

Etnološka biblioteka

Knjiga 23

Urednik

Miroslav Niškanović

Recenzenti

Dr Bojan Žikić
Dr Miloš Milenković

Uređivački odbor

Prof. dr Mirjana Prošić-Dvornić (Northwood University Midland, /SAD/), prof. dr Ivan Kovačević (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), prof. dr. Dušan Drljača, Beograd, prof. dr. Mladen Šukalo (Filozofski fakultet Univerziteta u Banjaluci), dr Bojan Žikić, docent (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), dr Petko Hristov (BAN), dr Mladena Prelić (Etnografski institut SANU), Beograd.

Štampanje publikacije finansirano je iz sredstava
Ministarstva nauke i zaštite životne sredine
Republike Srbije

ANTROPOLOGIJA SAVREMENOSTI

Zbornik radova

Uredio i uvodnu studiju napisao

Dr Saša Nedeljković



**Beograd
2007**

Saša Nedeljković

snedeljk@f.bg.ac.yu

Antropologija savremenosti ili antropologija kao savremenost: Antropologija između prezentizma i temporalizma*

Izdanje koje je pred vama predstavlja zbornik radova sa naučnog skupa sa međunarodnim učešćem "Antropologija savremenosti" koji je, kao radni deo proslave povodom 125 godina od uvođenja etnologije u visokoškolsku nastavu u Srbiji i 100 godina od osnivanja etnološkog seminara na Filozofskom fakultetu u Beogradu, održan 25. novembra 2006. godine u organizaciji Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Svečani deo proslave, na kome su, uz prisustvo velikog broja etnologa i antropologa iz Srbije i inostranstva, govorili dekan Filozofskog fakulteta u Beogradu, Aleksandar Kostić, sadašnji upravnik Odeljenja za etnologiju i antropologiju, Ivan Kovačević, i raniji upravnici Odeljenja, Petar Vlahović, Srebrica Knežević i Nikola Pavković, održan je dan ranije, 24. novembra. I svečani i radni deo proslave odigrali su se u svečanoj sali Filozofskog fakulteta u Beogradu.

* Tekst je rezultat rada na naučnoistraživačkom projektu MNŽRS RS br. 147035 Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije.

Proslave koje se odnose na jubileje većine naučnih disciplina uglavnom predstavljaju jednoznačne fenomene. Proslavu jubileja koji se tiče etnologije i antropologije u Srbiji danas, međutim, nije tako lako kontekstualizovati i klasifikovati, jer su proslave jedan od važnih predmeta antropoloških istraživanja. Ova proslava je teško određiva, pa stoga vrlo zanimljiva, zato što je s njom po ko zna koji put otvoren problem koji poznajemo pod nazivom "sindrom dvostrukog pripadništva". Bavljenje ovim sindromom u ovoj situaciji, s obzirom na predmet i metode etnoloških i antropoloških istraživanja, podrazumeva traženje odgovora na pitanja koja se tiču odnosa između profesionalnog identiteta i drugih segmenata/oblika/nivoa/dimenzija identiteta etnologa i antropologa.

Svojim "dvostrukim" životom antropolozi istovremeno i proučavaju stvarnost i utiču na nju; oni istovremeno i analiziraju kulturu, i stvaraju antropološku potkulturu. Obeležavanje jubileja koji se tiču njih samih predstavlja tako poseban izazov, jer etnologe/antropologe opasno primiče poziciji koja je bliže objektu nego subjektu antropoloških istraživanja: umesto da dekonstruišu društvenu stvarnost, što umeju da rade jako dobro, prilikom proslavljanja sopstvenih jubileja antropolozi se trude da konstruišu. Na taj način etnolozi/antropolozi bivaju prisiljeni da se odluče ili za to da, dok odaju počast svojoj disciplini, u izvesnom smislu zaboravljaju i negiraju osnovne principe svoje profesionalne delatnosti, ili za to da te principe stavljaju iznad svojih potreba za spontanom doživljavanjem stvarnosti, odnosno, iznad potreba za normalnom društvenom angažovanošću. U prvom slučaju, oni postaju subjektivni učesnici, insajderi, koji se ni po čemu ne razlikuju od "laika", i koji kroz zapletenost u razne vrste društvenih odnosa podležu društvenim zakonima i konvencijama. Poput lekara ili sveštenika koji, dok su u uniformi, analiziraju i kritikuju način života svojih pacijenata ili sta-

novnika svoje parohije, ponašajući se isto kao i oni kada skinu uniformu, takvi antropolozi lakomisleno veruju da njihova dvostruka merila društvenog ponašanja (dvostruki moral) neće biti uočena i analizirana, budući da su, u ovom konkretnom slučaju, svi koji takve stvari proučavaju trenutno više zainteresovani za učestvovanje u događaju nego za njegovo sagledavanje. U takvim prilikama pokazuje se (još uvek) neodoljiva moć grupnih identiteta i grupocentričkih stavova. Ova, konstruktivna uloga, međutim, za razliku od one druge, de(kon)struktivne, izaziva veliku pažnju i nosi veliku odgovornost. U drugom slučaju, ukoliko nam je profesionalna delatnost uvek ispred spontane ljudske reakcije na događaje oko nas, postavlja se pitanje možemo li da razumemo to što proučavamo, budući da nikad stvarno u tome potpuno ne učestvujemo. U oba slučaja pojavljuje se problem određenja etnološke/antropološke discipline i problem disciplinarnе pripadnosti.

Prvi uslov da bi društvena konstrukcija uspela i odolela ispitu vremena i sumnjama drugih je da kod konstruktora postoji vera u njenu ispravnost i u opravdanost njene upotrebe. Čini se, međutim, da bazični konstrukt na kome je počivala cela proslava, a to je da postoji kontinuitet između naučnih radnika koji su nekada radili na Odeljenju za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu i onih koji tamo rade sada, nije prihvaćen (ili ponuđen) iz dubokog ubeđenja i sa zadovoljstvom, nego iz straha od kvarenja "dobrih običaja": proslava je posmatrana kao deo nasleđstva koje je opterećeno, između ostalog, neregulisanim "imovinsko-pravnim" odnosima. Isto važi i za prihvatanje drugih bitnih pretpostavki ovog jubileja, kao što su tvrdnje da je jedan vek prava mera društvenog vremena i da svaki vek ima svoju individualnost. Većina će se, ipak, složiti da istek prvog veka institucionalnog bavljenja etnologijom u Srbiji predstavlja istorijsku činjenicu koju

svakako treba obeležiti. Ta činjenica nije važna zbog odavanja pošte samom protoku vremena, nego zato što je tokom tog homogenog, praznog, horizontalnog vremenskog toka u njega utisnuto mnogo značajnih događaja i rezultata rada koji, nadamo se, imaju makar trunku vertikalnog usmerenja i približavaju noumenalnu sferu fenomenalnoj sferi. Tu činjenicu, to ne smemo da izgubimo iz vida, nije važno obeležiti zbog prošlih generacija, nego zbog onih koji se ovom disciplinom bave danas, i zbog onih koji će se njom tek baviti. Ovaj jubilej, paradoksalno, proslavilo je veoma malo onih koji žele da budu označeni kao etnolozi: proslavljali su uglavnom oni čiji je askriptivni model antropološki. Razlozi za to su mnogobrojni i mogu se pratiti duž više dimenzija. Pokušaću da se u ovom uvodniku osvrnem na jedan aspekt gorepomenutog pitanja, koji problem odnosa antropologija-etnologija transponuje na nivo odnosa "spoljašnje-unutrašnje" i "objektivno-subjektivno" u temporalnom diskursu.

Kada je pre oko godinu dana odlučeno da konferencija nosi naslov "Antropologija savremenosti", suočili smo se sa izvesnim sumnjama da naslov odgovara povodu konferencije. Međutim, što se više konferencija bližila, i što smo više razmišljali o njoj, sticao se utisak da naslov u sebi, pored ograničenja, krije i određene, ne tako lako uočljive potencijale. On, pre svega, ne priziva prošlost i ne žali za starim danima, nego nas, veoma praktično, upućuje na ono što se zbiva sada. To "sada", koje predstavlja neuhvatljivu i/ili neprolaznu stvarnost, i koje je, iz uobičajene perspektive, objektivno toliko manje i od onog što je prošlo i od onog što će doći, sve više postaje predmet razmatranja antropologa. Čini se da ono postaje i opsesija, ali i strategija u cilju oslobađanja antropologije od vezanosti za neke druge naučne discipline, čija nasleđa kao da joj ne daju da se dovoljno razmahne. Istovremeno, ovaj naslov krije u sebi i

opomenu da se ne bi smelo pasti u iskušenje pa verovati kako će ovaj događaj od budućih generacija biti drugačije tretiran i vrednovan od načina na koji smo mi tretirali i vrednovali svoju prošlost: dakle, kao sredstvo da sebi i drugima nešto kažemo i da nešto učinimo sada.

Naslov konferencije trebalo je da usmeri našu pažnju na dva različita problema, tako da se mora tumačiti u dva različita ključa. U prvom ključu, polazi se od definicije antropologije koja se tiče njene opšte teorijsko-metodološke orijentacije, kao discipline čiji je *credo* u pozitivističkoj eri bio objektivnost, u smislu distanciranosti od problema koji proučava i u smislu neumešanosti u procese koje posmatra: odvojenost, u tom smislu, proizvodi objektivnost zato što društvena stvarnost može da dođe u fokus samo ako se stoji na određenoj distanci u odnosu na nju. U post-pozitivističkoj eri objektivnost postaje složeniji zahtev, i ne tiče se proste neumešanosti u proces istraživanja: objektivnost ovde podrazumeva otvorenost i iskrenost u pogledu uzimanja u obzir svih faktora koji utiču na proces antropološke produkcije¹. Prvi ključ tumačenja naslova konferencije je prezentistički (vanvremenski), a ključna reč konferencije je "savremenost", prema kojoj se treba odnositi dosledno "antropološki". Pojam "savremenost" može, ali i ne mora da implicira postojanje vremenskog toka, odnosno, može ali ne mora da implicira bavljenje vremenom kao fenomenom. Ako je tema konferencije jedan vremenski period, onda su moguće najmanje dve vrste distanciranosti: 1) istorijska ili subjektivna distanciranost, koja podrazumeva da smo saučesnici u istom vremenskom toku ili u istoj istoriji; posmatrač i posmatrano su distancirani tako što se jedan istorijski trenutak posmatra iz drugog

¹ Videti M. Kanaaneh, "The 'Anthropologicality' of Indigenous Anthropology, *Dialectical Anthropology*, Vol. 22. No. 1. 1997. 3.

istorijskog trenutka; 2) aistorijska, objektivna ili "antropološka" distanciranost, koja kao problem postavlja ceo vremenski i istorijski tok, dok je dotični period samo primer delovanja vremenskih i istorijskih zakona. Kao antropolozi, težili smo, razumljivo, ovoj drugoj distanci. Ova vanvremenost, naravno, nije predstavljala zadatu temu konferencije, nego je bila implicitan zahtev kao parametar antropologičnosti naših teorijskih i empirijskih istraživanja, odnosno, naših izlaganja na skupu. U ovom ključu, problem savremenosti je problem odnosa prema vremensko-istorijskoj svesti, koji se reflektuje kroz teorijsko-metodološke okvire, odnosno, odabir problema istraživanja.

U drugom, temporalističkom ključu tumačenja naslova i ciljeva konferencije, polazi se od definicije antropologije koja se tiče njenog predmeta istraživanja; antropologija se posmatra kao kulturologija koja kulturu, i samu sebe kao disciplinu, posmatra evolucionistički, dakle kauzalno. Ključni problem konferencije je sama antropološka disciplina, a konkretan predmet je onaj njen deo koji se može odrediti kao "savremeni". Ovaj ključ nije zahtevao od učesnika da problematizuju četvrtu dimenziju u antropološkom istraživanju: od učesnika se očekivalo da probleme proučavaju i prezentuju na "tradicionalan" način. Budući da je to razvojna perspektiva, tu se od učesnika implicitno tražilo da odrede šta je to savremena antropologija, koje su i kakve su njene granice i njena bitna obeležja, da otkriju u čemu se ona kao faza razlikuje od prethodnih faza u razvoju antropologije, da izvrše periodizaciju istorije nacionalne antropološke discipline, itd. Pored određivanja vremenskog okvira, ova perspektiva zahtevala je od učesnika da odrede i nevremenski okvir savremene antropologije, koji se manifestuje kroz određene, u tom periodu dominantne društvene procese, ideologije, itd..

Oba ključa tumačenja naslova i cilja konferencije zahtevala su od učesnika da se, makar implicitno, odrede prema pojmovima "savremeno", odnosno "savremenost". Iako sam pojam "savremeno" ima jasnu temporalnu orijentaciju ("savremeno" je ono što sa nama egzistira u istom vremenu), on, u skladu sa napred iznetim, nije jednoznačan pa može da se shvati na dva različita načina: prvo, kao ono što je aktuelno u temporalnom smislu i, drugo, kao ono što je aktuelno u idejnom smislu. Pojedini istraživači mogu biti naši realni temporalni savremenici, iako se bave problemima koji nisu idejno aktuelni; drugi istraživači odavno nisu živi, ali su problemi kojima su se oni bavili još (ili tek sada) veoma idejno aktuelni. "Savremeno" je u jednom širem smislu sinonim za "aktuelno", za ono što je živo, delujuće, privlačeće, motivišuće.

Problem savremenosti u antropologiji neminovno se dotiče odnosa prema pojmu "istoričnost" pa, sledstveno tome, i prema istorijskoj disciplini. Odnos između istorije i antropologije nije nova, a ni nerazmatrana tema. Međutim, poslednjih godina taj je odnos dobio drugačiju dimenziju od one koja mu je pridavana u radovima "klasičnih" antropologa kao što je, na primer, Evans-Pričard. On istoriju i antropologiju nije prikazao kao dve različite discipline, već kao dve perspektive iste discipline; razlike između njih, po njemu, potiču od drugačijeg naglaska i metoda, ali ne i cilja². Ova projektovana ideološka bliskost antropologije i istorije sve je više, iako uglavnom indirektno, na udaru naučne kritike, kako od strane zagovornika istorijske perspektive, tako i od strane antropologa. H. Luthy je sa pozicija branioca istorijskog mišljenja još pre više decenija kritikovao moderne tendencije u antropologiji, koje su ta-

² Videti E. E. Evans-Pričard, *Socijalna antropologija*, Beograd, 1983.

da bile oličene u nadirućem strukturalizmu³. On je smatrao da je, od kako su strukturalisti, a pre svega Levi-Stros, počeli da posmatraju kulturne pojave i procese kao "matematičke funkcionalne modele", postalo moguće i poželjno "civilizaciju posmatrati kao zatvoreni komunikacijski sistem", odnosno, zalagati se za kognitivni primat logičkog nad istorijskim. Na taj način, kaže isti autor, beži se od istorijske svesti u "neistoričnost matematičkih formula", čime se smanjuje mogućnost razumevanja problema. U poslednje vreme antropolozi, a i mnogi istoričari, uzvraćaju na ovaj napad ukazujući na to da pomenute tendencije u antropologiji (i ne samo u antropologiji) nisu rezultat pukog hira, već posledica uočenih velikih nedostataka istoriografskog pristupa u tumačenju društvene stvarnosti. Sve se više ukazuje da ništa nije nepredvidljivije nego prošlost⁴, odnosno, da uzrok svih društvenih procesa više nije suvislo tražiti u prošlosti. Koren svih problema uvek je u sadašnjosti; istorija je samo projektovana slika sadašnjeg društva unazad. Po Karbonelu, istoriografija nije "ništa drugo do istorija diskursa - pisanog diskursa koji drži da je istinit - što su ga ljudi izgovarali o prošlosti". Istovremeno, istoriografija pruža sliku društva u sadašnjosti, jer se jedno društvo "nikad ne razotkriva bolje negoli kada unazad projektuje sopstvenu sliku". Rekonstrukcija prošlosti, čime se zapravo bavi istoriografija, uvek je bar delimično konstrukcija⁵.

Osim istoriografije, dekonstruišu se i redefinišu u pomenutom smislu i njoj srodni pojmovi. Folklorist Henri Glasi

³ Prema A. Schmidt, *Povijest i struktura: Pitanja marksističke retorike*, Beograd, 1976. 30 et pas.

⁴ Nikita Stanesku, prema J. Ćirilov, *Istorija*, u nedeljniku "NIN", - www.nin.co.yu/rečnedelje od 12.10.2000.

⁵ Videti Š. O. Karbonel, *Istoriografija*, Beograd, 1999. 6.

smatra da je tradicija ono što je proizvedeno od prošlosti od strane budućnosti, odnosno da je istorija veštačka skupina materijala iz prošlosti kreirana za upotrebu u budućnosti⁶. Norveški antropolog T.H.Eriksen je u svojoj knjizi o etnicitetu i nacionalizmu ovom problemu čak posvetio posebno, istina kratko, poglavlje, uvidevši koliko ovaj problem postaje bitan za samoidentifikaciju (samorazumevanje) antropologa i za savremeno definisanje antropologije. On ističe da istorija nije proizvod prošlosti, nego odgovor na zahteve sadašnjosti: diskusija o istoriji ne odnosi se na prošlost, nego na sadašnjost. Drugim rečima, ono čime se bavimo nije prošlost nego konstrukcija prošlosti u sadašnjosti. Dok se istoričari trude da otkriju šta se zaista dogodilo – neki prave razliku između pravih i izmišljenih tradicija – najveći broj antropologa se koncentriše na pokazivanje načina na koji se izdvojeni istorijski sadržaj koristi kao sredstvo u savremenom kreiranju identiteta i u politici⁷.

Odnos između istorije i antropologije, naročito sa intenziviranjem postmodernističkih orijentacija, sve se više posmatra kroz opoziciju temporalizam/ prezentizam⁸, odnosno, kroz opoziciju metaistorija/ istorija bez smisla. Za temporaliste i metaistoričare istorijski tok je stvarna, objektivna činjenica koju je moguće i potrebno otkriti, i od koje možemo mnogo toga naučiti o sadašnjosti i mnogo toga saznati o budućnosti; temporalisti uzimaju sadašnjost samo kao kriterijum za razlikovanje

⁶ Prema M. Bowman, *Gathering Embers: Contemporary Celtic Spirituality and the Quest for the Celtic Past*, in *Times, Places, Passages: 7 th SIEF conference, Budapest 2001, Abstracts*, 20.

⁷ Videti T. H. Eriksen, *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*, Pluto Pres, London, 1993. 72-73.

