

* Текст је резултат рада на пројекту бр. 147020: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса*, који у целини финансира МНТР РС.

друштвеног живота. То подразумева, између осталог, и промене на пољу рада и радних односа. У склопу поменутих промена тече приватизација, дотадашњих друштвених и државних предузећа. Све је више страних компанија које улажу новац у новоотворене фирме. Посао у њима налази велики број радно способног становништва. Упоредо са запошљавањем одиграва се и процес прилагођавања на нове услове пословања. То се огледа не само у увођењу нових технологија и квалитетније опреме, већ и у другачијем начину организације рада и радног времена од онога на које су наши радници навикли.

Стање на тржишту се невероватном брзином мења, из дана у дан. Сведоци смо беспштедне тржишне борбе између фирми које желе да се изборе за што бољи положај у односу на јаке конкуренте. Да би опстале, приморане су да непрекидно прате нове токове и правила пословања, да се прилагођавају све већим захтевима „слободног“ тржишта. Стога је неопходно да се уведу новине и на пољу организације рада. Те промене често нису у складу са потребама и захтевима свих радника – како руководица, тако и извршилаца. Као новина, оне су још увек неусклађене са дотадашњим начином живота, па стога могу утицати не само на радни елан него и на породични живот запослених. Једна од таквих промена, које имају шире последице, јесте реорганизација радног времена по „европском“ моделу.

Радно време које почиње у 9 часова ујутру и траје до 17 часова после подне (са тридесетоминутном паузом за ручак) представља модел тзв. „европског“ радног времена, који веома добро функционише у свету. Регионалним пројектом Европске Уније, који се односи на запошљавање у Југоисточној Европи планирано је да се и код нас спроведу реформе и да се реорганизује радно време појединих фирми у складу са препорукама и потребама „глобалног тржишта“.¹

У нашој досадашњој пракси, запослени су радили најчешће у првој половини дана или по сменама. Уобичајени радни дан за запослене, који нису радили по сменама, почињао је у нашим предузећима у 7/8 часова ујутру и трајао до 15/16 часова по подне, са једном паузом за ручак. У пракси, међутим, радни дан је трајао, по правилу, мање. Наиме, сви они који су радили на оним радним местима где нису били неопходни присуство на послу и радна дисциплина напуштали су своја радна места већ после 14 часова. Такође, било је уобичајено да се праве дуже паузе у току рада. Сваки запослени је све своје приватне обавезе административне природе, које немају никакве везе са његовим радним задацима, завршавао у току радног времена. Информација коју сте добијали: „службеник је отишао да упише сина у школу“, или „да извади неку дозволу у Општини“, или „је тркнуо до банке и одмах се враћа“, деловала је природно, односно нормално, и углавном је примана са пуним разумевањем. Чинило се апсолутно исправним да се све

¹ *European Working Time Directive – the full text of the Directive*, са сајта: <http://www.incomesdata.co.uk/information/worktimedirective.htm>

обавезе, и службене и приватне, обаве у току радног времена. Треба напоменути да се многе, да их тако назовемо, административне приватне обавезе нису ни могле регулисати изван важећег радног времена. Стога се може претпоставити да се подразумевало и прећутно одобравало коришћење дела радног времена за завршавање приватних послова. Тако је тзв. слободно време било заиста „ослобођено“ разних обавеза које свакодневни живот носи: вађење докумената, сређивање рачуна у банци и сва друга чекања на шалтерима, као и мање куповине.

Током последњих десет година 20. века још се више погоршао однос према радном месту и ефективном раду. У том периоду санкција, разних економских блокада и ратова, у Србији (Југославији) се привредни живот готово угасио. Већи део запосленог становништва био је на тзв. принудном одмору – није имао обавезу да долази на посао, а примао је плату нередовно и у висини минималног личног дохотка. Други део запосленог становништва имао је обавезу да долази на посао, али је, због недостатка конкретного посла, само део времена проведеног на послу користио за ефективан рад. Потребно је истаћи да је тадашња друштвено-политичка клима лоше утицала на радни елан запослених, те је код многих радника/службеника, у погледу залагања на послу, изазивала осећај бесмислености и беспотребности.

С друге стране, баш у том периоду је запослено становништво било приморано да, осим главног посла (преко кога ће остварити пензију, али који доноси минималне приходе), пронађе други посао, тј. други приход којим би осигурало нормалнији живот. Велики број запослених се оријентисао на тзв. сиву економију, бавио се шверцом основних намирница и продајом бензина, као и свих других артикала којих није било на регуларном тржишту, док су сви они радници који су имали породично имање, а који су и у предратном периоду своје слободно време користили за рад на имању, сада, као запослени на принудном одмору, интензивирали свој рад у пољопривреди.

Како се радно време у другој половини 20. века за већину запослених завршавало, по правилу, до 15 часова (а последњих десет година 20. века већина запослених ни не одлази на посао, јер је на принудном одмору), може се рећи да су радници/службеници у другој половини 20. века имали довољно/превише слободног времена. Радно време је обавезно лоцирано у првој половини дана, док је друга половина дана била коришћена за одмор, породични и друштвени живот, додатни посао, хоби или спорт. Породица се окупљала на свакодневном заједничком ручку. Било је времена и за поподневни одмор, и за шетњу по граду, и за дружење са пријатељима. Мада су запослени били мало плаћени: „Нико не може тако мало да ме плати колико ја мало могу да радим“, наши радници су се подсмевали тзв. западном стилу живота и хвалили се квалитетом свог живота, који је, сматрали су, због пуно слободног времена био бољи од оног у високоразвијеним земљама где немају слободног времена и раде „ко робови... враћају се по мраку кући... а кад дођеш кући и није ти више ни до чега...“.

Истраживачи организације радног времена углавном су се бавили проучавањем радног времена запослених у току једног радног дана (почетак и крај радног времена, врста радног времена, психо-социјални и демографски фактори, међуљудски односи на раду итд), истраживањима која прате флукуацију психофизичких способности и ефикасност радника у току дана (биометријске студије), као и испитивањима која проучавају број радних сати (смањење/повећање броја радних сати, радни викенди, прековремени рад, права радника и друго). Истраживања преласка на „европско“ радно време су малобројна а баве се испитивањем ставова радника о њиховом радном времену, или се баве проучавањем проблема мотивације запослених, дизајна посла, психологије рада, организације рада и сл.²

Циљ овог рада је да се кроз процес који се тренутно одвија – промена у организацији рада, пре свега у приватизованом сектору, и прелазак на тзв. европско радно време – сагледа начин на који се усклађени пословни и приватни живот, радни дан са породичним и друштвеним животом.

Подаци за рад прикупљени су неструктурираним интервјуима са запосленима који раде по „европском“ радном режиму, и то у фирмама, претежно банкама и иностраним трговинским предузећима, које омогућавају запосленима знатно веће дохотке од српског просека. Овакви разговори не омогућавају статистичку обраду података, али су изузетно корисни за стварање поуздане слике о „европском“ радном времену и породичном и друштвеном животу. У сврху провере добијених података коришћена су истраживања рађена на Одељењу за психологију Филозофског факултета 2002, 2005. и 2006. године.³ Такође су коришћени и подаци са интернет форума у вези са овом темом.⁴

Испитивања спроведена 2002, 2005. и 2006. године показала су да су радници углавном незадовољни „европским“ радним временом у више од половине случајева. Мишљење радника о „европском“ радном времену било је 2002. негативније изражено него 2006. године. Наиме, у истраживању, које је на нашим просторима обавио В. Јанковић, више од 64% испитаника изјаснило се да има апсолутно или углавном негативно мишљење о оваквом режиму рада, а свега 21% – позитивно. Истраживања обављена 2006. године показују да је у односу на 2002. годину већи проценат оних који имају позитивно (27%), а мањи (57%) оних који имају негативно мишљење о „европском“ радном времену.⁵

² Станојевић, М. (2005): *“Европско” радно време*, Филозофски факултет у Београду, необјављен семинарски рад; Исти (2006): *Дизајн посла и мотивација запослених*, Филозофски факултет у Београду, необјављен дипломски рад.

³ Исто; Јанковић, В. (2002): *Мишљење радника о европском радном времену и фактори који на њега утичу*, дипломски рад, Филозофски факултет у Београду.

⁴ <http://www.elitesecurity.org/t268735-Radno-vreme-totalno-bez-veze>; <http://forum.bgdcafe.com/koje-je-vase-radno-vreme-t17401.html>

⁵ Станојевић, М. (2005); Исти (2006); Јанковић, В.

Истраживања која су спроведена 2007. године такође показују преовлађујуће незадовољство фиксним радним временом од 9 до 17 часова. Подаци који се односе на мишљење радника о тренутном радном времену у њиховим организацијама говоре о томе да се чак половини испитаника такав режим рада не допада.

На формирање става о радном времену могу утицати различити чиниоци: демографски, културни, ситуациони и други. Почећемо од мање групе запослених, оне која је задовољна новом организацијом радног времена и о којој ће овде бити мање речи. Код те групе је видљива повезаност материјалне ситуације и односа запослених према европском радном времену. Дакле, важни су сами приходи. С једне стране, боља примања у испитиваним организацијама, у односу на већину других у Србији, превазилазе проблеме које носе породични живот и ниске зараде. Код таквих добропримајућих радника, мишљење о радном времену није негативно, а у одговору се истиче предност добре зараде. С друге стране, постоје радници/службеници који су презадовољни самом чињеницом да су се запослили, а сама организација радног времена није им важна. Овакав став настао је у нашем транзиционом друштву, које као што је познато – већ дуги низ година има високу стопу незапослености и у коме влада велики страх од губитка посла.

Такође је уочено да млађи испитаници, у просеку, имају позитивнији став о актуелном радном времену од старијих, те да преферирају каснији почетак радног дана.

То су, по правилу, млади људи који још нису засновали своју породицу. Они се, пре свега, залажу за каснији почетак рада како би могли што дуже да спавају. Познато је да се у последње две деценије код нас усталио тзв. медитерански стил живота, који подразумева касне изласке и још касније враћање из „провода“. На Форуму „Радно време 9-17: тотално без везе“ изнесена су следећа мишљења: „Од 9 до 17 је добро радно време. Можеш да излазиш у град свако вече“, ⁶ као и: „Па све зависи шта теби лично више одговара и какве су твоје потребе. Свако радно време има своје мане и предности. Рецимо, ако радиш од 6-14, можда имаш више слободног времена преко дана, али зато да би се добро наспавао за следећи радни дан, мораш да легнеш барем око 21-22^h, ако рачунамо да у просеку спаваш 7-8 сати и да ти треба сат времена за јутарње сређивање (прање зуба, умивање, чешљање, већини треба и јутарња кафа, и слично...) и пут до посла, док ако радиш од 9^h, можеш да легнеш око 00-01^h. Практично дође на исто што се тиче слободног времена... једино је разлика у томе да ли ти је битније да будеш слободан већ од 14-15 (рад од 6), или да можеш касније да легнеш (рад од 9).“⁷ Тако и: „У сваком случају је радно време од 9-17 боље од радног времена од 6-14, али за

⁶ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, TtuEd @ 14.07.2007. 00:43

⁷ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Marko_L @ 07.07.2007. 23:13

млађе људе и људе без породице, само то кажем. Вероватно је старо радно време од 6-14 било уведено по инерцији због сеоског начина живота, кад се устајало у зору да се хране животиње, а ишло се на спавање по смркавању. Ово радно време од 9-17 је по мени прилагођеније урбаном животу. Значи, опет, ја то радно време подржавам, и мислим да је прилагођеније том некаквом биолошком сату урбаног становништа, као и животу у модерним градовима, такође мислим да већина градског становништва продуктивније ради кад ради по том радном времену, али све то до одређене границе, што опет зависи од избора појединца. Ја ли ћеш да будеш потрошач и да дрндаш то радно време целог живота, активно учествујући у потрошачком друштву, ја ли ћеш да га искористиш паметно, пропустиш пар летовања/зимовања и нових модела разних ствари и да га дрндаш 15-ак година, па онда после постанеш свој газда и кулираш, активно учествујући у породичном животу, и што је важније, активно учествујући у детињству своје деце, и тиме у твом другом детињству, хе хе хе.“⁸

„Европско“ радно време мање одговара женама него мушкарцима, што су неке фирме већ уочиле и покушале да тај проблем превазиђу увођењем могућности да радни дан започне и у 8 часова. Међутим, истраживања која су обавили психолози показала су да негативан став жена, у том узорку, не зависи од тога да ли оне имају децу или не, па они закључују да разлоге за такав став треба тражити у другим околностима.⁹ Насупрот томе, испитивања спроведена 2007. показују да управо удате жене (са децом или без њих) имају лоше мишљење о раду од 9 до 17 часова. Као разлог за овакав став оне наводе недостатак слободног времена током радне недеље, затим осећање да се цео дан проводи/изгуби на послу, посебно у зимском периоду када је дан краћи, и на крају – читав низ породичних обавеза које жене свакодневно обављају, а увођењем „европског“ радног времена то им је јако отежано.

Старији радници, који иза себе имају вишегодишње радно искуство, тешко прихватају радно време од 9 до 17 часова. Ради се, пре свега, о дугогодишњој навици одлажења у раним јутарњим часовима на посао. Истовремено, познато је да су током последњих деценија 20. века радници, који су примали мале зараде или били на принудном одмору, морали да нађу додатни послао како би тиме обезбедили адекватне услове за живот. Питање додатних активности радника током једне радне недеље јесте врло важан фактор, који, такође, може да утиче на негативан став о „европском“ радном времену, јер радно време од 9 до 17 часова, као и време утрошено на путовање од куће до посла, не остављају много простора за то. С друге стране, многи радници су приморани да се доквалификују и зато похађају разне курсеве потребне за додатно усавршавање. Стога се радници, који су већ ушли у другу половину свог радног века, а ипак су далеко од пензионисања, тешко прилагођавају новом радном времену, односно недостатку слободног времена.

⁸ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Lesli Eldridz @ 09.07.2007. 23:11

⁹ Stanojević, M.(2006), 45.

Они, како кажу, разумеју потребу увођења европских стандарда али то доживљавају и као казну: „Није баш морало да се то догоди нама. У првој половини нашег радног века, такорећи – нисмо имали шта да радимо, а сад, у овој другој половини живота, сатиремо се од посла, па још морамо и да учимо. Није фер, могло је да нас заобиђе или бар да буде обрнуто.“

Несумњиво је да су запослени у предузећима која раде по „европском“ радном времену, односно од 9 до 17 часова, већином незадовољни таквим фиксним радним временом. У групи незадовољних најбројнији су радници/службеници који су породични људи, са вишегодишњим радним стажом, првенствено због тога што имају недовољно слободног времена за ванредне активности, а то се, како сматрају, негативно одражава на породични живот. Дакле, „европско“ радно време не оставља довољно времена за обавезе ван посла, породицу, контакте са партнером и пријатељима, хоби, спорт, доколицу, породичну исхрану и сл. Према мишљењу тог дела запослених „европско“ радно време негативно утиче на породични и друштвени живот будући да:

- има премало времена за породицу,
- доводи до премора и стреса,
- нема времена за хобије,
- трпе емотивни и сексуални живот,
- условљава лош режим исхране,
- убија вољу за вечерњим изласцима и дружењима.

Веће је незадовољство „европским“ радним временом код запослених који су у средњим годинама, а у браку су и имају децу, управо због тога што они, проводећи већи део дана на послу, тешко усклађују породични и пословни живот. У време посвећено послу, осим оногведеног у предузећу (од 9 до 17 часова), треба уврстити и време које је потребно за путовање до посла и са њега, а то је обично од 30 до 60 минута. Тако се може рећи да радници/службеници полазе на посао после 8 часова, а враћају се с посла до 18 часова. За породицу, децу и старије родитеље преостају им рани јутарњи часови или предвечерја. О овоме сведоче следећи искази: „Кад сам био клинац моји су већ у 3 сата били кући и имали смо времена за све, ја данас не знам кад би ме видела деца. Некад се после 21 час није телефонирано, а ја сада кажем зовите ме до 01. Нормално не лежем пре“;¹⁰ „То је радно време за младе, самце и разведене, то јест за оне чији је центар... универзума посао, све им се врти око посла и кад нису на послу досадно им је. Па онда размишљају о послу и непрестано причају о њему. То радно време није за породичне људе којима је центар универзума њихова породица. Не кажем да је од 6 боље, али ово је ситуација.“;¹¹ „У потпуности се слажем да је радно време од 9-17 часова апсолутни промашај: до скоро сам радио у том временском интервалу, па смо

¹⁰ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Pneos @ 08.07.2007. 16:30.

¹¹ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Mister Big Time @ 10.07.2007. 00:47

променили на 8-16, много значи и тај један сат... добар део банака, неке радње раде до 17 часова, било који посао није могао да се уради после посла, већ сам чекао суботу... а да не говорим да кад дођем кући, ручам, одморим и ето мрака (поготово у зимском периоду, из мрака у мрак). Опет, све је како се човек навикне, али од 9-17 је непрактично...“;¹² „9-17...заробљен цео дан... Ја радим од 7-13 и мислим да нема бољег радног времена... (Ја не лежем пре 24 и опет сам одморан на послу)“.¹³

Несташица слободног времена посебно је приметна у оним домаћинствима у којима оба супружника раде пуно радно време. Родитељи су у посебно тешкој ситуацији зато што школске обавезе деце нису усклађене са радним обавезама родитеља. Наиме, реформисање радног времена школа и обданишта одвија се спорије. Школе раде од 8 до 16 часова, а ретке су предшколске установе које омогућавају деци да остану у вртићу до касних поподневних часова. По правилу, ова се неусаглашеност радног времена школа/вртића и фирми превазилази уз помоћ баба/деда или рођака. Само 5 од 217 предшколских установа у Београду отворено је, после редовне наставе, до касних ноћних сати.¹⁴ Слично је и са школама које, углавном оне у центру града, имају продужене боравке за оне ученике који чекају да их родитељи после радног времена поведу кући. Међутим, школске установе које су продужиле своје радно време, како би пратиле нови режим рада родитеља, углавном немају прилагођен простор за такве изваншколске намене, већ деца послеподнева проводе у учионицама или уз телевизор. Родитељи који не могу да рачунају на помоћ својих родитеља или рођака бивају незадовољни, тешко се концентришу на послу и осећају кривицу зато што недовољно пажње посвећују својој деци.

Већина запослених је свесна да је увођење „европских“ принципа у организацију рада неминовно и да је неопходно прилагодити се новој радној политици, која ће довести до привредног напретка. С тим у вези интересантни су коментари запослених о разлогу увођења „европског“ радног времена.

Најчешће се сматра да је радно време од 9 до 17 часова уведено да би послодавац најбоље искористио запосленог: „Радно време од 9-17 се наметнуло као стандард за већину професија из једног простог разлога – тада се постижу најбољи резултати у домену продаје, јер је то период када је највећи % потрошачког друштва на ногама. Док се послови попут производње и сл, и поред тог тренда без већих проблема успешно обављају и у другим деловима дана.“;¹⁵ „Радно време од 9-17 је стандардизовано зато што је то

¹² <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Fairfax @ 14.07.2007. 12:00

¹³ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, adult @ 11.07.2007. 12:43

¹⁴ *Анкетом до продуженог боравка*, Глас јавности 13. 09. 2006.

¹⁵ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Davor Vljakovic @ 09.07.2007. 09:27

неки оптимум када се ради о раду са странкама/клијентима. Дакле, разлози таквог времена су искључиво \$\$\$ природе“.¹⁶

Запослени наводе као један од разлога увођења радног времена од 9 до 17 часова и – смањење незапослености, тј. да се радницима режимом рада, којим се окупира већи део дана, уствари онемогући допунски рад: „Ствар која је уништила Југославију и остале социјалистичке земље била је управо радно време, рецимо од 6 до 14, дођеш кући, ручаш, одмориш се и после имаш још гомилу сати за себе, тј. за рад ван редовног посла. Мало по мало, људи су све више радили ван посла и за себе и своје потребе. Рад од 9-17 је смишљен да се људима узме цео дан и не остави могућност да ишта друго раде. На Западу већина продавница ради до 18.00, па трчиш с посла да купиш потрепштине, дођеш кући и није ти више ни до чега. У неким земљама су синдикати издејствовали 35-очасовно радно време, али су се послодавци досетили па ти дају паузу од 12.00 до 15.00 (неки мој ортак тако ради у Паризу) где за та три сата можеш само да цуњаш по граду и додатно трошиш паре. Све у свему, правила постављају они који имају паре, па је то тако како је...“¹⁷ „О овој теми сам доста расправљао са друговима и неко од њих ми је рекао да је то радно време уведено – пази ово – да се смањи незапосленост ... Чак и има логике, јер ако је радно време од 6-14 или од 7-15, људи мање више без проблема могу наћи и неки посао послеподне да раде, а са овим ни лево ни десно временом избор је мало суженији (не кажем да сам у праву, него само да има логике :)(делимично))“.¹⁸

Занимљива су али и ретка размишљања оних који у увођењу новог радног времена виде и наменски смишљену заверу – да се људи заглупе и немају времена да се баве својом децом, другим пословима, размишљањем о светским проблемима: „Радно време од 9-17 је мени лично ултра глупаво, поготово ако ти до посла треба дуже од 45 мин. Ја би бар имао осећај да ми је прошао цео дан, а да ништа нисам урадио. Срећа моја да радим од 7 до 15. Моје скромно мишљење је да је то наменски смишљена теорија завере да се људи заглупе и немају времена да се баве другим стварима“,¹⁹ или: „Ја сам сигуран да је радно време од 9-17 измишљено да би народ могао увече да излази у кафиће и ресторане да би наравно – потрошио паре! Замислите када би сви радили од 7. Сви би ишли на спавање 2 сата раније. Па ко би увече трошио паре онда!“²⁰

У сваком случају, разлози за стварање Европске Уније су, пре свега, економске природе. Велики напор улажу европске земље у правцу економског и политичког уједначавања, у циљу стварања чврсте интеграције која ће

¹⁶ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Ivan Dimkovic @ 14.07.2007. 15:00

¹⁷ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Paramecijum @ 15.07.2007. 22:41

¹⁸ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Klajoni @ 09.07.2007. 18:56

¹⁹ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, Klajoni @ 09.07.2007. 18:56

²⁰ <http://www.elitesecurity.org/t268735>, stonex @ 18.07.2007. 22:32

свим чланицама Уније донети првенствено економску корист. Интеграција европских земаља ствара, кроз уједињено тржиште и слободан проток робе/капитала, моћну и просперитетну економску силу на светском нивоу. Растом заједничке привреде обезбедиће се јачање и појединачних привреда, а то ће омогућити повећање животног стандарда, смањење незапослености, лакше интерактивно културно и медијско контактирање. Један од корака у приближавању Европској Унији јесте и увођење тзв. „европског“ радног времена.

Европска Унија је у оквиру програма *Европска стратегија запошљавања* (ЕЕС), којим жели да реши проблем незапослености у земљама чланицама, а чији је примарни циљ стварање оквира за праћење политике запошљавања, која ће се примењивати широм Европе, посветила пажњу и радном времену – *да би се „измирили“ рад и обавезе у породичном животу*. Спроводећи тај програм, Европска комисија је још 1998. године у Кардифу усвојила три документа у којима, у оквиру разматрања политика запошљавања у Европи, даје и директиву: – *„помирење“ запослености и породичног живота: осигуравање прихватљивих, висококвалитетних и доступних вртића*.²¹

Несумњиво је да се увођењем „европског“ радног времена долази до промене начина живота и организације породице. Све више и више, људи морају да манипулишу обавезама и да праве прераспodelу одговорности и својих активности код куће и на радном месту. Две ствари које најчешће нарушавају баланс између приватног и пословног живота јесу дужина радног времена и интензитет рада. Нови режим рада, по мишљењу већег дела испитаних, има негативан утицај на породичне односе. Неопходно је да запослени организују свој живот према новом радном времену. Многе дискусије о равнотежи између приватног и пословног живота фокусиране су на проблеме запослених са децом предшколског и школског узраста. Да би се они превазишли, потребно је да се и предшколске и школске установе прилагоде новом режиму рада. Запослени и њихове породице морају да науче да квалитетно користе део дана који проводе заједно и да утврде породичне приоритете, планирају време и активности свих чланова породице, те да викенд и празнике посебно цене.

Адекватно организован баланс између породичног и пословног живота има значаја како за раднике и њихове породице, тако и за њихове радне организације. О проблемима баланса између пословног и приватног живота морају да воде рачуна фирме, пре свега због веће продуктивности, ангажованости и лојалности на радном месту. То значи да је неопходно да и послодавци и појединци мењају себе, своје навике и свој однос према онима који их окружују.

²¹ Tkalec, K., *Europska strategija zapošljavanja*, Revija za socijalnu politiku 7, 3, 2000; <http://europa.eu.int/scadplus>

Зорица Дивац

Семеен живот и “европейско” работно време

Работното време в Србија през втората половина на XX век в повечето случаи прикључваше до 15.00 ч. Специфика на нашата социална среда е, че в последното десетилетие и половина стопанскиот живот замря и по-голямата част от работещото население беше на т. нар. “принудителна почивка” – получаваше минимална заплата, без да ходи на работа. Работоспособните членове на семејството работеха само преди обяд и имаха достатъчно свободно време, което можеа да посветят на себе си, на домашните си, и вобще – на функционирањето на малкото и разширено семејство.

Клучови думи:

“европейско”
работно време,
семеен живот,
свободно време,
преход

В Србија сега се остварува крајот на процесот на пазарна приватизација и развојот на частното предприемачество, коешто означува, че фирмите преминават, веќе са преминали или ќе преминат към европското работно време – од 9.00 до 17.00 ч. Съвремено чуждите инвеститори очекуват од работещите пълна отдаденост на работата и ги подтикнуват да работат с темп, којшто изчерпува физическите и менталните им възможности. Времето, оставащо за семеен живот и общување, е напълно променено. Членовите на семејството се опитват да се научат как квалитетно да използват времето од деня, кога са заедно, како и да утврдат така семејните приоритети, планирајќи времето и дејствијата на сички семејни членове, че особено да бидат ценени почивните и празничните дни. А тоа означува, че индивидите променат самите себе си и своето отношение към тези, којшто ги заобикалат.

Zorica Divac

Family Life and “European” Working Hours

After many years of crisis, wars, political and economic turmoil, has finally come the wave of changes which, as a part of development and adaptation of our country to contemporary European streams, brought with itself innovations in the way of functioning firms and working organizations. Apart from new technologies and more qualitative equipment, the process of privatization and the increasing number of the foreign companies at our market have been gradually introducing new organization of work and working hours that differ from those that used to exist before.

Key words:

“European” working hours, family life, free time, transition

The working hours that begin at 9 o'clock in the morning and lasts until o'clock in the afternoon (with the lunch break of thirty minutes) represents the model of so called “European” working hours that functions very well elsewhere. The Regional project of European Union that refers to employment in South-Eastern Europe plans this kind of reforms also in our country, through the reorganization of working hours of certain firms according to recommendations and needs of the “global market”.

Our employed citizens are beginning to live so called *Western lifestyle*, exactly the one that they used to ridicule and laugh at, and the one that they criticized during the last decades. The working hours in Serbia, in the second half of the 20th century usually lasted until 3 p. m. Employed members of the family worked only in the morning. They used the afternoons for taking rest or for the family and social life, additional job, hobby or sport. The specificity of our region is that during the last decades of the 20th century, the economy life faded away, and one part of the employed people were at so called “temporary lay-off”, while the other part of people were working, however not very effectively. Namely, the lack of work was the reason why they worked effectively only for several hours, while the other part of the working day they used for breaks or for finishing private duties: *no one can pay me so little, as little I can work*. Although they were paid very bad, our workers used to boast with the quality of their lives, which was, according to common opinion, better than in highly developed countries, where people had to work *“as slaves, ... they come home at dark, ... when they come home, they are not in the mood for anything else...”*

Researches done in our country show the discontent of people working in the firms that work according to „European“ working hours, which means from 9

a.m. until 5 p.m. especially among people who have family and who are older than 35. I am going to single out two connotations:

1. “European” *working hours influences life negatively*:

- not enough time for the family
- too much stress and tiredness
- no time for hobby
- bad effect on emotional and sexual life
- poor effect on nutrition habits
- kills the will for evening going out and social life

2. *reason for introduction of “European” working hours is*:

- that employer uses the employee in the best way
- to decrease unemployment; namely, if people work all day long, they do not have time to work additionally
- purposely invented conspiracy theory – to make people stupid and without free time to be with their children, other works and contemplation about world problems.

There is no doubt that introduction of “European” working hours completely changed time that is left for family life and for communication. More and more people has to manipulate their duties and to make redistribution of responsibilities and own activities at home and at work. Two things that most often endanger the balance between private life and business life are the length of working hours and the intensity of work. Adequately organized balance between family and working life is important both for the workers and for their families, as well as for their working organizations. Numerous discussions about the balance between private and working life focus on so-called „family-friends aspect“ of care about the kids, the problems of employed people who have babies and/or pre-school and school children.

The firms should take care about the problem of balance between working and private life, first of all because of better productivity, enlargement of motivation, engagement and devotion to work, while employees and their families should learn how to use their quality time and to set up their family priorities, to plan time and the activities of all family members and especially to appreciate weekends and holidays. This means that it is necessary for firms and individuals to change themselves and their attitude to people that surround them.

Иван Ђорђевић
Етнографски институт САНУ
Београд

Утеривање патриотизма: Антрополошка анализа конструисања култа кошаркашке репрезентације Србије у спортској штампи*

Циљ овога рада јесте анализа писања спортске штампе у Србији, усмерена ка испитивању наратива везаних за културни концепт националног идентитета. Намера ми је да испитам одређене наративе везане за наступ кошаркашке државне репрезентације на Европском првенству одржаном 2007. године, пре свега везане за конструкцију медијске слике националног тима, са нагласком на концепту „патриотизма“. Покушаћу да укажем на постојање два супротстављена наратива унутар истог дискурса, чија је кључна одредница патриотизам, а који се могу одредити као „државни“ и „етнички“ концепт кошаркашке репрезентације Србије.

„Ми имамо нашег Бога, он се зове Бодирога“, орило се у халама и на трговима Србије крајем прошлог и почетком овог века. Ова песма спевана је у част дугогодишњег кошаркашког репрезентативца Србије Дејана Бодирогe, једног од лидера репрезентације „крње“ Југославије, која је у периоду од 1995. до 2002. године освојила практично све што се на међународним такмичењима могло освојити. Иако је сам кошаркаш, као искрено религиозан човек, замолио навијаче да му не певају ову својеврсну оду, она је ипак опстала као симбол важности ове глобалне игре за људе у Србији. Успеси државног тима након те 2002. године, међутим, нису били у складу са „очекивањима нације“, а криза резултата кулминирала је 2007. године на Европском првенству, на коме репрезентација Србије није успела да оствари ниједну победу. Можда најбољи, такође „верски“ коментар на стање у домаћој

Кључне речи:

кошаркашка
репрезентација
Србије,
национални
идентитет,
патриотизам,
„етнички“ и
„државни“ тим

* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целости финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

репрезентативној кошарци дао је један шпански спортски лист, истичући како је у Србији кошарка – религија, али да последњих година сениорска репрезентација шири страшну јерес.

Предмет овог излагања свакако није разматрање разлога због чега су донедавни *богови* одједанпут постали *пали анђели*, нити предвиђање да ли ће се летошњи изузетни успеси младих селекција Србије одразити на повратак „старе славе“ овдашњој кошарци. Намера ми је, заправо, да испитам одређене нарative везане за наступ државне репрезентације на недавно и неславно окончаном Европском првенству, пре свега везане за конструкцију медијске слике националног тима, са нагласком на концепту „патриотизма“. Кроз анализу ових репрезентација настојаћу да укажем на који начин медији представљају и, истовремено, социјално конструишу везу између националног идентитета и репрезентације. Извор за анализу била је домаћа дневна и недељна штампа, у периоду од јануара до октобра 2007. године.

Веза спорта са различитим друштвеним феноменима, укључујући и оне везане за национални идентитет, одавно је опште место. Стога, основни референтни оквир за анализу биће настојање да се утврди како „штампа конструише нацију као хомогени колектив коме би претпостављени читалац требало да припада“. ¹ Другим речима, полазим од тога да „у конструисању 'нације' штампа прибегава неколицини дискурзивних стратегија конструишући и оснажујући национално јединство, и то путем призивања стереотипа, генеричких референци, измешане спортске и војне историје, као и безвремености нације кроз повезивање митске прошлости и неупитне будућности“. ² Спорт, са друге стране, представља изразито моћан медиј, кроз који је могуће пратити конструисање, трансформацију и интериоризацију идеолошких дискурса. У том смислу, медијске поруке послате кроз ланце комуникације, иманентне овој форми популарне културе веома се лако укоренјују и постају део свакодневног јавног дискурса. за овакве случајеве има заиста много, а један од интересантнијих би Примера могао бити случај медијског праћења фудбалске утакмице између Енглеске и Немачке, у полуфиналу Европског првенства одржаног 1996. године у Великој Британији. Енглеска штампа, и то не само таблоидна, најављивала је утакмице насловима попут „ACHTUNG! SURRENDER!“ или „Let's Blitz Fritz“, уз коментаре како на „Острву једино рат и фудбал могу изазвати овакво национално јединство“. Масовна медијска хистерија довела је на крају до званичног протеста немачког министарства иностраних послова и интервенције британске владе у

¹ Hywel Bishop, Adam Jaworski, *We beat 'em: nationalism and the hegemony of homogeneity in the British press reportage of Germany versus England during Euro 2000*, *Discourse and Society*, Vol 14(3), SAGE, London 2003, 243.

² Исто, 244.

стишавању, како су га назвали, очигледног „шовинизма и ксенофобичног тријумфализма“.³

О ком је то јавном дискурсу у овом случају, дакле, реч? Пре него што се приступи анализи конкретног материјала, неопходно је дати неколико уводних напомена. Пре свега, треба имати у виду да је државни тим који је играо на овогодишњем Европском првенству први пут наступао под именом Србије, док је од 1995. до 2006. године (након укидања спортских санкција) на дресовима репрезентације стајало име Југославије, односно Србије и Црне Горе. Ово сматрам важним јер, у суштини, репрезентативне селекције под овим именима нису служиле као генеративни фактор за испољавање националистичких тежњи, бар не у мери у којој су то у једном периоду били клубови, попут нпр. Црвене звезде.⁴ Наиме, у медијском дискурсу везаном за репрезентативни спорт, чак и током деведесетих година, када је таква врста јавног говора била више него присутна и одобравана, само су повремено и стидљиво коришћени наративи који су експлицитно изражавали тежњу ка конструисању националног идентитета. Уколико је то и био случај, то се никада није односило на конституисање „југословенства“ или „србо-црногорства“, већ се реферисало искључиво на Србију.⁵ У моментима, рецимо, великих кошаркашких успеха, свакако је била присутна национална хомогенизација, али уз јавно демонстрирање одбијања идентификације са именом земље и њеним симболима. Обнављањем државности Србије, након успеха референдума за осамостаљење Црне Горе у мају 2006. године, у јавном говору се отворио простор за креирање једног новог идентитета државне селекције, заснованог на радикалном дисконтинуитету са претходним периодом. У том смислу, основно питање које сам поставио у овом раду јесте везано управо за начин на који је тај „врли нови идентитет“ кошаркашке репрезентације Србије креиран у дискурсу домаће спортске штампе.

Са Србијом по медаљу

Лош резултат тима Србије и Црне Горе на Светском првенству у Јапану одржаном 2006. године, представљао је још једно темељно „национално разочарање“ и, логично, резултирао многобројним туробним анализама стања у домаћој кошарци. Ипак, стицај околности да је тај наступ био и последњи под именом заједничке државе, која у том тренутку више није ни постојала, није значио крај једне тужне епохе, већ само могућност новог почетка. Тако је кошаркашки репрезентативац Дарко Миличић, коментаришући више него бледо издање државног тима, у чланку под називом „Са

³ J. Maguire, E. Poulton, *European identity politics in EURO 96*, International Review for the Sociology of Sport, 34/1, SAGE, London 1999, 25-26.

⁴ Види у Ivan Čolović, *Fudbal, huligani i rat*, у N. Popov (ur.), *Srpska strana rata*, I deo, Beograd 2002, 463-465.

⁵ Иван Ђорђевић, *Спорт и национални идентитет: Фудбалска прича непостојеће нације*, Антропологија 2, Београд 2006, 22-34.

Србијом по медаљу“ закључио: „Већина људи мисли да је то ситница, али када мало боље погледате, отада смо Србија и Црна Гора ништа не можемо да узмемо. Када смо постали СЦГ и одбили химну „Боже правде“ све нам је кренуло низбрдо. Није случајност, видели сте фудбалере у Чешкој: Србија и „Боже правде“ – 3:1. Биће нам много боље када у Шпанију одемо као Србија, с правом химном“.⁶

Сврха оваког дискурса јесте да се легитимише нови поредак у коме више не постоје репрезентације Југославије и СЦГ, већ је сада на позорници нова, „права“ национална селекција Србије, са „својим“ дресовима, химном, грбом и заставом. Ово „замисљање нације“ каналише, се пре, свега кроз стратегију која је фундаментална у процесу стварања осећања колективне припадности нацији – пројектовање светле будућности. На тај начин се постиже непроблематично постојање нације, једном и заувек.⁷ Спортски медијски дискурс, у наведеном случају, ово постиже како путем конструисања метонимијске везе између нових националних симбола и успеха, тако и путем разрачунавања са (мрском) прошлошћу.

Ова врста јавног наратива, међутим, отвара једно веома важно питање – учешће главних протагониста у креирању „новог“ националног тима. Након великих успеха које је сениорска репрезентација СРЈ постизала на међународним такмичењима крајем прошлог и почетком овог века, појавио се један проблем, у великој мери непознат у дотадашњој пракси. Реч је о одбијању појединих кошаркаша да играју за репрезентацију. Тако је протекло европско првенство у Шпанији репрезентација Србије одиграла, скоро се може рећи, без комплетне прве поставе. Откази играча оправдани су на различите начине – од повреда и умора, па до раније заказаних обавеза у летњим камповима. Разлози за овакву праксу су сложени и разнолики, и не спадају у домен истраживања елаборираног у овом раду. Ипак, једна од могућих интерпретација може на извештајан начин осветлити поменути проблем. Наиме, глобална експанзија тржишта, чији смо сведоци у последње две деценије, довела је до готово потпуне либерализације понуде и потражње професионалних спортиста. „Држава на тај начин губи монопол над појединцима, који волшебно доспевају на специфично 'тржиште лојалности'“⁸ на коме постоји слободан избор сваког спортисте да ли ће, рецимо, наступати за репрезентацију или неће. Овде је веома важно приметити да таква врста испољавања патриотских осећања више не представља подразумевајућу већ преговарајућу реалност – и самим тим се, у одређеном смислу, амблем 'националног добра' преноси са колектива на појединца“.⁹ Дакле, професио-

⁶ Вечерње новости, 28. август 2006.

⁷ Н. Bishop, A. Jaworski, *н. д.*, 252.

⁸ Ariun Appadurai, *Sovereignty without territoriality*, у Р. Yaeger (Ed.), *The Geography of identity*, University of Michigan Press, 1996, 40-58.

⁹ Иван Ђорђевић, *Владе Дивац: недовршена транзициона бајка*, Гласник Етнографског института САНУ LV (1), Београд 2007, 63-64.

нални спортисти представљају можда и најбољи пример „транснационалних грађана и глобалних бизнисмена, који истовремено настајују како национални тако и транснационални простор“.¹⁰ У таквом контексту, играчев слободни избор је да ли ће се определити да игра за државни тим, или ће жртвовати три месеца летњег одмора проводећи их на мукотрпним припремама и исцрпљујућем такмичењу, уз ризик од евентуалне повреде која му може угрозити добар уговор или читаву каријеру.¹¹ Уколико се, ипак, определи за ово прво, потенцијални репрезентативац добија примамљиву могућност да, упркос свом статусу скупог производа на денационализованом простору глобалног тржишта, постане „национална културна икона у функцији формирања и реафирмације националних идентитета“.¹² Такав статус уживали су практично сви кошаркаши који су играли у „славној генерацији деведесетих“, попут Владе Дивца, Александра Ђорђевића, Предрага Даниловића или Дејана Бодироге, упркос извесном „одступању од правила“ која намеће „национални кључ“, попут поседовања страног држављанства или одабира неке од светских престоница за пребивалиште након завршетка играчке каријере. Сви наведени играчи су овај „национални иконички статус“ стекли захваљујући легитимизацији кроз наступе у репрезентативном дресу.¹³

Како, међутим, креирати јавни наратив о „победничком националном тиму“ у ситуацији када добар део протагониста одбија да узме учешће у „историјском пројекту“ креирања нове репрезентације Србије?

Селектор Србије Зоран Мока Славнић, који је свој краткотрајни боравак на клупи сеониорске репрезентације започео речима да ће „инсистирати једино на жестоком патриотизму“,¹⁴ суочен са многобројним отказима потенцијалних репрезентативаца, наводи: „Верујте, све сам их на почетку питао да ли желе да играју за Србију. Њих 29 је рекло да хоће. Сматрао сам да је то наша заједничка победа и да су научили како се воли своја земља. Патриотизам се показује одрицањем. Међутим, симптоматично је да се репрезентације одричу играчи који су у иностранству, који су финансијски обезбеђени. Ваљда би било нормално да баш они играју пуним срцем. Господо, угледајте се на Новицког, Ђинобилија, Гасола, који играју за

¹⁰ Lloyd L. Wong, Ricardo Trumper, *Global celebrity athletes and nationalism*, Journal of Sport and Social Issues 26, London 2002, 168.

¹¹ Треба имати у виду да су велике кошаркашке међународне смотре попут европских и светских првенстава, у великој мери изгубиле значај у односу на период од пре само две деценије. Наиме, већина домаћих играча који су потенцијални кандидати за репрезентацију одлазе као веома млади у иностранство, постајући наведени „транснационални грађани и глобални бизнисмени“, чиме се губи мотивација приказивања себе у „најбољем светлу“ у циљу добијања „доброг уговора“. У фудбалу, рецимо, то још увек није случај.

¹² L. Wong, R. Trumper, *н. д.*, 169.

¹³ Више о овоме у И. Ђорђевић, *Владе Дивца...*

¹⁴ Курир, 30. мај 2007.

цабе... Зар то није свети пример? Ма, нећу више да се бавим ситном боранијом. Ја ћу да пронађем дванаест момака који ће желети да гину за Србију.“¹⁵ Став председника Кошаркашког савеза Србије, Драгана Капичића, био је сличан: „Суштина проблема је у жељи појединаца. Играње у репрезентацији није обавеза! (...) Они који су отказали учешће у националном тиму морају да буду свесни свога греха. Да, греха! (...) Момци који су из неоправданих разлога отказали, поиграли су се са државом Србијом! Не са Савезом, селектором, председником. Не могу да разумем да неко не жели да игра.“¹⁶ У истом тону говори и Небојша Човић, председник кошаркашког клуба ФМП из Железника: „Све ово што се догађа са отказима играча репрезентацији је брука и срамота. Патриотизам им се свео на дизање три прста по сплавовима и певање српских песама“.¹⁷ Чак и либерални дневник „Данас“, у коментару под насловом „Играле се делије... са угледом српске кошарке“, објављеном поводом дебакла репрезентације на Европском првенству истиче: „Први који би требали да се 'погледају у огледало' су играчи који су овог лета одустали од наступа за репрезентацију. Те 'велике патриоте' (не треба помињати имена, пошто је јасно о коме се ради) су претходних година били најгласнији у причама да је јако тешко играти за земљу која нема грб, химну, заставу...“¹⁸

Индикативно је приметити да се унутар овог дискурса инсистира на једној кључној речи – патриотизам. Та, како се селектор Славнић изразио, „можда и излизана реч“¹⁹ реферише заправо у овом контексту на онај приступ државном тиму који је имала претходна генерација репрезентативаца, на челу са Дивцем и Ђорђевићем. Вјекослав Перица, поредећи неуспехе репрезентације Хрватске са истовременим невероватним успесима „крње Југославије“, то сликовито објашњава: „А за то вријеме (1995-2002. прим. И.Ђ.) репрезентација Југославије осваја најсјајније медаље и закључује тријумфалну епоху с невјеројатним тријумфом на тлу Америке у Индианаполису пред публиком која урла 'Југославија!' (која сад Југославија, побогу?) те пред тупим погледима америчких професионалаца мултимилардера раније елиминираних из финалних натјецања. (...) И док су Хрвати слабо пуцали трице и слободна бацања те свјетлали самокресе, српски су се кошаркаши некако успјели разликовати од четничких бандита. Ти су се српски атлете, ваљда из ината и режимске пропаганде о угрожености Срба као 'мученичког народа' на који је Запад наводно неправедно свалио кривицу за

¹⁵ Press, 5. јул 2007.

¹⁶ Глас Јавности, 22. јул 2007.

¹⁷ Глас Јавности, 10. јул 2007.

¹⁸ Данас, 7. септембар 2007.

¹⁹ Куир, 30. мај 2007.

рат на Балкану, одазивали позивима за репрезентацију и изгарали на терену да докажу како Србија није крива“.²⁰

Реферисање на тај „патриотизам“ значи заправо успостављање континуитета са нечим што се својевремено звало „југословенско кошаркашко чудо“, а које сеже још у шездесете и седамдесете године прошлог века и чији су веома значајан део били сами Славнић и Капичић, и које се, упркос распаду СФРЈ, продужило и на „златну генерацију“ деведесетих. Унутар тог дискурса није било простора за, како се иронично примећује у наведеним чланцима, „дизање три прста по сплавовима и певање српских песама“ и ламентирање над тежином играња за државу „без химне, грба и заставе“. Кључни концепт оваквог приступа може се препознати у „Политикином“ коментару под насловом „Генерација за повратак славе“, донетом поводом освајања низа златних медаља од стране младих кошаркашких селекција Србије у лето 2007. године: „Прошлог лета је златна медаља освојена у Измиру (Турска) под именом СЦГ, с тимом у којем је било неколико играча рођених 1986. и с неколико њих који сада бране боје Црне Горе. То је била последња екипа на највишем степену победничког подијума која је певала химну „Хеј, Словени“ стављајући својеврсни епитаф на последње остатке кошаркашке велесиле СФРЈ. У Горици, победом над Шпанијом у финалу с 87:78, млади су постали прва мушка кошаркашка селекција која се домогла злата под именом Србија. Други пут овог месеца свирана је химна „Боже правде“ будући да су недавно у Новом Саду на европски трон заселе и јуниорке. У здушном певању химни и некадашње и нове државе велика је симболика (курзивом дао И.Ђ.). Наши млади кошаркаши имају све одлике трофејних претходника међу којима је и висок степен заједништва. Због тога је с њима распаљена нада и у повратак наше кошарке на победничку стазу и у обнову култа репрезентације“.²¹

Спрем'те се, спрем'те за СРБИЈУ!

Суочена са наведеним проблемима, „нова“ репрезентација Србије морала је, ипак, на неки начин започети са креирањем „светле будућности“. У складу са пословицом „родило се, ваља га љуљати“, „нова нација“ о којој је реч морала је унутар јавног дискурса имати и своју „светлу традицију“, окосницу око које ће се градити идентитет, која ће представљати ону кохезиону снагу помоћу које ће се стићи до жељених успеха. Тако капитен кошаркашке репрезентације Србије на протеклом Европском првенству – Милан Гуровић, познат и као Чича (надимак четничког команданта Драгољуба Михаиловића), образлажући своју одлуку да се одазове позиву селектора, закључује: „Бити капитен Србије је велика част, много ми је драго због тога што ћу бити први капитен наше земље после ових бурних и црних 60

²⁰ Vjekoslav Perica, *Genetika ili revolucija. O fenomenu južnoslavenske škole košarke*, Reč br. 70/16, Beograd, jun 2003, 187.

²¹ Политика, 17. јул 2007.

година. Одлучио сам да играм због народа Србије, наших људи на Косову и Републици Српској – због њих играм превасходно. И не само ја, него сви који буду играли“.²² У сличном стилу, у чланку под називом „Спрем’те се, спрем’те за Србију“, Гуровић истиче како му је „драго што је први *српски* капитен“: „Не знам само да ли се играла кошарка у Дражино време и да ли ме је неко претекао. Али, чини ми се да сам ушао у историју као први“.²³

Његов саиграч Дарко Миличић не заостаје за својим капитеном. Интервју са кошаркашом, насловљен са „Баш ме брига за Америку“,²⁴ новинар започиње констатацијом: „Какав је Србенда Дарко Миличић! Центар наше кошаркашке репрезентације каже да је Србија за њега светиња и да не жели да живи у Америци када престане да игра у НБА.“ Кошаркаш елаборира овакав увод, објашњавајући: „Србија, брате, то је другачије од свега претходног. Па, још химна ‘Боже правде’. То је потпуно другачији осећај него било шта друго. Поштујем људе из Мемфиса, они ми дају хлеб. Али, очекују да ћу ја сад, пошто сам саиграч са Гасолом, да попустим против Шпаније. Као, ми смо Мемфис, нисмо Шпанија и Србија, и те форе. Ја сам им лепо објаснио. *Брате, Србија је Србија, како не капирате то.* Јесмо ми саиграчи, али када будем играо против њих, има да буде ‘рокање’“.²⁵

Дарко Миличић такође сматра да наступ у кошаркашкој репрезентацији Србије никако не може бити посматран као „права борба за Србију“: „Ово је само кошарка, то је за мене дечја игра. Моје схватање је да су људи из неких других области звезде. То су људи који су се борили за Србију, наши генерали, војници који су дали свој живот за земљу, прави хероји, разумеш. (...) Ма, шта се к...ц ја борим, играм кошарку. Ово што се ми зајебавамо, играмо кошарку, такмичимо се ко је бољи, ко је слабији, то је све срање.“²⁶

Миличић и Гуровић, како извештавају бројни листови, празан ход током припрема репрезентације прекраћују такмичећи се у томе ко је већи четник. Тако „Глас јавности“ наводи да „одличну атмосферу на припремама кошаркаша у Ковилоу у веселе тонове додатно боје националистички настројени капитен Милан Гуровић и нови центар Мемфиса Дарко Миличић“. „Чича“ је у шали поручио центру „Гризлија“ да треба још да учи о југословенској војсци у отаџбини у време Другог светског рата, али га је истовремено и охрабрио речима да је „млад и да има времена да прочита литературу о Дражиним војницима“.²⁷ У сличном тону извештава и београдска „Политика“: „Увод у јучерашњу прес-конференцију кошаркашке

²² <http://www.b92.net/sport>, 2. јул 2007.

²³ Press, 24. јул 2007.

²⁴ Дарко Миличић наступа за NBA тим Memphis Grizzlies.

²⁵ Press, 25. јул 2007.

²⁶ Press, 1. septembar 2007.

²⁷ Глас јавности, 28. јул 2007.

репрезентације Србије била је песма с мобилног телефона Дарка Миличића – ‘Марширала краља Петра гарда’. Свако има своју омиљену мелодију, оно што га орасположује и мотивише, а нови центар Мемфиса је изабрао баш ову, као да је хтео да демантује оне који тврде да је патриотизам постао жртва суровог професионализма.²⁸

Стратегија која се може декодирати из наведених сегмената спортске штампе прилично је јасна. Реч је, наиме, о настојању да се нација хомогенизује кроз учитавање једног новог идентитета, везаног за концепт „српства“. Тако Милан Гуровић није капитен репрезентације Србије, већ „српски капитен, након бурних и црних 60 година“, који игра за „наше људе на Косову и Републици Српској“, док је Миличић „права Србenda“. Иако се, свакако, ниједном од ове двојице кошаркаша не може забранити право на сопствени политички или идеолошки став, упада у очи чињеница да су управо они (укључујући и њихове ставове) најекспонираније фигуре у писању спортске штампе везаном за кошаркашку репрезентацију Србије и, самим тим, њихови ставови постају део јавног а не приватног говора. При томе, ова врста јавног дискурса не концептуализује државни тим само кроз етничку припадност као апсолутно примарну особину, већ се, чак и унутар овог, самог по себи проблематичног наратива, додатно профилише четништво као врста пожељног идентитетског обрасца.

Етнички или државни тим?

„Питање националног као културне снаге налази се далеко од заборавља“²⁹ и „потреба за стварањем једне семиотички потентне нације засноване на култури јесте утолико већа, уколико је више поткопан национално-политички, економски и војни суверенитет“.³⁰ Другим речима, питање концептуализације националног идентитета кроз неке симболе – као што су државна химна, грб или застава – само по себи не представља проблематичан чин.

У случају анализираног јавног наратива, међутим, ради се о нечем другом. Наиме, *државна* репрезентација Србије се кроз наведени дискурс заправо претвара у *етничку*. Дакле, није у питању *државни* тим Србије (у коме могу играти и за кога могу навијати теоретски *сви* грађани који живе у овој земљи, без обзира на етничку или било коју другу припадност), већ се ради о *српској* екипи, чији основни квалитет јесте управо то што је српска.

Парадоксално је да унутар једног дискурса, чију кључну одредницу представља патриотизам, заправо постоје два супротстављена наратива. Тешко је, заиста, помирити концепт у оквиру кога се позива на играње за

²⁸ Политика, 24. јул 2007.

²⁹ Н. Bishop, A. Jaworski, *н. д.*, 244.

³⁰ D. Rowe, J. McKay and T. Miller, *Come Together: Sport, Nationalism and the Media*, in L. A. Wenner (ed.) *Mediasport*, London 1998, 133.

државу Србију, иронично перципира „дизање три прста и певање српских песама“ и инсистира на заједништву које се рефлектује кроз „здушно певање химни и некадашње и нове државе“, са ракурсом из кога се патриотизам посматра као строго и једино етничка категорија, и где се играње за репрезентацију пореди са (проблематичним) ратним херојством људи „који су се борили за Србију, наших генерала, војника, који су дали свој живот за земљу, правих хероја“.

Занимљиво је упоредити овај „етнички“ концепт са много пута помињаним репрезентацијама Немачке, Шпаније или Француске, које су, након многобројних отказа потенцијалних репрезентативаца Србије, у штампи узимане као примери „патриотизма“ и „жртвовања за национални дрес“. Уколико се баци и летимичан поглед на састав, рецимо, државне екипе Немачке, може се приметити да се, између осталих, у тиму налазе Адемолу Окулаца (етнички Нигеријац), Митхат Демирел (етнички Турчин), Дејмонд Грин (Американац) и Марко Пешић (етнички Србин). Слична ситуација је и у шпанском тиму, где је водећа звезда – Пау Гасол (Каталонац). Уколико би се наведени принцип *етничности* применио на ове репрезентације, постојала би реална опасност да за Немачку наступа само Дирк Новицки, док би, рецимо, у Шпанији играо можда једино Раул Калдерон. Не морамо се чак трудити ни да гледамо толико далеко на запад, довољно је вратити се у релативно блиску и блиставу прошлост репрезентације Југославије. Вјекослав Перица каже: „Али има једна међу тим институцијама система звана репрезентација Југославије, односно државна репрезентација, која је и надживјела матичну јој државу и постала најславнијом послје њене смрти. А најзанимљивије се од свега чини то што та репрезентација Југославије није била ни народна ни социјалистичка-самоуправна ни несврстана него, замислите, државна! Баш тако, државна и то на националној федералној разини. То јест на оној истој разини гдје су све друге институције одумрле: и федерација, и партија, и Тито и народна му армија“.³¹

На Европском првенству у Шпанији, одржаном у септембру ове године, победила је репрезентација Русије. Са клупе ју је предводио амерички Јеврејин Дејвид Блат, а један од кључних играча био је Американац Џон Роберт Холден. Селектор Србије Зоран Славнић прокоментарисао је, пре почетка првенства, ову чињеницу изјавом да се „сада петнаест руских председника преврћу у гробу“. Најбољи играч Русије и читавог првенства – Андреј Кириленко – изјавио је након тријумфа у финалу: „Познајем ове људе (своје саиграче, прим. И. Ђ.) цео свој живот. Они су ми најбољи пријатељи. Ми смо вечерас најсрећнија деца на свету“! Није помињао етничку припадност те деце.

³¹ V. Perica, *н. д.*, 174.

Иван Джорджевич

„Вкарването“ на патриотизъм

Антрополошки анализ на конструирането на „култа“ към националният баскетболен отбор на Србија в спортната преса

Целта на настоящата работа е анализ на описанията в спортната преса в Србија, насочен към проучването на наративите, свързани с представянето на националният баскетболен отбор на Србија на Европейското първенство през 2007 г. Намерението ми е да покажа по какъв начин се конструира медийната картина за националният отбор, с акцент върху концепта за „патриотизма“ като отговор на сравнително съвременния феномен на зачестили откази на кандидатите да се отзоват на повикванията за националният отбор. Като идеален механизъм за осъществяване на проекта за „въобразяване на нацията“ и укрепване на националната хомогенност, спортът може да послужи като аналитична рамка за показване на начините, посредством които се създават и репродуцират културните концепти, свързани с националната идентичност в съвременна Србија.

Ключови думи:

баскетбол,
спортна преса,
национална
идентичност,
патриотизъм,
култ към
националният
отбор

Ivan Đorđević

Imposing Patriotism

Anthropological Analysis of Constructing the “Cult” of Basketball Team of Serbia in the Sport Press

The aim of this paper is the analysis of writing in the sport press in Serbia. It is focused on the analysis of the narratives related to appearance of the national team of Serbia at the European championship 2007. My intention is to point out the ways in which picture about the national team is constructed, with the emphasis on the concept of “patriotism” as the answer to relatively contemporary phenomenon of frequent refutation of the candidates to accept the invitation to play in the national team. Sport, as an ideal mechanism for creating the project of “imaginary nation” and empowering of national homogeneity might be used as the analytical framework for pointing out the ways in which cultural concepts related to the national identity in contemporary Serbia are reproduced.

Key words:

basketball, sport press, national identity, patriotism, cult of the national team

Галин Георгиев

Етнографски институт с музей при БАН

София

Песената традиция като форма на културна памет и идентичност

По материали от българската общност в Украйна

В работата обект на изследване са българските преселници от няколко селища в Одеска област, Украйна. Проучването се базира на теренна етнографска информация, събрана в периода 2005-2007 г. Акцент при анализа са традиционните български песни и ситуацията, в които се изпълняват те. Песенният фолклор се разглежда като елемент от всекидневния живот на преселническата общност с важно значение при формирането, запазването и поддържането на нейната етнокултурна идентичност в миналото и в наши дни. Песенната традиция и нейното функциониране в разноезична и мултикултурна етническа среда се поставя в контекста на такива маркери за самоидентификацията на българите в Украйна като езика, обичайно-обредната система, селищната и родовата памет, народната вяра и т.н.

Настоящото изследване е част от по-мощна програма за документиране и изучаване на традициите, културата и бита на българската общност, разположена на част от днешните територии на Украйна и Молдова. Като първоначален етап от работата на научен екип от Етнографския институт с музей – БАН,¹ теренните етноложки експедиции в група селища от Болградски, Арциски и Татарбунарски район в Одеска област са опит за продължение и разширяване на една сравнително дълга, но не съвсем системна и последователна научно-изследователска дейност от българска страна сред общността на българите и гагаузите в

Ключови думи:

българи в Украйна,
песенна традиция,
културна памет,
език, народна вяра,
идентичност

¹ Научният екип в състав Ж. Пимпирева – ръководител, С. Средкова, В. Лазаров, Г. Манолова, Е. Водинчар и Г. Георгиев разработва тригодишен проект на тема: “Междуетнически отношения: взаимодействия на културите. Българските преселници в Бесарабия и Таврия – традиции и идентичност”. В настоящата работа са използвани материали на автора и от с. Нови Троян, Болградски район, както и фотографии на Е. Минчева от ЕИМ, която участва в последното теренно изследване в Украйна през септември 2007 г.

Бесарабия. Първият етап от етнографското проучване, осъществено с финансовата подкрепа на Министерството на образованието и науката в България, бе проведен през септември 2005 г. в четири селища от района на гр. Болград.² Следващите теренни експедиции се осъществиха в други селища на български преселници от Татарбунарски и Арциски район,³ съответно през 2006 и 2007 г.

Още от самото начало пребиваването ни в земите на Бесарабия се превръща в процес на изграждане и разрушаване на културни граници, в общуване и взаимно опознаване, нещо повече – това е процес, в който се изследваме едни други. Всъщност, както находчиво се изразява американският антрополог Клифърд Гиърц за заниманията на етнологата, истинска провокация е да бъдеш “там”, а да пишеш “тук”.⁴ Самите събития и впечатления от теренната работа така те обхващат, че дълго време доминират в съзнанието и активират спомена за една или друга интересна среща, за конкретна песен или неочаквано, врхлетило те изведнъж преживяване. Опитът да се осмисли, опише и систематизира всичко онова, което се е случило, още веднъж потвърждава мисълта на Гиърц и засилва непреодолимото усещане, че все пак оставаш повече “там”.

Сред поредицата от въпроси, които задавахме за различни аспекти от културата и традициите на селището, почти всички наши информатори винаги отправяха собствено питане и на свой ред се интересуваха: *у вас се тъй лий; има ли го това при вас или у Българиятъ тъй ли праят*. Това им помагаше да засвидетелстват истинността и дълбоките корени на това, което твърдяха, ако то напълно отговаряше на съответния обичай, песен, остаряла дума или елемент от бита в някогашната родина или пък да подчертаят спецификата и устойчивостта на собствените си културни традиции, ако то не съвпадале или бе забравено и изчезнало от практиката в България. Както често се получава, за самите ни респонденти ситуацията на рутинната теренна работа, каквото е за нас записването на обичаи, песни и т. н., бе съзнателна и активна дейност на общуване и взаимодействие, далеч от нашата нагласа за събиране на материал. При една от най-“благодатните” ни информаторки, баба Тодорка (Феодора Николаевна Недова, р. 1932 г.) от Хасанбатър (с. Виноградное, Болградски район), се наложи по нейна молба и настояване всеки от нас тримата участници в екипа да изпее нещо, защото по думите й: *“Вий сти мои дица сичкити... Вий тряя пейти нъ меня, не аз...”*⁵ Изпяхме кой както и

² с. Курчий (дн. Виноградовка), с. Пандъклий (дн. Ореховка), с. Хасанбатър (дн. Виноградное) и с. Вайсал (дн. Василевка).

³ Делъжилер (дн. Димитровка); Девлетагач (дн. Делень), Бургуджий (дн. Виноградовка) и Ново Ивановка, както и в с. Чушмелий (дн. Криничное) в Болградски район.

⁴ Клифърд Гиърц, *Да бъдеш там, да пишеш тук*, “Америка”, 1999, кн. 3.

⁵ АЕИМ (Архив на Етнографския институт с музей при БАН), № 639-III, с. 41, зап. Георгиев, Г. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории от с. Хасанбатър (дн. Виноградное), Болградски район, Одеска област.

колкото може, а притесненията на колегата Св. Ракшиева, че пак трябва да повтори “Севдината”, която бе пяла и в предишното село, останаха напразни. Важното беше, че тази и останалите песни се превръщаха в универсален код за разбирателство и сближаване помежду ни, за пълноценно и равностойно общуване, в което не само извличахме една или друга информация от тези хора и вземахме гласовете им *на пластинката*, а несъзнателно влизахме в активен обмен и, надявам се, успяхме да им дадем и нещо от себе си.

Навярно тук трябва да кажа, че при всички авторитет на институцията, която представляваме, и качествата на нашия проект за изследване на българските преселници в Бесарабия, ние бяхме дошли не съвсем “въоръжени”. Липсваше ни техника и достатъчно средства, необходими за една истинска етнографска експедиция. Още са пред очите ми босите крака на баба Еленка (Елена Димитровна Илиева, р. 1927 г.) от Пандъклий, които тепаха по жълтеникавия пръхоляк на улицата край дома ѝ. Показваше ни, пеейки, как са играли на времето. То хоро с един човек става ли?! Но ръцете на тая жена, сухото ѝ и по детски пъргаво тяло, пръстите, с които отброяваше всяка строфа от своите песни, “говореха” много. И... “плачеха” за камера. По необикновен начин те възкресяваха и по-точно пробуждаха с нова сила, вече по старчески, но затова пък уверено и майсторски (с всяка фибра на тялото) опита на цял един живот, побрал на свой ред традициите на дедите в селището, рода и семейството.

Носителите на песенната традиция, които издирвах и интервюирах в посетените села, принадлежат към оная категория представители на общността – обикновено възрастни и дълбоко религиозни жени – които бяха поизоставили протяжните майчини песни. Понастоящем повечето пееха в местните църковни хорове, но дълбоко в себе си пазеха дългите текстове и куплети. Подтиквани от нас, а и сами убедени, че по този начин не само съживяват спомена за миналото и символично пренасят част от своя изминал живот тук и сега, но и че поддържат общностната памет за едно променящо се и изчезващо пред очите им наследство, те запяваха най-напред малко боязливо, колкото да запишем отделни примери. След това се разприказваха и пееха вече забравили за диктофоните ни така, както функционира в действителност песента – на трапезата, пред много хора, с пълен глас.

Макар че само ги записахме на диктофона и не можахме да запечатаме тези невероятни образи на видео, тук не мога да устоя на изкушението и да не направя опит да възстановя и предам впечатленията си от тяхното цялостно поведение и излъчване. Очите на баба Елена от Пандъклий, онези игриви, шалави очи, които не бяха изгубили ни най-малко от младежкото си излъчване, криеха и една огромна тъга. Възрастната жена беше останала отдавна без съпруг и беше бездетна. През дните, в които пребивавахме в Пандъклий, постоянно я заварвахме седнала на пейката до една от съседните къщи – гледа да стои по-близо до място, където има повече хора, обясняваше сякаш на себе си тя, без да я питаме. Впрочем тя бе от ония информатори, на които човек трудно успява да задава въпроси сред

пороя от думи, възклицания, песни и коментари към тях. Попаднала в свой собствен свят от мелодии, басми и спомени, тя “вадеше” една след друга песните, така както сама бе решила, без да се съобразява с предпочитанията или интересите на хората около нея. Съседката ѝ баба Василя (Василя Степановна Чернева, р. 1938 г.), също паметлива и сърцата жена, често я подтикваше и дори настоятелно я караше да изпее дадена песен или да уточни определен детайл в обредите. Напразно – буквално приклепнала (поза, в която оставаше почти през цялото време от разговорите ни), баба Елена току се накланяше на една страна, шептейки или тананикайки си тихо, изваждаше от съзнанието си следващата песен и едва тогава започваше да ми я казва. При повечето от запяванията тя всъщност скандираше песента, превръщайки мелодията в речетатив.⁶ И не защото не беше добра изпълнителка. Вярно, гласът ѝ вече беше загубил част от богатството, силата и гъвкавостта си. Тук обаче имаше и нещо друго. Тя не пееше, тя “казваше” песента. Не случайно в народната лексика, както в Бесарабия, така и в България, много често вместо изпей, се употребява изрази “кажи една песен”.

Записахме много песни. Когато се разделяхме вечерта, без да им поръчвам нарочно, двете информаторки ме увериха, че баба Елена ще мисли още песни и утре с нови сили ще ми ги изпее. Те бяха убедени, че правят нещо ценно, че част от техния младежки и като цяло съзнателния им живот ще бъде уловен на тази лента и ще може да остане, да се запази. Когато баба Елена често се увличаше в множество уговорки, конкретни примери и дори ругатни по отношение на днешния начин на живот и сегашните *айдамашки* песни, баба Василя я прекъсваше и поглеждайки към диктофона ми, ѝ напомняше: “*Туй тиши, како Илено, ни казвай разну. Саму песни и тѣкузе...*”.⁷

През цялото време имах чувството, че тези две жени говорят едва ли не в мерена реч, подкрепяйки твърде често своите твърдения с пространни цитати от песни за различни случки от миналото и настоящия живот на селището или дори запяваха, “продължавайки” изреченията си. Освен че непрекъснато повтаряше, сякаш като упрек към самата себе си, но пък в съвсем безлична форма и винаги в среден род – “*Кѣк е просту, гатуи просту...*”,⁸ баба Елена вмъкваше цели изрази и строфи от песните си в своя говор. И обратно, коментарите към всяка песен, която изпълняваше, бе задължителен. Тя прекъсваше куплетите, вметвайки набързо някое цветисто тълкуване или по-дълги обяснения (най-често за чистотата на човешките отношения и нравите в миналото). След това поривисто започваше отново да пее, подчертавайки първите няколко звука, за да се чуят по-ясно и да бъде

⁶ Както отбелязва Н. Кауфман, “в основни линии трапезните песни могат да се подразделят на скандирани, (речитативни) и на плавни – разпевни”. (Николай Кауфман, *Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР*, Т. 1, София 1982, 38.

⁷ АЕИМ, № 641-III, зап. Георгиев, Г. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житийски истории от с. Падъклий (дн. Ореховка), Болградски район, Одеска област.

⁸ Думата “просто” в диалекта на повечето български села в Бесарабия означава “лошо”, “зло”.

сигурна, че съм разбрал за какво става дума. Това навярно бе нейният подход, своеобразно представяне и разясняване пред мен, чужденец – българин, но идващ от далече – на традициите в своето село и същевременно бе израз на нейното дълбоко убеждение за всичко изпято като изстрадана, непоклатима истина. Достигнало именно по такъв начин до нас, изпято и преповторено от много хора, то ни кара да се замислим и винаги да имаме едно на ум, *“чи ейгва песнятъ каквай”*. Така по повод на песен в с. Пандъклий ми разказаха за убийството на баща от собствения му син; за покъртително оплакване на кум от кумицата му, което баба Елена бе запомнила дума по дума; за погребението на мома с було и перо на главата и за съня на нейната баба, че така не я приемали на оня свят, защото е *“ни с тия, ни с ония”*.⁹

Сама коментирайки песните си, баба Елена трудно позволяваше това да сторят останалите, докато траят изпълненията ѝ. Информаторите, които присъстваха на записите, също имаха обичай да притурят от себе си по някоя дума, сякаш да не останат безучастни. При една от песните съседката ѝ понечи да каже нещо, но певицата изведнъж отсече: *“Сетня жа гу кажии!”*. Освен това не позволяваше на тази жена, която беше по-млада, но знаеше някои от песните, да пее заедно с нея. *“Мойтъ майка тъз песян гъ пейши и аз гъ знам синкатъ, ми тя ни ми дава. Казва дъ мълча”*.¹⁰ Баба Елена с голяма настойчивост продължаваше да пее сама, убедена в правотата само на своите варианти и често пъти допълваше и коригираше това, което случайно някой друг беше изпял, а всъщност трябваше да бъде неин “патент”. Същото се случи и с друга изявена певица – баба Тодорка от с. Санбатър. Когато ми разказваше за сватбените обичаи и свързаните с тях песни, тя ги изпълни заедно със съседка и роднинска жена така, както ги бяха пели в миналото по сватбите, докато са били моми и млади булки и така, както изискваше традицията – две по две с отпяване. В момента, в който запя бавна, безмензурна песен (т. нар. *на субат*¹¹), баба Тодорка помахна многозначително с пръст към по-възрастната жена, която ѝ беше *помайчима*,¹² и тя спря да ѝ приглася. Това беше песен за майстор. Тежките трапезни песни “на субат”, които предпочиташе да изпълнява, тя не прекъсваше дори по моя молба, когато виждах, че вече се е изморила. Отказваше да спре песента и да продължи да я казва само с думи, както ѝ предлагам. Държеше всичко да бъде записано качествено. Притесняваше се, че с всяка изпята песен гласът ѝ отпада и *“не съ получава”* така добре, както в началото.