⁸ O filozofijama prezentizma i temporalizma videti u M. Arsenijević, *Vreme i vremena*, Beograd, 2003.

prošlosti od budućnosti. Za prezentiste interesovanje za istoriju samo je posledica naših kognitivnih ograničenja i orijentacija, tj., ono je rezultat naše potrebe za klasifikacijom društvenih faktora; za njih je sadašnjost jedini bitan period u istoriji⁹. U antropologiji, naročito kod pristalica simulacionizma, primetno je sve slabije interesovanje za tzv. realni događaj, a sve više za subjektivni doživljaj tog događaja. Istorija više nije proces koji teče nezavisno od aktera, nadilazeći ih i obuhvatajući ih, nego se ona stvara u njima i kroz njihovo delovanje: izvan aktera istorija, i stvarnost uopšte, ne postoji. Antropolozi ukazuju na to da je istorija postala reverzibilan i višedimenzionalan proces, i da se prošlost uvek ponovo može oživeti i promeniti. Sadašnjost nije pasivno prerađivanje rezultata prošlosti, nego aktivno i svesno stanje odlučivanja šta ćemo od prošlosti prihvatiti, a šta ne. Sledstveno tome, prošlost ne utiče na sadašnjost ništa više od budućnosti, jer su i prošlost i budućnost predstave, a ne stvarnost, koje se formiraju u sadašnjosti: prošlost je pamćenje, a budućnost očekivanje. Ključni pojmovi antropoloških istraživanja prošlosti postaju "društveno pamćenje" i "društveno sećanje", što upućuje na zaključak da nas zanima ono što ljudi misle o prošlosti, a ne prošlost sama.

Ova težnja antropologa da se izdignu iz vremena, da se bave samo onim što je aktuelno (čitaj promenljivo), nije prvobitnim poreklom antropološka. Slične tendencije odavno nalazimo u fi-

⁹ Naravno, nije mi namera da uopštavam i podvodim sve tendencije u istorijskoj naučnoj disciplini pod rankeovsku historiografsku tradiciju, odnosno, pod kontovsko-evolucionističku misao, tim pre što u savremenoj historiografiji ima više pravaca koji su bliži antropološkom nego klasičnom istorijskom pristupu: radi se naime o dijalektičkoj historiografiji i istorijskoj antropologiji. (Više o tome u A. Stojković, *Filozofija istorije kod Srba do 1941. godine*, Beograd, 2002. 2 et pas.)

lozofskim raspravama koje naginju teološkoj orijentaciji. Jedan od glavnih problema koji su filozofi pokušavali da reše bio je podeljenost vremenskog toka na prošlo, sadašnje i buduće vreme. Trudeći se da diferencira klasičnu podelu na prošlost, sadašnjost i budućnost, i želeći da istakne sadašnjost kao ključni pojam, Pol Riker je skrenuo pažnju na važnost nijansiranog razlikovanja sadašnjeg sećanja na prošlo, zatim sadašnjeg sagledavanja sadašnjeg, i napokon sadašnjeg očekivanja budućeg. Razlikovanje ove tri dimenzije polazi od njihovog jedinstva. Avgustin i Huserl su razlikovali bližu prošlost, koja je još uvek deo sadašnjosti, i dalju prošlost, koje se prisećamo ali koja više pripada željama nego sadašnjici. Avgustin je čak govorio o tri različita viđenja sadašnjice a ne o tri ontološki striktno razdvojena razdoblja (prošlost, sadašnjost i budućnost)¹⁰.

Istočnjački mislioci, koji se ne opterećuju disciplinarnim podelama i naučnim standardima, smatraju, shodno tome, da je vreme subjektivan doživljaj, iluzija. Njihovo rešenje za problem vremena okrenuto je interiorizaciji, individualizaciji, aktivizaciji, i podrazumeva transformaciju svesti: za razumevanje vremena, po njima, potrebno je koristiti druge psihičke potencijale od intelektualnih. Bekstvo iz zakona vremena po njima nije jednostavno, niti to može da učini ličnost: to može da učini samo suštastveni princip iza ličnosti, koji i predstavlja bit bića. Po Krišnamurtiju, pitanje: "postoji li vreme" nema smisla, jer to pitanje postavlja čovek koji misli. Misao je vremenski fenomen, materijalna pojava, koja ne može da ukine samu sebe niti može da se izdigne iznad vremena i prostora. Misao jeste vreme. "Šta je vreme, šta je prošlost, šta je budućnost? To su pitanja omeđena vremenom. Vreme prestaje tek kada prestane i misao. Sada postoji tek u trenutku zaustavljanja, i to nije misao

¹⁰ Videti T. Kuljić, *Kultura sećanja*, Beograd, 2006.

o vremenu nego osećaj. Stvarnost se događa sada, a misao, budući da je nesposobna da sretne tu stvarnost da je neposredno doživi odnosno oseti, misao o stvarnosti tka predstavu. Videti ono što jeste bez jučerašnjice je sada"¹¹.

Po Ošou Radžnišu, problem vremena je problem želja, koje se u stvari shvataju kao nešto disfunkcionalno u odnosu na stvarnost. Želje, kaže Radžniš, zahtevaju prostor da bi mogle da se kreću: one se ne mogu kretati u sadašnjosti. "U sadašnjosti uopšte nema prostora. Zato želje možemo da ulažemo samo u sutrašnjicu. Budućnost je i stvorena isključivo zbog našeg upornog priželjkivanja: u suštini, budućnost ne postoji. Prošlost i budućnost nisu delovi vremena nego delovi ljudskog uma: u stvarnosti, postoji samo sadašnje vreme. Vreme i um ne mogu se sresti zbog toga što um nema sadašnjosti a vreme nema ni prošlosti ni budućnosti. Prolaženje predstavlja kretanje uma, a ne vremena: mi se krećemo a vreme stoji u mestu. Vreme je sadašnjost"¹².

Problem odnosa antropologije i istorije, u ključu personalističke filozofije, može se posmatrati kroz nekoliko opozicija: mit/istorija, hrišćanstvo/judaizam, marksizam/strukturalizam. Demistifikujući mit društvena nauka je bila veoma blizu uverenju da je mitu oduzela moć da bitnije utiče na društvenu stvarnost. Međutim, pretvarajući predstavu o jednoj univerzalnoj i drevnoj kulturnoj formi u predmet svog proučavanja, antropolozi su zaboravili da je to odnos koji uključuje dve delimičnosti: istraživači delom svojih potencijala zahvataju deo jedne pojave. I zaboravili su da mit govori i njima, i o njima, što ih čini slepim za mnoge aspekte mita, odnosno, čini ih nemogućim da se odupru privlačnoj sili mitske matrice.

¹¹ Dž. Krišnamurti, *Jedina revolucija*, Beograd, 1991. 77-79.

¹² O. Rajneesh, , *Vrhovna alhemija, I i II*, Beograd 1990. 70-72.

Zaboravili su, isto tako, da mit nije samo narativ, nego i društvena praksa: mit deluje i na njihov svet i na njih. Mitska matrica je previše stara, previše efikasna i sveobuhvatna, i previše zavodljiva da bi bila naivna, potpuno spoznata i prevaziđena. Jedna od ključnih stvari po kojima se mitska stvarnost razlikuje od društvene stvarnosti upravo je bezvremenost, čak nepromenljivost.

Srodnost i nepomirljivost istorijske i mitske svesti prepoznao je i analizirao N. Berđajev. Da bi se shvatilo "istorijsko", da bi misao bila sposobna da primi i osmisli "istorijsko", mora pre svega doći, kaže Berđajev, do rascepa, do izdvajanja u istorijskom životu i čovekovoju svesti. Da bi se pojavila mogućnost za suprotstavljanje istorijskog objekta i subjekta potrebno je da nastupi refleksija kako bi došlo do istorijskog saznanja¹³. "Ako je čitav čovekov duh organski i neposredno u nekoj kristalisanju, čvrstoj i stalozenoj epohi, ne može doći do shvatanja istorijskih zbivanja i smisla istorije: tada je misao statična. Ako dođe do cepanja, subjekat se ne oseća kao da potpuno i neposredno živi u istorijskom objektu i javlja se refleksija istorijskog saznanja. Ipak, takav odnos nije sasvim podesan za shvatanje istorije, jer kod njega dolazi do raskida između subjekta i objekta, vrši se razjedinjenje sa unutrašnjim životom, sa samim 'istorijskim': takav odnos je samo neophodan uslov da bi se došlo do podesnog odnosa u kome je moguće razumeti istoriju. Da bi se shvatila suština 'istorijskog' mora, kao drugi korak nakon rascepa, doći do otkrivanja unutrašnjeg smisla i 'duše' istorije"¹⁴.

¹³ N. Berđajev, Smisao istorije: Ogled filozofije čovečje sudbine, Beograd, 2001. 8 et pas.

¹⁴ Ibid.

Berđajev smatra da istorija nije objektivna empirijska činjenica, nego da je istorija mit. "Mit pak nije nešto izmišljeno već stvarnost, ali drukčija stvarnost, koja se razlikuje od takozvane objektivne empirijske činjenice. Mit u narodnom pamćenju je sačuvano pričanje o događajima koji su se zbili u prošlosti, on savlađuje granice spoljašnje objektivne faktičnosti i otkriva faktičnost idealnu, subjektivnu. Mitologija je, po zreлом učenju Šelingovom, prvobitna istorija čovečanstva. Ali, pored mitova koji ulaze u dubinu prošlosti, različite istorijske epohe prezasićene su elementima mitskog stvaralaštva. Svaka velika istorijska epoha, čak i u novoj istoriji čovečanstva, tako nepodesnoj za mitologiju, prezasićena je mitovima"¹⁵. On smatra da mi ne možemo da shvatimo isključivo objektivnu istoriju. Nama je potrebna "unutrašnja, duboka i tajanstvena veza s istorijskim objektom". Potrebno je da ne budemo samo istorijski objekat, nego da i subjekat bude istorijski, da subjekt istorijskog saznanja u sebi oseća i u sebi otkriva "istorijsko"¹⁶. Istorija traži veru, istorija nije prosto nasilje spoljnih objektivnih fakata nad saznavućim subjektom, već neki akt preobražaja velike istorijske prošlosti, u kojem se izvrši unutrašnje shvatanje istorijskog objekta, unutrašnji proces koji spaja subjekt s objektom¹⁷. Berđajev prihvata Platonovo učenje o saznanju kao sećanju: istorijsko saznanje je samo tada pravo saznanje kada je to unutrašnje sećanje odnosno pamćenje svega velikog u istoriji čovečanstva¹⁸. Svaki čovek je razlomak vasesljene: on sam je veliki svet koji može biti, prema stanju svesti, još zatvoren, ali koji se putem širenja i produblivanja njegove svesti može sam iz-

¹⁵ Ibid. 27.

¹⁶ Ibid. 28.

¹⁷ Ibid. 28.

¹⁸ Ibid

nutra otkrivati. "U tom procesu produbljivanja svesti otkrivaju se sve velike istorijske epohe. Kada istorija nije samo spoljašnji fenomen, kada ona ima neki apsolutni smisao i vezu s apsolutnim životom i kada se u njoj nalazi pravo ontološko načelo – onda to znači da ona mora početi i svršiti se u dubini Apsolutnog, tj. u dubini bića, s kojom se u neposrednom dodiru nalazi u svojoj najvećoj dubini i duhovni život i duhovno iskustvo"¹⁹.

Religiozni aspekt istorijske svesti je, po Berđajevu, posebno interesantan. Hrišćanstvo koje objavljuje rešenje istorijskog delanja kroz delanje slobodnog subjekta, slobodnog duha, sklono je da se svojim organizacionim formama zaplete u istorijske niti. Crkva, kao njen organizacioni aparat, istorijska je sila, i usmerava "nadistoričnost" Hrišćanstva ka istoričnosti Judaizma. "Judaizam je ovaploćenje starozavetnih načela otkrivenja zakona, koja se protive otkrivenju ljubavi, milosti i slobode: Judaizam je statičan a Hrišćanstvo dinamično"²⁰.

Istoričnost je, po Berđajevu, nehrišćanska orijentacija. "Učenje o progresu, koje su zastupali i Kont, Hegel, Spenser i Marks, pretpostavlja da će zadaci svetske istorije čovečanstva biti rešeni u budućnosti, da će doći neki momenat u istoriji čovečanstva, u sudbini čovečanstva, u kojem će se postići više savršeno stanje i da će u tom višem savršenom stanju biti pomirene sve protivrečnosti kojima je prepuna čovekova istorija i da će biti rešeni svi zadaci"²¹. To je nada da će se rešiti tragedija svetske istorije u samoj istoriji. Ovo verovanje pretpostavlja mogućnost rešenja istorijske sudbine čovečanstva u granicama zatvorenog kruga istorijskih sila. Hrišćanska ideja, nasuprot tome, osnovana je na iščekivanju okončanja istorije izlaskom iz

¹⁹ Ibid. 29, 52.

²⁰ Ibid. 120 i dalje.

²¹ Ibid. 211.

istorijskih tragedija, iz svih njenih protivrečnosti²². Marskistička filozofija istorije je u tom smislu naročito uticala na mnoge istraživače, razrađujući ideju o tome da je istorija nepovratna, da u istoriji deluje jednolinijsko delovanje zakona razvitka, i da se u istoriji očituje determinizam evolucije, zbog čega je i moguće otkrivati zakone po kojima se nešto dešava²³. Nasuprot tome, strukturalizam, kao jedna dominantna struja u antropološkoj nauci, bavi se jednim vidom onoga što Benjamin naziva mesijanskim vremenom, naime istovremenošću prošlosti i budućnosti u trenutnoj sadašnjosti.. Događaji su u toj perspektivi vertikalno istovremeni, jer su svi povezani sa najvišim principima značenja, a ne prvenstveno međusobno uzročno-posledičnim vezama. Svaki događaj je nešto što je oduvek bilo i što će se ispuniti u budućnosti, nešto svevremensko. Tako gledano, antropološka bezvremenost je neka vrsta povratka na srednjovekovnu koncepciju vremena hrišćanskog sveta, gde vlada izvesna ravnodušnost prema vremenu. Srednjovekovnu koncepciju istovremenosti duž vremena zamenila je ideja homogenog, praznog vremena u kome je istovremenost na neki način transverzalna, unakrsna u odnosu na vreme, obeležena ne prefiguracijom i ispunjenjem, nego vremenskom koincidencijom, te merena satom i kalendarom²⁴. Antropološka koncepcija, uz sve to, znači istovremeno i teizaciju, jer otkrivanje skrivene strukture i latentne funkcije na neki način korespondira sa verom u viši princip i smisao koji ne zavisi od individualne volje i koji se ne može promeniti prostom željom i akcijom samih društvenih činilaca. Vreme u antropologiji ponovo počinje da se u izvesnom smislu dehumanizuje, a istorija da se ponovo dovodi u ve-

²² Ibid. 213.

²³ Š. O. Karbonel, op. cit. 100.

²⁴ Videti B. Anderson, *Nacija: Zamišljena zajednica*, Beograd. 1998.

zu sa Bogom; ponovo dolazi do povezivanja Logosa i Hronosa, s tim što oni, kao i njihova veza, sada imaju drugačije značenje i drugačije se predstavljaju nego nekada²⁵. Vreme će pokazati da li je ovaj osvrt na jedan jubilej antropološke nauke lično obojena konstrukcija, ili intuitivno anticipiranje budućih procesa. Zbornik koji je pred vama nudi višeznačne odgovore na postavljena pitanja.

Naučni skup "Antropologija savremenosti" odvijao se kroz rad četiri sekcije: prva sekcija je nosila naslov "Teorijske nedoumice savremene antropologije", druga "Savremeni procesi integracije, regionalizacije i tranzicije na mikro planu: ruralne i urbane zajednice", treća "Omaž Dušanu Bandiću: Perspektive savremene antropologije religije", i četvrta "Etnički i nacionalni identiteti između politike i kulture". Za ovaj zbornik radove je predalo deset učesnika. Ivan Kovačević u svom radu vrši kritiku postmodernističkih tendencija u antropologiji, a polemíše i sa zagovornicima redukovanja antropološke metodologije na etnografsku teoriju. Saša Nedeljković pokušava da ponudi antropološki (prezentistički i interakcionistički) model proučavanja etnogeneze, gde su glavni predmeti analize istoriografski narativi i njihova upotreba u identifikacijskom smislu. Ljubomir Hristić daje prikaz dela Ričarda Dorsona i njegovog doprinosa proučavanju folkloru u savremenom društvu. Vladimir Ribić pokušava da procese koji su se dogodili u srpskom društvu krajem 20. veka dovede u vezu sa širim savremenim društveno-političkim procesima. Ljiljana Gavrilović posmatra savremeni muzej kroz njegovu ulogu i sposobnost da kreira nacionalne identifikacijske formule, a ne, kao što se to obično smatra, samo da te formule prikazuje ili sledi. Lidiya Radulović je u svom radu istakla značaj dela Dušana Bandića za savreme-

²⁵ Š. O. Karbonel, op. cit, 54-55.

nu srpsku etnologiju i antropologiju, osvrćući se posebno na njegovo osavremenjivanje pojmovnika studija antropologije religije, što je dovelo do sagledavanja do tada neuočenih problema. Danijel Sinani se, kroz analizu građe sakupljenu višegodišnjim terenskim istraživanjem u Knjaževcu i okolini, poduhvatio zadatka da prouči mesto i funkciju religiozno-ritualnih funkcionera u strukturi savremenih ruralnih sredina. Gordana Gorunović je u svojoj kratkoj studiji pokušala da, na osnovu solidnog terenskog iskustva iz različitih sredina (Bugarska, Crna Gora), prikaže i analizira kulturološke posledice tranzicionih procesa u ruralnim sredinama. Jelena Vasiljević je prikazala i izvršila kratku kritičku analizu međunarodnog projekta koji se bavi retorikom i međuetničkim/međunaci-onalnim konfliktima na prostoru bivše SFRJ. Dragana Antonijević je predstavila socioekonomski pristup analizi savremenih urbanih legendi po metodi Geri Alana Fajna, pokušavajući istovremeno da ponudi nekoliko mogućih načina za primenu tog metoda prilikom proučavanja problema u savremenom srpskom društvu.

Naučni skup "Antropologija savremenosti" prvobitno nije imao za cilj da pruži neki doprinos u teorijskom smislu. Međutim, taj cilj se sam nametnuo i, čini se, u izvesnoj meri je dostignut. Na žalost, nisu na pravi način iskorišćeni svi potencijali ovog događaja, pa mnogi autori koji bi imali šta da kažu nisu učestvovali. Međutim, nadamo se da je ovaj skup uspeo da pokrene neka od do sada nedovoljno razmotrenih pitanja, ili da bar za njih ponudi nov ili drugačiji ugao gledanja. Takođe se nadamo da je ovaj skup početak jednog novog perioda razvoja discipline, koji će biti obeležen boljom unutardisciplinarnom i interdisciplinarnom komunikacijom i interakcijom. To bi nesumnjivo trebalo pozitivno da se odrazi na kvalitet savremene antropološke produkcije.

Anthropology of/as Contemporaneity: Between Presentism and Temporalism

This is a collection of papers presented at the conference "Anthropology of Contemporaneity", that was held on November 25, 2006 at the Faculty of Philosophy in Belgrade. The organizer of the conference was the Department of Ethnology and Anthropology of the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. The main reason for this conference was to mark the 125th anniversary of introduction of ethnology to higher education in Serbia, and the centennial since the foundation of Ethnological seminar at the Faculty of Philosophy. The introductory text explains and analyses the title and occasion of the conference, presenting them through the problem of relation between presentist and temporalist orientations, or the (a)historicity of anthropological research. The position of ethnologists, and anthropologists, in this context is analyzed through the syndrome of the "double insider".