⁹ АЕИМ, № 641-III.

¹⁰ АЕИМ 641-III, 35.

¹¹ От тур. “субат” – събиране, гуляй. За т. нар. субатски песни вж. и Цветко, С. *Български народни песни от Украйна и Крим*, София 2005; Пенева, Г., *Песните на субат*, Одеса 1997. *“Субат на pewno е по нашему, пу руски – событие какойто е”* – Инф. Вълчанова Домникия Ивановна, р. 1931 г., с. Бургуджи (дн. Виноградное), Арциски район, зап. Г. Георгиев, септември 2007 г.

¹² Едно от важните обредни лица на сватбата.

Много често баба Тодорка завършваше дългите бавни песни, прибавяйки още една последна строфа към тях: *“то ку ни бяло истянь, немалу песан дъ стани”*. Освен това след края на песента добавяше: *“Дубря послушал!”* или по-скоро *“Дубря послушали!”* – в множествено число, така както повелява традицията в общуването с непознат по тези краища. И още нещо – така тя придаваше на общуването помежду ни специфичния привкус за това, че не просто записваме песни, а че ни дарява с тях и ни прави съпричасни към историите, които описваха те. Изричайки тази формула след края на изпълненията си, певицата ни включваше в ритуалния обмен между изпълнител и слушатели, според който всяка изпята песен имаше стойност на дар, а ние също отговаряхме с благодарност и задоволство от чутото.

Първоначално ми се струваше, че информаторката не знае хороводни песни и като че ли е забравила голяма част от лазарските, великденските, *поджуснатите*, както се изразяваха тук, песни от пролетния цикъл. Едва по-късно проумях, че песните *“на субат”* всъщност бяха нейната легитимация като майстор. Няколкото песни *на хоро*, които успях да запиша, бяха пропуснати някак между другото сред поредицата от *“истинските”* народни песни. В действителност като брой и репертоар песните на тези жени бяха необятни. Още помня думите на една от информаторките в с. Нови Троян, гласовитата и сърцата баба Марушка (Мария Илиична, р. 1932 г.), които тя изрече при първата ми обиколка из Болградски район преди няколко години: *“Ми даваа вапроси нъ млади гудини: колку песни знайш? Ми, викам, колку ту съ звездити нъ ниботу, толку ми съ песнители у меня.”* Тя бе от ония владетелки на местния фонд от песенно богатство, на обичаите и старите български традиции, на запаса от знания и умения, които се схващат от самите респонденти и от останалите в общността като дар Божи: *“...Ну то тва ней дадену нъ сякуй. Человекъ гату ней трябва то трябва да ни напъваш хич, то трябва плавну, меку, да връви, тъй...А не...ричеш гори дъ дигниш, дан ти съ фани гласъ, дъ съ пусниш надолу...То тряя дъ умейш...То тва дарбъ Божия, сичкуту...”*¹³ Оттук произтича и тяхното самочувствие на пазители на културната памет в локалната общност. Помненето, както пише Ян Асман, се осмисля не толкова като участие в процеса на неформалните комуникативни знания и връзки с миналото, където всеки си спомня повече или по-малко,¹⁴ а като специфична даденост, като дарба, чиито носители имат особени позиции и по-висок ранг в групата: *“...Помнъ, помнъ. Няма в Труянъ¹⁵ такъв чуляк, на! Нямъ, уже нямъ! Пък ми вкът, лельо Марушо, мый, залови съ зъ ина гудинъ направи книгъ. Ти жа получиш, казвъ, гулямъ пара. Счас многу, казва, връви тъкъу, за традиция стара. У таа, дету бяхми нъ пить и тя вика тъй.*

¹³ АЕИМ, № 656-III, 24-25, зап. Георгиев, Г., *Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл*, Житейски истории от с. Нови Троян, Болградски район и с. Делжилер, Татарбунарски район, Одеска област.

¹⁴ Ян Асман, *Културната памет. Писменост, памет и политическа идентичност в ранните високо развити култури*, София 1997, 51-53.

¹⁵ с. Нови Троян, Болградски район, Одеска област.

Лея Маруша остарявъ и нямъ кой дъ пиеми. Куту нези нямъ. Пък снощи пак ми съ молат, лельо Марушо, пей мо, ний щи помогним. Пък аз ни обичам и да ми помагат. Ама ни щъ да им кажа. Аз ни обичам. Аз пея чъотку. Аз знам де да засуча, знам дека кък. Пък те карат е-ей, пей, блей, накъдя ми блейш. Аз искам акцент да има, га пея да има ударение, сичкуту ми да бѣй.¹⁶

В тези оценки и коментари ясно се забелязва разграничението и дори пълното функционално несъответствие между ролите на пазителките на старата песенна традиция и на по-младите жени от същите селища, които участват в народните хорове към местните домове на културата. В много от селата на българските преселници в Бесарабия има голям женски хор,¹⁷ който изпълнява предимно обработени многогласни песни от български и други композитори: „...Пък ийми хор, дету ходят настаянну в Балгария нащи булки. Ко праат там, ко вѣйступават, ни ги знам...даже ням панятие. Пък в Труянъ ни съ викнали нивгъ дъ пеят. Аз, аз дету ида, аз...Аз ни съм излялъ нийдя отвън прагъ...”.¹⁸ Според думите на информаторката, нейното пеене все още задоволява определени културни нужди в празничния живот на групата, а дейността на жените от хора, които се изявяват предимно извън селото, остава до голяма степен неразбрана.

Във връзка с “миграцията” и “кръстосването” на песенни и други мотиви и сюжети – процес, който ясно забелязва Н. Кауфман още през 60–70-те години на XX в. в Бесарабия¹⁹ – трябва да отбележа, че по-възрастните певици винаги правеха разграничение между своя, наследен от предците репертоар и песните, които бяха научили по-късно от грамофонните плочи (*пластинките*),²⁰ радиото или по друг начин. Особено показателен бе фактът, че някои от тях дори отказваха да изпълнят такива песни пред нас. Преди време, при първото ми посещение в тези селища, станах свидетел на своеобразен спор между двама възрастни информатори – съпрузите Гина (Димова Евгения Николаевна, р. 1926 г.) и Илия от с. Делжилер (дн. с. Дмитровка, Татарбунарски район). Дядо Илия упорито настояваше баба Гина да изпълни и една хайдушка песен, която бе научила от България: “*Буяноота ша изпейши тоже! Хайдушкатъ*.” Певицата обаче се противопостави с думите: “*Тя тяхна. Ни ми трябва тяхната песня*”. Подобна бе реакцията и на баба

¹⁶ АЕИМ, № 656-III, 29.

¹⁷ За състоянието и дейността на подобни състави в българските селища на Южна Молдова през 90-те години на XX в. срв. Янкова, Я., *Песенният фолклор, музикалното възпитание и националната идентичност на българите, живеещи в Южна Молдова*, Българите в Северното Причерноморие, Изследвания и материали, Т. 7, София 19..., 490

¹⁸ АЕИМ, № 656-III, 29-30.

¹⁹ Н. Кауфман, *Народни песни...*

²⁰ За разпространението на грамофонни плочи сред българите в Бесарабия вж. М. Билга-Забунова, *Петър Германов и отношенията между България и българите от Бесарабия и Таврия*, Алманах “Родолубец”, бр. VII, С, 2006; М. Билга, *България и българите от Молдова и Украйна (60-те – началото на 90-те на XX век)*, Автореферат на дисертаци, София 2006.

Марушка от с. Нови Троян, която, помолена от своя съседка да изпълни конкретна песен, обясни отказа си така: *“Тя Маврудъ ѝ българскъ. Те ни ги интирисувъ зъ тъкъу. Аз нъучих Маврудъ ут българци. Пък то искът наши. Маврудъ не е... Мъврудъ нъ нас а нея, нъ наци оръ, а чи щоту ут България а научих”*. Все български, тези нови за общността на преселниците песни обаче у по-младите информатори бяха преминали в по-голямата си част под общия знаменател “народни” и често се случваше да ни ги представят за традиционни местни. Особено популярна е например песента “Бояне, любе, Бояне”, както и много песни от репертоара на български народни изпълнители като Борис Машалов, Мита Стойчева, Йовчо Караиванов, Кайчо Каменов, Атанаска Тодорова, Йорданка Илиева и др. Размяната на песенни сюжети и проникването им сред българите отвъд Дунав започва още след установяването в земите на Бесарабия. Роднинските връзки, взаимните гостувания и пътуванията почти винаги са придружени от обмен на песни и мелодии: *“Ас баба ми одеши у сина си у България. Тя многу убуу пейши. И ут там ас знам многу пясни: Риших дъ съ ужени, и знах и Тих бял Дунав съ вълнува... Тя кът идеши там, кът дойди, донося. Пък ас мънинкичкъ бяу, ма силну астаумна бяу. Запомням многу... Кът сиди там баба Мара – на сино ѝ жина му – тя тоже хубуу пееши”*.²¹

В наши дни, особено след отварянето на границите през 90-те години и пробуждането на интереса към етническите корени и културните традиции, проникването на песни сред българската общност в Украйна и Молдова силно се активизира и се осъществява по различни канали. Особено сред музикантите (полу-професионалните изпълнители на народни инструменти, участниците в самодейните колективи към Домовете на културата в селата), сред водещите на сватбите и т.н. има нестихващ интерес към българската музика и желание да притежават албуми и дискове от България.²² Много често в обществените заведения (т. нар. *барове, чайни*) може да се чуе българска музика – най-вече изпълненията на популярните през последните десетилетия в България поп-фолк певци, звезди на българската чалга. Изключително голям е интересът към българския сателитен телевизионен канал “Родина”, който ежедневно излъчва българска фолклорна музика, предимно от Пиринския край. Макар и непонятни докрай със своя специфичен македонски диалект и звучене, песните се слушат и дори се запяват. Сред любимците на бесарабската публика са изпълнители като Илия Луков, Иван Дяков и др., но най-вече дуетът Донка и Тодор Кожухарови, за

²¹ Инф. Трандафилова Елена Дмитриевна, р. 1932 г., с. Чушмелий (дн.Криничное), Болградски район, Одеска област, зап. Г. Георгиев, септември 2007 г. Част от теренната информация все още не е обработена и архивизирана, поради което се отбелязва в текста с данните за съответния информатор, селището и времето на записване.

²² За идентични процеси сред българската общност в Унгария и Словакия срв. Н. Рашкова, *Музикално изразяване на идентичност в чуждоетнична среда*, Българско музикознание, 2003, № 4, 103-109; Н. Рашкова, *Музикално-танцовия фолклор в живота на българите в Унгария*, Българи в Унгария, Будапеща 1999.

чиито песни зрителите казват, че са им по-близки и разбираеми както по отношение на текстовете, така и в музикален план. Повечето от тях дори съжаляват, че по канала няма музика от Източна и Южна България – такава, каквато те биха предпочитали да слушат и ни молят да предадем това тяхно желание в България.

Продължителното капсулиране и в същото време високата степен на съхраненост на локалната селищна култура на ниво език, обичайно-обредна система, вярвания, песни и т.н. в българските села в Бесарабия създават и условия за максимална непропускливост по отношение на “чуждото”, “другото”, за което дори малките детайли се оказват решаващи. В такъв план изпълненията на тракийските певци Кожухарови се приемат безусловно, тъй като се оказват достатъчно еднотипни с диалекта и музикалните традиции на бесарабските българи. Докато песните на познатия и обичан сред тази общност Илия Луков остават в известна степен недоразбрани: *“Баща ми все повтаря: ами защо казва сакам, какво е това сакам. Казвам му, ами това значи искам. Ами искам, не може ли да каже искам, ами сакам... то не е на български...”*.²³ Критерият “българско” обаче в крайна сметка измества специфичните селищни и локални различия и то в такъв смисъл, че всичко онова, което идва от България, се поставя под знаменателя “близко”, “наше”, “родно” и се приема бързо. Показателен за тази страна от процеса на възприемане и интерпретация на съвременния български фолклор сред нашата общност в Украйна е случаят, на който се натъкнах преди време в с. Делъжилер (Дмитровка), Татарбунарски район. Тук по време на концерт наред с народните песни една от солистките на местния женски хор към Дома на културата без всякакви притеснения изпя и нашумелия през 90-те години в България чалга-хит “Бял мерцедес ме преследва в живота”. Нейното обяснение бе, че това е българска песен и нищо лошо не вижда в нея. Особен интерес представляват и резултатите от анкета, проведена през 90-те години на XX в. сред учители, учители по музика, директори на домове на културата и др. в няколко селища на български преселници в Южна Молдова. Според получените данни става ясно, че 85% от анкетираните харесват български песни, “като под българска народна песен разбират всяка песен с български текст, изключвайки белега музикална интонация и жанр”.²⁴

В резултат на всичко това като част от естествения процес на развитие и промяна в народната традиция, днес на терен у българите в Бесарабия се регистрират формите на една изключително богата и витална, но вече неактивно функционираща локална песенна култура. Картината на засилено внимание към българската музика (и към българското въобще) не съвпада със затихващия интерес към собствените стари български песни, които все повече

²³ Инф. Татяна Георгиевна, р. 1950 г. в с. Чушмелий (дн. Криничное), а живее в с. Чийший (дн. Огородное), Болградски район, Одеска област, запис Г. Георгиев, септември 2007 г.

²⁴ Я. Янкова, *Песенният фолклор, музикалното възпитание и националната идентичност...*, 491.

излизат от употреба във всекидневния живот на общността. В определени ситуации изпълнителите им срещат и пълно неодобрение от страна на присъстващите и съответно изпитват огорчение не само заради невъзможността да се изявят, но и заради отхвърляното по такъв начин културно наследство на предците и специфичните (български) традиции в общуването.²⁵ С право може да се твърди, че като цяло музикалният фолклор на българите от Бесарабия е променен, като в известна степен е привнесен отвън (от България, Украйна, Молдова, Русия и т.н.). Неговото активно ядро, разбира се, вече не са старите местни песенни образци, свързани с обредността от календарния и жизнения цикъл, стопанската работа и т.н. За техните носители те са се превърнали в културно наследство, памет за отминалото време на младостта, но и на “чистите” български етнически корени. Показателни за това отношение са и термините, с които самите носители на местния песен репертоар обозначават своите песни: *дъртешки*, *старилни*, *старешки*. Дори в съзнанието им те се съотнасят със старите времена и с малки изключения могат да се регистрират като част от съвременния репертоар по празници и тържества. Друг е въпросът, че до 60-70-те години на XX в. сравнително добре функционират песните, изпълнявани по време на обредите от календарния и жизнения цикъл, на *седенките* и *предачките*, а също така някои градски, патриотични песни и т.н. За песните “на трапеза”, които събира през 1969-1971 г. в Бесарабия, Николай Кауфман отбелязва, че “това е единствения жанр, който има не само минало и настояще, но и бъдеще”²⁶. За съжаление въпреки че и днес тези песни могат да се чуят не само по нарочна покана на записвачите и по принцип все още пазят своята представителна функция за самия певец и за общността, изводът на големия български фолклорист е трудно да се потвърди със същата категоричност. С днешна дата не е сигурно дали тази традиция ще има свои активни и пълноценни продължители. И това е така, защото дори и в случаите на изключително добро отношение и изявено желание за усвояване на типичния местен стил на “субатските” песни, по-младите представители на общността все по-трудно се справят с тях. А така тези специфични знания и умения постепенно се губят: “*Аз куту бях мънинкъ пураснъх нъ маминти песни. Тугаскъ няаши тиливизар, няаши нищу. Нейнители песни ду таво бяа интиресни ..., а чи имаши песни, дет съ смях със тях, дету ривах със тях. Тя такии песни, дету знайши – там куя съ разбилялъ, чи ни моот дъ гъ изликувът, ши рива. Зъ двама братя, кък идиния заклал другия. Карочи, такиа песни интиресни, чи ас такоо.. куту мулътфилм, куту кино ми беши. Те ми останаа в паметъ. Пък ас ни моо. Тя пей нъ субат, а пък ас ни моо да гъ извърта хич. Ни ми съ получава. Пък искам. Вот, ни ми съ пулучава, ни ми съ пулучава. Тъй вроди, тъй кату си музикалну, кату пустунях дъ съ уча... там*

²⁵ Срв. в тази насока наблюденията на Я. Янкова, Цит. съч., 491.

²⁶ Н. Кауфман, Цит. съч., 16-18.

*отбираа от сичкити такос и ас устанах у тва число, кому си музикалну имам, ну ни моо дъ гу връта...*²⁷

В същото време песните се натоварват с нови функции, свързани не толкова с тяхното реално, а по-скоро със символното им значение по отношение на миналото и развоя на преселническата група. В унисон с разбирането за традициите и обичаите като ценно културно наследство, на песните се придава едва ли не документална стойност. Те се превръщат в свидетелство от най-висока степен и важен маркер в колективната историческа памет на групата. Отделни песенни мотиви например се сочат като ориентири за произхода и точната първоначална локализация на селищата в метрополията. Нещо повече, песните се изживяват като източник на самочувствие и гордост с оглед на стародавни и богати традиции у българите, които те са успели да запазят и пренесат през толкова поколения. И което е особено интересно, както подчертават някои информатори – без да са имали възможността, подобно на други европейски народи, да ги направят световно достояние, каквото те напълно заслужават: *“Втората песня – Митю на Гана думаша. Тя трагична и ас даже пудчертах, гату писах,²⁸ а чи ей тази е песня може бйть даже да е по-силна и по-ранна към шекспировските песни – Ромело и Жулието. Трагична, но тогава в негу времи българти ни мояхъ, нямаа кък, нямаа възможности...*²⁹

Песните играят ролята на сигурен ориентир и знак за принадлежност, имайки предвид най-вече ситуацията на възраждане и активизиране на разнородните етнически традиции в региона през последните десетилетия. За отбелязване е, че те винаги са имали такова значение в общностния живот на българската колония в Бесарабия, така както и в традицията на самата метрополия винаги (особено в миналото) са служили като ориентир в символизацията на “свое” и “чуждо”.³⁰ От културен символ с точно определено място в обредите от календарния и жизнения цикъл обаче, в по-ново време те се превръщат в символ (вече не конкретно определен, а обобщен образ) на самата култура, на българските традиции. Като мерило за себеуважение, но и за зачитане на различните музикални ориентации и предпочитания, песните се оказват средство за ситуиране в пъстрата етнокултурна среда на Бесарабия и маркер в отношенията

²⁷ Инф. Мераджи Ана Василевна, р. 1956 г., с. Дивитлий (дн. Делень), Арциски район, Одеска област, зап. Г. Георгиев, Г. Манолова и Е. Водинчар, септември 2006 г.

²⁸ Информаторът е автор на историко-етнографско изследване за родното си село, вж. Месерджи, И. Д. Дельжилер Бессарабии. Одеса 2004.

²⁹ Инф. Димитър Ив. Мисерджи, р. 1930 г., с. Дельжилер (дн. Димитровка), Татарбунарски район, Одеска област, запис Г. Георгиев, май 2000 г.

³⁰ За тази роля на песента срв. напр. Н. Рашкова, *Чия песен е най-хубава (фолклорната музикална традиция – поглед отвътре)*, Представата за “другия” на Балканите, София 1995, 312 и сл.

тъждество/различие³¹ между отделните групи: **“Аз многу харесвам българскуту. Праихми ден раждения, мойтъ жина и аз. Трийси гудини си праяхми. Пък там (говори за гр. Одеса, където живее понастоящем – Г.Г.) има ут Чилимий,³² българи и дувадяхъ у нас. И напраяфми стол, дълъг в дворъ, пу български. И ни идин руски ни пусмя дъ ми риче що слушаш се българску. Ний танцувахми и тий танцуват. Пък ина жина нъ другия ден уже ми казва: “Ну, що вий танцувахти пу български?”. Пък аз казвам: “А, вий за чем танцувахти пу български?”. Тя казва: “Я видела и я так”. Патамуца й приятну беши. Вот, аз дажи чужа турецкъ музика, гагаузкъ музикъ, руска музика. И именно тъзе националнѣтъ. И аз сичкуту времи българска музика. И пу български приказвѣм даже нъ рабултѣ. Тий уже съ научаа до таво с меня. Аз кѣт сядѣм за вашия стол, вий сти украинци, аз съ старая. Можеш няа приказвѣм пу украински, ну аз съ старая дѣ пряя кѣту вий. И очан приятна...”**³³

Свободният избор на музиката, която предпочиташ да слушаш и с която по традиция си свързан, ясно се осъзнава като възможност да се самоопределяш като българин след периода на ограничения и доминация на чужди културни норми до преди няколко десетилетия. Нещо повече – днес музикалният език става емблема на българската етническа и културна принадлежност, нейна пряка форма на изява и извън тесните локални граници на собственото селище: **“Многу хубуу, чи колективу танцувальниа, дицатъ мънинки, сетня пураснаа, ходят на дискутеки, да. И счас, дапустим, включават музика българска, уро, скажим, котуй..., танцуват. Маладѣож, ама те гъ убичат. А пък ранше тва гу нямъши. В Адеса гату одим, мубилнити тилифони, българска разнѣ музикъ гъ убичат. Там записану му**

³¹ Етничността постоянно се изработва в системата от отношения между отделните културни единици, твърди Ж. Кюизение, позовавайки се на Фр. Барт, вж. Ж. Кюизение, *Етничността в Европа днес*, Български фолклор, 2002, кн. 1, 12-24. Не е случаен тогава фактът, че след изпяването на съответната българска песен дори ние самите бяхме обявявани за *настоящий* или *истински българян* – титла, в която се крие колкото оценка за самото пеене, толкова и препотвърждаване на чисто етническия, националния привкус на нашите взаимоотношения между сънародници и стремежа към максимално покриване на този своеобразен идеал при срещите и контактите ни в процеса на събиране на етнографската информация и опознаване живота на местните хора. Така в скалата на “чистите” етнически традиции българските преселници се ситуират ту преди, ту след българите от България (за които те употребяват и интересното название *балгарци*, вероятно под влияние на руския език, но издаващо нюанса на разликите в развитието между метрополията и колонията). Това зависи от факта, че в едни случаи те се определят като прекалено *порусени*, а в други, че все още повече *‘дръжѣтъ традицията’*.

³² Става дума за с. Чушмелий (дн. Криничное), Болградски район.

³³ Инф. Иван Иванович, р. 1965 г., с. Хасанбатър (дн. Виноградное), Болградски район, Одеска област, зап. Г. Георгиев, септември 2005 г.

въйзава.... У Украйна у паспорту нямъ българян, ну орта зеа по да обичат българскуту”.³⁴

Съвсем естествено песните отключват и темата за езика. Все българска, речта, на която общуваме помежду си, се различава по много белези. Източното българско наречие, към което спадат диалектите в почти всички села на бесарабските българи, ми е добре познато, защото произхождам от тези краища на България. Тук става дума за чувството, че общуваш със земляци. В първия момент някои от информаторите в с. Пандъклий ме попитаха дали не съм от съседното село Чийший (с. Огороднее, Болградски район), защото там говорили така. От друга страна, повечето от хората веднага забелязваха, че употребявам “стари” и по тяхното определение, български думи, като “гребен” например, вместо “разчоска”, което те отдавна бяха присвоили от руския. “Тъй думаха мама или баба” – бе първата тяхна реакция.

В подобни ситуации и като цяло в процеса на всекидневното общуване езикът изпълнява важните функции да подчертае етническата идентичност.³⁵ Така във връзка с говора на всяко едно от посетените селища изпъкват по-общите и дълбоки културни особености на изследваната група, но също и на съставляващите я локални общности. Множество изследвания показват, че и до ден днешен диалектите на българските преселници в Украйна и Молдова са изключително съхранени и функционират преди всичко на локално ниво, което определя значимостта на езиковия фактор в процеса на идентификация както в рамките на колонията, така и извън нея. Тук трябва да спомена, че за всеки, който поне веднъж е попадал по тези краища, е ясно, че българите в Бесарабия, както и останалото население в този смесен район, при официални поводи и на публични места говори предимно на руски език. В същото време част от по-възрастните хора, особено поколението, израснало и завършило начално училище при румънската власт (1918-1944 г.), не знаят руски или са го усвоили само говоримо.

Често се случавше в текстовете на своите песни самите им носители да откриват още един интересен нюанс от спецификата на бесарабската езикова среда. Някои от тях ясно забелязваха разграничение между своя всекидневен говор, където отдавна са навлезли множество руски, румънски и

³⁴ Ветев Зинавей Зиновиевич, р. 1948 г., с. Бургуджи (дн. Виноградное), Арциски район, Одеска област; музикант – кларинетист, работи в Дома на културата в селото, зап. Г. Георгиев, Е. Минчева и В. Лазаров, септември 2007 г.

³⁵ За езиковия фактор като съществен етноопределящ белег у българските преселници в Бесарабия, вж. напр. М. Г. Анолова, *Етнокултурна специфика на брака и семейството у българските преселници в Бесарабия*, Дисертация, 2007 (ръкопис) и цит. лит.; за ролята на езика като маркер в процеса на идентификация при различни етнически общности и групи на Балканите, срв. напр. М. Маева, *Език и етнокултурна идентичност на българските турци преселници в република Турция*, Българска етнология, 2004, № 2, 59-60; Св. Ракшиева, *Корени. Етническа идентичност на арумъните в България*, Българска етнология, 2001, № 4, 34-38 и цитираната литература.

украински думи, и “слава” в песните, които знаеха от своите майки, и в които улавяха не съвсем “родна” реч. Показателна бе реакцията на баба Марушка от с. Нови Троян, която на моменти прекъсваше да пее и питаше: “Панятну лий кату нея? (Г.Г.: О-о, всичко разбираме. Даже песните са “по-български” отколкото говора) *Аз въобще чьотку нея на белия свят... Не чи съ фалям. ...Виж словата какъ съ алис къту... дъ ги разбираш. Га бяйми мънинки ни разбирами ко пейм, пък счас. Те въабше къту в Българиятъ. Ни съ наши чисти български. Кот си не то... (Г.Г.: Не са ли?!)* Да, ни съ нашиа изик. Уж куту гу пейм... Нащи песни те земини ут ино време ощи... Рану време одяхми, разбирайми ко... Пък ся въобще ни разбират ко неят... Пък аз счас гу разбирам”.³⁶ Тук езикът и по-точно текстовете на песните се свързват пряко с културната информация, която носят. Разбирането (на смисъла на песента) се схваща по-скоро като част от цялостното пълноценно участие и идентификация (самоосъзнаването) чрез ритуала, отколкото само като правилно, точно изговаряне на съответната словесна обредна формула (песен, благословия, наричане и т.н.). От приведените откъс ясно личат възрастовите параметри на този процес. Днес част от информаторите открояват съществени промени, настъпващи както в мелодията (*гласовете*) на песните, така и в техните текстове при изпълняването им от по-младите.

Ситуацията на преселване и продължителното съществуване на една човешка група далеч от собствената етнокултурна територия поставя въпроса за устойчивостта и динамиката в колективната историческа и културната памет на локалните общности, за настъпващите в тях адаптационни процеси при овладяване на пространството и ситуирането им в новата среда. Може да се каже, че процесът на мигриране и оцеляването в новите условия представлява специфичен исторически експеримент с важно научно значение,³⁷ чрез който могат да се определят факторите за това кое е най-устойчиво в културата, какво се променя в нея и какво отпада.

Още от времето на преселването на българите в Бесарабия и първоначалния период на установяване и адаптиране на общността в новата етнокултурна среда песните, обичаите и всички елементи от културната традиция играят съществена роля за интеграцията на групата и нейното възпроизводство вече близо двеста години.³⁸ Освен това трябва да се има

³⁶ АЕИМ, № 656-III.

³⁷ Срв. Л. В. Маркова, *Еволюция етнической традиции болгарского населения Молдовы и Украины*, Страници истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев 1995, 61.

³⁸ За механизмите на възпроизводство и съхранение, които поддържат социалната стабилност и етническата хомогенност на локално ниво в преселническите общности на българите в бившия СССР, срв. по-общо например у Т. Бонева, *Етническата култура на локалната общност*, Изследвания в чест на чл. кор. проф. Страшимир Димитров, *Studia Balkanica*, 23, т. 2, 761-783; Т. Бонева, *Традиции и иновации в културата на две български села в Украйна*, *Украина і Болгарія: віхи історичної дружби*, Одеса 1999, 207-221; Т. Бонева, *Миналото в локалната общност*, *Фолклорът и корените на съвременната култура*. Годишни четения по хуманитаристика, Бургас 2003; Т. Бонева, *Социализмът и*

предвид, че в преселническите общности се съхраняват и предават множество фолклорно-музикални образци в качеството им на част от по-стари културни пластове, които далеч от метрополията се променят бавно и остават активни за по-продължителен период. За отбелязване е и фактът, че при емиграцията в условията на изпитания в локалните общности се проявяват особено ясно устойчивите етнически белези на групата.³⁹ Като елемент от традицията, достигнал до наши дни сравнително добре запазен и все още функциониращ във всекидневния живот, местният песенен репертоар показва изключителна виталност в ролята на знак за принадлежност, но в различен аспект. На един първоначален етап песенната традиция се извява като строго вътрешен, пазещ сакралната информация ориентир, а в настоящото време все повече като един от факторите, демонстриращи вътрешните културни детайли във всекидневното общуване. Засилените “външни” контакти в процеса на разкриване на “своето” пред чуждия поглед изграждат новия смислов и функционален заряд на културната традиция и особено на някои нейни компоненти, сред които значимо място заемат песните (и изобщо музикалният фолклор).

Наред с близо двувековното битуване на песента като локален културен феномен, следи от което се забелязват и в съвременността, може да се говори за нейната нова роля и все по-засилващото се значение като групов (общностен) идентификационен маркер както за отделните части, така и за българската колония като цяло. Макар изпълнявани вече не толкова активно или отпаднали от употреба във всекидневния живот, песните присъстват трайно в съзнанието на своите носители и на общността като маркери на българското, “чисто” етническото. В наши дни те играят роля не просто за разграничение, отделяне и обособяване, за изтъкване на етническите характеристики, но и за по-плътна интеграция към външния свят и за демонстрация на собствените културни специфики. Ето защо може да се говори за своеобразно вторично ситуиране и самоопределяне на групата чрез подобни културни изяви, но вече не в ролята им на бариери, а на катализатори в общуването. Както посочват някои автори, ако в минали времена “нашата песен” = “песента от моя край” е водещ принцип на отъждествяването с мярата (нормата), то при променените социално-икономически условия фолклорната песенност “се превръща в матрица, чрез която отъждествяването със значимите други се ползва и за разбиране на другостта и съответно за търсене на превод и диалог с различните”.⁴⁰ В такъв смисъл песните се натоварват с изключително представителни функции за разлика от миналото,

модернизацията отразени в житейските разкази, Българска етнология, 2004, № 4, 86-87; Ив. Георгиева, *Българите в Крим*, Болгаро-украински връзки на рубежа хилядолетия. Материали международной научно-практической конференции, Симферопол 2002 и цит. лит.

³⁹ Т. Бонева, *Етническата култура на локалната общност...*, 767.

⁴⁰ И. Бокова, *Културна идентичност – образи на отъждествяване и различаване*, Български фолклор 1998, № 1-2, 18.

когато са имали свое точно определено място и значение в обредната система. Сега те постепенно се откъсват от културната традиция, която ги е породила, и се превръщат в нейни символи. По такъв начин различни песенни образци, специфичният им маниер и ситуациите на изпълнение се оказват много устойчива, но в същото време променяща се и постоянно разширяваща се форма за изява на идентичност. В сравнение с предишната им богата и многообразна символика, изявявана обаче само в рамките на характерен за конкретно селище обред, в наши дни песента функционира на различни нива (локално, регионално, етнично) и в разнообразни ситуации. Днес песните се натоварват в много по-голяма степен със заряда на етническата културна традиция, отколкото с тясно локалните специфики. Българските песни (“стари” и “нови”) много по-плавно и бързо се предвиждат между селата на преселниците (може да се каже, че съществува дори общ съвременен празничен репертоар, изпълняван по сватби, тържества и т. н.⁴¹), преодолявайки локалните граници и загубвайки многообразието от функции в обредността от календарния, жизнения, трудовия цикъл.

Макар и да няма стойността на такива “високи” маркери на етническата идентичност като езика, обичайно-обредната система, селищната и родовата памет, народната вяра и понастоящем да не се предава като жива социокултурна практика, песенната традиция със сигурност функционира под формата на културна памет, която се активира при определени (но разнообразни) ситуации в съответна сила и степен и подхранва процеса на идентификация в преселническата група. Освен това в условията на напредващия процес на глобализация и унификация в съвременния свят тези функции вероятно ще се засилват. Като реален елемент от празничния живот, но най-вече като представителна форма в съвременната всекидневна култура на българските преселници в Бесарабия, песенната традиция може да намери свое ново поле за изява и да продължи своя вътрешногрупов (колективен) социален живот.

⁴¹ За почти еднакъвия репертоара на сватбарските групи в българските селища на Южна Молдова през 90-те години на XX в. срв. Я. Янкова, *Песенния фолклор...*, 490.

Галин Георгиев

Традиција песме како форма културног сећања и идентитета На грађи бугарске заједнице у Украјини

Предмет овог рада су бугарски пресељеници из неколико села у Болградском реону Одеске области у Украјини. Истраживање се заснива на теренским етнографским подацима, сакупљеним у периоду 2005-2007. Акценат анализе су традиционалне бугарске песме и ситуације у којима се оне изводе, размотрене као елемент свакодневног живота заједнице пресељеника – са важном улогом у формирању и очувању локалног етнокултурног идентитета данас. Традиција извођења песама и њено функционисање у различитој језичкој и мултикултурној етничкој средини постављено је у контекст таквих маркера идентификације Бугара у Украјини као што су – језик, обичајно-обредни систем, сеоско и породично памћење и тако даље.

Кључне речи:

Бугари у Украјини,
традиција песме,
културно сећање,
језик, идентитет

Galin Georgiev

The Singing Tradition as a Form of Cultural Memory and Identity On Materials from the Bulgarian Community in the Ukraine

Object of investigation in this work have been Bulgarian migrants to several inhabited localities in the Bolgrad, Artsisk and Tatarbunar regions, Odessa area in the Ukraine. The investigation has been based on field ethnographic research, conducted in 2000 and in the 2005-2007 period. The analysis has focused on the traditional Bulgarian songs and the situations in which they are performed. Folk songs have been discussed as an element of the everyday

Key words:

Bulgarians in Ukraine,
singing tradition,
cultural memories,
language, identity

life of the migrant community having a major importance in the formation, preservation and keeping up of its ethno-cultural identity in the past and to date. The singing tradition and its operation in the multilingual and multicultural ethnic environment has been situated within the context of such markers of self-identification of the Bulgarians in the Ukraine like language, the system of customs, rites and rituals, the settlement and family memory, folk beliefs, etc.

The situation of migration, settling and long existence of a certain group of people far from their own ethno-cultural territory raises the question concerning the persistence and dynamics of the collective historical and cultural memory of the local communities, of the processes of adaptation, proceeding among them while taking control of the space and their situation within the new environment. As far back as in the time of migration and the initial period of settlement and adaptation of the community in the new ethno-cultural environment, the songs, customs and, generally, all the elements of the cultural tradition, have been playing an essential role for the integration of the group and its reproduction for nearly two hundred years now. Moreover, what has to be taken into account is that preserved and handed down in the migrant communities are a great number of folk music samples in their capacity of part of the older cultural strata which, being far away from the metropolis, change slowly and remain active (topical) over a longer historical period. As an element of everyday life, the local song repertory shows an exceptional vitality in the role of a sign of belonging, but in a different aspect – at an initial stage – as a strictly internal reference point, keeping up sacred data, whereas at present it puts on display and demonstrates the inner cultural details. The increasingly wider access, the enhanced “external” contacts in the process of revelation of “one’s own” to the stranger’s view have been building the new meaningful and functional charge of the cultural tradition and of some of its components in particular, standing out prominently, no doubt, among which are the songs (and folk music in general). Alongside the nearly two centuries’ existence of the song as a local cultural phenomenon (confined only within the frameworks of the inhabited locality), traces of which are clearly discernible in our time, too, there can also be reference to its new role and its ever growing importance as a group (community) identification marker both for individual parts of the Bulgarian colony, and of the colony as a whole. Though performed no longer so actively or effectively, or having completely dropped out of use in everyday life, in the minds of its bearers and, generally, of the members of the community, the songs have a lasting presence as markers of the “purely” ethnic Bulgarian. In our days, however, they play a role not just of differentiation, separation and identification, of pointing out the ethnic characteristics and the like, but at the same time they also contribute to the closer integration with the external world and, more precisely, to the demonstration and display of the community’s own cultural specificities. That it why, what can be discussed is rather an original, secondary situation and self-identification of the group by way of similar cultural events, but this time not in their role of barriers but of catalysts of communication. In this sense these events are overloaded with exceptional representative functions unlike in the past, when they had had their precisely determined place and importance in the system of

holiday rites and rituals. Now songs are becoming gradually detached from the cultural tradition itself, which had engendered them, becoming its symbols. Precisely in this way their specific manner of performance and the situations in which they are sung prove to be highly persistent, being at the same time a changing and constantly expanding form of presenting the identity over the years. In comparison with its former rich and multifaceted symbolism, expressed, however, just within the frameworks of a certain ritual, characteristic of a specific settlement, in our days the song functions on various levels (local, regional, ethnic) and within most diverse situations. Today the songs are much more overloaded with the charge of the ethnic cultural tradition than with the narrowly local (intra-settlement) specificities. The Bulgarian songs (“old” and “new”) move much more easily and rapidly between the villages of the migrants (it could be claimed that there is even one common contemporary festive repertory, performed at weddings, celebrations, etc.), crossing the local boundaries and losing its great variety of functions with respect to the rites and rituals of the calendar, life and labour cycle.

Though not having the value of such “high” markers of the ethnic identity like the language, the system of customs, rites and rituals, the settlement and the family memory, the people’s beliefs, etc. and although it is not currently being handed down as a living socio-cultural practice, the singing tradition surely functions under the form of cultural memory, activated at certain specific situations into the respective power and degree and in all cases backing up the process of identification of the migrant group. Moreover, in the conditions of the increasingly advancing process of globalization and unification in the modern world, these functions of the singing tradition will probably grow stronger. On the one hand, still as a real element of holiday life, but, of course, most of all as a representative form in the present-day everyday culture of the Bulgarian settlers in Bessarabia, the singing tradition may find its new outlet and may continue its inner group (collective) social life.

Љиљана Гавриловић
Етнографски институт САНУ
Београд

Супермен у Србији или камење и идентитет*

У раду се разматра улога природњачких музеја, посебно збирки руда и минерала, у креирању националног поноса и идентитета националне државе.

За природњачке музеје се претпоставља да говоре о природи „као таквој“/самој по себи, те да су они „објективни“ и потпуно идеолошки/вредносно неутрални. Међутим, они од свог настанка описују природу онако како је види култура, уносећи у тај опис све њене вредности. Тако су прикупљена и изложена рудна и минерална богатства одувек говорила о економској снази (потенцијалној или оствареној), која по основу политичке моћи „припада“ држави која контролише тло.

Пример открића новог минерала јадарита и његова „повезаност“ са Суперменом, показују нам како се тај начин репрезентовања националног поноса одржава и данас, користећи при том најсавременије представе из оквира глобалне популарне културе.

Модерно друштво је, истовремено са рационализмом и секуларном (националном) државом, измислило музеје, као један од начина да се креира *идентитет* (Macdonald 2003: 3) и учврсти *моћ* (Fisk 2001: 94), али и да се континуирано и доследно исприча прича о њима. Током два века постојања, музеји су одржавали своју чврсто утемељену позицију секуларног храма (Гавриловић 2007: 33-40), који, ослањајући се на економске вредности и рационалистичку науку, кодификује оно што се сматра најзначајнијим вредностима савремене (европске) цивилизације.

Кључне речи:

музеј, природа,
култура, идентитет,
колонијализам,
јадарит

Током последње две деценије, улога музеја у свету почела је да се мења у складу са новим виђењем друштва: музеји постају актери друштвене

* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целини финансира МНТР РС.

промене (или се бар тако жели), споне између различитих култура усмерене ка садашњости и будућности,¹ лабораторије и играонице у којима се весело учи о свету који нас окружује, одраз различитих погледа на свет итд. Савремени музеји свакодневно добијају нова лица, нове циљеве и мисије, нове стратегије деловања, све јасније се повезују са медијима, учествујући у свакодневној (популарно-)културној продукцији. Оно што се ипак не мења јесте: данас, као и било када од свог настанка, музеји настоје да саопште „апсолутне истине“, онако како их виде они који су музеј креирали, они који га финансирају и/или њиме управљају. Дискурзивни карактер тих истина види се из сваке пажљивије анализе било ког музеја – од уметничких, у којима место налазе предмети *сматрани* изузетним уметничким вредностима (Исто: 121-129), преко разних врста историјских музеја, музеја прошлости и сећања, до музеја којима је дискурзивност, наизглед, потпуно страна, као што су природњачки музеји (музеји историје природе).²

Судећи по имену, за ове последње би се могло претпоставити (као што се по правилу и претпоставља) да говоре о природи „као таквој“/самој по себи, те да су они „објективни“ и потпуно идеолошки/вредносно неутрални. Међутим, природњачки музеји описују природу онако како је види култура, уносећи у тај опис све вредности/вредновања које/која култура јавним говором преноси својим члановима. Они, дакле, говоре о односу културе, и то владајуће/*mainstream* културе, према природи као људском окружењу, начинима конструисања виђења природе, као и вредностима и значењима која се приписују њеним појединим сегментима.

Камење у скупим витринама

Кабинети природних реткости,³ из којих су природњачки музеји потекли, настајали су истовремено са великим колонијалним државама/системима. У то доба су у Европу стизале до тада непознате биљке и животиње са „ново-откривених“ континената, као и подаци о страним/непознатим културама. Нова сазнања су проузроковала убрзани развој свих наука, нарочито природних, па су универзитетске библиотеке нагло расле и биле допуњаване колекцијама животињских врста и ботаничким баштама, чији је циљ био да покажу разноврсност свега што постоји у природи и да буду својеврсне лабораторије у којима ће се стицати нова знања о природним појавама, те су биле интегрални део тада савременог процеса учења. Тако природњачки музеји у само време настанка нису имали идеју да буду потпоре

¹ *British Museum* на првој страни свог сајта, има поздравни слоган: “[T]he Museum exists to illuminate the histories of cultures, for the benefit of present and future generations.”

² У даљем тексту користиће се термин *природњачки музеј/музеји*, јер је он карактеристичан за домаћу праксу.

³ Први кабинети ове врсте настали су у Италији средином 16 века – збирка апотекара Императа у Напуљу и професора историје природе Алдровандија у Болоњи. Касније су настајали широм Европе (Gundestrup 2002).

идентитета, или им бар та идеја није била примарна. Делош каже да је задатак Природњачког музеја у Паризу од самог почетка био

„сакупљање и презентација примерака из природе (минерали, биљке и животиње) у циљу изучавања, праксе (лечити лековитим биљкама) и дидактике“ (2006: 99),

што важи за највећи број музеја који су се на било који начин бавили природом.

Ипак, ако пажљиво погледамо природњачке музеје, видећемо да су они у великим колонијалним силама, а – по њиховом моделу – и у мањим земљама које су се угледале на центре економске и политичке моћи, личили једни на друге као јаје јајету. Њихов значајан, често највећи део чиниле су збирке (и, следствено томе, изложбе) камења – примерака руда и минерала, који су се могли наћи у појединим деловима света. То је важило како за велике светске музеје, тако и за оне који су се у то време могли сматрати малим и провинцијалним. Тако је, на пример, у Музеју белгијског Конга⁴ и у Земаљском музеју у Сарајеву, камење (примерци руда и минерала) било изложено на исти начин,⁵ који је заправо био истоветан у свим природњачким музејима и који се, по правилу, до данас није изменио.

Оснивачи неких од највећих светских музејских установа били су минеролози, као на пример Џејмс Смитсон,⁶ чија је донација била основ за формирање *Smithsonian Institution*.⁷ Поједине приватне збирке руда и минерала постале су основ за каснију изградњу великих музеја, као што је, рецимо, била колекција Ханса Слоуна, коју је британски парламент откупио 1753. године и која је постала основ за оснивање лондонског природњачког музеја (*Natural History Museum*),⁸ отвореног за публику 1759. године.⁹ У Русији, где је Кунсткамера, као први јавни музеј, отворен у Петрограду још 1714. године, већ две године касније набављена је збирка од 1.195 минерала.¹⁰ Након више од једног века, 1836. године, издвојен је Минеролошки кабинет петроградског музеја и формиран Ферсманов минеролошки музеј у Москви, који ради и данас (Generalov 2001). Први фонд природњачких предмета, који је касније ушао у оквире београдског Природњачког музеја, такође је била

⁴ <http://www.africamuseum.be/research/about/histobuildings>.

⁵ На овом податку захваљујем професору Николи Павковићу.

⁶ Једна врста цинк-карбоната добила је име *smithsonite* по Смитсону.

⁷ <http://www.mnh.si.edu/>

⁸ <http://www.nhm.ac.uk/nature-online/collections-at-the-museum/who-were-first-collectors/who-were-the-first-collectors.html>

⁹ Занимљиво је да су у том музеју минерали и данас изложени у „оригиналним“ храстовим витринама, као корак уназад кроз време – да би се видело како је музеј изгледао 1881. године. <http://www.nhm.ac.uk/visit-us/galleries/green-zone/minerals/index.html>.

¹⁰ <http://www.fmm.ru/historyen.htm>

збирка минерала, коју је барон фон Хердер сакупио на тлу Србије 1835. године (Васић 70: 13).

Са становишта просечног посетиоца музејске изложбе (који није геолог или минеролог, а тих је највећи број), камење сложено у витринама не значи ништа, нити он из сусрета са тим камењем може ишта да научи. После више од две витрине, све се претвори у хрпу различитих боја и облика, безнадежно заборављених имена. Ипак, те изложбе су биле и остале значајан део музејских поставки. Зашто?

Шљунак на небу¹¹

Током 18, 19. и прве половине 20. века, комади различитих стена и минерала, изложених под стаклом витрина као што су излагани и сви други музејски предмети, говорили су о природним богатствима – ресурсима које су поједине земље имале на располагању – у својој земљи и/или у колонијама.¹² Та врста богатстава директно је говорила о економској снази (потенцијалној или оствареној), која је по основу политичке моћи „припадала“ држави која је контролисала тло и све што се у њему налази.

Током 19. века су ти разлози постали значајнији од упознавања света који нас окружује, нарочито према споља – према публици којој су се музеји обраћали (истраживања су и даље била стални део музејског посла, али су остала затворена у уском кругу стручњака). Тако је музеј формиран на основу Смитсонове фондације, од самог почетка (средином 19. века), као идеју водићу имао приказивање успеха америчке науке и технологије, као и природних ресурса северноамеричког континента. Да смо се ми тада налазили у самом центру модерне концепције природњачких музеја, јасно говори *Поклич за Музеј српке земље*, објављен 1896. у циљу прикупљања средстава за подизање зграде Природњачког музеја, који је формално основан годину дана раније (Васић 1970: 15), у коме се, између осталог, каже:

„Српска земља је и брдна и равна и родна и неродна. Србима је свуда мила и дивна, а странцима свима примамљива. Али, ипак, за то у српском народу нигде нема огледала српске земље, нигде места где би се њена слика могла размотрити, познати и заволети... Свака држава и сваки просвећени народ подигао је земљи на којој живи праве храмове у којима се народу приказује цело природно благо његове земље а омладина учи да своју отаџбину потпуно упозна и љуби. Само у Срба још тога нема“ (Исто).

Из овог прогласа се види да дидактика није била искључена из музејске делатности и њених циљева, али је музеј требало да учи посетиоце не

¹¹ Ово је, иначе, наслов једног од првих SF романа који Земљу виде као једну од безброј настањених планета у бескрајном свемиру: Isaac Asimov, *Pebble in the Sky*, 1950.

¹² http://www.sil.si.edu/exhibitions/smithson-to-smithsonian/compromise_02.html

о природи као таквој него о природи *своје* земље (*својој* природи), у оквиру изградње идентитета и учвршћивања патриотских осећања. Економске вредности природних богатстава биле су, у овом случају, потпуно занемарене, јер, с једне стране – Србија у том периоду и није могла да употреби природне ресурсе којима је располагала, а са друге – тада актуелни романтичарски поглед на свет није (бар не јавно) фаворизовао економске параметре успеха, у складу са новонасталом идејом о романтичном уметнику као особи ван стандарда друштва које га окружује, истовремено гладном и незаинтересованом за новац, а која се пренела и на музеје, као и на целокупно поље сматрано културом (Гавриловић 2007а: 301-302).

Нови циљева и нови начини рада свих врста музеја почињу да мењају њихов изглед током последњих деценија 20. века. Нови циљеви усмерили су данашње природњачке музеје углавном у правцу очувања природе и заштите животне средине.¹³ Ипак, збирке руда и минерала, као и њихово приказивање на изложбама, остале су, по правилу, исте као и у време оснивања музеја, што говори о чињеници да је и њихова сврха унутар музеја остала неизмењена.

Збирка метеорита, минерала, драгог камења и руда у Америчком музеју историје природе у Њујорку данас има више од 130.000 физичких јединица, те је тако и даље једна од највећих (што у музејској пракси обично значи и најзначајнијих) збирки у музеју.¹⁴ Симптоматично је да се збирка метеорита у Националном музеју историје природе Смитсоновог института зове *National Meteorite Collection*,¹⁵ што значи да и метеорити (иако буквално пали са неба) припадају држави на чију су територију пали. Проширивање овога концепта, по коме блага из/са територије коју контролишемо припадају нама, и на територије које нису у оквирима националних држава (или других које се по основу политичке/економске моћи могу контролисати), види се из поклона који је, долазећи у посету Југославији 1970. године, донео амерички председник Ричард Никсон. Наиме, он је у име Сједињених америчких држава, поклатио народима Југославије камење са Месечевог тла (Музеј 25. мај 1980).¹⁶ Тако је камење са Месеца схваћено као власништво САД (и то веома вредно, достојно међудржавног поклона) и извор (њиховог) националног поноса. То је последица чињенице да су Американци први

¹³ На пример: серија предавања о глобалним климатским променама у Природњачком музеју у Сан Дијегу (<http://www.sdnhm.org/education/brochure/freelectures.html>), изложба о Антарктику и глобалном загревању у Музеју историје природе Смитсоновог института Вашингтону (Grimaldi and Trescott 2007), представљање новог Хондиног модела Формуле 1 (RA107) у лондонском Музеју историје природе 26. фебруара 2007. године (Гавриловић 2007: 180), или испитивање понашања птица у циљу подизања нивоа безбедности у авио-саобраћају, пре свега на аеродромима (<http://www.mnh.si.edu/highlight/feathers/>).

¹⁴ American Museum of Natural History, <http://www.amnh.org/science/divisions/physsci/#collections>

¹⁵ <http://www.minerals.si.edu/collections.htm>

¹⁶ Данас се они налазе у Музеју 25. мај у Београду.

стигли на Месец,¹⁷ те су, тако, Месец и сва његова природна блага доживљавали као своје (америчко) власништво. То је дух пионира Запада и, истовремено, дух западноевропског/јудео-хришћанског концепта власништва примењен на свемирска истраживања.

Такав класичан концепт је, бар на први поглед, у музејима некадашњих колонијалних сила напуштен усвајањем савременог одклона од колонијалне политике. Тако се за геолошки центар Краљевског музеја централне Африке¹⁸ у Тервурену (Белгија), данас каже да му је циљ:

„да делује као информациони и истраживачки центар за студије геолошких процеса у Африци и њиховог утицаја на друштво“,¹⁹

што значи да би приказивање/испитивање природног окружења требало да буде у функцији антрополошких студија и њихове репрезентације. То се, међутим, из концепције музеја не види, јер су предмети који припадају збиркама руда и минерала, с једне стране, и културном окружењу, с друге стране, раздвојени и у истраживачком и у експозиционом смислу. Тако камење прича своју причу – ону коју је причало одувек, само сада измештену из садашњег времена и, донекле, удвојену:

- располагали смо свим овим богатствима и то је било основ нашег (белгијског) напретка у прошлим вековима – моћ померена из садашњости у прошлост;
- данас тим богатствима располажу земље централне Африке и због тога је битно да са њима одржавамо што боље односе, јер нам та богатства и данас требају – моћ померена из сфере имовинских односа (поседовања) у сферу политичког утицаја.

Продукти културе, истовремено, причају сасвим другачије приче (Wastiau 2005), иако, опет, нигде не говоре о степену способности централноафричких земаља да експлоатишу своје природне ресурсе, тако да веза недостаје са обе стране, па природа и култура остају у потпуности раздвојене.

Јасан пример тога да и у савременом периоду музеји експлицитно и недвосмислено сведоче о употреби/контролисању руда и минерала као основи економског и политичког утицаја представља Национални музеј Велса из Кардифа, чије колекције – пре свега угља, али и других рудних богатстава – јасно говоре о томе да су основу изградње ране индустрије и привредног раста

¹⁷ Расправе које се од 1969. године до данас воде о томе да ли се спуштање на Месец заиста догодило, или је све била само конструкција (лаж) којом су оправдавани даљи свемирски летови и којом се успостављало првенство/победа у процесу „освајања свемира“, нису релевантне за ову анализу.

¹⁸ *Royal Museum for Central Africa*. Музеј је настао 1897-1898. године као Музеј Конга и неколико пута је мењао име, у складу са променама политичких оквира и идеје о томе чему музеј треба да служи.

¹⁹ <http://www.africamuseum.be/research/geology>

британске империје чинили природни ресурси Велса,²⁰ што је разлог/извор националног поноса (овога пута схваћен у регионално-етничком, а не државно-политичком смислу).

Супермен је из Србије:²¹ чињенице

Јадарит

Јадарит, који је име добио по месту налазка (Јадар, Србија),²² откривен је јула 2006. године, током истраживања британско-аустралијске компаније Рио Тинто, која већ неколико година ради у Србији. Одмах је послат у лабораторије Лондонског природњачког музеја и Националног истраживачког савета Канаде, где је потврђено да је то досада непознати минерал, који је – као „нови“²³ – пријављен новембра 2006. године. Током пролећа 2007, када је приказан у Музеју историје природе у Лондону, а нешто касније и у Природњачком музеју у Београду, привукао је интересовање медија широм света. Наравно, повод за медијску пажњу није била чињеница да је то новопронађени минерал, јер се сваке године у свету открива, у просеку, две стотине дотада непознатих минерала. Разлог глобалног интересовања за јадарит је његов хемијски састав, који, на први поглед, личи на састав измишљеног криптонита, минерала који поништава моћи Супермена. Наиме, др Крис Стенли из лондонског Музеја историје природе потражио је, по завршетку рада на утврђивању хемијског састава јадарита, његову формулу на Интернету и, као одговор, добио из Википедије податке о криптониту. Разлика у саставу била је само у недостатку флуора.

Новопронађени минерал, јадарит, беле је боје (личи на измрвљену креду), кристалне је структуре, није радиоактиван, не садржи флуор и нимало не личи на популарно-културне представе о измишљеном криптониту.

Реакције на откриће јадарита на територији (у тлу) Србије показују да повезивање националног идентитета и природних ресурса није заобишло ни нашу земљу. Оно је током 2007. године, пре свега захваљујући интересовању медија, употребљавано у изградњи/учвршћивању националног поноса и идентитета, што је, нарочито за услове транзиционе Србије, неуобичајено, јер директно произилази из повезивања јадарита са глобалним популарно-културним представама, а знатно мање са реалним економским параметрима коришћења новопронађеног минерала.

²⁰ *On-line* презентација колекције угља на www.museumwales.ac.uk.

²¹ Наслов текста у Политици: Кљакић (2007).

²² Минерал није могао да добије име криптонит, јер нема никакве везе са криптоном, стварним елементом из периодног система.

²³ Минерал се назива „новим“, иако је он само новопронађен, односно до сада није био познат.

Супермен

Први стрип о Супермену појавио се 1938. године.²⁴ Иако је у различитим сторијама било различитих материја које су заустављале херојеве супермоћи, тек се 1949. године као средство за заустављање/поништавање Суперменових моћи усталио криптонит – радиоактивни минерал настао разарањем Суперменове родне планете Криптон, који је на земљу стигао или као метеорит или закачен за капсулу у коју је био смештен беба-Супермен. По претпоставци приче, криптонит спречава Супермена да користи енергију земаљског Сунца и тиме му уништава моћи, претварајући га из суперхероја у обичног човека, или, чак, исцрпљујући га до смрти. Иако су се, током година и у различитим причама, појављивали криптонити различитих боја (црвена, златна, црна), као стандардна боја овог минерала усталила се зелена. Хемијска формула криптонита (измишљена, као и минерал) први пут се појавила у „Повратку Супермена“, филму Брајана Сингера из 2006. године, на легенди која се види на поломљеној музејској витрини, управо након што стални Суперменов непријатељ, Лекс Лутор, украде примерак минерала²⁵ из метрополисовог²⁶ Музеја природне историје.

Све до средине седамдесетих година 20. века Супермен је био популаран само у САД. Он је био први суперхерој измишљен/дефинисан у стрипу, а његова популарност је била изузетна: поред стрипова, који су континуирано излазили, током деценија снимане су радио и телевизијске серије, као и цртани филмови. После првог високобуџетног играног филма из 1978. године,²⁷ Супермен је доживео светску популарност и постао глобална икона популарне културе.²⁸

Медији: фикција као идентитет

Вест о „проналаску“ криптонита [јадарита] обишла је свет веома брзо, јер је могућност да „стварност“ кореспондира са глобалним популарно-културним представама медијски веома занимљива. Да се то не завршава само на медијима, него да и модерна наука (нарочито онај њен део који није намењен само стручњацима, него и широком кругу евентуалних заинтересованих корисника) користи везу са популарно-културним представама, види се из коментара у највећој бази података о минералима и

²⁴ <http://xroads.virginia.edu/~UG02/yeung/actioncomics/page1.html>.

Стрип се, заправо, у црно-белој верзији појавио још 1933. године (аутори лика и првих сторија били су писац Џери Сигел и цртач Џо Шустер), али његова популарност почиње да расте од објављивања у часопису *Action Comics*.

²⁵ За тај минерал се каже да је метеоритског порекла, пронађен у руднику у близини Адис Абебе у Етиопији, 1978. године.

²⁶ Метрополис је измишљени град у коме се дешавају све приче о Супермену.

²⁷ Филм Ричарда Донера – *Супермен* (познат и као *Superman: The Movie*).

²⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/Superman>

њиховим локацијама, где се поред строго научног описа јадарита, његовог изгледа, састава, структуре и локације где је пронађен, налази и коментар да „за сада ефекти јадарита на суперхероје нису научно утврђени.“²⁹

У Србији је откриће овог минерала постало – у медијском представљању – нови разлог за успостављање националног поноса. У штампи се појављују наслови типа: *Супермен је Србин* (АГ. - М. Ћ. 2007), а чак се и у „Политици“, која би требало да буде ван тонова тзв. жуте штампе, каже:

„Проналаском новог минерала названог јадарит, тог *стварног криптонита* (подвукла Љ. Г.), звезда Супермена неће потамнети, већ ће попримити нову енергију. Од сада и са Србијом у важној, видећемо каквој, улози“ (Кљакић 2007).

Национални понос је овога пута базиран на новом минералу који се, са становишта обичног грађанина који није минеролог, „случајно“ затекао у земљи на територији Србије или је, што је вероватније, случајно први пут пронађен/ископан *баиш* на територији Србије.

„Од тога ће велике економске користи имати читав крај око реке Јадар, чак ако минерала и не буде у количинама довољним за експлоатацију. Вест о проналаску криптонита привући ће хиљаде туриста и обожавалица филмова о Супермену“ (АГ. - М. Ћ. 2007).

Дакле, у овом тумачењу вредности/важности природних ресурса Србије апострофира се економски потенцијал јадарита, без обзира на то да ли се он може остварити експлоатацијом самог минерала или његовим укључивањем у туристичку понуду, која почива на глобалним популарно-културним представама. Тиме се у знатној мери одступа од јавног дискурса из периода последње деценије 20. века (а и социјалистичког/комунистичког пре тога, као и давног романтичарског), јер се акценат ставља на економску ефикасност као основу националног поноса. И, мада то на први поглед делује као усвајање глобалних параметара за процењивање успешности као основе поноса/идентитета, проблем је што се понос не успоставља на нивоу државе као репрезента простора/нације, него на националном-као-етничком принципу (*Супермен је Србин*). Дакле, претпоставка је да би јадарит-као-криптонит могао/требало да буде ослонац/упориште поноса и идентитета Срба (у смислу круто омеђеног националног-као-етничког идентитета), а не свих грађана државе Србије, невезано за етничку припадност. То, иако на први поглед изгледа парадоксално, заправо јесте логичан наставак стања из претходног периода, у коме је

„систем представа о културној (само)довољности и оригиналности Србије био контаминиран самом културном праксом – владавином конзумеризма, поп културе, постепеним развитком тржишне привреде, многим симболичким значајкама Европе/За-

²⁹ <http://www.mindat.org/min-31570.html>

пада од којих је званични наратив покушавао начинити отклон“ (Радовић 2007: 48).

Мирослава Малешевић тај концепт означава као „национал-космополитизам“ (2003: 255), систем вредности

„који спаја контрадикторне елементе, и, укрштајући анти-европске/анти-западне и европске/западне вредности изражава комплексност локалног *love-hate* односа према свету“ (Радовић 2007: 48).

Иако се, у јавном дискурсу у Србији, Америка (као симбол Запада) и популарна култура, по правилу, и даље појављују са негативним предзнаком (бар у делу јавног говора који се обраћа „патриотским снагама“), повезаност открића јадарита са популарним стрипом и филмом, односно популарно-културним херојем, употребљена је у медијима у функцији изградње националног поноса, и то управо у маниру који је том делу друштва разумљив/прихватљив.

Претварање фикције у стварност (јадарит као *стварни* криптонит) указује на могућности да се фикције (не само ова, него и разне друге) остварују, претварајући тако Србију у неку варијанту Земље чуда. Ово се односи не само на једну од постојећих политичких/културних/идентитетских опција („патриоти“ :: „издајници“, антиевропска/антизападна :: проевропска/прозападна оријентација³⁰) у озбиљно разореном српском друштву (Прелић 2006: 46), него на све: свако може да се нада да ће се, *чудом*, сањане/жељене промене догодити. Ипак, ове поруке заправо кореспондирају само са оним деловима друштва који су своју идентификацију и раније градили на миту (илузији/фикцији) о посебности (историјској/духовној) српског народа у односу на све друге, нарочито западне народе.

Истовремено, то је у складу и са широко заступљеним уверењем да дистинктивну карактеристику Србије у односу на друге европске/западне земље чине

„природно богатство, нетакнута природа, чињеница да је Србија лепша земља од других, а што није валоризовано...“ (Радовић 2007: 54).

Неуобичајено позитивно вредновање глобалне популарне културе у јавном дискурсу и његово укрштање са националним поносом доводи до порука које се могу читати на различите начине:

- Србију ће задесити исто што се десило Криптону – распашће се, што је симптоматичан коментар у време доношења одлуке о статусу Косова;
- Србији ни Супермен не може да помогне – спречава га криптонит, а за остале суперхероје (Бетмен, Спајдермен, Иксмен итд.) не знамо;

³⁰ О овим поделама в. шире у Малешевић (2003: 238-441), Прелић (2006: 38-47).

- Срби су јачи од Супермена – ни криптонит им не може ништа;
- Срби би несумњиво били остварени као надљуди (у шта један део медијске публике несумњиво и даље верује, у складу са митологизованим српским националним идентитетом, грађеним током претходне деценије), али их у томе спречава постојање криптонита на њиховој територији.

Музеј између фикције и стварности

Јадарит је домаћој јавности представљен на изложби³¹ у Природњачком музеју у Београду, која је трајала од 9. до 16 маја, а затим и у Музеју Јадра у Лозници, где је био изложен од 11. до 18. јуна 2007. године. У Природњачком музеју је 19 комадића јадарита било осветљено зеленом светлошћу и аранжирано у круг, на округлом постаменту, тако да асоцирају на изглед Суперменовог родног града на планети Криптон (према филму „Супермен“ Ричарда Донера, из 1978. године).

Да се круг фикција → стварност → музеј затворио око јадарита, у складу са америчким концептом изједначавања представа стварности и фикције-као-стварности у установама музејског типа,³² указује чињеница да у причи о Супермену значајну улогу игра његова „Тврђава самоће“, ³³ место на које се он склања од проблема овог света, а које је, поред станишта/скровишта, и музеј његових успомена. Супермен ту чува представе свега што му се догодило или што сматра значајним: од фигура својих родитеља и реконструкције родног града Кандора, преко остатака развалина/глобуса Криптона и робота, до вишеструких копија самог себе и људи који су били значајни у његовом животу (Еко 2001: 6-7). „Тврђава самоће“ је, заправо, музеј који чува Суперменов идентитет, чиме се ствара фиктивна реплика стварности у којој музеј чува/обезбеђује идентитет реалним људима. Опонашајући филмски изглед Кандора, Природњачки музеј се изједначава са „Тврђавом самоће“, смештајући се у простор у коме је фикција реална колико и реалност, или чак реалнија од ње.

Повезивање музејске репрезентације стварности – и то њеног дела који је у потпуности независан од културе – и популарне културе потпуно је

³¹ Јадарит је први пут био изложен у лондонском Музеју историје природе, од 25. априла до 13. маја 2007. године (Bonisteel 2007).

³² Оне, додуше, често не одговарају европским представама о музеју као установи/простору у коме се чувају и излажу „оригинални“ предмети високе уметничке/културне/историјске вредности (Еко 2001: 11-26).

³³ Локације овог Суперменовог склоништа су различите (Антарктик, Арктик, Анди, друге високе планине), али им је заједничко то што су веома удаљене од свакодневног света обичних људи и – на тај начин – недоступне: <http://www.supermanhomepage.com/comics/who-classic/who-classic-intro.php?topic=fortress>.

атипично за домаћу музеолошку праксу.³⁴ Нова естетика ове изложбе претвара концепт приче о идентитету (као превасходно националном – било етничком било државном) и/или моћи у нову варијанту флуидне идентификације која одговара појединцу и, уместо на митским или економским параметрима, успоставља релацију са искуствима/знањима/емоцијама савремене публике, која је усвојила велики број елемената глобалне културе и добро познаје филмове о Супермену, чак и ако га не доживљава као истинског суперхероја. На овај начин, изложба превазилази баријеру између антизападно и прозападно оријентисаних посетилаца, јер свако од њих може да је прочита у свом, личном кључу:

- као представу нечега што је дистинктивна разлика Србије у односу на цео свет (минерал који постоји *само* и *једино* у Србији), или
- као представу нечега што Србију повезује са светом (јадарит-као-криптонит).

После изложбе, јадарит је склоњен у минеролошку збирку Природњачког музеја, уклопљен тако у традиционални концепт музеја (свих, па и природњачких) као чувара идентитета, у овом случају – пре свега државног-као-националног идентитета: постао је део целине која говори о природним богатствима територије. Како је потенцијални економски значај/примена јадарита још увек непознат, овим је задржан и романтичарски концепт занемаривања економских вредности у корист идентификације и кодификације националног поноса.

Извори

Amgueddfa Cymru – National Museum Wales, <http://www.museumwales.ac.uk>

washingtonpost.com - nation, world, technology and Washington area news and headlines, <http://www.washingtonpost.com/>

Wikipedia, the free encyclopedia, <http://en.wikipedia.org>

mindat.org – the mineral and locality database, <http://www.mindat.org/index.php>

Royal Museum for Central Africa – Musée Royal de l'Afrique Centrale - Koninklijk Museum voor Midden Africa, <http://www.africamuseum.be>

San Diego Natural History Museum – Your Nature Connection, <http://www.sdnhm.org/index.html>

Smithsonian National Museum of Natural History, <http://www.mnh.si.edu/>

Superman Homepage, <http://www.supermanhomepage.com/>

³⁴ Ипак је, додуше, управо Природњачки музеј направио још један искорак ка популарној култури, када је именом изложбе „Ледено доба“ употребио асоцијацију на име изузетно популарног анимираног филма (*Ace Age*).

From Smithson to Smithsonian: The Birth of an Institution,
<http://www.sil.si.edu/exhibitions/smithson-to-smithsonian/>

Литература

- AG. - M. Č. (2007), *Супермен је Србин*, Курир, 25. април, <http://arhiva.kurir-info.co.yu/Arhiva/2007/april/25/V-10-25042007.shtml>
- Bonisteel Sara (2007), *Scientists Discover 'Kryptonite' in Serbian Mine*, FOXNews.com, April 24, <http://www.foxnews.com/story/0,2933,268102,00.html>
- Васић Живомир (1970), *75 година рада Природњачког музеја*, Гласник Природњачког музеја у Београду, Серија А, Б 25, Београд, 13-22.
- Гавриловић, Љиљана (2007), *Култура у излогу: ка новој музеологији*, Посебна издања Етнографског института САНУ 60, Београд.
- Гавриловић, Љиљана (2007а), *Продавци идеја: скривено лице музејског маркетинга*, Museum 8, Народни музеј Шабац, 295-314.
- Generalov Mikhail (2001), *A. E. Fersman Mineralogical Museum*, http://findarticles.com/p/articles/mi_m0GDX/is_1_76/ai_69201586/pg_1
- Grimaldi James and Jacqueline Trescott (2007), *Scientists Fault Climate Exhibit Changes*, Washington Post, November 16, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/11/15/AR2007111502550.html?sid=ST2007111502596>
- Gundestrup Bente (2002), *The King's Kunstkammer*, <http://www.kunstkammer.dk>
- Deloš Bernar (2006), *Virtualni muzej*, Clio, Beograd.
- Eko Umberto (2001), *Svakodnevna semiotika*, Narodna knjiga/Alfa, Beograd.
- Кљакић Слободан (2007), *Супермен је из Србије*, Политика, Београд, 25. 04. 2007, <http://www.politika.co.yu/detaljno.php?nid=26387&lang=2>
- Macdonald Sheron (2003), *Museums, National, Postnational and Transcultural Identities*, Museum and Society 1 (1).
- Малешевевић Мирослава (2003), *Има ли нација на планети Рибок?*, „Традиционално и савремено у култури Срба“, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, (ур. Д. Радојичић), Београд, 237-258.
- Muzej 25. maj* (1980), katalog, Beograd.
- Прелић Младена (2006), *Корак ближе Европи или корак даље од ње: Србија у потрази за европским идентитетом на почетку 21. века*, „Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и

Бугарској – балканска трансформација и европска интеграција“ (ур. З. Дивац), Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд, 29-50

Радовић Срђан (2007), *Глобализација идентитета у закаснелој транзицији: представе о Европи и Србији међу студентима у Београду*, Гласник Етнографског института САНУ LV (1), Београд, 45-59.

Fisk Džon (2001), *Popularna kultura*, CLIO, Beograd.

Wastiau Boris (2005), *The Source of Chief Kansabala: The Ritual Life of Two Congolese Masterpieces at the Royal Museum for Central Africa (1884-2001)*, Science, Magic and Religion – The Ritual Processes of Museum Magic, edd. Mary Bouquet and Nuno Porto, Berhahn Books, New York-Oxford, 95-115.

Лиљана Гаврилович

Супермен в Сърбия или камъни и идентичност

В работата се разглежда ролята на природонаучните музеи, специално на сбирките от руди и минерали, в създаването на национална гордост и идентичност на националната държава.

За природонаучните музеи се предполага, че говорят за природата „като такава“, сама по себе си, че са „обективни“ и напълно идеологически/ценностно неутрални. Но още от своето създаване те описват природата така, както я вижда културата, внасяйки в това описание всички нейни ценности. По този начин събраните и представени рудни и минерални богатства винаги са говорили за икономическа мощ (потенциална или реализирана), която въз основа на политическата сила „принадлежи“ на държавата, която контролира земята.

Ключови думи:

музей, природа,
култура,
идентичност,
колониализъм,
ядарит, Супермен

Примерът на откриване на новия минерал ядарит и неговата „свързаност“ със Супермен ни показва как по този начин и днес се извършва изявата на национална гордост, при това с използването на найсъвременни представи в рамката на глобалната популярна култура.

Ljiljana Gavrilović

Superman in Serbia or Stones and Identity

In this paper I am dealing with the role of natural history museums, especially with the role of museum collections of ore and minerals and the way in which they are used for creating national pride and national state identity.

Key words:

museum, nature, culture, identity, colonialism, jadarit, Superman

It is supposed that natural history museums deal with the nature “by nature”/by itself. They are considered to be “objective” and completely ideologically/value neutral. However, from the very beginning they describe nature through the prism created by culture, inscribing in its description its own values. In that way gathered and exhibited ore and minerals have always spoken about economic power (potential or achieved), which, based on political power “belongs” to the state that controls the ground.

The example of discovery of new mineral – jadarit (its chemical structure is similar to invented mineral kryptonite) and its “relation” to Superman (annulment of Superman’s power), reveal in which way are the contemporary images from global popular culture used in construction of national pride. The value and economic potential of jadarit is especially stressed in the interpretation of value/importance of natural resources of Serbia, no matter whether it might be used through the exploitation of mineral itself or through its implementation in a tourist offer, which is based on global images of popular culture. This represents a certain deviation in relation to the public discourse of the last decade of 20th century (as well as of the socialistic/communistic discourse, or the one from the period of romanticism), because the accent is put on the economic efficiency as the basis of national pride. And, although, at the first site, this looks like an appropriation of global parameters - the evaluation of success is a bases of pride/identity - the problem is that the identity is not established at the level of state as a representative of space/nation, but at the national-as-ethnic principal (Superman *is* a Serb). So, the presumption is that jadarit-as-kryptonite might/should be the support/strongpoint of the pride and identity of Serbs (in the sense of rigidly marked national-as-ethnic identity), and not of all of citizens of Serbian state, who belong to other ethnicities.

Turning fiction into reality (jadarit as real kryptonite) points to the possibility that fiction (not only this one, but also other fictions) may come true, turning Serbia into some kind of Wonderland. This does not refer only to one of the existing political/cultural/identity options (“patriots” : “traitors”, anti-European/anti-Western : pro-European/pro-Western orientation) in seriously damaged Serbian

society, but to all of them: everyone might hope that one day, dreamt/wished changes will happen, by miracle. However, such messages actually correspond only to those parts of society that has always used to build its identification on myth (illusion/fiction) and on specificity (historical/spiritual) of Serbian nation in relation to all others, especially western nations.

The exhibition of Natural History Museum in Belgrade (from 9th-16th May 2007) in which jadarit was publicly presented, overcomes the barrier between anti-western and pro-western oriented visitors, because each one of them might read it in its own personal way:

- as a representation of something that is distinctive difference between Serbia and the whole world (mineral which exists *only* and *exclusively* in Serbia), or
- as the image of something that relates Serbia with the world (jadarit – as – kryptonite)

Станка Янева

Етнографски институт с музей при БАН
София

Кодове на идентичност в една смесена сватба

Проучването е провокирано от сватбеното тържество на българка и американец. Интерес представляват атрибутите, които превръщат този семеен празник в демонстрация на българската идентичност. Сватбата е организирана от родителите на младоженката, които чрез различни идентификационни знаци създават контекст за случване на събитието на базата на включване на елементи от традиционната българска култура. Превес имат материални компоненти, които представят естетически и знаково осмислена етничност. Сватбата се насища с етнически елементи, чиито естетизирани реплики се предлагат като реперезентации на националната символна система. Разчита се на визуални знаци, възприемани като етнически кодове на българската култура. Съществен дял имат „сватбените дарове“, които поради своето естество на идентификационни маркери и липса на други функции са по-скоро сувенири.

Повод за написването на този текст е една сватба между българка и американец, състояла се в София през септември 2005 г. Гражданският ритуал е извършен в САЩ в тесен кръг от близки и приятели. В България е сключен църковен брак по каноните на православната църква. Венчаването е последвано от вечеря в Боянското ханче, дадена за многобройните американски и български близки и приятели, и екскурзия, организирана за чуждестранните гости на сватбата.

Ключови думи:

етнически код,
идентификационни
маркери,
традиционна култура

В следващите редове ще се опитам да предам в крайно редуциран вид „сценария“ на събитието, с акцент върху ония компоненти, които всъщност съставят проблематиката на този текст. Целта е преди всичко да се открият някои от символичните елементи, чрез които родителите на младоженката представят страната си и нейното богато минало и наследство. Бракът между представители на две различни култури е поводът за това национално репрезентиране. С оглед на следващите бележки намирам за особено подходящ термина „бикултурен брак“, който К. Рот използва при анализа на

хранителното поведение в семейства на индивиди от различни култури или етноси.¹

Младоженците, както стана ясно, са българка и американец, и двамата режисьори, работещи в САЩ. Родителите на девойката живеят и работят в София. Майката е фоторепортер, а бащата – художник. Основен двигател на цялата организация на сватбата е майката. За сватбата са поканени близки и приятели както от България, така и от САЩ. Кумове са българка и американец, който непосредствено преди сватбата е кръстен и приема православно християнство. Гостите от страна на младоженеца са 32, между които родителите му, колеги и приятели на младото семейство. Всички чуждестранни гости са настанени в два от най-представителните хотели в София – Шератон и Гранд хотел София.

Сватбеното тържество се придържа към общоприетия в днешно време сценарий за тези събития. Ритуалът се съпътства с редица елементи, които трябва да се възприемат като интерпретация на българската традиционна сватба. Американските роднини с готовност се присъединяват към обичайния ред на празненството. Сватбеното събитие започва с посещение в дома на булката, откъдето я вземат с „откуп“ по правилата на традиционния обред: настоятелно блъскане по вратите, „съпротива“ на близките на девойката; младоженецът хвърля пари в обувката ѝ, докато тя ѝ „стане“ и т.н. Булката е качена в бяла лимузина „Линкълн“ и всички се отправят към църквата „Св. София“, където е венчаването. Преди да стигне там, младоженската двойка се прехвърля в каляска с униформен кочияш, наета от Киноцентъра за случая. Родителите на момичето са подготвили украсата на църквата по западен образец с множество бели букети и бели воали. Тържественият ритуал, извършен от двама свещеници, и размяната на короните върху главите на младоженците силно впечатляват чуждестранните гости.² След излизането от църквата се вмъква „американски“ елемент, който е по инициатива на майката на младоженеца. На всички сватбари са раздадени специални тръбички, донесени от САЩ, с които се правят сапунени мехурчета. С тях обсипват и младоженците, и гостите на сватбата.

След венчавката и обичайните снимки на младоженците с близките им по времето до тържествената вечеря се вмъква нов момент, който е организиран в чест на чуждестранните гости. Младоженците и сватбарите правят туристическа обиколка на София, за да видят архитектурните забележителности, отразяващи градската културна и политическа история.

¹ Клаус Рот, *Спор за яденето? Хранително поведение в бикултурни бракове и семейства*, Българска етнология, 3, 2006, 10-24.

² По сведения на н.с. д-р Е. Кръстева-Благоева, кумувала на сватба на англичанин и българка, майката на младоженеца била толкова впечатлена, че като се върнала в Англия разказала на кръжеца, в който участвала и който се събирал периодично, впечатленията си от сватбата като цяло и особено ритуала в църквата с размяната на короните.

Последен посетен обект е Боянската църква, пред която гостите се снимат и разглеждат стенописите. След тази обиколка идва времето за сватбеното тържество в Боянското ханче, избрано поради неговата специфична атмосфера и „традиционен стил”, но, както отбелязва майката на булката, „без излишен кич”. В съответствие с характера на събитието ресторантът посреща своите гости със сватбена украса и бели покривки вместо обичайните за този вид заведения червени тъкани покривки, но запазва атмосферата си чрез наличието на останалите „традиционни” предмети. След отклонението от ритуала под формата на тур из София, тук продължава обичайният сценарий. Булката е тържествено въведена по застлана с цветя пътека. Следват ред моменти в ритуала, в които тя рита менче с вода, чупят пита над главите на младоженците, като следят кой ще вземе по-голямата част от нея, пият вино от бъклица, младите се надпреварват в настъпването, захранват младоженците, обсипват ги с жито и бонбони, булката хвърля букета, младоженецът сваля жартиера, поднасят се поздравления и т.н, под ръководството на ди-джей и, по необходимост, с помощта на преводачка. Програмата е наситена с разнообразни развлечения, приветствия и тостове. Майката на младоженеца е донесла изящна бяла книга с фина украса, във формата на сърце, в която гостите се разписват и оставят пожелания, поздравления или споделят впечатления от събитието. Музиката е съвременна и с богат американски репертоар, но не липсват и обичайните български хора и песни.

Повече за чуждестранните гости, отколкото за българските, е съставена специално подбрана фолклорна програма. В нея участват народни певци, танцьори и танцьорки, музиканти, които няколко пъти сменят костюмите си и по този начин показват разнообразието и особеностите не само на българските песни и танци, но и регионалните отлики на традиционното облекло. Репертоарът на песните е подбран в съответствие със сватбеното тържество. Показаните сложни народни танци така впечатляват американците, че на другия ден те правят опит да повторят и заучат необичайните и непостижими стъпки и движения. Смайването на гостите е още по-голямо при изпълнението на нестинарски игри. За целта е разпалена жаравя, с форма на горящ кръст, очертан в нея, а нестинарят изпълнява танца си, държейки икона в ръце. Тази атракция така увлича гостите, че мнозина от тях непредпазливо скачат сред разпалените въглини. Макар и не съвсем разбиращи, гостите са развеселени от изпълнението на еротичния сватбен танц „Как се чука тос пипер”. В хората, на които се залавят сватбарите, се включват ентузиазирани и американските гости. Впрочем, те не остават само пасивни странични наблюдатели, а показват доста активно участие в различните етапи на тържеството.

Разбира се, като на всяка сватба, и тук се раздават дарове. Майката на булката проявява особено старание в техния подбор, като изцяло се ориентира към предмети, които да бъдат траен спомен от посетената страна. На младоженеца е поднесена златна плочка с изображение на кръст. Специално за родителите му са избрани две икони. На бащата подаряват икона с образа

на Св. Иван Рилски като „български светец“, а на майката – Богородица като „покровителка на жените“, подчертава майката на булката. Тъй като бащата на младоженеца води със себе си втората си съпруга, и за нея е подготвен дар – оригинални пафти. За всички сватбари са приготвени и раздадени малки чанове с панделки, на които са изписани имената на младоженците. По време на вечерята гостите, и особено американските, повдигат настроението, като подрънкват с тези хлопки. Всички чуждестранни гости получават фини кенарени кърпи, специално изработени от домашно платно, тъкано отпреди 180 години според сведенията на майката на булката. Те са обшити с красиво кене, което при кърпите за жените е твърде богато и наситено с разнообразни мотиви – птици, цветя и други. Поднасянето на подаръците в повечето случаи е придружено и с кратки пояснения в какви случаи се раздават тези дарове и значението на кърпите, с които според традицията се отбелязват най-важните моменти в живота на човека. Майката на младоженеца се просълзява, когато разбира колко стари и ценни са тези кърпи. Гостите получават и сувенирни фланелки – с изписани знаци на кирилица, с картата на Велика България, с изображения на културно-исторически забележителности и др. С това подаръците не свършват. На всички са раздадени кукли, комплектовани като двойка – момче и момиче, облечени в костюми от различни краища на страната. Към тях са прикрепени пирографирани мускалчета с розово масло. Сред подаръците са и козметични комплекти на „Българска роза“ – лосион, крем, сапун.

Съпреживяването, участието в общата трапеза помага за взаимното културно разбирателство.³ В случая сватбената трапеза също се влита в общия дух на търсената българската атмосфера и широко представя националната кухня. Подбрани бяха изцяло български ястия и напитки: шопска салата, къпоолу, баница, бели сирена и местни видове кашкавал, подлучени тиквички с кисело мляко, чушки бюрек, мешана скара, различни видове лунканка и т.н, ракия и български бели и червени вина. Дори шоколадовите бонбони и другите сладкиши, поднасяни в различни моменти от сватбата, са само български, приготвени по поръчка. Атракция за чуждестранните гости е приготвянето на агне чеверме пред очите им. Впрочем, запознаването на девойката с родителите на младоженеца става тъкмо с представяне на „българска кухня“. Когато той я води за първи път на вечеря в дома си, за да я представи на семейството си, а това става на Бъдни вечер, бъдещата булка носи сърми и баница – обичайни за българската коледна трапеза, което впечатлява американските домакини. На сватбената трапеза свекървата с умиление, макар и затруднена в назоваването им, си спомня за тези вкусни и непознати за нея кулинарни творения и заявява, че отсега нататък на Бъдни вечер наред с американските ястия ще се поднасят сърми и баница.

³ Радост Иванова, *Култура на кризата – криза в културата*, София 2002, 73.

В следващите два дни забавленията продължават под формата на добре организиран туризъм. Родителите на булката водят с два автобуса младоженците и чуждестранните гости в едни от най-интересните райони в страната. Предварително е организирано подходящо посрещане във всеки от избраните обекти. Гостите посещават Рилския манастир, където с огромен интерес изслушват неговата история, поднесена на перфектен английски език от един от монасите. Силно впечатлени и развълнувани, гостите споделят, че при някогашните исторически и икономически условия само много силна вяра може да съгради този монументален манастир. Преживяванията на мястото се допълват от поднесената лека закуска – мекици, овче кисело мляко, мед. Последното удоволствие е високо оценено и всички налични количества са светкавично изкупени. Но тъй като не достигат, американците молят майката на младоженката да носи от тази сладост при всяко пътуване до САЩ.

Друга забележителност, посетена от сватбарите, е Роженският манастир. Тук те също слушат беседа и си тръгват с дребни сувенири като проспекти, картички, иконки и други. Гостите са впечатлени от подготвената им кулинарна изненада – прясно изпечен топъл хляб във вид на плитки, поднесен им с шарена сол. Трапезата отново е българска – боб чорба, печено агне, курбан. В Мелник, където пренощуват, на гостите е предложена разходка до прочутите Мелнишки скали, показани са възрожденските къщи в града, и разбира се, винарната, където масово се откупват скъпи отлежали вина и най-вече „мелнишко”. Вечерята е отново с български предястия, кебапчета и кюфтета.

Изброените елементи не изчерпват всички ония знаци, които са включени като белези на българската култура – съвременна и традиционна. Но те са достатъчни, за да илюстрират идеята на домакините да демонстрират своята култура така, както биха искали да бъде видяна от чуждия. В приветствието си към младата двойка и гостите майката на булката не пропуска да напомни, че конкретният повод – сватбата – включва и среща на две култури. Бащата на момичето също отбелязва в поздравленията си, че в процеса на глобализация на културите България пази своя облик на страна с богато наследство и се обръща към гостите с думите „пожелавам ви всички да заобичате България”. Тъкмо тези думи кратко и ясно формулират идеята на домакините на тази бикултурна сватба да покажат най-доброто от българското наследство (и съвременността). Те се стремят да изразят своята идентичност с помощта на система от репрезентации, чрез които се заявява национална гордост. Ако интерпретираме всеки един от тези елементи като значение, би се открил разностранен спектър от културни маркери, издигнати като национални символи. Но целта не е енциклопедичното им представяне, а само по-общ поглед върху начините и средствата за изразяване на самопредставата пред лицето на другия. И тъй като за съвременния българин не е достатъчна само гордостта от не-оспорваното наследство, той може да се позове и на (не винаги достъпен) западен стандарт. В случая за отбелязване са някои моменти като например настаняването на чуждите гости

в два от най-люксовите хотели в София, пищната украса на църквата, лъскавите автомобили. В известен смисъл се показва гостоприемството, което българинът все още не е загубил. Предлагащото на отлични условия като израз на принадлежност към цивилизования модерен свят и неговите стандарти е също част от репрезентацията, но на съвременната българска култура. Подобни белези на модерното настояще са и редица други елементи, които не са обект на разглеждане тук. Впрочем, хотелът остава встрани от ритуализираното преживяване на сватбата и последвалата я екскурзия: той е битовата необходимост, контрастираща (на различни равнища) с концептуализираното представяне на „миналите знаци”.⁴ С други думи, той е част от равнището на всекидневното сега, за разлика от музеифицираното, отдалечено във времето минало, на което съвременните българи вече са само зрители.

Сватбеният ритуал включва основните структурообразуващи елементи, които са популярни в днешните сценарии, но вплетени в модерното им звучене не винаги се осъзнават като традиционни.⁵ В конкретния случай основните точки в сценария са запазени – взимане на булката от дома чрез откуп, венчаване в църквата, чупене на пити, хвърляне на жито и бонбони и т.н. Премемерното включване на тези елементи не превръща ритуала в самоцелна атракция или представление за чуждата публика. Дори акценти като изнесената фолклорна програма – певица, оркестър, танцьори, нестинар, очевидно насочени конкретно към вниманието на чуждестранните гости, не променят впечатлението за съвместно преживяване на гости и домакини на сватбеното тържество.⁶

Ако сватбеният ритуал, в който връщането към традицията, както отбелязва Р. Иванова, не е ново, а по-скоро нейно продължение, въпреки модернизираният ѝ,⁷ много от елементите извън конкретното събитие са ретроспективен поглед към миналото. По-съществено, и видимо особено старателно организирано, е запознаването с културното наследство.⁸ Като

⁴ Жан Бодрийяр, *Система вещи*, Москва 1999, 84.

⁵ Р. Иванова, *Култура на кризата...*, 122.

⁶ Преди около две десетилетия заедно с проф. Р. Иванова имаме възможността да наблюдаваме подобно представяне на сватба пред гости от различни страни. Тъй като ритуалът, показан в резиденцията, следваше традиционната индонезийска сватба, посланикът на Индонезия беше намерил за уместно да го покаже пред специалисти, изучаващи традиционната култура. За отбелязване е, че обрядността се разгръщаше на специално отреден подиум в градината на резиденцията, а гостите наблюдаваха, насядали на столовете като в салон. Следователно, може да се говори за „сценично” представяне на ритуала. Коктейлът обаче, който беше даден по повод събитието, имаше напълно светски характер.

⁷ Р. Иванова, *Култура на кризата...*, 120.

⁸ Тази тенденция за посещаване на културно – исторически забележителности по време на сватбата, макар и само в района на града, напоследък е мода в Русия. Там след сключване на граждански брак младоженците и младите им гости посещават както паметници на

начало това е мястото за сключване на църковен брак. Не случайно много сватби и кръщенета се провеждат именно в църквата „Св. София” – най-старата християнска църква в града, носеща името на светицата, покровителка на столицата. Тази символичност е отправната точка в предвиденото за гостите запознаване с културната история на града. По-нататък следва обиколка на забележителности в София, а на другия ден извън столицата, което дава основание да се говори за туристически дискурс на събитието. След венчаването на младите гостите се покланят пред паметника на Васил Левски – патриотично позоваване на героичното минало чрез образа на националния герой. Показани са Художествената академия, Университета, църквата „Св. Ал. Невски”, където гостите ден преди сватбата разглеждат великолепната сбирка от икони в Криптата, Руската църква, Народния театър и други стари представителни сгради в централната част на столицата. Крайна точка на този културен туризъм е посещение на Боянската църква.

Този малък и непълен списък показва част от местата и паметниците, с които столичани се гордеят. Тъкмо тези образи най-често красят сувенирите, които чуждестранните туристи отнасят като спомен за града. Изброените по-горе, както и други забележителности, са обичайни като изображения върху предметите за спомен: Народният театър, църквата „Св. София”, Университетът и т.н. Наблюденията върху сувенирите показват, че образът на София се идентифицира най-често с храм-паметника „Св. Ал. Невски”, а следващото по мултиплицираност изображение е на Руската църква. Очевидно приоритетът на тези два архитектурни паметника е поради тяхната монументалност, представителност, внушителност и те се възприемат като най-големите забележителности в столицата. И двата храма са най-посещаваните от гостите на града. Културната или религиозната им значимост са безспорни, но за туристите те не са чак толкова съществени, както архитектурната им изразителност. Едва ли чуждите посетители знаят, че в последните години храмът „Ал. Невски” и площадът около него са по-скоро център на публични политически изяви, отколкото на религиозно смирение, или че посещенията в руската църква имат повече туристически, а не поклоннически характер. Всъщност, и двете църкви са свързани макар и в нееднаква степен и по различни причини с Русия, а не толкова с духовния живот на българите. Но тяхната архитектурна импозантност ги превръща в едни от най-представителните паметници и символи на столицата. Два от посетените обекти имат особено значение в българската култура – Боянската църква и уникалната сбирка от икони в криптата на храм-паметника „Ал. Невски”. Тук надделява индивидуалният избор на домакините, които, припомням, са фоторепортер и художник. Всички тези паметници на културата създават облика на столицата; те са почитани от столичани и гости на града и предизвикват интереса на чуждестранните туристи. Изборът на тези символи за представянето на града е своеобразен изказ на

герои, така и различни културни обекти (по сведения на проф. М. Беновска и н.с. д-р И. Петрова).

самоопределянето на идентичността на българина, който сравнява столицата със световните културни центрове. Чрез тези архитектурни паметници столичани показват, че и София е част от веригата на европейските столици.

В дните след сватбата туристическият маршрут е продължен извън столицата с посещение на значими исторически и културни паметници. Пътуването включва обичайните атрибути на туризма – разглеждане на забележителности, слушане на беседи, купуване на сувенири и т.н. Сватбата прераства в културен туризъм, който предлага различни образци на местното наследство. В днешното време на хомогенизация на културите те са важни етнически индикативи и част от широка система от символни репрезентации. Избират се образци, които са съществени от гледна точка на носителите на културата и чрез които те се отъждествяват с националната идентичност. Тъкмо по тази причина е подчертаното внимание към представителните сгради в столицата, възрожденската архитектурата на Мелник и манастирите, подаръците-сувенири, атмосферата на българската трапеза в ресторант (механа) с традиционна стилистика и т.н. Местата за провеждането на ритуала и последвалите го екскурзии показват разнообразни страни на местните традиции – архитектура, фолклор, предмети, костюми, храна и т.н., чрез които се конструира българско етнопространство. Неговото кодиране включва както културно-исторически паметници, така и природни забележителности. Както отбелязва М. Беновска, „идеята и практиката на съчетаване на планинския с културно-историческия туризъм свидетелстват за определен тип конструиране на „националните чувства“.⁹ „Преживяното“ пространство е белязано на всяка стъпка от маркери, които го определят като българско – обиколката на София и нейните най-значими паметници – църкви, музеи, сгради, старинните къщи в Мелник, манастирите. То е наситено с елементи, които запълват времето на прекарване в него – фолклорна програма, храна, предметно обкръжение, сувенири и т.н. Контекстът на случване на събитията се конструира чрез разнородни кодове, които са основни културни маркери на българската култура. Създава се система, модел на националното, представено чрез културното наследство и неговите етнодефиниращи белези.

Аспект от културната презентация е поднасянето на гостите на блюда и напитки, характерни за българската национална кухня. Майката на булката заяви, че се е старала всички ястия на трапезата да бъдат български. Този подбор е направен не само за сватбената вечеря, която е най-обилна и разнообразна. Всички закуски, обеда и вечери по време на пътуването на гостите извън столицата предварително са уговорени с препоръка да се сервират национални гозби и напитки. Показателно е, че когато младоженецът представя за пръв път приятелката си на своите родители, а това става на Бъдни вечер, тя носи баница и сърми. Тяхното поднасяне на коледната трапеза е част от българските традиции. И тук не се крие само

⁹ Милена Беновска, *Планински туризъм, градска култура и национални чувства: „изкачване на Витоша“ като форма на съвременно поклонничество*, Българска етнология, 2, 2006, 71-82, 78.

идеята, че „любовта минава през стомаха” (според К. Рот в цитираната по-долу статия, „немска поговорка”). Храната е едно от средствата за заявяване на идентичност, с която носителят на определена култура се отъждествява. В интеркултурна среда кулинарният код повишава своята значимост, защото „най-вече в чужда среда яденето до голяма степен е свързано с културната идентичност.”¹⁰ На чуждестранните гости се поднасят ястия и продукти, знакови за българската кухня.

Старателният избор на кодовете чрез личната намеса на домакините на сватбата е най-видим в предметното обкръжение – в интериора на ресторанта, в ритуала, в облеклото на певицата и танцьорите и съпътстващите ги вещи като стомни, бъклици и др., и най-вече в даровете. Оригинални или реплики на произведения на традиционните занаяти, те изпълняват предназначението си да бъдат етнодиференциращи знаци на местната култура. Желанието за по-голяма информативност на тези визуални кодове на традиционното наследство налага разнообразие на неговите форми, включително регионални отлики. Не случайно подаряваните кукли са изработени по поръчка – идеята на домакините е да покажат максимално разнообразието на традиционните носии. По същата причина певицата и танцьорите сменят няколко пъти облеклото си. Даровете включват изделия, които са част от това многообразие. Доминиращи в цялото представяне на културното наследство са такива предмети, които функционират като етнически знаци. Те носят най-ярките белези на местните традиции, и са особено характерни за така наречените от А. Смит етнически модели на нациите.¹¹ Поднесените сватбени дарове (кърпи, хлопки, мускалчета, кукли, фланелки и т.н) са по-скоро сувенири, които реализират своята функция именно като индикативи на съответната култура. Те са част от средствата, включени в „система от репрезентации, чувства и стратегии, кодирани в значещи, оценъчно маркирани и натоварени с определени функции фигури, с които носителят на идентичността се идентифицира и съотнася”.¹² Сувенирите най-често са реплики на традиционните занаятчийски изделия, а тяхната етническа правдоподобност е определяща за избора им като културни маркери. Използва се обичаят за даряване, за да се осигурят трайни спомени за посетената страна чрез популярни етнодефиниращи символи. По този начин носителят на конкретната култура заявява чувството си за принадлежност към нея и съзнание за национална идентичност.

Разглежданата сватба предлага на гостите подобрена фолклорна програма с музика, танци и нестинари. Фолклорът навсякъде е твърде съществен елемент сред редицата на културните презентации, предлагани на чуждестранните посетители. На Балканите, забелязва Дж. Алкок, музиката,

¹⁰ Кл. Рот, *Спор за яденето...*, 18.

¹¹ Антъни Смит, *Националната идентичност*, София 2000.

¹² Николай Аретов, *Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX-XX век)*, Балкански идентичности, София 2000, 19.

танцуването и колоритните костюми, които са останали като наследство от селското минало на тези общества, са навсякъде на показ, заедно с пърформансите, аранжирани в полза на туристите, и сувенирите.¹³ В тези модели на атракцията се разчита на инсцениране на етническото под различни форми. Включват се елементи, които генерират усещане за самобитност, като използват естетизирани реплики на традиционната култура. Този процес търпи известни отклонения при бързо развиващия се туризъм – нашата представа за себе си постепенно въвлеча белези на чуждата представа за нас. Предложените в този случай изпълнения, ако изключим някои песни, традиционно свързвани със сватбата, всъщност не се различават особено от подготвяните за туристите програми по българските курорти. Адаптацията на фолклора за целите на туризма е добре познато явление, пише Р. Иванова. Неговите елементи са извадени от културния контекст и губят първоначалния си смисъл, но в съвременната ситуация образуват ново единство, което има претенцията да даде своеобразна представа за българската култура като различна.¹⁴ Тъкмо тази е целта на организираната по време на тази сватба фолклорна програма – „изтъкването на различието чрез потопяването на туристите в атмосферата на традиционната култура на българите”.¹⁵ Гостите не само се забавляват, те взимат участие и съпреживяват събитието, приобщавайки се към местната култура.

Сватбата като ритуал и последвалата я екскурзия е наситена с белези, които в синтезиран вид показват традициите на местната култура. Чрез символната система на културното наследство се изразява „чувството на сила и възторг от общата идентичност”.¹⁶ Не случайно А. Ападурай, прокарвайки идеята за културата като разлика, предлага да се разглеждат „като културни само тези разлики, които или изразяват, или поставят основата на мобилизацията на груповата идентичност”.¹⁷ В конкретното събитие заявените различия имат определена насоченост към чуждия и тази линия е доминираща. Културната специфика и нейните значения се разкриват особено ясно в сравнението между културите в процеса на интеракция на индивидите чрез отчуждаване и пречупване на собственото в гледната точка на другата култура.¹⁸ Самоидентифицирането тук има друга посока от идентификацията, която може да се наблюдава във вътрешния контекст на сватбата. Според С. Златанович сватбата със своята форма, съдържание и значение е форма на

¹³ John Allcock, J. *International Tourism and the Appropriation of History in the Balkans*, International Tourism. Identity and Change, London 1995, 100-112, 104.

¹⁴ Р. Иванова, *Култура на кризата...*, 72.

¹⁵ Пак там, 73.

¹⁶ А. Смит, *Националната идентичност...*, 30.

¹⁷ Арджун Ападурай, *Свободната модерност. Културни измерения на глобализацията*, София 2006, 29.

¹⁸ Клаус Рот, *Разкази между културите. Възможности за съвместна работа на фолклористиката и интеркултурната комуникация*, Фолклор, традиции, култура, Сборник в чест на Стефана Стойкова, София 2002, 113-126, 121.

идентифициране с нация, етнос, вероизповедание и т.н., търсени в континуитета на традицията, тъй като ритуалите са вградени в идентитета на общността.¹⁹ Но тук присъствието на индивиди от други култури налага различно отношение на домакините към ритуала. Привлечени са допълнителни средства, които обикайно нямат място в сватбата – туристически обиколки и посещения на паметници, запознаване с наследството и кулинарните традиции, поднасянето на сувенири и т.н., най-често насочени към реконструиране на миналото в идеализиран образ. Изборът на „минали знаци“ е сигурен механизъм за оразличаване на общността – „колкото повече разкриваме това минало, толкова повече се приближаваме до светове, които са все по-малко космополитни, все повече локални“.²⁰

Във времето на постмодерния космополитизъм новата глобална култура е универсална и безвременна, еkleктична, безразлична към времето и мястото, флуидна и безформена, констатира А. Смит.²¹ Думите на бащата на булката, който насочва вниманието на чуждите гости към собствената си културна традиция, е тъкмо опит за открояване на културната различност, чиято специфика се крие най-вече в „автентичното“, „старинното“, „самобитното“, „неповторимото“, „уникалното“, „естественото“ – категории, които обикайно имат ценностни конотации в обрисването на националното наследство днес. Както пише И. Бокова „В съвременната социокултурна ситуация, в която има явно изразени унифициращи тенденции, от висока степен на значимост са идентификаторите, чрез които описваме себе си като обвързани с конкретна група, общност и общество. Потребността да се мислим уникални и да изразяваме различието си от останалите като специфично „наше“ е заложена от древни времена. Тази потребност има своите проявления и в съвременността“.²² Етническото кодиране на местната култура включва целия възможен спектър от идентификационни маркери – природа, архитектура, ритуали, музика, танци, храна, сувенирни изделия. Те са обикайния арсенал от примамливи средства за предлаганото на туристическите консуматори преживяване на местната култура. Нейните репродуцирани условия и ревитализирани прояви затвърждават етническата идентификация на местните общности.

Най-силно въздействие тук имат естетизираните знаци на българското културно наследство. Търси се внушението на символиката, която, както подчертава И. Кацарски, е основно средство за формиране на облика на всяка общност. Но за да могат символите да изпълняват тази своя интегрираща функция, не е достатъчно просто да съществуват; „много по-важно е

¹⁹ Саня Златанович, *Савремена свадба – прича о идентитету*, Обичаји животног циклуса у градској средини, Београд 2002, 291-302.

²⁰ А. Ападурай, *Свободната модерност...*, 103.

²¹ А. Смит, *Националната идентичност...*, 212.

²² Ирена Бокова, *Културна идентичност – образи на отъждествяване и оразличаване*, Български фолклор, 1-2, 1998, 4-22, 7.

възникването на положително афективно отношение към тях, което в максимално интензивната си степен ги превръща в нещо свещено”.²³ Конструира се атрактивна образност, като се изтъква празничната, представителната страна на стила на живот в миналото. „Инсценираната автентичност”, в началото яростно критикувана и отричана (предимно по естетически съображения), с всичките си недостатъци и израждане на репродуцираните традиционните форми, е средство за показ и самоопределение. Но „присъствието на зрители задължава сцената (дори и самодейната!) да взема от фолклора само това, което носи не толкова знание за фолклора, колкото художественост и естетическа наслада”.²⁴ А. Смит също обръща внимание на този аспект на културните знаци: „Няма да подценяваме значението на естетическите съображения – чувството за красота, разнообразие, достойнство и патос, събуджано от умелото аранжиране на форми, обеми, звуци и ритми, чрез които изкуството може да привлече отличителния „дух” на нацията”.²⁵

В конкретния случай селекцията на естетизирани белези на националното наследство се опира на добре познати културни образци. На новите роднини отвъд океана се показват такива ценности като иконите в Криптата, стенописите в Боянската църква, архитектурата и т.н., подаряват се икони, изделия на художествените занаяти. Културното диференциране разчита тъкмо на тези естетически изразителни предмети. Акцентите са върху художественото наследство и неговите етнически знаци, които са културни маркери на националното.²⁶ Не случайно пазарът на сувенири, които са продължение на художествените занаяти в днешно време, се разширява толкова бързо в последните години, успоредно с развитието на международния туризъм.²⁷ Презентацията на собствената култура се стреми към пълнота на промотирания образ, включително и чрез красиви природни гледки, като се опитва да игнорира детайли от реалността, които са делнични, сиви, не-атрактивни. Въздействието на „локалния колорит” (local color)²⁸ разчита на естетизираните знаци на българската култура, издигнати на

²³ Иван Кацарски, *Феноменът нация, Идентичности*. София 1995, 22.

²⁴ Радост Иванова, *Съборите за народно творчество – една нова традиция*, Фолклор, традиции, култура, Сборник в чест на Стефана Стойкова, София 2002, 324-330, 326.

²⁵ А. Смит, *Националната идентичност...*, 218.

²⁶ Станка Янева, *Сувенирите като етнически знаци*, Етно-културолошки зборник IX, Сврълбг 2004, 149-155.

²⁷ Станка Янева, *Миналото в настоящето: художествените занаяти в туристически контекст*, Българска етнография, 2, 2006, 82-99.

²⁸ Davyd Greenwood, *Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural commoditization*, Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, Valene Smith, ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, 171-185. Под линия Д. Гринууд пояснява съдържанието, което влага в понятието: чрез „local color” той означава промотирането на комерсиализирани версии на местната култура като част от „примамването” на туристи. Това понятие по-късно придобива широко приложение в антропологията на туризма.

равнището на национална символна система. „Културното инсцениране“²⁹ черпи от историята, миналото, традициите, художественото наследство. То не само укрепва чувството за принадлежност към дадена култура, но и подчертава своеобразието и ценностните измерения на нейната специфика пред лицето на чуждия чрез значими за общността културни белези.

Станка Јанева

Идентитетски кодови у мешовитом венчању

Истраживање је провоцирано свадбеним слављем једне Бугарке и једног Американца. Интерес представљају атрибути који тај породични празник претварају у демонстрацију бугарског идентитета. Свадбу су организовали младини родители, који су путем различитих идентификационих знакова саградили контекст за одвијање догађаја укључивањем елемената традиционалне бугарске културе. Предност имају материјалне компоненте које представљају естетички и знаковно осмишљену етничност. Употребом естетизираних реплика свадба се испуњава етничким елементима који се нуде као репрезентација националног симболичког система. Рачуна се на визуелне знакове, који се поимају као етнички кодови бугарске културе. Суштинску улогу имају „свадбени дарови“, који су – због своје природе идентификационих маркера и у недостатку других функција – заправо сувенири.

Кључне речи:
етнички код,
идентификациони
маркери,
традиционална
култура

²⁹ Bjarne Stoklund, *Asthetisierung des Ethnischen*, Nationalisierung des Asthetischen, Die Rolle der Bauernhauser und Bauernstuben (1850-1914), *Ethnische Simbol und asthetische Praxis in Europa*, Wien 1999, 11.

Stanka Yaneva

Identity Codes in a Mixed Marriage

The study has been provoked by the wedding celebration of a Bulgarian woman and an American, which took place in Sofia in 2005. The wedding celebration was organized by the bride's parents; they provided the specific context of the event, including elements of the Bulgarian traditions. The idea was that the hosts show their culture the way they would have wanted it to be seen by the foreign guests. A system of identification markers was introduced, expressing kind of national pride. The locations where the ritual was performed and the subsequent trips structured a tourist space of an original Bulgarian character. The guests were offered samples of the national heritage, which were essential from the point of view of the bearers of the culture and through which they demonstrated their identity. The wedding developed into cultural tourism and incorporated seeing the landmarks of the capital and of other regions of the country. Diverse aspects of the local traditions and the national heritage were shown: architecture, folklore, costumes, foods, and items produced by the artistic handicrafts. An attractive imagery was built up, bringing to the fore the festive, representative aspect of the lifestyle of the past. The material components predominated, being esthetically presented replicas of the traditional arts. An essential share was attributed to "the marital gifts", which, because of their character of identification markers had rather the function of souvenirs. The wedding was suffused with ethnic elements, construed as a representation of the national symbols system. The selection of the aesthetically construed signs of the national heritage emphasized the originality and the value dimensions of the local cultural specificity by way of cultural signs, meaningful for the community.

Key words:

ethnic code,
identification markers,
traditional culture

Мирослава Лукић-Крстановић

Етнографски институт САНУ

Београд

Музички спектакл у излогу политике и производња опчињености *

Музички спектакл се разматра са позиција друштвене реалности и распореда моћи политичких стратегија. Популарна музика се инфилтрира у зону естаблишмента, постајући део политичког излога. Кумулативност концерата и фестивала популарне музике посебно је изражена у периоду када владајуће структуре у Србији покушавају да створе имиџ земље отворене ка европским интеграцијама, али и када један део власти упорно покушава да друштво херметизује помоћу музичких спектакала.

Музички спектакли су главни носиоци патентирања свих видова визуелних имажинација у контролисаној купопродаји опчињености и уживања. Стога подсећам на Бодријарово тумачење спектакла које се приближава једном потпуном губитку смисла простора фантазма, јер заводљивост, запрепашћење и опчињеност прелазе у *поредак стварног* и објекат прекомерности.¹ Када се хрли на концерте или прати пренос неког музичког хепенинга, када се даје глас музици и нацији, када се музиком гласа за идеолошки став, опчињеност је упакована у сценски вакуум и виртуелну слику, али је материјализована у друштвени код. Тријумф музичког спектакла огледа се у његовој способности организовања принципа економије, политике, друштва и свакодневног живота. Сасвим сигурно, музички спектакл није само *илузија стварности*, он има своје егзистенцијално лице у политици и економији. Извођење, гледање, слушање и доживљавање музике одвија се у правцу циркулације робе, профита, друштвене контроле, културних потреба и интереса. То је исувише велики и примамљив залогај, који не може да промакне агенсима моћи у потпуној рационализацији музичког догађаја. Спектакл се потхрањује виртуелном свеприсутношћу и друштвеном реалношћу у производњи опчињености како би се продао и трошио. Куповина карте није ништа друго

Кључне речи:

музика, спектакл, политика, транзиција, визуелна перцепција

* Текст је резултат истраживања на пројекту *Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији* бр. 147021 које у целини финансира Министарство за науку и технолошки развој РС.

¹ Žan Bodrijar, *Drugo od istog*, Lapis, Beograd 1994, 21-22.

до очекивање да се ужива у нарученој слици и нарученом утиску. Ко у свему томе има користи? Музичка индустрија, државна администрација, политичке структуре, економско тржиште – инкорпорирани су у музичке спектакле. У зони глобалних фрагментација музичких жанрова ради се о производњи визуелне перцепције и сценских технологија, које представљају престижну робу на тржишту. Музика на симболичком нивоу јесте глобални феномен, али њена производња и употреба нису глобални посао – и то је проблем који је потребно кадрирати у специфичним друштвеним околностима.

Политика спектакла

Музички спектакли као јавни и хипертрофирани продукти представљају административне поретке и друштвену контролу. Културна политика сваког естаблишмента осигурава се помоћу музичких спектакла у досезању бирократског ауторитета односно, добро устројеног распореда снага на релацији економије, политике и бирократије. Да би се реализовао такав распоред снага, музичке сцене потпадају под бирократске механизме управљања, са одговарајућим сетовима права и обавеза. Музичке организације и корисници садржаја јесу у симбиози чији је финални продукт – тржиште, у овом случају европско тржиште. Тако музички ствараоци покрећу и доприносе економском расту тржишта у оквиру Европске заједнице. Преведено на језик музичких спектакла, пре свега, мисли се на разгранату мрежу музичких организација и институција, као што су EBU – European Broadcasting Union, IFEA – The International Festivals and Events Association, CISAC – International Confederations of Authors and Compositors, BIEM – International Organization of Mechanical rights societies, IFPI – International Federation of the Phonographic Industry и др.² Реч је о асоцијацијама које на административном нивоу представљају седишта и главне трансмиторе музичких регулатива у оквиру Европске Уније. Постати члан наведених асоцијација означава и активно укључивање у разгранату мрежу музичке дифузије, као и адекватно спровођење музичког бизниса. Истовремено, музички спектакли (посебно када је реч о фестивалима и концертима) подлежу правним регулативама – конвенцијама и декларацијама, утврђујући и потврђујући свој службени статус бирократског надгледања (видети: *Convention on Cultural Diversity* – УНЕСКО и Европска Унија и *Arts Festivals Declaration on Intercultural Dialogue*).³ На тим основама и прописима пројектују се музички спектакли – било да се ради о мултимедијалним догађајима, *open air* фестивалима, или концертима разноврсних музичких жанрова. Политика спектакла путем својих тела руковођења и организовања утиче на социјализацију свих музичких актера. Дакле, да би се ушло на терен

² О чланству и активностима СОКОЈ-а в. www.sokoj.org.yu

³ www.new.efa-aef.eu/FestivalsDeclaration/the-declaration.lasso

политике спектакла и музичке делатности, неопходно је прећи онај симболички праг административних иницијација и заузети легитимне позиције на лествици извођења и надметања у циљу постизања успеха.

Када је друштвено-политички гонг означио почетак транзиције у Србији, мислило се да је то један препознатљив пут реструктурирања и прегруписавања у јавној арени. Све је говорило да је време кризе са собом повукло и херметичке и поларизоване агенсе музичке и политичке сцене. У земљи где се политика још увек ишчитава као начин живота и егзистенције, музички спектакли имају улогу да мобилишу све конзументске снаге – политичку гласачку машину, вредносне верификаторе животних стилова и музичких жанрова. Транзиционо маневрисање у пољу музичких сцена одвија се на следеће начине: 1. геостратешка умрежавања и музичка кретања на релацији европских културних институција, асоцијација и државних тела; 2. стратешко позиционирање музичких спектакла као вид државне, односно националне амблемизације; 3. распоређивање политичких инсајдера у производњи музичких спектакла.

У Србији, јавне сцене постају шоу бизниси са остацима политичке поларизације која се одвијала у херметичком кругу. Популистичке идеологије овећане национализмом добро су се утопиле у комерцијалне и популарне трендове. Крајем деведесетих година двадесетог века мења се концертна политика, јер улогу у организовању музичких спектакла преузимају концертне агенције⁴ и њихови менаџери. *Booking* листе и трансфери познатих извођача укључују музичку сцену у међународни културни промет, који функционише по врло стриктним правилима и критеријумима. Менаџерски и промотерски посао све више је подложен вредновању и критици. Интервјуи са познатим менаџерима, дебате о музичкој продукцији у медијима и трибинама подижу музички бизнис на један виши ниво пословности и транспарентности. Ширење и специјализација агенцијске пословности која тежи светским стандардима потискују модел менаџера *кума*, *мистерије*, *харизме*, који је од раних седамдесетих до краја деведесетих година двадесетог века владао естрадом и покривао свадбе, погребе, изборе за мис, фудбалске утакмице и концерте.⁵ Музичка политика концертних агенција сада пребацује тежиште на текуће проблеме који прате транзиционо друштво музичке индустрије, а они су:

- Концертне агенције се заснивају на личним контактима и политичким параметрима, што понекад иде и на штету пословности, посебно када је реч о склапању договора и уговора;

⁴ Иако се из дана у дан умножавају концертне агенције и музичка дискографија, тренутно су главни носиоци великих музичких догађаја у Србији следеће агенције: *Komuna*, *B92*, *EXIT*, *Dom omladine*, *Sava centar*, *Music star production*, *Promedia promotion*, *Multimedia records* и др.

⁵ Овако је Петар Луковић у интервјуу најавио Велибора Царовског; в. Petar Luković, *Bolja prošlost, Prizori iz muzičkog života Jugoslavije 1940-1989*, Mladost, Beograd 1989, 286.

- Из претходног периода није постојала инфраструктура у области музичке индустрије чије су последице импровизовано и стихијско пословање на релацији агенције – дистрибуције – медији;
- На домаћем тржишту, концерти су још увек једва исплативи, све је мање гигантских турнеја, а пословање се усмерава на фестивале који доносе највише новца. Музичари се ослањају на агенције, а агенције још увек немају довољно капитала за обртање и улагање у музичке пројекте;
- Као и у свету, осећа се криза и у оквиру музичких издања „носача звука“ јер се промет потражње и потрошње све више одвија преко Интернета;
- На музици се зарађује, она је основна сировина за рад, и као таква, она је законом заштићено ауторско дело. У Србији је још увек на снази закон о заштити ауторских права из 1998. године, што није у складу са савременим пословањем и критеријумима;
- Полемике се воде и у домену заштите ауторских права, што је условило увођење двоструког опорезивања – „намет на намет“ – као и увођење надокнаде за све који на јавним местима емитују музику;⁶
- Визни режим и други порески проблеми око увоза и пласирања музичке робе, па и концерата страних извођача, улазе у компликовану бирократску процедуру разних овлашћења, оверавања у конзуларним представништвима, добијања пореског идентификационог броја и отварања рачуна у страниј банци, у својству пуномоћника стране концертне агенције итд.

Транзициони прелом показује да домаћи бирократски прописи нису усаглашени и дорађени у складу са важећим европским стандардима. Организовање музичких спектакла, посебно увоз концерата, заснива се на ефектима утицаја и моћи домаћих финасијских потенцијала, који представљају главну полуку у реализацији концерата и фестивала. Они, пак, зависе и од политичке климе у региону и од расподеле власти у Србији, што се директно одражава на музичко тржиште, а оно даље доприноси шминкању политичког имиџа. Музички спектакли се појављују у улози спојених судова политике, културе и економије, стално стварајући привид сопствене аутономије. Далеко од мултинационалних компанија и коропорација, у Србији још увек влада систем централизоване херметизације власти.

Спектакли политике

Политичко маркирање и распоређивање политичких инсајдера у производњи музичких спектакла исказује се кроз стратешка позиционирања *унутра* : *споља* и *ми* : *они*. Није тешко одгонетнути да се иза ових

⁶ Високи порески намети и двоструко опорезивање, које је уведено од стране државних институција, иде на штету концертних агенција, јер су агенције дужне да плаћају двоструки порез за увозне концертне услуге и коришћење концертних простора и опреме. www.sokoj.org.yu

симболичких бинарних опозиција крије кључни играч у манипулацији и анимацији популистичких идеологија – у лику нације и патриотизма. Један смер је управљен у експорт издању, а други се завршава у кругу политичке, односно страначке арене.

Етаблирани музички спектакли улазе у зону висококонвенционалних и формализованих церемонија, у чијем иконичком пољу јесу држава и национална знамења. Они постају део велике сценске машине такмичења песама, односно – нација и патриотизма. Један од водећих музичких барометара на скали спектакла јесте Песма Евровизије (Eurovision song contest). Овај спектакл је своју историју започео у време фестивалске епохе „лаких нота“, почев од педесетих година двадесетог века. Временом је фестивал постао гарант у комерцијалном и политичком распоређивању репрезентативних ресурса забавне музике. На мапи евровизијске песме, током последњих десетак година долази до новог распореда и рангирања државотворних песама, што је подразумевало и учешће држава Југоисточне, Централне и Источне Европе.⁷ Прикључивање европској музичкој заједници за један број држава представља корак напред на листи чекања за улазак у Европску Унију. Ред је успостављен: државни суверенитет + приступ европским институцијама и европским интеграцијама. Дакле, свака држава плаћа своје представљање у мултинационалној компанији званој EBU. Бити део интернационалне заједнице значи да овај лого подразумева финансијски улог, државну презентацију и националну амблемизацију. У том смислу се реализује локална политика спектакла на транснационалном нивоу. Главни контролор од почетка постојања фестивала јесте EBU комитет, који је централа мреже националних *broadcasting* система. EBU лого формира контролни пункт: конкурсни критеријуми, маркетинг, спонзорства, изборне процедуре и, коначно, финансирање такмичења (трошкови финансирања продукције подељени су између домаћина преноса и земаља учесника).⁸ Од 2004. године до 2007. године увећао се број земаља учесника, као и распоред у рангирању, при чему су успешне позиције стекли представници из балтичких земаља и земаља из балканског региона. Показало се да су управо ове новоформиране државе имале јак мотив у националној амблемизацији и представљању на мапи европске песме – при блоковском разврставању и проксимацији. Евровизијски спектакл занимљив је и као феномен у којем гласачка машина успоставља посебан комуникацијски поредак. Гласачка

⁷ Бивша СФР Југославија такмичила се на Песми Евровизије 27 пута. Дебитовала је 1961. године и учествовала је сваке године, изузев 1972, 1978, 1979, 1980 и 1985. Југославија је била једина комунистичка земља која је учествовала на овој манифестацији. Последњи пут је као СФРЈ учествовала 1992. године. Организатор Песме Евровизије у Југославији била је телевизија ЈРТ (асоцијација осам националних радио-телевизијских кућа). Након тога, на Песми Евровизије узеле су учешће државе Хрватска и Словенија. Државна заједница Србија и Црна Гора поново је дебитовала на фестивалу 2004. године и освојила друго место.

⁸ *Procedure Among national Broadcaster and Digama De for the Eurovision Contest*, 8. 4. 2004.

култура SMS-а постаје виртуелни такмац у поретку жирија. Машинерија клађења и гласања представља значајан финансијски улог у корпорацији „лаких нота“. Музика личи на спорт у којем су улоге распоређене на победнике и губитнике у кладионичарском поретку. Предтакмичарска еуфорија клађења и системи квота јесу пропаганда и „игра“ процена успеха фаворита. Међутим, у гледалачкој кладионичарској борби и малим/великим улозима добија се и посебно место у гледалачкој хијерархији. Победници су они који процене будућег победника и они који преко конзумента зараде.

Године 2003. Јавни сервис државне телевизије Заједнице Србије и Црне Горе, након десетак година неучешћа, добија позив за укључивање на фестивал Песма Евровизије 2004. Позив је подразумевао комплетну процедуру правила укључивања у евровизијску инфраструктуру, операционализацију и трансмисију између националног борд центра и евровизијске организационе структуре. На тај начин је држава СЦГ ушла у програм фестивалске институције.⁹ Ово укључивање у евровизијску фестивалску заједницу повукло је за собом и низ текућих интер и интра проблема у избору Песме. У држави која је имала прелазни статус суверенитета, заснованог на лабавој заједници два ентитета – Србије и Црне Горе, у којој се закони и прописи о музичкој продукцији и ауторским правима тек прилагођавају европским стандардима и где је сваки музички потез на граници антагонизама интересних сфера и центара моћи, избор представника за Песму Евровизије директно је одсликавао такво стање. Представљање Песме јесте и директно питање државе/државности. Уосталом, све што се тражи за овај музички спектакл јесте чврсто веровање у своју нацију – државу. То је задатак сваке државе представника, то се очекивало и од флуидне државе СЦГ, касније – државе Републике Србије и државе Црне Горе. На нивоу државног и интернационалног спектакла успостављен је идеолошки поредак у позиционирању песме као *националне ствари*. Музичко-идеолошко лице спектакла исказало се у пуној форми „друштвене драме“. Чланице државне заједнице Србије и Црне Горе имале су свој ред у представничком телу, као што је и сваки државни ентитет сакупљао своје поене (представник из Србије 2004. године – друго место у Истанбулу, а представници из Црне Горе 2005. године – десето место у Атини). Борба за представничко место интензивирала се у време расцепа СЦГ и дефинитивним неучешћем на Песми Евровизије 2006. године. А потом је следило самостално учешће држава Србије и Црне Горе и победа представнице из Србије на Песми Евровизије 2007. године. Великим тријумфом песме из Србије коначно је успостављена конзистентност *националне ствари*. Уживање у музичком

⁹ У Правилнику се наводи податак да је буџет за 2004. годину предвиђен у износу од око једанаест милиона швајцарских франака, а допринос од радиодифузних организација – учесница износиће 5,5 милиона швајцарских франака плус 10% додатних трошкова EBU. Учеснице морају да уплате свој допринос 30 дана пре финалног такмичења и зато што располажу одређеним приходима након такмичења. Учеснице носе трошкове такмичења – пут, смештај, дневнице. Преузето из *Nacrtа Pravilnika takmičenja za Pesmu Evrovizije 2004*, у документацији *Удружења Југословенских радио телевизија*.

спектаклу претворило се у националну егзалтираност, материјализовану и од стране учесника и од стране аудиторијума. Изјаве, паролe, виорење српске заставе, слављенички изливи на улицама градова – све је ушло у политички стаж Нације као тоталитета који се опире универзализацији.¹⁰ Спекулације о политичкој страни Фестивала, и у формалном и у структуралном погледу, показују се као чињеница. Анализирајући политички контекст ове манифестације, Иван Ђорђевић наводи изјаву Тери Вогана: „Победили смо у хладном рату, али смо зато изгубили Евровизију“, или честитку Оли Рена: „Победа представља европски глас за европску Србију“.¹¹ Песма победник, односно држава победник, односно политичке структуре власти – победници, удружени су у националном задатку амблемизације, што је друго име потврђивања политичке моћи. У Србији се свако учешће на интернационалном спектаклу мери државним успехом, па тек онда успехом такмичарске групе или појединца. Из тог угла спектакл се користи у промовисању државе и власти, па тек онда – културе и уметника. Често се за неку победу каже *Победила је Србија*. То је музичка фабрикација нације.

Епилог тријумфа се потом расплињава на усијаној политичкој сцени и у организовању Евросонга од стране Србији у 2008. години. Политички уплив у музички апарат сада се пребацује на председничке изборе у Србији у којима је евровизијска победница дала подршку кандидату Радикалне странке, заступнику изолационистичке и антиевропске оријентације. Појава евровизијске победнице на конвенцијама радикалног председничког кандидата повукла је за собом јасне реакције на домаћој политичкој сцени (сукоб између медијског организатора спектакла и менаџерског тима победнице око даљег учешћа), као и на међународној политичкој сцени (Комисија ЕУ преиспитује додељени јој статус амбасадора).¹² Једна сезонска манифестација, која већ дуже време читује кризу европске музичке сцене саздане на ригидној фестивалској традицији, нашла је своје упориште у

¹⁰ Медијска спектаклизација углавном је била дизајнирана националном иконографијом, па су се на насловним странама многих новина нашле фотографије победнице која држи српску заставу и маше њоме. На конференцији за штампу, која је била одржана након Фестивала Евросонг српском заставом је био прекривен сто за којим су седели представници победничког тима, а певачица је дала више изјава, од којих неке гласе: „Улазак у финале су ми прво честитали Црногорци, па Хрвати, Македонци и Белоруси...“, „Србија је победила на овогодишњој Евровизији...“. Гласање на Песми Евровизије нашло се и у изјавама за скупштинским говорницама; в. изјаву Ненада Чанка, који је први изнео вест о победи, алудирајући на поене добијене од Хрватске, Црне Горе и Македоније. *Blic*, 12. мај 2007.

¹¹ Иван Ђорђевић, *Политика лаких нота*, Политика 19. мај 2007.

¹² У домаћој дневној и периодичној штампи, као и у ТВ вестима, током последњих месец дана воде се полемике и износе тужбе у вези са случајем Шерифовић, односно, с једне стране, браниоци износе став да је њено право да се политички изјашњава, а друга страна сматра да је њен статус амбасадора у ЕУ немогуће оправдати ако се зна да је поборник конзервативних и ретроградних политичких опција. Последње вести на ову тему изнете су у вестима РТС-а од 30. 1. 2008, и у листу *BLIC*, 30. 1. 2008, 34.

политичким стратегијама, које ће вероватно овај спектакл претворити у политичка надгласавања и политичко тело.

Темат о Евросонгу показује како се музика служи политиком. Следеће позиционирање јесте оно како се политика служи музиком. Музички спектакли су компатибилни са политичком гласачком машином и са програмима политичких странака и њиховим носиоцима. Само пре годину дана, у јануару месецу, парламентарни избори послужили су се музичким спектаклима пресвученим у светковину прославе Српске нове године. Тако су се светковина, концерт и политички маркетинг нашли на заједничком задатку. Под паролом „Уједињене музичке снаге Србије позивају да сви заједно дочекамо нашу Српску нову годину!“¹³ наведени су сви учесници – добро позната имена рок, поп и фолк музике, са потписом ДСС-а и заокруженим изборним бројем. Релација *политичар – музичар – гласач – музички фанови* успоставља посебан тип размене порука, вредности и калкулација, али само унутар својих концентричних кругова интереса и ради узнемиравања политичких противника. Тако су се представници странке, извођачи и бројни фанови нашли раме уз раме на заједничком политичком задатку популарног и популистичког конструисања традиције.

Музички хепенинзи јесу манипулатори, а много мање – уметнички афирматори и аниматори у време друштвених криза. Они ничу управо у време ратова (на балканским просторима), сепаратистичких и националистичких тежњи и егзалтираних патриотизама. Привући велику масу људи која се таласа и еуфорично клања својим музичким идолима није ништа друго до јак аргумент за политичку монтажу у реализацији одређеног циља. Примери се умножавају онако како се свакодневно извлаче за одговарајуће употребе. Разне светосавске и друге прославе, Божићи или Српске нове године, оверавају музичке наступе као јасно декларисана заступништва националне ствари и традиције. Политика је та која одлучује каква музика штети или користи традицији. Измишљање традиције у лику разних ритуала и светковина дозвољава музичке интервенције у виду поп – рок – фолка и других жанровских облика. Велики концерти на отвореном у знаку политичких митинга, као и учешће познатих музичара на предизборним кампањама, дају музици политички легитимитет и коначно обелодањују њен стварни учинак – ангажман у позиционирању власти.

Иде се и даље. Многи музички подухвати латили су се такозваних солидарних акција не би ли музику поставили на пиједестал хуманитарних мисија. Али каквих? У Србији хуманитарни и слични концерти нису отишли даље од тоталитета и херметизма нације. Тако су, на пример, гостовања

¹³ У потпису Демократске странке Србије и заокруженог броја 5, наведене су сатнице и учесници програма међу којима су: Делча, Рамбо, Негатив, Цеца, трубачи, Бора Чорба, Бјесови и др. в. *Blic*, 11. јануар 2007, и другу дневну штампу.

музичких бендова и популарних извођача на Косову, у енклавама где живе искључиво Срби, постали уобичајени допринос „за нашу ствар“. Један од последњих музичких похода – ескадрона како је најављивано јесте музички спектакл „Бајк рок – мировна мисија“. Стотинак бајкера са окаченим српским заставама, као и са нацистичким знамењем, кренуло је од Народне скупштине из Београда у Косовску Мутровицу, и то 5. октобра 2007, да би одржали концерт подршке Србима. Овај музички караван, који сам теренски забележила, имао је публицитет посебно у таблоидној штампи, стварајући нови имиџ једног спектакла. Неоспорно је да је музика део политике, али се поставља питање какве политике и са којим циљем. Она дефинитивно јесте порука. Етичко прочишћавање нације и традиције у пољу спектакла популарне музике не тиче се само концерата солидарности, већ подразумева и строгу контролу онога што је дозвољено и онога што није дозвољено на јавној сцени. Није необично то што су продукти популарне музике и музичких жанрова увек били на удару конзервативних или такозваних пуританских снага културних наслеђа и још даље национализама. Када се то преведе на домаћи терен, остао је запамћен и следећи случај – још један прилог за политички излог. Поводом београдског концерта групе *Residents*, Демократска странка Србије огласила се страначким саопштењем у коме се протестује што музичка рок група гостује у Београду на Коларцу, и то на православни празник Крстовдан.¹⁴ Ово саопштење је изазвало бурне реакције у јавности, показавши да један концерт и гостовање није тек ефемерни спектакл, већ став који рефлектује не само програм једне странке него и дубоко усађене конзервативне пропозиције јавног мњења.

Свако уређивање политичког излога подразумева музички декор. Угошћавање чувених музичких звезда постало је исто толико важно и престижно колико и долазак страних држављана. Увоз музичке робе за један део естаблишмента представља алиби да се нешто покреће у отварању државе према свету. Сликање и пријем председника државе са члановима групе *R.E.M.*, као ексклузивна вест у дневној штампи,¹⁵ јесте у исто време поен за све оне који у овој светској атракцији виде излазак из изолације. Истовремено, долазак чувених бендова у Србију, у финансијским калкулацијама на међународном музичком тржишту, директно је проузрокован политичком климом у држави и региону. Безбедност, организованост, могућност реализације и политика власти – само су неки од услова који доводе или не доводе чувена имена. Бивање на букинг (booking) листама и још реализовање доласка имена као што су *Rolling Stones* и *Red Hot Chili Papers*, те одржавање престижног фестивала EXIT са познатим рок и техно бендовима, ударило је камен темељац организационим стандардима увозних музичких спектакла, у којима су структуре финансија (било да су то државни или приватни ресурси) доминантне. То показује да је у метафори увоза садржана моћ која постаје

¹⁴ Nebojša Grujičić, *Demokratska stranka Srbije vs. Residents*, *Vreme*, br. 665, 2. oktobar 2003.

¹⁵ Текст и фотографија из дневних новина *Политика*, 21. јануар 2005.

погодан полигон за одмеравање снага у естаблишменту. Што је већа музичка моћ, то се и структуре власти показују моћнијима.

Сценско-технолошка покретљивост и динамизам у светским размерама, који је стигао и обликовао овдашње спектакле, нису компатибилни са напред-назад друштвеном покретљивошћу, политички и економски усмереном. То се посебно читује на примеру EXIT-а, музичког фестивала, једног од напрестижнијих спектакла у региону. Овај фестивал се прво калио на политичком ангажману и грађанским протестима против режима Слободана Милошевића и ретроградне политике, пропагирајући следеће вредности: мир, толеранцију, мултикултурализам, слободу и права грађана. Временом, овај фестивал је постао права музичка и туристичка мека за многе поклонице музичких трендова. Међутим, овај музички спектакл је у току протеклих осам година ушао и у фонд званичне политике и финансија.¹⁶ Политичари и актуелна власт су EXIT прогласили националним брендом, укључујући га у онај пакет-аранжман који најбоље симболизује савремену Србију. Од тада, он постаје комерцијални производ за чији се примат боре многе структуре власти. Поене у организацији музичког спектакла очекују и државни и приватни финансијски сектори, политичке странке, фирме и разне друштвене и културне институције из владиног и невладиног сектора.

Производња и конзумирање опчињености

На простору земаља бивше Југославије, музички спектакли у време кризе и транзиције започињу један посебан пут реструктурирања. Репрезентативне политичке и музичке сцене деконструишу спектакл. Политичке и музичке сцене драматизују и театрализују свакодневицу *vs* спектакла као сценског дела. Од музичких сцена настају арене - политичка попришта која умногоме мењају структуре визуелне перцепције, стварајући посебне системе вредности. Концерти, политичке светковине и ритуали, спортски дербији и друго, обликују спектакле на посебан начин, што подразумева следеће:

- Субјекат и објекат спектакла стапају се у једну раван. Гледати и изводити спектакл обједињују у се у заједничком задатку – учествовању. Публика и извођачи постају учесници догађаја. У дискурсу спектакла, оваква симболичка конфигурација показује да се може успоставити јака спона учесничке интеракције, при чему се извођачка и гледалачка перцепција сједињују у јединству порука. На том нивоу, опчињеност сценом или публиком помера се у правцу идеје и поруке представе као главног циља. Музика се сједињује са паролама које на симболичком нивоу стварају слику нације, или света, или историје, или традиције, или интеграције,

¹⁶ Министарство финансија Владе Републике Србије одвојило је у наредне три године за „EXIT“ тридесет милиона динара из буџета. Вести од 9. 11. 2006, са сајта www.mfin.sr.gov.yu

или... У том смислу, мото или поруке спектакла, као што су: *Serbia are you ready for the future* (EXIT 2002) или, *Уједињене музичке снаге Србије позивају вас на Српску нову годину*, још увек производе супротстављајуће идеологије на музичком тлу опчињености. Производња опчињености јесте испитивање друштвеног кода. Да подсетим како то Бодријар тумачи: поруке медија (или спектакла) не функционишу само као информација, или комуникација, већ функционишу као референдум.¹⁷

- Друштвени простори успостављају посебну регулациону мрежу окупљања. Не окупља само позорница људе, него окупљања људи стварају својеврсне позорнице. Политички и музички спектакли интервенишу на свакодневицу, која добија нови догађајни смисао. Спектакл се појављује као пратећа стварност, не само као накнадна монтирана стварност. Ретроградни процеси, изолација, разни антагонизми пружили су шансу опчињености да се размахне у свим видовима имажинација и опсцености везаним за неке митове или визије.
- Музичке сцене и арене су показале да култури, када тежи доминацији на репрезентативној сцени, погодује конвертовање у политику, односно идеологију. И онда постаје или деструктивнија или прогресивнија од те политике. Овде се сада производња опчињености јавља у служби манипулаторских снага. Комбинација националних и идеолошких знамења и музичких жанрова доводи сваки вид перцепције до чулног усијања, сасвим погодног за деловање опчињености. Један број мојих саговорника и саговорница нагласи су да су се расплакали у тренутку када је победница Евросонга махала српском заставом на победничком трону.
- Музички спектакли у време кризе и транзиције често се држе гламурозности и атракције, са квази хуманим задацима који не иду даље од ефемерне сцене, губећи, при том, корак са забрињавајућом и компликованом свакодневицом. У време кризе и транзиције, музички спектакли имају велику одговорност у емитовању порука које се усвајају као негативне или позитивне друштвене вредности. Ако су спектакли став и ако имају одговорност у емитовању порука, онда је и производња опчињености у служби таквог задатка или посла. Жеља за гледањем, односно извођењем, претвара се у потребу за доказивањем и придобијањем ради постизања неког друштвеног или политичког циља.

Друштвена криза и транзиција – то је друго име за амбивалентне процесе у херметичком кругу политичких поларизација и културних циркулација. Отварање круга одвија се спорије од тежњи културних процеса, јер они више садрже диференцирајуће него поларизујуће одлике. Па ипак, музичка транзиција одговара „модернизацијском прелому у српском друштву“, који – по речима Младене Прелић – иде у правцу остваривања и

¹⁷ Žan Bodrijar, *Simulakrumi i simulacija*, Svetovi, Novi Sad 1991, 79.

отрежњавања грађанских вредности и потреба.¹⁸ Кумулативност концерата и фестивала популарне музике посебно је изражена у периоду када владајуће структуре у Србији покушавају да створе имиџ земље отворене ка европским интеграцијама, али и када један део власти упорно покушава да друштво херметизује и поларизује помоћу музичких спектакла. На таквој амбивалентној јавној сцени производе се културни и друштвени обрасци у обликовању визуелне перцепције још увек у политичком излогу. Музичком промету је потребно да се размахне на све стране и ослободи политичког саплитања. А то је друштвени задатак и вредносно отрежњење од ма какве скучености.

¹⁸ Младена Прелић, *Корак ближе Европи или корак даље од ње: Србија у потрази за европским идентитетом на почетку 21. века*, Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд 2006, 47.