Ivan Kovačević

ikovacev@f.bg.ac.yu

Deset antiteza jednom postizmu u antropologiji*

Apstrakt: Teza da se o postmodernizmu može pisati samo postmoder-nističkim jezikom je netačna. "Teorija" etnografije nije nikada ni spadala u opštu antropološku metodologiju, i, što je manje važno, nikada nije bila teorija, a neće ni biti ma koliko se mnogi trudili, već samo rasprava o tehnikama prikupljanja podataka. Kada se formuliše problem i potraži lokacija u vremenu i prostoru na kojoj se on najbolje očitava i hipoteze suoče sa činjenicama koje je potvrđuju ili obaraju, napušta se u američkoj antropologiji i srpskoj etnologiji vekovima uvreženo shvatanje da nauka počinje sakupljanjem činjenica. Zbijanje redova oko ionako veoma raznovrsnog antropološkog jezgra ukazuje na disciplinarnu štetu od rasipanje veoma ograničenih ljudskih resursa i pledira za koncentrisanje oko antropološkog jezgra, koje je toliko da jedva omogućava disciplinarnu prepoznatljivost.

Ključne reči: postmodernizam, antropologija, etnografija, metodologija, nauka

* Ovaj tekst je nastao kao rezultat rada na projektu "Antropologija u dvadesetom veku: teorijski i metodološki dometi" koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije. (MNŽS 147037)

*Napravio jednom jedan čovek veliku kulu od karata, što je strašno nerviralo njegovog mlađeg brata koji nije umeo da napravi ni prvi red neke **drugačije** kule, a istu, onakvu kakvu pravi stariji brat, nije hteo ni da pokuša. Želeo je na svaki način da dokaže kako bratovljeva kula od karata ne valja, ali što god bi loše o njoj kazao, svi bi mu rekli da nije tačno, jer kula i dalje stoji i nije se srušila bez obzira šta on o njoj priča. Strašno iznerviran, povukao je stolnjak sa stola na kome je stajala kula.*

Uvod. Kako i zašto pisati o postmodernizmu?

Teza da se o postmodernizmu može pisati samo postmodernističkim jezikom je jeftin trik. Sasvim je moguće govoriti o njihovom shvatanju tehnika prikupljanja podataka, o njihovom terenskom radu, o njihovom stavu prema proverljivosti podataka sakupljenih terenskim istraživanjem, o njihovom insistiranju na problemima adaptacije istraživača u ispitivanu sredinu, o njihovom viđenju "priprema za teren" itd. Sve je to moguće bez velikih reči kojima su sebi bildovali naučni značaj kao što su "teorija reprezentacije", "teorija etnografije", kriza ovoga i onoga.

Postmodernistički jezik se mora naučiti kao urođenički da bi se znalo o čemu govore, da bismo mogli da ih proučavamo, ali se izveštaji ne pišu na urođeničkom. To čak ni oni, postmodernisti-multivokalisti, ne rade.

Antropologiji je potrebno stalno promišljanje i poboljšavanje tehnika prikupljanja podataka na terenu te je u tom cilju sasvim uputno proučiti postmodernističku literaturu. Osim poznatih rasprava o etnografskom prikupljanju podataka, u razmatranje treba uključiti i postmodernističke etno-

grafske proizvode, posebno one nastale posle "Writing Cultures".¹

1. O etnografiji

U celoj "teorijskoj" priči o etnografiji, bez obzira da li se osim postmodernista, kao umešatelji u raspravu javljaju interpretatori i interpretacije Popera, Fejerabenda, Patnama ili Rortija, radi se o pitanju da li je trava na fudbalskom terenu pre utakmice, koju je Zvezda igrala, bila ošišana uzduž ili popreko. Uvek će biti daleko važnije i zanimljivije koji je bio rezultat, pa onda fudbalsko umeće igrača, taktike trenera, dobro ili loše suđenje itd.

2. O metodološkoj imaginaciji u antropologiji

Nemoguće je da vrh metodološke imaginacije bude rasprava o prikupljanju podataka. Imaginacija je nešto misaono uzvišenije od toga, tj. za ono što se naziva "kritika etnografske reprezentacije" nije potrebna nikakva imaginacija, već samo jedna jedina ideološka i, možda jedna filozofska, premisa i iz nje se posle dalje sve razvija.

Poneko zašto ima više zato. Nastanku ovog teksta su doprineli i dugi razgovori o postmodernizmu u antropologiji sa Milošem Milenkovićem tokom završavanja njegove doktorske disertacije "Teorija etnografije posle postmodernizma u antropologiji". Razgovori su bili mentorski samo po formalnom pozicioniranju, obostrano informativni, često oštri i polemični, ali nadasve prijateljski.

Stvarni metodološki problem u antropologiji, za čije rešavanje je potrebna imaginacija, jeste kako ograničiti (imaginaciju) i gde je granica sa preceñjenim idejama tj. šizofrenijom, treba dati još mnogo metodoloških i više miliona onih pojedinačnih kreativno-interpretativnih odgovora. Nekada su o etnografiji pisali, baveći se pravilima etnografskog prikupljanja podataka, antropološki filistri, da bi tu temu radova o etnografiji preuzeli pisci nazvani postmodernisti, pa čak i antropolozi. Najvažnije je što se u oba slučaja radi o opskurnim, nekreativnim, prosečnim likovima pored kojih imaginacija i kreativnost nisu ni prošle.

Kreativnost i imaginacija su obrnuto proporcionalne ideološkoj ostraćenosti.

3. O redukciji antropološke metodologije na teoriju etnografije

Ne može se opšta antropološka metodologija redukovati na teoriju etnografije. "Teorija" etnografije nije nikada ni spadala u opštu antropološku metodologiju, i, što je manje važno, nikada nije bila, a neće ni biti teorija, ma koliko se mnogi trudili, već samo rasprava o tehnikama prikupljanja podataka. Radi se o tome da su rasprave o etnografskim tehnikama prikupljanja podataka kvantitativno prevazišle rasprave o antropološkom metodu, zatim, o tome da su raspravljači dali svojim raspravama veliki značaj i da je deo naučne zajednice prihvatio da ta rasprava ima takav značaj. Međutim, i usred galame u i oko "Writing Culture" pisane su ozbiljne antropološke metodološke rasprave.

Može neko smatrati da slonove treba nazvati lokomotivom i da se nešto (A) što **ne** sadrži nešto (B) može na to drugo nešto (B) redukovati. Može neko, takođe, proglasiti i da nešto (A) **baš sadrži** to drugo nešto (B), pa ga onda redukovati na to (B). U

konvencijama je to tako. Na taj način oni su zaista redukovali slonove na dizel lokomotive. Rasprava o prikupljanju podataka može biti opšta antropološka metodologija ako se tako dogovore Markus & Co, ali to važi za akcionare te kompanije. Samo, onda moraju da menjaju značenja svih upotrebljenih reči i korena upotrebljenih reči u sintagmi "opšta metodologija antropologije". No, sve se može novim definicijama koje se iznesu na tržište. Naravno da postoje metodolozi koji hoće da se svaki pojam upotrebljava u nekom drugom, novom značenju, ili bar po neki. Neki upotrebljavaju jake i pompezne reči samo da bi sebi pribavili veću važnost i značaj nego što im pripada.

Bilo bi zanimljivo ispitati kako i zašto je bilo moguće da deo naučne zajednice prihvati da se rasprava o prikupljanju podataka nazove TEORIJOM. Da li je to rezultat toga što antropolozi u Americi, školovani na četvoro-antropološkim studijama, sa izbornim predmetima pevanje, trčanje i istorija dinastije Ming, nisu imali nikakvo epistemološko obrazovanje i nisu znali šta znači pojam "teorija", pa su posramljeno prihvatili da se sve i svašta zove teorijom, pa čak i obično raspravljanje o prikupljanju podataka? Kako su se uvođači "teorije etnografije" dosetili da svoju običnu, politikom začinjenu, priču o terenskom istraživanju nazovu teorijom? Da li su to uradili iz uverenja da se radi o teoriji ili radi pukog pribavljanja važnosti nečemu što ima srednjerazredni značaj? Da li je to odgovor na viševekovnu recepcijsku inferiornost američke antropologije (škotski evolucionizam, nemački difuzionizam, britanski funkcionalizam, francuski strukturalizam)?

4. O redukciji na pozitivističko shvatanje nauke

Zašto postmodernisti tako simplifikovano shvataju celinu nauke: nauka = empirija + teorija i tačka? Gde su metodi, objašnjenja,

interpretacije, tumačenja, razumevanje - sve itekako prisutno u antropologiji, pa čak, pomalo, i u američkoj? Radi li se o jednoj namernoj redukciji na pozitivističko, Hempelovo ili već neko takvo, shvatanje nauke od koga se polazi da bi se pokazalo kako je takva nauka neodrživa?

5. O postmodernizmu i sociologiji

Rasprava o antropologiji i postmodernizmu može započeti i pitanjem da li je ono što postmodernisti napadaju zapravo cela antropologija (etnografija + teorija). Ima li još nečeg što bi se smatralo antropologijom? Ako je sociologizujemo i okrenemo naglavačke, pa formulišemo probleme, pitanja, operacionalizujemo ih, pa onda prikupimo podatke i ustrojimo ih onako kako već ide sociološko istraživanje... Sa koje strane bi uopšte mogli da priđu postmodernisti da je antropologija bila ustrojena tim sociološkim redom poteza, i da nije imala etnografsku monografiju kao obavezni slobodni sastav? Ovako, lako je štirati u meki trbuh.

Kada se formuliše problem i potraži lokacija u vremenu i prostoru na kojoj se on najbolje očitava i hipoteze suoče sa činjenicama koje je potvrđuju ili obaraju, napušta se u američkoj antropologiji i srpskoj etnologiji vekovima uvreženo shvatanje da nauka počinje sakupljanjem činjenica. Šta bi postmodernisti mogli da prigovore Vajtovoju analizi uloge pojedinca u istorijskom procesu osim da nije zastupao egipatske robove?

6. O smislu etnografije

Etnografija postoji da bi umni ljudi imali čime da se pomažu u aktivaciji mašte, mentalnoj gimnastici, izmišljanju i sklapanju

pazla, kombinovanju najraznoražnije vrste, intelektualnoj zabavi i slično, a sve u funkciji formulisanja i rešavanja naučnih problema. Sa druge strane, ona daje sekundarnu legitimaciju pred držačima i deliocima para da se nešto ozbiljno radi. Samo sekundarnu, jer primarnu daje ukupna strategija kao zbir naučno formulisanih naučnih problema.

Ako antropološki rudari, proizvođači etnografije, odbiju da rade, stupe u doživotni štrajk podbunjeni od poznatih postmodernističkih pisaca, dobro tj. ništa strašno. Ako držači para, posle denunciranja etnografije od pomenutih pisaca odbiju da je finansiraju, takođe, ništa strašno. Ima materijala koga će uvek proizvoditi novinari, istoričari, etnografi amateri itd. Taj materijal se podvrgne običnoj, najobičnijoj kritici izvora i sve je u redu.

Jedino nikad, ama baš nikad, istorija neće biti filozofija istorije, bez obzira što svaka istorija sadrži nekakvu filozofiju istorija, niti će ikada etnografija biti nešto "najteorijskije" ma koliko to teoretičari prikupljanja podataka želeli.

7. O idealnoj etnografiji

Kakav god karakter imale činjenice, one mogu da posluže za neku eksplanatornu kombinaciju, a ako neko dokaže i pokaže da činjenice uopšte nisu dostupne spoznaji, jer ih ona u procesu spoznavanja već deformiše, i uopšte ne mogu biti činjenice, možemo odustati od takvih i razmatrati samo izmišljene činjenice. Izmislićemo lokaciju, izmislićemo ljude, njihov život i običaje i onda ih mirno proučavati, bez obaveze da ih zastupamo, jer ne postoje, i bez straha da će nam neko reći kako se radi o pretpostavljenom znanju. I tu ostajemo nedokučivi za sve postizme.

8. O ideološkoj osnovi postmodernizma

Ono što Gelner i D'Andrade nisu rekli:

Američki intelektualci koji su se borili protiv američkog angažovanja u Vijetnamu su:

1. Plaćenici KGB-a, plaćeni da oslabe interes Amerike da se suprotstavi sovjetskom imperijalizmu i/ili vernici moskovskog socijalizma ili

2. Etnički zainteresovani da se pažnja Amerike ne preusmerava sa Bliskog na Daleki istok ili

3. Zastupnici autoeutanazijske Monroove doktrine ili

4. Odras nastajanja države blagostanja tokom šezdesetih godina 20. veka koja "dezideologizuje", "depat-riotizuje" i sl.

Kao lobiji to su bili moskovski, jevrejski, geopolitičko-autarhični i hedonističko-potrošački.

Vijatnamski zadatak je obavljen, a za Vijetnamom su sledili Angola, Nikaragva, Etiopija, Avganistan, Mozambik... Čuo se antikolonijalistički muk.

Postmodernistički napad na nauku svih vrsta, a prevashodno na društvene nauke, jedino preostalo oružje u borbi za zaustavljanje komunističkog imperijalizma, je zakasnio, jer su upravo nauka ("rat zvezda" kao odigrana drama, crtani film tj. animacija "pravog" rata zvezda, ideja i konstrukt rata zvezda itd. sve osmišljeno u savetničkim politikološkim, socijalnopsihološkim, a možda i antropološkim glavama) i novac, uz minimalnu upotrebu ljudske sile (500 vojnika na Grenadi), zaustavili planetarnu ekspanziju komunizma i započeli njegovo rušenje.

Nauka je obavila posao zadovoljavajući treći i četvrti lobi. Kao ljudska sila nije služio američki vojnik, već poljski ili istočnonemački građanin podstaknut načinima koji samo koštaju para ali ne i ljudstva. Kao agensi dejstva su služile one spoljne državne i paradržavne službe, čije postojanje i aktiv-

nosti ne osporavaju čak ni zadržati zastupnici Monroove doktrine.

Čak ni drugi lobi nije imao zašto da se snažno protivi, već eventualno da gundā što nije baš cela operativa bila na Bliskom istoku.

I ostaje samo prvi lobi.

Zakasneli napad na nauku, prevashodno društvenu, može biti plod kajanja zbog neispunjenog zadatka i potrošenog honorara, mada više nema gazde koji bi tražio povraćaj para; ili ideološkog besa i samookrivljavanja, zbog toga što je projekat, koji su podržavali, propao na duži rok, upravo njihovom krivicom, jer nisu na vreme rasturili društvene nauke, već su se upravo odatle regrutovali projektanti uspešnog rušenja komunizma.

9. O raznovrsnosti antropološkog jezgra

Pregledanje časopisa "Social Science History" pokazuje da je sasvim legitimno istraživanje stope i uzroka smrtnosti na brodovima koji su prevozili zatvorenike u Australiju. To asocira na "male" i "velike" brojeve: 11.000 ili neka hiljada manje ili više akademski obrazovanih antropologa, kao i stotine hiljada naučnika iz društvenih nauka, uz intenciju globalne političke dominacije, doveli su do toga da u SAD postoji "ekspert" za svaku moguću geografsku zabit. I to nas, srpske antropologe, ne frustrira jer nam, zbog oštrog geografskog segmentiranja sveta zapadnu jedan ili dva takva antropologa, pa još ako su zapali totalno prosečni etnografi ili ispod toga, što je i bio slučaj, onda kao da se ništa nije ni desilo. Ali, kada se veliki broj primeni na neke druge oblasti, nauke, filozofije i sl. i na antropološku raznovrsnost onda se vidi da postoje desetine "zaduženih" (tj. spontano zainteresovanih ili namerno upućenih) za sve moguće veoma, veoma zanimljive zabit

mišljenja i proučavanja do kojih jedan, ili nas nekoliko drugara, ne može da stigne sve i da ima po 20 života. To znači da "zbijanje redova" oko i onako veoma raznovrsnog antropološkog jezgra nema komunističko-političko značenje otrcane floskule, već ukazuje na disciplinarnu štetu od rasipanje veoma ograničenih ljudskih resursa i pledira za koncentrisanje oko antropološkog jezgra, koje je već toliko da jedva omogućava disciplinarnu prepoznatljivost.

10. O antropologiji antropologije

Antropologija antropologije je deo antropologije nauke, antropologija nauke je deo nauke o nauci, a nauka o nauci je deo nauke, a nauka je legitiman predmet antropologije, baš kao i ishrana, stanovanje, odevanje, verovanje, parenje, moć, opštenje, itd. pa je stoga i antropologija antropologije predmet antropologije.

Antropologija antropologije kao antropologija nauke tj. kao antropologija, pa onda antropologija antropologije antropologije kao antropologija nauke tj. kao antropologija, pa onda antropologija antropologije antropologije antropologije kao antropologija nauke tj. kao antropologija i može tako dalje u nedogled, pogotovo sa copy/paste. Jedino nema više one prve antropologije koja je na početku prethodne rečenice bila "predmet" antropologije, ali nije ni potrebna, jer imamo antropologiju koja je zapravo antropologija antropologije antropologije antropologije, pa ćemo tu antropologiju uzeti za "predmet" i antropološki je proučavati .

Teza da je pisanje o antropologiji antropologija je skrivalica za one koji neće da pišu antropologiju.

Zaključak. O "post" odrednici postmodernizma

Sve "post" odrednice su idejno inferiorne u odnosu na ono što je bilo pre "post"-a, jer nisu zavredele sopstveni naziv nego samo vremensku odrednicu "post".

P.S.

Further Readings²

Ten Antitheses to a Post-ism in Anthropology

This paper challenges the conception that postmodernism can only be described in postmodernist terms. I claim that theory of ethnography was never part of general anthropological methodology. Furthermore - despite numerous efforts - it never was nor will be a theory at all, but only a discussion of techniques of data collection. Once we formulate the problem, find a location in time and space in which it can best be

S. Sagren, Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and a Social Reproduction of Texts, *Current Anthropology*, Vol. 29. No. 3. 1988; J. Spencer, Anthropology as a Kind of Writing, *Man*, N.s. Vol. 24. No. 1 1989; E. Gellner, *Postmodernizam razum i religija*, Zagreb, 2000. 33-88. (Ориг. издање 1992.); A. Kuper, Culture, Identity and a Project of a Cosmopolitan Anthropology, *Man*, N.s. Vol. 29. No. 3. 1994; R. D'Andrade, Moral Models in Anthropology, *Current Anthropology*, Vol. 36. No. 3. 1995; J. MacClancy, Brief Encounter: The Meeting, in *Mass-Observation, of British Surrealism and Popular Anthropology*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 1. No. 3. 1995.; M. Spiro, *Postmodernist Anthropology, Subjectivity and Science: A Modernist Critique*, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 38. No. 4. 1996.; R. D'Andrade, *The Sad Story of Anthropology 1950-1999*, *Cross-Cultural Research*, Vol. 34. No. 3. 2000.

tested, and confront our hypotheses with either corroborating or falsifying facts, we will be able to abandon the idea - that was being grounded both in American anthropology and Serbian ethnology for centuries - that science begins with collecting facts.