Мирослава Лукич-Крстанович

Музикалният спектакъл между политическата витрина и формирането на обсеся

Феноменът на музикалния спектакъл не представява ефимерно и крехко обществено и културно събитие. Той се представя като творение и отражение на обществената действителност в периода на преход. Популярната музика създава свои позиции в зоната на върхушката, ставайки част от политическата витрина.

Натрупването на концерти и фестивали на популярната музика е особено изявено в периода, когато властовите структури в Сърбия се опитват от една страна да създадат образ на страна, отворена към европейската интеграция, но от друга – остават последователни в ретроградните процеси, в херметическия кръг на национализма. Конкретно, фестивалната политика и властта са в корелация както с позицията на внасяне на европейски тенденции, така и в осъществяването на домашни музикални изобретения от кризисните времена (патриотични опуси и турбо-фолк). Изследванията от 2007 г. представят прочита именно на такива публични прояви – концертите, свързани с националните празници (Православната Нова година), концертите и фестивалите на популярните изпълнители (headliners) като част от мрежата на световните турнета, хуманитарните рок-концерти, свързани с идеологията на Църквата и т.н. На подобни публични събития се създават културни и обществени образци на визуална перцепция.

Ключови думи:

спектакли, политика,
музикална продукция,
anthropology of gaze

Miroslava Lukić-Krstanović

Musical Spectacle in the Show Window of Politics and the Products of Fascination

The phenomenon of the musical spectacle does not represent ephemeral and fragile social and cultural event. It is expressed as a creation and reflection of the social reality in the time of transition in Serbia. Popular music creates its possession in the zone of establishment becoming a part of the political show window. The social crisis and transition are another name for cultural antagonisms and ambivalent processes in the hermetic circle of political polarizations. Opening of hermetic circle happens slower than cultural processes are tending to, because they have more differentiating than polarizing characteristics. In the first part of the paper, I analyze the politics of spectacle in the institutional network and trough bureaucratic meta-language of commercial and conventional festivals on the example of Eurosong. This festival, although drafted as a global musical spectacle according European standards of light music, actually represents strategic positioning of nations, which means musical fabrication of nations. In the second part of the paper I am dealing with the musical spectacles of politics which reflects political and social reality in Serbia. The examples are political campaigns in which musical happenings appear as an instrument in political struggles, or concerts of famous world bands that are abused for political rating. These and other examples reveal how music spectacles are infiltrated in current and up-to-date transitional processes. Cumulativeness of the concerts and festivals of popular music is particularly expressed in the period when ruling structures in Serbia tray to make the image of the country open to the European integration, but also when the part of the Government persistently tries to polarize and “hermetically” close the society, using the musical spectacles. On such a public scene, produced cultural and social patterns shape the visual perception of musical spectacles.

Key words:

music, spectacle,
politics, transition,
visual perception

Ана Лулева

Етнографски институт с музей при БАН
София

Мъжественостите на прехода Криза или преоткриване на патриархата

Постсоциалистическата трансформация има за резултат плурализиране на предишния полов ред. Идеологията на равенството между половете в публичния дискурс бе заменена от неолобералните идеи за свобода на личността, които при липсата на чувствителност към gender-равенството бързо доведоха до доминиране на патриархатната идеология.

В доклада се проблематизира тезата за патриархата като отличителен белег на балканските култури и се анализира промяната в културните представи за мъжествеността в контекста на полето на напрежение между gender-идеологии и gender-практики в постсоциалистическото българско общество.

Патриархатът като характерен белег за дълбока архаичност на балканските култури, се е превърнал в мит, който има своята дълга история в историческата, етнологичната и историкоантропологическата книжнина, посветена на Балканите. През последното десетилетие на миналия век се разгоря дискусия за балканския патриархат, в която могат да се открият и примери за конструиране на културни различия (по оста европейско – балканско) и изобретяване на “другост”, затвърждаващи образа на Балканите като “музеят на Европа”.¹ Подобно есенциализиране, стереотипизиране на различията между Балканите и Европа е неизбежно, когато категориите мъжественост, женственост и патриархат се разбират като аисторични, непроменящи се, и поради това – особено “удобни” за обяснение

Ключови думи:

трансформация,
полов ред,
мъжествености,
национализъм

¹ Michael Mitterauer, *Eine Patriarchale Kultur? Funktionen und Formen der Familie auf dem Balkan*, Beitrage zur historischen Sozialkunde, 3, 1994; Karl Kaser, *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*, Boelau Verlag, Wien-Koeln-Weimar 1995; Jasna Čapo-Žmegač, *Pogled izvana: Hrvatska i model "Balkanske obitelji"*, OTIVM 4, 1-2, 1996; Karl Kaser, *Pisanje o Balkanskoj obitelji – pitanje o "političke korektnosti"?*, OTIVM 5-6, 1997-1998; Karl Kaser, *Macht und Erbe. Maennerherrschaft, Besitz und Familie im oestlichen Europa (1500-1900)*, Wien-Koeln-Weimar 2000.

на войнствения дух, иманентно присъщ на Балканите, и проявил се там, естествено, във войните в края на века.

Теоретична рамка

Друга перспектива към анализа на патриархалния ред и категориите мъжественост и женственост предлагат подходите, развити в рамките на изследванията на половете (gender studies). За анализа на промените в доминиращите форми на мъжественост и отношенията между половете, които произтичат от постсоциалистическата трансформация, аз се опирам на теорията на Р. Конъл за отношенията между половете и на концепцията му за хегемонна мъжественост, както и на разгърнатия се около тази концепция дискурс в последните две десетилетия.²

Конел определя мъжествеността като “позиция в отношенията между половете; практики, чрез които мъжете и жените заемат тези позиции, и влиянието на тези практики върху телесния опит, персоналността и културата”.³ Мъжествеността се конструира чрез двойно отношение: към женствеността и към другите мъжествености. Това е разбиране на мъжествеността като определен социокултурен образец, набор от поведенчески практики, които могат да се реализират не само от мъже.

Трябва са се отбележат четири важни изходни позиции за анализа на мъжествеността, които следват от теорията на Конъл: мъжественостите са исторически и културно ситуирани и поради това променливи; съществуват multiple (множествени) мъжествености; мъжественостите са в йерархични отношения – има хегемонни и съучастнически, потиснати, общоприети подчинени мъжествености; мъжественостите се конструират активно в социалните отношения.

Най-широко дискутирана и силно повлияла изследванията на мъжете в последните десетилетия е концепцията на Конъл за хегемонна мъжественост. Според него тя трябва да се разбира като “образец на практика”, който позволява на мъжете да запазят доминацията си над жените. Само малка част от мъжете могат да го реализират, но той „е силно нормативен. .. той възплъщава настоящия най-уважаван начин да бъдеш мъж и изисква всички останали мъже да се определят/позиционират спрямо него и

² Robert W. Connell, *Masculinities*. Cambridge 2005; Robert W. Connell/ James W. Messerschmidt: Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept. In: *Gender & Society* 19, 2005, 829-859; Michael Meuser, *Hegemoniale Männlichkeit – Überlegungen zur Leitkategorie der Men's Studies*. In: Brigitte Aulenbacher/ Mechthild Bereswill / Martina Löw/Michael Meuser/Gabrielle Mordt/Reinhild Schaefer/Scholz, Sylka (Hrsg.): *Frauen Maenner Geschlechterforschung. State of the Art*, Münster 2006, 160-175; Sylka Scholz, *Männlichkeit erzählen. Lebensgeschichtliche Identitätskonstruktionen ostdeutscher Männer*, Münster 2004.

³ R. W. Connell, *Masculinities...*, 71.

идеологически легитимира глобалното подчинение на жените спрямо мъжете”.⁴ Хегемонията се осъществява по-скоро чрез произвеждането на примери, образци, символи на мъжественост, които имат авторитет, независимо, че повечето мъже и момчета не ги осъществяват на практика. Това е по-скоро абстрактно, отколкото дескриптивно понятие, дефинирано в термините на патриархатната gender system.

С концепцията за хегемонна мъжественост акцентът се поставя върху **властта** в отношенията между мъжете и жените и между самите мъже. “Хегемонията” имплицира свързването на мъжествеността с авторитета като основа на мъжката доминация, която се постига не (само) със сила, а и чрез културата, институциите и съгласието на доминираната страна. Отношенията между половете са арена на напрежение. И даден модел на мъжественост е хегемонен в такава степен, в каквато произвежда решения на това напрежение за стабилизиране на патриархалната власт и възпроизвеждането ѝ в нови условия.

За разлика от Конъл, който отделя повече внимание на отношението между мъжете и жените и мъжката доминация, Пиер Бурдийо в неговите анализи на мъжкото господство подчертава важноста на хомосоциалното измерение на властовите отношения („Мъжествеността е релационно понятие, което се конструира от и за другите мъже и против женствеността”) и съревнователната структура на мъжествеността.⁵ Ползотворна за анализа на практиките на мъжественост е и неговата категория “мъжки хабитус”, който се изразява в многообразни форми – от закрилата и отговорността за семейството до боя и насилието като проява на хипермаскулинност.

В конструктивистка перспектива Силка Шолц определя хегемонната мъжественост “като модус, чрез който мъжката хегемония се възпроизвежда в дадено общество”.⁶ Михаел Мойзер предлага сходна интерпретация на хегемонната мъжественост – според него вместо да се търси съдържателно определение на качествата и белезите, които правят хегемонната мъжественост, по-ползотворно е тя да се разглежда като генеративен принцип на конструиране на мъжествеността, който може да се открие в еднаква степен, но в различни проявления, както в перфектните възплъщения на хегемонна мъжественост, така и в много повече разпространените потиснати мъжествености. И двамата автори виждат ключа към прецизирането на концепцията за хегемонна мъжественост в отчитането на важноста на категориите класа, среда, етническа принадлежност.⁷ Според Шолц по-скоро трябва да се говори за хегемонни мъжествености (в мн.ч.), които са

⁴ R. W. Connell, J. W. Messerschmidt, *Rethinking the Concept...*, 831.

⁵ Пиер Бурдийо, *Мъжкото господство*, София 2002, 68; M. Meuser, *Hegemoniale Männlichkeit...*, 161.

⁶ S. Scholz, *Männlichkeit erzählen...*, 36.

⁷ M. Meuser, *Hegemoniale Männlichkeit...*, 165; S. Scholz, *Männlichkeit erzählen...*, 43.

релевантни за различни социални слоеве. Мойзер, подобно на Конъл, смята, че хегемонната мъжественост се дефинира от социалната практика на елита съотв. елити „... в социалната практика на елита се формира образец на мъжественост, който поради социалната позиция на елита става хегемонен. Хегемонната мъжественост е свързана със *социалната* власт и господство. И - това е решаващо- тази власт не се изчерпва във властта на мъжете над жените, тя е преди всичко и власт над мъжете”.⁸ Той обаче ревизира тезата на Конъл, че всяко общество има свой хегемонен модел на мъжественост, на когото са подчинени женствеността и всички други форми на мъжественост, като основателно отбелязва, че в пост-индустриалното, пост-модерното общество има диференциране на центровете на социална и политическа власт, на което съответства “известно плурализиране на хегемонните мъжествености”. Това не означава, че всяка среда и субкултура непременно ще формира собствена хегемонна мъжественост. Тя би станала такава само ако има нормиращо въздействие върху социалното поле.⁹

Тези основни тези от анализа на мъжественостите и концепцията за хегемонна мъжественост могат да послужат като обща теоретична рамка за изследване на мъжете и мъжественостите в постсоциалистическите общества.

Достатъчно дългият период на политическа и социална трансформация след края на държавния социализъм позволява да се наблюдава промяната в доминантните образци на мъжественост в Централна и Източна Европа. Понататък ще очертая новите типове хегемонни мъжествености в българското общество, като изхождам от присъствието им в публичния дискурс. Тъй като полът е релационна категория, конструирането на мъжественостите е неотделимо от съответните конструкции на женственост, като и двата пола участват в конструирането на новите полов ред и йерархии.

Новите модели на мъжественост са част от и израз на трансформирането на предишния държавно-социалистически патриархат в нов, приближаващ се до универсалния патриархат, ако можем да определим така западно-европейския полов ред, който в първите години на прехода бе въобразен и възприет като нормативен образец.

Моята теза е, че тъй като преходът бе конципиран като завръщане към нормалността, загубена в годините на комунизма (“завръщане в миналото”), а “нормалността” се разбираше като съчетание на патриархалния социален и полов ред на българското общество от преди Втората световна война и “европейския” модел (от 50-те години на XXв.), се състоя и завръщане от структурен към домашен патриархат със съответни нови хегемонни мъжествености. За това свидетелстват промените в сферата на труда, промените в отношенията на власт между двата пола (тенденцията жените да са все по-зависими от своите съпрузи), доминиращите в медийния дискурс и в

⁸ M. Meuser, *Hegemoniale Männlichkeit...*, 169.

⁹ M. Meuser, *Hegemoniale Männlichkeit...*, 169.

политиката образи на половете – на хегемонни мъжествености и подчертани женствености.

На новите (хегемонни и потиснати) форми на мъжественост трябва да се гледа като на елементи от създаващата се “география на мъжественостите” (Конъл), тъй като в конструирането им се пресичат локално, регионално и глобално равнища.

В изследването на постсоциалистическия полов ред използвам комплекс от качествени методи – наративно-биографични интервюта, включено наблюдение и качествен анализ на съдържанието на текстове от пресата, следвайки метода на триангулацията.¹⁰

По-нататък ще очертая накратко промените в отношенията между половете в процеса на трансформация в България като маркирам основните типове хегемонни мъжествености, характерни за постсоциалистическото общество. Това е необходимо, за да анализирам съществуващата в българския публичен дискурс теза за съществуване на криза на мъжествеността (травматична мъжественост) в резултат на трансформацията и да покажа, че в българското общество се формира нов патриархален ред със съответна йерархия на нови типове хегемонни мъжествености и стремеж за доминиране над жените и изтласкването им обратно в частната сфера.

Криза на хегемонните мъжествености на социализма

С началото на трансформационните процеси старият полов ред се разпада. Изградените по времето на социализма образци на женственост и мъжественост бяха изоставени, създаваха се нови успоредно със задълбочаващите се социално разслоение и неравенства. Бързо бяха възприети неолибералните ценности на пазарна икономика и индивидуална свобода, но зад тяхната половата неутралност всъщност стоеше мярата на мъжествеността. В първите години на прехода публичният дискурс бе наситен с положително стереотипизиране на мъжествеността.¹¹ Изходът от тежката криза, в която се намираше страната в началото на 90-те години, изискваше мобилизация на всички ресурси на обществото и полът беше един от тях. Мъжествеността бе привидяна като спасителна сила и ценност (“необходими са смели държавни мъже”, “мъжество е необходимо, за да преодолеем икономическата криза”, “само смели политически мъже могат да проведат реформите”, “ще се съберем по мъжки и ще решим противоречията”, “трябва мъжки да се работи” можеше да се прочете непрекъснато в пресата). Жените, от своя страна, трябваше да проявят своята женственост и жертвоготовно да

¹⁰ Uwe Flick, *Triangulation in der qualitativen Forschung*. In: Uwe Flick/Ernst von Kardoff/ Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung, Ein Handbuch*, Reinbek 2005, 309-319.

¹¹ Вж. за това Анелия Касабова-Динчева, *Представи за „мъжественост” и „женственост” по материали от българската преса (1990-2003)*, В: Юта Зомербауер (съст.) *Категориите мъжественост-женственост*, В. Търново 2004, 25-46.

подкрепят мъжете, отказвайки се от претенции за равнопоставеност. Йерархиите между половете се задълбочаваха и заради негативното отношение към компрометираната от близкото социалистическо минало идея за равенство на половете и еманципация на жените. Успоредно с превръщането на частната собственост и свободния пазар в новите важни терени за нарастващото влияние на маскулинизма, се наблюдаваше и процес на създаване на нова йерархия на мъжественостите.

Ще илюстрирам промените с един цитат от интервю, направено през 2001 г. с жена, 40 годишна, драматуржка:¹²

“Майка ми беше еманципирана жена. Аз не смятам, че еманципацията е нещо крайно полезно. Какво направи тогава еманципацията с жените? Качи ги на трактори, качи ги на скелета, направи ги като мъже, от което загубиха и мъжете по някакъв начин. След това дойде 10 ноември (падането на комунизма- б.м.) и мъжете постепенно престанаха да са мъже. Аз мисля, че жените претърпяха по-големи изпитания след 10 ноември. Тогава мъжете съвсем изчезнаха. Тогава работех в радиото. Мъжете пред очите ми престанаха да са мъже, защото спряха да изкарват пари. След 10 ноември започнахме всички да обедняваме. Мъжете се превърнаха в едни мухълъвци. Предприемчивите мъже напуснаха радиото. Направиха бизнес и въобще отидоха някъде другаде. Жените превзеха радиото – ето това се случи след 10 ноември. Радиото и до ден-днешен е един от най-дисциплинираните и добри институти, но мъжете пред очите ми се превърнаха – говоря за тези, които останаха в радиото, – в едни комплексари, загубили почва под краката си. Много неприятна работа”.

Избрах този пример, защото синтезира ключови представи, важни за разбирането на това как се преживяват и оценяват промените в отношенията между половете от гледна точка на жените. Думите на тази жена отразяват възгледи, споделяни и от мъже, и освен това – очаквания към мъжете за ролята им в новата ситуация. Но нека да започнем по ред.

Държавният социализъм “даде” еманципация на жените. Еманципацията (приета за безспорен факт) се оценява по-скоро като вредна – както за самите жени (“направи ги като мъже”), така и за мъжете. В партийните анализи на демографската криза от времето на късния социализъм еманципацията на жените бе посочена като една от причините жените да

¹² Яна Добрева, *Правилният начин е мъжете и жените да се научат да общуват.* – В: Красимира Даскалова, Ваня Еленкова, Даниела Колева, Татяна Коцева, Ренета Рошкева, Румяна Стоилова (съст.), *Техните собствени гласове, Интервюта по устна история*, София 2003, 123-124.

загърбят “майчинските си задължения”.¹³ След първоначалния патос за освобождаване на жените от дома и частната собственост чрез включването им в обществения труд, държавната политика на късния социализъм отново се върна към пропагандиране на семейните ценности и природната предопределеност на жените като майки.

В постсоциалистическия период, когато българското общество се обръща към ценностите на предсоциалистическото минало и въображаемия европейски модел, еманципацията се оценява негативно сред широки кръгове, защото се възприема като противоречаща на “нормалния” (естествен) полов ред: тя размива ясните граници между сферите на дейност на мъжете и жените, създава неяснота за женските и мъжките роли, “прави” мъжете женствени и жените мъжествени и поради всичко това има отрицателни последици и за мъжете – накърнява мъжествеността им – те загубват от властовите си позиции (разбирани и като отговорност) както в публичния живот, така и в семейството. От годините на късния социализъм до днес в България се появяват тревожни изследвания, които показват, че мъжете са застрашени (от жените), че са потиснати (особено ако жените им имат добра професионална кариера и по-висока заплата), че са неинициативни, не се включват в домакинския труд и отглеждането на децата.¹⁴ В предишния период това по-скоро беше израз на кризата на традиционната патриархална мъжественост, която се дължеше не на еманципацията на жените, на голямото равенство между двата пола, а на държавния патриархат. Той беше този, който обезсилваше мъжете, създаваше отслабената социалистическа мъжественост, лишавайки ги от основните им опори: собствеността, властта в публичната сфера, авторитета в семейството, автономността на частното.

Образците на хегемонна мъжественост тогава бяха свързани с партията и държавата. До героите от националния пантеон – загиналите за освобождението на България мъже, се наредиха новите герои – борците “против фашизма и капитализма”, които образуваха новия социалистически елит. Най-близо до тях беше народната армията – военните носеха тежката отговорност да бранят страната от “врага”. Героизираше се и трудът на мъжа-работник, инженер. Макар жените да бяха почти половината от работещите в страната, званието “герой на социалистическия труд” се даваше предимно на мъже. Жените биваха отличавани в качеството им на многодетни майки – те получаваха медал “Майка-героиня”. Високо в йерархията на мъжественостите

¹³ Ана Лулева, „Женският въпрос” в социалистическа България. Идеология, политика, реалност, Социализмът – реалност и илюзии, Етнологични аспекти на всекидневната култура, Сборник доклади от международна научна конференция, София 2003, 155-175.

¹⁴ Аналогични процеси се наблюдават в Русия, вж. Elena Zdravomyslova, *Die Konstruktion der ‚arbeitenden Mutter‘ und die Krise der Männlichkeit*, Feministische Studien, Geschlechterverhältnisse im Russland, 17, 1999, 23-33; Елена Здравомыслова, Анна Темкина, *Кризис маскулинности в позднесоветском дискурсе*, В: Сергей Ушакин (Сост.): О мужестве(N)ости, Москва 2002, 432-451.

беше поставена интелигенцията, която създаваше нормативни образци на поведение, утвърждавайки хегемонията на доминиращата класа (Темкина). Едва в последните години на късния социализъм се появиха произведения, които представяха нейната мъжественост като по-слаба в сравнение с “истинския мъж” – работник, селянин, военен, който е истинският носител на добродетелите на българския мъж. В социалистическия медиен дискурс мъжествеността се дефинираше предимно в сексуален смисъл и като природна даденост. Такъв смисъл носи и митът за изключителната мъжественост на българския мъж – мит, който все още се радва на популярност в някои среди.

“След 10. ноември мъжете постепенно престанаха да са мъже,... защото спряха да изкарват пари”...

Тези думи съдържат кратък и категоричен отговор на въпроса – какво прави един мъж мъжествен. След края на комунизма отговорът е – “способността му да изкарва пари”.¹⁵ И в предишния период, и днес, мъжете изграждат идентичността си върху професионализма, професионалния си статус. Жените също възприемат професионализма като белег на идеалната мъжественост. Когато обаче в условията на пазарна икономика професионалните умения на мъжете се обезценяват, работата им става ниско платена или те попаднат в групата на безработните, това предизвиква криза на идентичността им. Тя се преживява и като криза на мъжествеността им и заради невъзможността да се изпълнява ролята на „breadwinner” в семейството – роля, която е очаквана и от жените. Такава е ситуацията на мъжете журналисти в националното радио, за които говори интервюираната драматуржка. Такава е ситуацията на мъжете, работещи в бюджетната сфера – учители, журналисти, музиканти, артисти. И едва ли е учудваща тенденцията в последните години – нископлатените отрасли се феминизират, мъжете напускат нископлатената работа в бюджетните отрасли и преминават в частния сектор.¹⁶ Това е начин те да потвърдят и защитят застрашената си мъжественост. Императивът на успеха, вкл. и финансов, е част от днешната представа за истинския мъж.

¹⁵ Не така еднозначна е била тази връзка по времето на социализма. За част от интелигенцията тогава отказът са се работи за пари (т.е. да се прави компромис с изкуството) е бил белег за нейната дистанцираност от системата. Режисьорът Ст. Москов казва в едно интервю: “навремето беше срамно да имаш пари, ако се занимаваш с изкуство. Тогава нямаше завист, а презрение към този, който взема пари, защото се знаеше, че е партийна подлога” (Труд, 14.01.2007)

¹⁶ Количествени изследвания показват промени в участието на мъжете и жените в пазара на труда: дялът на мъжете е по-голям в частния сектор (като самонаети и предприемачи), докато този на жените е по-голям в по-ниско платения, но по-сигурен труд в държавния сектор, както и на по-ниските нива частния и като незаплатен семеен труд. Вж. Ana Luleva, *Informal Work and Gender Equality in Bulgaria*, Klenner, Christina/Leiber, Simone (Hg.): *Welfare States and Gender in Central-Eastern Europe (CEE)*. (под печат).

Високо ценено мъжко качество е и предприемчивостта – един от новите белези на доминантна мъжественост, който изразява комплекс от качества – смелост, решителност, борбеност, желание за успех и пр. Непредприемчивите, тези, които остават на нископлатените си работни места, получават заплати, с които не могат да осигурят прехраната на семействата си, са не-мъже, “мухльовци”, “комплексари, загубили почва под краката си”. Те са с потисната, травматична мъжественост – както заради сравнението с успелите (предприемчиви) мъже, така и в сравнение със собствените си съпруги, заради това, че не отговарят на очакванията им, заради слабата си позиция, присъща на жената, а не на мъжа в семейството, според патриархалните представи. Разминаването между потиснатия действителен тип на мъжественост и считания за правилен, желан и нереализируем образец на хегемонна мъжественост („breadwinner” с всички белези на просперитет на принадлежащия към средната класа мъж) е източник на кризата на мъжествеността в постсоциалистическото българско общество.¹⁷

Хегемонните мъжествености на постсоциализма

Новите типове мъжествености се различават по регионалната си (национална) и глобална (европейска, транснационална) принадлежност, принадлежност към различни социални страти – спортисти, хора на изкуството, политици и предприемачи (някои от тях с полулегален бизнес). Елитите, социалните групи с по-голяма власт в обществото налагат нормативните модели на мъжественост и женственост. Репродуцирането им в масмедията затвърждава нормативната им сила.

Освен юпитата, които представляват транснационалната мъжественост (те са правила CV-тата си в различни места на света и България е просто място, където осъществяват поредния си проект), българският преход роди и своя регионален (национален) вариант на хегемонна мъжественост - т. нар. “български предприемачи“. Характерна за тях е мачо културата. Изследване, направено сред група такива предприемачи, показва, че те говорят за бизнеса и частния си живот с метафорите на войната – животът е битка, бойно поле, на което или печелиш, или умираш. Ето защо те трябва да имат качества на воители, да демонстрират физическа издръжливост, сила, потентност. Повечето от тях са направили първия си милион с криминална дейност, но се стремят да се легитимират публично като успели заради личните си качества на предприемачи. Тяхната версия за социалния свят изключва други аргументи освен правото на по-силния – “има силни и слаби,

¹⁷ За различното конструиране на мъжествеността на руската средна и работническа класа вж. Елена Мещеркина, *Битие мужского сознания: опыт реконструкции маскулинной идентичности среднего рабочего класса*, Сергей Ушакин (Сост.): О мужестве(Н)ости, Москва 2002, 268-287; за кризата на мъжествеността в постсъветското общество вж. и Sarah Ashwin, Tatyana Lytkina, *Men in Crisis in Russia, The Role of Domestic Marginalization*, Gender & Society, Vol.18, N2, April 2004, 189-206.

победители и победени” и те са от силните.¹⁸ На жените е отредена ролята на допълнение, което да подчертава мъжествеността им. В семействата и интимните си връзки те са господари - жените им принадлежат, подобно на вещите. Докато в първите години на прехода демонстрация на тяхната (преди всичко физическа) сила и хипермаскулиност бе застрашително-масивното им тяло (наричаха ги “мутри”, “дебели вратове”), в последните години те се стремят да легализират бизнеса си и да “нормализират” вида си (сега масмедиите ги наричат “добре облечени бизнесмени”).

Емблематичен пример на хегемонна мъжественост, роден от специфичните условия на българския преход, е настоящият столичен кмет Бойко Борисов. Започнал кариерата си като кадър на МВР преди 1989 г., шампион по карате, след 10 ноември 1989 г. той напуска МВР и създава частна охранителна фирма, става бодигард на Тодор Живков в последните години от живота му, а след това и на завърналия се в България през 2001г. бивш монарх (следователно е смел, силен, лоялен). След като Саксбургготски става премиер, Борисов е назначен за главен секретар на МВР. Медийната му популярност започва от този период. Всяка акция на полицията е повод за главният секретар (за кратко време произведен в чин генерал-лейтенант) да демонстрира “мъжко поведение”. Той залавя “лошите” и закриля “добрите”. Поведението му като пръв полицай бе в стил “Юл Бринър” (с избръсната глава, дълго черно кожено палто и неизменния атрибут на каубоя – пистолет на кръста; винаги е и със слушалка в ухото (нов елемент от въоръжението на съвременния каубой). През 2005 г. с голямо мнозинство той спечели извънредните кметски избори в София и, както коментираха наблюдатели, победата му се дължеше на изключителната му харизма. Кандидатът на десницата, бивш управител на Националната банка, бе обсъждан в медиите като не достатъчно мъжествен, за да се пребори с Генерала, а левията бе представяна от жена, при това неомъжена и без деца. Прогнозите, че това е борба с предизвестен край, се оказаха точни. Коментарите на привържениците му бяха, че в негово лице мъжествеността победи агресивната женственост. Острият тон на конкурентката му бе снизен като израз на заядливост, свадливост, интерпретирани като отблъскващи женски качества. На пресконференцията в нощта след избирането му Генералът беше лаконичен: “Днешната победа посвещавам на нашите офицери, генерали, войници, на всички български герои, мъже, които са си дали живота за нашата държава” и не позволи нито един журналистически въпрос.

След влизането в кметството и с амбицията да участва в политиката като лидер на (собствената му) партия, Борисов промени стила си. Сега предпочита да внушава респект и власт ала дон Корлеоне – говори бавно, многозначително, гледа тежко, но каквото и да прави, където и да го следват

¹⁸ Харалан Александров, *Цената на успеха. Предприемачество и социална промяна*, Ловци на улове. София, 2001, 164-191.

камерите, демонстрира мъжественост. В пресата го наричат “Генерала”, “Генерал Б. Б.”, а във всекидневното говорене той е просто “бате Бойко” – силен, смел, истински мъж. Неговата мъжественост е тема на много анекдоти: “Бойко Борисов не е бил роден! Той е бил ИЗКОВАН”; “Сълзите на Бойко Борисов лекуват рак. Твърде жалко, че той не плаче. Никога”; “Бойко Борисов не е як като бик – биковите са яки като Бойко Борисов”; “Лесбийки не съществуват. Само жени, които още не са срещнали Бойко Борисов”.

Медиите създават представа за него като обект на женското желание и обожание. Новите назначения на жени на високи позиции в общината бяха представени така: “Жените служителки са старателни, търпеливи, готови на жертви и сравнително послушни”.¹⁹ Авторката на текста рисува една идилична патриархална картина на софийската община, в която жените са щастливи, че могат да служат на кмета и са значими с това, че подчертават неговата мъжественост. Мъжественият образ на Борисов обаче далеч не е само продукт на журналистическото перо. Той самият демонстрира хипермаскулинност като често използва терминологията на боя (“нека г-н Х. да ми каже тези думи на една ръка разстояние, пък да видим тогава...”), което трябва да припомни на публиката, че в боя – това най-древно изпитание и доказателство за истинската мъжественост, той е най-добър. Отново в термините на двубоя между мъже, при това генерали, се представят в пресата предстоящите местни избори, на които щял да се кандидатира още един генерал. Авторката на материала изхожда от теза, която намира за безспорна – на генерала-кмет може да се противопостави само друг генерал. След като се изтъкват качествата на бъдещия кандидат-кмет (честност, професионализъм, дисциплина), които произтичат от статуса му на висш български офицер и голямата популярност на настоящия кмет (който като генерал, се предполага че също притежава изброените качества), материалът завършва със заключението “Генерал срещу генерал ще бъде наистина достойна битка за София”.²⁰ Така текстът и образите към него – двамата военни/генерали в униформи, със строг поглед, и с жест, отдаващ чест, на половин първа страница на най-тиражния български всекидневник – внушават, че политиката е работа за мъже, а най-достойните след тях – офицерите – са най-добрият избор. Така с възродена военна символика се затвърждава мъжкото превъзходство в политиката.

Дори да приемем, че възходът в политическата кариера на Бойко Борисов се дължи на популярността на популистките идеи в българското общество, а не на личната му “харизма” и хегемонна мъжественост, едно е безспорно – с присъствието си в политическия живот той допринася за маскулинизирането на политиката, превръща мъжествеността в политически критерий. Образът на хегемонна мъжественост, който изгражда кметът на София, все още му носи дивиденди, но до кога ще може да черпи от него и

¹⁹ Сияна Сегова, *Пет дами козируват на кмета Борисов*, Стандарт, 09. 12. 2006, 7.

²⁰ В-к Труд, 04. 07. 2007, 1.

дали девалвирането му като политик ще поставят под съмнение хегемонността на мъжествеността му – предстои да видим.

Потиснати мъжествености в националистическия дискурс

В навечерието на приемането на България в ЕС в страната бе във възход нов национализъм. В националистическия дискурс мъжеството е висша добродетел, “мъжкото” е синоним на високо, положително, национално отговорно. В националистическия контекст се проявява и страхът за застрашената мъжественост на българските мъже, който се проектира върху бъдещето на нацията. Заплахата идва от чуждите – цигани, турци, евреи, както и от чужденците – предприемачи в България. Един пример: във вестника на българските националисти, които са четвърта парламентарна сила, на първа страница (вероятно по повод 8 март) на 9 март 2006 г. бе публикуван материал под заглавие *“Къде е гласът на българските мъже. Защо допуснаха жените им да бъдат експлоатирани и не реагираха”*. Повод за писмото са направени в последно време разкрития, че български жени работят в шивашки цехове на гръцки предприемачи при нарушаване на трудовите им права. Въпросът за женския труд е получил следната интерпретация. Авторката пише:

“Уважаема редакция, по повод зачестилите напоследък проблеми с българските жени, които работят в гръцки шивашки цехове предлагам да повдигнете във вашия вестник полемика на тема: вярно ли е твърдението, че все повече български мъже не се грижат за своите жени. Аз мисля, че това е самата истина. Защото българските мъже допуснаха техните жени да станат наемни работнички на гръцки бизнесмени, които ги подлагат на непрекъснати унижения и условия на труд, при които жените, за да не загубят хляба си са принудени да скриват истината. Къде бяха българските мъже през изминалото време? Толкова ли нямаха възможност, че да не могат те да организират и създадат такива цехове, а трябваше да оставят съпругите си да работят за чужди бизнесмени? Неспособни ли са българските мъже? Не вярвам. Коя е тогава причината? Всички знаем, че предимно жени поемат изцяло грижата за издръжката на семейството. Много от тях са самотни майки, които не само отглеждат и възпитават сами децата си, но и носят житейски отговорности несвойствени за нежния пол. Ако мъжете не защитят жените си, кой трябва да го направи? Изглежда сега е времето, когато българинът ще трябва да си припомни възрожденската литература и да се осъзнае накъде върви. Български мъже, не бягайте от проблемите си, а се вземете в ръце. Мобилизирайте ума си, бъдете по-уверени и предприемчиви. Как така едни създават цехове, а вие пасивно наблюдавате. Нима не можете? Повечето от жените в шивашките цехове имат съпрузи – къде е

гласът на тези мъже? И какво правят те, за да защитят жените си, децата си, семействата си?“

Този емоционален текст е една точна илюстрация на това как въпросът за женския труд в националистическия дискурс се превръща във въпрос за хегемонния български мъж (глава на семейство) като национална ценност.

Тук проблемът за пасивността, неприемчивостта, отказът или неспособността на мъжете да изпълняват ролята си на “breadwinner”, който присъстваше и в цитата от интервюто, с който започнах, е поставен отново. Този път той е с националистически конотации – *българските* жени са експлоатирани от *гръцки* бизнесмени. Унижена е едновременно мъжката и националната чест на българските мъже. Те трябва да си възвърнат силата и да защитят жените и семействата си – това е патосът на този призив (“Мобилизирайте ума си, бъдете по-уверени и предприемчиви”). Припомнянето на Българското възраждане, най-героичния период от новата българска история, създава недвусмислена аналогия – тогава българските мъже проявиха смелост и героизъм и защитиха семействата си като отхвърлиха унижителното робство, сега отново те трябва да спасят, да се погрижат за жените си, експлоатирани от чужденци. Този призив към потиснатите български мъже е всъщност призив да се възвърне правилният патриархален ред, мъжете да заемат мястото си на глави (господари) на собствените си семейства. Когато патерналистката политика на държавата е заменена от патриархалистка, основана на разделение на труда в семейството според патриархалните норми (мъжът-breadwinner и жена, чиято основна грижа е дома, независимо от трудовата ѝ заетост навън), от мъжете се очаква да бъдат “закрилници”, “защитници” на семействата си. Тези патриархални ценности се утвърждават в годините на трансформация като част от нормализаторския дискурс. В този дискурс мъжествеността се дефинира есенциалистски. На обикновените мъже се вменява ролята на защитници на техните жени, една роля, която комунистическата държава им бе отнела – тогава от гражданите се изискваше подчинение и смирение – черти, които са от регистъра на женските качества. Неспособността на мъжете да изпълнят тези очаквания поражда криза на мъжествеността им. От друга страна логиката на “защитавани – защитници” е още един начин да се поставят жените в позицията на зависимост и подчинение.²¹ Новият национализъм, който почива на тази логика, се превръща в благоприятна почва да укрепване на мъжката хегемония.

В ролята на закрилник и покровител на нацията (подобно на бащата в патриархалното семейство) бе привидян завърналият се през 2001г. бивш монарх Симеон Сакскобургготски. На парламентарните избори същата година след като победи останалите политически партии (които не обещаваха “закрила” и ”грижа” на избирателите си) той стана министър-председател на

²¹ Iris Marion Young, *The Logic of Masculinist Protection. Reflections of the Current Security State*, Sign 2003, 1, 1-23.

републиката. Макар да поддържаше по време на целия си мандат образа на бащата закрилник на своето семейство/партия/народ, Симеон Сакскобургготски загуби симпатиите на избирателите си, а в новата роля на Спасител и най-мъжествен сред политиките на сцената излезе неговият бивш бодигард, висш полицаи (генерал-лейтенант) и настоящ кмет на София Б. Б. По думите на Айрис Марион Юнг, в степента, в която гражданите позволяват на лидерите да приемат ролята на покровители спрямо тях, тези граждани заемат подчинена позиция, подобно на жените в патриархалното семейство²². При положителното стереотипизиране на патриархализма в българския публичен дискурс и слабото феминистко влияние (по-точно би било да се каже силен антифеминизъм) идеите за закрила, грижа, защита на слабите – жените, народа – изглежда ще се окажат жизнени не само в националистическия дискурс.

Заклучение

Процесите на постсоциалистическа трансформация предизвикаха проблематизиране на отошенията между половете. Приеманите за даденост роли, норми и ценности се преосмислят и предоговарят в новите условия. Предишният патерналистки ред се трансформира в патриархален, който се възприема като “нормален”, “европейски”, и в който нормативните модели на мъжественост и женственост са подчертано есенциалистки.

Същевременно, противоречието между считаната като белег за нормализиране и европеизиране патриархална идеология и невъзможността да се следва във всекидневния живот съответният модел на разпределение на ролите в семейството, предизвиква криза на мъжествеността, бих казала – криза на патриархалната мъжественост. Раздвоението е осезаемо – мъжете едновременно се стремят да извличат дивиденди от патриархалния ред и в същото време са потиснати, угнетени в невъзможността си да се доближат до новите хегемониални модели на мъжественост, да отговорят на очакванията на жените за икономически просперитет в силно консумизираното постсоциалистическо общество.

Изходът от кризата на патриархалната мъжественост се вижда различно – според консервативните (включително и националистически) възгледи – чрез укрепване на водещата роля на мъжа в семейството (по модела на *male breadwinner*) и традиционната женственост. Според либералните и чувствителни към гендер-неравенствата неправителствени организации – чрез стимулиране на партньорския модел семейство и по-широкото разпространение на егалитарни отношения между мъжете и жените. Изборът на единия или другия модел зависи от социалната, етническа, генерационна принадлежност на социалните актьори. Но за сега изглежда безспорно, че въпреки интеграцията в ЕС национализмът ще намери ресурс в

²² Iris Marion Young, *The Logic...*, 2.

травматичната българска мъжественост, потисната от европейската/транснационална хегемонна мъжественост.

Ана Лулева

Мушкост транзиције

Криза или поновно откривање патријархата

Постсоцијалистичка трансформација има за резултат плурализацију некадашњег родног поретка. Идеологија равнотеже између полова у јавном дискурсу била је замењена неолибералним идејама о слободи личности, које су, у недостатку сензибилности за *gender*-равнотежу, убрзо довеле до доминације патријархалне идеологије.

Кључне речи:

Трансформација,
родни поредак,
мушкост,
национализам

У прилогу се проблематизује теза о патријархату као карактеристичној ознаци балканских култура и анализира се промена у културним представама о мушкости и очинству у контексту тензија између *gender*-идеологија и *gender*-праксе у постсоцијалистичком бугарском друштву.

Anna Louleva

Masculinities in the Time of Transformation

Crisis or Re-Invention of the Patriarchy

As a typical feature of profound archaism of the Balkan cultures patriarchy has turned into a myth, which has its long history in the historical, ethnological and historical-anthropological literature, dedicated to the Balkans. During the last decade of the 20th century a discussion flared up about the Balkan patriarchy, in which examples of structuring of cultural differences and the invention of

Key words:

transformation,
gender power
relations, masculinity,
nationalism

“otherness” could also be identified, confirming the image of the Balkans as “the museum of Europe”. This practice of making essential and stereotypical the differences between the Balkans and Europe is inevitable, when the categories of masculinity, femininity and patriarchy are construed as non-historical, invariable and, for that matter, particularly “convenient” for the explanation of the militant spirit, immanently inherent in the Balkans, and naturally having been manifested there in the wars at the end of the century.

Another perspective of the analysis of the patriarchal order and the categories of masculinity and femininity has been offered by the approaches, evolved within the frameworks of gender studies and men studies. In their theoretical framework masculinities are discussed as socially structured in a double attitude to femininity and to the other masculinities (Connell). What is important for the present investigation are the following starting positions for the analysis of masculinity, ensuing from Connell’s theory: the masculinities are historically and culturally situated and, for that matter, changeable; there are multiple masculinities; the masculinities are in hierarchical relations: there are hegemonic and subordinate forms of masculinities. “Only minority of man may enact the hegemonical masculinity, but he is certainly normative.... It embodied the currently most honoured way of being a man, it required all other men to position themselves in relation to it, and it ideologically legitimated the global subordination of women to men.” (Connell, Messerschmidt).

It is my thesis that since the transition in the wake of 1989 has been conceived as a return to the normalcy, lost during the years of communism (“a return to the past”), while “normalcy” was construed as a combination of the patriarchal social and gender order of Bulgarian society as from prior to the Second World War and the “European” model (of the 1950s), a return occurred from structural to household patriarchy with the respective new hegemonic masculinities. Evidence of this have been the changes in the sphere of labour, the shifts in the relations of power between the two sexes (the women have tended to be increasingly more dependent on their husbands), the images of the genders, dominating the media discourse and politics, i.e. of hegemonic masculinities and emphasized femininities. The new (hegemonic and suppressed) forms of masculinity should be viewed as elements of the “geography of masculinities” coming to the fore (Connell), as local, regional and global levels intersect in their structuring.

The analysis has been made in three parts:

- Crisis of the hegemonic masculinities of socialism;
- New hegemonic masculinities of post-socialism;
- Suppressed masculinities in the nationalistic discourse.

The following inferences have been formulated in the conclusion:

The processes of post-socialist transformation have brought about problems in the relations between the genders. The roles, norms and values, assumed to be established facts, are being reinterpreted and renegotiated in the new

conditions. The former paternalistic gender order is being transformed into patriarchal, which is accepted as “normal” and “European” and in which the regulative models of masculinity and femininity are emphatically essentialist.

At the same time the contradiction between the patriarchal ideology, considered to be a sign of normalization and Europeanization, and the impossibility to adopt the respective model of distribution of the roles in the family in everyday life have brought about a crisis of masculinity, and, to be more precise, a crisis of the patriarchal masculinity. The split mind is tangible: men strive to draw dividends from the patriarchal order and are at the same time oppressed, put down in their impossibility to come closer to the new hegemonic models of masculinity, to respond to the women’s expectations of economic prosperity in the strongly consumer-oriented post-socialist society.

The outcome of the crisis of the patriarchal masculinity is seen in different ways: according to the conservative (also including the nationalistic) views – by way of bolstering man’s leading role in the family (following the model of the male breadwinner) and the traditional femininity. According to the liberal non-governmental organizations, sensitive to gender inequalities – by way of stimulating the partner model family and the broader spread of the egalitarian men-women relations. The selection of either model depends on the social, ethnic, and generational belonging of the social actors.

For the time being, however, it seems beyond any doubt that notwithstanding the integration in the EU, nationalism will find a resource in the traumatic Bulgarian masculinity, suppressed by the European/transnational hegemonic masculinity.

Мирослава Малешевић
Етнографски институт САНУ
Београд

Насиље идентитета*

Уставом из 2006. Република Србија је добила и своја нова државна обележја. У званичну употребу су поново враћени исти симболи који су коришћени у XIX веку, у време настанка српске националне државе. У овом раду се расправља о разлозима због којих се данашња Србија, после скоро 150 година, враћа на модел који је одговарао социјално-политичкој стварности XIX века – као да се ради о поновном формирању Србије из тога времена – односно о смислу и значењима увођења тих симбола данас. Ауторка настоји да одговори на питање шта се на основу таквог избора званичних обележја и са њима непосредно повезане приче о прошлости и идентитету нације, може закључити о основном опредељењу данашње Србије – куда води прича која се још увек бави XIX веком, шта она нуди новим генерацијама њених грађана, каква се будућност најављује таквим избором прошлости.

Утакмица између фудбалских репрезентација Србије и Чешке, одиграна у лето 2006. године, овде ће остати упамћена и као међународна премијера нових државних симбола Србије. Пред почетак утакмице интонирана је химна „Боже правде“ и на јарбол је подигнута црвено-плаво-бела застава са грбом у средишњем пољу. И фудбалери Србије су се тада први пут појавили у дресовима црвене боје са апликацијом новог државног грба на левој страни груди.¹ Церемонијални тренутак, како је уобичајено, играчи су проpratили у ставу мирно, са погледом према застави, а

Кључне речи:

нација, идентитет,
колективно
памћење,
континуитет, прича о
прошлости

* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целини финансира МНТР РС.

¹ Данашњу химну, изглед заставе и грба препоручила је за употребу Скупштина Србије, једногласно, у августу 2004. године, али су тек проглашењем устава, 8. новембра 2006. године, ово постала званична државна обележја. Свечана песма „Боже правде“ интонирана је једном пре те одлуке, приликом инаугурације Бориса Тадића за председника Србије, јула 2004. године (тада се такође свирала и песма „Востани Србије“, као један од предлога за нову химну, а застава коју је председник пољубио после полагања заклетве била је стара тробојка без грба). <http://www.danas.co.yu>, 12. јул 2004.

већина и стављањем три прста десне руке на срце, односно преко грба. Недуго након њиховог успешног наступа под новим обележјима – а у јеку референдумске кампање за устав – премијер Коштуница је уприличио посету фудбалерима, и честитајући им, између осталог, рекао: „Први пут у историји, недавно у Чешкој, играли сте као репрезентација Србије, у новим дресовима и са новом химном. Под новим знамењима и за добробит Србије желим да и даље наставите да играте добро, као што сте то чинили до сада“. „Орлови“ (како, сагласно представи на грбу, гласи ново тотемско име спортских представника нације) су, заузврат, поклонили председнику владе дрес националне репрезентације са натписом „За добро Србије“, што је био слоган којим су грађани позивани да изађу на референдум о новом уставу.²

Међутим, чак и мање пажљивом погледу на тај нови државни дрес не може да промакне знак постављен на супротној страни од грба, у истој висини и за нијансу мањи од њега. За разлику од грба Куће Немањића (односно династија Обреновић и Карађорђевић),³ који је – бар док није постао званично обележје данашње Србије – био препознатљив само ретким познаваоцима, јер је, у оваквом облику, избачен из употребе пре скоро деведесет година, овај други знак препознаје са лакоћом цела Србија, и практично цео свет: то је лого мултинационалне компаније *Nike* која је спонзор фудбалске репрезентације Србије (као и многих других спортских тимова). Можемо ли онда, на основу тих знамења на грудима, да се не запитамо за кога, у ствари, представљајући српску нацију, играју ови фудбалери, чије име проносе светом и кога рекламирају: оног средњовековног или овог другог, модерног „феудалца“?

У овој слици са фудбалских стадиона сажета је, по мом мишљењу, целокупна дилема око избора будућности са којом се суочава данашња Србија: избора који се намеће изнутра, оличеног и кроз њена највидљивија

² Промена државних симбола са одушевљењем је поздрављана како међу многим навијачима, тако и у широј, патриотски опредељеној јавности. О реакцијама спортских навијача на нове симболе види у: Ivan Đorđević, *Sport i nacionalni identitet. Fudbalska priča 'nepostojeće' nacije*, Antropologija 2, Centar za etnološka i antropološka istraživanja Filozofskog fakulteta, Beograd 2006, 22-31.

³ Нови грб, да подсетим, приказује двоглавог белог орла Немањића, са штитом, крстом, четири оцила, краљевском круном на врху и плаштом у позадини. Данашњи грб је исти као и онај који је Законом о грбу Краљевине Србије из 1882. године усвојила династија Обреновић. Као званично знамење српске монархије задржали су га и Карађорђевићи и у употреби је био до 1918. године. У Краљевини Југославији државни грб је редизајниран и састојао се од српских, хрватских и словеначких симбола (крста, шаховнице и шестокраке златне звезде која је представљала Словенију). У социјалистичкој Југославији, осим симбола савезне државе, у употреби су били и грбови (и заставе) република. Грб СР Србије конципиран је сагласно идеолошко-политичкој оријентацији и републиканском уређењу и чинили су га: класје, петокрака, четири оцила без крста и датуми: 1804 – први српски устанак и 1941 – почетак народноослободилачке борбе против окупатора. Извор: http://en.wikipedia.org/wiki/Coat_of_Arms_of_Serbia.

национална обележја, и избора који долази споља и који симболизује глобализацијски знак корпорације *Nike*.

Срби и остали

Доношење устава, утврђивање граница, избор симболичких обележја и слично, спадају, без сумње, у неопходна и важна питања уређивања сваке државе, те је, по свему судећи, један од главних мотива за усвајање устава из 2006. године⁴ проистекао из потребе да се Србија коначно конституише и уреди као самостална држава, након што је и последња република из некадашње Југославије напустила ту заједницу, изгласавши исте године на референдуму сопствену независност.

Управо зато би било занимљиво размотрити шта се на основу тих званичних симбола може закључити о основном опредељењу данашње Србије, шта је то што је њена политичка елита понудила као главну тему, као идентитет и усмерење за будућност, шта је изабрала као одговоре на изазове савремености, какву су, коначно, државну организацију прихватили њени грађани потврђујући тесном већином предлог новог устава.

У првом члану тога устава⁵ истиче се, на пример, да је ова земља утемељена на европским вредностима, владавини права, људским и мањинским правима и слободама и начелима грађанске демократије. Међутим, већ први део исте реченице тога члана, којом се Србија истовремено дефинише као „држава српског народа и свих грађана који у њој живе“, а потом и изразито етничка/национална и надамце традиционалистичка симболика њених нових обележја доводе у сумњу истинску приврженост тим начелима. Како, заиста, разумети мотиве због којих се нација, чије су се политичке вође све време вербално залагале за заједницу са другима (Милошевићева реторика била је очување Југославије, а Коштуничина – очување заједнице са Црном Гором), какви год да су били разлози, на крају ипак не определи за грађанску државу модерног типа него за првенствено етничку државу? Парадокс је утолико већи кад се има у виду то да је сама Србија мултиетничка заједница (у којој живи 37 националности), а да чак ни претходни устав, вероватно уважавајући ту чињеницу, није инстистирао на етничком начелу.⁶ Део јавности је овакву одредбу устава дочекао са великим незадовољством, доживљавајући је као дискриминаторску, као поделу на

⁴ Скупштина Србије је 30. септембра 2006. године усвојила Предлог устава и расписала референдум за његово потврђивање, који је одржан 28. и 29. октобра исте године.

⁵ Сагласно теми овога рада, осврнућу се овде само на оне одредбе у начелима устава са којима је питање избора званичних државних симбола непосредно повезано.

⁶ Наравно, то није спречило ерупцију национализма подржану од стране институција државе у том периоду, што само потврђује да смисао устава не одређује оно што је прокламовано, него оно како се он примењује. Треба подсетити да је као један од аргумената за доношење новог устава управо навођена потреба да се направи дисконтинуитет са Милошевићевим уставом из 1990. године.

грађане првог и другог реда, на Србе и остале. Критички коментари у медијима, углавном онима који се сматрају либералним и грађански оријентисаним, оцењивали су да је истицање већинског народа над другима увредљиво за мањине, и свакако непримерено идеји модерне државе и принципима грађанске демократије.⁷ Како би уопште, као што примећује Владимир Глигоров, одредба о држави српског народа и свих грађана који у њој живе могла да се примени на Косово, „јер баш на Косову то никако не важи“?⁸ Оправданост оваквих упозорења потврдила се током самог референдумског процеса, како у његовом спровођењу, тако и у интерпретацији резултата гласања. Мада је доношење овог устава било мотивисано и опредељењем да се у њега унесе став о Косову као саставном и неодвојивом делу Србије, што би требало да подразумева и целокупно његово становништво, у референдумско изјашњавање, као што је познато, косовски Албанци нису били укључени.⁹ У бирачким списковима, другим речима, није се нашло већинско становништво територије о којој се одлучивало и која се наводи као неодвојиви део Србије; том становништву није ни била дата могућност да као њени грађани слободно испоље своју вољу на референдуму. Са једне стране, искључивање из референдумског процеса бирача (претежно) албанске националности, представља драстичан пример кршења грађанских и мањинских права једног сегмента друштва и јасно показује да је приврженост европским вредностима, која се истиче у уставу, само декларативна. Са друге стране, управо тако спроведен референдум, по којем косовски Албанци нису ни третираны као грађани Србије, представљао је – парадоксално – посредно прихватање чињенице да ни територија на којој они чине већину заправо није део ове државе. (Или, тачније, крајњи ефекат у потпуности је потро почетну намеру).¹⁰

Поступак доношења устава пратиле су, осим ове, и бројне друге неправилности: референдум за његово потврђивање расписан је без претходне

⁷ Видети, на пример, текстове из дневног листа „Danas“: *Manjine ne osećaju Bože pravde kao svoju himnu*, 23. август 2006; *Premijer mi je objasnio zašto ne volim Srbiju*, 5. септембар 2006, 8; *Ustav na prepad*, 26. септембар 2006, 9; *Ustav ili izbori*, 18. октобар 2006; *Ćirilичno tumačenje ustava*, 23. октобар 2006. О односу државе према мањинама говори и чињеница да су, осим Нове године и 1. маја, као међународних празника, сви државни празници у данашњој Србији, радни и нерадни, везани за православни календар.

⁸ „Они који су то написали су у ствари“, каже Глигоров, „прихватили државну организацију Србије у коју Косово, овакво какво јесте, не може да се уклопи“. Владимир Глигоров, (интервју у радио емисији Пешчаник, 20. октобар 2006), *Peščanik* 7, B92, Beograd 2007, 226.

⁹ На Косову, Албанци су уписани у бирачке спискове само у општинама у којима живи већинско српско становништво. На другим местима бирачка места нису ни отворена. Видети више у: *Analiza nepravilnosti tokom referenduma o potvrđivanju predloga ustava Srbije*, www.yihr.org/uploads/reports/bhs/15.pdf

¹⁰ Кад се узме у обзир и то да је изостављањем једног дела популације смањен укупан број бирача, а тиме и цензус потребан за потврђивање Устава, остаје отворено питање да ли би он уопште био изгласан да су сви грађани добили могућност да се о њему изјасне.

јавне расправе, уместо једног, за гласање су одређена два дана, правило о предпреферендумској тишини том приликом није примењивано, на многим изборним местима гласало се без личних докумената, или у име других лица, грађани су позивани телефоном да на биралиштима заокруже „да“ итд.¹¹ Коначно, снажна, веома агресивна пропагандна референдумска кампања, по многим оценама вођена у супротности са демократским принципима и испод границе стандарда политичке културе, није престала ни у току самог гласања.¹² Сигурно средство за обезбеђивање потребне излазности поново је пронађено у разбуктавању националних емоција. Представници власти истицали су као императив – одбрану „колевке српског народа“, позивали су на патриотску свест и упозоравали да ће, уколико се устав не изгласа, земља упасти у кризу и неизвесност. Ватреној националној реторици, у којој је доминирало Косово, основни тон давао је сам премијер: „Новим уставом запечаћује се истина о томе да је Косово и Метохија *увек* било и да *заувек* остаје део територије Србије“, „Косово је срце Србије и душа српског народа“, „Сваки Србин се рађа и умире са Косовом“, „Косово је, једноставно речено, *наше*“ (курзив М. М.). Агитујући за нови устав, тај реторички образац следили су политичари, медији блиски власти, многе јавне личности, Црква¹³ – он је био окосница целокупне референдумске кампање. У исто време, и према истом обрасцу, сви који су критиковали предложена уставна решења или се изјашњавали за бојкот референдума, карактерисани су као „издајници“ и „слуге Запада“, све до отворених претњи „непријатељима српства“.¹⁴

Целокупан поступак – начин на који је референдум организован и спроведен, начин на који је вођена кампања, укључујући ту и одредбе о

¹¹ *Analiza nepravilnosti ...*

¹² Кампања се интензивирала у завршници гласања, када се показало да је одзив грађана, упркос сталним апелима, незадовољавајући: на ТВ каналима су, током другог дана, учестала упозорења страначких вођа и других јавних личности да може доћи до неуспеха референдума, премијер је поново позвао све „којима је Србија у срцу“ да изађу и подрже нови устав, на гласање је изведен и патријарх СПЦ-а, који је тога дана први пут у животу искористио своје бирачко право, телевизија „Пинк“ је свој допринос националној хомогенизацији дала емитујући филм „Бој на Косову“, а неке локалне радио и ТВ станице су, у настојању да у последњем тренутку гласаче дигну на ноге, прошириле „вест“ да се у Приштини спрема славље ако референдум у Србији пропадне. Видети више у текстовима Милана Милошевића, *Referendum, Izborendum, The-Never-End-Um* и Jovane Gligorijević, *Dizanje glasova*, „Vreme“ 826, 2. новембар 2006, 12-18.

¹³ Национална реторика се у међувремену, како су преговори о статусу Косова одмицали и коначно пропали, само интензивирала. Примера ради, црногорски митрополит Амфилохије је, у обраћању верницима на прослави јулијанске нове године, изнео став да ће власти те земље, уколико потпишу „лажну независност“ Косова, на себе „навести клетву и узети образ Црној Гори“. Извор: „Danas“, 15. јануар 2008, 15.

¹⁴ Један од примера те врсте референдумског „језичког усијања“ у: Teofil Pančić, *Podriveni podrivači*, „Vreme“ 823, 12. 10. 2006, 41. Тако аутор текста из Вечерњих новости, који је предмет Панчићеве анализе, опоненте новог устава назива „заосталим цеповима“ комунистичке идеологије, „опасним змијарницима“ и „подривачима који раде против консензуса о било чему, против устава, против националног става и интереса“.

етничком карактеру државе и главни мотив изненадне спремности Владе да се хитно промени устав, односно да се преамбулом „цементира“ неодвојивост Косова од Србије пре окончања преговора о статусу те покрајине¹⁵ – недвосмислено је показао како се устав заиста схвата и са којим разлозима се усваја, шта је његов стварни смисао и опредељење, независно од тога шта у њему пише.¹⁶ Када се томе дода да су се учесници кампање, практично без изузетка, наместо грађанима обраћали „народу“ и позивали на „народно јединство“, постаје сасвим јасно да приврженост савременим европским принципима, иако се она у тексту Устава помиње, није израз преовлађујућег политичког мишљења, да она нема готово никакво упориште у реалности, да између нормативног и стварног постоји дубоко несагласје. Прецизније, потврђује се да је одредба о грађанском само једна фуснота коју је, може се слободно рећи, мало ко доживео другачије осим као „смоквин лист“, стављен у уставни текст једино из осећања за пристојност, да се бар декларативно прикрије његова огољена националистичка димензија. У томе, по мом мишљењу, треба и тражити разлоге због којих је за нову химну нове самосталне државе изабрана свечана песма из XIX века, која велича само српски народ и српске земље,¹⁷ због којих су грб и заставица¹⁸ исти они које је установила Краљевина Србија 1882. године, због којих је ћирилица сада (поново) једини званични алфабет и због којих је посебан акценат стављен на Косово као кључну и суштинску политичку тему.

Симулирање континуитета

Избор оваквих симбола у потпуности одговара стандардима прављења националног идентитета који су важили у XIX веку и на којима је настала тадашња српска држава. Ова данас се, дакле, успоставља практично према

¹⁵ Такође, новим уставом се сваки будући председник обавезује на заклињање у неодвојивост Косова од Србије (чл. 114).

¹⁶ Упореди: Aleksandar Molnar, 5. oktobar, 6. oktobar, 12. septembar, Reč, časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja 74/20, Beograd 2006, 44-51.

¹⁷ Свечана песма „Боже правде“ настала је 1872. године поводом прославе пунолетства кнеза Милана Обреновића. Стихове је написао Јован Ђорђевић, а музику компоновао Даворин Јенко. У употреби је остала и по доласку Карађорђевића на власт и озваничена је као химна 1904. године. До промене је дошло са формирањем Краљевине СХС (касније Краљевине Југославије), када химна постаје компилација српске, хрватске и словенацке химне, а после Другог светског рата химна Југославије била је „Хеј Словени“. Данашња верзија је нешто модификована и прилагођена републиканском уређењу: уместо „српског краља“ стоје „српске земље“ итд. Извор: http://en.wikipedia.org/wiki/Bože_Pravde

¹⁸ Застава слична овој новој коришћена је од 1882. године, када је Србија постала краљевина, до 1918. године, када је, са настанком Краљевине СХС, употреба те заставе укинута. Прецизније, застава је окупираној Србији забрањена још 1914. године. Србија у Краљевини Југославији није имала сопствену заставу, јер у унитарној држави није ни постојала као територијална јединица. У социјалистичкој Југославији је на застави Републике Србије стајала петокрака. Са те тробојке петокрака је скинута 1992. године. Извор: http://en.wikipedia.org/wiki/Bože_pravde. О грбу видети у напомени бр. 3.

истој идеолошкој матрици, прати исти стандард, као да се ради о социјално-политичкој стварности XIX века и поновном формирању Србије из тога времена.

Међутим, национална држава која се стварала у XIX веку бирала је своје симболе сагласно духу свога времена и следећи постојеће обрасце грађења националних идентитета. Те обрасце су, као што је познато, понудиле велике европске нације-државе и они су кроз читав тај век били на располагању свакој новонасталој држави у процесу њеног афирмисања.¹⁹ И кнежевина (потом краљевина) Србија је тада, према тим узорима, оснивала институције свог националног суверенитета – како политичког (војска, полиција, царина, парламент), тако и културног (језик и књижевност, школство, национална историја, народна култура, академија наука, музеји, театар, митови о пореклу, о слави предака, и сл.).²⁰ Стављање немањихке круне на грб и заставу тада формиране, обреновићевске Србије, тај концепт хералдике, химне, заставе одговарао је у потпуности епохи и идеји изградње нације, прављења националне митологије, приче о прошлости и прапочетку и успостављања континуитета у тој причи са очевима-оснивачима и великом феудалном државом.

Дакле, ако је такав концепт идентитета (и државе) одговарао једном времену, логично је питање који је смисао поновног посезања за истим обрасцима скоро век и по касније, као да се друштво од тада није мењало, као да се у међувремену није догађало ништа. Шта то говори о идеолошком опредељењу политичке и културне елите и већег дела јавности овога друштва? Који је мотив да се новонасталој (обновљеној) држави сада поново уведе немањихки грб, изразито феудални симбол, за оживљавање истих оних митова који су били коришћени да се установи српски национални идентитет у XIX веку, међу којима је кључни косовски мит? Враћање тим симболима данас није само ствар настојања да се Србија дефинише као национална држава, оно отвара низ других питања и има конкретне консеквенце у садашњости. Како химна са јаком националистичком и теолошком симболиком²¹ кореспондира са мултиетничком и секуларном Србијом каква је она данас? Могу ли, рецимо, у таквој песми да се препознају они њени грађани који нису етнички Срби, али и сви други који идеал модерне државе

¹⁹ Iyavlo Ditchchev, *The Eros of Identity*. U: Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation, (Dušan I. Bjelić and Obrad Savić eds.), MIT Press, Cambridge 2002, 235-250.

²⁰ О процесима изградње нација у Европи више у: Patrick J. Geary, *Mit o nacija. Srednjovekovno poreklo Evrope*, Cenzura, Beograd 2007; Džordž L. Mos, *Istorija rasizma u Evropi*, Službeni glasnik, Beograd 2005, 57-71.

²¹ „Боже правде“ је проглашена и химном Републике Српске, ентитета БиХ (задржани су и оригинални стихови), али је Уставни суд БиХ одбацио ову химну као дискриминаторску. Величање само једног народа, речено је у одлуци суда, у супротности је са уставним променама о конститутивности сва три народа на територији те државе. Сходно судској одлуци, химна тог ентитета је, од маја 2007. године, мелодија песме Боже правде, али без текста. <http://www.mtsmondo.com/news/world/story.php?vest=58928-50k>

не виде у јединству „сабље, круне и олтара“? Ако су, рецимо, стихови који о „српским земљама“ говоре у множини, одговарали експанзионистичкој политици српске државе из XIX века, да ли они одсликавају тежње и идеале и ове, савремене Србије, да ли су примерени овом времену?

Настојању једног дела јавности да оспори овакав избор симбола супротстављани су примери великих европских земаља чије химне, такође, имају јаке националне одреднице, или у којима се *и данас* позива на оружје и рат са непријатељима до истребљења.²² Ипак, суштинска разлика која се у таквом поређењу превиђа састоји се, по мом мишљењу, у томе што су те химне у континуираној употреби од свога настанка, што оне *јесу* традиција, док је химна „Боже правде“ уведена, „накалемљена“ данас, да после прекида од близу сто година послужи новој држави, у новом времену, за симулирање континуитета.

У сваком случају, јасно је да повратак на идентитетска обележја из XIX века треба да упуту на дубоку старину, на дуго трајање српске нације и државе; он се на неки начин може разумети и као израз жеље да се свету покаже да ни „ми“ нисмо „тиква без корена“. Овакав избор поздрављан је управо тако – као „успостављање континуитета са традицијом“, као „враћање себи“ и свом идентитету. „Коначно знамо ко смо“, „Србија сада има јасну слику о себи“, „враћамо се нашој традицији и нашим знамењима“, преносили су медији изјаве представника власти, националне елите и национално опредељене јавности. Тадашњи министар за науку је, на пример, тим поводом поручио да су „ова химна и овај грб оно што *нас* уједињује“ (курзив М. М.).

Међутим, као што сам рекла, да су та химна, застава и тај грб били од почетка у непрекидној употреби, да је Србија из XIX века трајала до данас, њихово непромењено постојање било би природно, а значење – другачије. Тада би ти симболи заиста представљали континуитет традиције и не би било посебног разлога за одрицање од њих ни данас – без обзира на то што би можда изгледали непримерено имиџу савремене државе. Такав континуитет, међутим, Србија није имала, јер од 1914. године, није постојала као самостална држава.²³ А опет, постојала је могућност да се сада, уместо

²² „Боже правде“ је у пуном сагласју са епохом у којој је настала: ту су и бог и краљ и етнос и територија. Такав је, рецимо, случај и са немачком, данском или британском химном, или са „Марсељезом“ која је била израз политичких и друштвених околности свога времена. То наравно не оправдава разлоге због којих су њени стихови до данас остали „пуни крви“. Упркос традицијама дугог трајања, неке европске земље су ипак данас принуђене да поједине делове својих националних химни избаци као неприхватљиве, да их модификују и прилагоде вредностима и концепту савремене државе и живота у заједници држава. Примера ради, поједини стихови британске химне, која је настала још 1745. године, више пута су током времена прерађивани, поправљани и прилагођавани новим политичким околностима. Види: http://en.wikipedia.org/wiki/God_Save_the_Queen

²³ У Краљевини Југославији, која је била унитарна држава, са једним парламентом, постојале су бановине, попис становништва се вршио према вероисповести а не по

обнављања монархистичких симбола из XIX века, задржи она застава која је коришћена у Краљевини Југославији, само без грба/круне, односно – застава послератне Србије, без социјалистичких обележја. Тада би то у правом смислу значило континуитет традиције која се прилагођава променама. Из истог разлога, ни увођење химне „Боже правде“, иако је то неспорно стара песма, никако не може да значи „настављање традиције“, него само новину: извучена из једног времена и контекста, то више није она некадашња химна, него нова, са савременим значењем и употребом. Донедавно се те песме готово нико није сећао, из простог разлога што више није било живих људи који би могли да памте време кад је она извођена. „Политика“ је зато у току кампање за нови устав објавила на насловној страни (на тробојној позадини) текст те химне, дајући на тај начин прилику своме читалаштву да се упозна са њеним садржајем. Овдашња јавност која је, разумљиво, израсла из претходне епохе, а никако из претпрошлог века, тако је тек путем медија могла да се сусретне са традицијом чији није ни носилац ни непосредни наследник,²⁴ и која и не може бити традиција, пошто се тек у овом тренутку производи и уграђује у национално памћење.²⁵

Нова политика сећања

Са „новим“ симболима, „новом“ химном, „новим“ схватањем државе прави се, дакле, и нови идентитет садашњој Србији, нови избор прошлости, имплантира се ново сећање. Декларација о намерама њене политичке и културне елите је јасна – *то* је оно што ми јесмо и што хоћемо да будемо. (Не треба посебно истицати да сећање чини веома значајан део националног идентитета, као и да наш идентитет, како групни, тако и појединачни, не дефинише само оно што остаје да се памти, него и оно што се из сећања изоставља).²⁶ Овом последњом ревизијом је (до даљњег) из нашег заједничког памћења избрисана цела непосредна прошлост, више од пола века историје ових простора, историје коју већина људи у овој земљи памти, на којој је

националној припадности, није било јединица у смислу државности. У социјалистичкој Југославији, пак, над нацијом је постојало доминантно идеолошко поље.

²⁴ О рестаурацији легитимности традиције и то не оне непосредне, него „традиције која ће бити драгоцене, мистериозна и проткана неизвесним значењем, а наш је задатак да то значење поново откријемо“, видети пример Француске у: Pierre Nora, *Between Memory and History*. In: Pierre Nora (ed.) *Realms of Memory*. Columbia University Press, New York 1996, 15-16.

²⁵ О конструисању традиција више у: Erik Hobsbom, Terens Rejndžer (ur.), *Izmušljanje tradicije*, Biblioteka XX vek, Beograd 2002.

²⁶ Више у: John R. Gillis, *Memory and Identity: The History of a Relationship*. In: John R. Gillis (ed.) *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, N.J., Princeton University Press 1994, 7-18; Todor Kuljić, *Kultura sećanja. Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*, Čigoja štampa, Beograd 2006.

одрасла и васпитавана.²⁷ Наш идентитет се више не везује уз социјалистичку Југославију, уз традицију радничког покрета, антифашистичку и ослободилачку борбу (мењају се имена улица,²⁸ државни празници, уклањају се споменици). У тој причи готово више и нема Немаца, а били су нам непријатељи у два светска рата, нема ни Совјета/Руса ни Бугара, са којима смо имали конфликте у социјализму, нема Информбироа, хладног рата и несврстаних. Наше памћење се, такође, тек површно дотиче и периода Краљевине Југославије. Наместо тога континуитета отворила се „рупа у времену“: поново су, од деведесетих наовамо, оживели митови о вожду и књазу и, напореда са њима, митови о феудалној држави Немањића, о освети Косова и о Турцима као вековним непријатељима. Реторичко и симболичко „окупирање“ прошлости током протекле две деценије (заокружено доношењем устава и нових ознака идентитета), на исти начин на који је она „окупирана“ у време стварања српске националне државе, успостављање везе са том Србијом, а преко ње са средњовековном феудалном државом, јасно сведочи о томе да је нова национална држава настала на истим таквим премисама, да је идеја, дакле, била да се поново конституише српска држава по моделу из XIX века, а не да се успостави нова, модерна, грађанска држава. На симболичком и реторичком плану тиме је реализована и она политичка идеја на којој се заснивао српски национални програм („Сви Срби у једној држави“, „Где су српски гробови, ту су српске земље“, „Карлобаг – Карловац – Вировитица“ ...), и која је водила у распад земље и ратове за етничке територије.

Наравно, мењање колективне меморије није одлика својствена само овој средини или овом времену. Не постоји заједница која не негује неку причу о прошлости,²⁹ неку врсту сећања које и појединцу и групи даје

²⁷ Мирослава Малешевић, *Традиција у транзицији: У потрази за „још старијим и лепшим“ идентитетом*, Етнологија и антропологија: Стање и перспективе, Зборник ЕИ САНУ књ. 21 (ур. Љиљана Гавриловић), Етнографски институт, Београд 2005, 231.

²⁸ У складу са новом политиком сећања улице, тргови, школе и слично, које су после Другог светског рата назване именима народних хероја, сада се преименују или им се, тамо где је то могуће, враћају предратни називи. Имена бораца интернационалног партизанског покрета не одговарају ни концепту националне државе, нити преовлађујућој антикомунистичкој оријентацији данашње Србије. По мом мишљењу, непосредна социјалистичка прошлост је морала да се замени новом и старијом из још једног разлога: тим се бајпасом могло ући у друго време, оно које ће оправдати „вековну мржњу са муслиманима и Хрватима“ (мада сукоб између Срба и Хрвата није могао постојати пре него што се формирала држава СХС – они су били ентитети у истој држави, а када су ратовали са Србима са ове стране границе, то су радили и Срби и Хрвати као припадници аустријске војске).

²⁹ У основи је то мит о претку, генези, пореклу који има свака култура. Потенцијал да се испоји емоција за групним припадањем постоји од памтивека; у далекој прошлости је то била потреба да се брани оно што је најближе – род, племе. У модерно време – то је нација. Та исконска потреба за припадањем може се каналисати и модификовати тако да њено испољавање не буде у сукобу са интересима ширег друштва. Ако је емоција националног припадања у сукобу са концептом грађанске државе, и ако смо усвојили тај принцип, онда

осећање припадања, сродности, место у простору и времену. Али исто тако, као што каже Џон Гилис (John Gillis), ни сећања ни идентитети нису фиксирани, већ су то репрезентације, конструкције реалности. Стога ми наша сећања константно ревидирамо, тако да она одговарају нашим садашњим идентитетима.³⁰ Генерално, дакле, прича о прошлости није заувек иста, непроменљива, објективна истина „уклесана у камену“, него се она стално редифинише, прилагођава и, мање или више, а некада и у потпуности, мења. Штавише, прошлост и не постоји „као таква“, као скуп „објективних чињеница“; у питању је увек нека интерпретација, неко сећање. Оно се, истина, најчешће заснива на одређеним фактима, на догађајима који су се одиграли, али се њихов значај и тумачење, услед различитих околности, могу мењати. Понекад је чак могуће конструисати (и наметнути) причу засновану на потпуном измишљању, како је то постигао мит о Осијану,³¹ или такву која нема везе ни са непосредном нити и са каквом стварном, чињеничном прошлосту средине у којој се она успоставља. Тако је, рецимо, преласком на хришћанство, прича о прошлости Рима замењена библијском причом, када је, практично у једној генерацији, потпуно промењено колективно памћење и када се из наратива о римским императорима, о Ромулу и Рему као прапрецима и из многобоштва ушло у наратив о постанку света, Мојсију, Адаму и Еви. Са хришћанством као новом државном религијом промењен је календар, истребљени су пагани, на местима срушених храмова подигнуте су цркве и постављени крстови. Не само да је једну причу сменила друга, него је природа ове нове приче (рај, спасење, васкрснуће итд.) била сасвим другачија – промењена је комплетна парадигма, целокупно разумевање света. Прошлост је од тада дефинисала хришћанство.³² Слична, тотална ревизија сећања и идентитета, укључујући и промену календара, догодила се у Француској после Буржоаске револуције.³³ Комунизам је такође, мада мање радикално, редифинисао постојеће памћење – како службено, тако и колективно. И српска национална прича преформулисана је до данас више пута – од

настојимо да потребу за припадањем уведемо у неку прихватљивију, недискриминишућу форму.

³⁰ John R. Gillis, *Memory and Identity...*, 7.

³¹ Шкотски књижевник Џејмс Макферсон (James Macpherson) објавио је у XVIII веку енглеске преводе низа песама за које је тврдио да потичу од древног келтског песника Осиана из III века, „аутентичног северњачког барда“ и, по Макферсону, келтског Хомера. Иако су оцене ондашње критике биле подељене, то „откриће“ је изазвало еуфорију међу интелигенцијом северне Европе и извршило снажан утицај на развој европског романтизма. Оно је подгрејало идеју о томе да корене европске цивилизације треба тражити на северу, а не у Грчкој. Тако је покренут замајац: сликане су слике из нордијске митологије, писане песме и приче, компонована музика – тачније, мењала се прича о прошлости, док после неколико деценија није установљено да је аутор стихова био сам Макферсон. Ivan Čolović, *Bordel ratnika*, Biblioteka XX vek, Beograd 1994, 86-87. Упореди: Hugh Honour, *Neo-classicism*, Penguin Books 1968, 64-65.

³² Pjotr Kuncevič, *Legenda Evrope*, Clio, Beograd 2007, 37.

³³ Pierre Nora, n. d., 15.

искључиво српске, до југословенске, када је требало у њу укључити друге – и свакако није била иста 1913. и 1920. и 1940. године.

Знамо такође да на исте догађаје из прошлости не гледају сви на исти начин, да су неке интерпретације тих догађаја потпуно противуречне и да могу да се разликују од земље до земље, па и унутар исте. Кина и Јапан, рецимо, немају исти поглед на Други светски рат, јер су у њему биле на супротним странама; из истог разлога се међу некада зараћеним државама различито описују и тумаче догађаји из прошлости Балкана, или ратови на простору бивше Југославије итд.

Са друге стране, у европским земљама се данас Други светски рат види на мање – више исти начин. Упркос томе што се рат водио међу њима, што су једне биле агресори а друге жртве, једне фашистичке, друге антифашистичке, све европске земље су, након страшних искустава и увиђања штете коју су произвеле националистичке страсти, прихватиле јединствену – антифашистичку и антинационалистичку – интерпретацију узрока и последица тога рата, заједнички скуп кључних вредности и, сходно томе, одговарајућу визију Европе (на основу које је могуће правити заједничку послератну историју). Победа тих вредности омогућила је постепено напуштање идеје јаким националних држава, уклањање граница, „постављање националног идентитета (национализма) на толерантније основе“ и реализацију пројекта уједињене Европе. Другим речима, без успостављања јединствене приче, јединственог погледа на прошлост, не би било ни јединствене Европе. Њен нови идентитет, нова култура сећања, обликује се сагласно потребама садашњице.

Ко одређује прошлост, одређује будућност или: Нарација – па акција

Прича о прошлости, дакле, увек одсликава начелно политичко опредељење неког друштва. Свако освртање на прошлост је селективно, а како ће та прича да се обликује, шта ће од прошлих догађаја у њу да уђе, да се истакне у први план, а шта да се умањи или избрише – сходно томе колико је шта важно за главни наратив – зависи од тога какви су интереси, потребе и тренутна констелација у неком друштву. Избор прошлости увек представља израз циљева које то друштво у одређеном тренутку поставља према будућности. Како, парафразирајући чувену Орвелову мисао каже Тодор Куљић: „Стварати историју значи описивати прошлост са становишта будућности. Ко одређује прошлост, одређује будућност“.³⁴ Према томе, објектив је увек усмерен тамо куда одређени избор води, на то која се линија из прошлости истиче и афирмише, како се интерпретира – јер је интерпретација та која одређује наше данашње понашање и правац којим

³⁴ Todor Kuljić, *Kad žrtve, uz pomoć lakeja, postaju dželati*, „Danas“, 11. novembar 2003, 6. Због теме овог текста вреди цитирати и други део Орвелове реченице: „Ко контролише садашњост – контролише прошлост“.

ћемо се кретати. Она, такође, одређује и начин на који коегзистирамо са другима, са суседима који, рецимо, не деле наше виђење прошлости.³⁵ Једна верзија може да води у изолацију и рат, друга може да повезује и води у сарадњу. Ако су интереси и потребе у неком тренутку такви да хоћемо „затезање“ односа са другима, бираћемо оне моменте који оправдавају такве наше поступке. И обрнуто, ако је циљ успостављање добрих односа, ако се суседи више не виде као непријатељи, онда се прича формулише тако да се у њој истакну они заједнички, позитивни моменти из прошлости, да добре особине не приписујемо само себи, својој нацији и својој држави, него и другима, како би се непријатељство неутралисало итд. Ако то у неком периоду одговара нашим интересима и циљевима, изабраћемо, на пример, да се сећамо само сукоба са Бугарима. Или ћемо, опет сагласно тим интересима, одабрати да не живимо са сећањем на злочине које је „наша“ страна починила у недавним ратовима на тлу Југославије. Можемо такође изабрати да у причу о прошлости укључимо, на пример, и податак да су се против турске војске на Косову пољу заједно борили и албански и српски и босански властелини, а не само кнез Лазар, како је то представљено у романтичарској српској верзији Косовске битке.³⁶ Ово, по свему судећи, не одговара ни садашњем схватању националне прошлости, колико ни оном из XIX века.

То што ондашња српска историографија није у окршају са Муратовом војском видела другу „господу“ и друге јунаке, изузев српских, може се разумети потребом „замишљене заједнице“ у настајању да дефинише сопствени идентитет, створи сопствену прошлост и у њој пронађе одговор на питање „ко смо ми, Срби“. Схватање прошлости и идентитет нације одлучујуће је обликовала национална историја, формирана напореда са стварањем државе и због њених потреба,³⁷ и као и код других европских народа, и овде „замишљена и развијана као главни инструмент националистичке идеологије.“³⁸ Од како је настала у XIX веку, савремена историја се у свакој земљи, у ствари, пише као прича о националној прошлости. Та прича је, са једне стране, послужила да се формулишу основе патриотизма, да се развије и учврсти осећање блискости и повезаности са припадницима истог етничког колектива, са онима који деле исте претке и исту политичку судбину. Са друге стране, омогућила је самој националној држави да рационализује, легитимизује своје амбиције, планове и претензије,

³⁵ Видети, на пример: Dubravka Stojanović, *The Image of Other. The Neighbour in Serbian History Textbooks*, In: *The Image of the Other/Neighbours in the School Textbooks of the Balkan Countries*, (eds. P. Xochellis, F. Toloudi), Athens 2001, 111-117.

³⁶ Petrit Imami, *Srbi i Albanci kroz vekove*, Samizdat FreeB92, Beograd 2000, 41-53.

³⁷ Концепт историјске приче – у смислу хронолошке структуре: праисторија, Египат, Грчка, Рим... итд. – уобичен је у XVIII и XIX веку, што је коинцидирало са процесима формирања националних држава. Та врста структуре показала се најпогоднијим начином за писање историје појединачних нација.

³⁸ Patrick J. Geary, *Mit o nacijama...*, 27.

да оправда акције које предузима, оно што ради или колико може да оствари.³⁹

Као што је и претходно истакнуто, то што је нација појава модерног доба не значи да људи у ранијим временима нису имали осећање припадности народу или колективни идентитет.⁴⁰ Неки дух заједништва свакако је прожимао те групе, али то је, као што каже Кунцевич, било јединство начина живота или религије, а не државе.⁴¹ Групе које су веровале да деле заједничко порекло, језик или културу, нису нужно у томе виделе основ за политичке захтеве. Таквим 'нацијама' могао је да влада један политички ентитет, као што је то било у Римској, Хабсбуршкој или Отоманској империји. Тек је национализам – као нова, снажна политичка идеологија – подстакао ове мањинске групе да полагање права на одвојени културни идентитет подигну на ниво захтева за политичком аутономијом, односно – за успостављењем политичког суверенитета над оваквим идентитетима.⁴²

Напореда са порастом тих захтева, који ће омогућити јачање покрета за независност, рушење феудалног поретка и стварање националне/етничке државе (слични процеси одвијали су се и у многим другим деловима Европе), отварала се потрага за „коренима“, прецима, територијама. Нацију је требало створити, дати јој прошлост, педигре, „нашу“, српску лозу. Прошлост нације се тако истовремено правила и запоседала, колонизовала, и у њој, у тој прошлости, тражило се оно што потврђује, што оправдава наше постојање данас, то јест – у том тренутку. Треба ипак нагласити да прегаоци на послу „производње“ нације – историчари, политичари, књижевници и други учени људи XIX века – „нису једноставно измислили прошлост, они су били инспирисани већ постојећим традицијама, писаним изворима, легендама и веровањима, чак и када су их користили на нове начине да би 'сковали' политичко јединство или се изборили за аутономију.“⁴³ Није било у питању пуко измишљање прошлости ни из чега, него се представа о њој – на основу референци које су свакако постојале – моделовала, ретуширала и прилагођавала за понос и општу употребу; поједини делови тог мозаика временом су мењани, исправљани, додавани су неки нови, прављена је нека хронологија која ће *потом* да постане национална прошлост.⁴⁴ Једноставно

³⁹ Радило се о два међусобно повезана, напореда сазревајућа процеса – изградња идентитета нације („ко смо“) и формулисање циљева националне државе засноване на етничким принципима („шта нам је чинити“).

⁴⁰ P. Geary, n. d., 27.

⁴¹ P. Kuncevič, n. d., 28.

⁴² P. Geary, n. d., 30. Упореди: Frensis Fukujama, *Kraj istorije u poslednji čovek*, CID, Podgorica i Romanov, Banja Luka 2002, 282-283.

⁴³ P. Geary, n. d., 29. Упореди: Erik Hobsbom, *Uvod: kako se tradicije izmišljaju*. У: E. Hobsbom, T. Rejndžer (ur.), *Izmišljanje tradicije*, 23-25.

⁴⁴ Сетимо се, на пример, како је потрага „националног препорода хрватског народа“ за прошлошћу довела Илирце у везу са Илирима, док није поуздано утврђено да Словени нису Илири.

речено, слику јединствене српске нације дефинисао је одговарајући избор ликова и догађаја из прошлости и начин на који су они интерпретирани, начин на који је прича конципирана.

У настојању да се створи *сопствена* историја, *сопствени* континуитет, прескочени су векови историје овога простора, векови историје Турске, иако су етнички Срби који су живели у овом делу царевине били део те историје.⁴⁵ Нација-држава у настајању успостављала је везу са средњовековном српском феудалном државом, налазећи упориште у њеној слави и њеним оснивачима – прецима родоначелницима. Између XIX века и Немањића остављена је рупа у времену, „бело“ турске империје, „туђа“ прошлост. „Наша“ започиње са Немањићима: они су стављени на почетак јер тамо хронолошки, у контексту приче, логично припадају – живели су на овој територији, имали државу пре доласка Турака, ратовали против њих.⁴⁶ Али важно је нагласити: ту улогу, то место у родослову нације Немањићи су добили „ретроактивно“, тек у XIX веку – онда када се историјска прича обликовала. Према концепту и потребама националне државе, у пантеон предака укључене су само оне личности које су из перспективе XIX века биле препознате као припадници српске нације, и ти ликови су украшени најпозитивнијим људским особинама, таквим које су код потомака могле да пробуде понос, осећање сродничке повезаности са великим прецима и „придобију их за стварање нове државе, снажне и моћне као у немањићко доба“.⁴⁷ У складу са тим потребама, остављени су по страни, на пример, подаци из турских и других извора о томе да је српска властела после пораза из 1389. године пришла Турцима, да су, борећи се да сачувају своје поседе, сви постали турски вазали, да су учествовали у биткама на турској страни, одржавали женидбене везе са њима,⁴⁸ те да је прекид српске државе наступио,

⁴⁵ Из родослова су изостављени и неки проминентни исламизирани појединци српског етничког порекла: официри у турској војсци, војсковође итд. Изузетак у том погледу представља једино турски велики везир Мехмед-паша Соколовић, вероватно због његових заслуга у обнављању Пећке патријаршије и постављању рођеног брата Макарија за патријарха. Из истог разлога се о вековној прошлости Београда, на пример, о томе како се ту живело у периодима када је био под влашћу различитих господара, ни данас не зна готово ништа. Из његовог дугог постојања у колективно памћење је унето практично само оних двадесетак година владавине деспота Стефана Лазаревића. Упореди: Мирослава Малешевић, *Традиција у транзицији* ..., 230.

⁴⁶ Осим тога, нико нико други није полагао право на њих као на своје претке, није их присвајао, као што је то био случај са неким другим кључним фигурама, попут, на пример, Гоце Делчева, који је за прављење националног идентитета био потребан и Македонцима и Бугарима.

⁴⁷ Miodrag Popović, *Vidovdan i časni krst. Ogled iz književne arheologije*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998, 167. Преци су у принципу увек позитивни, јер је њихова улога да подижу значај и вредност потомака.

⁴⁸ Довољно је подсетити на то да је Бајазит био Лазаров зет, ожењен кнежевом кћери Оливером.

у ствари, скоро читав век касније.⁴⁹ (Виђење прошлости које би укључивало и такве податке могло би се, као што сам напред рекла, замислити у случају склапања мира, или прављења неког савеза са Турском. Међутим, у епохи рађања српске кнежевине и припремања опште климе за рат против Турске, таква прича једноставно није могла да одговара потребама национално-државотворне пропаганде). Лекције из историје (данас као и тада) говоре о харачу и данку у крви, али не и о немилосрдним обрачунима, заверама, збацивањима са престола и убиствима међу „нашим“ племством, међу самим Немањићима, о томе да је битка за посед била сурова и да у том смислу феудалац, било који, није гајио осећања ни према најближима, а поготову не према поданицима. За „вађење очију“ и „набијање на колац“ у нашој верзији прошлости „задужени“ су Турци.⁵⁰ Из истог разлога, у њој се не истиче да се властела, ратујући против Турака, борила искључиво за свој посед, никако из патриотских побуда, да Лазарове ратнике није могла да мотивише одбрана „српства“, јер „српство“, у оном значењу у којем га је песник у XIX веку оплакивао, није постојало; прецизније – стварало се управо тада, у том ламенту над његовим косовским „гашењем“. Другим речима, сукоби су постојали (и не само са Турцима), национална историја их није измислила, али је природи тих сукоба дала ново значење, онакво какво нека битка или неки рат никако нису имали за учеснике у времену и контексту у којем су се одвијали.

Сигурно је да је Империја у свом вековном постојању морала имати и боље и лошије периоде, и да целокупна турска владавина није могла увек бити онаква као у неколико последњих деценија – не би потрајала. Да ли су, рецимо, сељаци и локални кнезови видели турску државу, једину за коју су знали – у којој су рођени и одрасли, као своју? Да ли су турску владавину увек, у свим периодима, сматрали непријатељском окупацијом? Или, с тим у вези, да ли је локално косовско становништво у XI веку, кад га је српска властела придобила од Византије, прихватило нове господаре као „своје“? Да ли је становништво у XVI или XVII веку, на пример, могло да доживљава турско присуство као „вековно“ ропство? Шта би уопште појам „вековно“ могао да значи неписменом сељаштву? Ко је размишљао у тим терминима пре XIX века, односно – пре настанка историјске приче? То стање је тек тада, накнадно, могло да се назове „вековним ропством“. Са друге стране, да ли је било ком поданику могла да значи нешто етничка веза са његовим феудалцем? И шта је та припадност представљала властели? Феудалац је био власник земље, а какав ће бити етнички, културни и језички састав популације на њој – то је одређивало пространство његовог поседа. У принципу, ниједна феудална држава, па ни немањићка, није била етничка, и тај атрибут је властелину могао пре свега да послужи за именовање територије којом влада. Разумљиво је стога што је земља на којој већ живи неко становништво које

⁴⁹ Halil Inalđžik, *Osmansko carstvo, klasično doba 1300-1600*, SKZ, Beograd 1974, 14-25.

⁵⁰ Споменици нације, светиње култа прошлости, увек славе нашу победу над непријатељем. А кривица је увек на његовој страни. Р. Kuncевић, n. d, 52-53.

говори истим језиком, дели сличан начин живота, обичаје и тако даље, најчешће и називана по етничком имену популације која ту бројем доминира. (Сетимо се, у том смислу, само имена Душановог царства). По свему судећи, Немањићи су били оно што данас зовемо етничким Србима, али се властела, нити та нити било која, ни на који начин није идентификовала са својим поседом. Штавише, класне разлике, без обзира на евентуално исто етничко порекло или језик, представљале су непремостиву препреку узајамном контакту господара и његових поданика; племићу су били ближи други припадници његовог слоја од било ког сељака на његовом имању. Коначно, каква је била етничка припадност потомства насталог из мешовитих бракова аристократије? Колико је могао да буде Србин неко коме је мајка Јелена Анжујска, који је био његов *матерњи* језик?

Све то јасно потврђује да је национални идентитет фикција, конструкција XIX века, а континуитет са државом Немањића („наша земља, наш језик, наша некадашња сувереност“) – мит идеолога нације тога времена. Пројектован у немањићко доба у XIX веку, тај континуитет је младој српској држави омогућио да легитимизује своје циљеве и амбиције – протеривање Турака и територијалну експанзију, пружио јој је алиби за политичке и војне акције које су у том процесу уследиле.

У контексту тада створене приче о националној прошлости, ширење граница српске државе постаје у свести њених грађана ослобађање од окупације која је започела поразом на Косову пољу. Аспирације за повећањем територије и заузимањем делова под турском влашћу рационализоване су тежњом да вратимо власништво над оним што су нам Турци некада отели,⁵¹ осветимо им се за петсто година без сопствене државе и обновимо славу оне некадашње.⁵² Дакле, не освајамо зато што држава има амбицију да заузме неки град или неки део земље, да се прошири колико може, него ослобађамо – зато што је то била земља Немањића, што су ту живели Срби.

Али, као што каже Миодраг Поповић, „болесник на Босфору, како су звали Отоманско царство у XIX веку, није тако лако умирао. Турски феудалци су жилаво бранили своје господство. Српски народ могао се ослободити њихове власти једино у отвореном сукобу са царском војском. Потребни су

⁵¹ Међутим, аспирације српске државе нису биле ограничене само на оне територије под турском влашћу које су биле насељене српским становништвом. Србија је сматрала да јој, по етничко-историјској основи, припада и Македонија, јер је била део средњовековне српске државе. Бугарска се, као што знамо, такође позивала на сопствена историјска и етничка права на тој територији. У том ширењу, у принципу, побеђује онај ко има већу силу. Да је тадашња Србија располагала довољно јаком силом, да је било могуће освојити Солун, рецимо, и он би био „ослобођен“ као српски.

⁵² Идеја националне државе настала је као антипод феудализму, као нешто што разара принципе феудализма, а истовремено је, да би та држава настала, овде на делу везивање за сопствене феудалце, позивање на аристократску прошлост. Исти концепт владавине се, парадоксално, истовремено и руши и афирмише, „упреже у нова кола“ и добија нови статус, ново значење.

били јунаци који ће, у знаку старих богова, умирати за нове идеале⁵³. Изнад свега, потребно је било мотивисати јунаке да добровољно ратују и гину за те нове идеале – за отаџбину. Требало их је научити шта је отаџбина, научити их патриотизму, развити осећање припадности том ширем колективу; омогућити да национализам, који је интензивно промовисала интелектуална и политичка елита, допре до маса. Тек генерисањем патриотских осећања, грађанске државе су могле да рачунају на масовну подршку народа и да у њему налазе добровољце који ће, вођени унутрашњим осећањем привржености својој земљи, спремно ићи у рат и гинути под њеном заставом за одбрану њених територија. Један од кључних механизма у успостављању те везе представљало је, као и у другим националним државама, установљаване институције јавног образовања.⁵⁴ Кроз школу, над којом је држава имала пуну контролу, укључујући и наставни програм и уџбенике, кроз едукацију о томе шта је њихова земља, које су јој границе, која прошлост, који преци и који непријатељи, како изгледа домовински пејзаж,⁵⁵ генерације младих људи припремане су за ново доживљавање представе о себи и свом идентитету, за поистовећивање са својом националном државом.⁵⁶ Школски уџбеници, патриотска поезија, историјске књиге испуњене причама о јунацима који су дали живот за своју земљу, текстови у којима су се описивале неподношљиве патње српског становништва под влашћу омраженог непријатеља, величала слава средњовековне Србије и идеја о њеној обнови – све то је преносило недвосмислену националну поруку.⁵⁷

⁵³ М. Popović, n. d, 165.

⁵⁴ Говорећи о начинима имплементирања колективне меморије кроз школу, Пјер Нора наводи као пример књигу за децу, која је под називом *La tour de la France*, објављена у Паризу 1877. године. Та књига је, пише аутор, „обликовала сећања милиона Француза. Кад су деца то учила, министар образовања је могао у тачно време конкретног дана да извади сат из џепа и каже: сва наша деца управо сада прелазе Алпе. 'Путовање' је представљало скуп свега што је свако дете требало да зна о Француској, оно је било прича о идентитету и иницијацијско путовање“. Р. Nora, *Between Memory and History*, 30-31. Уз школу, такву улогу имају академије наука, као интелектуални центри, музеји као материјализација историјске приче итд. О улози музеја у грађењу слике националног идентитета видети: Љиљана Гавриловић, *Култура у излогу: ка новој музеологији*, Посебна издања Етнографског института САНУ 60, Београд 2007, 65-80, 103-107; Marina Simić, “Capturing the Past”: An Anthropological Approach to the Modernist Practices of the History Production in the Ethnographic Museum, Гласник Етнографског музеја 70, Београд 2006, 25-40.

⁵⁵ Оживљавање „народног духа“, интересовање за старине, рад на прикупљању умотворина, народних песама, стандардизација језика итд. Види: Patrick J. Geary, n. d., Džordž L. Mos, n. d., 57-71.

⁵⁶ За развој националног идентитета сигурно је било значајно увођење географских карата у општу употребу, у школе посебно, да покажу како изгледа земља, куда се простире. Мапе су пре настанка националних држава користили само путници, морепловци и сл.

⁵⁷ Steven W. Sowards, *Serbian nationalism from the 'Nacertanije' to the Yugoslav Kingdom*. In: Twenty-five lectures on modern Balkan History, www.lib.msu.edu/sowards/balkan. Види зборник: *Савременици о Косову и Метохији 1852-1912* (Избор, предговор и објашњења Душан Т. Батаковић), Српска књижевна задруга, Београд 1988. Објављивање ове збирке

Турци су нас држали у ропству пет векова, сад је тренутак за освету и ослобођење. То је и био основни мотив због којег ће идеолози српске нације посегнути за Косовским митом, „искорисити га и употребити у новој, политичкој функцији.“⁵⁸

Подстичући на освету, „косовски мит је припремао духове за крвави обрачун са Турцима. То је било баш оно што је у том тренутку највише одговарало државотворном српском грађанству, закупљеном духовном и материјалном припремом за рат против Турске. Косовски мит као спона између ратничких маса и водећег грађанског слоја, непосредно се укључивао у националну пропаганду: од мита постајао политичка стварност српског народа.“⁵⁹

Срби из XIX века, наравно, нису могли да имају везе са Косовском битком, као што ни тадашњи Турци нису могли да буду Муратова војска. Ипак, српски ратници су „као омађијани, лудо храбри, срљали напред, ускакали у непријатељске ровове, клали, убијали, гинули и сами“,⁶⁰ светили се савременицима у име косовског пораза – као да настављају исту ондашњу битку. Зашто?

Једноставно речено, понашали су се према „директиви“ коју је дала национална историја. Уобличена у XIX веку, као део успешног пројекта прављења српске државе, она је дала значење свим догађајима из прошлости – сагласно потребама и плановима те државе. Штавише, само они догађаји који су, опет из истих мотива, укључени у тај наратив постали су историјски, док је све остало што се ту током векова збивало потиснуто у други план, или је изостављено, или је пак интерпретирано на начин који је одговарао његовом главном току. Тада формулисана, а до данас много пута поновљена лекција о томе „како је било“, прихваћена је и интернализована као неупитна, „у камену уклесана“ истина: верујемо да јесте било тако јер тако каже наша историја. (Верујемо, тачније речено, да је прича о неком догађају из прошлости – сам догађај). Када та прича, та „несумњива“ истина, почне потом да се протеже и на будућност, онда припадници нације доживљавају своје (садашње) деловање као њен продужетак, поступају према путоказима које је историјска прича дала. Она, међутим, не служи само као рационализација следећег корака који ће национални колектив направити у складу са њеним упутствима, него и исход тога корака постаје део приче, уписује се као њено ново поглавље.

текстова у којима се описује тегобан живот Срба на Косову током последњих деценија турске владавине коинцидира са годином у којој се Србији „догодио народ“.

⁵⁸ М. Popović, n. d., 161.

⁵⁹ *Isto*, 166.

⁶⁰ *Isto*, 167.

Изгубљени у преводу

Враћам се на питање постављено на почетку овог текста. Када сам, започињући рад на њему, написала да симболе на дресу државне фудбалске репрезентације – немањихки грб и лого компаније *Nike*, постављене један уз други – видим као снажну метафору конфузије (конфликта) у којој се, пред избором своје будућности, налази савремена Србија, нисам претпоставила да ће противуречности на које се метафора односи, веома брзо, пре него што сам и окончала писање, свом силином провалити и *материјализовати се* на улицама градова ове земље, Београда пре свега. У међувремену је, као што знамо, Косово прогласило независност. Од почетка се оштро противећи могућности таквог исхода, званични Београд је одбио да призна „лажну државу“, оптужујући „западне моћнике“, а пре свих Америку, за подршку сецесији покрајине. Четири дана након тог догађаја у Београду је (у организацији Владе и неких парламентарних странака) одржан велики протестни скуп под називом „Косово је Србија“, са циљем изражавања огорчења и револта због проглашења независности и демонстрирања одлучног јединства нације у непристајању на такву одлуку. Према проценама из медија, у центру Београда се тога дана окупило преко двеста хиљада људи из свих крајева земље.⁶¹ Од теме (Косово), преко начина на који се организатор потрудио да обезбеди масовност (бесплатан колективни превоз за учеснике из унутрашњости, нерадни дан за школску и студентску омладину итд.), те начина на који је најављиван („достојанствен“, „величанствен“), до свеукупне атмосфере испред Скупштине, овај митинг је још једном, у свему, подсетио на „митинге истине“ из Милошевићевог времена. Овога пута други говорници, али са истим инвентаром стереотипова етнонационалистичке митологије, демонстрирали су „косовску заветност“, поручујући да „нема те силе, претње и казне довољно велике под којом би било који Србин рекао да Косово није Србија“, јер је „одвајкада тако и тако ће вазда бити“, позивали на слогу и јединство у „непристајању на понижење и недостојну трговину коју нуде светски моћници“, док су их окупљени грађани поздрављали скандирањем „Косово је Србија“ и „Идемо на Косово“.⁶² Свега неколико дана раније, на прослави Дана државности у Орашцу, председник Владе је изразио одлучност да се Косово, као „најдрагоценији део отаџбине“ одбрани по сваку цену, укључујући и одустајање од даљег процеса европске интеграције Србије. Призивајући Карађорђевог дух „да нас надахне, охрабри и посаветује“, затражио је тада да све државне институције и сви грађани Србије буду „јединствени као што су Срби били на Косову 1389. и у Орашцу 1804“.⁶³

⁶¹ „Danas“ се позива на процене градског штаба цивилне заштите и пише о двеста педесет хиљада присутних. „Blic“ наводи цифру од петсто хиљада демонстраната, док их је према „Kurir“ било „више од милион“ (све од 22. фебруара 2008.).

⁶² На митингу су продаване заставе Србије, шајкаче и беџеви на којима је година 1389. или лик Ратка Младића, као и мајице са српским националним симболима. Извор: „Danas“, 22. фебруар 2008, 2. 5. „Blic“, 22. фебруар, 6-7.

⁶³ Извор: „Danas“, 16-17. фебруар 2008, 5.

Митске слике и митско време у које је, стављајући се у улогу „овлашћеног тумача“ предачких порука, у улогу посредника између „живих и мртвих припадника рода“, ⁶⁴ закорачио сам премијер, пренеле су се и на београдску трибину. Понесени реториком која распаљује емоције карактеристичне за идеологије крви и тла, измештени из историјског времена у „вечну садашњост колективног трајања“, ⁶⁵ директно позвани на акцију оживљеним митским сликама, из масе су се издвојили најхрабрији припадници „пробуђене српске младости“ ⁶⁶ да попут Карађорђевих ратника, не штедећи животе, крену у јуриш на непријатеља за одбрану отаџбине. „Турска“ утврђења на која су ови данашњи насрнули, ломећи и палећи у осветничком бесу, биле су амбасаде земаља које су признале независност Косова, иностране банке, Мекдоналд’с ресторани, седишта „издајничких“ политичких странака – све што подсећа на мрског непријатеља.

Истовремено, док су инкарнирани Лазарови јунаци поново водили косовски бој, групе младића и девојака са истог митинга, такође огрнутих националним заставама, обрушиле су се на сасвим другу врсту „непријатеља“: њихова мета биле су продавнице у центру града са луксузном увозном робом, бутици, парфимерије и радње спортске опреме. Тренутак хаоса и безвлашћа искористили су да из тих продавница однесу практично све. Али, насупрот добро организованим јуришницима на амбасаде, ови млади људи нису у знак протеста спаљивали и уништавали производе западних модних кућа – *Nike* патике и *Levi’s* фармернице крали су за себе.

Ти младићи и девојке су на митинг дошли са истим патриотским разлогом као и осталих две стотине хиљада људи – да изразе гнев због „отимања“ Косова. То нису припадници „анационалне и аполитичне“ омладине (таква, разумљиво, као ни она друга која би можда хтела да изрази неки супротан став, није ни могла да се ту нађе), већ оне исте „национално освешћене генерације која расте“, која је, по оценама неких политичких аналитичара, изазивајући инциденте и претходних дана, слала поруку „да је антизападно расположење доминантно међу омладином“. ⁶⁷ Ипак, упркос

⁶⁴ Ivan Čolović, *Politika simbola. Ogledi o političkoj antropologiji*, Radio B92, Beograd 1997, 21.

⁶⁵ *Isto*, 23.

⁶⁶ Те изразе користили су након инцидената неки политички аналитичари, политички функционери и патриотска штампа.

⁶⁷ Видети, на пример, текст Слободана Рељића, у којем аутор изражава похвале ономе што је на улицама Београда показала национално освешћена омладина: *Младосрпска сриба*, НИН, 21. 02. 2008. О схватањима и расположењу младих у Србији према Европи и Западу видети, на пример, и: Мирослава Малешевић: *Има ли нација на планети Рибок*, у: Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института, књ. 49 (ур. Д. Радојичић), Етнографски институт САНУ, Београд 2003, 237-258; Срђан Радовић: *Глобализација идентитета у закаснелој транзицији: представе о Европи и Србији међу студентима у Београду*, ГЕИ LV (1), Етнографски институт САНУ, Београд 2007, 45-58.

таквом расположењу, продавнице нису гореле попут амбасада, али је роба изложена у њима „планула“ за тили час.

Управо тиме – присвајајући уместо уништавајући те производе, ова омладина је инстинктивно, несвесно, показала шта је њен *стварни* избор, на коју страну је „преломила“. Не мислим на методу као избор – плачку је омогућила свеукупна атмосфера митинга; мислим на несвесно оптирање за реалност, за садашњост уместо митске прошлости, на њихову жељу да буду део света који те јакне и патике симболизују, а не насупрот њему – на избор суштински другачији од оног који им нуди политички естаблишмент.

Мирослава Малешевич

Насилие на идентичноста

Почти две десетилетия след края на ерата на комунизма, разпада на Югославската федерация и войните за нови, самостоятелни национални држави, в Сърбия със същата интензивност продължава и оглеждането в собственото минало, и грижата за запазването на националната идентичност и традиции. Изграждана отново въз основа на образци от XIX век, доминиращата идеологическа рамка тук е в дълбоки противоречия с процесите,

Ключови думи:

традиция,
идентичност,
глобализация,
идеологически
наратив

които съвременността носи и които необходимо и неуморно завладяват и това общество. В бързопроменяния се свят, когото икономиката, пазара, технологиите и информацията свързват и уеднаквяват, в глобалното село с огромни миграции, смесване на раси и култури, наративите, в които централните понятия са нация, традиция, суверенитет и територия, вече не притежават онова значение и енергия, с които до неотдавна създаваха езиково и културно хомогенни общности, върху които се изграждаха националните држави. Усещането за застрашеност и несигурност при срещата с промените, което създава интензифицирането на процеса на глобализация, се проявяват и тук по подобен начин, какакто в много други страни – с призови за „завръщане към собствените корени“ и нарастване на фобизма и омразата, с политически и риторичен заряд спрямо „глобализацията“, „американизацията“ и „мондиализма“. Въпреки това и това общество усвоява и изживява тези промени като своя действителност, като същевременно използва всички продукти на този свят, същия понятиен апарат, начин на живот и т.н.

Как идеологическата рамка, към която някое общество се придържа, изразява целите, които то си поставя за бъдещето? В настоящата работа ще се опитам да разгледам възможните последици от сериозната несъгласуваност на двата наратива – този, който преобладава днес на световната сцена и локалния, който притегля към противоположната страна.

Miroslava Malešević

The Violence of Identity

In 2006, Serbia got its new state insignia together with the adoption of new Constitution. Becoming independent, once the last remaining member of the former Yugoslav federation proclaimed its own independence, Serbia reintroduced state symbols that were used in the 19th century when the national state was established. This paper discusses aims and meanings of such an option today, reasons for which contemporary Serbia, after nearly 100 years long discontinuity, returns to the model that was appropriate for the social and political reality of the 19th century, as if reestablishing of Serbia of that time were taking place now, and as if time had stood still until today and nothing had happened in the meantime.

Key words:

tradition, identity,
globalization,
ideological
narrative

What does affinity towards such patterns at the beginning of the 21st century tell us about ideological orientation of its political and cultural elite and majority of people? What is the motive of the newly established (renewed) state for reintroducing the Nemanjić dynasty coat of arms – an extremely feudal symbol – to revive the same myths used for the construction of the 19th century Serb national identity, including the key one, the Kosovo myth? How does an anthem, with strong nationalist and theological symbolism, correspond with multiethnic and secular Serbia of present time – is it possible for Serbia's ethnic minorities to identify themselves with anthem's lyrics, and can all those others, who do not connect the ideal of the modern state with fusion of "saber, crown and the altar", do the same? How does this fit into the reality of the contemporary world in which ethnos, sovereignty, territory etc. are not any more leading concepts and do not have the same importance and energy, which was once the base for the constitution of national states?

Usage of "new" symbols, "new" national anthem and "new" concept of the state produces new identity of contemporary Serbia, chooses its new past and

implants new collective memory. Certainly, the change of collective memory is not something exclusively characteristic for this society or time in particular. Looking back to the past is always selective. The way of shaping the dominant narrative depends on interests, needs and current constellation in a certain society. It always reflects aims for the future set by that society at a certain point of time. What might be concluded about the determination of contemporary Serbia on the basis of its new politics of memory? Where does the story dealing with the 19th century lead, and what does this story offer to new generations of its citizens? What kind of future is announced with such choice of past? These are the questions discussed in the last chapter of this article.

The last revision of past has erased (for the time being) all immediate past, more than half a century of history of this region. Instead of the continuity, “the time hole” is opened: since 1990s there has been new revival of myths about “vožd” and “knjaz”, about feudal Nemanjić state, about the revenge for Kosovo, and about Turks as centuries long enemies. Rhetoric and symbolic occupation of past that has been going on for the last two decades is the same as it was during the national state formation of the 19th century. Reconnecting with Serbia of that period, and through this with the Medieval feudal state, is completed with the Constitution and new identity symbols. Extremely ethnic and above all traditionalist symbolism of new state markers, as well as constitutional paragraph about the ethnic character of the state, and the way in which referendum campaign was carried out (praising ethnic patriotism), clearly point out that the devotion to European principals is only declarative, in spite of the fact that it is addressed in the text of the Constitution. There is a huge discrepancy between norm and reality. As the analysis shows, this paragraph is inserted in the Constitutional text only to mask it’s bare nationalistic dimension. The real commitment of the legislator has been to constitute again Serbian ethnic state according to the 19th century model, instead of a new, modern, civil state. In this way, the highest legislative act of the state has been used for realization of the political idea that was created through the revival of nationalism in Serbia, during the 1980s, the same idea that led to the breakdown of Yugoslavia and wars for ethnic territories.

Александра Павићевић

Етнографски институт САНУ

Београд

„Света смрт“ Слободана Милошевића

Антрополошки есеј*

Опште је позната и мање-више елаборирана чињеница да савремено друштво карактерише потискивање идеје, свести и говора о смрти. Недостатак конструктивне спознаје ове животне неминовности манифестује се и посредно и непосредно у друштвеној свакодневици – од намерног избегавања свега што на смрт подсећа и што оживљава њено присуство до (не)свесног и (не)добровољног утапања у „индустрију заборављања/забаве“, која је (између осталих) и узрок и последица *неопремљености* модерног човека да размишља о сопственом „одласку“. Спремност и начини суочавања са смрћу блиских особа остају тако питање личне умешности појединца, која се углавном опет своди на различите механизме бекства и заборављања. Он често прибегава различитим традицијско-религијским обрасцима понашања, који опстају и остају нераздвојиво везани за смрт, без обзира на степен секуларизованости друштва, као и самог појединца који им прибегава. На колективном нивоу, то затомљено и *неуacroђено* „сећање на смрт“ избија на површину кроз појаву *митоманије* и различитих врста и нивоа идолатрије, а посебно постаје читљиво у ситуацијама када је друштво/група директно погођено/погођена смрћу важне личности. Тако је у последњих тридесетак година на испраћајима, и око њих, више или мање историјских личности провејавала симболика фараона, *српских синова*, *народних хероја* и *прогнаних мученика*.

У раду ћу се осврнути на смрт Слободана Милошевића и на различите догађаје, односно – на јавни говор и симболику која је пратила његов испраћај, те на улогу медија – најпре у креирању, а затим и у нестајању митских представа о животу и смрти бившег председника Југославије.

* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целини финансира МНТР РС.

Дефиниција мита као свете приче, истините за оне који у њу верују, опстаје и у секуларизованом друштву, додуше са нешто измењеним садржајем појма сакралног, али са истим или сличним значењима и испољавањима.¹ Није ми намера да се овде бавим поређењем тзв. традиционалних и модерних митова, мада верујем да

Кључне речи:

смрт, Слободан Милошевић, митоманија, медији

би то био занимљив истраживачки подухват. Циљ ми је да се позабавим анализом једног догађаја из наше недавне историје – догађаја који је на колективном нивоу довео до својеврсног сусрета, сажимања и скоро незапамћеног експлицирања амбивалентних сфера и садржаја, које су, очигледно стално, али у латентној и нешто „разблаженој“ форми присутне у нашој свакодневици. Ради се о, како је у наслову већ наговештено, смрти бившег председника једне од бивших Југославија, Слободана Милошевића, догађају који је као у неком сублимираном епу, на позорницу србијанске свакодневице (и политичке и сваке друге) извео митске јунаке, бајковите мотиве, силе добра и зла, који су затим, одевени што у паганске, што у хришћанске симболе и метафоре, боравили у сваком кутку јавног (и приватног) – и вербалног, и мисаоног, и физичког простора. Представа је трајала симболичних седам дана, када су актери изненадном медијском тишином препуштени јавном заборау. У светлу стања трајне подвојености, у којој грађани Србије живе већ дуже време, мултивалентност овог феномена и не представља посебну занимљивост. Оно, међутим, што га издваја од осталих јесте чињеница да се ради о смрти, односно о догађају који је својим метафизичким набојем успео да доводе у питање редовно функционисање једног секуларизованог друштвеног система.

Светост смрти је искуство обично доступно само малом броју људи, онима који су били у најближој вези са покојником. Они који у њој учествују привилеговани су на извештан начин и у третману који им као ожалошћенима припада од стране шире заједнице, али и „допуштењем“ да буду део једне другачије реалности, у којој је дозвољено интензивно промишљање и доживљавање бола, страха, патње и узвишености. Барем за одређени период времена. Шта се, међутим, дешава када то искуство постане искуство масе и када „ожалошћена породица“ броји на стотине хиљада људи?!

Хронологија догађаја која је за мене почела једним телефонским позивом

11. март 2006.

Да је Слободан Милошевић умро, сазнала сам на улици, испред зграде у којој живим и коју сам напустила само неколико минута пре него што ми је

¹ О светости у секуларном контексту види: М. Малешевић, *Прилог типологији ритуала прелаза*, Расковник 39, Београд 1984, 39-51.

зазвонио мобилни телефон. Мој супруг, иначе у потпуности аполитична, али веома *телевизична* особа, јавио ми је, видно (чујно) узбуђен, овај хот њуз. Иако сам и сама поприлично незаинтересована за политику, или управо због тога, прва емоција била ми је сажаљење. Умрети прогнан и сам, у затвору, није кончина која би се могла пожелети било коме. С друге стране, сећање на извесно негативну улогу коју је покојник имао у новијој српској историји донекле је скрнавilo моју емпатију. У наредних неколико дана испоставило се да је амбивалентан однос према догађају и његовом главном актеру био главна карактеристика и јавног мњења и говора медија, па чак и ставова неких светских политичара, не баш наклоњених лику и делу упокојеног.²

Но, вратимо се на место где ме је затекао позив: слабо прометна улица на периферији града већ је увелико, што са прозора и балкона, што око локалних продавница и пијаце, распредала о догађају: *Сигурно су га убили. Знали су да не могу да га осуде, па су га убили... Убили га, било им скупо да му суде... Отровали су га, превише је знао...* Већ тада ми је постало јасно да су разговори и коментари који су се могли чути са свих страна најављивали рађање новог мученика савременог српског поднебесја. Међутим, овај догађај је био најављен још много раније. Наиме, 2001. године, када је Слободан Милошевић ухапшен и одведен у притвор Хашког трибунала, на интернет страницама новина *Српска дијаспора* објављен је текст под насловом *О судбини српских владара*.³ У њему историчар Бојан Димитријевић, коментаришући догађај заточења бившег председника српске државе, прави паралеле са прогнаним, убијеним и жртвованим владарима, којих је у српској историји био немали број. Иако се аутор текста осврће на судбину кнежева и краљева из династија Обреновић и Карађорђевић, крајње асоцијативна реторика овог написа преноси читаоца у златно доба српске историје (које се завршава Косовском битком), у коме је страдање за „више циљеве“, као и насилна смрт појединих владара, представљало меру њихове посмртне славе – и земаљске и небеске.⁴

Но осим мита о насилној, дакле, мученичкој смрти, који је иначе током наредних неколико дана био солидно поткрепљен и медијским „за и против“ спекулацијама, тог првог дана ове својеврсне епопеје, и то на истом месту на коме је и започео мој дневник догађања, дакле на улици, чула сам и за још једну могућност – наиме, да *Слоба уопште није умро. Пустили су га – објашњавао је комшија комшији – да оде у Русију, а они ће да сахране празан ковчег!* Сличну претпоставку чула сам и у вези са смрћу Жељка Ражњатовића Аркана, у једном селу у околини Београда, где је неколицина мојих саговорника била убеђена да је Аркан у ствари жив и да наставља да дела из

² М. Стојановић, *Од обожавања до анатеме*, Политика 12. март 2007, 5.

³ Bojan Dimitrijević, *istoričar, O sudbini srpskih vladara*, <http://www.srpiskadijaspora.info/vest.asp?>

⁴ О животу светог Јована Владимира, светог Стефана Дечанског, светог кнеза Лазара види у: Слободан Милеуснић, *Свети Срби*, Крагујевац 1989, 10, 84, 108.

потаје. Ни тада, а ни сада нисам могла да се отмам утиску да на „броду“ наше савремене приче још увек путује бесмртни Марко Краљевић, који је, иако много пута током свог тристогодишњег живота на смрт рањаван, успевао да злочинце приведе казни, а правду – онима који су је вазда били жедни.⁵ Са друге стране, међутим, наметало ми се једно прилично опсесивно питање. Наиме, зашто се на испраћајима јавних личности мимоход никада не одиграва око отвореног ковчега? Зашто и на који начин се у овим ситуацијама врши селекција традиционалних модела и образаца размишљања и понашања? Да ли затворени ковчег одсликава колективну меру подношљивости присуства смрти, или је ковчег затворен зато што је у овим ситуацијама смрт сасвим споредна ствар?

А можда у ковчегу стварно и нема никога?

Период од 11. до 15. марта,

када је покојник стигао у Београд, обележила су четири битна питања. О првом, односно о калкулацијама у вези са начином на који је Милошевић умро већ смо довољно рекли, мада се у вези са одговором на ово питање десила још једна занимљива ствар. Наиме, на сцену су ступили, захваљујући ТВ серијама, све популарнији демистификатори умирања, заправо форензичари, који су, да би се утврдио узрок смрти, извадили покојничко срце.⁶ Без обзира на његову суштински прозаичну природу, овај поступак је иницирао нови низ архетипских представа, које су неодољиво подсећале на раширене мотиве бајки, у којима се изгубљени, извађени или украдени извори јуначке снаге – срце, душа, коса, очи, налазе сакривени у неком мистичном простору – на дну дубоке воде, у забрањеној просторији, подруму и сл.⁷ Овоме је допринела и чињеница да, упркос посвећеничком настојању да донесу и пренесу што спектакуларније (у овом случају – што морбидније) детаље у вези са догађајем, медији дуго нису одговарали на следеће питање: шта ће се десити са извађеним органом након медицинске анализе. Друго питање се односило на начин на који ће бивши државник бити испраћен, а треће – на место на које ће бити испраћен. Иако се чинило да је митолошки фундус већ доброано истрошен, испоставило се да је он добио нови замах управо у вези са овим проблемима. Да ли је покојник био цар или слуга, господар или просјак, државник или злочинац – то је било питање на које су били позвани да одговоре његови поклоници, а још више политички противници, у чијим је рукама била одлука о начину и месту сахране

⁵ О смрти овог епског јунака види у: *Марко Краљевић и Мина од Костура*, у: Антологија народних јуначких песама, прир. Војислав Ђурић, Београд 1977, 298-306. В. и Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд, 1998, 253, под *Краљевић Марко*.

⁶ *Miloševićovo srce u Moskvi*, Vesti, petak 17. mart 2006, 5.

⁷ Види, на пример: *Баиш Челик*, Српске народне бајке, Креативни центар, Београд, 17-37; О мотиву извађеног срца види још и: *Изједен овчар*, Вук Караџић, Српске народне песме, Просвета, Београд 1969, 157 (песма 237).

Слободана Милошевића. Потоњи су, логично, одбијали сваку могућност испраћаја на државном нивоу, као и сахрану на „посебним“ местима, која би својом посебношћу потврдила позитиван идентитет покојника.⁸ Наиме, међу опцијама за место испраћаја нашле су се просторије СПС-а на Студентском тргу, Савезна скупштина, Сава центар, шатор и Музеј револуције.⁹ Прве су се вероватно испоставиле као сувише скромне да би одговарале величини догађаја, друге су опет остале недоступне јер се актуелна политичка врхушка томе оштро успротивила (простор Савезне скупштине показао се као превише бременист историјским асоцијацијама и симболиком, да би се дозволило његово рабљење од стране презрених и прогнаних). У Сава центру се тих дана дешавао сајам вина, а шатор би вероватно превише подсећао на Гучу, што би за овај српски бренд фестивал била крајње негативна асоцијација. Иако је и управа Музеја револуције испрва одбила да буде домаћин овог бизарног банкета, мимоход се ипак одржао под кровом ове институције.¹⁰ Она је, очигледно, као музеј, дакле као место где се, по увреженом схватању, излажу „предмети“ ван употребе, ствари прошлих времена и минулих идеја, понајвише одговарала контексту којим је требало утишати заглашујућу буку митских утвара које су већ данима опседале државу.

Потреба за трајним прогонством Слободана Милошевића постала је очигледна и у вези са одређивањем места његовог вечног пребивалишта.¹¹ Калкулације на ову тему, које су се кретале од Москве, као могућег решења, па преко Алеје великана на београдском Новом гробљу, до Гробља ослободилаца Београда, указале су недвосмислено само на једну чињеницу: не постоји адекватно гробље на коме би овај бивши поличар био сахрањен. Москва би значила разрешење тренутне одговорности које су власти имале у вези са одлуком, али је у том случају, како је у Политици прокоментарисао Драгољуб Жарковић, главни уредник недељника „Време“, постојала опасност да Слоба никада не умре.¹² И заиста, присуствовање нечијој сахрани ипак обезбеђује већу дозу сигурности не само у смрт дотичне особе, него и у постојање смрти уопште. Алеја великана, као и Гробље ослободилаца, свакако нису долазили у обзир, јер су и ова места својом „светошћу“ могла да допринесу „активном“ загробном животу покојника. Иако је ово требало да укаже на његову непожељност која се протезала и на свет мртвих и која би у том смислу могла да истакне у први план његов затворенички (преступнички)

⁸ Д. Спаловић, *Богдановић: Није заслужни грађанин*, Политика, уторак 14. март 2006, 2; М. Чекеревац, *Лабус: Против државне сахране*, Политика, уторак 14. март 2006, 2; *Само грађанска сахрана*, Политика, 15. март 2006, 7.

⁹ *Боље у музеју него у шатору*, Политика, петак 17. март 2006, 7.

¹⁰ *Милошевић (не)може у музеј*, Новости, четвртак 16. март, 2006, 12; *Ковчег у Музеју револуције*, Политика, четвртак 16. март, 2006, 7.

¹¹ *Сахрана можда у Москви*, Политика, недеља 12. март 2006, 3; Драгана Матовић, *Милошевићев последњи удар на владу*, Политика, уторак 14. март, 1-2; *Sloba među partizanima*, Kurir, 14. mart 2006. – <http://www.kurir-ifo.co/arhiva/2006>

¹² Драгољуб Жарковић, *148 сати сахране*, Политика, петак, 17. март 2006, 6.

идентитет (знамо, уосталом, да је у српској традицији био раширен обичај да се самоубице, разбојници и преступници разних врста сахрањују изван сеоских гробаља), дешавало се нешто сасвим супротно. Наиме, асоцијација је овог пута продрла у хришћански контекст, који обилује примерима светитеља сахрањених, после прогона и мучења, на тајним местима – често и у двориштима кућа тајних хришћана давних времена. Пронађено решење ујединило је у себи елементе паганско-тотемистичких култова, традиционалних и ранохришћанских образаца: Слободан Милошевић биће сахрањен у дворишту породичне куће, у Пожаревцу, под дрветом које је волео.¹³

Четврто питање, да ли ће Мирјана Марковић присуствовати погребу свога мужа, решено је практично тек на дан сахране. До тада, оно је интензивно указивало на потребу за инверзијом реалности (што обреди прелаза, по дефиницији, и јесу), јер је велики део јавности очекивао укидање потернице и аболицију бивше председнице ЈУЛ-а.¹⁴

15. март 2006.

Ковчег са телом Слободана Милошевића стиже авионом у Београд. Прецизније говорећи, у Београд су стигла три ковчега, направљена од различитих врста дрвета и метала, смештена један у други.¹⁵ Представу познатог лајт мотива многих бајки, наиме – троструког ковчежића (односно вишеструког омотача душе) у коме се крије овакав или онакав извор светости, кваре само најлонска врећа и велике количине селотејпа којима је пошиљка обмотана.¹⁶ Свог „вечног председника“ дочекали су најближи партијски другови, који су – прибегавајући експлицитним хришћанским манирима – што целивом, што крштењем, па и преклоњењем колена, изразили своја, ваљда, најдубља осећања.¹⁷ Покојник је са аеродрома пребачен у мртвачницу при болници Св. Саве, по новинским изворима опет једине која је хтела да прими овог спорног госта. Бдења око њега није било, бар колико нам је познато.

¹³ J. Jevremović, *Mauzolej u dvorištu porodične kuće*, Glas Javnosti, четвртак 16. март 2006, 2-3; D. Novković, *Pod lipom*, Vesti, 16. март 2006, 2.

¹⁴ М. Дерикоњић, *Мира може у Србију, али да преда пасош*, Политика, среда 15. март 2006, 7; *Тадић неће аболитирати Мирјану Марковић*, Политика, понедељак 13. март 2006, 2; М. Дерикоњић, *Мира Марковић без потернице*, Политика, уторак 14. март 2006, 4.

¹⁵ *Vratio se*, Kurir, 16. март 2006, 3.

¹⁶ J. Jevremović, 2.

¹⁷ Види фотографију на насловној страни Новости, четвртак 16. март 2006; Александар Апостоловски, *Последњи митинг*, Политика, четвртак 16. март 2006, 7; П. Васиљевић, *Међу својима, без својих*, Новости, четвртак 16. март 2006, 12.

16. март 2006.

Мртвачки сандук изложен је у Музеју револуције на Дедињу. Покривен је српском тробојком, али без грба¹⁸ и било каквих других симбола, а испред њега се налази стилизована дрвена пирамида, односно обелиск који се на сахранама атеиста користи уместо крста и на коме су уписани име и презиме покојника, година његовог рођења и смрти. Опет, без било каквих симбола – без петокраке, без крста. То уосталом и одговара Милошевићевом животном опредељењу и идентитету: Србин, социјалиста и атеиста. Оно што никако није одговарало том опису било је велико присуство хришћанских симбола у понашању оних који су му у мимоходу одавали почаст, као и инсистирање на томе да покојник буде испраћен уз црквено опело.¹⁹ Оно је, међутим, вероватно требало да послужи као потпора друштвено пожељног имица Милошевићевих политичких наследника, тако да за тему овог рада, није посебно битно. Као што је познато, опело до краја није обављено, а представници СПЦ-а, који су се поводом спекулација на ту тему оглашавали у медијима, објашњавали су да црква није добила званичан позив да учествује у испраћају.²⁰

18. март 2006. Пожаревац

Дан жалости пао је у суботу. Дакле у суботу, која се и у народном схватању и у учењу православне цркве повезује са мртвима, посмртни остаци Слободана Милошевића превезени су у Пожаревац, односно у двориште куће породице Милошевић-Марковић, која је изабрана да буде и њихов „вечни дом“.²¹ Сахрана је прошла уобичајеним током, уз доста говора, кукања, тужења и величања покојника. Присуствовали су јој бројни новинари из иностранства, али ниједна домаћа телевизија није преносила ток догађања. Од оних који нису присуствовали, најзначајнији су вероватно били Мира Марковић и Марко Милошевић, иако је њихов долазак најављиван, али су се они од оца и мужа опростили писмима која су јавно прочитана.²² Не би било необично да је неко од политичара или присталица СПС-а одржао говор онаког садржаја какав се нашао у писму Марка Милошевића. Међутим, позивање на „свету српску земљу“, „свету“ очеву погибију и поређење са „највећим српским мучеником кнезом Лазаром“ од стране некога ко је одгајан у атеистичком и извесно секуларном духу било је изненађујуће. Барем за

¹⁸ У то време је већ био у употреби државни грб који садржи јасне монархистичке и хришћанске симболе.

¹⁹ *Опело за Милошевића*, Политика, среда 15. март 2006, 7.

²⁰ М. Пешић, *Захтев за опело није стигао у СПЦ*, Политика, среда 15. март 2006, 7.

²¹ Да ће бити њихов, сазнаје се из опроштајног писма Маре Марковић, у коме она обећава да ће се придружити свом мужу када за то дође време. Драгана Матовић, *Погреб без породице*, Политика, недеља 19. март 2006, 3. *Povratak*, Kurir, <http://www.kurir-info.co/archiva/2006>

²² *Исто*.

мене. Да ли је ово писмо представљало својеврстан кредит за евентуални будући повратак стигматизованог *царевог сина*?

Ковчег са телом је, уз звуке руских балада, спуштен у земљу у 18 часова, када је већ увелико пала ноћ, дакле – касније него што је то уобичајено када је сахрањивање у питању.²³ Поред њега је смештена и *чаробна кутија* са срцем Слободана Милошевића. Гроб испод липе, иначе светог дрвета словенске митологије, убрзо је остао у тишини.²⁴

У сенци овог бучног, седмодневног, метафизичког, или – како су га неки новинари окарактерисали – *некрофилског* спектакла, остало је обележавање трогодишњице убиства Зорана Ћинђића, коме је 13. марта присуствовао упадљиво мали број људи. У сенци су остала и подсећања на директне жртве владавине и политике Слободана Милошевића. У сенци је био и скандал са избором за песму Евровизије.²⁵ Урлик (Баш Челикове) смрти надјачао је гласове „обичних“ живота.

Размишљања

Иако је његово посмртно умирање трајало интензивних седам дана, током којих су ожалошћени клицали: „Жив је Слоба, умро није...“, Слоба је ипак умро. Бар за сада. Догађаји око његове смрти, међутим, иницирају и данас (бар) два битна и општа питања. Једно је у вези са значењем и, условно речено, садржином смрти познатих личности, а друго је у вези са извором, правцем и начином конструисања митских образаца до којих у овим ситуацијама долази.

Смрт и сахрана Слободана Милошевића нису били први спектакл те врсте на овим просторима. Само у последњих двадесетак година имали смо „привилегију“ да преживимо, посматрамо и изблиза изанализирамо три таква случаја: смрт Јосипа Броза, 1980. године, смрт Зорана Ћинђића, 2003. године, и смрт Слободана Милошевића, 2006. године. Сва три догађаја дешавала су се у време својеврсних транзиционих кретања у Србији, а и сами су представљали „транзиције у малом“.

Уосталом, ако се термин *транзиција* схвати и ван његовог уско примењеног одређења, које подразумева прелаз из социјализма у несоцијализам, односно, ако се схвати као сваки прелаз друштва из једне у другу друштвено-политичко-културолошку ситуацију, схватићемо да се читав јужнословенски регион налазио у стању интензивних транзиција током последњих педесет година. Чини ми се, ипак, да постоји и један аспект ове

²³ Драган Матовић, *Погреб без породице*, Политика, недеља 19. март 2006, 3; *Политичка промоција*, Политика, понедељак 20. март 2006, 7.

²⁴ *Sahrana u dvorištu – iznuđeno rešenje*, Vesti, petak 17. mart 2006, 5.

²⁵ Д. Телесковић, *Живе Зоранове идеје*, Политика, понедељак 13. март 2006, 1,7; *Србија повукла гласове*, Политика, понедељак 13. март 2006, 1, 13; Љ. Сталетовић, *Трагедијом обележио наше животе*, Глас, четвртак 16. март 2006, 4.

транзиторности који је био заједнички именитељ. То је, наиме, прелаз, трансформација из друштва које је битно одређено религијом и вером у секуларани друштвени миље (са, до данас, неизвесним исходом, при чему неизвеснот не мења ни чињеница реактуелизације религије током последњих петнаестак година, јер овај процес карактерише појављивање опет посебних врста религиозности, које су често ближе секуларном него светом одношењу према вери).²⁶ Опште је позната и мање-више елаборирана чињеница да потоњи (секуларни друштвени миље) карактерише потискивање идеје, свести и говора о смрти, те да се модерно друштво на извесан начин јавља као „друштво без смрти“. Пролажење кроз сталне и нове транзиције унутар таквог контекста значи стално и свакодневно суочавање са несигурношћу, страхом, болом, патњом и, у крајњем, са самом смрћу, без располагања адекватним „вентилима“ којима би се ова осећања каналисала. У оваквој ситуацији, смрт јавних, познатих и „великих“ личности представља својеврсну колективну катарзу, која даје легитимитет испољавању затомљених емоција. Грађење „светог лика“, при томе, даје наду у задовољење превасходно земаљске правде, а не толико у достизање „небеских висина“, како би се могло на први поглед закључити.

Да сама нисам присуствовала почетним фазама ове митоманске приче, била бих склона да прихватим површну оцену да је улога медија и у конструисању мита, као и у његовом гашењу, била пресудна. Но, иако је понашање медија било битно када је у питању контрола неукроћених, понајвише политичких емоција, цео ток догађаја је за мене био фасцинантан пример стихијског формирања „свете приче“, која се ширила од твораца – обичних људи, грађана – према колективном (не и свеобухватном) бићу нације. Митски обрасци били су ти који су формирали медијску слику, а не обрнуто, па чак и ако је у неком тренутку дошло до замене улога, медијска слика је формирана од реално постојећих, а не од измишљених архетипских представа.

Феномени означени терминима које сам управо употребила углавном измичу и интересовању савремене антропологије и могућности позитивне провере. Ипак, догађаји око смрти и сахране Слободана Милошевића сугеришу нам да би требало да будемо приправни на још бројна, неконтролисана отварања Пандориних и других *зачараних ковчежића* ирационалног и метафизичког садржаја. Изузев што упућују на недостатности постојећих система вредности, они указују и на нужност сагледавања људске културе у њеној вишедимензионалности, макар она била и мање опипљиве природе.

²⁶ Ово, уосталом, није ничија регионална специфичност, већ глобална одлика цивилизацијских кретања, која су почела још много пре периода интензивне секуларизације карактеристичне за другу половину 20. века.

Александра Павичевич

„Святата смърт“ на Слободан Милошевич Антроположко есе

Общоизвестен е повече или помалко уточненият факт, че съвременното общество се характеризира с потискане на идеята, съзнанието и приказването за смъртта. Липсата на конструктивно познание за тази житейска неизбежност се демонстрира и заобиколно, и непосредствено в общественото всекидневие – от нарочното избягване на всичко, което подсеща за смъртта и съживява нейното присъствие, до не/съзнателното и не/доброволно потъване в „индустрията за забравя/забава“, която е (между другите) и причина, и последица от неподготвеността на модерния човек да разсъждава за своето „отпътуване“. Готвеността и начините да се изправиш пред лицето на смъртта на близък човек си остава въпрос на лично умение на всеки човек, което пак се свежда главно до различни механизми за бягство и забравя. Индивидът често прибегва до различни традиционно-религиозни образци на поведение, просъществували и оставащи неотделимо свързани със смъртта, без оглед на степента на секуларизация както на обществото, така и на самият индивид, който прибегва до тях. На колективно равнище това затаено и неукротено „сещане за смъртта“ избива на повърхността чрез проявите на митомания и на различни начини и равнища на идолотворение; това става особено видимо в ситуациите, когато обществото/групата е спо-летяно от смъртта на важна личност. Така през последните тридесет години на и около изпращането в смъртта на исторически и не толкова важни личности беше навявана символиката на фараона, на сръбските синове, на народните герои и прогонените мъченици.

Ключови думи:

смърт, Слободан
Милошевич,
митомания, медии

В настоящата работа ще се обърне към смъртта на Слободан Милошевич и на различните събития като публичните речи и символиката, съпровождащи неговото изпращане, както и на ролята на медиите найнапред за създаването, а после и за изчезването на митичните представи за живота и смъртта на бившия югославски президент.

Aleksandra Pavićević

“Sacred Death” of Slobodan Milošević

Anthropological Essay

The *Sanctity* of death is an experience usually accessible only to small number of people, exclusively to those who had close relation to the deceased. People who participate death are privileged, on one hand because being bereaved they get the attention from the wider community, and on the other hand because they receive “permission” to become a part of a different reality, which allows intensive contemplation and experience of pain, fear, suffering and sublimity. At least for a certain period of time. But, what happens when this experience becomes the experience of mass and when “bereaved family” consists of hundred thousands people?! In the last thirty years Serbia has been the stage of such occasions several times; its citizens set off to “eternal rest” several persons whose life, in this way or another, left a deep trace on the pages of local (but not only local) cultural history.

Key words:

death, Slobodan
Milošević,
mythomania, media

A paper represents the analysis of death of the ex-president of one of the ex-Yugoslav countries – Slobodan Milošević. This event, as if in some sublime epos, brought to the stage of Serbian everyday life (both political as well as any other one) mythical heroes, fairytale motives, powers of good and evil, which clothed either in pagan or in Christian symbols and metaphors, stayed in each corner of public (and private) – verbal, reflective and physical surroundings. This show lasted for symbolic seven days. After that period, its participants suddenly fallen into oblivion. Confusion concerning the way and place of send-off and funeral of Slobodan Milošević was the problem of the authorities and all other people who were in any other way concerned by death, which resulted in disorientation of the Serbian society in general.

In the light of the state of the constant split in which citizens of Serbia live for a longer period, the multivalence of this phenomenon does not represent something very unusual and interesting by itself. However, the thing that singles out this phenomenon among other events is the fact it goes about a death, i.e. about the event which succeeded to disturb regular functioning of a secular society with its metaphysical dimension.

Death and funeral of Slodan Milošević were not the first spectacle of the kind in this area. Only during the last twenty years we were “privileged” to have, observe and analyze from near three such cases: a death of Josip Broz in 1980, a death of Zoran Djindjić in 2003 and a death of Slobodan Milošević in 2006. All

three events happened during specific transitional movements in Serbia, and represented “small transitions”.