Gathering around the already weakened anthropological center would enable us to comprehend the disciplinary damage from wasting very limited human resources. Therefore, I plead for the concentration around the core of anthropology, which is already so vast that it barely allows our discipline

Saša Nedeljković
snedeljk@f.bg.ac.yu

Antropološki pristup proučavanju etnogeneze: Etnogeneza Crnogoraca*

Apstrakt: U ovom radu je učinjen pokušaj da se prikaže interakcionistički antropološki pristup proučavanju etnogeneze. Zbog toga je izvršena dekonstrukcija istoriografskih studija o crnogorskom narodu, i to kroz uporednu analizu rezultata različitih istoriografskih tradicija. Polazna hipoteza je bila da je etnogeneza crnogorskog naroda dobar primer kako se kroz međuetničku interakciju grade etnogenetske konstrukcije u skladu sa savremenim političkim interesima.

Ključne reči: Istoriografija, antropologija, etnogeneza, identitetski menadžment, Crna Gora.

Uvod

* Tekst je rezultat rada na naučnoistraživačkom projektu MNŽŽS RS br. 147035 "Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije".

Studije etnogeneze predstavljaju graničnu naučnu oblast po kojoj krstare i historičari i etnolozi/antropolozi. Tu se često sudaraju pozitivizam, esencijalizam i primordijalizam, s jedne strane, i instrumentalizam, konstrukcionizam i interakcionizam (i još mnogo drugih izama), s druge strane: jednima je obično u prvom planu politička odnosno događajna istorija i istorija više klase, a drugima kulturna istorija i istorija svakodnevnog života. Iako se disciplinarne razlike između istoriografije i etnologije/antropologije često zanemaruju, a historičari i etnolozi/antropolozi tesno saraduju pomažući jedni drugima da bolje uoče i prouče problem, postoje prilično čvrste disciplinarne granice, prilično nepromenljivi stereotipi jednih o drugima, i prilično velika distanca. Ponekad izgleda da se ove dve discipline međusobno sve više udaljavaju, i da je njihova saradnja i/ili kombinacija sve teža. To, međutim, ne mora biti tako. Želeo bih da ovim radom pokažem neke od mogućnosti antropoloških dopuna ili revizija istoriografskih istraživanja etnogeneze. Jedan od takvih doprinosa savremene antropologije istoriografskim istraživanjima etnogeneze svakako je prepoznavanje i upotreba interakcionističkog pristupa: priča o etnogenezi deo je etničkog/nacionalnog identiteta, i ne postoji sama po sebi čekajući da je neko otkrije, i ne nastaje u izolaciji, nego se stvara kroz interakciju više zainteresovanih etničkih entiteta kroz duži vremenski period često menjajući oblik. To konkretno znači da priča o nastanku i razvoju jedne etničke grupe ili nacije ne nastaje u jednom centru, nego u više konkurentskih centara moći u regionu. Kompeticija između različitih perspektiva dovodi ili do stvaranja jedne, opšteprihvaćene kompromisne varijante koja vodi harmonizaciji odnosa, ili do trajnog konflikta, koegzistencije neusaglasivih priča koje održavaju visok nivo dinamike međuetničkih/međunacionalnih odnosa. Priča o etnogenezi, osim toga, ne zasniva se na istorijskoj građi, nego na interesima i željama određenih slojeva u

tim centrima; građa se prilagođava tim interesima, a ne obrnuto. To znači da nikakvi dokazi ne mogu bilo šta bitno promeniti; jedino slabljenje ili jačanje zainteresovanosti jedne od strana u "sporu" može dovesti do stabilnijeg rešenja.

Zbog napred rečenog možemo reći da studije etnogeneze predstavljaju dobar poligon za poređenje i vrednovanje istoriografskih i antropoloških metoda i pristupa. U ovom radu ću pokušati da, na primeru etnogeneze Crnogoraca, kao predmet istraživanja postavim priču o prošlosti, tj, istoriografske narative, a ne samu prošlost. Sledeći savremena antropološka shvatanja prošlosti koja su izložena u uvodnoj studiji, ja ću se etnogenezom baviti kao sredstvom kojim se služe razne istoriografske tradicije u cilju borbe za nacionalne interese: u prvom planu će biti način konstruisanja etnogenetskih modela i njihova upotreba u međuetničkoj interakciji. U daljem tekstu ću prikazati preovlađujuće modele crnogorske etnogeneze i njihovu međuzavisnost, izvore na kojima se ti modeli temelje i korelacije tih modela sa aktuelnim društvenopolitičkim procesima. Cilj ovog rada je da se proveri da li je i u kojoj meri svrsishodno da se antropolozi na ovaj način bave istorijom i prošlošću uopšte, odnosno, u kojoj meri je istoriografija danas odgovarajuća kao partnerska ili pomoćna disciplina antropologiji, a u kojoj meri je podesna kao predmet antropoloških istraživanja. Jedan od ciljeva rada svakako je i provera u kojoj meri etnogenetske konstrukcije korespondiraju sa savremenim političkim programima i interesima.

1. Predmet: Teorije o etničkom poreklu Crnogoraca

Većina studija o etnogenezi Crnogoraca sledi i nameće uobičajeni okvir tumačenja, odnosno, nudi tumačenje etnogenetskih procesa u već postojećim ključevima, u skladu sa već

postojećom etničkom/nacionalnom sistematizacijom: nastanak i razvoj crnogorske nacije se posmatra kroz međuodnos slovenskog, srpskog, hrvatskog i starobalkanskog supstrata. Unutar svake nacionalne historiografske tradicije postoji više grupa ili slojeva naučnika i teorija, od kojih su neki objektivniji, a neki subjektivniji i angažovaniji. U periodima nacionalnih kriza odnosi među tim slojevima se zaoštravaju, što dovodi do jačanja podela. Angažovanost ovih studija pokazuje se kroz selekciju preporučenih izvora, kroz izgrađivanje autoriteta pojedinih sredstava i metoda tumačenja istorijske građe, kroz podvođenje svih faktora pod već postojeće i dokazane kategorije, itd.

2. Srpska teorija

Najuticajnija i do skoro preovlađujuća teorija o etnogenezi Crnogoraca je ona po kojoj su Crnogorci deo srpskog nacionalnog korpusa, odnosno, po kojoj su Crna Gora i Srbija dve države Srba¹. Može se reći da su po toj teoriji od srpskog etnosa stvorene dve nacije: crnogorska i srpska. Kao sličan primer navodi se nemački etnos, od koga su nastale dve odnosno tri nacije: nemačka, austrijska i švajcarska. Državu Zetu (Duklju), koja je tokom 11. veka formirana na teritoriji današnje Crne Gore, većina autora iz Srbije (i mnogi iz Crne Gore) smatra prvom nezavisnom i samostalnom državom Srba u isto-

¹ Jedan od prvih istraživača koji se profesionalno bavio Crnom Gorom je Dimitrije Milaković, koji je svoju "Istoriju Crne Gore" objavio u Zadru 1856. Među najranijim naučnim istraživačima prošlosti Crne Gore treba pomenuti Maksima Šobajića i M.Šerovića (videti B. Hrabak, Podgorica do početka XIX vjeka, Beograd, 2000, 27).

riji². Vuk Karadžić 1837. godine piše da su svi Crnogorci "Slaveni srpske grane grčkog zakona": po njemu su i svi Bokelji "pravi Srbi"³. J. Subotić je 1853. godine tvrdio da je dukljanska odnosno zetska zemlja srpska⁴. Erdeljanović je smatrao da su Crnogorci samo jedna etnička grupa srpskog naroda: nazivao ih je dinarskim Srbima ili Srbima Zećanima⁵. Sličnog je mišljenja, bio je i Cvijić⁶. R. Kovijanić, istraživač Kotorskog arhiva, veruje da su plemena četiri nahije Stare Crne Gore bila srpska⁷. Ova grupa mišljenja polazi od pretpostavke da su teritoriju današnje Crne Gore prilikom doseljavanja Slovena nastanili Srbi, to jest da su u trenutku formiranja države Zete tamo živeli Srbi. Ono što Crnogorce odvaja od Srbijanaca jeste, po toj koncepciji, samo postojanje posebne države iz koje se razvila određena nacionalna svest. Kao glavni, ali ne i jedini izvor za ovu tezu navodi se delo Konstantina Porfirogenita "O upravljanju carstvom" iz 10. veka, u kome se pominje da su stanovnici Zahumlja i Travunije u to vreme bili Srbi⁸. Taj podatak je za

² Dve najiscrpnije studije o etnogenezi Crnogoraca svakako su: N. Vukčević, *Etničko porijeklo Crnogoraca*, Beograd 1981. i M. Glomazić, *Etničko i nacionalno biće Crnogoraca*, Beograd, 1988.

³ V. Stef. Karadžić, *Crna Gora i Boka Kotorska*, Beograd, 1922, 7.

⁴ Prema S. Brković, *O postanku i razvoju crnogorske nacije*, Titograd, 1974, 19.

⁵ Videti J. Erdeljanović, *Stara Crna Gora: Etnička prošlost i formiranje crnogorskih plemena*, u *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* (ur. J. Cvijić), Beograd 1926, 7-22; takođe Š. Kulišić, *O etnogenezi Crnogoraca*, Titograd, 1980, 9.

⁶ Š. Kulišić, *op.cit.* 10.

⁷ Prema M. Glomazić, *op. cit.* 159.

⁸ Videti R. Novaković, *Odakle su Srbi došli na Balkansko poluostrvo: Istorijsko-geografsko razmatranje*, Beograd 1977, 67. "De Administrando Imperio" je poznatiji, latinizirani naziv Porfirogenitovog t-

mnoge istraživače predstavljao dokaz da su verovatno i Dukljani, koji su živeli u njihovom susedstvu, bili Srbi. Ipak, to Porfirogenit nigde jasno ne kaže. Čudno je kako je s njegove strane učinjen takav propust, propust koji će čitav milenijum kasnije dobiti svoj epilog. Vizantijski hroničar Skilica u 11. veku u nekoliko navrata Zetu naziva Srbijom, a njene stanovnike Srbima: Stefana Vojislava on naziva "arhontom Srba". Skilica, međutim, kao i Jovan Zonara, jedan isti narod zove i Srbima i Hrvatima⁹. Kekavmen zetskog kneza Stefana Vojislava naziva Srbinom iz Trebinja odnosno Travunije¹⁰. Ana Komnina, opet, Dukljane poistovećuje s Dalmatima¹¹. Ajnhard u prvoj polovini 9. veka pominje da su Srbi živeli u velikom delu Dalmacije: da li na osnovu toga smemo da pretpostavimo da su nastanjivali i crnogorsku obalu?¹²

Osim pozivanja na istorijske hronike, koje u suštini predstavljaju objektivnu identifikaciju, identifikaciju izvršenu spolja, pristalice "srpske" teorije se često oslanjaju i na subjektivnu identifikaciju, identifikaciju koja se utvrđuje askripcijom samih aktera. Tako posmatrano, "srpska" teorija se čini još teže oborivom. Jer, i pre stvaranja Zete, a i kasnije, postojale su jake etničke, kulturne i političke veze između srednjovekovne Srbije (Raške) i srednjevekovne Crne Gore (Zete, Duklje)¹³. Jedan od najjačih argumenata u prilog ovoj teoriji je taj da su crnogorski vladari (naročito oni iz

raktata "O narodima", koji je završen verovatno oko polovine 10. veka (videti B. Hrabak, op. cit. 26).

⁹ Videti M. Glomazić, op. cit. 28-29.

¹⁰ N. Vukčević, op. cit. 27-28.

¹¹ M. Glomazić, op. cit. 29.

¹² Videti ibid. 18.

¹³ Duklja se od 10. veka počinje nazivati Zetom (videti J. Jovanović, Istorija Crne Gore, treće, ispravljeno i dopunjeno izdanje, Podgorica, 1998. 13.)

18., 19. i 20. veka) sebe smatrali Srbima a stanovništvo Crne Gore srpskim narodom (tu spadaju vladika Vasilije, vladika Petar I, vladika Petar II Petrović Njegoš i knjaz Nikola), kao i to da kod Crnogoraca vekovima postoji veoma jaka i nedvosmislena emotivna vezanost za ideju srednjovekovne srpske države. Danilo Šćepčević-Petrović je nazivan vojvodom srpske zemlje. Mitropolit Sava, u jednom pismu koje šalje mitropolitu Platonu 1766. godine, svrstava sebe i Crnogorce u "srpski nacion"; crnogorski glavari se 1756. smatraju delom "sloveno-srpskog sveta", a u pismu koje su mitropoliti Sava i Vasilije 1757. poslali mletačkom Principu postoji formulacija "od našeg slavnoga carstva serbskoga"¹⁴. Crnogorski gubernator Ivan Radonjić u pismima ruskoj carici Katarini 1788. i 1789. naziva Crnogorce "Srbima Crnogorcima" odnosno "Srbima iz Crne Gore". Jasno je stavljeno do znanja 1779. godine da crnogorski mitropoliti žele da zavise od Pečkog patrijarha u Srbiji. Njegoš za sebe i Matiju bana koristi izraz "dva čista Srbina"¹⁵. Kokel krajem 19. veka Crnogorce, Bosance i Hercegovce svrstava u "srpsku rasu": oni, po njemu, s ponosom ističu da su Srbi¹⁶. Kokel smatra da su Crnogorci predstavljali "srpski tip u potpunoj svojoj čistoti". U narodnim pesmama, "Smrt Vuka Mićunovića" npr., Crnogorci su nazivani Srbima ("ovakvoga sivoga sokola, još srpkinja porodila nije"). Gotovo svi viđeniji i slaviji Crnogorci izjašnjavali su se kao Srbi: tu spadaju i Marko Miljanov i Stefan Mitrov Ljubiša¹⁷.

¹⁴ N. Vukčević, op. cit. 44-45.

¹⁵ Ibid. 46-49.

¹⁶ P. Kokel, Istorija Crne Gore i Bosne, Podgorica, 1998, 48, 56.

¹⁷ M. Glomazić, op. it. 60-61. Stefan Mitrov Ljubiša piše: ".da mi Srbi s glave pogibosmo. Vidi tamo preko vrha, kad Crnojević pođe za ženinom pameću u tazbinu, pak se preseli a upisa u zlatnoj knjizi, kao da mu bijaše zazorno srpsko plemstvo". "Mi smo bili prije kuge Srbi

U delima Nikole I Petrovića, pisanim pre njegovog "disidentstva", može se uočiti nekoliko preovlađujućih ideja. Prva ideja je da su Crnogorci Srbi koji se zajedno sa Srbijancima, Bosancima, Hercegovcima i Dalmatincima bore za obnovu srpskog (Nemanjićkog) carstva i ispunjenje Kosovskog zaveta ("borili se ovdje ili onamo, milome se Srpstvu jednako služi")¹⁸: sve te grupe objedinjava Srpstvo. Crna Gora je za njega ipak "ognjište najšireg i najčistijeg nacionalizma"¹⁹. Druga ideja je ideja jugoslovenstva, odnosno panslovenstva: on Hrvate naziva "najbližom braćom" ili "dičnom braćom", a misli i na "milione jednokrvne braće naše slavenske"²⁰. Rusi su kod njega predstavljeni kao zaštitnici i borci za pravdu, Amerika kao simbol plemenitosti, moći, slobode i pravdoljublja; Nemci i Austrijanci su označeni kao konstantno zlo, kao narod bez morala i viteštva²¹. U njegovom delu nije primetna verska

kučki, a iza nje kopilići što je izvrgao stari panj... Ako je zla sreća prorijedila Srbe u vašem selu, nije, Bogu hvala, u Zeti ni u ostalom – svijetu" (prema M. Spasovski, (ur.), Etnički sastav stanovništva Srbije i Crne Gore i Srbi u SFR Jugoslaviji, Beograd, 1993, 212.).

¹⁸ Nikola I Petrović, Djela, Podgorica, 1997. 95. Knjaz Nikola piše da "pod Muratom I srušeno je srpsko carstvo, a pod Muratom V ono opet mora uskrsnuti (319). U jednom govoru kaže: "Ja ve neću sokoliti, jer znam da su vaša viteška prsa nabrekla željom za bojem protiv Turaka, željom da osvete Kosovo i uskrsnete s njega davno sahranjenu slobodu naroda srpskog" (315). Crnogorce Nikola naziva "sokolovima slovenskih brda" (319), hercegovce "dičnom perjanicom naroda srpskoga", a Bosnu i Hercegovinu "srcem Srpstva" (358).

¹⁹ Prema M. Glomazić, op. cit. 79.

²⁰ N. I Petrović, op. cit. 393, 315.

²¹ N. I Petrović, op. cit. 398, 356. "Austrija je kao jedan nejunak, kojemu zapne neko slabiji u ruke pa ga davi i mrcvari bez sažaljenja i bez srca...". Nemce Nikola naziva "jednom moći opasnom po poredak

mržnja: on poziva "jednokrvnu braću muhamedanske vere" u kojima teče "srpska krv" da se ne bore protiv svoje "braće hrišćana"²². Drugi period njegovog života, obeležen izgnanstvom i antisrpsstvom, bio je plodno tlo za direktnije stvaranje antisrpskog fronta u Crnoj Gori, koji je posle njega predvodio Sekula Drljević, takođe nekad zanesen idejom Srpstva²³. Mnogi savremeni autori prosrpske orijentacije predstavnike loze Petrovića iz Njeguša nazivaju "vodičima srpske zemlje" i "egzarsima Trona srpskoga", koji su "sačuvali srpstvo i pravoslavlje u Crnoj Gori, Brdima, Primorju i Skenderiji"²⁴. Vladika Vasilije Petrović je pisao: "Žitelji Crne Gore su svi od slaveno-srpskog naroda i pravoslavno-istočnog blagočastivog ispovijedanja"²⁵. Ničifor Dučić tvrdi da su "svi Crnogorci Srbi pravoslavne vjere"²⁶. U Zemljopisu Knjaževine Crne Gore za treći

svijeta" (392). Za ruskog cara piše: "Naš silni pokrovitelj car Nikola II posla svoje neizbrojne legione da oslobađaju neoslobođeno Slovenstvo, da pomaže i zaštiti Srpstvo" (392).

²² Ibid. 317.

²³ Videti M. Glomazić, op. cit. 78 i dalje. Prilikom prenosa posmrtnih ostataka kralja Nikole I i kraljice Milene iz San Rema u Crnu Goru 1990. godine, tadašnji predsednik SR Crne Gore, Branko Kostić, inače pristalica srpske struje u crnogorskoj političkoj strukturi, nije ni jednom rečju pomenuo sukob srpske i crnogorske dinastije, nego je kralja Nikolu predstavio isključivo kao odanog i beskompromisnog borca za svekoliko Srpstvo (B. Kostić, U čast i slavu crnogorskog kralja Nikole I i kraljice Milene, Etnoantropološki problemi, 7. Beograd, 1990. 7-14.).

²⁴ Videti R. V. Petrović, Vladika Danilo i vladika Sava (1697-178-1), Beograd, 1997. 5.

²⁵ prema R. Ljušić, Istorija srpske državnosti, Srbija i Crna Goranovovekovne srpske države, Novi Sad, 2001. 266.