After all, if we understand the term *transition* out of its narrow meaning that refers to transition from socialism to neosocialism, i.e. if we understand it as any transition of society from one socio-politic-cultural context, we will realize that complete ex-Yugoslav region has been in the state of intensive transitions for last fifty years. However, it seems to me that there is at least one aspect of these intensive transitions that has been common to all. It is the transition and transformation from the society that used to be defined by religion and faith into secular social milieu (in spite of the reactualization of religion during the last fifteen years, we are still uncertain about the consequences, because this process is characteristic for appearing of specific types of religiousness that are often closer to secular than sacred attitude to religion). It is a common notion, which is more or less elaborated, that the later one (secular social milieu) is characteristic for suppression of ideas, consciousness and talks about death and that modern society appears in a way as a “society without death”. Passing through constant and new transitions in this context means constant and everyday confrontation with insecurity, fear, pain, suffering and finally with death without having “canals” through which these feelings might be canalised. In such situation, a death of public, famous and important person represents a specific collective catharsis, which gives legitimacy for expression of suppressed emotions. Construction of the “sacred image” gives hope for earthly justice to be satisfied, and not for reaching “heavenly heights” as it might seem at the first sight.

Иванка Петрова
Етнографски институт с музей при БАН
София

Надежди и реалност в процеса на присъединяване към Европейския съюз Примерът на българските дребни предприемачи

В статията се представят резултати от етнографски изследвания в български частни фирми по повод нагласите, очакванията и опита на дребните предприемачи в процеса на присъединяването на България към Европейския съюз. Проучванията, проведени през 2006-2007 г., установяват, че представите в средите на дребния бизнес за бъдещото развитие на стопанската дейност са както положителни, така и негативни. Първите са свързани с надеждите за финансово подпомагане от страна на институциите от ЕС и за установяване на контрол от тяхна страна върху българските институции, което е поредното свидетелство за липсата на доверие към публичната сфера у нас. Негативните представи са породени от скептицизма по повод очакваното формализиране на бизнес отношенията и от неяснотите около приспособяването към трудовите норми в ЕС.

Адаптивните стратегии на различните стопански субекти позволяват да се разграничат два типа дребни предприемачи: новатори, ориентирани към възприемане на новите изисквания и към съобразяване с критериите за работа по европейски стандарти, и такива, които продължават да използват стари методи и форми на работа.

*“Да живеем като европейци в България
и да бъдем българи в Европа”*
проф. Георги Марков

Присъединяването на България към Европейския съюз представлява продължителен и труден процес на приспособяване на политическата и икономическата система на страната към политиката и стопанството на общността. Интеграцията протича обаче не само на юридическо, икономическо и политическо равнище. Тя обхва-

Ключови думи:

работа, стратегии,
приспособяване,
дребен бизнес

ща и социокултурната сфера, тъй като идеята на самите ръководни кръгове е пространството на Европейския съюз да се превърне в обща културна територия, така както в него вече са налице политическият и юридически съюз и общото пазарно пространство. За да бъде успешен обаче, елитарният проект на политическите среди трябва да стане проект на всички граждани, т.е. той трябва да бъде възприет и от хората в новите страни членки на общността. Създаването на такива индивидуални нагласи има важно значение, защото от присъединяването към ЕС в никакъв случай не може да се очаква само едностранен процес на нормативно приспособяване на новите членове към установени в общността норми и стандарти¹. Вероятно значително по-трудна ще се окаже т.н. “европеизация отдолу”, т.е. трансформацията на ценности и норми, начини на мислене и поведение у хората, които са съществени съставни части на културната система. Българският социолог Петър-Емил Митев обръща внимание на необходимостта от интернализиране на “европейските” норми от страна на българите, което според него е важна предпоставка за повишаването на тяхната конкурентоспособност в ЕС². Трябва обаче да имаме пред вид, както отбелязва Клаус Рот, че опитите за определени промени в културната система, особено под външен натиск, биха могли да причинят противодействие или противоречия в обществото³. Подобни явления може да доведат дори до амбивалентно отношение към Европейския съюз.

Логично е да си зададем въпроса дали в процеса на присъединяването хората в България ще достигнат само до повърхностна или привидна европеизация, при която, както показва 26-годишното членство в общността на южната ни съседка Гърция, ще бъдат приемани с одобрение финансовите трансфери и помощи при едновременно отхвърляне обаче на “европейското”, т.е. на правилата и разпоредбите в ЕС⁴. Или пък ще бъде намерен път, по който да се стигне до духовно приближаване към ценностите и нормите на обединена Европа. Такива въпроси са много значими, защото историческият опит на обществата от Югоизточна Европа е белязан от петте века на османското владичество, като към тях се прибавят и почти пет десетилетия държавен социализъм в България и Румъния. Подобен дългогодишен опит оказва силно влияние върху отношението към държавата и нейните институции, които в повечето случаи се възприемат като “чужди”, той обуславя изключително голямото значение на персоналните връзки и на социалните мрежи в обществените и личния живот, ролята на персоналното

¹ Klaus Roth, *Vom Nutzen der Kulturwissenschaften – Aufgaben und Perspektiven volkskundlich-ethnologischer Südosteuropa-Forschung*, Südosteuropa Mitteilungen, 46, Jahrgang, München 2006, 57.

² Петър-Емил Митев, *Национализъм и/или оптимистична теория за българския народ*, Българските национализми и европейската интеграция, София 2006, 135.

³ K. Roth, *Vom Nutzen...*, 57.

⁴ Jutta Lauth Bacas, *Greek Attitudes towards EU Inclusion: Controversial Discourses of Belonging*, Ethnologia Balkanica, Vol. 8, 2004, 7-21.

доверие, както и наличието на обществено или институционално недоверие в България⁵. Тези социокултурни особености отличават значително българите от онези народи, които са дали облика на Европейския съюз и са установили правилата в него⁶. Ето защо доближаването до стойности и норми, които са възникнали в резултат на дългогодишния опит на народите от Западна и Средна Европа и по-късно конституират общността, представлява значително предизвикателство за българите.

Стопанството съставлява една от главните области на обединена Европа, а и самата европейска интеграция се осъществява първоначално в икономическата сфера.⁷ За да може да протече успешно процесът на интегрирането на българското стопанство в общоевропейското и в неговите институции, той се нуждае от подкрепата на хората като икономически субекти.⁸ От етнологична перспектива е важно да се изследва дали икономическите промени, които се очакват от членството на България в ЕС и постепенно започват да се осъществяват, намират подкрепа чрез нагласите и действията на работещите, или пък въз основа на споменатия вече исторически опит все още в трудовия свят доминират такива ценностни ориентации и норми, които не са съвместими с новите стопански изисквания. Особен интерес представляват стратегиите за приспособяване и/или за отхвърляне, тъй като те могат да бъдат много значими за успеха на европейския интеграционен процес в икономическата сфера.

Целта на настоящата статия е чрез емпирични изследвания в малки български фирми да бъдат представени очакванията и надеждите в областта на стопанската дейност и да бъдат анализирани действията и стратегиите на дребните предприемачи в процеса на присъединяването на страната към Европейския съюз. Ще търся отговори на въпросите дали близо година след влизането ни в общността вече има данни за “европеизиране” в трудовия свят, какви фактически промени можем да открием в свързаните с професионалната дейност ценности, норми и начини на поведение, както и какво е отношението спрямо евроинституциите и спрямо главните европейски принципи и насоки за работа.⁹ Ще представя проблема как и защо се развиват

⁵ Иванка Петрова, *Доверие на работното място през постсоциализма*, Свакодневна култура у постсоциалистичком периоду – Балканска трансформација и европска интеграција, Зборник ЕИ САНУ 22, Београд 2006, 161-172.

⁶ K. Roth, *Vom Nutzen...*, 58.

⁷ Gabriella Schubert, *Südosteuropäische Identität in einem sich wandelnden Europa*, Südosteuropa Mitteilungen, 45. Jahrgang, München 2005, 30-40; Jürgen Gerhards, *Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union. Ein Vergleich zwischen Mitgliedsländern*, Beitritts-Kandidaten und der Türkei, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2005.

⁸ срв. J. Gerhards, *Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union...*, 130.

⁹ В случая имам предвид характерните за трудовия свят в дългогодишните членки на ЕС ценности и норми като рационално мислене и действие, строга работна дисциплина, формални взаимоотношения, голяма степен на готовност за постигане на трудови

стратегии на отхвърляне и дали те могат да се сравняват с установената в Гърция “рационалност на присъединяването”. Всички тези въпроси се отнасят към конкретното практическо боравене с трудовите правила и норми, задавани от Европейския съюз.

Моите изследвания обхващат времето от началото на 2006 до септември 2007 г. и са свързани с пет малки български фирми, всяка от които представлява сравнително лесно обозрим контекст. За събирането на своя емпиричния материал използвах частично структурирани интервюта с предприемачите и служителите, както и системни наблюдения на трудовото всекидневие в тези стопански организации. Петте предприятия принадлежат към различни отрасли на българското стопанство и това беше една от целите при избора им от моя страна: транспортна фирма с 22 сътрудници, туристическа агенция с 10, застрахователна компания с 20, търговска фирма със 7 и производствено предприятие с 19 служители. Първите четири развиват дейността си в София, а петата – в град Перник. Изследваните фирми са създадени в периода 1991-1994 г. като малки частни предприятия¹⁰, т.е. всички имат сравнително дълга фирмена история в рамките на 18-годишния период на трансформации в България след 1989 г.

Спрях се на фирми от сектора на средното и дребно предприемачество по няколко причини. Според официалните статистически данни над 250 000 фирми в страната, т.е. 99,2% от общия брой предприятия в България принадлежат към този сектор.¹¹ Днес те имат своето постоянно установено и сравнително престижно място в икономиката и играят значителна роля в много стопански сектори в България.¹² Тук са ангажирани 79% от работещите у нас. В тази стопанска среда може много добре да бъде изследвана перспективата “отдолу”, т.е. тази на обикновените граждани. Освен това средното и дребно предприемачество трябва да образува “гръбнака” на стопанството, ето защо в Брюксел се обръща голямо внимание на развитието на сектора. Голяма част от икономиката в ЕС се основава на малките и средни фирми, които през 2006 г. представляват почти 99,8% от общо над 20 милиона предприятия в Европейския съюз, като ангажират труда

резултати, високо ниво на институционалното доверие (срв. G. Schubert, *Südosteuropäische Identität*; J. Gerhards, *Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union...*).

¹⁰ В началото на 90-те години на XX в. в България са основани множество частни фирми, повечето от които са малки по брой заети лица и годишен оборот. Забележителна е 1992 г., когато се установява трикратен ръст на частните предприятия: от 47 878 през 1991 г., броят им през следващата година възлиза на 164 932 (*Статистически справочник*. Национален статистически институт, София 1993, 165). Таня Чавдарова, специалист в областта на икономическата социология, оценява бързото нарастване на броя на малките частни предприятия като една от историите на успеха на посткомунистическите промени в Югоизточна Европа (Tanya Chavdarova, *The Bulgarian Small Business Owners: Entrepreneurs or Workers without Boss?*, Sociological Problems. Quarterly Journal of the Institute of Sociology, Special issue, Sofia 2005, 5-22).

¹¹ *Статистически годишник*. Национален статистически институт, София 2006, 298.

¹² T. Chavdarova, *The Bulgarian Small Business Owners...* 5.

на повече от 78 милиона професионално заети хора, т.е. 66% от всички работещи в общността.¹³ През последните две години 18% от средствата на Структурните фондове са били разпределени между 800 000 малки и средни фирми в ЕС¹⁴.

В началото на 2006 г. започнах изследванията си с намерението да установя най-напред очакванията на дребните предприемачи по отношение на Европейския съюз, техните надежди и страхове, готовността им за промени. Всички интервюирани изразяваха убеждение, че в конкретната им стопанска дейност ще настъпят определени промени в процеса на интеграцията, като на първо място споменаваха увеличаването на конкуренцията на българския пазар. Правеше ми впечатление обаче, че никой не споделяше изцяло и безусловно тиражираните по същото време в медиите страхове за масови фалити в сектора на дребното предприемачество. Представите за “европейското” бъдеще на изследваните предприятия и за конкретните перспективи за работа бяха твърде различни. Поради неизбежния процес на консолидация във финансовия сектор собственикът и служителите в застрахователната компания очакваха тя да бъде закупена от чужда фирма или да се обедини с други фирми от бранша и така всички те да бъдат поставени при нови трудови условия. Собственичката на туристическата фирма предвиждаше добри перспективи за дейността и си беше поставила за цел да увеличи предлаганите услуги, като активно търсеше професионални контакти с гръцки партньори и интензивно поддържаше установените взаимоотношения с турски партньори и български клиенти. Собственикът на производствената фирма очакваше, а по-късно действително претърпя ограничаване на работата си вследствие на конкуренцията, но се надяваше да запази позицията на фирмата на регионалния пазар. Той възнамеряваше да прекрати започналото преди една година навлизане в други региони. Управителката на търговската фирма, работеща в сътрудничество с италиански търговци, се надяваше да стабилизира дейността си на българския пазар. Собственикът на транспортната фирма отказа да продаде своето предприятие на средна германска компания от този бранш през пролетта на 2006 г. поради крайно неизгодната според него оферта. Оттук нататък той имаше желание да продължи да действа самостоятелно на транспортния пазар в Средна и Югоизточна Европа, като разширява контактите си с български и чуждестранни клиенти.

Оказа се, че песимистични перспективи относно работата и множество опасения се откриваха у предприемачи и служители в онези фирми, които до началото на 2006 г. почти нямаха опит с чужди партньори, не се бяха сблъскали директно с трудовите изисквания в страните от ЕС и

¹³ Eurostat. *Statistics in Focus. Industry, Trade and Services*, 2006, <http://epp.eurostat.cec.europa.eu/portal/page>; *Europa in Figures*, Eurostat-Jahrbuch 2006/07, <http://epp.eurostat.eu/portal/page>.

¹⁴ “Банкеръ”. *Национален седмичник за финанси, икономика и политика*, 18-24.03.2006, 7.

работеха само на българския пазар. Това са заетите в производственото предприятие и в застрахователната компания. Двата собственици споделяха мнението, че в бъдеще те, съответно фирмите им, ще играят по-скоро една пасивна роля и че от тях ще се изисква да очакват и да приемат безусловно “чуждите” решения. Те гледаха на Европейския съюз като на силната и активната страна, която дава разрешения и налага забрани. По такъв начин общността се представя като доминантна сила в една напълно асиметрична връзка с трудовия свят на българите и така символично се потвърждава дистанцията спрямо Европейския съюз, който възбужда “чуждостта”. Различни бяха представите и очакванията в другите три предприятия, които можем да определим като умерено положителни. От една страна, тези представи са формирани вследствие на убеждението, че присъединяването към общността ще бъде съпроводено с трудности и по никакъв начин не означава автоматичен и бърз стопански напредък за фирмата. От друга страна, интеграцията се схваща като шанс за активни икономически действия на отделните малки предприятия, при което съобразяването с европейските критерии и приспособяването към стандартите в ЕС се оценяват като неизбежни, но и в интерес на успешната професионална дейност. В този процес фирмите също трябва да действат като активна страна. Въпреки че представените възгледи се различаваха помежду си, при всички интервюирани добре се открояваше осъзнаването на необходимостта от адаптиране към нови трудови изисквания..

Като цяло надеждите и очакванията на предприемачите по отношение на въздействието на Европейския съюз върху цялостното стопанско развитие в България могат да бъдат определени като амбивалентни. Положително по своята същност е очакването, че европейските институции ще създадат стабилна стопанска среда с по-добър бизнес климат в страната, като допринесат за по-високото качество на административните услуги за предприятията. *“Очаквам налагането на перфектна комуникация между държавни служители и фирми, каквато сега липсва...а също разчитам и на помощ при справянето с бюрокрацията”*, заяви транспортният предприемач. Собственичката на туристическата фирма разказа, че се надява да получава по-добри финансови услуги и да се сблъсква с по-малко административни спънки, тъй като *“държавните органи са наложили твърде много забрани и рестрикции за този сектор”*. Управителката на търговската организация очакваше постепенно да намалява корупцията в контролните органи, която влияела изключително негативно върху дейността ѝ. По този начин надеждите за помощ и грижи в стопанската сфера все повече се прехвърлят върху Европейския съюз и неговите институции. *“Държавата не помага, а дори пречи на бизнеса и Евросъюзът трябва да стимулира стопанското ни развитие и да го движи напред. Той трябва да осигури спазването на правилата в работата”*, според думите на производствения предприемач. Управителката на търговската фирма сподели: *“Европейският съюз ще ни научи на регламентирани търговски отношения”*.

От интервютата може ясно да се установи, че днес, както и по-рано през социалистическия период, очакванията спрямо държавата, особено в стопанската сфера, са много високи. Нагласите, че тя трябва да решава икономическите проблеми, са останали сравнително непроменени, като постепенно включват и Европейския съюз. Това, което собствениците на малки фирми години наред са очаквали от българската държава, но не са получавали, или са придобивали в малка степен, сега се надяват да получат от европейските институции. В техните представи ЕС става символ на икономическата стабилност и те започват да го схващат като общност, на която може да се оказва повече доверие отколкото на собственото правителство. Изказванията на предприемачите посочваха за пореден път, че между държава и частен бизнес съществува голяма дистанция и засвидетелстваха дълбокото недоверие към българските институции. Собственичката на туристическата фирма например сподели: *“Успехът на фирмата, а и на целия ни сектор, се дължи изцяло на нашата упорита работа, а не на държавната политика”*.¹⁵ Месеци преди присъединяването и непосредствено след него надеждите на интервюираните се отправяха към Брюксел. Въпреки че, както вече споменах, в две от фирмите европейските институции се схващат по-скоро скептично от повечето служители като напълно “чужди”, то все пак на тях се гледа положително, тъй като хората вярват, че те ще наложат по-строг и обективен контрол върху работата на българските органи.

Едно от положителните очаквания на изследваните собственици и служители е свързано с надеждите за финансово подпомагане на стопанството от страна на ЕС. От разговорите установих, че всички интервюирани имат реалистична представа (у някои най-обща, у други – съвсем конкретна) за начините на получаване на финансовите помощи. *“Чаканото финансиране няма да дойде просто така, наготово, нито пък ще бъде налято в икономиката ни, само защото вече ще сме членове на Евросъюза. Напротив, ние трябва да се стараем, да кандидатстваме с проекти и да ни одобряват... Но смятам, че така или иначе финансирането без съмнение ще е полезно за стопанството”*, сподели транспортният предприемач. Подобни изказвания показват разликата с възникналите през 80-те години и преобладаващите до днес сред населението в Гърция схващания за ЕС като “дойна крава” или “донор, който бил длъжен да предоставя безвъзмездно трансферни плащания от европейските фондове на по-изостаналите в стопанско отношение страни членки на общността, и то в големи размери, и

¹⁵ Резултатите от едно социологическо проучване също свидетелстват за високо ниво на институционалното недоверие: около 5/6 от интервюираните заявяват, че при осъществяване на стопанската си дейност могат да разчитат на помощта на отговорните институции в България в много малка степен (виж Теменуга Ракаджийска, *Социалната цена на трансформацията и адаптацията на българското общество в процеса на евроинтеграцията*, България: интеграция, трансформация, модернизация, София 2007, 286).

че не би трябвало от населението да се изискват никакви усилия за получаване на парите.¹⁶

Негативните нагласи и скептицизмът сред интервюираните възникваха в резултат на множеството неясноти, които съществуваха през цялата 2006 г., относно необходимите промени в цялостното стопанско развитие във връзка с присъединителния процес. Конкретно ставаше дума за въвеждането на новите комплексни процедури, както и за високия стандарт и изискванията за работа в страните от общността. Като главни виновни за тези неясноти предприемачите сочеха държавните институции и се оплакваха от липсата на официално предавана информация от страна на министерствата по отношение на важните за икономиката изисквания и разпоредби. Собственичката на търговската фирма разказа, че непосредствено преди присъединяването тя не е могла да открие информация относно една ясно обявена и широко оповестена стратегия от страна на държавата за развитието на бранша, т.е. дали и кои фирми ще бъдат стимулирани, какви инвестиции са планирани и т.н. Тя обясни също, че среща значителни трудности при постоянните си усилия да се осведомява от официалните канали за промените в този икономически сектор и за развитието на пазара.¹⁷

Най-много опасения и песимистични нагласи възникваха от очакваното формализиране на професионалните отношения, характерно предимно за страните учредителки на ЕС. Трудовото всекидневие на българите през социализма и постсоциализма се характеризира с тясното преплитане на професионалния и частния живот, което се възприема като положително и напълно естествено и което улеснява справянето с трудностите и предизвикателствата в трудовия свят. Това преплитане е в основата на отношенията между колеги, между началници и подчинени, както и на връзките с клиенти и бизнес партньори. Включването на личната социална мрежа в трудовия свят и превръщането на формалните професионални в неформални междуличностни отношения бяха, а и все още често са важни стратегии за изграждането на доверие в работната среда.¹⁸

Голямото значение на неформалността в професията можем да илюстрираме с цитат от изказването на служителка в застрахователната компания: *“Повечето от клиентите са ми приятели. Затова не мога да им откажа да им свърша работа, когато ми се обадят. Случва се някой да ми звънне към 10 вечерта: трябва му застраховка за колата, защото заминава рано на другата сутрин. Аз отивам до офиса, вземам застраховката, попълвам я и се срещаме в 6 сутринта, за да му я дам... Защо ли? Ами приятел ми е, има нужда, не мога да му кажа да си гледа работата. Така му*

¹⁶ J. Lauth Bacas, *Greek Attitudes towards EU Inclusion...*

¹⁷ Седмичникът “Банкеръ” също информира, че общо 78% от българските предприятия имат големи проблеми при проследяване на промените в съответния сектор – “Банкеръ”, 4-10. 11. 2006, 32.

¹⁸ Иванка Петрова, *Доверие на работното място...*

се е случило, ще му помогна.. Освен това сега сами сме си началници и сами си определяме работното време. Ако днес дойда в 5 и си свърша работата до 1 часа на обяд, мога да си тръгна и никой нищо не може да ми каже. Ако трябва, ще остана цяла нощ в офиса, но когато ми се наложи, ще отсъствам. Когато обаче влезем в Европейския съюз, тогава той ще определя правилата. Той ще задава работното време – от 8 до 5, после – не може, обаче и през деня не можеш да отсъстваш и да си вършиш лична работа. И какво ще правя тогава? Никой няма да се интересува кой ми е приятел и кога точно има нужда от мен”. В интервюто с управителя на фирмата също бяха изказани подобни опасения, които насочват към предстояща криза на професионалната идентичност. Тя би могла да възникне от напрежението между очакваните изисквания за по-строга трудова дисциплина с точно регламентиране на работното време и широко разпространеното в България схващане за гъвкаво работно време, в което се уреждат и много лични дела. До криза би могло да се стигне и при предстоящото строго формализиране на бизнес отношенията от една страна и наличните персонализирани отношения с тяхното голямо значение в трудовия свят на българите, от друга. Дали и до каква степен предполагаемите формализирани отношения ще изместят познатите стари междуличностни връзки в тази компания е въпрос на бъдеще. Тук все още няма промяна в условията на труд и продължава да се работи по стария начин.

В другите изследвани фирми обаче вече се наблюдават известни промени, свързани с постепенното приспособяване към очакваните изисквания за рационализация на трудовото всекидневие и за формализиране на работата. Така например още в началото на 2006 г. бяха освободени от работа тъстът на транспортния предприемач и чичото на собственика на производствената фирма. Двата мъже са на възраст 71, съответно 70 г.; те са били назначени няколко години по-рано от своите роднини най-вече поради факта, че двамата сравнително успешни бизнесмени са се чувствали задължени да осигурят работа и доходи на остарелите членове на роднинската си мрежа. Това поведение кореспондира с поддържането на тесни и многообхватни семейни и родствени връзки в социалната сфера, с познатите от традицията отговорност и грижи за по-възрастните близки, както и с готовността за материално и духовно подпомагане в рамките на социалните мрежи. Подобни начини на действие в трудовия свят не се срещат често в западните индустриални общества.¹⁹ В трудните години на прехода след 1989 г. семейната и роднинската солидарност продължават да имат важно социално значение за обществата в Югоизточна Европа²⁰. Това се отнася също и за трудовия свят на българите. Двата възрастни служители са изпълнявали главно ролята на “доверени лица” в изследваните фирми, без да притежават

¹⁹ G. Schubert, *Südosteuropäische Identität...*, 39-40.

²⁰ Anton Sterbling, *Aktuelle Identitätsprobleme in Südosteuropa*, *Südosteuropa Mitteilungen*, 45, Jahrgang, München 2005, 6-15.

необходимата професионална квалификация и познания за съответната работа. Предстоящото членство в Европейския съюз и свързаните с него изисквания и нормативи за работа се използват от собствениците на предприятията като повод да бъдат освободени тези неефективни служители и така да се установи по-добър рационален микроклимат в съответната фирма. По този начин рационалното стопанско мислене заема мястото на емоционалните връзки и роднинското подпомагане в трудовия свят и открива перспективи за формализиране на отношенията..

Изследванията показват, че известното формализиране и рационализиране на професионалната среда не бива да се надценява. Натискът от Брюксел вероятно ще доведе до своеобразно преплитане на лични неформални и изисквани формални отношения в малките фирми. Моята хипотеза е, че рационалното мислене и строгата работна дисциплина ще съществуват паралелно с емоционалните взаимоотношения. Това предположение може да бъде доказано с примери от две изследвани предприятия. Собственичката на туристическата агенция не проведе формален конкурс за работно място, на който да се явят непознати кандидати. Вместо това тя предпочете да назначи във фирмата през април 2007 г. своя зет, завършващ висше икономическо образование след няколко месеца. Решаваща в случая се оказа “старата” стратегия за оказване на доверие на най-близките хора. Управителката на търговската фирма, която назначава служителите си само чрез конкурс и не прави компромиси с техните трудови резултати и работна дисциплина, все още търси партньори и клиенти на първо място чрез лични връзки или персонални препоръки, а по-рядко използва реклами и други формални канали. По този начин най-вероятно подобни емоционално натоварени отношения ще се включват във формализиращата се работна среда и ще станат неделима съставна част на “европейския” трудов свят на българите, като му придават специфичен облик. Става дума за рационализиране и адаптиране на познатите персонални трудови взаимоотношения и смесването им с налаганите формализирани връзки.

Както споменах, интервюираните споделят главно положителни нагласи спрямо очакваната финансова помощ от европейските фондове. Вследствие опита на изследваните предприемачи с кандидатстването към предприсъединителните програми на ЕС, можем да установим три различни стратегии за практическия достъп до средствата на фондовете. Първата е свързана с приспособяването към всички нови и легитимни за ЕС изисквания с цел спечелване на конкурс за участие в предприсъединителна програма, което да се използва като предимство за бъдещото успешно развитие на фирмата²¹. Такава е стратегията за действие на транспортния предприемач,

²¹ Информация за прилагането на тази стратегия в българския селскостопански сектор откриваме в седмичника “Банкеръ”: “Агробизнесът в България усилено изучава европейските бюрократични процедури, за да е в час при усвояване на европейските пари за земеделие и развитие на селските региони. Мнозина дори придобиха “проектна култура”,

чийто първи проект по програма ФАР е отхвърлен от транспортното министерство през февруари 2006 г. След това той посещава специални семинари в министерството, организирани с цел да обучават и подготвят дребни и средни предприемачи за успешно участие в следващ конкурс по програмите. Благодарение на това той натрупва важни познания, като най-ценно според него се оказва ангажирането на служителка от министерството, завършила специално обучение в Страсбург, която му помага при перфектната подготовка на необходимите документите за участие. Такива високо квалифицирани и добре платени служители, които оказват ценна помощ при участието в конкурси, са много търсени в другите страни от ЕС.

Тази напълно легитимна стратегия се оказва печеливша и в представения тук случай: предприемачът получава от министерството одобрение на втория си проект за сумата от 50 000 евро. Той оценява тази финансова помощ като недостатъчна, защото с нея трябва да покрие разходите за възнагражденията на консултанта на проекта и на служителката от министерството, както и да осигури заплата за новооткрито работно място във фирмата по проекта за следващите две години, което обаче не е толкова необходимо за работата. Въпреки това предприемачът изрази своето задоволство от спечеления проект: той го схващаше като възможност да демонстрира пред съответните европейски институции, които *“през следващите две години ще следят през лупа работата по проекта”*, че той, съответно фирмата му, работи прецизно и ефективно, и така да оправдае оказаното доверие. По такъв начин той се надява след успешното приключване на проекта да се сдобие с предимство пред други конкуренти при бъдещото си кандидатстване за финансиране от структурните фондове на ЕС. Този начин на мислене свидетелства за нагласата да се печели социален капитал чрез резултати и функции, като в бъдеще той може да послужи за одобрение на значително по-голям по размери проект от страна на европейските институции. Такъв способ за придобиване е характерен за повечето страни членки на общността. Предприемачът се отказва от финансова печалба по настоящия проект с намерението да натрупа социален вместо икономически капитал и да го използва за целите на успешното фирмено развитие. Готовността за добри резултати в трудовата дейност също е една от важните ценностни ориентации, очаквани от ЕС в стопанската област.²²

Втората стратегия при кандидатстване към предприєдинителните програми наблюдавах у предприемача от Перник. През ноември 2006 г. той представи проект пред Министерство на икономиката за финансиране по програма ФАР с цел закупуване на нова машина за производството. Около два месеца по-късно проектът му беше отхвърлен. Преди това обаче в интервюто

т.е. научиха се как да правят успешни проекти, с които се получават субсидии” – *“Банкеръ”*, 25-31. 08. 2007, 30.

²² J. Gerhards, *Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union...*, 157.

той разказа какво възнамерява да прави с очакваните 30 000 евро. *“Машината вече е купена от Македония на по-ниска цена и седи при мен още в сандъци. Обаче фактурата и другите документи ще получа по-късно като одобрят проекта ми. Хората в Македония знаят за това, те ще пишат друга дата и малко по-висока цена, уж че машината е купена с парите от проекта. Разбира се аз ще им дам нещо за благодарност, разбрали сме се. ..Парите ли? Ами сигурно ще купя земя в Перник и по-късно като поскъпне ще я продам”*. Неговата стратегия, която се основава на манипулативното използване на предимствата от европейските програми, напомня на позната от социализма стратегия. Става дума за приспособяване на системата към собствените нужди и за промяна на зададените и планирани “отгоре” резултати, с което се възнамерява предлаганите възможности да функционират напълно за собствени цели²³. Предприемачът е готов да адаптира познатата стратегия към новите изисквания, за да спечели пари, които обаче да използва спекулативно, а не за подобряване ефективността на фирмената работа или благосъстоянието на персонала, каквато е истинската цел на европейските програми. Освен това инвестирането в земя не е сред принципите за успешното развитие на стопанството в ЕС. Такова възприемане на финансовата помощ, като едновременно с това съзнателно се игнорират изискванията за рационално използване на парите, и обръщането към познати форми на боравене с институциите наподобяват, макар и в значително по-малка степен, манталитета на присъединяването в Германия.

Третата стратегия, която се характеризира със съзнателно отхвърляне на идеята за достъп до европейските фондове, открих в търговската фирма и в застрахователната компания. Собствениците и служителите нямаха познания, нито ориентацията относно възможностите за подпомагане на тяхната работа чрез фондовете. Собственичката на търговската фирма например сподели следното: *“Ами тези фондове не се отнасят до нас. Доколкото зная, парите им са предвидени за производствения сектор, а ние като търговци не бихме имали шансове да получим финансиране”*. Липсата на реална представа може да се обясни главно с обстоятелството, че отговорните институции не предоставят необходимата конкретна информация за фондовете своевременно и на всички предприемачи. Други интервюирани също споменаха, че информацията в много случаи се предава фрагментирано и нередовно. Този начин на поведение е подложен на критика и в българските медии,²⁴ като едва от месец май 2007 г. се наблюдава нарастване на обема предавана информация. Институциите запазват знанието за фондовете, както и за много нормативни разпоредби и изисквания, поставени вече от ЕС. По такъв начин

²³ Klaus Roth, *Praktiken und Strategien der Bewältigung des Alltagslebens in einem Dorf im sozialistischen Bulgarien*, Zeitschrift für Balkanologie, 35, 1999, 63-77.

²⁴ Във вестник “Банкеръ” например четем следното: “Повечето проекти са спъвани от бюрократични пречки и слабата информираност на населението. Липсва нужното информация за изискванията спрямо кандидатите, за процедурите по приемане на проектите и т.н.” – “Банкеръ”, 29. 01.- 4. 02. 2006, 20.

всъщност държавните служители поддържат информационна асиметрия и превръщат информацията във важен стратегически ресурс, достъпът до който би могъл да се осигурява чрез определени корупционни практики. Ограничавайки достъпа до информация, държавните служители всъщност запазват значителни предимства.

Въпреки наличната дистанция между официални институции и дребни предприемачи, вече има някои данни за промяна в институционалното доверие в изследваните фирми след присъединяването към ЕС. Високото ниво на това доверие представлява също важна ценност в областта на стопанската дейност на страните учредителки на Европейския съюз.²⁵ Например собственичката на туристическата фирма за пръв път взе сравнително голям банков кредит като дребен предприемач за покупката на нов автобус. Тази своя стъпка тя обясни с убеждението си, че след присъединяването би могло да се има по-голямо доверие на банките, тъй като те ще бъдат строго и постоянно контролирани от европейските институции. Тя се постара да получи възможно най-изгоден кредит и се отказа от използваната до този момент стратегия на търсене на лични контакти и познанства в банките за заемане на по-дребни потребителски кредити като частно лице, които после да използва за фирмени цели. Така тя вече има нагласа да влиза в директен контакт с банката като предприемач, желаещ да ползва кредитни услуги, което всъщност улеснява формализирането на трудовите условия и допринася за легализирането на фирмените кредити в това предприятие като финансови средства, които да бъдат използвани директно за стимулиране на стопанската дейност.

Друг пример също свидетелства за нарастване на институционалното доверие. През март 2007 г. собственичката на търговската фирма започна да води наказателно дело срещу една данъчна служителка поради нанесени щети върху професионалната дейност на фирмата. В интервюто собственичката разказа как данъчната служителка неколkokратно искала от нея подкуп и след като не е получила нито веднъж, използвала служебното си положение за предприемане на стъпки в ущърб на нормалната работа във фирмата. Собственичката изрази директно своето убеждение, че след присъединяването на България към ЕС съдът ще работи по-добре и по-ефективно и ще разгледа обективно делото ѝ. Тя сподели също, че по-рано не би се осмелила да защитава интересите си в съда, тъй като му е нямала доверие. В настоящия момент обаче тя считаше Европейския съюз като двигател на юридически промени в страната, като освен това използваше и собствената си инициатива за разрешаване на професионалните проблеми, вместо пасивно да очаква санкциите и глобите на данъчните органи.

В резултат на проучванията установих, че изследваните дребни предприемачи могат да бъдат разграничени в две групи според нагласите и използваните адаптивни стратегии. Предприемачите от едната група се

²⁵ J. Gerhards, *Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union...*, 144.

отличават с по-голяма активност в новите условия за работа, те са ориентирани към възприемане на европейски изисквания и критерии с цел да повишат ефективността на труда, например строга работна дисциплина, известно формализиране на отношенията, съобразяване с легитимните условия на ЕС в бизнес сферата. Все пак те запазват някои познати стратегии, които са им били полезни години наред на работното място като изграждането и поддържането на високо ниво на персонално доверие в трудовия свят и тясното преплитане на неформални и формални отношения. Предприемачите от другата група се характеризират с по-голяма пасивност и евраоскептицизъм, те не проявяват готовност за голяма промяна на ценности и норми на поведение, дори се опасяват от това. Но въпреки отхвърлянето на чужди стойности и норми в работата (напр. формални трудови взаимоотношения, по-строга дисциплина, високо ниво на институционалното доверие), и при тях се установяват определени промени по посока приближаването към изискванията за работа в Европейския съюз. Тези изменения се отнасят до рационализацията на труда и по-голямата готовност за резултати. Не бива да забравяме, че промяната в политическите и икономическите условия настъпва по-бързо и по-лесно отколкото трансформацията на културните ориентации, нагласи и начини на поведение, особено когато става дума за такива норми и стойност, които са считани за положителни и са силно емоционално натоварени.²⁶

И при двете групи предприемачи става дума за форми на креативно съчетаване на добре познати начини на поведение в трудовия свят и нови норми и разпоредби, налагани постепенно в присъединителния процес на страната към структурите на общността. Могат да се установят също и постоянни опити за бавното приспособяване към нови условия за работа. Този процес на промени всъщност представлява действителната “европеизация отдолу”, която е характерна за българския дребен бизнесмен. Тя би могла да бъде разглеждана в контекста на общата културна “европеизация” на обществата в Югоизточна Европа, която се отличава с активен и творчески процес на селекция, смесване и адаптиране, но не и с обикновена механична имитация.²⁷ Трансформациите в сектора на малкия и среден бизнес в България имат комплексен характер и вероятно ще продължават още дълго време. Една от причините за това е обстоятелството, че тук работят предприемачи от първо поколение, прекарвали младежките си години и дори започнали своята трудова кариера по времето на социализма. Познаването на това своеобразие с неговите исторически и културни предпоставки и възприемането му като отличителна черта, но не и като негодност или заплахата, е много важно за стопанските партньори от другите страни членки на Европейския съюз. Всяко едно несъобразяване със социокултурните различия и евентуалното им

²⁶ Срв. Klaus Roth, *Wie „europäisch“ ist Südosteuropa? Zum Problem des kulturellen Wandels auf der Balkanhalbinsel*, Nils-Arvid Bringéus u.a. (Hg.), *Wandel der Volkskultur in Europa*, Bd. 1, Münster 1988, 225; J. Gerhards, *Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union...*, 165.

²⁷ Срв. K. Roth, *Wie „europäisch“ ist Südosteuropa? ...* 225.

игнориране биха могли да доведат до множество негативни въздействия и последици, без да повлияят положително върху успеха на интеграционните процеси.

Иванка Петрова

Наде и реалност у процесу приступања Бугарске у Европску заједницу Пример бугарских малих предузетника

У прилогу се представљају резултати етнографских истраживања у бугарским приватним фирмама на тему договора, очекивања и искуства малих предузетника током процеса укључивања Бугарске у Европску заједницу. Проучавања, обављена током 2006. и 2007. показују да су у домену мале привреде представе о будућем развоју привредне делатности како позитивне, тако и негативне. Прве стоје у вези са надама за финансијску помоћ од стране институција ЕЗ и надама за успостављање контроле над бугарским институцијама са њихове стране, што је доказ недостатка поверења у јавну сферу. Негативне представе резултат су скептицизма у погледу очекиване формализације пословних односа и нејасноћа око прилагођавања радним нормама ЕЗ.

Кључне речи:

рад, стратегије,
прилагођавање,
мала привреда

Адаптивне стратегије различитих привредних субјеката омогућавају да се разграниче два типа ситних предузетника: новатори, оријентисани на прихватање нових захтева и усаглашавање са критеријумима рада по европским стандардима, и они који настављају да користе старе методе и форме рада.

Ivanka Petrova

Hopes and Reality in the EU Accession Process

The Example of the Bulgarian Petty Entrepreneurs

The article presents the results of ethnographic investigations in five Bulgarian private firms in connection with the expectations and the experience of the petty entrepreneurs in the process of accession of Bulgaria to the European Union. The investigations, conducted in 2006-2007, have established that in the realm of small business, conceptions abo

Key words:

work, strategies,
adjustment, small
industry

ut the future development of economic activities are positive and negative alike. The former are associated with the hopes of financial support from the EU institutions and of the establishment of stringent control on their part of the Bulgarian institutions. This is yet further evidence of the lack of confidence in the public sphere in Bulgaria. The negative conceptions have been engendered by the skepticism connected with the anticipated formalization of the business relations and by the lack of clarity about the adaptation to the labour regulations in the EU.

The small entrepreneurs studied may be differentiated into two groups according to the attitudes and the adaptive strategies used. The entrepreneurs of the one group are characterized by higher activity in the new conditions for work; they are oriented to accepting the European requirements and criteria aiming to increase labour efficiency. Observed in their companies is the introduction of a more stringent working discipline, a certain formalization of the relations, conforming to the legitimate conditions of the EU. And yet, these entrepreneurs have kept some familiar strategies, which have been useful to them for years on end in the world of labour. Such are, for example, the building and keeping up of a high level of personal confidence in the business environment and the close intertwining of informal and formal relations. The entrepreneurs of the other group are characterized by a higher passivity and Euro skepticism; they do not show any readiness for a major change of values and norms of behaviour; they even fear these. But notwithstanding the rejection of the foreign values and norms in work (e.g. formal labour relations, stricter discipline, a high level of institutional trust), certain changes have also been identified among them along the lines of getting closer to the labour requirements in the EU. These changes refer to the rationalization of labour and the higher readiness for labour results. It should not be forgotten that the change in the political and economic relations comes faster and more easily than the transformation of the cultural orientation, attitudes and ways of behaviour, particularly if these have been strongly overcharged emotionally.

In both groups it is a matter of forms of creative combination of the well-familiar ways of behaviour in the realm of labour and the new regulations and stipulations. This process of changes is actually the real “Europeanization from the bottom upwards”, which is characteristic of the Bulgarian small businessman. It could be discussed within the context of the overall cultural “Europeanization” of the societies in Southeast Europe, which is distinguished by an active and creative process of selection, mixing and adaptation, but not by common mechanical imitation. The transformations in the sector of small and medium-sized business in Bulgaria have a complex character and will probably go on for a long time. One of the reasons is the fact that working here have been entrepreneurs of the first generation, who had spent their youth years and had even started work under socialism. The knowledge of this specificity with its historical and cultural prerequisites and its acceptance as a distinguishing feature rather than as inability or threat is very important for the economic partners from the other EU member countries. Not taking into consideration the socio-cultural differences could entail a multitude of negative impacts, without influencing the success of the integration processes.

Срђан Радовић
Етнографски институт САНУ
Београд

Окцидентализам у Србији

Поједине карактеристике културне концептуализације у периоду транзиције*

Ток друге фазе транзиције у Србији открива амбивалентан однос јавности према друштвеном моделу који се реформама званично жели постићи у нашој земљи и према геополитичком и социо-културном простору којем се формално тежи (европска и евроатлантска заједница земаља). Значајан део представа и ставова о Западу могли би се подвести под дискурс поимања и репрезентације, означен појмом *окцидентализам*. Присуство и садржај окциденталистичких представа у јавним и приватним наративима указује на карактеристике културне позиције која се у нашем друштву формира спрам нашег европског/западног окружења у периоду транзиције, што може да открије и неке од идентитетских стратегија нашег друштва у свету све интензивније захваћеном глобализацијом. Осим појединих особености културног самопозиционирања нашег друштва у односу на жаришта културне глобализације, истраживање и анализа приватних наратива испитаника указују и на одређене посебности окциденталистичке културне перцепције у Србији у најновије доба.

Окцидентализам...

Фактичко отпочињање процеса транзиције у Србији од 2000. г. доводи на унутрашњем плану до отпочињања барем формалне реконструкције и изградње институција и друштвених модела по западном узору (на принципима либералне демократије и капиталистичке привреде), а на спољном – до званичног почетка интеграције са европским земљама (ЕУ) и, мање интензивно и

Кључне речи:

Србија, Европа,
Запад,
окцидентализам,
глобализација

* Овај рад је резултат истраживања спроведеног у оквиру пројекта *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, бр. 147021, који у целости финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

експлицитно, до укључивања у геополитички евроатлантски простор, центар глобализације у 21. веку и скупину друштава која се означавају као „Запад“ (што је праћено препрекама и застајкивањима која су све евидентнија са одмицањем ових процеса). Паралелно са њима, тече и процес културног, симболичког и идентитетског (ре)конструисања у Србији, те културног самопозиционирања у односу на метрополу/центар која дефинише темпо и карактеристике глобализацијског процеса. Иако све препознатљивији у савременом добу, ови процеси позиционирања, који неизбежно у значајној мери условљавају и аутоидентификацију и репрезентацију, нису ствар искључиво актуелог тренутка, већ пре једна од епизода у сталном процесу дефинисања „нас“ и „других“, нешто што је узимало маха од раније. Константни токови (ре)дефинисања властитог и туђег бивства на симболичкој и културној равни зависе од читавог низа актера који поседују различите дискурзивне потенцијале и који су присутни и унутар и ван домицилног социо-културног система. Посебно када се посматра концептуализација појмова Запад, Исток, Европа и слично, као и ситуирање појединих идентитета спрам социјалних конструката оваквих волумена, поједине правилности и константе су експлициране преко одређених поставки у оквирима тзв. постколонијалне теорије.

Саидов оријентализам је и у својој изворној форми и у одговарајућим теоријским дериватима заузео проминентно место у истраживању идентитета и система (ауто и хетеро) репрезентација, и различите оријенталистичке школе погодне су за интерпретацију многих наратива и дискурса о „себи“ и „другима“. Теоријско дефинисање оријентализма и оријентализације довело је и до емергирања сличне школе мишљења, само што долази до промене у перспективама – сада се и теоријски и културно објашњава „окцидентализација“ Запада, која је заснована на сличним принципима као и „оријентализација“ Истока. Осим што је изнедрио свог западног парњака, оријентализам је и врело неколиких сличних теоријских концепата, од којих је, посебно са урушавањем социјалистичких друштвених система на југоистоку Европе и са почетком ратова у бившој Југославији, балканизам постао посебно истакнут и у академској заједници и у широј стручној јавности. Унеколико базиран на оријентализму, балканизам модификује неке оријенталистичке поставке. Основна линија разликовања је, како Марија Тодорова наводи, „да за разлику од оријентализма, који представља дискурс о импутираној опозицији, балканизам је дискурс о импутираној двосмислености.“¹ Док је Саидов Оријент јасна есенцијализована другост, Балкан се у западној визури (балканистичкој) не представља у толикој мери својствима другости или егзотичности (која може и да фасцинира), већ пре – лиминалности и полутанства. Такође, док је Оријент симболичка фантазма, без одређене географске ограничености, Балкан постоји као географски и историјски конкретна целина. За разлику од Марије Тодорове, Милица Бакић Хејден и Роберт Хејден (Milica Bakić Hayden и Robert Hayden) сматрају да се

¹ Marija Todorova, *Imaginarni Balkan*, XX vek, Beograd 1998, 39.

балканизам може сматрати варијацијом на оријенталистичку тему, пошто је Балкан дуго био под турском влашћу, због чега је био сматран делом Оријента.² Снага оријенталистичког дискурса огледа се и у феномену „сместајућег“ оријентализма (*nesting Orientalism*), или репродукције оријентализма, који репродукује изворну опозицију на којој се оријентализам заснива унутар региона који су већ дискурзивно „означени“ и конципирани оријентализмом, и где се она, мање-више, аутоматски адоптира и културно алоцира на „локалном“ нивоу.³ Снажни дискурси колонијалистичких или империјалистичких „других“ налазе пут да се интериоризују међу самим онима који су већ есенцијализовани или стигматизовани, најчешће међу народима са симболичке периферије, где се јавља читав арсенал дискурзивних пракси којима се акомодира на пројектовану стигму: најекстремнији модуси реаговања на стигму јесу „министрелизација“ и самониподаштавање, а најчешћа је самоегзотизација (аутоегзотизација).⁴ Наравно, посебно је питање колики је степен аутономности „објекта“ оријентализације и/или балканизације, односно – евалуација степена рефлексивности у адопцији спољног дискурса о „себи“, и у којој мери „контра-дискурсе“ можемо означити као одговор на дискурс „империјалног“ или „моћнијег“, а колико су у питању представе и концепти који су настали и функционишу независно (или аутономно) од раније препознатих и теоријски формулисаних дискурса и визура моћног/коло-нијалног „другог“.

Оријентализам (и балканизам) је снажан дискурс, са потенцијалном снагом да додатно дефинише и симболички одређује већ есенцијализованог и стигматизованог. Међутим, постоје и контраоријенталистички дискурси, често настали као одговор на оријентализовање од стране колонијалног Запада, где се неколико њих означава појмом *окцидентализам*. Међу првима је – у смислу дискурзивне праксе – овај појам употребила Чен Ксиаомен (Chen Xiaomen), која је окцидентализам означила као теорију контрадискурса у Маовој Кини, а описала га је као „дискурзивну праксу која конструише свог западног Другог и тиме омогућава Оријенту да активно и са домородачком креативношћу суделује у процесу самоприсвајања, иако су га западни Други претходно присвојили и конструисали.“⁵ Појмом окцидентализам означавају се различити феномени, између осталог – и потпуно супротног значења од претходно поменутог,⁶ а често се појам окцидентализам повезује са

² Milica Bakić Hayden, Robert Hayden, *Orientalist variations on the theme "Balkans": symbolic geography in recent Yugoslav cultural politics*, Slavic Review, Vol. 51, Issue, 8.

³ B. Milica Bakić Hayden, *Varijacije na temu 'Balkan'*, IFDT – IP Filip Višnjić, Beograd 2006.

⁴ Marko Živković, *Nešto između. Simbolička geografija Srbije*, Filozofija i društvo XVIII, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2001, 100-105.

⁵ Према Stef Jansen, *Svakodnevni orijentalizam: Doživljaj "Balkana"/"Evrope" u Beogradu i Zagrebu*, Filozofija i društvo XVIII, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2001, 38.

⁶ Тако, на пример, окцидентализам у формулацији Џејмса Кериера (James Carrier) јесте „имплицитно самопредстављање којим Запад конструише себе у контрасту према другима“, в. Trenholme Junghans, *Marketing Selves: Constructing Civil Society and Selfhood in*

рецентним концептом Иана Буруме (Ian Buruma) и Авишаја Маргалита (Avishai Margalit), где се под тим појмом тада подразумева контрадискурс у односу на оријентализам, који Запад перципира стереотипизовано и често дехуманизујуће. Окцидентализам је настао као идеолошки одговор елита и културних апарата друштава која су била на удару интензивних утицаја Запада (у различитим епохама историје), најчешће путем привредне и/или културне доминације и/или империјализма. Он временом престаје бити тек пуки рефлекс на оријентализам (западне) метрополе и постаје етаблиран систем представа о колонијалном/капиталистичком/западном „другом“, који се прелива из јавних у приватне наративе и *vice versa*.⁷ Окциденталистичка репрезентација и поимање Запада се, уз варијације, јавља од почетака успона тзв. западног света у различитим културама и у окриљу различитих светоназора (од немачког романтизма до исламског фундаментализма). Основне представе о Западу у окциденталистичком дискурсу чине заправо низ непријатељстава: непријатељство према граду са представом о градском арогантном, похлепном, декадентном космополитизму; непријатељство према западном уму који се манифестује у науци и рационалности; непријатељство према буржоазији/буржују, чија егзистенција представља антитезу хероју спремном на жртву; непријатељство према неверницима – окцидентализам дискурзивно дехуманизује Запад и ствара слику Запада као механицистичког друштва без душе.⁸

... у Србији

Окцидентализам у Србији у 21. веку неизбежно показује знатне специфичности, и то с обзиром на узнапредовалу глобализацију, из познатих разлога закаснелу транзицију, посебности социо-културног наслеђа и претпостављену „лиминалност“ нашег поднебља у симболичкој географији, са културно конструисаним осама центар : периферија, север : југ, Окцидент : Оријент. Окциденталистички је дискурс био знатно проминентнији у последњој деценији прошлог века (при чему, наравно, није био једини и општеприсутан систем репрезентације и перцепције Запада), и кроз јавне наративе и дискурсе показивао је готово све значајке присутне у таквом систему перцепције Запада и у другим друштвима и епохама. Националистичка идеологија деведесетих година носила је са собом и, више или мање (у зависности од носилаца јавне комуникације и периода протекле деценије), приметне окциденталистичке карактеристике, те тако Оливера Милосављевић каже да – и историјски и у најновије доба – „српски национализам, као различитост и ексклузивност, садржи у себи и латентно присутно антизападњаштво. Иако је оно у свом фундаменту имало

Post-socialist Hungary, Critique of Anthropology Vol 21 (4), SAGE Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi 2001, 391.

⁷ Ian Buruma, Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, The Penguin Press, New York 2004, 6-12.

⁸ Исто, 9-11.

православље супротстављено католичанству, словенство супротстављено германству, патријархалност супротстављену модерности, временом је, подржано наведеним супротностима, добило и садржину духовне „супериорности“ према материјалистичком недуховном ништавиљу.⁹ Идентитетске политике (и политике идентитета) које су вођене на фону оваквих идејних система, као једну од битних чињеница у аутоидентификацији и ауторепрезентацији „нас“, потенцирале су „другачијост“ српског идентитета у односу на Запад, и често су истичале симболичку и културну границу која одваја „нас“ од западног „другог“.¹⁰

Гореспочињани, интегрални, окциденталистички дискурси, заузимају почетком овог века донекле мање истакнуто место у јавној комуникацији него раније. Службени наративи у транзицијској Србији углавном позитивно или неутрално означавају Запад и његове претпостављене карактеристике, неслужбени јавни дискурси (укључујући медије) амбивалентно приступају нашем геополитичком окружењу, док јавномњењски показатељи оцртавају јасну подвојеност између рационалне жеље за приближавањем Западу и емотивног отпора према њему. Свакако, отворено „антизападњаштво“, какво је раније било очито у јавној комуникацији, а истраживања јавног мишљења га јасно лоцирала и међу становништвом, мање је присутно с обзиром на промене у друштвеним и политичким околностима последњих година. Истовремено, може се оценити да раније окциденталистичке јавне и културне поруке и наративи нису аутоматски замењени, условно речено, „прозападним“ еквивалентима – у Србији није дошло до „инверзије“ у службеним и јавним наративима, карактеристичне за многе земље Источне и Средње Европе са почетком транзиције и реформи. Експлицитних порука да је Србија део „Запада“ готово да никада није ни било у јавном говору, а афирмативне поруке о приближавању западним земљама и усвајању тзв. западних друштвених и привредних модела бивале су неманифестне и спорадичне, што сведочи, пре свега, о настојањима и погледима друштвених елита у Србији у периоду транзиције. Окренутост водећих слојева према Западу (а пре свега према Европи под којом се, све учесталије, готово искључиво подразумева Европска Унија и њене чланице), чини се, прилично је површна, понекад и неискрена. Ако се и изузму јавни наративи политичке и културне елите, која доследно баштини окциденталистичке погледе, у најрецентнијем добу види се да се и међу већинским, званично проевропским

⁹ Olivera Milosavljević, *U tradiciji nacionalizma: ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o „nama“ i „drugima“*, HOZLjP u Srbiji, Beograd 2002, 297. Још о томе у Ivan Čolović, *Politika simbola*, Radio B92, Beograd 1997, 42, 43, 48, и Ivan Čolović, *Kad kažem novine*, Medijska knjižara Krug, Beograd 2004, 15-17, 31-33.

¹⁰ Др Јован Марић тако пледира да не треба да нас захвати „западњачка река, да не postanемо робови новца, јер се овде поседује нешто што они тешко могу да постигну, а за квалитетан духовни унутрашњи живот није потребно много новца – потребно је много духа, потребно је много смисла за уживање, потребно је много емоционалне тоpline у души“ – у O. Milosavljević, *н. д.*, 301.

и, по честом отвореном самопредстављању, прозападним елитама, пре ради о таквој ауторепрезентацији и реторици из опортуних и инструментарних разлога.¹¹ Позицију раније окциденталистичке репрезентације и комуникације, за разлику од већине других постсоцијалистичких друштава, није заузела „прозападна“ јавна комуникација (која је у неким земљама спорадично прерастала и у идеализацију, чак и идолатрију Запада и његових претпостављених карактеристика), већ, све манифестнији, дискурс који проблематизује позитивне карактеристике појмова *Запад* и *Европа*, амбивалентно се односи према њима те месту наше земље према њима.¹² По среди је врста перцепције и концептуализације Запада слична већ формираном и академски евалуираном дискурсу присутном у Руској Федерацији (који се увелико етаблира као преовлађујући и јавно нормиран), који се понекад означава изразом „нова либерална идеологија“.¹³

Карактеристике јавне комуникације и садржаји јавних дискурса о Западу одражавају се (наравно, не аутоматски) и на ставове и вредности чланова друштва. У релативној сагласности са њима су и уочени подвојени однос и гледање на Запад и западне земље, који код већине показује истовремено одобравање и зазирање, комбинацију позитивних очекивања и одбијања.¹⁴ Овај тренд у перцепцији западних (пре свега – европских) земаља показују и истраживања вршена кроз пројекат *Евробарометар*,¹⁵ а упоредни резултати истраживања спроведеног у размаку од две године, са политичким преокретом у Србији у међувремену, указују и на очиту динамику и осетне промене у ставовима и перцепцији испитанка спрам других народа и држава.¹⁶ Испитивања ставова и вредности повезаних са односом према свету и „другима“ током деведесетих година прошлог века, показала су да се већина испитаника, пре свега у оквиру студентске популације, може релативно јасно диференцирати – према вредносним и културним оријентацијама у том погледу – на проевропске и локално-традиционално оријентисане,¹⁷ али

¹¹ Мирослава Малешевић, *Има ли нација на планети Рибок?*, Традиционално и савремено у култури Срба (ур. Драгана Радојичић), Етнографски институт САНУ, Београд 2003, 240. О томе сведоче, са приближавањем краја процеса одређивања статуса Косова (2007/2008), и све учесталији антиевропски и антизападни наративи који се пласирају из, званично, проевропских/западних кругова.

¹² В. у Младена Прелић, *Србија у Европи? Митови и реалност на почетку XXI века*, Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду (ур. Дивац), Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд 2006.

¹³ Vladimir Shlapentokh, "Old", "New" and "Post" Liberal Attitudes Toward the West: From Love to Hate, Communist and Post-communist studies 31, Elsevier Science Ltd. 1998, 201-205.

¹⁴ Ljiljana J. Bačević, *Srbi i Evropa: javno-mnjenjske pretpostavke integrisanja Srbije u evropsku zajednicu*, Centar za antiratnu akciju, Beograd 2001, 9, 26, 27.

¹⁵ В. у М. Прелић, н. д, 42-44.

¹⁶ Grupa autora, *Stavovi mladih iz Srbije i Crne Gore prema drugim narodima i državama 1999-2001*, Centar za antiratnu akciju, Beograd 2002, 64-84.

¹⁷ Srbobran Branković, *Serbia at War with Itself: Political Choice in Serba 1990-1994*, Beograd 1995, 53.

фактичко отпочињање транзиције и интензивна трансформација друштва износе на видело слику о „другима“ (и „нама“ у односу на „друге“), која је сложенија од двојакo диференциране и која је све више условљена појачаним утицајем глобализацијских процеса у нашој земљи. Са отварањем друштва ка споља, са интензивним укључивањем у глобалне процесе и убрзавањем трансформације културног и друштвеног модела, представе о свету – Западу, Европи и сл. – усложњавају се и на индивидуалном нивоу перцепције. Узимајући претходно изложено у обзир, у наставку ће покушати да се представе најосновније карактеристике концептуализације и схватања Запада и његових претпостављених вредности и особина код млађих испитаника (студената и средњошколаца), које се могу означити као окциденталистичке, са претпоставком да систем окциденталистичких представа неизбежно доживљава модификације у односу на ставове и вредности евидентирани у ранијим истраживањима, те у односу на модел и карактеристике окциденталистичког дискурса који је својствен за друге културе/друштва.¹⁸

Поједине карактеристике културне концептуализације у периоду транзиције

Садржаји представа које се могу подвести под појам окцидентализма еманирају комплексна значења која су неизбежна у времену незадрживе глобализације и неповратне транзиције у друштву. Амбиваленција уочена у јавној комуникацији и истраживањима јавног мњења испитана је међу информантима (студентима и средњошколцима), са циљем уочавања одлика окциденталистичког система представа код генерације чланова друштва која се социјално и културно, скоро у целости, формира у периоду интензивне трансформације друштва. Кроз рад са информантима покушало се видети у којој се мери теоријски раније уобличен појам окцидентализма и његових карактеристика (који је евидентиран у низу других култура и епоха) може приписати и поменутој групи испитаника и, ако долази до различитости, о каквој врсти посебности је реч. Истовремено присуство и негативних и позитивних ставова и представа о Западу/западним земљама евидентно је у наративима испитаника и, доследно окциденталистички систем представа изразито је мањински – већина информаната не перципира Запад (посебно Европу и европске земље) ни искључиво позитивно ни до краја негативно. Евидентирани представе међу испитаницима могу се релативно прецизно поделити на афирмативне и скептичне, позитивне и негативне, а приближно – и на традиционалне/традиционалистичке и модерне/модернистичке (у складу са тенденцијом да се у транзицијским друштвима диференцирају вредности

¹⁸ Истраживање је обављено током 2006. и 2007. године међу студентима Универзитета у Београду и београдским средњошколцима (укупно 348 анкетираних и 25 интервјуисаних информаната), у склопу обимнијег испитивања спроведеног у оквиру пројекта Етнографског института САНУ.

спрам осе традиционално – модерно),¹⁹ међу којима су редовно присутне и типичне окциденталистичке перцепције, али код појединачних испитаника, или у синтетичком збиру представа, то није до краја могуће. Ранија истраживања су указивала на релативно прецизно диференциране вредносне оријентације у перцепцији Запада, Европе и слично,²⁰ док су међу испитаницима из овог испитивања, јасно усмерене оријентације, или вредносно конзистентне представе (било позитивне било негативне) о Западу и/или Европи изразито мањинске, а већина и испитаника и представа одражава често супротстављене вредности, што је у знатној мери у складу са изразито плуралним идентитетом савременог српског друштва. При том је и динамика културне перцепције такође евидентна, и она је у транзицијском окружењу, које је у сталној вредносној и системској промени и трансформацији, знатно убрзана. Иако је у свом интегралном облику – мањински, окциденталистички систем представа ипак је присутан међу знатним делом испитаника, али унеколико модификован и инкорпориран у систем представа амбивалентних значења. У наставку ћу се у краћим цртама осврнути на карактеристике модификације окцидентализма у исказима већине испитаника, односно, указаћу на елементе из раније проминентног (у одређеној мери и јавно нормираног) окцидентализма у Србији, који су и даље присутни у знатнијој мери.

Истраживање идентитета студентске популације са самог почетка века, а на врхунцу конфликта између Србије и Запада, показало је знатну идеализацију сељаштва и предмодерног начина живота међу испитаницима, где се традиционални, сеоски начин живота високо вреднује, а који симболизује здрав живот и у физичком и у духовном смислу.²¹ Седам, осам година касније, испитаници сличних година уопште не проблематизују урбанитет и пратеће аспекте модерности Запада (а ни у Србији) – штавише, он се подразумева и нормализује, и једна од централних окциденталистичких представа – о декадентном, посрнулом и деспиритуализованом градском животу, метрополису,²² заправо се уопште не јавља, а када се и проблематизују и негативно перципирају неке модерне вредности, оне никад нису ни експлицитно ни посредно доведене у везу са високим урбанитетом Запада/Европе, који се не јавља као засебна представа или различитост у односу на „нас“. Штавише, уместо – за окцидентализам – типичне критике

¹⁹ Petar Emil Mitev, *Discriminatory Attitudes*, Rasizam i ksenofobija, Forum za etničke odnose, Beograd 1998.

²⁰ На првом месту Saša Nedeljković, *Mit, religija i nacionalni identitet: Mitologizacija u Srbiji u peiodu nacionalne krize*, Etnoanropološki problemi n. s., god. 1, sv. 1, Filozofski fakultet, Beograd 2006, а такође и S. Jansen, н. д, и Zala Volčič, *The Notion of 'the West' in the Serbian National Imaginary*, European Journal of Cultural Studies 8 (2), SAGE Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi 2005.

²¹ Ту је често била присутна жал за несталим традиционалним, сеоским начином живота код нас – в. S. Nedeljković, н. д, 169.

²² I. Buruma, A. Margalit, н. д., 13-22.

града и градског начина живота, чешће се јавља ауторепрезентација, која истиче нашу компетитивност у многим аспектима савременог урбаног живљења, онако како га замишљају испитаници.²³ Такође, ни став о аналитичности и рационалности „западног духа“ (негативно конотиран) готово да се не експлицира међу информантима, и заправо се појављује спорадично презентован у позитивном контексту, у виду исказа који су афирмативни пандани претпостављеној ирационалности „домаћег“, „балканског“ духа/менталитета.²⁴ Две типичне окциденталистичке конструкције о Западу готово да нису ни присутне, што сведочи о знатним променама у оваквом дискурсу током последњих година у нашем друштву.

Религијско (духовно) контрастирање спрам Запада такође је иманентно окциденталистичкој концептуализацији есенцијализованог појма *Запад*, и оно је у Србији најчешће било присутно преко симболичког супротстављања на релацији православље – католичанство, што је било евидентно и у последњој деценији прошлог века. Искази испитаника у овом истраживању, пак, веома ретко садрже религијско стигматизирање „другог“, Запада или Европе – другачија верска афилијација западног „другог“ није сигнификантни маркер у репрезентацији и означавању.²⁵ Међутим, на трагу окциденталистичке дистинкције присутно је супротстављање између „наше“ духовности и „западног“ материјализма и „одсуства духа“; уместо туђег „друговерства“ проблематизује се туђе „неверство“, односно „одсуство вере“, у складу са окциденталистичком (негативном) асоцијацијом Запада са атеизацијом.²⁶ Наративи на трагу оваквог система представа, иако присутни у осетном броју, ипак нису преовлађујући и мање су присутни него у неким ранијим истраживањима. За разлику од верске стигме која није редовна,

²³ „Па где ћете наћи да сваки дан у једном граду ради 500 и више клубова осим у Београду“ – ученик, 18 година; „Преко дана су им на улици само туристи, док је код нас живо у граду нон-стоп“ – ученик, 18 г. и сл. У питању је комплексан систем самопредстављања у односу на високоразвијене западне земље, који комбинује наративе о живом и убрзаном (позитивно представљеном) начину живота у граду и истовремену депикцију Србије као земље нетакнуте природе и здраве животне средине, за разлику од већине индустријских и постиндустријских земаља Европе – в. Срђан Радовић, *Глобализација идентитета у закаснелој транзицији*, Гласник ЕИ САНУ LV (1), Етнографски институт САНУ, Београд 2007, 54, 55.

²⁴ „Присутна је дисциплина и они знају своје приоритете, зато су они ту где су, а ми смо у хаосу“ – ученица, 17 година; „То су организована друштва, земље где се вреднује знање, технолошки развијене.... далеко смо ми од тога“ – студент, 22 г. и сл.

²⁵ Тек је 19 испитаника (нешо више од 5% од укупног броја) директно реферисало на другачију религијску традицију Запада у негативном смислу.

²⁶ „Американизација – превише времена посвећују послу, а премало духовним вредностима“ – ученик, 18 година; „Ми смо истрајни када су у питању традиционалне хришћанске и моралне норме...“ – ученик, 18 г.; „Потпуно одсуство духа и вере, од заслепљености новцем и зарађивањем изгубили су потпуно компас...“ – студенткиња, 21 г. итд. Оваква, уопштенија стигма/критика Запада, која се исцрпљује пре свега у неодобравању претпостављене деспритуализације и/или атеизације западних друштава, јављала се код 57 информаната кроз упитнике.

негативно означавање капиталистичког духа и етоса преовлађује и представља централни маркер у означавању Запада. Робовање новцу и материјалном перципирано је као одлика Запада међу већином испитаника, и у том смислу овакви ставови доследно прате матрицу окцидентализма. Цена материјализма и претпостављене капиталистичке етике јесте дехуманизација западног човека, која се најчешће препознаје у отуђености и извештачености људи и међуљудских односа.²⁷ Међутим, паралелно са осудом перципираног материјалистичког духа, присутна је и афирмативна фасцинација привредном моћи и стандардом живота у западним друштвима, која се прижељкује и у властитом друштву. Позитиван сегмент представа о економском систему Запада често међу испитаницима представља „списак жеља“: мањкавости властитог друштва не налазе се на другој страни, а ствари и/или вредности које недостају у властитом окружењу пројектују се у поједине представе о Западу, па се нпр. објективно већа економска снага и социјална сигурност развијених земаља додатно апсолутизује у есенцијализованој представи о, пре свега, Западној Европи као „Меки“ за рад и зараду. Међутим, идеалистичке, позитивне представе изнимно ретко иду саме; углавном се уз позитивне представе код испитаника јављају и поменуте негативне, „контра“ представе, које целовиту представу о Западу најчешће чине вредносно подвојеном. На овај начин, нити је окцидентализација потпуна, нити је идеализација економске моћи и стандарда Запада свеобухватна.

Будући чланови друштва, које ће неизбежно бити интегрисано у шире привредне и политичке асоцијације, редовно перципирају капитализам и тржишну утакмицу у модификованом окциденталистичком маниру: фасцинација привредном моћи и стандардом праћена је окциденталистичком критиком капитализма, која пак не извире из дискурса социјалне сензибилности него се даје у виду осуде претпостављене дехуманизације, која наводно проистиче из перципиране опседнутости материјалним и новцем. Окциденталистичка матрица перцепције присутна је и у честој критици претпостављеног либерализма и модерности Запада, која делимично прати окциденталитички наратив о деспиритуализацији и „одрицању“ од Бога на Западу. Типичне окциденталистичке представе о капитализму, те декаденцији и атеизацији Запада, присутне су, али у модификованој и парцијалној форми, док је сет окциденталистичких, негативно конотираних представа о урбанитету, те рационализму и модерности Запада, ретко присутан. Очито је да целовит окциденталистички дискурс трпи модификације, где је индикативно мањинско појављивање херојског етоса и духовности као одлике

²⁷ „Каријера им је на првом месту и само би да увећају зараду, што исцрпљује људе и оставља их празнима“ – студенткиња, 23 године; „Од свеопштег конзумеризма и каријеризма не види се да то узрокује не само дужничко ропство, сва та опседнутост материјалним је претерана“ – студент, 20 година; „Претерана потреба за новцем мења људе који просто не знају да уживају у животу или немају времена па долази до отуђења међу људима...“ – ученик, 18 година и сл. Деведесет и један испитаник (26% од укупног броја) давао је кроз упитнике представе и исказе оваквог садржаја, и у питању је најредовнија врста представа о Западу која је евидентирана међу испитанима.

„нас“.²⁸ Фактичка укљученост у глобализацију и искуство, макар и парцијалних, резултата модернизације и секуларизације онемогућују потпуну есенцијализацију Запада и његову свеопшту симболичку стигматизацију и код јасно усмерених окциденталистичких наратива, чиме се окцидентализам, при поменутих параметрима појављивања, пре испољава као привремени скуп представа, који тренутно маркира културну границу према Западу, него као заокружен и етаблиран систем репрезентације, који сигнификантно дефинише „нас“ и/или „друге“.

Уместо закључка

Кроз исказе информаната очекивано се прави дистинкција између Србије и Запада, преко различитих карактеристика и представа које у значајној мери означавају симболичку опозицију у односу на негативне концепције о Западу и Европи. Међутим, културно ситуирање Србије преко различитих представа, иако се контрастира често окциденталистичкој депикцији Запада и Европе, не конструише слику Србије као недвосмислену супротност Западу. Ауторепрезентација код испитаника ретко симболички смешта Србију на Исток, а експлицитно је често не смешта ни на Балкан. Истраживање с краја деведесетих година евидентирало је често истицање опозиције Исток – Запад, где је Запад виђен као „духовно дегенерисан, хладан, рационалан, материјалистички оријентисан, док је Исток духовно супериоран, емотиван, мистичан“, и када се код информаната уочава тенденција да се Срби сврстају у „источне народе“, којима западна култура, аналитична и хладна, не лежи.²⁹ У представама у овом истраживању, обављеном неколико година касније, привлачност „Истока“ је слабо уочљива и ретки су испитаници који дају конзистентне представе о Србији у том смислу. Културно дистанцирање у односу на перципирани појам Запада не прати идентификација са Истоком, те истовремено окцидентализација није интегрална него делимична, што би могло да се тумачи раније помињаном перцепцијом лиминолог карактера нашег (балканског) поднебља, које до краја културно не припада ни Западу ни Истоку, чиме се позиција субјекта окцидентализације не јавља као позиција јасне „другости“. Међутим, овакво би се тумачење могло узети у обзир једино у случају гледања на окцидентализацију као, на првом месту, дискурзивну реакцију на претходну оријентализацију/балканизацију, с обзиром на то да се културно полутанство као концепт не јавља често при ауторепрезентацији и аутоидентификацији, а у исказима у овом истраживању – скоро никада, што повлачи за собом и комплексно питање дискурзивних капацитета тзв. колонизованог и питање „првобитног“ иницирања, извора дискурзивног дефинисања у одређеном случају.³⁰

²⁸ В. С. Радовић, *н. д.*

²⁹ S. Nedeljković, *н. д.*, 168.

³⁰ А то превазилази и квантитативни опсег и домет овог чланка.

Систем представа о Западу – посматран *en masse*, али и у већини појединачних случајева – показује конфузну и, понекад, контрадикторну слику. Честе представе (иако неструктуриране) овакве садржине ипак се не би могле са сигурношћу подвести под дискурс окцидентализма, јер не одбацују многе вредности и системске карактеристике Запада које су у окциденталистичким наративима редовне. Истовремено, и позитивно перципиране стране Запада прижељкују се у сопственом друштву, тако да се негативне представе у овом систему репрезентације не би могле окарактерисати као окцидентализам, већ можда пре као парцијални окцидентализам који произлази из лиминалног (али у смислу савременог друштвено-економског и културног модела) и транзиционог карактера друштва, те амбивалентног система културних вредности (истовремено – и модерних и традиционалних), присутних код испитаника који не одбацују модерност и Запад у целисти, али преко негативно окарактерисаних представа показују непознавање и искљученост из транзиције, највероватније узроковане конфликтном и подвојеном културном поруком о њој, као и недостатком јасних друштвених стратегија у привредној и културној транзицији у Србији. За разлику од раније евидентираног постојања релативно јасних и конзистентних вредносних оријентација и перцепција, може се оценити да долази до, условно речено, контаминације система репрезентације и идентификације, узрокованих интензивирањем процеса (и) културних промена, те јачим утицајем глобалних процеса у нашем друштву, тако да се уместо раније уоченог, релативно јасног окциденталистичког дискурса сада чешће јавља модификован, парцијални окцидентализам. Од елемената некада целовитог окциденталистичког погледа на Запад/Европу/свет, узрокованог тадашњим друштвеним и културним контекстом, одржавају се они који и даље симболички одржавају границе које процесима транзиције и глобализације још нису нестале у односу на наше непосредно окружење, а пре свега – у односу на жаришта глобализације у савременом свету.

Срджан Радовић

Оксидентализмът (западничеството) в Сърбия

Отделни характеристики на културната концептуализация в периода на преход

Развитието на втората фаза на прехода в Сърбия разкрива амбивалентното отношение и на публичното мнение, и на населението, както към обществения модел, който посредством реформите официално се желае да бъде постигнат в нашата страна, така и спрямо геополитическото и социокултурното пространство, към което формално се стремим (Европейската и евро-атлантическата общност). Значителен дял от представите и позициите относно Запада и/ или Европа може да бъде сведен до дискурса за разбирането и представянето, означен с понятието оксидентализъм (западничество). Присъствието и съдържанието на прозападни представи в публичните и в частните наративи показва характеристиките на дистанция, която се формира в нашето общество в периода на преход спрямо нашето европейско/ западно обкръжение, което от своя страна може да покаже и някои от идентичностните стратегии на нашето общество в светлината на все по-завладяващата го глобализация. Освен отделни особености на културното самопозициониране на нашето общество спрямо огнищата на културна глобализация, изследването и анализът на частните наративи на интервюираните показват и определени особености на про-западната културна перцепция в Сърбия в сравнение с други култури.

Ключови думи:

Сърбия, Европа,
Запад,
оксидентализъм,
западничество,
глобализация

Srđan Radović

Occidentalism in Serbia

Certain Characteristics of Cultural Conceptualization in Transitional Period

Beginning of the Serbian transition in 2000 lead, at least nominally, to the start of reconstruction and formation of institutions and social models according to Western patterns (of liberal democracy and market economy), and, at the same time, announced the official start of integration with European countries (EU), and, less explicitly and intensively, inclusion of Serbia into Euro-Atlantic family, the center of 21st Century globalization, group of societies designated as “the West”, “Western countries”. Alongside these formal processes, cultural, symbolic and identity (re)construction is taking place in Serbia, as well as cultural positioning towards the Metropolis/Center that defines the tempo and the characteristics of the globalization process.

Key words:

Serbia, Europe,
West,
occidentalism,
globalization

One of the identity strategies of societies which could be defined as parts of the Periphery is counter-Orientalism, which can be designated with the term Occidentalism as defined by Buruma and Margalit. It emerged as an ideological response of elites and cultural apparatuses of societies which were heavily influenced by the West (in different historical epochs), most frequently through economic and/or cultural domination and imperialism. With time, Occidentalism became more than just a mere response to (Western) Orientalism, and evolved into a well-established system of representation of the Colonial/Capitalist/Western/etc. “Other” which is being transferred from public narratives to privates ones, and vice versa. Occidentalist representations of the West are emerging from the beginnings of the rise of the so-called Western world in different cultures and within various world-views (from German Romanticism to Islamic Fundamentalism). Thus, Occidentalism in 21st Century Serbia inevitably shows specific differences given the ongoing globalization, late transition, characteristics of socio-cultural heritage, and supposedly “liminal” position of the country in the symbolical geography with culturally (and politically) drawn axis of Center : Periphery, North : South, Occident : Orient.

Official narratives in Serbia usually depict the West and its supposed characteristics in positive or neutral manner, while unofficial public discourses (including the media) ambivalently approach Serbia’s geo-political surrounding: opinion polls show clear differentiation between rational motive to be become more close to the West, and emotional resistance towards it. Content of the representations which can be characterized as Occidentalist therefore emanate

contradictions that are inevitable in time of unstoppable globalization and non-reversible transition of the society. Such ambivalence, already present in the public, was investigated among the group of Serbian high-school and University students with the aim of comprehending detailed characteristics of the Occidental system of representation present among this group of younger people who are almost exclusively being socialized and encultured in the period of transition and globalization.

Future members of the society which will most surely be integrated into wider trans-national economic and political associations, most often perceive capitalism and free-market in modified Occidental manner: fascination with the economic might and living standards is accompanied with the Occidental critique of Capitalism which isn't grounded in discourse of social sensibility since it doesn't question capitalist mercantile and competitive spirit, but the dehumanization which is supposedly determined by the perceived obsession with money and the material. Occidental matrix of representation is also present in frequent criticism of perceived liberalism and modernity of the West which partially follows the narrative about Western "de-spiritualization" and "renunciation" of God, but not integrally since it's confined to criticism of one segment of imagined Western realities, and not of the perceived social model in general. Typical Occidental representations of Capitalism, and decadence and atheization, are present, but in modified and partial form, while the group of negatively connoted Occidental representations about urbanity and rationality and modernity, are randomly present – it seems that the integral discourse suffers modifications. Inclusion into globalization and experience of, at least partial, results of modernization and secularization disable the complete essentialization and overall symbolic stigmatization of the West. Given the mentioned parameters of appearance of such representations in Serbia, it could be said that Occidentalism is present more in a form of non-coherent group of representations that temporarily marks the cultural boundary towards the West, rather than a sublime and stable discourse that significantly defines "Us" and the "Other".

Марта Стојић
Етнографски институт САНУ
Београд

Од фабрике бицикала до социјалног центра Фабрика „РОГ“, Љубљана – експеримент друштвених односа*

У центру Љубљане, у Словенији, налази се комплекс некадашње фабрике бицикала „Рог“, који је од почетка деведестих доживљавао судбину сличних објеката широм земаља у транзицији: из њега су изнете машине и друга опрема, и остављен је на милост и немилост бескућницима, наркоменима, лоповима који су вадили бакар из инсталација и продавали га на црном тржишту, али и градским властима које више од десет година нису успевале да се договоре о његовој судбини. Предлагано је да се ту сазида комплекс факултета уметности и архитектуре, да се направи гаража, тржни центар, паркинг итд. У марту 2006. године група активиста (укупно двадесетак лица) самоиницијативно је продрла у напуштenu зграду и кренула са њеним уређивањем. У наредних годину и по дана, већи део комплекса је саниран и уређен. Раздељен је на мултифункционалне целине где се одржавају плесне, ликовне и драмске радионице, филмски и позоришни фестивали, изложбе, предавања, састанци избрисаних, активиста, Афричког центра, добротворне забаве, вечери различитих националних кухиња, концерти и тд. После више несупешних састанака са градском управом, у јуну 2007. г. добијена је дозвола за такав вид коришћења простора у наредних годину дана.

Становништво које живи у том насељу често пише петиције против неформалне мреже привремених корисника *Рога*, са образложењем да се ту окупљају наркомани, криминалци, црнци, противдржавни елементи...

Рог није јединствен случај, центри овог типа постоје одавно широм Европе. У неким земљама је њихов статус регулисан законом. „Заузимањем“ *Рога* у Словенији је покренута јавна расправа о појави нових потреба у друштву и социјалним центрима као местима њиховог задовољавања.

* Текст је резултат рада на пројекту бр. 147020: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса*, који у целини финансира МНТР РС.

У центру Љубљане, у Словенији, налази се комплекс некадашње фабрике бицикала „Рог“, који је од почетка деведестих доживљавао судбину сличних објеката широм земаља у транзицији: из њега су изнете машине и друга опрема и препуштен је бескућницима, наркоманима, лоповима који су вадили бакар из инсталација и продавали га на црном тржишту, али и градским властима које више од десет година нису успевале да се договоре о његовој судбини. Предлагано је да се ту сазида комплекс факултета уметности и архитектуре, да се направи гаража, тржни центар, паркинг итд. Овде ћу дати кратак историјат фабрике: из ње је најпре, 1991. године, премештен део производних погона на другу локацију у Љубљани. Већ следеће године покренут је поступак измене просторног плана (део који се односи на индустријске објекте), према коме би зграда у којој је вршена производња била заштићена законом. Године 1994. у потпуности је престала производња бицикала на тој локацији и отпочео је поступак денационализације. Годину дана касније, Градска општина Љубљана организовала је Међународни колоквијум Еврокултуре – Рехабилитација урбаног подручја, где је фабрика „Рог“ била пример на коме се овај пројекат заснивао. Учесници радионица су тада предложили да се стара фабрика заштити законом и намени извођењу јавних програма (атељеи, балетска школа, занатске радионице, библиотека...). Градски савет Градске општине Љубљана прихватио је 1998. године услове уређења простора, према којима је одлучено да се стара зграда фабрике заштити, а цели простор намени извођењу јавних програма. Током 2000. године тамо се одвијају „Vdor 21“, четврти међународни фестивал младих независних аутора (у мају) као и бијенале индустријског дизајна (у октобру). Међутим, већ следеће године је тај простор купила LB-Нуро корпорација, чиме је завршен поступак денационализације. Предлаже се ревитализација тог простора у центру града. Године 2002. Градска општина је од корпорације LB-Нуро купила фабрику на лизинг. Након тога замиру предлози о ревитализацији и о фабрици се практично не говори све до 2006. године.¹ У марту 2006. године група активиста² је самоиницијативно продрла у напуштену зграду и кренула са њеним уређивањем. У наредних годину и по дана већи део комплекса је саниран и уређен. Раздељен је на мултифункционалне целине у којима се одржавају плесне, ликовне и драмске радионице, филмски и позоришни фестивали, изложбе, предавања, састанци *избрисаних*, активиста, Афричког центра,³ добротворне забаве, вечери различитих националних кухиња, концерти итд. Дозвола за такав вид

Кључне речи:

социјални центар,
продукција,
друштвени односи

¹ Погледати <http://tovarna.org/node/73>

² Двадесетак лица различитог образовног профила (професори, студенти, уметници).

³ Погледати <http://www.prostovoljstvo.org/organization.php?id=249>

коришћења простора није добијена ни после више састанака са градском управом.⁴

Становништво које живи у том насељу често пише петиције против неформалне мреже привремених корисника „Рога“, са образложењем да се ту окупљају наркомани, криминалци, црнци, противдржавни елементи... Може се поставити питање зашто се у словеначком друштву – које као европско и демократско претендује да превазиђе поделе на основу идеологије, активности или физичког изгледа, почев од боје коже па све до стилова облачења – они који се у потпуности не повинују важећим друштвеним нормама (а да при том не крше законе, или их крше, а на основу легитимитета који њиховим поступцима пружају нашироко пропагирани демократски принципи) доживљавају као извесна претња „нормалном начину живота“ и као такви постају санкционисани. Да ли у свему лежи парадокс демократије као политичког система (што се може посматрати на више начина: где већина одлучује о правима мањине, иако се то ограничава државним законима, или где већина, на основу пропаганде пласиране од стране мањине, додељује тој мањини власт), начина на који је организована Европска Унија (која унутар себе брише границе, а гради зидове према спољашњем свету, у складу са својим интересима, или додељује сва права онима који су – било рођењем било успешним савлађивањем бирократије – успели да стекну статус држављана, уз истовремено номинално пропагирање једнакости свих људи у погледу основних права, без обзира на место рођења, верску или етничку припадност, образовање и тако даље), или пак мање геополитички лоциран проблем Другости? Пошто се формирање сваког система заснива на искључивању „хаотичних“ елемената (видети Šterk, 1998), према више или мање произвољним критеријумима,⁵ а који су, из тог разлога, предуслов његовог постојања, може се закључити да је постојање Других нужно за постојање Нас, односно, на овом примеру, за постојање и (само)дефинисање „нормалних“ и „лојалних“ грађана неопходни су „ненормални“ и „нелојални“. Из ове теоретске перспективе немогуће је дати образложење зашто се неке категорије перципирају као потенцијално опасне, осим као последица социокултурне, а надасве политичке манипулације и индоктринације, према којој су „вансистемски“⁶ елементи обележени као претња постојећем систему, односно – одржавању замишљене равнотеже између исто тако замишљених „ентитета“.

⁴ За потпуније информације погледати интернет страну „Pora“: <http://www.tovarna.org>

⁵ Више или мање произвољни, јер су неки представљени као природни, а да су у суштини производ конвенције (на пример, фонетски системи језика, маркери групних или индивидуалних идентитета, сви други облици класификација и категоризација).

⁶ Тешко је говорити о вансистемским елементима ако су нужни за успостављање самог система, па макар као његов алтер его. Са друге стране, нужно су вансистемски, да би таква класификација уопште била перципирана.

Проучавање социјалних центара важно је из више разлога. Најпре, они представљају феномен са условно дугом традицијом. Условно, јер се не може говорити о потпуном континуитету између првих, насталих у клими социјалних покрета из шездесетих година, и ових садашњих, а без узимања у обзир свих промена које су у међувремену настале. Са друге стране, они су феномен који се географски преноси са успостављањем демократског политичког система на тлу Европе, док се истовремено повезују са нативистичким покретима широм света, нарочито латиноамеричким. Даље, имају форму која није фиксирана, дефинисана, већ је мрежна, склона сталном прекрајању и надовезивању.⁷ Затим, истовремено представљају и реакцију на демократско уређење и његов екстремни пример, и поред тога што су првенствено левичарски. Уже гледано, одражавају стање конкретног друштва у коме се јављају, његову толерантност и истовремену скептичност. У зависности од основних активности којима се посвећују (уметност, активизам и тако даље), наглашавају и тако чине видљивим проблеме који у друштву постоје. Услед политичких промена, највероватније, можемо очекивати њихову скору појаву у Србији.

У „Рогу“ сам била свакодневно присутна од његовог „отварања“ крајем марта 2006. до почетка новембра исте године. Током овог периода пратила сам обликовање социјалног центра и активности које су у њему извођене. У 2007. години, у три наврата посећивала сам „Рог“ (у фебруару, мају и августу). Већина информација је добијена директном опсервацијом и разговорима са активистима.

„Рог“ није јединствен случај; центри овог типа постоје одавно широм Европе. У неким земљама је њихов статус регулисан законом. ’Заузимањем’ „Рога“ је у Словенији покренута јавна расправа о појави нових друштвених потреба и о социјалним центрима као местима њиховог задовољавања. Управо у овоме се огледа значај оснивања социјалних центара уопште: давање видљивости онима који су иначе маргинализовани – мигрантима, избрисанима, обесправљенима уопште.

Први социјални центри у Европи настали су након неуспеха протеста из касних шездесетих година XX века и тадашње кризе левих партија и оснивања ванпарламентарних формација: у Швајцарској – шездесетих година, у Италији – седамдесетих (основали су их потомци оних који су били затварани као чланови црвених бригада), у Немачкој их је било пуно током седамдесетих и осамдесетих, у Швајцарској – од седамдесетих, а од средине осамдесетих замиру. Међутим, од 1990. године долази до њихове поновне реafirмације,⁸ док врхунац достижу почетком XXI века, паралелно са експанзијом неоконзервативне деснице (на пример, у Данској – као одговор на

⁷ Најлакше ју је схватити кроз метафору о Фројдовом човеку – као систему који стално прима нове импулсе и успева да остане ентитет, или о Марксовом друштву које се стално мења, а остаје у стању равнотеже.

⁸ На пример, социјални центар у Пули, Хрватска, настаје 1991. године.

„чишћење Данске од ислама и алтернативне културе“). Тренутно се могу издвојити три тенденције деловања социјалних центара: (1) покушај интегрисања различитих реалности (миграната, неафирмисаних уметника, различитих ванпарламентарних формација) у градски живот; (2) затварање у заједнице утопистичког типа и (3) покушај повезивања са ширим друштвом кроз сарадњу са градским властима (пример „Рога“).⁹

Шире гледано, може се рећи да социјални центри настају у демократским друштвима када колизије између пропагираних и реализованих социополитичких принципа достижу висок интензитет: крајем 60-их, након неуспеха социјалних и политичких промена у Европи, које су се базирале на повећању основних права грађана и политици која би више била окренута правима ширег становништва, а не елите, као и услед повећања незапослености.¹⁰ Међутим, почетком XXI века, њихову ревитализацију у већ етаблираним демократијама, као и настанак у новим демократијама, поспешује парадоксални однос власти и друштва у целини према неким категоријама становништва. Те категорије становништва крећу се од потпуно обесправљених, као што су словеначки *избрисани*, преко оних којима се не признају права која важе за држављане (различити мигранти, од илегалних до оних са дозволом сталног боравка), до друштвене маргинализације (која нема ни званичну ни номиналну подршку у социополитичком систему на власти, али *de facto* постоји) неких популација (наркомани, проститутке, жене, хомосексуалци, незапослени, хендикепирани, жртве мобинга, припадници других раса, мањинских етничких и верских група). Социјални центри не могу настати у тоталитарним системима, тј. у онима у којима је и номинално право на различитост укинута, већ само у онима у којима је дозвољена јавна и оштра критика социополитичког система на власти. Ту се њихово постојање толерише, и то на начин према коме се јавно не ради на њиховом затварању, али се кроз неиздавање или отежано издавање дозвола за обављање активности држе у (системски) подређеном положају. Међутим, управо због такве илегалне али легитимне (са становишта демократских принципа) нише, социјални центри привлаче различите друштвене реалности: мора се

⁹ За потпуније информације о неким социјалним центрима погледати <http://www.leoncavallo.org/>, <http://www.emmaz.org.uk>, http://www.tmcrowd.org/csa/csa_en.htm, http://aia.mohost.org_spaces.htm/

¹⁰ Протести који су захватили Европу током 60-их година XX века имали су више узрока, а као заједнички за све земље могу се навести следећи: противљење рату у Вијетнаму и рату уопште (хипи покрет у САД, који је имао присталице и у Европи), убиство Ернеста Че Геваре у Боливији (његова идеја светске револуције на социјалистичким основама), ширење маоистичке идеологије (културна револуција у Кини), бујање капитализма, обесправљивање радника, велике друштвене неједнакости. Они су имали изразиту социјалну и социјалистичку ноту. Негде је дошло и до стварања урбане гериле („Црвене бригаде“ у Италији, или њихова фракција у Немачкој – *Baader-Meinhof*). Уследиле су јаке репресивне мере и тај друштвени покрет је угушен. Међутим, особе које се са тим нису мириле оснивају социјалне центре у којима настављају да се развијају идеје пропагиране на протестима.

нагласити да основни постулат социјалних центара није категоризација њихових чланова (у логичком смислу, тј. окупљање неких дефинисаних или дефинисању подложних категорија људи) него отвореност и *мрежење*, надовезивање различитих реалности кроз указивање на сличност њиховог односа према социополитичком систему на власти и кроз утврђивање и елаборацију могућности чињења заједничких корака који би могли да утичу на тај однос. На тај начин се указује на парадоксе система на власти и кроз сопствено деловање даје се пример да је могуће функционисати и без политика искључивања, тј. „демонизирања“, и, у тежем облику, „паријанизације“ Других. Такође, кроз лични контакт припадника различитих реалности и њихову конкретну међусобну сарадњу показује се да је могуће формирати систем који води рачуна о свима, али у зависности од тога колико су појединци или групе вољни да у њега улажу и од њега узму. За разлику од социополитичких система у појединим државама, који јесу елективни али и обавезујући, функционисање социјалних центара је добровољно и волатилно – док постоји интерес, постоји и сарадња. Међутим, тешко је говорити о интересима свих који учествују у раду социјалних центара. Као и разлози за приступање (непостојање институционализованих структура којима се појединци или групе могу обратити за промену свог положаја, клима нетолерисања Другости у ширем друштву, отуђеност, досада и слично), и интереси су разнолики. Према речима неких од корисника Социјалног центра „Рог“, осим конкретне продукције, велику улогу игра и међусобни однос свих корисника: допуштање да се буде различит, уз поштовање различитости других. Неки то називају и „психотерапијом од свакодневног живота у свету у коме се инсистира на материјалној користи.“¹¹ У социјалним центрима се велика важност придаје дружењу, размени идеја, међусобној помоћи.

Социјалне центре је због њихове разноликости, како у погледу активности које се врше у њима, тако и с обзиром на различите периоде и земље у којима су се појављивали, врло тешко дефинисати и класификовати. Једна од њихових основних карактеристика је да не представљају неку логички и фактички ограничену категорију, већ да имају форму отворене мреже. Пошто се то доста разликује од етаблираних категорија популација, организација, друштвених и политичких „ентитета“, најпре ћу их упоредити са институцијама са којима су по нечему слични и истаћи разлике међу њима:

Омладински центри СФРЈ vs социјални центри

Иако су на први поглед слични по активностима које се у њима обављају (уметничке секције, презентације филмова, дебате, предавања, забава), основна разлика је у оснивачу: док су омладински центри настајали под покровитељством државе, оснивачи социјалних центара углавном нису никакве владине нити невладине организације (што не значи да владине и невладине организације не подупиру социјалне центре, или да у њима не

¹¹ Према речима Б. Р., од октобра 2006. године.

обављају некакве активности),¹² већ су то појединци који су се удружили зарад неких циљева (врло је тешко говорити о заједничким циљевима свих социјалних центара, иако је присутна тенденција њиховог „мрежења“, тј. повезивања и дељења искустава социјалних центара из различитих држава, о чему ће бити речи касније).

Невладине организације vs социјални центри

Невладине организације, као и социјални центри, истражују неке сегменте социјалног система у датом друштву, трудећи се најпре да укажу на евентуалне недостатке и затим их исправе. Међутим, док невладине организације имају званичног финансијера и утврђену хијерархију запослених, као и законом регулисана права и обавезе, особе активне у социјалним центрима финансирају саме себе добровољним прилозима и сви доприноси су самоиницијативни и добровољни. Такође, док се невладине организације већином баве једним сегментом друштвеног система (на пример, Роми, жене, медији), самим тим искључујући све друге, социјални центри су отворени за све проблеме (на пример, и за Роме, и за жене, и за медије) и труде се да повежу искуства различитих социјалних категорија.

Уметнички центри vs социјални центри

И у уметничким и у социјалним центрима нагласак је на производњи и протоку идеја у циљу развоја. Међутим, док су уметнички центри специјализовани и често окренути профиту кроз стицање струковних веза и искустава, социјални центри су непрофитни. Такође, у социјалним центрима нагласак није на уметности, већ се она посматра само као један од начина производње и пласмана идеја.

Хуманитарне организације vs социјални центри

И хуманитарне организације и социјални центри залажу се за побољшање статуса маргинализованих или обесправљених скупина. Међутим, социјални центри нису хуманитарни у смислу да обезбеђују само „прву помоћ“ угроженима и да се сарадња затим прекида, већ се труде да их оспособе за активно учествовање у друштвеном систему, у коме се налазе кроз едукацију о правима и начинима њиховог остваривања. Наравно, за најугроженије се обезбеђује и материјална помоћ, али се пре свега инсистира на буђењу иницијативе код угрожених да помогну себи самима.

Сквотови vs социјални центри

Иако је и у сквотовима и социјалним центрима могућ дужи боравак који укључује спремање хране и ноћење, у социјалним центрима је то

¹² Неки социјални центри су под покровитељством политичких партија, као напр. под покровитељством Батасуне у Баскији, али то није правило.

резервисано за најугроженије (на пример, за илегалне мигранте), односно, није примарно. Иначе, сквотови и социјални центри изгледају веома слично по својој опремљености (одбачени намештај, компјутери, бела техника и сл.).

Укратко, социјални центри не настају под покровитељством државе, немају званичног финансијера нити унутрашњу хијерархију, добровољни су, непрофитни, баве се маргинализованим групама, уметношћу, и имају хумани али не и хуманитарни карактер.

Друштвена организација социјалних центара

Социјални центри делују по принципу мреже: не постоји стално нити евидентирано чланство, већ им приступају и из њих одступају појединци или групе у зависности од акција које се у датом тренутку одвијају. Не постоји званично вођство нити хијерархија, свако има право предлагања акција и одлучивања о томе да ли ће и како у њима учествовати. За потребе неке акције оснивају се привремене групе (радна тела) које преузимају одређени задатак. По његовом обављању, групе се распуштају. Координација активности група (уколико је потребна) одвија се на скупштинама. Скупштине могу бити заједничке за цели социјални центар, или у оквиру мањих формација, при чему кворум не игра никакву улогу – инсистира се на самоиницијативности. У Додатку на крају рада дат је пример једне акције социјалног центра „Pog“.

Мрежење социјалних центара

Социјални центри из различитих земаља (односно социополитичких реалности) комуницирају међусобно и размењују искуства и идеје. Некада један социјални центар организује предавања и радионице у којима презентује своје активности и на њих позива представнике других социјалних центара. Социјални центар – домаћин најчешће обезбеди средства за пут, храну и смештај гостију. Из једног центра шаљу се представници у други – на обуку из одређене области или као инструктори. Тренутно је сарадња најинтензивнија између социјалних центара у Европској Унији, а доминантно је питање миграција. Неке земље, попут Шпаније, Италије и Француске, имају дугу традицију бављења проблемом илегалних миграната, те оне шаљу стручњаке (правнике, политикологе, или активисте са великим искуством) у земље у којима је та традиција краћа (нове чланице ЕУ). Питање миграција је доминантно услед развоја и поопштравања европске миграционе политике, према којој се поспешује проток људи у оквиру Уније, док се – са друге стране – подижу чврсте спољашње границе. Осим ове „европске“ мреже, постоји и глобална мрежа, чији је један од примера – сарадња Мексика и Шпаније и ширење принципа *La Otra Campaña*-е из Чијапаса и Оаксаке у Шпанију. Словеначки „Pog“ има јаке везе са центрима у Патагонији. Таква едукативна размена чланова зове се *мрежење*. Такође, за веће акције (најчешће протесте, али и велике демонстрације попут Mayday-а) организује се долазак представника из најближих социјалних центара у окружењу (на пример, у Словенију долазе италијански и аустријски активисти).

Ко учествује у раду социјалних центара: пример „Рог“

Као што је на почетку рада напоменуто, „Рог“ је „отворила“ група од двадесетак лица различитог образовног профила. Већину су чинили активисти са вишегодишњим стажом. Од тога је било неколико предавача на факултетима у Љубљани, а остало су били студенти постдипломских и основних студија. Мањи део су чинили студенти (архитектуре) који се претходно нису бавили активизмом, а било је и неколико уметника. Активисти су од раније били у интензивном контакту, тј. сарађивали су са Афричким центром, *избрисанима* и заговорницима права истополно опредељених. Имали су већ разгранату мрежу информисања (интернет стране, писана гласила, могућност организовања предавања и округлих столова на факултетима, а такође су њихове активности биле годинама уназад стално праћене од стране појединих словеначких медија).¹³ Отварање социјалног центра у „Рогу“ био је један од пројеката активиста. Намера им је била да добију стално место окупљања, у које би били добродошли сви који желе да се добровољно и без новчане накнаде баве социјалним проблемима. Такође, и студенти архитектуре имали су своју интернет страну преко које су обавестили други круг људи. Једнако је било и са уметницима. Написана је изјава која је прослеђена медијима и Градској општини.¹⁴ У њој су образложени разлози „отварања“ „Рога“, а био је представљен и оквирни план деловања. Укратко, потписници изјаве су сматрали да Градска општина нема адекватно решење за „Рог“, а пошто је – према просторном плану – он намењен јавној употреби, до утврђивања конкретног програма од стране градских власти биће коришћен као социјални центар. Пошто се вест проширила, у првим акцијама чишћења било је већ педесетак људи, а тај број се убрзо попео на неколико стотина. Активисти су у томе видели место окупљања, размене идеја и конкретне помоћи, уметници – место на коме би могли да стварају без плаћања закупа, вежбају и слично. Неки су долазили због забаве, неки да би тамо преноћили или јели, неким је био потребан простор за рад. Из овога се види да не постоји нека униформна популација која борави у „Рогу“. То је у складу са основним принципима представљеним на скупштини „Рога“ средином априла 2006. године: отвореност за све, привременост, добровољност, самоиницијативност, непрофитност. Таква шаролика структура задржана је до данас. Интересантно је да, иако све делује хаотично, социјални центар „Рог“ има завидну продукцију у многим својим сегментима: интернет радио, интернет ТВ, фестивали, изложбе, концерти, редовна предавања, представе, канцеларија за пружање правне помоћи мигрантима и тако даље.¹⁵ Управо то показује да је могуће кроз неинституционалне канале бити успешан у остваривању производње по институционализованим критеријумима.

¹³ Нарочито Radio Študent, часопис Mladina, Radio Marš, који имају бројну и верну публику.

¹⁴ Погледати <http://tovarna.org/izjava>

¹⁵ Погледати <http://tovarna.org/program>

Социјални центри и нативистички покрети: пример EZLN

Социјални центри су по принципима свог деловања слични неким нативистичким покретима. Овде ће бити укратко описан EZLN (Zapatista Army of National Liberation), који са својом *Другачијом борбом* (La Otra Campana) представља неку врсту прећутног „узора“ за деловање „Рога“.¹⁶ То је револуционарна група из најсиромашнијих региона Мексика, коју је основао Емилиано Запата и која је од 1994. године објавила рат Мексику борећи се против неолиберализма. Добила је велику подршку код ширег становништва ових региона. Заступа политику промена и управљања одоздо, од оних који немају власт ка онима који је поседују. Припадници EZLN су и деца и старци, при чему свако има право гласа на састанцима на којима се одлучује о деловању. Као и код социјалних центара, у питању је мрежа а не организација, финансира се добровољним прилозима и самосталном производњом, не подупире је држава, бави се у Мексику маргинализованом групом и има првенствено хумани а не хуманитарни карактер. La Otra Campana је план деловања запатиста, а заснива се на сусретима са заинтересованима из других региона Мексика и њиховој едукацији, што би водило ширењу покрета ван поменутих региона и као мрежа обухватило шире становништво. Дакле, иако је ово револуционарни покрет, у суштини је мирољубив, у смислу да користи легитимна средства борбе против власти, а не оружје.

Питање је како и зашто постоји сличност у моделима деловања између данашњих социјалних центара у Европи и неких револуционарних покрета у свету. У контексту постфордистичког света, запажамо да феномени рада, покрета и миграција преузимају нова значења. Постфордизам радикално трансформише тржиште рада и радне процесе – од материјалности до нематеријалности, од метрополе која извози до метрополе која увози, од тешке индустрије до информационе технологије, од радничког пролетаријата до радничког когнитаријата (Jencks, 1996; Klein, 2001), мреже замењују групе, транснационални хибриди – релативно фиксирание социополитичке субструктуре.¹⁷ У том светлу се социјални центри могу посматрати као део глобалних кретања, јер су политичке и културне трансформације током протеклих година прошириле избор политичких могућности на нивоу света и појачале међународне токове мобилизацијских ресурса, али и дискурзивне оквире. На тај начин је увећан потенцијал социјалних покрета који се тичу глобално легитимизираних питања, као што су, у првом реду, људска права (Tsutsui, 2006). Притисак на структуре власти на локалном нивоу остварује се управо кроз интернационализацију проблема (Keck and Sikkink, 1998), тј. кроз

¹⁶ Погледати следеће интернет стране: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>, <http://zapatista.info/>, <http://chiapas.indymedia.org>, <http://www.estesur.com/ezln.jsp>, <http://www.zapatistas.org/>, <http://www.ezln.org.mx>

¹⁷ То не значи да се не формирају и нове групе, засноване на укључивању, односно искључивању, само су критеријуми за то промењени.

међународне институције које се баве људским правима (Социјални центар „Рог” „притиска“ словеначке структуре власти на Међународном суду за људска права у Стразбуру и у Европском парламенту у Бриселу по питању *избрисаних*), или, мање формално, кроз медије (организовањем конференција за штампу, објављивањем публикација и сл.). Управо речник мотива који активисти користе – људска права (било шире гледано, у оквиру социјалних покрета, или уже гледано, у оквиру социјалних центара), као и начин супротстављања властима (мирољубиви протести, дебате, легална средства) омогућава легитимизацију њиховог деловања, а самим тим смањује избор потенцијалних репресивних мера од стране оних који имају власт. „У оквиру деликатне игре између глобалних норми и локалних култура, растући речници социјалне правде на глобалном нивоу омогућавају активистима да обликују и преобликују своје разлоге да би што ефективније придобили пажњу јавности и њихову подршку, како локално тако и глобално, и на тај начин увећавају потенцијал социјалних покрета у данашњем свету“ (Tsutsui, 2006: 336).

Социјални центри су, дакле, један од начина извођења социјалних покрета. Осим што представљају место окупљања активиста, они су и предуслов њихове видљивости, али и заштите: као и црне капе са рупама на очима које носе представници EZLN на јавним митинзима,¹⁸ оснивањем социјалних центара у конкретним просторима, уз истовремено непостојање званичног нити формалног чланства активистичких мрежа, активисти постају видни у смислу да се зна где су, али и заштићени јер се не зна ко су. Осим позивањем на људска права, деловање социјалних покрета легитимизује се у широј јавности и самим простором – заузимањем запуштених општинских или државних простора (а не оних који су у приватном власништву), што се социјалних центара тиче, односно покушајима поправљања статуса маргинализованих популација у сиромашним регионима, што се нативистичких покрета тиче. Укратко, самоиницијативно и самоорганизовано мењање постојећих функција простора (запуштене фабрике, касарне, или целог региона), у циљу његове поспешене продуктивности, даје легимитет покретима, истовремено упућујући на недостатке у организацији управљања од стране структура на власти и дајући предлоге за његову другачију употребу.

Могло би се поставити питање до које је границе могуће повлачити паралеле између социјалних покрета у различитим деловима света (социополитичким системима), тј. социјалним центрима, који не обухватају номинално одређену популацију, и, рецимо, нативистичких покрета, који заступају права једне боље дефинисане групе. Концепт хибридности задржава есенцијалистичке ноције у смислу мешавине, једињења неких елемената, кохабитације, мозаика, прикривајући унапред дефинисана раздвојена значање

¹⁸ „Тек када смо покрили своја лица, власти су почеле да нас примећују“, изјава је једног припадника EZLNa из 2005. године.

упућивањем на нову творевину, а не на њене елементе,¹⁹ што је управо оно чему се тежи у социјалним покретима: тражење онога што је заједничко наизглед разнородним групацијама и представљање тога као псеудоентитета, тј. отворене мреже, те као такве склоне сталним прекрајањима. Тако нативистички покрети номинално окупљају популације с обзиром на неке конкретизоване критеријуме (локална, етничка, образовна или социјална припадност), а који, међутим, нису услов придруживања и давања, односно примања подршке, и управо кроз идеју о повезаности људи и простора еродирају националне државе као територијално интегрисане (Muehlebach, 2001). Са своје стране, социјални центри повезују различите реалности (уметнике, интелектуалце, маргинализоване групе и појединце) у оквиру једног простора, на који немају право у истом смилу (аутохтоности и сл.) као и нативистички покрети, али своје деловање легитимизују истицањем његове напуштености од стране структура на власти. Као и код нативистичких покрета, то се остварује „мобилизацијом стида“ (Muehlebach, 2001). И једни и други указују на важност самоорганизовања и самоиницијативе, на аутономност одлучивања, и тиме критикују ауторитарност државе. Истовремено, они су „маргинално поље политичког искуства“, односно динамичко поље неодређеног формирања значења, са потенцијалним револуционим импликацијама (Wilmer, 1993:33).²⁰

Социјални центри представљају вид аутоинаугурације у структуре моћи у датом друштву. Често нелегални,²¹ они су инструмент политичког супротстављања властима и као такви врше функцију изазивања нереда у конкретном социополитичком уређењу (ако неред схватимо као предуслов реда, тј. *ману* система, Šterk, 1998). Упућују на његове недостатке и својим примером покушавају да укажу на могућности постојања другачијег друштва.

У широј јавности, одзиви на њихово постојање су различити: од подржавања до оштрог противљења, што је разумљиво с обзиром на то да представљају политичку опцију, и то несистемску, која кроз локално деловање редефинише глобално и критикује постојеће стање ствари. У релативно затворенијим срединама (као што је то случај са Словенијом, где становништво које живи у непосредној близини „Рога“ најчешће зове полицију онда када је у „Рогу“ више од двоје-троје црнаца или Рома; са друге стране, ни у једном систему не постоји општа нити већинска грађанска подршка социјалним покретима), неке социјалне структуре, и то не само оне на власти, такво деловање доживљавају као претњу свом начину живота. Међутим, управо тај „начин живота“ и производи социјалне центре, који

¹⁹ Видети Ballinger, Pamela, Capo Zmegac, Jasna, Dominguez, Virginia R. Hale, Charles et al. "Authentic Hybrids" in *the Balkan Borderlands 1*, Current Anthropology, Chicago: Feb 2004. Vol. 45, Iss. 1; pg. 31, 30 pgs.

²⁰ Наводници у оригиналу (Wilmer, 1993:33).

²¹ Неки социјални центри имају потписане уговоре са градским властима, али је то више изузетак него правило.

покушавају да реформулацијом социјалних модела и њиховим пласирањем путем алтернативних канала утичу на глобална политичка струјања.

Додатак: Пример једне акције или прича о Гамбијцима²²

У оквиру Социјалног центра „Рог“ делује тзв. Antifašistična skupina, која се, за разлику од других групација, интензивно бави класичним политичким темама: у току 2006. године – *избрисанима*, јединственом пореском стопом, центрима за странце, становништвом привремених радничких насеља, правима истополоно оријентисаних, азилним домовима и миграционом политиком Европске Уније, због чега је организовала више предавања, акција, демонстрација и конференција за штампу. У њеном оквиру се формирала тзв. Mreža za stalni obisk, која је приредила акцију коју ћемо овде презентовати. У Центру за странце у Постојни, некадашњем Центру за одстрањивање странаца,²³ налазила се група од шест младића из Гамбије, који су са својом јуниорском фудбалском репрезентацијом дошли на припреме у Словенију и одлучили да тамо остану и по истеку визе. Убрзо су били затворени у Центар за странце. Поступак утврђивања идентитета је дуго трајао (представили су се као држављани Обале Слоноваче или Либерии, да би, због нередовног стања у тим земљама, лакше добили азил), тако да је пробијен рок од шест месеци, колико је дозвољено задржавање лица у Центру. У Центар иначе имају приступа само две невладине организације (Gea 2000 и Slovenska filantropija) и језуити, као и рођаци и пријатељи затворених. Да би се дошло до затворених, мора се знати њихово име, које се каже полицајцу на портирници. Међутим, до имена затворених се тешко долази. Antifašistična skupina је ступила у контакт са једном особом из Центра, која је, за разлику од већине затворених, имала право изласка за викенд (са илегалним боравком у

²² Погледати http://www.dostje.org/Prekla/rubrique.php3?id_rubrique=20

²³ „Са осамостаљењем године 1991. је Словенија почела да самостално решава и проблеме миграција у свим њиховим појавним облицима, од избегличке проблематике до бављења странцима који су илегално долазили у Словенију, зато је у јесен те године 1991. на основу тада важећег Закона о странцима у оквиру Министарства унутрашњих послова Републике Словеније основан Прелазни дом Републике Словеније за странце са седиштем у Љубљани, који је био намењен настањењу и помоћи молиоцима за признање статуса избеглице (азила) странцима који су били у поступку за утврђивање идентитета, странцима који су чекали на присилно одстрањивање из државе, као и малолетним странцима које није било могуће одмах вратити у матичну државу. Августа 1999. су била прихваћена два закона, Закон о странцима и Закон о азилу, што је довело до укидања Прелазног дома Републике Словеније за странце. Његове функције су од 1. 1. 2000. преузели Центар за странце и Азилни дом. Центар за странце као организацијска јединица Полиције је намењен одстрањивању странаца из државе и то само оних који на нашем тлу бораве незаконито. Странце никада присилно не враћамо у државе у којима би били угрожени њихови животи или слобода из разлога расне, верске, етничке или друге припадности или политичког уверења, или, пак, у државе где би били испостављени мучењу или нечовечном или понижавајућем третирању, јер у тим случајевима Закон о странцима изричито брани њихово присилно одстрањивање из наше државе.“ Скинуто са званичне интернет стране Полиције Републике Словеније: www.policija.si/si/organiziranost/uup/centujce.html

Словенији, иначе држављанином Новог Зеланда). Та особа је испричала причу о Гамбијцима и обезбедила њихова имена. Тада је основана Мрежа за stalni obisk, која је најпре уредила редовне обиласке Центра за странце²⁴ (при чему су они затворени са којима је иницијално контактирано доносили спискове са новим именима) и дотурање помоћи у храни и средствима за хигијену затворенима, што је чешће било задржано на портирници и враћено Мрежи него што је стигло до оних којима је било намењено. Једино су редовно „шверцоване“ картице за телефонирање, што је омогућило координацију активности „споља и изнутра“. Затим је, након консултација са правницима,²⁵ нађено решење како да се људи без регулисаног боравишног статуса нађу ван Центра до доношења одлуке о коначном статусу: мора им се обезбедити гарант и смештај. На тај начин су два Гамбијца изашла из Центра. Међутим, тамо их је остало још, иако су молбе биле поднете: четворица фудбалера и тројица Гамбијаца другог занимања. Мрежа за stalni obisk је тада организовала фудбалску утакмицу (мали фудбал) између „Летећих Гамбијаца“ и чланова словеначке фудбалске репрезентације (5:2 за Гамбијце), која је била медијски пропраћена.²⁶ Осим њих, играла је и „репрезентација“ часописа *Mladina*, као и још три тима. *Избрисани* су обезбедили храну, а трошкови за плакате и дресове покривени су беневит забавима, као и од „добровољних прилога“ за пића која су дељена током утакмице. Сутрадан су се четворица гамбијских фудбалера вратила у Центар, док су преостала тројица нестала и кроз неколико дана се јавила из Италије (у Италији постоји већа гамбијска миграција). Акција је успела (медијски притисак) и четворица Гамбијаца су добили дозволу да напусте Центар. Мрежа им је нашла и посао у различитим словеначким фудбалским клубовима. Неки су и даље у њима, док су други због повреда или недовољног ангажовања на тренинзима и утакмицама потражили нови посао. Са смештаја код гараната прешли су у самостални смештај, који плаћају делимично сами, а делимично од добровољних прилога. Преноће и хране се у „Рогу“ по потреби. У „Рогу“ организују беневит вечере гамбијске кухиње и тако долазе до дела финансијских средстава. Осим тога, тамо славе Бајрам и повремено помажу у обављању физичких послова. Један

²⁴ Обиласци су били распоређени на дневној недељној бази: понедељком се одређивало ко ће када одлазити у Постојну, да би се осигурао редовни притисак на Центар за странце. Афрички центар се прикључио овој акцији, јер је у центру затворено доста Африканаца, и добио је „свој дан у недељи“ за обиласке. Иначе, Афрички центар је самостална организација која подржава рад социјалног центра „Рог“ када се овај директно бави проблемима расизма и других облика дискриминације образлаганих „природним разликама“. Такође, традиционалне Афричке вечери (беневит забаве Афричког центра) понекад се одржавају у „Рогу“, у знак подршке његовом деловању (Афрички центар, иначе, има за то резервисан простор у АКС Metelkova mesto).

²⁵ Неки активисти су правници по образовању.

²⁶ Изглед плаката се може наћи на http://www.dostje.org/Prekla/rubrique.php3?id_rubrique=20. Новац за плакате је сакупљен добровољним прилозима и беневит забавима. Лепљени су без званичне дозволе градских органа по целој Љубљани, током ноћи, три и четири дана пре утакмице.

Гамбијац је решио свој статус женидбом са некадашњом радницом Центра за странце. За остале још није донета званична одлука о статусу.

Из овог примера се може видети један од начина помагања угроженима: довести их у такво стање да постану независни у што краћем року и сами себи помогну (одлазак тројице Гамбијаца у Италију, самостално тражење посла, самоиницијативно организовање бенефита, тражење девојака за удају и тако даље).²⁷ Такође, види се и како се одвијају акције: представи се проблем, нађу се они који су вољни да сарађују у његовом решавању и да кроз различите притиске на структуре власти (у овом случају, кроз сталне посете – иначе за посетиоце затвореном – Центру за странце и кроз привлачење медија) покушавају да досегну свој циљ.

Литература и извори:

Ballinger, Pamela, Capo Zmegac, Jasna, Dominguez, Virginia R., Hale, Charles et al. (Feb 2004), *"Authentic Hybrids" in the Balkan Borderlands. I/Comments/Reply*, Current Anthropology Vol.45, Iss. 1, Chicago, pg. 31, 30 pgs.

Jencks, Carl. (1996). *What is post-modernism?* Fourth edition. New York: St. Martin's Press.

Keck, Margaret E., and Sikkink, Kathryn (1998), *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Cornell University Press.

Klein, Naomi. (2001), *No Logo (Required)*, London, UK: Harper & Collins.

Muehlebach, Andrea (Aug 2001). *"Making place" at the United Nations: Indigenous cultural politics at the U.N. working group on indigenous populations*. Cultural Anthropology Vol.16, Iss. 3, Washington pg. 415, 34 pgs;

Šterk, Karmen (1998), *O težavah z mano*, ŠOU, Ljubljana.

Tsutsui, Kiyoteru (Sep 2006), *Redressing Past Human Rights Violations: Global Dimensions of Contemporary Social Movements*, Social Forces Vol. 85, Iss. 1. Chapel Hill, pg. 331, 23 pgs;

Wilmer, Franke (1993), *The Indigenous Voice in World Politics*, Newbury Park, CA: Sage Publications.

http://aia.mohost.org_spaces.htm/

<http://chiapas.indymedia.org>

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

²⁷ Иначе, неколико активисткиња из „Рога“ је *de jure* удато за мигранте, што је овима омогућило трајно решавање боравишног статуса.

<http://www.emmaz.org.uk>

<http://www.estesur.com/ezln.jsp>

<http://www.ezln.org.mx>

<http://www.leoncavallo.org/>

http://www.tmcrew.org/csa/csa_en.htm

<http://www.tovarna.org>

<http://www.zapatistas.org/>

<http://zapatista.info/>

Марта Стоич

От фабриката за велосипеди до социалния център Фабрика “РОГ”, Любляна – ексеперимент за обществени отношения

В центъра на Любляна, Словения, се намира комплексът на някогашната фабрика за велосипеди РОГ, сполетяна в началото на 90-те години на XX век от съдбата на много други подобни обекти в редица страни в преход: от нея са изнесени машините и останалото оборудване, като комплексът е оставен на благоволенieto от една страна на бездомниците, наркоманите и крадците, които откъват медните части от инсталацията и продават медта на черния пазар, но и на незаинтересоваността на градските власти, от друга, които повече от десет години не успяват да се договорят за неговата съдба – изреждат се предложения да се изгради на това място комплекс за Факултет по изкуствата и архитектурата, да се направи гараж, търговски център, паркинг и т.н.

През март 2006 г. група активисти (всъщност около двадесет човека) самоинициативно прониква в напуснатата сграда и се заема с нейното оправяне. В следващата година и половина по-голямата част от комплекса е санирана и ремонтирана. Комплексът е разделен на многофункционални части, където се представят танцови, изобразителни и драматични “работилници”, филмови и театрални фестивали, изложби, беседи, срещи на отхвърлени, на активисти, на

Ключови думи:

социален център,
продукция,
обществени
отношения

Африкански център, благотворителни балове, вечери на различни национални кухни, концерти и т.н. След редица неуспешни събирания на градската управа, през юни 2007 е получено разрешение за подобен род използване на пространството и през следващата година.

Населението на този квартал често пише петиции, насочени против неформалната мрежа от временни ползватели на РОГ-комплекса, с мотивацията, че тук се събират наркомани, престъпници, негри, противодържавни елементи...

РОГ не е единствен случай – центрове от подобен тип съществуват отдавна из цяла Европа. В някои страни техният статут е регулиран със закон. С “превземането” на РОГ в Словения е инициран обществен дебат за появата на нови потребности в обществото и за социалните центрове като места за тяхното задоволяване.

Marta Stojić

From the Bicycle Factory to the Social Center Factory “ROG”, Ljubljana – the Experiment on Social Relations

In the center of Ljubljana (Slovenia) exists the block of buildings of the former factory Rog, which from the beginning of 1990s had the same destiny as the buildings throughout the country in transition: the machines and other equipment were carried out from this place. It was left to homeless people, drug addicts and thieves that took out the copper from the installations and were selling it on the black market, but also to the city authorities that could not make an agreement about its destiny for more than ten years. Suggestions were various – to build a block of buildings for the faculty of arts and architecture, to make a garage, market center, park place etc. In march 2006 a group of activists (twenty people) enter the abandoned buildings on their own initiative and started to put it in order. In the following year and a half, the biggest part of the block was rebuilt and cleaned. It was divided into multifunctional parts where numerous working shops were organized – for dancing, arts, drama, film, as well as theater festivals, exhibitions, lectures, the meetings of erased people, activists, African center, charitable parties, nights of different national kitchens, concerts etc.

Key words:

social center,
production, social
relations

After many unsuccessful meetings with the city authorities, in June 2007 the city authorities finally gave the consent for such usage of space for a following year.

People who live in the neighborhood often write petitions against the informal network of the temporary users of Rog, arguing that this is a place where drug addicts, criminals, Black people and anti-state elements are gathering.

Rog is not the unique case. These kind of centers exist all around Europe. In some countries their status is regulated by law. 'Occupation' of Rog in Slovenia provoked a public debate about new needs of society and about social centers as places where these might be fulfilled and satisfied.

Ивица Тодоровић
Етнографски институт САНУ
Београд

Проблематика реконструкције јединствене системске основе културних феномена

Осврт на истраживања и аналитичке могућности*

Основна сврха рада јесте разматрање могућности реконструкције јединственог система елемената културе, као заједничке системске матрице која се налази у основи различитих културних феномена. Текст представља дигресивни извод из монографије која ће се детаљније бавити наведеним питањима, тако да су на овом месту изнесене само основне контуре проблема, презентоване превасходно у виду једне врсте мисаоног експеримента. Читав поступак заснован је, пре свега, на аналитичком сагледавању, односно – на закључцима произашлим из српске (етнокултуролошке и етнолошко-антрополошке) грађе.

Непосредна класификација и (ре)конструкција

Полазишни оквир

У вези с конкретизацијом основних смерница нашег истраживачког приступа, наговештених у апстракт и начелно изнесених у претходним студијама,¹ методолошки је корисно приступити следећем мисаоном експерименту: замислимо како нам је наложено да у једном тексту, на ограниченом/малом броју страна, у општим

Кључне речи:

јединствени систем
елемената културе,
реконструкција,
заједничка системска
матрица, основне
контуре, мисаони
експеримент, српска
грађа

* Овај текст је резултат пројекта бр. 147020 „Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса у Србији“, који у целости финансира МНТР РС.

¹ Видети: Ивица Тодоровић, *Ритуал ума – значење и структура литијског опхода*, Посебна издања Етнографског института САНУ 53, Београд 2005, поглавље VIII; в. напомене 8 и 9. Уп. и: исти, *О јединственом систему елемената културе*, Зборник радова Етнографског института САНУ 24, Београд 2008.

цртама (уз немогућност непосредног презентовања мноштва упућујућих шематских представа) сажмемо целокупност културне стварности у одређен број базичних културних категорија.

Суочавајући се са тим задатком – након почетног размишљања – могли бисмо најпре кренути од, на самом почетку видљивог и доступног, општег оквира: културну стварност превасходно формулишу човек и његове интелектуално-језичке могућности, као основни вид испољавања *људског*. Без мишљења и језика култура није могућа, при чему је најсложенији феномен свеукупне стварности – ум, примарно испољен управо кроз језичке, као и психичке манифестације.² Дакле, језички и логички контекст, уз психички, примарно омогућавају егзистенцију културе. С друге стране, наспрам културне стварности налази се природна, биолошко-физичка, која представља други пол класификације феномена који уобличавају целокупну појавност; проблематика односа ова два аспекта биће истакнута у другом делу рада.

У сваком случају, можемо резимирати: човек – служећи се јединственим језичко-интелектуалним способностима као изражајним средствима – формулише културну димензију стварности, чију је оквирну класификацију најсврхисходније иницирати општим сагледавањем људских/антрополошких активности. Наиме, у традиционалним културама управо наилазимо на универзални митопоетски модел света, класификационог типа, који „често претпоставља идентичност (или бар нарочиту повезаност, зависност) макрокосмоса и микрокосмоса, природе и човека“, а „та идентичност објашњава многобројне примере антропоморфног моделирања не само космичког простора и земље у целини већ и свакидашњих сфера – куће, прибора за ритуале, посуђа, одеће, чији су разни делови на језичком и надјезичком нивоу повезани са називима човечијег тела“³ итд. Другим речима, целокупна култура заснована је на антропоморфизацији спољашњег света/космоса/природе, уз помоћ елементарне логичке структурне шеме.

У вези с тим, потребно је приметити да човек практикује радње (мисаоне/психичке, делатне, говорне) из области духовне, социјалне, „психичке“ и базичне, језичко-логичке културе, из чијих образаца произилазе манифестни облици „материјалне културе“, као конкретизоване надоградње ових фундаменталних културних система. Управо усвајање логичко-језичког (базичног) апарата јесте суштинска основа феномена културе, што је савршено видљиво већ на примеру детета, које на изузетно брз, функционалан

² Појава структуралистичког аналитичког приступа у антропологији довела је до непосредног сагледавања начина манифестације структуре ума у различитим културним феноменима. Управо у том контексту и Едмунд Лич наглашава како је Клод Леви-Строс уочио да „вербалне категорије садрже у себи механизам помоћу којег се универзалне структуралне карактеристике људског мозга преображавају у универзалне карактеристике људске културе“ (Edmund Lič, *Klod Levi Stros*, Prosveta, Beograd 1982, 46).

³ В. Н. Топоров, *Митопоетски модел света*, Мостови, год. XVII, св. 2 (66), Београд, април-јун 1986, 136.

начин усваја и примењује језичка правила – тако да је очигледно како примарна језичко-логичка структура урођено егзистира у уму човека, тј. детета.⁴ Дакле, овај језичко-логички апарат је – као што смо већ нагласили – она суштинска културна основа на коју се надовезује надградња изражена кроз свеобухватни систем разнородних видова културног испољавања, превасходно уобличених у форми поменутих оквирних комплекса: 1) духовне културе, 2) социјалне културе, 3) „психичке“ културе и 4) језичко-логичке културе. Наведени културни комплекси су комплементарни, испреплетени и међусобно зависни, тако да, рецимо, не постоји „духовна“ култура без „социјалне“, нити „социјална“ без „духовне“ итд.⁵

Протокултурни систем

Из предоченог концепта произилази, као логична стратегија, да се на самом почетку процеса конструкције јединственог културног системског оквира треба позабавити управо издвајањем базичног психичког, логичког и језичког система, односно – евентуалног синтетичког (примарног) језичко-логичког система, који омогућава феномен културе, тј. културне надградње. Следећи степен конкретизације могао би да подразумева идеју, тј. спознају, да базични логички/језички систем можемо идентификовати са системом који интеракцијски и органски спаја структурну матрицу која сажима елементе *суда*, као примарне јединице мишљења, а тиме и саме логике (с једне стране), и структурну матрицу *семантичких категорија/базичних појмова*, која би представљала други примарни логички, а уједно и примарни језички пол овог (протокултурног) система. Од раније знамо да управо овакав систем реално егзистира и да његов модел представља основу из које се може извести целокупност базичних језичко-семантичких (на примеру српског језика посведочено – базичних заменичких и прилошких) одредница.⁶

С друге стране, у оквиру трагања за претпостављеном логичко-језичком основном система елемената културе, наведеном моделу се – следећи принцип примарности – могу придружити и други, помоћни протологички модели, од *структуре формирања/одређења појма* (динамички протологички контекст) и *структуре основних релација међу појмовима* (статички протологички контекст) до *базичног аксиоматског система* (фундаментални протологички контекст), као протологичког система који значајно утиче на

⁴ Уп. са резултатима психолингвистичких истраживања Ж. Пијажеа; уп. *Теорије језика теорије учења – Дебата између Жана Пијажеа и Ноаме Џомског*, Издавачка књижевница Зорана Стојановића, Сремски Карловци 1990.

⁵ Потребно је нагласити становиште да, у контексту овог приступа, „материјална култура“ (раније одомаћени термин у традиционалној „етнолошкој подели“ феномена културе) у ствари представља само формални, оваплоћени/материјализовани израз начела дефинисаних духовним, социјалним и другим аспектима културе, односно – основним људским потребама и датостима.

⁶ В. у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, поглавље VIII; исти, *Митска истина Срба*, Звоник, Београд 2005, поглавље VII.

одређење основног контекста логичког мишљења, односно – саме логике као базичне научне дисциплине (в. одговарајуће елементе/системске целине у оквиру шематске представе 1а).

У сваком случају, претходно назначени специфични структурни оквир – који смо дефинисали управо одредницом *примарни језичко-логички модел* – констатован је као *реалан образац* приликом ранијих истраживања, и његово објективно постојање се уклапа (пored тога што се тешко може доводити у сумњу) у шири концепт протокултурног модела/система, који осим њега потенцијално формирају и поменути помоћни протолошки системи. Исто тако, на овај надсистемски контекст се, с друге стране, логично надовезују и аспекти/матрични комплекси који примарно одређују феномен језика, пре свега – *комуникација и значење*, као и они аспекти општег типа који одређују „систем као такав“ (*општи систем/метасистемски контекст*; в. средишњу хоризонталну осу у оквиру поменуте шематске представе 1а).

Ужекултурни систем

Након овога – у контексту покушаја да дијахронијски представимо суштински синхронијску динамику конструкције глобалног културног система – можемо прећи на оквирно сагледавање елемената културног система у ужем смислу. У вези с тим, полазимо пре свега од чињенице да човек, као физичко/телесно биће, има *биолошке потребе и физичка ограничења*, на основу којих изграђује и манифестује своје „*културне реакције/одговоре*“ (као што показује Б. Малиновски), и то у виду базичних социо-културних категорија (од заштите, интендантуре и хигијене до науке, уметности итд.).

Затим, у оквиру промишљајућег структурисања стварности и егзистенције (у циљу практичног и непосредног деловања), човек се, почев од базичне културно-биолошке категорије *сродничког система* и с њим повезаног базичног *вредносног система*, друштвено организује кроз формалне и неформалне *институције*, у директној релацији са неизоставним формулисањем своје *идентитетске припадности* (в. *протокултурну осу* и *осу културне надградње* у шематској представи 1а; детаљније представљање елемената ове *базичне матрице социјалне културе* в. у шематској представи 2б).

Осим тога, он формулише одређене, стандардизоване системе веровања (*митски контекст*) и системе понашања (*ригуални контекст*), а све то на основу условљених датости образаца колективне психе – *архетипова*, тј. *архетипских представа*. На овај начин, он уобличава духовну културу као кључни вид културног усложњавања и надградње (у односу на базични језичко-логички контекст; в. *проторелигијску осу* и *иницијацијску осу* у шематској представи 1а).

С друге стране, већ смо нагласили да човек уобличава и испољава своју психичку, језичку и логичку (протокултурну) димензију, које

представљају основу културног феномена и свих његових манифестација, односно – знаковно-језички комуницира (*базични језички контекст*), логички рашчлањује, именује и дефинише ствари око себе и у себи (*базични логички контекст*), организујући стварност у складу са датостима психе и особина личности (*базични психолошки контекст*); в. средишњу хоризонталну осу у 1а.

Глобални културни систем

Када, дакле, поседујемо овај општи класификациони оквир, потребно је упоредити предочене, оквирно изнесене елементарне категорије – како међусобно, тако и са аналогним системским целинама (насталим као покушај класификације аспеката културе), које су формулисали различити аутори, односно – које су констатоване и издвојене током различитих истраживања феномена из области културе.

У том смислу, видећемо да постоје управо категоријални системи који су комплементарни и који се органски повезују у моделски оквир у знатној мери подударан са изнесеним базичним културним концептом.⁷ Категоријалне системе из овог семантичко-моделског оквира износили су управо класици антрополошког мишљења (Б. Малиновски, В. Проп, К. Г. Јунг, А. Ван Генеп, Р. Барт, К. Леви-Строс, В. Н. Топоров и други).⁸ Када ове закључке/категоријалне системе упоредимо са резултатима етнокултуролошких истраживања спроведених са управо тим, посредним циљем (односно са резултатима наших структурно и ка разоткривању јединственог система образаца усмерених истраживања, спроведених на српском етничком

⁷ Наравно, приликом излагања ове проблематике могли смо кренути и обрнутим путем, који је и логичан са становишта истраживачке динамике: на основу базичних културних класификација различитих аутора (као и сопствених истраживања) могли смо доћи до општег културног нацрта, односно – до наведеног *полазишног оквира* који смо за потребе овог рада представили на првом месту. У пракси, једино синергијским и синхронијским, паралелним упоређивањем и праћењем релевантних чињеница и културних димензија долазимо до конкретизованог сагледавања класификацијских основа јединственог система; с тим у вези, можемо конструисати и *модел опште методолошке динамике (структурни модел 1б)*.

⁸ В. пре свега: Бронислав Малиновски, *Научна теорија културе*, у: *Магија, наука и религија*, Просвета, Београд 1971; Vladimir Prop, *Morfologija bajke*, Prosveta, Beograd 1982; isti, *Historijski korijeni bajke*, Svjetlost, Sarajevo 1990; Арнолд Ван Генеп, *Обреди прелаза*, Српска књижевна задруга, Београд 2005; Klod Levi Stros, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb 1977; Карл Густав Јунг, *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд 1996; isti, *Psihološki tipovi*, Matica srpska, Beograd 1977; Ролан Барт, *Књижевност, митологија, семиологија*, Нолит, Београд 1971; Е. Лић, *Klod Levi Stros*; V. N. Toporov, *Drvo sveta*, Savremenik 9-10, 1986, итд. О феномену културе у општем контексту видети, рецимо, у: *Spisi o kulturi (izbor tekstova sačinio Zoran Avramović)*, Beograd 2006; Е. Лић, *Kultura i komunikacija*, XX vek, Beograd 2002.

простору)⁹, долазимо до непосредних решења и хипотеза у контексту предлагања системских начела и конкретних елемената глобалног културног модела/система (комплетни, органски уобличени *јединствени систем елемената културе*; в. шематску представу 1a) – у смислу и практичног и теоријског концепта, са циљем да се обухвате категорије културне стварности.

Нагласићемо да су иницијални подстицај за конкретизацију глобалног система представљали, пре свега, констатовање/уочавање *примарног језичко-логичког модела* (који непосредно произилази из система специфично повезаних заменица и прилога српског језика),¹⁰ али и издвајање тзв. *примарне митске матрице* – настале као резултат проучавања српске бајке и митолошких система.¹¹ Ови модели представљају јасно уобличене системске целине, које се складно уклапају у предочени концепт трагања за јединственим системом елемената културе. Наведени *примарни језичко-логички модел* (као јединствени систем који обједињује базични модел *суда* и *семантичких категорија*; *структурни модел 1*) представља реално постојећи систем, који се заснива на сложеном структурном обрасцу хармонијских и симетријских карактеристика. Овај формални модел је такве природе (испољева јасне хармонијско-симетријске карактеристике, јасно се сагледава у контексту живог језика и доказано је универзално присутан у различитим димензијама стварности) да нам се намеће идеја о њему као о иницијалном оквиру/систему који указује на могући начин организовања базичних елемената/категорија претпостављеног јединственог културног система, односно – на универзалну „унутрашњу“ логику (чије претпостављено постојање представља очекиван и логичан „одговор“ на чињеницу свеprisутности хомологних структурних образаца у већем броју, наизглед неповезаних, појава). Наиме, структурни образац на којем је заснован овај модел проналазимо у низу различитих културних (али и природних) феномена.

Илустративни контекст конкретних примера

Погледајмо, илустрације ради, како се аналогни систем (примарна форма: 9+8) директно испољева већ у прастарим митолошким представама. Тако се, рецимо, у средишту староегипатских религијско-митолошких концепција, као *прапочело*, налазио хаос праисконских вода, који је био: 1) „дубок“, 2) „бескрајан“, 3) „мрачан“ и 4) „неприметан“, а „сваку од ове четири особине оличавао је по један пар хтоничних божанстава – Нун и Наунет, Хух

⁹ И. Тодоровић, *Ритуал ума*; исти, *Митска истина Срба*; исти, *Прилог реконструкцији базичног митолошког кода српске народне религије – Митска бића Тамнаве*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд, 2004; исти, *Слично и супротно – прилог проучавању комуникацијске структуре магијског мишљења у народној медицини*, Етнокултуролошки зборник XI, Сврљиг, 2006-2007 итд.

¹⁰ В. поглавље VIII у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*; в. поглавље VII.2 у: исти, *Митска истина Срба*.

¹¹ В. у: исти, *Митска истина Срба*, 179-181, 189-190, 230-239.

и Хаухет, Кук и Каквет, Амун и Амаунет – који су сви заједно чинили Огдоад Хмун, 'град осморке'".¹² Даље, „Атум је настао из Нуна, праисконске воде, и створио Шу и Тефнут, ваздух и влагу. Из њиховог споја проистекли су Геб, бог земље, и Нут, чија су деца била Озирис, Сет, Изиди и Нептис".¹³ Овде, дакле, непосредно сагледавамо управо примордијални образац 9+8 (*структурни модел 2*), карактеристичан и за *примарни језичко-логички модел*.

Сличне структурне моделе проналазимо и у старокинеској традицији и митолошким представама, као и у најзначајнијим сакралним текстовима на којима почива савремена цивилизација (Библија), у српској народној традицији итд.¹⁴ Аналогне обрасце примећујемо и међу најсложенијим моделима крстоношког ритуала (*структурни модел 3*), али и као базично структурно начело шаховског система, у „јунговским“ структурним представама, у класификацији природне стварности и одговарајућих категорија итд.¹⁵

Сви ови показатељи – хомологни структурни обрасци, односно комплементарност и бројност структурно-семантичких аналогича наведеног типа – указују на то да управо предочени (9+8/9+1+9) модел чини онај претпостављени универзални образац, тј. могућу форму, која сажима неке од основних категорија наше стварности, а тиме и укупног културног феномена.¹⁶

Према томе, требало је утврдити да ли се покушаји издвајања суштинских културних принципа и манифестација могу представити кроз одговарајуће структурне моделе овог типа. И испоставило се да је управо то био случај са уоченим моделима: они се, уз извесне измене и прилагођавања, махом складно уклапају у предочене структурне обрасце који, као што смо назначили, имају универзално испољавање, односно – присутни су у различитим временима, просторима и областима културне стварности, и то преваходно у феноменима/контекстима од особеног или суштинског значаја.¹⁷

¹² Artur Koterel, *Rečnik svetske mitologije*, Nolit, Beograd, 1998, 62.

¹³ Исто, 62.

¹⁴ В. рецимо старокинеске примере Минг танга/Плана поделе кинеског царства, Фенг-шуија, Ји-Ћинга и сродне симболике; в. у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 401-417. Обратите пажњу на модел који заједно формирају Минг танг и План поделе кинеског царства у: исто, 440.

¹⁵ В. поглавље VIII у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*. В. структурни модел најсложенијег, гулијанског крстоношког/литијског опхода у: исто, 99; 134-135; 424.