²⁶ Ibid.

razred osnovne škole piše: "Svi ljudi, koji žive u našoj domovini jesu Srbi, koji su većinom pravoslavne vjere a ima ih nekoliko rimokatoličke i muhamedanske. Osim nas u Crnoj Gori ima još Srba, koji žive po drugim zemljama... U Crnoj Gori žive sami čisti i pravi Srbi, koji govore srpskim jezikom, a ima ih na 300 000 stanovnika"²⁷. Ministar pravde Sekula Drljević je 1910. godine, pre svog "preobraćenja", u Narodnoj skupštini rekao: "Ja držim, gospodo poslanici, da ste vi odavno sa tim načisto, da je ovo Srpska crnogorska narodna skupština, da u Crnoj Gori živi srpski narod..."²⁸. Predsednik Ministarskog saveta Crne Gore Lazar Tomanović izjavio je kralju Nikoli da je Crna Gora iznikla iz "Djedine" Nemanjića, pa je ona "klasična zemlja Srpska"²⁹. Od istraživača sa strane koji su smatrali "srpsku" teoriju najlogičnijom i najargumentovanijom trebalo bi svakako pomenuti B.Grafenauera. On je smatrao da su, u skladu s Porfirogenitovim izveštajem, Hrvati naseljavali krajeve zapadno od Cetine, a Srbi istočno od te reke, uključujući tu i Duklju koja spada u "tip naseljavanja Srba"³⁰.

Knjaz Nikola se četrdeset godina držao stava da se crnogorska državnost javila tek u trenutku raspada Srpskog carstva, šesdesetih godina 14. veka: govorio je da je crnogorska državnost proizvod nepovoljnih istorijskih prilika, i da je Crna Gora deo srpskih zemalja. Na Cetinju je 1898. godine štampan udžbenik istorije u kome se počeci crnogorske državne nezavisnosti vezuju za Balšiće³¹.

²⁷ Prema R. Ljušiću, *ibid.* 267.

²⁸ *Ibid.* 267.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ prema M. Glomazić, *op. cit.* 151.

³¹ Ž. M. Andrijašević, *Crnogorska državna ideja u vrijeme Nikole I Petrovića Njegoša (prvi dio)*, Matica. Časopis za društvena pitanja,

Poseban problem u okviru etnogeneze Crne Gore predstavlja etnogeneza crnogorskih plemena. U periodu kada crnogorska država ne postoji ili funkcioniše krajnje rudimentarno, u vreme turske okupacije, evidentno je da crnogorska plemena predstavljaju nosioce etničke i proto-nacionalne svesti: kada i kako su nastala ta plemena i ko ih sačinjava? Ovo je pitanje veoma važno zbog uspostavljanja kontinuiteta i mogućih upotreba. Postoje dve glavne teorije koje se bave ovim problemom. Prvu su zastupali uglavnom etnolozi, Cvijić i Erdeljanović. Oni su smatrali da crnogorski plemenski život vodi poreklo od plemenskog života naših srednjevekovnih država, ali i od plemenskog života starih Slovena. Erdeljanović je kao argumentaciju ponudio to što se u nekim istorijskim spomenicima iz 13. i 14. veka pominju imena pojedinih crnogorskih plemena, time što je priroda zemljišta u Crnoj Gori takva da omogućava takav kontinuitet, što je značenje termina "pleme" u narodnom životu sačuvalo staro značenje, što se očuvala stara tradicija o plemenskoj teritoriji, i što postoje dokazi na "kamenim pločama" koje su hrišćanskog porekla. Druga teorija, koju je utemeljio K. Jireček, polazi od toga da su crnogorska plemena nastala od vlaško-stočarskih katuna. Sledeći tu misao Đurđev je dao analizu društveno-ekonomskih faktora koji su doveli do održanja rodovsko-plemenskih odnosa među Vlasima u vreme južnoslovenskih srednjevekovnih država i do pretvaranja Vlaha u vlahe, tj. do pretvaranja jedne etničke skupine u jednu posebnu društvenu klasu u srednjevekovnim državama na tlu nekadašnje SFRJ. Iako je srednjevekovni feudalni sistem uništio plemenski život u župama, i iako je imao tendenciju da potčini i stočarske grupa

nauku i kulturu, god. I, br. 3. Cetinje, 2000. 151. Đorđe Popović je 1896. godine u Beogradu objavio "Istoriju Crne Gore", u kojoj je dvadesetak stranica posvetio dukljanskoj državi. (Loc. cit.)

vlahi, ipak nije uspeo da u potpunosti podvrgne vlaško-stočarsku organizaciju feudalizaciji. Katuni su bili organizacija stočara čija se društvena organizacija temeljila na rodbinskim vezama, a njihova teritorijalizacija je, po Đurđevu, počela u vreme prodiranja Turaka u južnoslovenske zemlje. Njihova teritorijalizacija otvorila je mogućnost njihovog socijalnog preslojavanja. Ovaj je proces dobio maha u vreme Crnojevića, čime su se još više izdvojile starešine katuna koji su postali pripadnici nižeg plemstva. Teritorijalizacija katuna je bila završena verovatno već krajem 15. veka, a ekonomske mogućnosti ovog kraja su omogućile regeneraciju "primitivnih" oblika društvenog života³². Kulišić je smatrao da crnogorska plemena vode poreklo isključivo od ilirskih odnosno albanskih plemena i grupa, drugim rečima, crnogorska plemena su sačinjena od crnogorskog naroda³³.

3. "Hrvatska" teorija o etničkom poreklu Crnogoraca

Druga, najmanje uticajna verzija etnogeneze Crnogoraca, jeste ona po kojoj su Crnogorci etnički Hrvati. Ova teorija se nadovezuje na neka verovanja da je hrvatski etnos stariji od drugih južnoslovenskih etnosa, te da je u odnosu na njih nezavisan³⁴. Po tom shvatanju, Južni Sloveni nisu jedan narod, nego

³² O ovim teorijama videti u B. Pavićević, Stvaranje crnogorske države, Beograd, 1955. 10 et pas.

³³ Š. Kulišić, O etnogenezi Crnogoraca, Titograd, 1980. 39 et pas.

³⁴ Anto Đapić, predsednik Hrvatske stranke prava, izjavio je 2000. godine sledeće: "Ako je i istina da imam crnogorsko podrijetlo, šta je u tome loše. Pa Crna Gora je Hrvatska, a Crnogorci su Hrvati". (B. Ale-

da je reč o raznorodnoj skupini naroda: neki od južnoslovenskih naroda imaju svoju posebnost od najstarijih vremena³⁵. Po toj teoriji, koja se uglavnom bazira na nekim podacima iz problematičnog srednjovekovnog spisa ("Letopis popa Dukljanina"³⁶), Hrvatska je u srednjem veku bila podeljena na Belu i Crvenu Hrvatsku. Crvena Hrvatska se pružala od Duvna do grada Valone u Albaniji, i obuhvatala je i teritoriju današnje Crne Gore. Na osnovu toga neki autori konstruišu etničku grupu "Crveni Hrvati", koja je deo šireg pojma "Hrvati". Osim kod Dukljanina, izvesni posredni nagoveštaji opravdanosti ove teorije traže se i nalaze i kod Porfirogenita: zagovornici ove teorije ističu zanimljivu činjenicu da se Porfirogenit ne izjašnjava o etničkom poreklu Dukljana (Zecana), iako o svim drugim poznatim skupinama iznosi svoj stav. "Dokazi" za ovu teoriju mogu se, navodno, naći i kod vizantijskih pisaca Skilice, Kedrena, Ničifora Vrienija, Nikite Honijata, Teodora Skutariota i Joana Zonare; od srpskih istoričara tu je tezu izgleda donekle smatrao suvislom Vladimir Ćorović³⁷.

ksić, Crveno-crna Gora: O unijaćenju i kroatizaciji Crne Gore nekad i sad, Nikšić, 2002. 100.)

³⁵ Videti V. Lasić, Predgovor, u D. Mandić, Hrvati i Srbi: Dva stara različita naroda, 2. Izdanje, Čikago, 1980.

³⁶ "Letopis popa Dukljanina" je samo jedan od naziva za delo iz 12. veka koji su upotrebljavali Crnčić, Šišić, Mošin. U upotrebi su još i nazivi: Kronika Hrvatska (Kukuljević), Dukljanski letopis (Stanojević), Barski rodoslov (N. Radojčić), Dukljaninova istorija (F. Barišić). (videti F. Barišić, Poreklo Slovena i razvoj njihova carstva (Kratak sadržaj prvog i drugog poglavlja Orbinova dela), u Mavro Orbin, Kraljevstvo Slovena, Beograd 1968, CLII. O Letopisu videti takođe u D. Mandić, Crvena Hrvatska u svetlu povijesnih izvora, 3. U potpunjeno izdanje, Čikago-Rim, 1973/I., 40 et pas.

³⁷ Videti B. Hrabak, op. cit 25.

Dokazi na kojima se bazira ova teorija nisu ni nedvosmisleni ni neproblematični. Pre svega je problematična upotreba pojmova "Hrvati" i "Srbi", kao i odnos između tih pojmova. Jovan Skilica je u 11. veku pisao da su vođe bugarskog ustanka pozvale u pomoć "Mihajla tadašnjeg vladara spomenutih Hrvata, koji je stolovao u Kotoru i Papratni i imao mnogo zemlje pod sobom" (Mihajlo Dukljanski). Ovaj im je poslao svog sina Bodina zajedno sa savetnikom Petrilom, ali kada je ustanak na kraju bio ugušen Vizantinci su zarobili Bodina zajedno sa onim, kako piše Skilica, "koji bijaše kod Hrvata prvi do Petrila". Skilica posle navodi da "narod Srba, koje takođe zovu i Hrvatima, iziđe da pokori Bugare", iz čega su neki autori zaključili da je za Skilicu naziv "Hrvati" u stvari sinonim za "Srbe"³⁸. Lj. Hauptman, međutim, na osnovu ovog pretpostavlja da su u "Mihajlovoj državi dvjema historijskim pokrajinama odgovarala i dva vodeća plemena, tj. u Raškoj Srbi, a u Duklji Hrvati". Ovakav stav on potkrepljuje i saopštenjem Nikifora Brijenija (Nićifora Vrijenija) u kome se zajedno koriste pojmovi Dukljani i Hrvati: Hauptman smatra da je naziv "Dukljani" u pomenutom saopštenju korišćen u geografskom, a naziv "Hrvati" u plemenskom, etničkom smislu, te da su Dukljani u etničkom smislu Hrvati³⁹. Vukčević, s druge strane, stoji na stanovištu da oba naziva, "Hrvati" i "Dukljani", u ovom slučaju treba shvatiti samo kao državne, a nikako kao etničke pojmove⁴⁰. Po "hrvatskoj" teoriji, čiji su najznačajniji predstavnici Crnogorac S.M.Štedimlja i bosanski Hrvat franjevac Dominik Mandić, Srbi su u 12. veku praktično okupirali teritoriju Crvene Hrvatske, koja je bila nastanjena Hrvatima, i

³⁸ Videti Š. Kulišić, op. cit. 15.

³⁹ Ibid. 15-16.

⁴⁰ N. Vukčević, op. cit. 34.

potpuno zatrli svest i sećanje Crvenih Hrvata na njihovo istinsko poreklo⁴¹.

Osim dokaza iz daleke prošlosti, izvesni dokazi ispravnosti ove teorije se nalaze i u novijoj istoriji. Postoje pisani dokazi da su se mnogi Crnogorci u Carigradu tokom 19. veka izjašnjavali kao Hrvati, da su svoj jezik nazivali Hrvatskim jezikom, a da su svog poglavara zvali Hrvat-baša⁴². Prema Evliji Čelebiji Crnogorci su se krajem 17. veka, a prema Ivanu F. Jukiću i polovinom 19. veka, osećali Hrvatima i sebe nazivali Hrvatima⁴³. Po Mandiću, stara Duklja je jedini kraj "gdje su Hrvati uzmakli uslijed povijesnih nedaća, a najviše radom vjerskih predstavnika srpsko-pravoslavne crkve". Uprkos naporima sa srpske strane, Mandić kaže da "široki narodni slojevi u Crnoj Gori, uslijed svoje povijesne podsvijesti, trajno se opiru srbiziranju i traže, da im se prizna ime i država crnogorska". Po njemu, srednjovekovna Duklja je neosporno hrvatska zemlja, a u današnjim Crnogorcima "teče krv starih Hrvata"⁴⁴.

Ovde se susrećemo s nečim što u hrvatsko-srpskim odnosima nije izuzetak nego pravilo: to je neprekidna borba u dokazivanju da

⁴¹ Videti S.M. Štedimlja, Crvena Hrvatska, Split 1991, prvo izdanje Zagreb 1937; takođe S.M. Štedimlja, Pravoslavlje u Hrvatskoj, u Ante Pavelić, Hrvatska pravoslavna crkva, Madrid 1984, 169-189; takođe D. Mandić, op. cit. Nikola Radojčić je smatrao da je hrvatsko ime u Ljetopisu popa Dukljanina upotrebljavano kao sinonim za srpsko ime, dok Slavko Mijušković smatra da je upotreba naziva Crvena i -Bijela Hrvatska bila retka i sporedna te se stoga ti nazivi ne pominju ni u jednom dokumentu papske ili neke druge kancelarije (videti M. Glomazić, op. cit. 41).

⁴² Videti D. Mandić, Hrvatske zemlje u prošlosti i sadašnjosti, 2. Izdanje, Čikago-Rim, 1973/II, 322 et pas.

⁴³ prema ibid. 324.

⁴⁴ Ibid. 326.

su izvesne teritorije, koje danas pripadaju nekoj drugoj (najčešće rivalskoj) naciji, u stvari izvorno bile "naše" teritorije, na koje "mi" imamo istorijsko pravo. Isto kao što Mandić "oplakuje" gubitak hrvatske Duklje, tako i pojedini srpski istoričari oplakuju gubitak "tradicionalno" srpskih krajeva. Milaš i R. Petrović žale za gubitkom srpske (pravoslavne) Dalmacije, koja je izgubljena delovanjem "onih drugih", tačnije delovanjem katoličkog sveštenstva: uticanjem na svest "srpskog" naroda hrvatske nacionalne strukture su uspele da od "Srba" stvore "Hrvate"⁴⁵. Mandić je bio mišljenja da su Hrvati i Srbi već bili formirani narodi prilikom doseljenja na Balkan, i da etnička granica između njih ima kontinuitet od više hiljada godina⁴⁶. Prisvajanje stanovništva drugih oblasti i njihovo proglašavanje za Srbe, po Mandiću, dolazi umnogome od članka Vuka Karadžića "Srbi svi i svuda" (1849), u kojem on proglašava srpskim zemljama sve one krajeve u kojima se govori štokavski⁴⁷.

Ideja objedinjavanja "sve-srpskih" teritorija je, međutim, starija od Vuka. Tokom Prvog srpskog ustanka Karađorđe i Savet želeli su da izbave i ujedine sve tri "srpske" zemlje (Srbiju, Crnu Goru i Bosnu i Hercegovinu); "Načertanije" Ilije Garašanina 1844. godine predstavlja političku artikulaciju tih težnji. Sličnih razrađenih tendencija, mada ne mnogo, bilo je i u Crnoj Gori. Godine 1807., vladika Petar I, Stepan Sankovski i arhimandrit Simeon Ivković su, sledeći rusko nastojanje za uspostavljanjem komunikacije Dunav-Jadran, zamislili stvaranje "Slaveno-serbskog carstva", koje bi sačinjavali Crna Gora,

⁴⁵ Videti Episkop N. Milaš, Pravoslavna Dalmacija: istorijski pregled, Beograd, 1989. 572; takođe R. Petrović, op. cit. 100-101.

⁴⁶ Videti D. Mandić, Hrvati i Srbi: Dva stara različita naroda, 2. Izdanje, Čikago, 1980.

⁴⁷ Videti D. Mandić, 1973/II: 11.

Hercegovina, Brda, Boka Kotorska, Dubrovnik i Dalmacija, a tom bi carstvu u pogodnom trenutku mogli da pristupe Bosna i Srbija: prestonica bi bila u Dubrovniku. Ovim carstvom je trebalo da upravlja izaslanik ruskog cara, a zamenik bi mu bio crnogorski vladika⁴⁸.

U svakoj od istoriografskih tradicija može se primetiti da postoji jasna i dosledna nacionalistička orijentacija. Svaki istraživač koji od te orijentacije odstupa stavljen je na stub srama. Objektivni posmatrač bi se zapitao: zašto su neki naši sunarodnici-naučnici prihvatili teorije iz konkurentskih sredina, a ne našu? Kako objasniti činjenicu da su tim ljudima bili poznati svi izvori, a da su oni ipak, iako veoma dobri poznavaoци problematike, odabrali da podrže teoriju konkurentске nacije? Da li to znači da su njima stručnost i profesionalna etika bile ispred nacionalne pripadnosti i nacionalnih interesa, a da je kod nas obrnut slučaj? Strategija kojom svaka nacionalna istoriografska nauka pribegava rešavanju ovog problema kreće se u dva pravca: diskreditovanje samih "otpadnika" i njihovih stručnih i moralnih vrednosti, odnosno, u slučajevima kada to nije moguće, pravdanje tog postupka željom da se postigne neki drugi, tada aktuelni i skriveni politički cilj. U ovom drugom slučaju ne dovodi se u pitanje ni stručni autoritet naučnih veličina, ni njihova odanost nacionalnim interesima. U tom smislu prihvatanje "srpske" teorije od strane najuticajnijih hrvatskih istoričara (F.Račkog i F.Šišića) Mandić tumači kao posledicu želje Hrvata da pridobiju Srbe za ideju jugoslovenstva, odnosno, kad je Šišić u pitanju, time što je morao za štampanje svojih dela pomoć tražiti od Srba⁴⁹. Naime, u periodu između dva svetska rata gotovo da je, u okviru jugoslovenskog istorijskog

⁴⁸ Videti R. Ljušić, nav.delo, 75-76, 117 et pas.

⁴⁹ D. Mandić, op. cit. 12.

društva, bio postignut koncenzus da je Zeta bila srpska kraljevina⁵⁰. Pored Šišića i Račkog, "srpsku" teoriju je od hrvatskih istraživača prihvatao i Natko Nodilo. On je tvrdio da su, u skladu sa delom K.Porfirogenita, u 10. veku Srbima bile naseljene i Dioklitija, Trabunija, Konavlje, Zahulmija i Paganija. Nodilo je smatrao, za razliku od Mandića, da se ne može govoriti o generičkim Srbima i Hrvatima, te da je teško te narode razlikovati, naročito u Porfirogenitovo doba⁵¹.