¹⁶ В. поглавље VIII у: исто; посебно обратите пажњу на структурне представе изнесене у: исто, 421-425.

¹⁷ В. И. Тодоровић, *О јединственом систему елемената културе*.

Хоризонти општијих и комплементарних система – дигресивни заплет

С обзиром на мноштво уочених аналогича, саобразно потенцираним смерницама левистросовског приступа, усуђујемо се да кренемо и корак даље, иако ће наредни део текста, могуће је, збунити читаоца – уколико се има у виду широк посматрачки оквир и неопходност додатних објашњења проблематике која у антрополошком кључу до сада није разматрана и која у контексту овог рада има изванредан „допунски“ и додатно дигресивни карактер.

Аналогије културних и природних феномена

Као што смо већ поменули, предочени „укупни“ модел периодног система елемената културе подржавају и компаративни увиди у структурне матрице које сажето представљају природну стварност. С тим у вези, можемо говорити и о контексту могућности стремљења у правцу (ре)конструкције хипотетичног *јединственог периодног система елемената (живе и неживе) природе* (подразумева се – комплекснијег од периодног система хемијских елемената). Са становишта структуролошке парадигме, и овако формулисан модел/систем представља подсистем у односу на хипотетички, али такође (у истом методолошком кључу) наслутљиви, *глобални/универзални систем*, који потенцијално обједињује – у датим оквирима – концепције „периодног система елемената културе“ и „периодног система елемената природе“. Наиме, међу структурама приметним унутар базичних нивоа организације материје такође уочавамо непосредно присуство осмочланих/деветочланих модела, као и усложњених деветнаесточланих/седамнаесточланих, и на њима заснованих сложенијих модела – какве смо уочили у оквиру културних система, односно унутар структуре свеобухватног парадигматског културног модела (в. шематску представу 3). Ово се односи и на кварковско-глуонски и на атомски ниво, као и на ниво хемијских елемената, генетско-молекулски ниво итд.¹⁸ Према томе, људско опажање природе¹⁹ – са становишта овако конципиране *структурологије* – показује прилично индикативне аналогиче са културним моделима, тј. са изнесеним обрасцима структурног опажања културе.

¹⁸ О овоме ће се говорити у опширнијој студији/монографији која је у припреми. Такође, в. и поменуто ауторову студију *О јединственом систему елемената културе*; у наведеном тексту предочене су шематске представе и *структурни модели* (у оквиру комплекса 1-18) који недостају у овом раду (*структурни модели* 4-11, који упућују на конкретне категоријалне системе у оквиру јединственог система елемената културе). У поменутом тексту изнесене су и конкретизованије представе културних категорија него у овом сажетом осврту.

¹⁹ Наиме, ми овде констатујемо објективно постојеће идејне системе, који сведоче првенствено о *опажању* природе, при чему не тврдимо да је безусловно реч о апсолутно реалним моделима.

Подсистеми и унутрашње структурне релације

С друге стране, усложњавања претходно назначених/предочених модела итекако су могућа и у другом правцу. Целокупни универзални модел, у датом контексту, заједно са његовим подсистемима, можемо замислити и представити као сложени комуникацијски, комплементарно-интеракцијски систем (обједињен специфичном унутрашњом структуром, у смислу формално-логичке подлоге сваке од појединачних структурних целина, које заједно сачињавају јединствени систем). Наиме, спроведена структуролошка истраживања указују на то да – у оквиру предложеног општег динамичког система – сваки од наведених, произилазећих базичних релационих комплекса поседује могућност формирања интеракцијског дуалног система (кроз базични релациони оквир $9+8/9+1+9$, који формира реални комбинаторни принцип $8 \times 8 = 64$; в. шематску представу 3). При томе, сваки од ових комплекса потенцијално формира и конкретни усложњени/парадигматски модел са карактеристикама *општег система*: реч је о сложенем седамнаесточланом обрасцу (са базичном унутрашњом структуром $19+81+17$ и са више парадигматских варијантних могућности унутрашњег преобликовања и манифестације; *структурни модел 12*; в. поменути шематску представу 3), у непосредној вези са иницијалним *примарним језичко-логичким моделом* (али и са – такође аналогним – природним моделима, пре свега са структуром периодног система хемијских елемената). Дакле, наведена „унутрашња“ структура упућује на квалитативну унутарсистемску – дуално уобличену – организацију (аналогно, између осталог, и паралелним обрасцима уоченим у представама јединственог система хемијских елемената; *структурни модел 13*), тј. указује на базични градивни принцип. Овај конструкцијски структурни модел испољава се потенцијално у свим – у универзални модел укљученим – системима (а у вези са њиховом општом системском организацијом и могућностима усложњавања). У посматраним системима су, више или мање видно, назначене и специфичне унутарсистемске целине, тј. групе елемената које у односу на друге (групе и елементе) представљају засебни комплекс, формирајући унутрашње семантичке осе. Другим речима, унутар општег формалног модела, који се налази у основи целокупног система (као и унутар посебних модела), уочавамо више *варијантних подсистема*, унутрашњих структурних облика и могућности – *на сличан начин* манифестно реализованих у различитим феноменима културе и природе.

Базични модели

Још једном подсећамо да нам је као модел на основу којег реконструирамо општи формални оквир послужио управо проширени *примарни језичко-логички модел* (који радно можемо назвати и моделом *примарне структуре мишљења*). У контексту структурне дескрипције овог система, пре свега, уочавамо повезаност *средишњег подсистема 81* (9×9) и њему аналогног *подсистема 64* (8×8) – које детектујемо и као структурне основе периодног система хемијских елемената, с једне стране, и генетског

кодног система, с друге стране (*структурни модел 14*).²⁰ Исто тако, уочавамо и друге могуће, варијантне подсистемске оквире (м78/79, м84 итд.), који су непосредно повезани са поменутим, општим 117(118)-чланим системским оквиром и другим произилазећим усложњеним системима (*структурни модел 15*).²¹ Међутим, суштински и иницијални подсистемски ниво овог општег модела уобличавају базични комплементарни системи – *примарни динамички систем м17* и *примарни статички систем м19* (из којих синхронијски проистиче *примарни централни систем м81/64*)²², односно – вишеструко помињани *базични структурни оквир 9+1+9/9+8*.

У вези с базичним системом промене (*општи формални парадигматски модел м117/118*), сагледавамо и базични варијантни спектар могућности разматраног система, који се може посматрати на више нивоа.²³

²⁰ В. универзалистички конципиране идеје, изнесене у крајње мултидисциплинарно конципираним радовима и текстовима Милоја М. Ракочевића (в. на пример *О универзалном коду природе*, Просветни преглед 1721, март 1990; *Univerzalna svest i univerzalni kod*, у: *Svest – naučni izazov 21. veka*, Ћигоја штампа, Београд 1996), уз различите реконструкције структуре (као и бројних структурних аспеката) система хемијских елемената и генетског кода; уп. и монографију: М. М. Ракочевић, *Гени, молекули, језик*, Научна књига, Београд 1990; *isti*, *Logic of the Genetic Code*, Naučna knjiga, Београд 1994.

²¹ На овом месту не можемо детаљније образлагати предочене системе, па их само наводимо; већ је наглашено да ће конкретне представе бити изнесене у опширнијој студији. Посебно указујемо на непосредну подударност система уочених у природи и ових формалних система (в. следећу напомену), до којих долазимо првенствено на основу културних модела, пре свега на основу *примарног језичко-логичког модела*, али и поређењем сасвим разнородних феномена.

²² Примера ради, у овом контексту би се наведени 19-члани систем могао упоредити са базичним атомским моделом (о чему ће бити више речи у наредним студијама), 17-члани систем – са базичним хромодинамичко-глуонским концептом/моделом („боје“ и глуони), 81-члани систем – са општим моделом хемијских елемената конструисаним у складу са бројем природних изотопа, а 64-члани систем – са општим генетским моделом, у непосредној вези са аналогним 19/20-чланим подсистемом, који одговара базичном систему аминокиселина: 19 базичних аминокиселина + иницијални метионин, у смислу 19/20 основних информација (а што упућује на сложенији систем/модел 84) итд. Овде свакако треба придодати и неуобичајене, а изузетно уочљиве аналогije са проширеним базичним моделом категоричког силогизма у логичким представама (из система од 64 могућа модуса категоричког силогизма произилази 19 правилних модуса), чиме долазимо до непосредног сагледавања аналогних структурних модела који повезују живу природу (генетски кодни систем), неживу природу (систем хемијских елемената), логику/мишљење (општи систем категоричког силогизма/базичног закључивања) и језик/мишљење (примарни језичко-логички систем/структура суда + семантичке категорије); овим потенцијално успостављамо/(ре)конструирамо и *свеобухватни универзални структурни модел (структурни модел 17)*, чије се – претходно наведене – премисе свакако намећу као легитимни научни проблем.

²³ Иако ово (услед недовољно простора за детаљнија објашњења) може изазвати забуну код читаоца, покушајмо да илуструјемо/поменемо неке аспекте ове проблематике. Рецимо, наведени варијантни спектар можемо посматрати на нивоу парадигматског тројства (усложњавања) које сачињавају: 1) *општи системски модел (19-81-17)*, 2) *интерактивни усложњени образац промене* (на плану усложњеног хипотетичког интерактивног

Исто тако, неопходно је нагласити и како непосредну аналогију 1) *пара-културном моделу* (фундаментални и иницијални културни оквир) представља 2) *општи културни модел* (примарни културни системски контекст), који претендује на обједињавање културних категорија у ужем смислу (в. у шематској представи 1а). Овом приликом – илустрације ради – шематски предочавамо *базичну матрицу социјалне културе*, као један од кључних аспеката *општег културног модела* (в. шематску представу 2б). Наравно, као што смо већ нагласили, подразумева се да ова проблематика захтева додатна објашњења, али је било неопходно изнети и овакав сажети преглед структурних модела, посебно значајних за наш приступ. Уз помоћ три – током досадашњег излагања поменуте – базичне шематске представе (1а, 2б, 3) покушали смо да, у оквирима овога рада, непосредније укажемо на барем неке од претходно наведених системских комплекса и релација.²⁴

Финални пресек

На самом крају је потребно, у виду три сасвим кратка осврта, додатно истаћи поједине закључке који уобличавају изнесени хипотетични/радни модел, без претензија на то да дефинитивно уоквиримо или пак проширимо претходно излагање.

1) Језичко-логички оквири класификационог модела културе

Једна од суштинских ставки предочене концепције културе и конструкције одговарајућег свеобухватног модела своди се на фокусирање становишта да су феномен културе и испољавање различитих културних појава могући, пре свега, на основу примарних психолошких, лингвистичких и логичких датости, заснованих на базичним принципима мишљења. Ове примарне психолошке, лингвистичке и логичке категорије иницијално формирају базични или *протокултурни систем*, а до њих долазимо на

системског обрасца можемо разликовати *прототипски статички општи систем* (19-171-19) и *прототипски динамички општи систем* (17-153-17)) и 3) *финални динамички модел усложњавања* (19-1053-117). Ови системи – полазећи од општег системског модела – у контексту нашег приступа уобличавају тзв. *глобални синхронијски систем*, тј. *супермодел*. Паралелно с тим, на нивоу проширеног системског обрасца промене разликујемо: 1) *примарни варијантни модел* (79-118-79) и 2) *проширени варијантни модел* (118-175-118). Од других произилазећих модела издваја се (својом универзалном присутношћу) *модел јединствених елемената м84 (структурни модел 18)*. Овде треба нагласити да примарни варијантни модел (м79-118-79) у датом контексту одговара односу протона, неутрона и електрона у атому злата (чији је положај у оквиру периодног система елемената, по неким ауторима, управо положај "златног пресека", односно хармонијског средишта; уп. М. Ракочевић, *Хармонија периодног система хемијских елемената*, Флогистон 7, Београд, 1998, 177). С друге стране, базична структура проширеног варијантног модела (м118-175-118) непосредно одговара претпостављеном односу протона, неутрона и електрона последњег, 118. елемента, у оквиру стандардног периодног система.

²⁴ Сви релевантни структурни модели са одговарајућим шематским представама биће предочени и детаљно разматрани у најављеној монографији.

објективан начин, с обзиром на то да су засноване на свеprisутним универзалним обрасцима и да људски ум (кроз језичке манифестације) функционише у складу са овим елементарним одређењима.

С друге стране, култура у ужем смислу заснива се на категоријама (типа – систем сродства, друштвене институције итд.), које неизоставно – више или мање непосредно – произилазе из ових базичних психолошко-лингвистичко-логичких датости културе, представљајући културно-биолошку, као и у класичном смислу културну надградњу наведених основних елемената (у складу са интелектуалним и архетипским условљеностима протокултурних и изведених културних установа, тј. категорија). Према томе, и сложене (односно најсложеније) културне манифестације – од науке до уметности – логично се базирају на овим основним културним начелима/принципима, који су архетипски и логички условитељи свих облика културног усложњавања и надградње, а они сами су, услед тога, органски уклопљени (као саставни делови) у овако конципирани, јединствени *периодни систем елемената културе* – заснован на утврђеним обрасцима промене (са нагласком на комплементарно-супротним релацијама базичних елемената, тј. категорија).

2) Универзални структурни обрасци

У вези с претходним, још једном треба подвући да је у различитим културним феноменима могуће уочити аналогне структурне обрасце, при чему је њихова сродност такве природе да се логично јавља и хипотеза о постојању „скривеног“, јединственог базичног система, на којем се заснивају многобројне појаве из домена културе.

До конкретизоване представе општег/сажетог културног модела – у смислу основног обрасца концепта *периодног/јединственог система елемената културе* – стижемо преко форме и потврђене реалности иницијалног *примарног језичко-логичког модела*. Након претходно спроведених истраживања – са циљем да пронађемо (заједнички) формални образац који се налази у основи феномена културе – долазимо до фундаменталног (деветнаесточланог/седамнаесточланог) синтетичко-аналитичког оперативног оквира, аналогног структурној бази поменутог *примарног језичко-логичког модела*. Другим речима, постоје основане назнаке које нас усмеравају у правцу интуиције (а касније и спознаје) да резултате сажимања елемената феномена културе до којих смо дошли можемо представити управо преко овог структурног обрасца, који – као објективно уочљиву основу, тј. категорију – констатујемо унутар различитих културних и природних система.²⁵

²⁵ Као што је већ наглашено, овај базични формални систем претендује да представи основне обрасце аспеката културе у оквиру сажете структурне матрице – састављене од међусобно органски повезаних и плански уклопљених (системских) елемената, при чему се све релације појављују као логични аспекти општег модела. Тако у предложеном финалном моделу (уколико га представимо шематски, руководећи се унутрашњим сличностима)

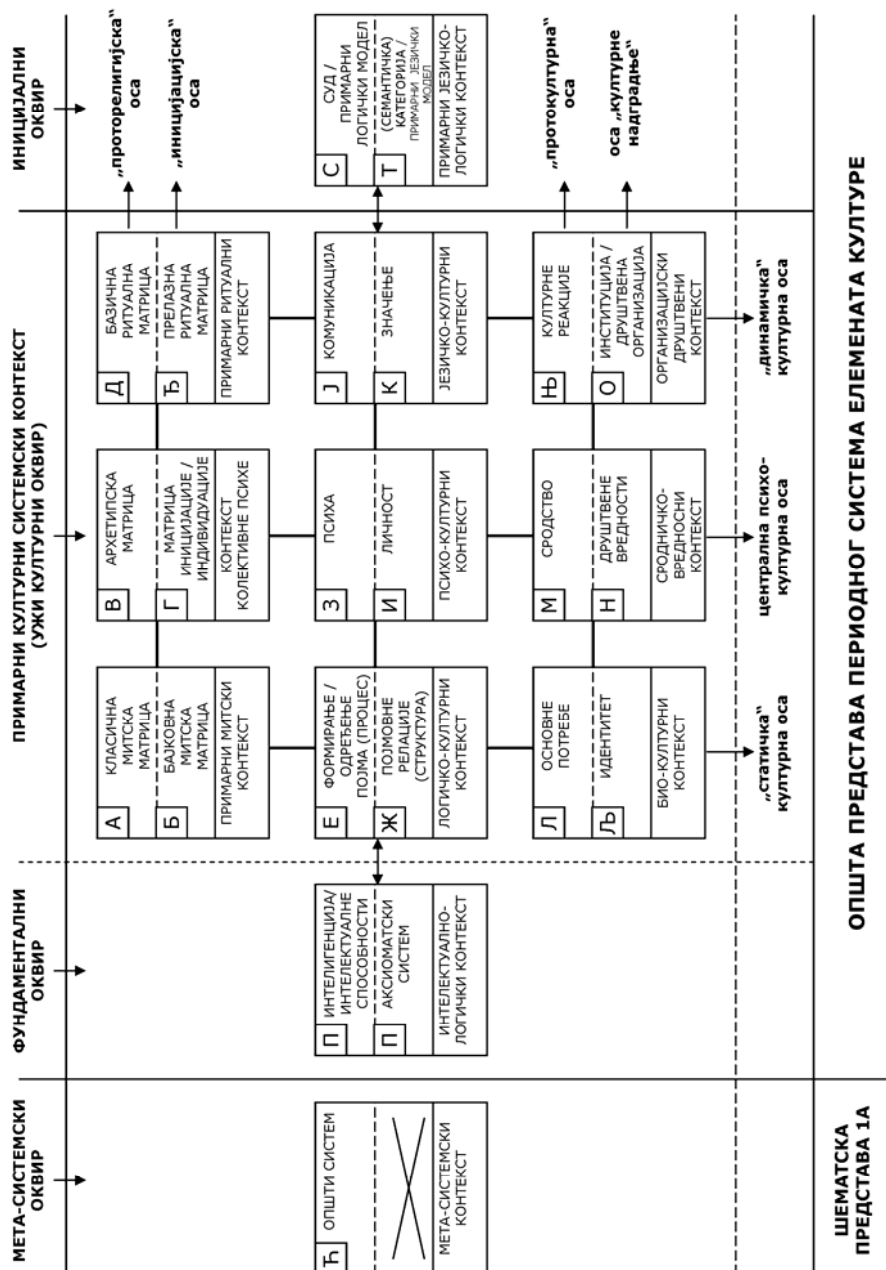
3) Завршни осврт

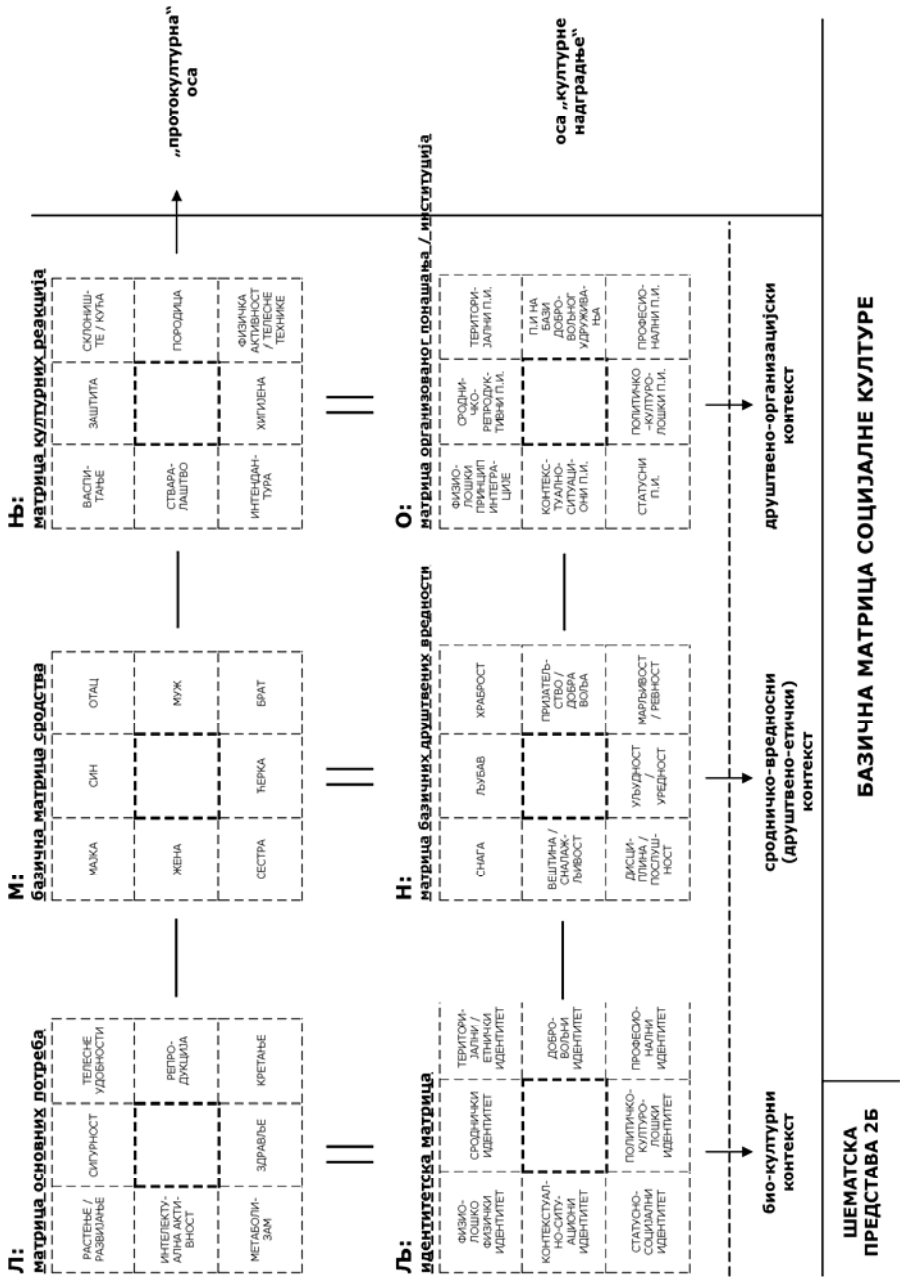
На крају треба подвући и то да је у оквиру нашег ауторског пројекта развијана истраживачка нит која се бави проблематиком детектовања/постојања универзалних структурних образаца, паралелно са развијањем оне нити која се усмерава на разматрање базичних и најсложенијих образаца духовне културе Срба, од најзначајнијих ритуала и митова традиционалне културе до савремених идејних система. На овај начин тежи се сагледавању свеобухватне слике, која се испољава како у конкретном (српски народ и његова култура, у смислу конкретног народа и конкретне културе), тако и у општем облику (универзални обрасци културе и мишљења).²⁶

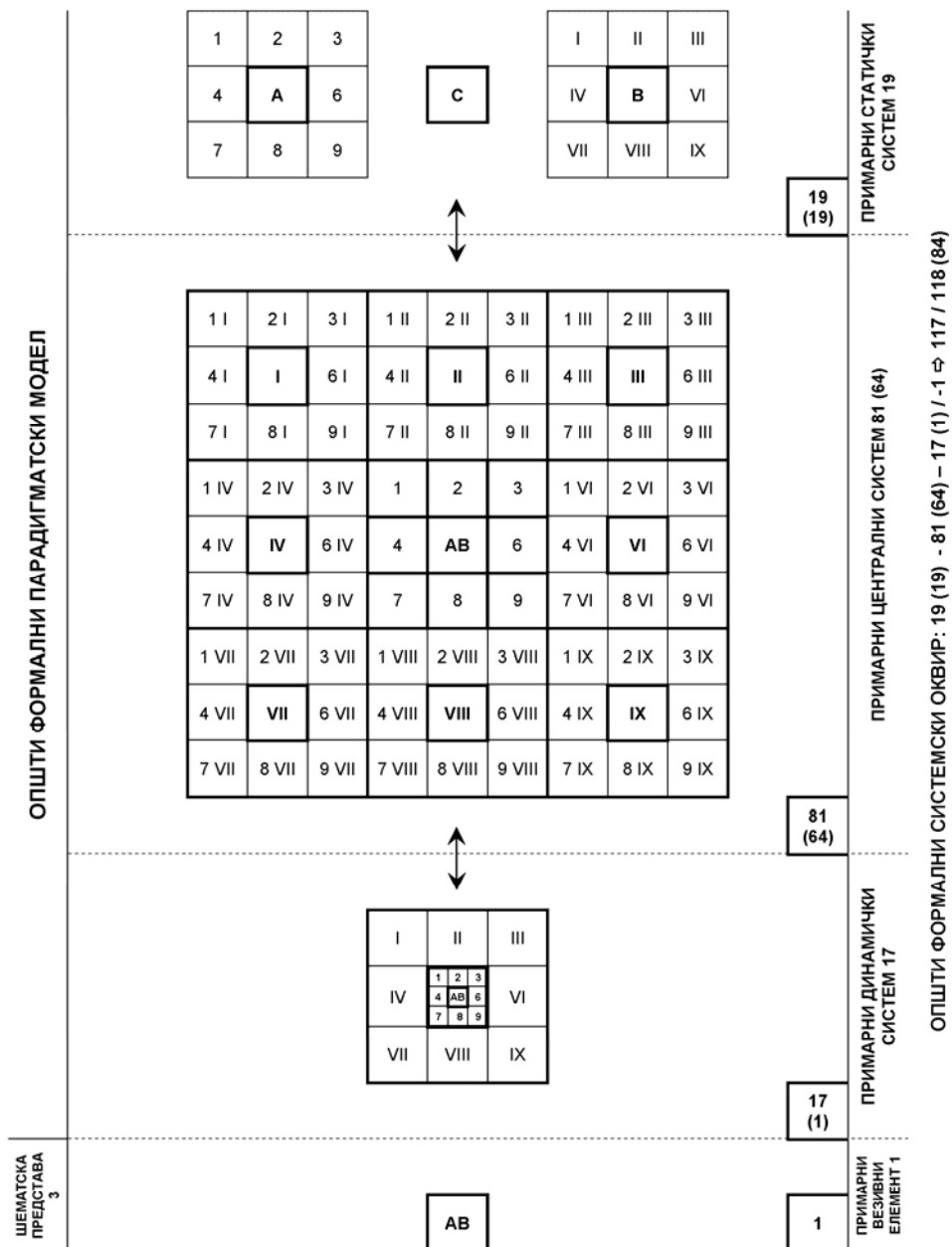
Уверење нашег приступа је у томе да резултати до којих долазимо – користећи се одговарајућим *структуролошки модификованим* методолошким поступцима, базираним на хипотези о постојању хомологних структурних образаца који се (партиципирајући у општем, свекомуникацијском јединству) надовезују једни на друге, од базичне структуре мишљења до конкретних митова и ритуала – могу бити подстицајни и сугестивни у смислу представљања путоказа ка непосредном уочавању јединствене структурне основе културне и опште стварности, као и (из одговарајуће антрополошко-структуролошке перспективе јасно уоквирених) базичних принципа феномена највеће сложености, феномена функционисања Ума/ума.

можемо јасно сагледати унутарструктурне односе, представљене одговарајућим семантичким осама, које указују на подкомплексе присутне у општем културном систему.

²⁶ Уп. са претходним ауторовим студијама; в. напомену 9.







Ивица Тодоровић

Проблематиката за реконструкцијата на общата системна основа на културните феномени

**Кратък преглед на изследвајата
и на възможностите за анализ**

Въз основа на ясните аналогии на базисните структурни релации, откривани в различните културни феномени, може да се говори за възможната (ре)конструкция на уникалната система на културния елемент, в смисъл на обща основа на целокупната културна реалност. Конкретизацията на този замисъл осъществяваме посредством наблюдението върху структурните прилики, съществуващи в рамката на базисните образци на най-важните феномени на традиционната духовна култура на сърбите, в резултат на което в предходни наши изследвания беше формулирана теоретична

концепция за проявата на универсална структура на мисленето в културните феномени, преди всичко в ритуалите и митовите. От друга страна и подходите, и резултатите, до които достигат някои от най-изтъкнатите класици на антропологичната мисъл (преди всичко Кл. Леви-Строс, Вл. Пропп, Бр. Малиновски, А. Ван-Женеп, К. Г. Юнг и др.), допринасят непосредствено за оформянето на идеята за възможността за конкретизирана реконструкция на обща система на културните образци.

Ключови думи:

обща система на
елементите на
културата,
реконструкция, обща
системна матрица,
основни контури,
мисловен
експеримент, сръбски
материали

Ivica Todorović

The Problem of Reconstruction of Uniform System Basis of Cultural Phenomena

Summarized Turn to the Researches and Analytical Possibilities

On the basis of clear analogies of the basic structure relations noticed inside of different cultural phenomena, it is possible to speak about possibilities of (re)construction of the uniform system of cultural elements, in the sense of common basis of complete cultural reality. The concretization of this idea is achieved through the perceiving of structural similarities of existing basic patterns of the most important phenomena of traditional spiritual culture of Serbian people. In the previous studies this resulted in formulation of theoretical concept of manifestation *universal structure of thought* in cultural phenomena, above all in rituals and myths. On the other hand, approaches and results of the most eminent classics of anthropological thought (above all Claude Levi-Strauss, V. Propp, B. Malinowski, A. Van Gennep, K. G. Jung and others) give direct contribution to the formation of the idea about possibility of concrete reconstruction of uniform system of cultural patterns.

Key words:

uniform system of cultural elements, reconstruction, common system matrix, basic contours, thoughtful experiment, Serbian material

Весна Трифуновић
Етнографски институт САНУ
Београд

Технике хумора и теорија о социјалним типовима

Теоријско методолошки оквир за анализу вицева као хумористичког фолклорног материјала*

Рад представља синтезу теорије Орина Клапа о социјалним типовима и теорије о техникама хумора, Артура Асе Бергера, која је искоришћена као теоријско-методолошки оквир за анализу савремених домаћих вицева. Основна намера је да се покаже како овакав приступ пружа другачији поглед на вицеве, што доводи до ишчитавања нових порука које се путем овог фолклорног материјала могу преносити.

Хумор је феномен који се среће у најразличитијим социо-културним системима. Налазимо га свугде око нас: у свакодневном разговору, у филмовима, литератури, штампи, на радију или, пак, на зидовима – у виду графита или латриналија. Готово да нема теме – било да су то секс, брак, политика, религија, образовање, посао, различити међуљудски односи, па чак и смрт – која на неки начин није дотакнута хумором и на рачун које никада нису збијане шале. Оваква свеприсутност хумора потврђује и велики значај који овај феномен има како у индивидуалном, тако и у друштвеном животу. Та чињеница је свакако препозната и у науци, па данас студије хумора обухватају широку мултидисциплинарну област унутар које су многе различите дисциплине, са своје стране, дале допринос ближе познавању овог феномена. Као науке које су традиционално доминирале, у области студија хумора могу се издвојити психологија, лингвистика, филозофија и књижевност.

Кључне речи:

хумор, социјални
тип, Луда, технике
хумора, виц,
вредносни систем

Поред тога, велики интерес за проучавање хумора налазимо и код фолклориста који су најчешће настојали да проникну у значења која хумористички фолклорни материјал у себи носи, као и у практични смисао који може имати за припаднике једног друштва. Овом приликом су се најчешће ослањали на теорије и приступе развијене у психологији и

* Текст је резултат рада на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целини финансира МНТР РС.

филозофији, попут психоанализе и теорије инконгруентности.¹ Као посебно обрађена тема, у радовима америчких фолклориста издваја се јеврејски хумор, а у оквиру ње су се често бавили питањем самокритике које је поставио још Фројд. Поред тога, значајне су и области расног, етничког и сексистичког хумора и, уопште, проучавање шала и вицева који спадају у различите циклусе, попут циклуса НАСА вицева, циклуса вицева о слоновима, или оних о катастрофи у Чернобилу.

Хумор се, дакле, манифестује у различитим формама унутар једног социокултурног система, па тако може чинити и значајан део фолклорног материјала који један колектив ствара. Услед тога, честе су студије које се фокусирају само на један његов аспект, какав је, на пример, вербални хумор у који, несумњиво, спадају вицеви. Радови у којима се разматра овај фолклорни жанр били су у српској антропологији изузетно ретки и као један од најпознатијих може се поменути докторска дисертација Гордане Љубоје *Етнички хумор XX века у хумористичкој штампи Србије*.² Ипак, поред етнички профилисаних ликова, у вицевама се јављају и други јунаци које, такође, вреди размотрити. Стога се поставља питање о чему још, поред етничких стереотипа, можемо сазнати на основу вицева који се препричавају, слушају и преносе унутар једног друштва. У том смислу, у овом раду ће најпре бити размотрен један могући теоријско-методолошки приступ проучавању вицева, а потом ће бити демонстрирано на који начин такав приступ може пружити нов поглед на вицеве и значења која они у себи носе.

Будући да је овај приступ уско повезан са самом природом вица, на почетку је неопходно осврнути се на појам вица и на значај који ова фолклорна творевина поседује. Виц је типичан усмени фолклорни жанр урбане цивилизације.³ Он се, дакле, својим изразом и формом уклапа у савремено доба, па се може констатовати да представља савремени и актуелни вид усменог духовног стваралаштва. Миљивој Солар је у својој *Теорији књижевности* дефинисао виц на следећи начин: „Виц (ријеч је преузета из њемачког, *Witz*; употребљавају се и називи шала и досетка, али обично они имају нешто шире значење) кратка је језична творевина која служи изазивању комичног дојма, сажето зацртавши неке ситуације, догађаје и карактере и откривши у језичком изразу самом, или у особинама изражајног, супротности и протусловља, која изазивају смех. Структура је вица често врло сложена. У

¹ Теорија инконгруентности је једна од најраширенијих и најприхваћенијих теорија хумора, чији су заступници филозофи попут Канта, Шопенхауера и Бергсона. У њој се, као и у осталим значајним теоријама овог феномена, настоји на изоловању одређеног стимуланса који доводи до перцепције хумора. Укратко, поменути филозофи заговарали су гледиште по коме је инконгруентност, односно нешто што је неочекивано, ван контекста, неприлично, нелогично или претерано, заправо, срж свих хумористичких доживљаја.

² Гордана Љубоја, *Етнички хумор XX века у хумористичкој штампи Србије*, Етнографски музеј, Београд 2001.

³ Vladimir Bovan, *Vic prema šaljivoj narodnoj priči*, Rad XXXVII kongresa SUFJ, Plitvička jezera, Zagreb 1990, 318.

њему се у највећој мери искориштавају двосмисленост појединих ријечи и животна протусловља којима обилује свакодневица, а непосредни контекст често има у њиховом разумевању одлучујућу улогу.“⁴

Упркос сажетој форми, у вицу се може констатовати велико богатство тема и мотива. „Садржаји вицева говоре о свему што чини живот: о друштвеним, политичким, економским, културним, а нарочито међуљудским односима и проблемима. Насмејава нас, али и присиљава да се замислимо над којекаквим неправилностима и поступцима у животу. Исмева и иронизира недостатке и мане. Шали се на рачун појединаца и етничких група, па и народа. Једном речју: обавештава, коментарише, оцењује, критикује и саветује на својеврстан начин о свему што се у животу збива.“⁵ Многи аутори указивали су и на специфичне функције вицева, и у том погледу повлачили паралеле између њих и других жанрова, попут шаљивих прича или фацетија. „Ако је функција фацетија друштвена критика и самокритика, онда је то и функција вицева. Њих и још у већој мери но фацетија. Сваки виц смишљен је са предумишљајем, тј. он се увек ствара на нечији рачун, да би се подсмехнуло нечијој мани.“⁶ Може се, зато, закључити да виц представља колективно промишљање, став и однос према ономе што се у њему третира, исказан луцидно, кратко и духовито.

Уколико се жели стећи увид у то какви су ставови и односи изражени у вицевама и према чему, потребно је располагати одговарајућим теоријско-методолошким оквиром помоћу кога ће одређени корпус вицева бити анализиран у циљу спознаје порука које се путем њих шаљу. Теоријски оквир који, по мом мишљењу, може пружити нови поглед на вицеве односи се на теорију америчког социолога Орина Клапа о социјалним типовима, а прецизније – на теоријски концепт социјалног типа Луде, који је овај аутор развио.⁷ Свако друштво, наиме, има сопствену представу о *глупости*, *херојству* и *злочинству*, у складу са којом гради социјалне типове приписујући им карактеристике везане за сваки од ова три појма. На тај начин изражава се вредносни систем датог друштва, будући да се кроз социјалне типове Хероја, Ниткова и Луде упућује порука о друштвено пожељном и непожељном понашању, особинама и вредностима. До тог вредносног система може се доћи управо разматрањем начина на који су ови типови друштвено представљени.

⁴ Миливоје Солар, *Теорија књижевности*, Школска књига, Загреб, 1976.

⁵ Анте Назор, *Вицеви и данас*, Рад XXXVII конгреса СУФЈ, Плитвичка језера, Загреб 1990, 355.

⁶ Љубиша Рајковић, *Социолошко – психолошка основа савремених тимочких вицева о тврдичлуку Пироћанаца*, Рад XXXVII конгреса СУФЈ, Плитвичка језера, Загреб 1990, 391.

⁷ Детаљније о Клаповој теорији социјалних типова видети: В. Трифуновић, *Формирање социјалних типова у теорији Орина Клапа*, Гласник Етнографског института САНУ LV (1), Београд 2007, 125-138; Ista, *Socijalni tipovi Heroja, Nitkova i Lude u Teoriji Orina Klapa*, Etnoantropološki problemi 2 (1), Beograd 2007, 109-134.

Социјални тип Луде дефинише се као индивидуа, стварна или замишљена, коју друштво исмева услед њених поступака, понашања и особина и која, као таква, ужива специфичан друштвени статус.⁸ Луда, дакле, представља колективни појам о врсти особе или понашању које је смешно и инфериорно, као и о вредности које одређена група не прихвата. Она се обично опажа као особа којој недостаје здраворазумско расуђивање, или која се понаша апсурдно и глупо. Треба напоменути и то да овај социјални тип у себи садржи поткатогеорије које се међусобно разликују, иако им је свима заједничко већ поменуто, генерално одређење Луде. Клап класификује Луде по особеном начину на који оне одударају од групних норми, и то претеривањем или прекорачењем у понашању, као и недостатком у личности или понашању.

У прву групу спадају:

1. *Гротескна луда* – Одудара од друштвених норми импулсивним и разиграним понашањем, на пример – прављењем гримаси или шегачењем. Типични представници ове врсте Луде јесу клонови.
2. *Комични неваљалац* или *варалица* – Његово понашање, које укључује безобразне гестове, скарелност и изопаченост, граничи се са забрањеним. Разликује се од Гротескне луде по томе што његови поступци одступају од конвенције, пре свега, у правцу неприхватљивог понашања. Недостатак његове озбиљне намере, или било која друга слабост која му је природна, спречава да буде сврстан у друштвени тип Ниткова.
3. *Брзоплета* или *Смела луда* – Карактерише је склоност екстремима у животу и недостатак расуђивања који је одобрен од стране групе. Овај тип Луде нарочито срећемо у екстремним спортовима (тзв. *Daredevil*) и често имамо амбивалентна осећања према њему: дивимо се његовој храбрости, али његове поступке сматрамо лудошћу.

Другу групу чине:

1. *Неспретна луда* – Иманентан јој је недостатак вештости у ситуацијама које захтевају вичност и одговарајуће понашање. Као пример, може се навести појединац који се оклизне и падне у чудан положај на неком јавном дешавању.
2. *Деформисана луда* – Одступа у свом изгледу од друштвених норми о лепоти, држању, стилу итд. Може се одликовати ружноћом, гигантским растом или анималношћу.
3. *Будаласта луда* – За овај тип карактеристични су недостатак интелигенције и разума. Она је наивна, проста, безосећајна и карактеришу

⁸ Orrin E. Klapp, *The Fool as a Social Type*, The American Journal of Sociology 55 (2), Sep, 1949.

је смешни промашаји, комичне фрустрације, несхватљиво понашање и чињеница да је остали могу лако искоришћавати.

4. *Слаба луда* – Одликује се недостатком снаге, агресивности и храбрости. Када њено понашање оставља озбиљне последице по групу, назива се кукавицом и тиме се приближава издајници, односно типу Ниткова.
5. *Комична луда* – Овај тип је комбинација Деформисане, Слабе и Будаласте луде. Његов изглед подстиче исмевање и презир, а кињи се зато што је исувише глуп, потчињен и плашљив да би узвратио. Занимљиво је поменути да је овај тип практично неуништив, тј. често преживљава незгодне падове и велике експлозије, док му се посматрачи радије смеју него што га сажалевају.
6. *Помпезна луда* – Карактерише је претендовање на много већи статус од оног који јој у стварности припада. Зато се често дешава да је победи нижи, слабији ривал, или она сама погрешно па испадне Луда.
7. *Исмевани херој* – Ова категорија подразумева исмевање појединца на тај начин што му се иронично приписују називи који се користе у карактерисању хероја (Супермен, шампион, легенда, цар итд.)

Уколико кроз ову теорију посматрамо вицеве, запажа се да је у домаћим вицеима могуће издвојити ликове који се могу посматрати као манифестације неких од набројаних социјалних типова Луде. Реч је, пре свега, о ликовима **плавуше, полицајца, Перице, Мује и Хасе, Црногорца, Лале, Циге и Пироћанца**. Како би се стекла јаснија слика о томе којој врсти социјалног типа Луде сваки од ових ликова припада и како би се утврдила друштвена функција тих типова Луде, неопходно је размотрити особине и карактеристике које се набројаним јунацима у вицеима приписују, а потом и утврдити друштвени однос који је према њима испољен кроз те вицеве. У том погледу је веома битан методолошки приступ путем кога ће овај фолклорни материјал бити анализиран.

Овим путем долазимо до техника хумора које је идентификовао Артур Аса Бергер, професор на Катедри за медије и електронске комуникације на државном Универзитету Сан Франциска. Бергер је, проучавајући различите хумористичке жанрове, саставио исцрпан списак техника које су у њима коришћене како би се произвео хумор.⁹ Технике хумора су дефинисане као механизми који у одређеном хумористичком жанру покрећу смех. Значај узимања у обзир ових техника огледа се, по Бергеру, у чињеници да су то битни структурни елементи сваког хумористичког жанра, а нарочито вицева, који су при том непроменљиви. Треба још једном напоменути да Бергер у разматрању ових техника није трагао за тиме зашто је нешто смешно, већ за тиме шта производи хумор, односно која је техника у одређеном

⁹ Arthur Asa Berger, *An Anatomy of Humor*, Transaction Publishers – The State University, New Brunswick, New Jersey 1993.

хумористичком жанру употребљена са намером да се произведе смех. Све идентификоване технике класификоване су у четири главне категорије:

1. Језик – хумор је вербалан и односи се на игре речима и остале особине језика
2. Логика – хумор је идеацијски и подразумева идеје и проблеме са којима се суочавамо када покушавамо да унесемо смисао у околни свет
3. Идентитет – хумор је егзистенцијалистички и тиче се проблема које имамо са сопственим идентитетима
4. Акција – хумор је физички и невербалан

Анализом различитих хумористичких жанрова идентификовано је укупно четрдесет пет техника хумора, а то су следеће:

ЈЕЗИК	ЛОГИКА	ИДЕНТИТЕТ	АКЦИЈА ¹⁰
Алузија	Апсурдност	Пре/После	Потера
Бомбастичност	Случајност	Бурлеска	<i>Slapstick</i>
Дефиниција	Аналогија	Карикатура	Брзина
Претеривање	Каталог	Ексцентричност	
Шаљивост	Коинциденција	Непријатност	
Увреда	Разочарање	Откривање	
Инфантилизам	Незнање	Гротеска	
Иронија	Грешке	Имитација	
Неспоразум	Понављање	Имперсонализација	
Прекомерна дословност	Преокретање	Подражавање	
Игра речима	Ригидност	Пародија	
Доскочице	Тема/Варијација	Размера	
Исмевање	Поређења	Стереотип	
Сарказам	Разоткривање		
Сатира			

За овај рад битна напомена да се техника хумора, поред основног покретача смеха у одређеном хумористичком жанру, може посматрати и као *намерно и свесно* изабран начин третирања одређене теме у том жанру. У том смислу, свесно изабран хумористички начин третирања одређене теме,

¹⁰ Опширније о техникама хумора и начину њиховог функционисања видети: V. Trifunović, *Tehnike humora po Arturu Asi Bergeru*, Etnoantropološki problemi 2 (2), Beograd 2007.

односно техника за произвођење хумора, може бити показатељ друштвеног односа према ономе што је предмет датог хумористичког жанра. Технике које производе хумор коришћене у вицевама могу, дакле, пружити непосредан увид у став који колектив има по питању неке теме, догађаја или особе који су предмет вицева.

Подтипови социјалног типа Луде различито су вредновани, па самим тим имају и различите друштвене функције. Зато, да би се утврдиле специфичне функције које одређени тип Луде оличен у једном јунаку вица има, веома је важно утврдити да ли је јунак вица третиран, на пример, техником Исмевања, Увреде, Ироније, или пак свим овим техникама заједно. Управо је због тога битно да при анализи вицева као фолклорног хумористичког материјала уочимо технику или технике које, у једном специфичном случају, доминирају и претендују на то да производе хумор. Поред тога, од значаја је обратити пажњу и на сам начин коришћења технике хумора у вицу, односно на то да ли је она усмерена ка главном јунаку, од њега ка другим ликовима, или је пак садржана у одговору јунака. На овај начин се најпрецизније може доћи до друштвених функција различитих типова Луде, али се може и стећи увид у однос и став који друштво има према одређеном типу Луде.

Све ово се може демонстрирати на примеру ликова који су општепознати јунаци у домаћим вицевама. Као што је већ поменуто, то су ликови плавуше, полицајца, Перице, Мује и Хасе, Црногорца, Лале, Циге и Пироћанца. Управо из споја различитих социјалних типова Луде из Клапове типологије и специфичних ликова у вицевама, који се у њих могу сврстати, стичемо представу о томе на који се начин о сваком од тих типова Луде размишља у друштву, како се ти типови граде, које грешке им се приписују, али и какав вредносни систем откривају. У домаћим вицевама је идентификовано укупно седам типова Луде, од којих шест одговара категоријама по којима је Орин Клап извршио класификацију овог општег социјалног типа. Те категорије су: Будаласта луда, Помпезна луда, Комични неваљалац, Комична луда, Деформисана луда и Исмевани херој. Седми тип Луде не може се наћи у Клаповој типологији, али је уочен у вицевама и може се означити као Ексцентрична луда. На табели која следи приказани су социјални типови Луде и јунаци вицева који се у њих могу сврстати:

Социјални тип Луде	Лик у вицевама
Будаласта луда	Полицајац, плавуша
Помпезна луда	Црногорац
Комични неваљалац	Перица
Комична луда	Цига, Мујо и Хасо, Фата
Деформисана луда	Циганка
Исмевани херој	Лала

Главни начин за одређивање тога ком социјалном типу Луде припада одређени јунак лица био је обраћање пажње на специфичан профил који му се приписује у вицеима. Ово је подразумевало разматрање целокупног начина на који је тај јунак представљен у вицеима, почев од његовог физичког изгледа, преко ситуација у којима га налазимо у вицеима, до грешака које прави и на основу којих бива означен као Луда. Сваки од наведених ликова, наиме, одликује се одговарајућим грешкама, поступцима и понашањем који их чине смешним и подложним исмевању. Испоставило се, дакле, да се говото сви наведени јунаци домаћих вицева могу уклопити у неку од Клапових категорија Луде.

Тип Будаласте луде

Овом социјалном типу у вицеима припадају ликови полицајца и плавуше. За њих је карактеристично то да су прилично једнолично представљени и да су углавном третирани истим техникама хумора. Најчешће коришћене технике у овим вицеима јесу следеће: *дословност, незнање, неспоразум, образац, разочарање, игра речи*, а све су усмерене ка исмевању и карактеризацији оба ова лика као веома будаластих. Полицајца и плавушу, на првом месту, карактеришу апсурдне грешке у расуђивању, на основу којих се и смештају у овај социјални тип. Још једна заједничка особина им је необразовање и, с тим уско повезано, незнање које показују у различитим ситуацијама. Од особености сваког од ова два лика могу се издвојити насилничко понашање полицајца и промискуитетно понашање плавуше. Полицајац и плавуша се одликују, дакле, неком врстом прекорачења у понашању, али се о њима размишља као о Будаластим лудима, за које важи недостатак у личности. Ова чињеница преноси поруку да се о промискуитетним и насилним особама размишља као о будаластим особама. Поред тога, видимо да је насилничко и промискуитетно понашање у овим ликовима на неки начин повезано са незнањем и необразовањем, и да све то заједно у комбинацији може водити ка типизацији онога у коме се та комбинација препозна као Будаласте луде. Ово нам говори о томе да поменуто понашање и особине значајно одударају од друштвених норми и стандарда.

Ипак, као најзначајније технике које се користе у вицеима о полицајцима и плавушама могу се навести *исмевање* и *увреда*. Техника увреде се код оба лика базира на техникама *поређења, преокретања, исмевања и размере*. Полицајац и плавуша се, наиме, вређају разним недостојним поређењима и постављањем на изузетно низак интелектуални ниво. Све наведене технике у су служби тога да се ова два лика у потпуности понизе и да им се одузме свако достојанство. Главне идентификоване технике хумора у овим вицеима, тј. Исмевање и Увреда, указују и на друштвени однос и третман социјалног типа Будаласте луде. Према овом типу се, дакле, гаји изузетан презир и главни начин његовог третирања јесте исмевање и вређање.

Оштрица коришћених техника хумора усмерена је искључиво ка њему, што упућује на то да је једна од главних функција Будаласте луде та да она буде предмет подсмеха.

Тип Помпезне луде

У ову категорију спада лик Црногорца. Главне технике које се користе у већини вицева о њему јесу *разоткривање* и *исмевање*. Као у случају Будаласте луде, наведене главне технике и овде указују на друштвени однос према социјалном типу Помпезне луде и на начин његовог третирања. Путем вицева о Црногорцу сазнајемо да друштво, заправо, тежи ка разоткривању Помпезне луде, а потом и ка њеном исмевању. Разоткривање се заснива на разноврсним техникама. Тако се могу уочити технике *дословности* и *неспоразума*, које указују на будаластост, затим техника *тема/варијација*, која се претежно односи на непостојаност ставова и конформизам, док се техникама *ригидности* и *поређења* врши његова даља карактеризација – као будаластог и спорог. Технике *обрасца* и *разочарања* у овом случају, такође, алудирају на слабу моћ расуђивања. Све ово упућује на закључак да се Помпезна луда дискредитује како на интелектуалном, тако и на физичком плану. Једна од основних карактеристика Црногорца, која се издваја када се сви вицеви о њему узму у обзир, јесте непостојаност и недоследност, па је могуће да је он управо на основу тога сврстан у категорију овог социјалног типа. Ово би, дакле, била основна карактеристика у вицевима на основу које се врши типизација појединца као Помпезне луде. Она се препознаје и као лажов, будући да је често коришћена техника Комичне лажи, а поред тога се открива као веома слаба и глупа. Овај је тип, као и Будаласта луда, најчешће предмет подсмеха и хумор производи најпре његово разоткривање.

Комични неваљалац

Ово је једини тип Луде који, за разлику од осталих идентификованих типова у вицевима, спада у групу Луда које се одликују прекорачењем у понашању. Његову улогу у вицевима игра лик Перице. Приликом разматрања ових вицева уочено је да Перицу карактеришу особине *лакрдџиаша*, *увредиоца* и *будаласте луде*, с тим што се јасно могу издвојити вицеви у којима он игра искључиво једну од ове три улоге. Може се, ипак, рећи да је његова улога *увредиоца* израженија од улоге *лакрдџиаша* и у тим вицевима је значајно обратити пажњу на технике хумора, а посебно на начин њиховог коришћења. Ове технике су: *увреда*, *преокретање*, *размера*, *исмевање*, *игра речи* и *дословност*. На примеру до сада размотрених типова Луде уочено је да се овим техникама, пре свега, оне третирају. У случају Перице као *увредиоца*, наведене технике окренуте су ка другим ликовима које поред њега налазимо у вицевима. Што је још битније, Перица је тај који манипулише овим техникама како би те ликове исмејао.

С друге стране, могуће је издвојити вицеве у којима су поменуте технике, а нарочито *дословност* и *исмевање*, усмерене против њега,

представљајући га као Будаласту луду. Ово нам открива специфичан начин на који је социјални тип Комичног неваљалца изграђен у вицевима. Њему се даје прилика да вређа, исмева и чини разне безобразлуке, али му околина итекако узвраћа ударац, и то његовим оружјем. На тај начин даје се на знање да Комичног неваљалца, упркос његовом неприхватљивом понашању, не треба схватити као озбиљну претњу. Он се у основи доживљава као будаласт, па видимо да прекорачење у понашању води ка његовом доживљавању као лика који се одликује и недостатком у личности. Ово је уједно и разлог због кога се Комични неваљалац не сврстава у категорију *ниткова*. Клап, наиме, каже да одређена слабост која је природљива овом типу, спречава да се о њему размишља као о *ниткову*, али не прецизира јасно какве би природе та слабост могла да буде. Овде се показало да је то, дакле, недостатак у личности којим се одликује Будаласта луда. Тај резултат упућује на једну занимљиву чињеницу која се тиче класификовања социјалних типова Луде у одвојене групе на основу тога да ли се оне одликују прекорачењем у понашању или недостатком у личности и/или понашању. Разматрањем типова Будаласте луде и Комичног неваљалца уочава се, наиме, да ликови за које је карактеристичан недостатак у личности испољавају прекорачење у понашању и, обрнуто, да Перицу карактерише недостатак у личности упркос томе што се он, као Комични неваљалац, сврстава у групу чија је главна одлика прекорачење у понашању. Ово упућује на закључак да, барем када су вицеви у питању, није могуће јасно разграничити те две групе и да ће Луде из једне на неки начин увек испољити одлике које се приписују другој групи.

Поред тога, уочавају се специфичне функције које тип Комичног неваљалца може имати у вицевима. Овај тип, за разлику од Будаласте и Помпезне луде, није искључиво предмет исмевања. Он, такође, може служити и као средство кроз које је могуће изразити одређену критику или подсмех, али и путем кога се врши неки облик разоткривања.

Комична луда

У категорију овог социјалног типа спадају Цига, али и Мујо и Хасо. Будући да је Комична луда комбинација Будаласте, Слабе и Деформисане луде, када су ови ликови у питању, могуће је јасно разликовати вицеве у којима је реч о њиховој будаластости, кукавичлуку и дефектности. Технике хумора у овим вицевима усмерене су искључиво ка њима, па се издвајају: *незнање, неспоразум, дословност, грешка, игра речи, гротеска, увреда, разочарање и исмевање*. Лик Циге се, ипак, у неколико тачака разликује од ликова Мује и Хасе, иако они спадају у исту категорију Луде. Када је у питању Цига, сазнајемо на који се начин особа која је сврстана у категорију Комичне луде може редефинисати и заузети пожељнији друштвени положај. Овај лик, наиме, одступа од типа Слабе луде својим одговорима на увреде, 'одбацујући' на тај начин типизацију себе као апсолутне кукавице. Ово се види на основу техника које су усмерене од њега ка другим ликовима, од којих је најзначајнија техника Доскочице. Поред тога, за лик Циге у вицевима везује се једна специфичност коју не налазимо код до сада размотрених

ликова. Наиме, некада су технике хумора садржане у његовом одговору, а нису усмерене ка њему или од њега ка другим ликовима. Ово упућује на чињеницу да лик Циге има и значајну забављачку функцију.

Када је реч о Муји и Хаси, иста забављачка функција може се препознати, што показује да је то и једна од најзначајнијих функција Комичне луде. Мујо и Хасо се ипак разликују од Циге по одређеним ставкама. На првом месту, њима се не даје прилика да се редифинишу и заузму бољи друштвени положај. Они су, заправо, најбољи пример тога шта се, по Клапу, дешава са Комичном лудом када покуша да се редифинише. У том погледу, Мујо и Хасо ће увек 'промашити' и пасти још ниже. Поред тога, забављачка функција Мује и Хасе не огледа се у занимљивим и досетљивим одговорима које они дају, већ у њиховом постављању у различите ситуације у којима ће се и даље смејати на њихов рачун. Ипак, могуће је издвојити мању групу вицева у којима се може препознати усмеравање технике хумора од њих двојице ка другим ликовима. Та техника је, као и у случају Циге – *доскочица*.

У вицевима о Муји и Хаси јавља се и лик Фате. На основу њених карактеристика у вицевима утврђено је да она, такође, спада у категорију Комичне луде. Треба поменути да Фату, поред тога, одликује и прекорачење у понашању, које се огледа у њеном промискуитету. Занимљиво је зато запазити да су овде технике хумора усмерене искључиво ка Фати као Комичној луди и да она, за разлику од Мује и Хасе, нема забављачку функцију. Она је, дакле, искључиво предмет подсмеха.

На овај начин се види како се гради тип Комичне луде у вицевима, као и њена друштвена функција. Овај тип, дакле, није само предмет исмевања и може имати и забављачку функцију. Ипак, ово бива случај искључиво онда када његову улогу играју мушки ликови. Путем вицева видимо да је он погодан и као средство за изражавање друштвене критике.

Треба, такође, поменути и лик Циганке која се може сврстати у категорију Деформисане луде. Једна од најзначајнијих идентификованих техника у вицевима о Циганки јесте техника *гротеске*, и њоме се алудира на њен физички изглед. Остале коришћене технике алудирају на Циганкино промискуитетно понашање. На основу тога видимо да је и у овом случају прекорачење у понашању повезано са недостатком у личности и понашању. На основу лика Циганке може се закључити да је Деформисана луда углавном предмет подсмеха.

Исмевани херој

Овај тип је у вицевима препознат у лику Лале. Недостаци у личности који Лалу смештају у ову категорију јесу, пре свега, кукавичлук и импотенција. Технике хумора које су усмерене на Лалу као таквог јесу *разочарање*, *исмевање* и *игра речи*. Поред тога, Лала се представља и као преварени мушкарац, па се у оваквим вицевима користе технике

разоткривања и исмевања. Дакле, као што и само његово име каже, друштвени однос према Исмеваном хероју је, пре свега, исмевање.

Исмевани херој се сврстава у тип Луде коју одликује недостатак у личности и понашању. Ипак, и када је о овим социјалном типу реч, може се констатовати да није могуће повући јасну границу између типа Луде коју одликује недостатак у личности и типа за који је карактеристично прекорачење у понашању. У случају Лале, то прекорачење би се могло препознати у његовом нереаговању на преваре које трпи од стране своје жене – Сосе. Друштвено опажање превареног мушкарца може се сагледати на основу осталих анализираних типова Луде у вицеима. Такав мушкарац се сматра будаластим, slabим и неспособним, па се може претпоставити да ће се сваки припадник друштва трудити да избегне такву типизацију од стране колектива. Лалин флегматичан однос према превари могао би се, према томе, посматрати као облик прекорачења у понашању. Тип Исмеваног хероја, међутим, није искључиво презрен и не служи само за исмевање. Могу се уочити вицеи у којима су технике хумора управо садржане у његовим одговорима, као што су *доскочица* и *шалвивост*. Ова чињеница упућује на то да Исмевани херој поседује и забављачку функцију.

Ексцентрична луда

Ова категорија не постоји у типологији Луде коју је дао Орин Клап. Она је идентификована, пре свега, на основу вицева о Пироћанцу. Технике хумора које се користе у овим вицеима јесу *разоткривање* и *исмевање*, односно – исте технике које се могу уочити и када су у питању остали типови Луде. Пироћанац се, међутим, не одликује будаластошћу, кукавичлуком, нити било којом другом особином на основу које су остали ликови у вицеима класификовани у неку од познатих категорија Луде. У том погледу, важно је запажање да је, поред две наведене технике, у готово свим вицеима коришћена и техника *ексцентричности*. Штавише, разоткривање и исмевање су базирани на ексцентричном понашању које овај лик испољава. Ексцентрична луда се може сврстати у категорију Луде коју одликује недостатак у личности. Ипак, разлог због кога се Пироћанац опажа као ексцентричан јесте његово испољавање шкртости у ситуацијама у којима је такво понашање потпуно непримерено. Одатле произлази да се о Пироћанцу, такође, може размишљати као о лику који се одликује и прекорачењем у понашању. Овај пример још једном потврђује да друштво појединце који испољавају одређено неприхватљиво понашање често опажа као особе које се одликују недостатком у личности. Друштвени однос према овом типу Луде искључиво је исмевање.

Добијени резултати о друштвеном односу према идентификованим социјалним типовима Луде у вицеима и о њиховој функцији могу се табеларно изложити на следећи начин:

<i>Тип Луде</i>	<i>Друштвени однос</i>	<i>Функција</i>
<u>Будаласта луда</u> (Полицајац, плавуша)	Увреда, исмевање	Предмет подсмеха
<u>Помпезна луда</u> (Црногорац)	Разоткривање, исмевање	Предмет подсмеха
<u>Комични неваљалац</u> (Перица)	Исмевање	Предмет подсмеха, средство изражавања подсмеха, средство разоткривања
<u>Комична луда</u> (Цига, Мујо и Хасо, Фата*)	Исмевање	Предмет подсмеха, забављање, средство изражавања критике
<u>Деформисана луда</u> (Циганка)	Исмевање	Предмет подсмеха
<u>Исмевани херој</u> (Лала)	Разоткривање, исмевање	Предмет подсмеха, забављање
<u>Ексцентрична луда</u> (Пироћанац)	Разоткривање, исмевање	Предмет подсмеха

Друштвени однос према сваком типу Луде јесте исмевање, што упућује на то да је основна функција ових типова Луде та да буду предмет подсмеха услед својих недостатака у личности и понашању, као и прекорачења у понашању. Ипак, може се уочити посебан облик друштвеног односа према одређеним типовима, али и специфичне функције које неки од наведених типова задовољавају. Видимо, дакле, да друштво има потребу да, поред исмевања, вређа Будаласту луду и разоткрива Помпезну луду, Исмеваног хероја и Ексцентричну луду. С друге стране, једина функција ових типова, осим Исмеваног хероја, јесте та да буду предмет подсмеха. Друштвени однос према Комичној луди и Комичном неваљалцу је, такође, исмевање, али ови типови имају и додатне друштвене функције. Они, наиме, поред тога што су објект исмевања, могу послужити и као медиј кроз који је могуће упутити критику и подсмехнути се. Комични неваљалац, исто тако, може вршити неку врсту разоткривања, док Комична луда често има и забављачку функцију. На крају треба напоменути да је друштвени однос према Деформисаној луди – исмевање и да она првенствено служи као предмет подсмеха, као и то да Исмевани херој, попут Комичне луде, може имати и забављачку функцију.

* Овде треба још једном указати на то да је овај лик искључиво предмет подсмеха, за разлику од ликова Циге, Мује и Хасе који имају и друге наведене функције.

Све до сада речено уклапа се у потпуности у Клапову теорију о друштвеном статусу Луде, који је – по овом аутору – исмеван, али и толерисан и дозвољен. Идентификовани типови Луде у овом раду бивају, на неки начин, презрени и деградирани, али поједини, као нпр. Комична луда, причињавају задовољство својом улогом забављача. Са том улогом уско је повезана једна од значајних функција социјалног типа Луде коју издваја Клап, а то је олакшавање рутине комиком. Ипак, и сам Клап наводи да је најзначајнија функција Луде заправо социјална контрола која се врши посредством овог типа. Под овим Клап подразумева да ће сваки припадник друштва избегавати да буде типизиран као било која препозната врста Луде унутар тог друштва и то првенствено због тога што она ужива изузетно низак статус. То значи да ће се увек избегавати оно понашање које се генерално приписује Лудима. Друштво, дакле, путем социјалног типа Луде обавештава своје чланове о непожељним облицима понашања и уједно их усмерава и дисциплинује. На тај начин се, путем овог социјалног типа, изражава и специфичан вредносни систем.

Понашање и карактеристике које испољавају типови Луде идентификовани у овом раду могу се поделити на мушке и женске ликове који улазе у оквир овог социјалног типа. Када су у питању женски ликови, њихове основне одлике су следеће: промискуитет, физичка дефектност, глупост и необразовање. Мушки ликови испољавају: глупост, насилничко понашање, недоследност, кукавичлук, слабост, физичку дефектност, лењост, неспособност, импотентност, шкртост и необразовање. Ово би, дакле, биле главне негативне карактеристике, оличене у социјалном типу Луде у вицевима, које друштво исмева и не одобрава. На тај начин се шаље порука о томе какво понашање и особине мушки и женски чланови друштва треба да избегавају како не би били типизирани као одређени тип Луде. Може се запозити да мушкарци морају да испуне много више захтева од жена. Ипак, треба нагласити да према женским ликовима Луде у вицевима постоји знатно оштрији однос. Оне се, наиме, искључиво исмевају и вређају услед својих недостатака, и основна функција им је да сnose терет подсмеха. Мушки ликови, с друге стране, имају и друге улоге, као што су изражавање критике и подсмеха, или пак забављање, и они у тим случајевима нису предмет подсмеха.

Анализирани вицеви откривају и дихотомију када је реч о вредновању сексуалног понашања мушких и женских ликова. Уочено је, наиме, да се сви женски ликови представљају као изразито промискуитетни и сексуално активни. С друге стране, мушки ликови су или сексуално пасивни, попут полицајца и Црногорца, или доживљавају превару од својих жена и тада су најчешће представљени као глупи (Мујо и Хасо), или су импотентни (Лала). Поред тога, видимо да се женски ликови којима се приписује активно промискуитетно понашање одликују неким значајним недостатком. Плавуша се, као Будаласта луда, поставља на изузетно низак интелектуални ниво, док физички изглед Фате, Циганке и Сосе карактерише изразита одбојност. На тај начин као да се преноси порука да су жене које испољавају овај облик

прекорачења у понашању означене редовно као особе које се одликују или недостатком у личности (глупост плавуше и Фате), или недостатком у физичком изгледу (дефектност Циганке и Сосе).

Полицајац се, као мушки лик Будаласте луде, налази на потпуно супротном полу од плавуше. Он се, дакле, одликује истим интелектуалним (не)могућностима као плавуша, али се од ње сасвим разликује својом сексуалном пасивношћу. Одатле произилази да сексуална пасивност мушкарца доводи до његовог означавања као појединца који се одликује недостатком у личности. Овим путем, може се рећи, врше се контрола и вредновање мушких и женских чланова друштва, када је реч о њиховом сексуалном понашању.

Вицеви о Циги, Лали и Муји и Хаси индикативни су по питању тога како се опажају мушкарци који не могу да „контролишу“ сексуалност својих жена. Већ је речено да ови ликови играју улогу преварених мушкараца. Поред тога, они су у таквим вицевама представљени углавном као будаласте, слаби и неспособни, и као такви су исмејани. На тај начин произилази да жена не само што сама мора да контролише своју сексуалност, већ то морају чинити и мушки чланови заједнице уколико не желе да буду типизирани као слаби и будаласте. Из свега овога се може закључити да друштвени жиг Луде ризикују да понесу жене промискуитетног понашања, као и сексуално неактивни, али и преварени мушкарци.

Циљ овога рада састојао се у идентификацији социјалних типова Луде у домаћим вицевама, откривању друштвеног односа према њима и њихове друштвене функције, али и у указивању на одговарајући вредносни систем који се путем ових типова изражава. У том погледу рад представља синтезу две различите теорије, која је примењена у анализи хумористичког фолклорног материјала какви су вицеви, а путем којих је извршена реконструкција поменутог социјалног типа. Наиме, одређене технике хумора које је Бергер идентификовао могу се посматрати као типичан начин третирања Луде у оквиру једног друштва. Зато су оне и послужиле као значајно методолошко средство за идентификацију овог социјалног типа у вицевама. Претпоставка од које се овом приликом пошло јесте та да се било који јунак вица може означити као Луда уколико се технике хумора којима је третиран препознају као типична реакција друштва на социјални тип Луде. Начин комбиновања и коришћења различитих техника за произвођење хумора у вицевама, с друге стране, прецизније је упутио на однос и став који друштво има у односу на одређени тип Луде. Добијени подаци су потом сагледани кроз Клапову теорију о социјалним типовима и на тај начин је идентификован специфичан вредносни систем који се преноси путем домаћих вицева. Основна намера аутора овога рада била је, дакле, да покаже начин на који је могуће приступити једном фолклорном материјалу да би се он сагледао из другачијег угла и да би се увиделе нове поруке које друштво путем њега шаље.

Весна Трифунович

Техниките на хумора и теорията за социалните типове

**Теоретично-методологична рамка за анализ на
вицовете като хумористичен фолклорен материал**

Техниките на хумора са идентифицирани от Артур Аса Бъргър, професор от Катедрата по медии и електронни комуникации при Държавния университет на Сан Франциско. С това Бъргър дава важен принос в изследването на хумора и създава нови възможности за неговото следене и проучване.

Ключови думи:

виц, техника на хумора, социален тип, обществен контрол

Предмет на настоящата работа е разглеждането на начините, по които хумористичните техники могат да бъдат приложени при анализа на хумористичния фолклорен материал, на първо място към вицовете. Вицовете могат да бъдат разглеждани като една от най-значимите прояви на хумора в народното творчество. Трудовете, в които се разглежда този фолклорен жанр, са изключително редки в сръбската антропология и като един от най-известните между тях се откроява докторската дисертация на Гордана Любоя “Етническият хумор на XX век”. Все пак обаче, покрай етнически определените образи, във вицовете се появяват и други “юнаци”, които също си струва да бъдат разгледани. С това се поставя въпроса какво още можем да разберем въз основа на вицовете, които се преразказват, слушат и предават в едно общество. Докладът ще се опита да отговори на този въпрос и да предложи нов подход при разглеждането на вицовете като важен фолклорен материал.

Vesna Trifunović

Humor Techniques and Theory of Social Types

Theoretical and Methodological Framework for Joke Analysis as Humoristic Folklore Material

Techniques of humor were identified by Arthur Asa Berger, the professor of Broadcast and Electronic Communication Arts, San Francisco State University. In this way Berger gave an important contribution to the study of humor and opened new possibilities for its research and understanding. In this paper I am going to problematize the way in which techniques of humor might be applied in the analysis of humoristic folklore material, in the first place, of jokes. Jokes might be regarded as one of the important forms of humor in folklore creation. Works on this folklore issue in Serbian anthropology are very rare, and one of the most important is the PhD thesis of Gordana Ljuboja "Ethnic Humor of the 20th century". However, apart from profiled characters from the jokes that Ljuboja analyzed, there are also others that are worth discussion. Therefore, the question that imposes is what else might we find out from the jokes that are being retold, heard and transmitted in one society. The paper will try to answer this question and to offer a new approach to the research of jokes as an important folklore material.

Key words:

joke, humor
technique, social
type, Fool, social
control