Obe ove grupe teorija ("srpska" i "hrvatska") polaze od pretpostavke da Crnogorci, kao poseban, specifičan i samosvestan etnički element sa svojim imenom, nisu postojali ni pri doseljavanju Slovena na Balkan, ni prilikom formiranja prve države na teritoriji današnje Crne Gore. Takođe se smatra da preslovenski etnički element nije bio dovoljno jak da bi u većoj meri mogao uticati na razvoj etničke/nacionalne svesti Crnogoraca. S druge strane, dok se pojam "Crnogorci" uzima pre svega kao teritorijalna (geografska) ili državna oznaka koja je tek kasnije dobila etničku konotaciju, termini "Srbi" i "Hrvati" se uzimaju kao stari, manje-više čvrsti i nepromenljivi etnički nazivi: Ljušić tvrdi da je pojam "Crnogorci" i u tursko vreme i u vreme vladika označavao deo srpskog naroda, a ne poseban narod⁵².

Uverenja da su Srbi i Hrvati dva stara etnička pojma baziraju se na činjenici da se određeni nazivi, slični nazivima "Srbi" i "Hrvati", pominju još početkom naše ere. Analizu jednog od najstrijih pomena dao je Niko Županić u svojim radovima "Srbi Plinija i Ptolomeja" i "Prvi nosilci imena Srb, Čeh,

⁵⁰ Videti F. Šišić, Hrvatska istorija, Jugoslovenski istoriski časopis 1-4, Ljubljana-Zagreb-Beograd, 1935, 323-328.

⁵¹ M. Glomazić, op. cit. 44.

⁵² R. Ljušić, op. cit. 266.

Hrvat in Ant⁵³. On je ukazivao na postojanje izvesnih etničkih skupina na istočnoj obali Azovskog mora odnosno na Kavkazu u 1. i 2. veku naše ere, čiji nazivi upućuju na Srbe i Hrvate. Županić pretpostavlja da su to bila neka azijska plemena koja su kasnije prešla u Evropu i pomešala se sa Slovenima, nametnula Slovenima ime, ali zato bila asimilovana te primila slovensku kulturu. Od drugih, nedovoljno priznatih radova, koji pronalaze tragove postojanja Hrvata i Srba u davnoj prošlosti možemo, kao najupečatljivije primere, pomenuti već spominjanog Mandića, zatim Sakača na hrvatskoj strani, i Olgu Luković-Pjanović te Jovana I. Deretića na srpskoj strani⁵⁴.

4. "Unutrašnja" teorija o etničkom poreklu

Treća grupa teorija, koja se po zastupljenosti i značaju nalazi između prethodne dve, smatra da su Crnogorci samosvojan i originalan etnički entitet koji se ne može podvesti ni pod srpski ni pod hrvatski imenitelj. Moglo bi se, uz izvesnu opreznost, reći da je rodonačelnik te teorije knjaz Nikola, a da je njegov nastavljач Sekula Drljević. Obojica su bili veoma odani "srpskoj" teoriji do određenog trenutka, kada su promenili mišljenje i počeli da stvaraju jednu drugu, do tada ne naročito raširenu i ne tako razrađenu i popularnu teoriju. Po nekim autorima, knjaz Nikola je razlikovao dve stvari: kao prvo, "srp-

⁵³ Videti N. Županić, Srbi Plinija i Ptolomeja, Zbornik radova posvećen Jovanu Cvijiću, Beograd 1924; takođe N. Županić, Prvi nosioci etničkog imena Srb, Hrvat, Čeh in Ant, Etnolog II, Ljubljana, 1928.

⁵⁴ S. Sakač, "The Iranian Origins of the Croats", u The Croatian Nation in its struggle for freedom and independence, Čikago, 1955, 40-46; O. Luković-Pjanović, Srbi narod najstariji, Beograd 1994; J. I. Deretić, Antička Srbija, Temerin, 200.

sko carstvo", kao političku tvorevinu koja objedinjuje sve političke činioce koji su ulazili u sastav srednjevekovne države Nemanjića; i kao drugo, Duklju, odnosno Crnu Goru, s jedne strane, i Rašku odnosno Srbiju, s druge strane, koje predstavljaju samo delove prethodno pomenute političke tvorevine. On se, po autorima "separatističke" orijentacije, veoma dugo borio za ujedinjenje sa Srbijom zato što je smatrao da se samo ta cela politička tvorevina kao jedinstven činilac može izboriti za nezavisnost, iako su njeni delovi posebne etničke i nacionalne celine. Crna Gora je, u tom smislu, po knjazu Nikoli, trebalo da bude Pijemont i prirodno političko jezgro obnove "srpskog carstva", stožer nacionalno-političke borbe srpskog naroda⁵⁵.

Slično knjazu, i Drljević se jedno vreme zdušno borio za ujedinjenje Crne Gore i Srbije, da bi dvadesetih godina 20. veka počeo da iznosi ideje po kojima Crnogorci ni rasno ni krvno nemaju ništa zajedničko sa Srbima, da su Crnogorci posebna nacija, da su Crnogorci poreklom Iliri ili Crveni Hrvati, odnosno, četvrto jugoslovensko pleme i da su nekad bili katolici, te da Crnogorci namerno nisu ni učestvovali u bici na Kosovu, iz čega valja zaključiti da imaju prava na svoju državu⁵⁶. U naučnim krugovima jedan od konstruktora te teorije je Jagoš

⁵⁵ Videti Ž. M. Andrijašević, op. cit. 145 et pas. Pisma "Amanet s neba" govori o tom političkom programu. Bog je poslao na Cetinje dva anđela, od kojih je jedan nosio zlatnu krunu cara Dušana, a drugi sablju Ivana Crnojevića. Anđeli su knjazu Nikoli predali ove darove a on je obećao: "Ja ću braniti Crnu Goru sabljom Ivana a tražiću naše zemlje krunom Dušana". (prema Ž. M. Andrijašević, op. cit. 155.)

⁵⁶ Videti M. Glomazić op. cit. 85 et pas. U novijim tekstovima autora crnogorske orijentacije za prvobitno slovensko stanovništvo Crne Gore upotrebljava se etnički neutralan i nezavisan pojam "dukljanski Sloveni" (videti B. Šekularac, Svjetlost prošlosti, u listu "Pobjeda" od 27. Aprila 2002, 36).

Jovanović, ali je njegov mnogo direktniji i konkretniji nastavljaj, Savo Brković, konačno uobličio i artikulirao ovakva razmišljanja. Brković se koristio Istorijom Crne Gore pisanoj u Titogradu 1967., zatim delovima Ćorovićeve Istorije Srba, pa radovima Đ.Radojičića, Tomaša Markovića, Jagoša Jovanovića, itd.⁵⁷; iako je Brkovićeve knjige privukla veliku pažnju, pravo rasplamsavanje diskusije izazvao je tek njegov sledbenik, Špiro Kulišić, budući da je bio školovan etnolog i rukovodilac eminentnih naučnih institucija⁵⁸. Mnogo manje buke izazvala je studija D. Živkovića, koja je po pristupu i argumentima donekle slična Jovanovićevoj⁵⁹. Današnje pristalice ove teorije su, između ostalih, Jevrem Brković⁶⁰, Vojislav Nikčević, Milorad Popović i Radoslav Rotković.

⁵⁷ Videti S. Brković, op. cit.

⁵⁸ Š. Kulišić, op. cit.

⁵⁹ Videti D. Živković, Istorija crnogorskog naroda: Od starijeg kamenog doba do kraja srednjeg vijeka, Cetinje, 1989.

⁶⁰ Jevrem Brković, urednik Crnogorskog književnog lista, napravio je poređenje koje ima za cilj da pokaže političku i kulturnu superiornost Crne Gore u odnosu na Srbiju. Svoju analizu je nazvao "Kako milenijumski Crna Gora i Srbija stoje u ogledalu preciznih istorijskih podataka". Kao prvo, Raška je, po Brkoviću, dobila nezavisnost 1190. godine, 148. godina posle Zete. Kao drugo, kraljevstvo je Raška dobila 1217. godine, 140 godina posle Zete. Arhiepiskopiju je dobila 1219., 130 godina kasnije. Prvog cara Zeta je imala tako što je Bodin postao car makedonskih Slovena 1072., dok je Dušan postao car 1346. godine: dakle, 274 godina kasnije. Ustanak protiv Turaka Crnogorci dižu 1603. godine, a Srbija 1804. godine, 201 godinu kasnije. Brković tvrdi da je prekid državnog kontinuiteta kod Crnogoraca trajao 107 godina, a kod Srba 345 godina. Stalni kontinuitet državnosti u slučaju Crne Gore traje 315 godina (1603-1918), a u slučaju Srba 114 godina (1804-1918). Crkveni kontinuitet u Crnoj Gori traje 831 godinu (1089-1920), u Srbiji 240 godina (1219-1459). Prekid kontinuiteta traje u Crnoj Gori 72

J. Jovanović u svojoj Istoriji Crne Gore ne polemiše mnogo oko etničkog porekla Crnogoraca: on jednostavno piše o "slovenskom stanovništvu" u Crnoj Gori⁶¹. On je bez polemičkog tona Istoriju Crne Gore na suptilan način prikazao kao istoriju jednog posebnog naroda kome su mnoge stvari iz Srbije bile nametnute: pitanje etnogeneze i etničke pripadnosti naizgled je izvan njegove sfere razmatranja, dok je pažnju posvetio političkoj strani stvari. Sličnog stava je bio i Živković, koji ukazuje na značaj simbioze slovenskog i albanskog stanovništva koje se razvijalo i primalo uticaje i nekih starijih slojeva stanovništva i kulture⁶². Brković, kao i Kulišić, sa pozicije istraživača etničke strane problema, čvrsto stoji na stanovištu da su Sloveni prilikom doseljavanja na Balkan bili neizdiferencirana skupina plemena u okviru koje nije postojao širi etnički identitet od plemenskog. On takođe smatra da u istorijskim izvorima nigde izričito ne stoji da su teritoriju današnje Crne Gore naselili Srbi. Dubrovački historičar Medini, na primer, smatra da su Vizantinci naselili Srbe u Humu, Trebinju, Paganiji i Dalmaciji, ali ne i u Duklji⁶³. Po Brkoviću, dakle, Južni Sloveni su se tek na Balkanu počeli diferencirati i tek su tu počeli formirati svoj etnički i nacionalni identitet, pa se stoga ne može govoriti o "srpskom" ili "hrvatskom" poreklu slovenskih

godine (1920-1992), a u Srbiji 252 godine (1459-1557, и 1766-1920). U periodima prekida kontinuiteta, kako kaže Brković, postoji vakuum, što znači da ne postoji ni nezavisna crkva ni nezavisna država. Zato se vodi borba oko crnogorskog kontinuiteta (videti CKL 71, Podgorica, 15. 11. 2003, 31).

⁶¹ J. Jovanović, Istorija Crne Gore, treće, ispravljeno i dopunjeno izdanje, Podgorica, 1998, 9 et pas..

⁶² D. Živković, op. cit. 93 et pas.

⁶³ Prema B. Hrabak, op. cit. 25.

plemena u Crnoj Gori. Posedovanje određene države i prihvatanje određene konfesije je faktor koji je od tih skupina stvorio Srbe, Hrvate i Crnogorce. U skladu s tim, Crnogorci su poseban entitet u okviru slovenskog etničkog korpusa⁶⁴. Živković takođe smatra da je traženje etničke osnove tadašnjih država uzaludan i tendencizan pokušaj⁶⁵. Da bi poktkrepio svoju tvrdnju, Brković se poziva i na Miroslava Krležu, koji oštro kritikuje i ismeva ideju o tome da su Hrvati i Srbi u trenutku naseljavanja na Balkan bili formirani narodi sa jasnom nacionalnom svesću⁶⁶. Brković i Kulišić stavljaju akcenat i na preslovenski i na stari slovenski (pre-državni i pre-narodni) etnički elemenat, koji je takođe učestvovao u stvaranju identiteta kasnijih srednjevekovnih država: u Crnoj Gori su pre Slovena živeli Grci, Rimljani, iliro-romansko stanovništvo (romanizovani Iliri, Dakoromani, Jaudije, Kriči, Španji, Bukumiri, Mataruge i drugi)⁶⁷. Stari Zečani (Lužani), srednjevekovni stanovnici Zete, nastali su kao posledica mešanja ovih neslovenskih etničkih elemenata i Slovena: Cvijić Lužane nije smatrao pravim Slovenima⁶⁸.

Ovde se može izneti jedno zapažanje, koje u suštini ne predstavlja kritiku samo ove teorije, već se odnosi na jednu praksu koju, iako drugačije direkcije, nalazimo i u drugim teo-

⁶⁴ J. Brković, op. cit. 12 et pas.

⁶⁵ D. Živković, op. cit. 98.

⁶⁶ J. Brković, op. cit. 8-9.

⁶⁷ Ibid. 25; takođe Š. Kulišić, op. cit. 21.; takođe B. Hrabak, op. cit. 25. U Enciklopediji Leksikografskog zavoda (prema J. Brković, op. cit. 25.), kaže se da su pleme Pipera formirali "stari Srbi (Lužani) na području gdje je bilo vlašskog stanovništva (Mugoša) koje je vremenom poslavenjeno".

⁶⁸ B. Hrabak, loc. cit.

rijama. Naime, čini se da su se Brković i Kulišić često nekritički pozivali na hrvatske izvore i zaključke hrvatskih historičara, koji su imali političkih težnji da Crnogorce odvoje od Srba: budući da je u to vreme bilo teško dokazivati da su Crnogorci Hrvati, pokušavalo se bar dokazati da srpsko poreklo Crnogoraca nije neupitno⁶⁹. Slične težnje nalazimo i kod Srba, na primeru Bunjevaca: znatno je lakše ubediti Bunjevce u problematičnost njihovog hrvatskog porekla, nego ih uveriti da su oni Srbi. Podrška borbi za samosvojnu teoriju od strane etničke spoljašnjosti tako može da se shvati i u razvojnom smislu: ona predstavlja prelaznu fazu ka prihvatanju suprotne spoljašnje teorije od one koja je bila prihvatana na početku. Strategija kojom se služe spoljašnji faktori je, u prvoj fazi, ubeđivanje etničke unutrašnjosti da su oni poseban i nezavisan entitet.

U svetlu "crnogorske" teorije, razlika između Crne Gore i Srbije je i u tome što je pre slovenskog dolaska na Balkan Crnu Goru naseljavao pretežno tzv. Ilirski narod, a u dobrom delu Srbije živeo je tzv. Trački narod. Dakle, čak i da su Crnu Goru naselili u 7. veku samo Srbi, mešavina koja je nakon toga nastala sa zatečenim stanovništvom daje drugačiji etnički kvalitet od kvaliteta koji je nastao u Srbiji. Poistovećenje etničke i religiozne pripadnosti uticalo je, po Brkoviću (a na osnovu teksta u Enciklopediji Leksikografskog zavoda), na to da se sa širenjem Nemanjićke države i srpske pravoslavne crkve širilo i srpsko ime⁷⁰. Kulišić je stajao na stanovištu da je u Crnoj Gori bilo preseljavanja i doseljavanja ljudi, ali da se doseljavao uvek i samo crnogorski narod. Postojanje posebnog i

⁶⁹ Priča se da je Maček tvrdio da je karta na koju bi Hrvatska mogla igrati u cilju destabilizacije Srbije i Jugoslavije bila, između ostalog, i Crna Gora, zbog svoje ponositosti.

⁷⁰ J. Brković, op. cit. 23.

nezavisnog crnogorskog naroda ogleda se, po Kulišiću, i u posebnom fizičkom tipu i posebnoj kulturi, naročito u specifičnom i originalnom jeziku – zetskom dijalektu. Po njemu, Dukljani su nastali mešanjem Romana, Arbanasa (balkanskih starinaca), manje skupine Hrvata i starijeg sloja slovenskog stanovništva koje se doselilo pre Srba⁷¹. U prilog ove teze idu neke zabeleške putopisaca iz 19. veka. Rovinski i Holoček, na primer, pišu da se imenom Srbin označava pravoslavni vernik, a da se imenom Crnogorac označava etnička pripadnost, odnosno narodnost⁷². Zagovornici "crnogorske" teorije, kao dokaz da Srbi nisu oduvek smatrali Crnogorce delom srpskog etničkog korpusa već da je to konstrukcija nastala kasnije, često navode Jirečekovo zapažanje da srpski izvori, rodoslovi i povelje stalno spisak srpskih vladara počinju sa Nemanjovim, jer nisu "povezivali svoju povijest s poviješću Duklje"⁷³.

Radoslav Rotković je poslednjih godina preduzeo grandiozan projekat ponovnog čitanja i interpretiranja svih važnih istorijskih izvora u vezi sa etnogenezom i istorijom Crne Gore i Crnogoraca. U tom smislu objavio je više knjiga koje se

⁷¹ Š. Kulišić, op. cit. 11 et pas. Vodeći ideolog nezavisne Crne Gore danas je verovatno predsednik Dukljanske akademije Jevrem Brković. On Srpsku pravoslavnu crkvu naziva okupatorskom crkvom, ističe presrpske elemente crnogorske istorije (dukljansku i zetsku fazu), a DANU izdaje časopis koji se zove "Doclea" (videti A. Tunjić, Crna Gora izlazi iz Jugoslavije, intervju sa Jevremom Brkovićem, Vjesnik 21. Aprila 2001, 3).

⁷² Prema S. Zeković, Ideološko-političke pretpostavke i ramovi poricanja i ništenja crnogorskoga jezika, u Jezici kao kulturni identiteti na području bivšega srpskohrvatskoga ili hrvatskosrpskoga jezika, Cetinje, 1998. 183-225.

⁷³ Ibid. 193.

bave različitim periodima crnogorske istorije⁷⁴. Rotković nije diletant, što on pripisuje svojim naučnim neistomišljenicima, ali je izuzetno tendenciozan i sklon "nekanonskim" istorijskim raspravama i izvorima. Dukljaninov letopis smatra validnim izvorom⁷⁵, a često se poziva i na problematičnog R. Novakovića. I u njegovim raspravama vidimo da cilj naučne rasprave nije da se dokaže nešto kao istinito, nego da se stvore predstave sa kojima bi se mogle povezati trenutne težnje i emocije dela crnogorske nacije. Evidentna potreba za distanciranjem od jednog modela (srpskog), dakle, negativni aspekt identifikacije, ne može dobiti svoj puni izraz i smisao sve dotle dok se ne pojavi neka celovita i dokumentovana alternativna teorija prema kojoj se može graditi pozitivni identifikacijski odnos, a zatim i da se radi na materijalizaciji te teorije kako bi ona mogla dospeti do institucionalnog nivoa.

Po Rotkoviću, osnovno pitanje istraživanja crnogorske istorije nije da li su Crnogorci poreklom Srbi, nego zašto Crnogorci nisu Srbi. Činjenica da su Duklja, Bosna, Hrvatska i Srbija bile prve slovenske države na Balkanu dokazuje, po njemu, da su u njima živeli različiti narodi, inače bi se u suprotnom stvorila jedna a ne četiri države. Rotković na osnovu velikog broja izvora zaključuje da su Crnogorci južnoslovenski narod zapadnoslovenskog porekla, u prasadstvu sa severnim Rusima i Poljacima, "posebno iz njihovog Zapadnog Primorja". Preci Crnogoraca, kaže Rotković, došli su iz plemenskih saveza Veleta-Ljutića i Obodrita

⁷⁴ Videti R. Rotković, Crna Gora i Dušanovo carstvo, Cetinje, 1997.; R. Rotković, Najstarija crnogorska država Kraljevina Vojisavljevića, XI-XII vijeka: Izvori i legende, Podgorica, 1999.; R. Rotković, Odakle su došli preci Crnogoraca: Onomastička istraživanja, Podgorica, 2000.

⁷⁵ R. Rotković, Najstarija crnogorska država Kraljevina Vojisavljevića, XI-XII vijeka: Izvori i legende, Podgorica, 1999. 138.

koji su nastanjivali predeo između ušća Visle u Baltik i Atlantika. Glavne dokaze Rotković nalazi u toponimima; u Polablju i Pomorju nalazi se na stotine toponima koji su isti sa onima u Pomorju Zetskom. U pisanim izvorima Rotković se veoma čvrsto oslanja na činjenicu da su u srpskim srednjevekovnim dokumentima jasno odvajala "srpska zemlja" od "pomorske", odnosno od "zetske zemlje" ili "pomorja zetskog". Rotković podvlači opšteprihvaćeni stav da se rasni slojevi ne slažu sa kulturnim slojevima, jezicima i državnim granicama, tako da se on nije usmerio na traženje kontinuitete gena već svesti, što ga je više opredelilo ka traženju kulturnih a ne bioloških dokaza. Rotković u literaturi pronalazi povod da Stare Crnogorce (Starocrnogorce) nazove dukljanskim Slovenima⁷⁶. Po njemu, Crnogorci su jedini narod na Balkanu sa "izvodom iz matične knjige rođenih", koji su se naselili na Balkanu pre Srba i Hrvata. Razlike u kulturi Srba i Crnogoraca Rotković nalazi kako u teritorijalnoj rasprostranjenosti, različitoj kulturi sahranjivanja, različitom jezičkom supstratu sa ijekvskim izgovorom, različitom mentalitetu, različitoj strukturi plemenske zajednice. Kada je odnos prema Srbima u pitanju, Rotkovićeva glavna teza je da se srpstvo u Crnoj Gori temelji na izjednačavanju pravoslavlja kao srpske vere i narodnosti i na izmišljanju srpske tradicije. Osim toga, po istom autoru, srpske institucije su tokom vekova planski vršile uništavanje dokaza o presrpskom sloju crnogorske svesti, tako da danas nema mnogo materijalnih i duhovnih ostataka tog perioda crnogorske prošlosti⁷⁷.

Drugi problem sa kojim se Rotković hvata u koštac jeste odnos različitih naziva države i naroda koji su postojali na teritoriji

⁷⁶ Videti R. Rotković, *Odakle su došli preci Crnogoraca: Onomastička istraživanja*, Podgorica, 2000. 277-280.

⁷⁷ Videti R. Rotković, *Crna Gora i Dušanovo carstvo*, Cetinje, 1997. 243-244.

današnje Crne Gore. Jedan od glavnih problema dokazivanja vekovnog kontinuiteta crnogorske države je drugačiji naziv te države u Srednjem veku od onoga u Novom veku. U tom smislu Rotković ulaže veliki napor da dokaže da postoji kontinuitet između Pomorja, Duklje, Zete i Crne Gore, i stalno pravi upoređenja sa drugim nacijama koje imaju isti ili sličan problem⁷⁸.

5. Problem osnovnih izvora

Sve ove teorije se zasnivaju na različitom tumačenju svega nekoliko istorijskih izveštaja: dva najiscrpnija i nezaobilazna dela predstavljaju dve slike iz dva različita ugla. Prvi je delo čoveka sa strane, a drugi verovatno nekog slovenskog autora katoličke orijentacije. U prvom slučaju radi se o delu Konstantina Porfirogenita (10. vek), koje nosi naslov "O narodima", ali koje se uglavnom naziva "De administrando imperio" ("O upravljanju carstvom" ili "O upravljanju državom"), a u drugom o "Letopisu popa Dukljanina" od anonimnog autora iz 12. veka. Oba ova teksta su krajnje problematična. Za prvi nije sasvim sigurno da ga je pisao jedan autor, a izgleda da su podaci izneseni u njemu skupljeni sa raznih strana i da se odnose na različite periode, te su često kontradiktorni i nejasni⁷⁹. Naizvesno je i to koliko je autor zaista poznavao problem o kome je pisao. Sličan je slučaj i sa drugim tekstom ("Letopis...") koji dobrim delom predstavlja latinski prevod nekog starijeg teksta, koga sam pisac naziva "Methodius"⁸⁰. Još je Ivan Lucije (Lučić) 1666. godine smatrao

⁷⁸ Videti R. Rotković, Najstarija crnogorska država Kraljevina Vojisavljevića, XI-XII vijeka: Izvori i legende, Podgorica, 1999. 22.

⁷⁹ Videti R. Novaković, op. cit.

⁸⁰ Videti D. Mandić 1973/I: 40 et pas.

da "Letopis..." predstavlja više priče nego stvarnu istoriju, sa čime se složio i Jagić⁸¹. Kritiku ovog teksta dala je, između ostalih, i Nada Klaić: ona smatra da je delo napisano kako bi se prikazala starost barske biskupije, i da je u velikoj meri zasnovano na legendama i izmišljotinama⁸². Negativnu ocenu kao istorijski izvor ovaj je tekst dobio i od Račkog i Jirečeka⁸³. Dodatnu zabunu unose i nazivi određenih oblasti, koji više odavno nisu u upotrebi⁸⁴. Letopisu se poriče istorijska vrednost jer se u njemu često ili uopšte ne pominju datumi, godine i imena poznatih vladara: ne pominje se čak ni glavna ličnost Duklje iz sredine 11. veka, Stefan Vojislav⁸⁵. Iako znatno relevantnije, ni Porfirogenitovo delo nije imuno na ozbiljne kritike u pogledu nepotpunosti i nepouzdanosti. No, veći problem od nepotpunosti izvora jeste činjenica da istoričari namerno ili nenamerno prilikom interpretacije izostavljaju pojedine delove izvornog teksta, ili čak izbegavaju da pomenu čitave delove, kako ne bi opravdanost svoje teorije doveli u pitanje. Srpski istoričari često izbegavaju pominjanje pojma "Crvena Hrvatska", pravdajući se da je to neozbiljan i krajnje neproveren podatak, a hrvatski istoričari izostavljaju Porfirogenitovu tvrdnju da su Zahumsku i Travunijsku oblast naseljavali Srbi, argumentujući to tako da to nema posebnog značaja za razmatrani problem.

Tumačenje je posebna priča. U mnogim dokumentima se u stvari ne pominju ni Hrvati ni Srbi već Sloveni odnosno Goti

⁸¹ Videti N. Banašević, *Letopis popa Dukljanina*, Beograd, 1971, 7. et pas.

⁸² N. Klaić, *Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku*, Zagreb 1971, 17. et pas..

⁸³ N. Vukčević, op. cit. 39.

⁸⁴ Videti R. Novaković, op. cit.; takođe D. Mandić 1973/II.

⁸⁵ M. Glomazić, op. cit. 31.

("Sclavorum" odnosno "Gothorum"⁸⁶). To ostavlja mogućnost tumačima da tu skupinu kasnije, veoma većim dokaznim postupkom, podvedu pod skupinu "Hrvati" odnosno "Srbi". Da nevolja bude veća, nijedan od ovih izvornih tekstova nije sačuvan u originalu, nego su danas poznati po prepisima. To saznanje daje veliki manevarski prostor i mogućnost da se sve što nije u skladu sa sopstvenim mišljenjem prikaže kao posledica greške u prepisivanju. Nepotrebno je napominjati da sastavljači ovih starih tekstova ni izdaleka nisu bili "objektivni", i da su njihovi izveštaji bili u skladu sa njihovim političkim pretenzijama. I to ostavlja mnogo prostora da se prilikom tumačenja te tendencioznosti od strane "objektivnih" istraživača "otkriju" i "isprave" i tako prilagode određenoj ideologiji. Mandić, na primer, i sam smatra da je delo "Kraljevstvo Hrvata" (tačnije "Kraljevstvo Slovena", na osnovu koga su nastala dela "Hrvatska kronika" i "Letopis popa Dukljanina") nastalo da bi se obmanula javnost: tim delom je, po njemu, Mihajlo Dukljanski, da bi opravdao svoje težnje da se odvoji od ostatka Hrvatske, želeo dokazati da je sedište Hrvatske države oduvek bilo u Duklji⁸⁷. Ipak, Mandić i pored toga, tom dokumentu daje prvorazredni značaj kada ono potkrepljuje njegove teze. Osim što prioritet daje kasnijim dokumentima (Letopisu) u odnosu na stariji (Porfirogenitovo "O upravljanju carstvom"), on Porfirogenitovo delo u svom radu spominje znatno kasnije od Letopisa, i to usput, kada je uz pomoć ovog drugog njegova konstrukcija već dobila zamah i jasne obrise za koje je čitaoca emotivno i intelektualno vezao. Porfirogenit je, naime, pisao da se hrvatska država pre 11. veka nije pružala južno od Cetine. Time Porfirogenit direktno dovodi u pitanje Mandićevu tezu o postojanju Crvene Hrvat-

⁸⁶ D. Mandić, 1973/I: 43 et pas.

⁸⁷ Ibid. 56.

ske i o njenom pružanju do Valone u Albaniji. Zatim Mandić smatra da je Porfirigenit u svom delu u 30. poglavlju iza subjekta "Hrvatska" sam uneo umetak "i ostali Sloveni" što ne odgovara stvarnosti: takvo tumačenje je posledica jasnih Mandićevih aspiracija⁸⁸. Po "Letopisu popa Dukljanina", u Mandićevom tumačenju, čak je i Raška u 8. veku bila deo Hrvatske.⁸⁹

Takođe važan problem je i prevod tekstova koji su u originalu pisani na grčkom odnosno latinskom jeziku: tako imamo čitav niz primedbi koje jedni istraživači upućuju na račun drugih samo zbog neodgovarajućeg prevoda⁹⁰. Navešću samo jedan primer. Trpimirova darovnica iz 9. veka govori o splitskoj mitropoliji. U tekstu se nalazi rečenica "metropolis... pene per totum regnum Croatorum". Rački je tvrdio da se prilog "paene" treba prevoditi sa "skroz" (prema reči "prorsus"), a ne u značenju "gotovo" ili "skoro" (prema reči "fere"). Šišić je smatrao da se "pene" treba razumeti kao "gotovo"⁹¹. Ovo različito shvatanje jedne reči menja suštinu iskaza, i određuje veličinu tadašnje Hrvatske: jer ako se prevede sa "skroz" onda je splitska nadbiskupija bila veća od hrvatske države, a ako se prevede sa "gotovo" onda je hrvatska država bila zahvatala veći prostor od nadbiskupije. Izvorni tekst, dakle, možemo čitati na sledeće načine: "A zatim da pomenutoj majci crkvi, koja je metropola do obala Dunava i gotovo po cijelom kraljevstvu Hrvata..." ili "A zatim da pomenutoj majci crkvi, koja je metropola do obala Dunava i skroz po cijelom kraljevstvu Hr-

⁸⁸ Ibid. 164.

⁸⁹ Ibid. 263.

⁹⁰ I. Mužić, (ur.), Hrvatska hronika 547-1089, 3. Dopunjeno izdanje, Split, 2001., 196.

⁹¹ O tome više u D. Mandić, 1973/I: 135.

vata..."⁹². Opredeljivanje za jedno od značenja povlači sa sobom i opredeljivanje za to da li su Srbija i Bosna bile deo Hrvatske ili ne.

Darovnica vojvode Trpimira, koja se uzima kao važan dokaz da je Bosna bila u sastavu Hrvatske u 9. veku, ocenjena je i od onih koji joj pridaju važnost kao u jednom delu netačna. Na primer, Šišić navodi da je onaj deo darovnice koji govori o prostiranju splitske metropolije ubačen od strane "neke kasnije ruke"⁹³, da se taj podatak ne bi kosio sa njegovom tezom da se Hrvatska pre 11. veka nije prostirala južno od Cetine. Tako se dovodi u sumnju istinitost jednog svedočanstva na osnovu koga se ipak kasnije stvaraju čitave teorije. Budući da su različiti delovi Porfirogenitovog "Carstva" međusobno kontradiktorni, Mandić sretno pronalazi način da ih uklopi u svoj mozaik: smatra da je Porfirogenit sabrao podatke iz različitih razdoblja i smestio ih u delo bez razgraničenja. Mandić s toga preduzima postupak otkrivanja koji delovi pripadaju kom periodu: ono što se poklapa sa Mandićevom tezom biva smešteno u period pisanja teksta, a deo koji opovrgava Mandićevu tezu i koji je kontradiktoran sa prethodnim, smatra se umetkom koji se odnosi na neki raniji ili kasniji period⁹⁴. Nada Klaić pak direktno i bez uvijanja, kritikujući Ćirkovića, kritikuje i izvore koje Ćirković koristi i koje (možda) pogrešno interpretira. Ona izveštaj Konstantina Porfirogenita naziva "nekritičkim", i smatra da njegove podatke može koristiti samo onaj istoričar kome "nije odveć stalo do historijske istine". Ona kaže da Konstantinovi podaci ne smeju poslužiti za određivanje teritorijalnog prostiranja prvobitne Bosne. Za "Letopis popa Dukljanina" ona

⁹² Ibid. 135, 139.

⁹³ Prema ibid. 134-136.

⁹⁴ Ibid. 157. et pas.

kaže da je to "vješta konstrukcija barskoga nadbiskupa" i da je to delo iste vrednosti kao i Porfirogenitovo⁹⁵.

Videli smo koliko se poteškoća u tumačenju može javiti kada se istorijskom izvoru priđe kritički, tj. s pretpostavkom da je istorijski izvor nepotpun i neobjektivan. Još je problematičnije ako se istorijskom izvoru pristupi nekritički, odnosno, sa uverenjem da je sve što je u njemu izneto tačno. R. Novaković na primer polazi od toga da je Porfirogenit morao dobro poznavati prilike o kojima piše, te da podaci u njegovom delu mora da su u potpunom međusobnom skladu i da nema ni najmanje međusobne oprečnosti⁹⁶. I ovakav pristup, međutim, ostavlja mnogo prostora konstrukcijama raznih vrsta, jer se sve ređa po jednom logičnom redu, ali onaj koji utvđuje zakone te logike je interpretator, a ne pisac čije se delo interpretira. Sve protivrečnosti se smatraju logičnima jer se nadomeštaju i domišljaju.

Nije potrebno isticati da su rasprave i polemike o ovom pitanju pune emotivnog naboja i da se često spuštaju ispod nivoa intelektualne diskusije. Zagovornici jednog shvatanja često (ili gotovo uvek) kritikuju predstavnike drugih teorija za nedosledno sproveden naučni postupak, za falsifikovanje činjenica i proizvoljno tumačenje. Sve vrca od polemičkih tonova. Hrvatski istraživači zameraju srpskim na tendencioznosti i ekspanzionističkoj politici koju sprovode. Srpski, s druge strane, ukazuju na neprofesionalnost hrvatskih istoričara. Lazo M. Kostić je 1956. godine, pišući o spornim teritorijama Srba i Hrvata, otišao nekoliko koraka dalje. On daje kvalifikaciju celog hrvatskog naroda: "Sve bi ovo bilo suvišno kad bi se imalo posla sa jednim normalnim narodom (hrvatskim; S.N.) i nor-

⁹⁵ Videti N. Klaić, *Srednjovekovna Bosna: Politički položaj bosanskih vladara do Tvrtkove krunidbe (1377)*, Zagreb, 1989. 12.

⁹⁶ R. Novaković, op. cit. 46.

malnom narodnosnom ideologijom. Sa jednim narodom koji poštuje i tuđa prava". Govoreći o svom delu on kaže: "No ipak ovaj rad nije se nigde spustio na nivo hrvatskih radova slične vrste, na nivo radova jednog Pavla Ostojića, jednog Dinka Tomašića, Vlaha Raića, Bogdana Radice, oba Meštrovića, Cilige i družine. To bi bilo nedostojno Srbina i naučnika". Za rad Pera Digovića Kostić kaže da je "skoro svaki citat falsifikovan" te da su to "samo Hrvati u stanju da čine". On zato ističe da ni najmanje ne želi da se približi "hrvatskoj praksi citiranja". On zaključuje da "ako ima malo razuma kod Hrvata, može ova knjiga uticati da i oni uvide stvarnost", mada je reč o narodu koji je "neprirodno sazdan" i sa kojim je opasno živeti zajedno⁹⁷. Drugi "prosrpski" autori bili su mnogo blaži i, mada su ukazivali na izvesne nenaučne razloge prihvatanja određenih stavova od strane pristalica "crnogorske" odnosno "hrvatske" teorije, ograničavali su se na kritiku upotrebe izvora iz druge ruke i na pogrešno navođenje⁹⁸. Crnogorski istraživači posebne "crnogorske" orijentacije, kao Kulišić npr., kritikuju ostale teorije i njihove dokaze kao protivrečne i tendenciozne⁹⁹. Od pristalica hrvatske teorije najglasniji i najoštriji je Mandić¹⁰⁰.

⁹⁷ Videti M. L. Kostić, Sporne teritorije Srba i Hrvata, Beograd, 1990. 12 et pas.

⁹⁸ M. Glomazić, op. cit. 97.

⁹⁹ Š. Kulišić, nav. delo.

¹⁰⁰ D. Mandić, 1973/I., Crvena Hrvatska u svetlu povijesnih izvora, 3. U potpunosti izdanje, Čikago-Rim; takođe D. Mandić, Bosna i Hercegovina: povijesno-kritička istraživanja, svezak treći, Etnička istorija Bosne i Hercegovine, Rim, 1967.

6. Kritike postojećih teorija

Vrlo je problematično bilo šta tvrditi u pogledu ovog pitanja. Nije sasvim jasno da li su oskudni istorijski dokumenti iz srednjeg veka pouzdana svedočanstva. Nejasno je i da li su Slovenska plemena prilikom svog doseljavanja na Balkan već bila raslojena na Srbe i Hrvate, ili je ta podela nastala kasnije na bazi državnog suvereniteta i konfesionalne pripadnosti. U Crnoj Gori u srednjem veku srećemo složenu etničku situaciju: na jednoj strani imamo staro Romansko katoličko stanovništvo, na drugoj preslovensko stanovništvo (Iliri, Kelti)¹⁰¹, na trećoj Slovine još odane paganskoj religiji. Kasnije su i sami Sloveni unutar Crne Gore podelili po konfesionalnoj pripadnosti na katolike i pravoslavce: danas tamo nalazimo one koje se izjašnjavaju kao Srbi, one koji se izjašnjavaju kao Hrvati, one koji se izjašnjavaju kao Crnogorci, kao i Muslimane (Bošnjake) i Albance. Primorje Crne Gore je bilo pod jakim uticajem Venecije i Katoličke crkve, ali su planinski delovi bili često nedostupni bilo kakvom misionarskom radu ili pod uticajem Pravoslavne crkve.

Prva grupa teorija se može kritikovati na više načina. Kao prvo, nema pouzdanih dokaza da su Duklju naselili Srbi: Porfirogenit, na koga se mnogi pozivaju, nigde izričito ne kaže da su stanovnici Duklje Srbi, mada ima delova koji na to upućuju¹⁰². Ivan Mužić primećuje kako je zanimljivo da Porfirogenit za "Dukljane ne navodi ni da su Hrvati ni da su Srbi"¹⁰³. Kao drugo, želja Crnogoraca da se identifikuje sa srednjevekovnom Srbijom i Srbima ne mora imati etničku pozadinu. To može biti

¹⁰¹ Videti J. Jovanović, nav.delo 10.

¹⁰² Istorija Crne Gore, knjiga I, Titograd 1967; takođe, N.Klaić op. cit. 20.

¹⁰³ I. Mužić (ur.) op. cit. 199.

želja za identifikacijom sa nečim moćnim i slavnim, nečim sa čime se Crna Gora mogla ponositi i što u 19. veku nijedna balkanska država nije imala. Reč je o slobodi i političkoj moći: srednjevekovna srpska država je bila najmoćnija država na Balkanu, a njena kultura na zavidnom nivou¹⁰⁴. Ona je bila ta koja osvaja i određuje pravila. Osim toga, pojam "srednjevekovna srpska država" nije se odnosio samo na stvarnu istorijsku državu, već i na ideju junaštva i slave uopšte. Srbija i Kosovski boj su bili simboli jednog časnog i ponosnog načina života koji je za mali narod pod Turskom okupacijom predstavljao inspiraciju. Uz pomoć tih termina (Srbi i Srpstvo) oživljavale su se arhetipske slike srednjevekovnog viteštva, te su oni bili simboli za nešto u izvesnom smislu transcendentno. Zato želja Crnogoraca da se deklarišu kao Srbi, kao i vekovima stvaran i održavan Kosovski mit ne mora imati stvarno istorijsko utemeljenje, već je pre ideološki orijentir u cilju buđenja i održanja nacionalne svesti¹⁰⁵.

I druga teorija se može kritikovati sa nekoliko argumenata. Prvo, Porfirogenit navodi da je Mihajlo Višević, vladar Zahumlja i Travunije (dakle oblasti u neposrednoj blizini Duklje), vladao Srbima¹⁰⁶. U skladu s tim, vrlo je problematično tvrditi na osnovu izveštaja popa Dukljanina da je postojala Crvena Hrvatska koja je obuhvatala i ove oblasti, odnosno tvrditi da su stanovnici Crvene Hrvatske bili Hrvati. Istina, postoje tumačenja koja pronalaze sretno rešenje: stanovništvo Zahumlja i Travunije je moglo biti srpsko, dok su plemstvo i vladar mogli biti drugačijeg etničkog

¹⁰⁴ S. Brković, op. cit. 48.

¹⁰⁵ Videti Z. Latinović, Kukavno Srpstvo, magazin "NIN" od 19. 04. 2001. 34-35.

¹⁰⁶ Videti R. Novaković, op. cit.

porekla¹⁰⁷. Već je pomenuto da su pojmovi "Crvena" i "Bela Hrvatska" bili retko u upotrebi, te da su ti nazivi imali sporedni značaj pa se ne javljaju u zvaničnim dokumentima. Osim toga, činjenica da su se Crnogorci u Carigradu u 19. veku izjašnjavali kao Hrvati, kako kažu neki izvori, može lako biti objašnjena praktičnim razlozima: to su oni mogli činiti zbog straha od turskog proganjanja, a ne zbog toga što su se zaista tako i osećali¹⁰⁸.

Politički aspekt celog problema nije izgledao nerešiv polovinom 19. veka, kada su se stvarali nacionalni programi, nacionalne elite i ideja o jugoslovenstvu. U tom periodu čak je i kod Hrvata preovladavalo mišljenje da je Crna Gora teritorija koja bi trebalo da pripadne Srbiji. Prvi plan o stvaranju jugoslovenske federativne države "Jugoslavije", nastao 1848. godine od strane Matije Bana i saradnika, predviđa osnivanje države Bugara, Hrvata i Srba, sa jasno definisanim granicama između ta tri konstitutivna dela. Bosna je trebalo da bude podeljena između Hrvatske i Srbije (Vrbas bi bio granica), Slovenija je trebalo da pripadne Hrvatskoj, dok su Crna Gora, Makedonija, Vojvodina i Dubrovačko zaleđe bile teritorije rezervisane za Srbiju¹⁰⁹.

Zaključak

Nakon ovog pregleda istoriografskih studija o etnogenezi Crnogoraca, i uporedne analize rezultata istoriografskih istraživanja

¹⁰⁷ Ibid. 67. et pas.

¹⁰⁸ Lj. P.Nenadović, O Crnogorcima, Pisma sa Cetinja 1878 godine, Srp. Književna zadruža, Novi Sad 1929, 105-114; takođe R. J. Dragičević, Hrvat Baša, Zapisi, 22, Cetinje, 1939. 334-341.

¹⁰⁹ Lj. Durković-Jakšić, Srbijansko-Crnogorska saradnja (1830-1851), Beograd, 1957. 87-88.

iz različitih (zainteresovanih) sredina, možemo reći da je sve veća nezainteresovanost i kritičnost antropologa prema klasičnom istoriografskom metodu u dobroj meri razumljiva. Nizak stepen pouzdanosti osnovnih izvora, i veoma velika doza subjektivnosti u interpretaciji tih izvora, predstavljaju odbijajuće faktore. Privlačni antropološki faktori, oni zbog kojih bi se istraživači mogli opredeliti za antropološki a ne za klasični istoriografski pristup, s druge strane, počivaju na uvidu da je došlo do krupne promene u načinu opšteg percipiranja društvene stvarnosti, zbog čega se radi na neophodnom premeštanju akcenta sa istrošenih na novootkrivene resurse ili nivoa naučnih činjenica. Savremeni antropološki metod polazi od toga da postoji subjektivni doživljaj iz koga se rađa tzv. objektivna društvena akcija, koju opet subjektivno procenjujemo ili vrednujemo. Shvatanje da subjektivne predstave postaju realnost i konstanta prvog reda, koju jedino ima smisla proučavati, paradoksalno čini antropologiju kredibilnijom od istoriografije. Veća fleksibilnost i prilagodljivost antropološkog pristupa čini antropološke metode i rezultate aktuelnijima, mada kratkotrajnijima. Praćenje ritma promena bazičnih civilizacijskih tendencija i prilagođavanje istraživačkih metoda tom ritmu zahteva veliki napor, tj. stalnu budnost i otvorenost. Činjeničnog tla na koje se možemo osloniti sve je manje, i stalno se pomera.

Izabrani primer, na kojima se proveravala mogućnost antropološke upotrebe istoriografskih istraživanja, odnosno, antropološkog doprinosa istoriografskim analizama, odnosi se na jednu "malu" i "novu" balkansku naciju, odnosno naciju čija osnova, po brojnim pokazateljima, nije etnička: to je crnogorska nacija. Iako do kraja nije sasvim jasno da li je postojao neki poseban i specifičan etnički element oko koga se ova nacija formirala, ime ove nacije, po svemu sudeći, nastalo je po teritoriji koju ta nacija naseljava. Osim toga, reč je o naciji koja do skoro nije uspeła da stvori jako i homogeno jezgro koje bi bilo objedinjeno pod istim kultur-

nim i političkim programom, tako da je neprekidno bila pod uticajem susednih nacija (srpske i hrvatske). I druge "male" nacije na Balkanu su prihvatale programe i projekte susednih većih nacija, što je dovodilo i do etničke identifikacije sa većim nacijama. Vrlo rano su hrvatska i srpska nacija dobile "autorizovano" pravo da predstavljaju zapadno odnosno istočno hrišćanstvo, čime su ove slabije nacije u religioznom smislu bile inferiorne i nemoćne da se religijski emancipuju u okviru sistema zapadnih religijskih institucija. To je proizvelo takvu situaciju da su se oko ovih malih nacija, i u okviru njih, formirale tri interesne sfere, tri centra moći, koji su onda proizvodili i tri tradicije i tri ideologije: dve spoljašnje suprotstavljene i jedna unutrašnja samosvojna. Takva kompleksna situacija otvarala je mogućnosti za uporedno postojanje većeg broja različitih modela identifikacije i predstavljala veliki potencijal za situacijsku upotrebu identiteta.

Istoriografske tradicije svake od zainteresovanih strana dosledno su, uz nekoliko izuzetaka, pratile programe i interese sopstvenih nacija, tako da se istoriografija u dobroj meri pretvorila u jedan od oblika (instituciju) borbe za nacionalne interese. U tom smislu istoriografija se sve više kvalifikuje kao predmet antropoloških istraživanja, a sve manje ima potencijala da ostane pomoćna (ili partnerska) disciplina. Iako postoji evidentna potreba za kontinuitetima i istraživanjem prošlosti, kako na institucionalnom tako i na individualnom nivou nacionalne identifikacije, ti kontinuiteti sve više postaju "čekovi bez pokrića": oni se mogu i moraju stvarati i upotrebljavati, dakle, imaju upotrebnu vrednost, iako svi znaju da je njihova stvarna vrednost veoma mala i promenljiva. Još uvek postoji strah da se proglasi potpuna emancipovanost sadašnjosti od prošlosti, jer to zahteva mnogo veću dozu odgovornosti od one koje se zasniva na istorijskoj svesti. To dokazuje da istorijska svest još nije izgubila svoju mobilizirajuću funkciju, ali daleko od toga da se može smatrati inicirajućim jezgrom svesti savremenog

čoveka. Antropolozi to sve više uviđaju i prihvataju, i trude se, ne bez unutrašnjih i spoljašnjih otpora, da tome prilagode izbor predmeta i metoda istraživanja.

Anthropological Approach to Etnogenesis: the Case of Montenegrins

In this paper, I present the interactionist approach to studies of ethnogenesis in anthropology. I have undertaken the deconstruction of historiographic studies of the people of Montenegro, through the comparative analysis of results from differing historiographic traditions. The ethnogenesis of Montenegrins represents a good example how ethnogenetic constructions are built through interethnic and interantional interaction, in accordance with contemporary political interests.

Dragana Antonijević
dantonij@f.bg.ac.yu

Merkantilne legende postindustrijskog društva*

Proučavanja Gerija Alana Fajna

Apstrakt: U ovom radu razmatra se analiza urbanih i, posebno, merkantilnih legendi američkog sociologa i folkloriste Gerija Alana Fajna. Reč je o narativima koji reflektuju ambivalentna osećanja, stavove i ponašanja ljudi u odnosu na socioekonomske i psihološke efekte korporacijskog kapitalizma postindustrijskog društva. Data je tipologija merkantilnih legendi, objašnjen koncept koji je Fajn nazvao "Golijat efekat" i na kraju razmotrene implikacije Fajnovе analize na buduća folkloristička istraživanja sličnih legendi u Srbiji.

Ključne reči: Geri Alan Fajn, merkantilne legende, folklor postindustrijskog društva, korporacijski kapitalizam

* Tekst je nastao kao rezultat rada na projektu Antropologija u XX veku: teorijski i metodološki dometi koji u celosti finansira Ministarstvo nauke i životne sredine Republike Srbije, br. 147037.

Urbane legende predstavljaju savremene folklorne narative u kojima se, možda više nego u drugim narativima, reflektuju svest i shvatanja ljudi o velikim i brzim promenama koje su se, u globalnim razmerama, dogodile nakon Drugog svetskog rata. Savremeni folklor sadrži odjek environmentalnih i tehnoloških promena i inovacija koje su najpre zahvatile društva razvijenog Zapada, da bi se od osamdesetih godina 20. veka proširile i na druga, manje razvijena društva koja prolaze kroz proces socio-ekonomske, političke i kulturne tranzicije. Opadanje tradicionalnog načina života i smanjenje one bitne uloge koju su nekada imali porodica, susedstvo i uža lokalna zajednica u socijalizaciji i ponašanju ljudi, kod mnogih izazivaju osećanja nelagode, straha, i strepnje kao dominantne psihološke efekte koji prate ubrzanu modernizaciju i globalizaciju postindustrijskog sveta. Urbane legende, koje služe ljudima za iskazivanje ovih ambivalentnih osećanja, odražavaju spoj starih i novih vrednosti koje su u međusobnoj kontradikciji, govore o različitim efektima koji na pojedince i grupe imaju metropolizacija, masovne migracije stanovništva, ekonomski odnosi "kasnog" kapitalizma itd. Proučavanje urbanih legendi otkriva da se većina osoba nije do kraja, ili još uvek, prilagodila strukturalnim promenama i novim vrednostima koje ih prate, reflektujući istovremeno nastojanja ljudi da razumeju turbulentna zbivanja, protumače ih na svoj način i neka-ko izađu na kraj sa problemima tekuće realnosti.

1. Velika promena

Američki sociolog i folklorista Geri Alan Fajn spada u one naučnike koji su posvetili ozbiljnu pažnju proučavanju fenomena folklorizacije i narativizacije socio-psiholoških efekata

postindustrijskog društva. Usvojivši teorijsko polazište po kome celina modernog društva predstavlja folklornu zajednicu,¹ Fajn je proučavao narative koji kroz nove folklorne teme i transformisane stare teme odražavaju one bitne momente koji čine tzv. *Veliku promenu*. Reč je o konceptu koji se odnosi na krupne strukturalne promene u društvenom i privrednom životu do koga je došlo nakon Drugog svetskog rata. Fajn se opredelio za tipologiju "Velike promene" koju je predložio sociolog Roland Voren, dodajući njegovoj kategorizaciji folklorističku perspektivu²:

1. Podela rada, velika diversifikacija veština i znanja, umnožavanje i specijalizacija poslova. Kao posledica nepoznavanja uvećanog broja specijalizovanih znanja javlja se ignorancija i osećaj nemoći/nesposobnosti pred umnoženim čudima savremene tehnologije kao što su, recimo, kompjuter ili mikrotalasna pećnica koji prostom svetlu deluju poput kakvih magijskih predmeta.

2. Diferencijacija interesa kao osnova za različita udruživanja i stvaranje različitih interesnih grupa. U tradicionalnom načinu života, susedstvo ili uža lokalna zajednica bazirana na prostornoj bliskosti predstavljala je osnovnu interesnu grupu. Danas, u heterogenim metropolama, susedstvo više ne predstavlja grupu sa kojom pojedinac deli svoje bazične interese i potrebe, već to postaju različita interesna udruženja koja stvaraju svoje subkulturne folklorne tradicije.

3. Porast sistemskih odnosa koji vezuju manje društvene zajednice za velike nacionalne organizacije, industriju,

¹ G. A. Fine, *The Kentucky Fried Rat: Legends and Modern Society*, in: *Manufacturing Tales*, University of Tennessee Press, Knoxville 1992. 120.

² *Ibid.* 121- 124.

korporacije i mas medije. Psihološki efekat ovog procesa predstavlja povećani osećaj otuđenosti od tih institucija, spram čijih odluka pojedinci imaju malo ili nimalo uticaja. Brojne horor legende odražavaju osećaj nemoći pojedinaca i neodgovornost ili zlonamernost institucija u odnosu na njihove potrebe.

4. Birokratizacija i impersonalizacija ljudskih odnosa. Lični odnosi klijenta (potrošača) i onog koji pruža usluge u velikoj meri su depersonalizovani kroz rutinski proces pružanja usluga i birokratizaciju. Čak i kada je organizaciona struktura institucije koja pruža usluge dobra i efikasna na tehničkom nivou, klijent često oseća nebrigu i nepažnju zaposlenih prema njemu, percepirajući ih kao iracionalne i neefikasne. Mnoge merkantilne legende govore o birokratizaciji i nebrizi korporacija za potrošače njihovih proizvoda i usluga.

5. Transfer bitnih egzistencijalnih funkcija ka organizacijama koje je vlada osnovala ili ih podržava, i preduzećima zasnovanim na profitu. Rezultat ovog procesa predstavlja umanjen značaj odnosa u lokalnoj zajednici koja je u tradicionalnom načinu života predstavljala osnovnu grupu za pružanje pomoći, pažnje i brige za svoje članove. Strah od institucija koje bezobzirno profitiraju na račun egzistencijalnih potreba ljudi (ishrana, lečenje, staranje o deci i starima), čini osnovu nekih horor legendi ali i priča o korporacijama i njihovim "opasnim" proizvodima (kancerogena hrana, "smrtonosne" praskajuće Pop Rock bombonice, miševi u bocama Koka-Kole i razni drugi predmeti, otpaci i delovi životinja u lancima brze hrane itd.)

6. Urbanizacija koja vodi anonimnosti, heterogenosti, impersonalizaciji ljudskih odnosa i otuđenju. Verovatno najveću promenu u načinu života izazvala je masovna seoba seos-

kog i varoškog stanovništva ka gradovima i industrijskim centrima, i stvaranje velikih, heterogenih metropola. Percepiranje grada kao "džungle na asfaltu" dalo je gradu za mnoge narative o skrivenim opasnostima urbanog načina života, poput priča o aligatorima u kanalizaciji, kidnapovanju dece u toaletima velikih šoping centara, krađi bubrega naivnih trgovačkih putnika koji su odseli u nepoznatom gradu itd.

7. Promena sistema vrednosti. Kao sinergija svih navedenih činilaca, javlja se krupna promena sistema vrednosti, pri čemu su neke promene očigledne, dok je druge još uvek teško uočiti, definisati i razumeti. Među očigledne mogu se navesti promene u tradicionalnim rodnim ulogama, otvoreno ispoljavanje seksualnosti, naglašena opozicija rada i zabave, naglašavanje potrošačkog mentaliteta itd. Promene u sistemu vrednosti mogu imati neočekivane efekte, ne prateći dovoljno brzo društvene i ekonomske promene.

Konfliktne vrednosti i ambivalentna osećanja, nastale kao posledica gorenavedenih promena, retko kada se otvoreno i direktno iskazuju. Zbog toga folklor predstavlja najpogodniju oblast u kojoj niču priče koje, na indirektan i ponekad simboličan način, prorađuju različite oblike socio-psiholoških efekata i pritisaka koje obični ljudi osećaju prema promenama kojima često ne mogu da sagledaju ni uzroke ni krajnje posledice.

"Razumevanje odnosa koji postoji između socijalne strukture i sadržaja legendi predstavlja ključni problem za folkloristu. Taj odnos je posredovan individualnim percepcijama i kolektivnim potrebama. Krupne društvene promene ne dešavaju se izolovano već proizvode na hiljade kulturoloških posledica, stoga će proučavanje tih procesa odvesti folkloristu u samu srž značenja modernosti" smatra Fajn.³ Otkrivanje

³ Ibid , 133.

značenja urbanih legendi kao i razumevanje razloga zbog čega one nastaju, masovno se prenose i opstaju u savremenom folkloru, pomaže u tumačenju kompleksnih fenomena koji prate "Veliku promenu".

2. Merkantilne legende i Golijat efekat

Geri Alan Fajn se posebno pozabavio proučavanjem podgrupe savremenih legendi koje je nazvao *merkantilne legende*.⁴

Po Fajnovom mišljenju, merkantilne legende govore o socio-ekonomskim promenama nastalim kao posledica "kasnog" ili "korporacijskog" kapitalizma postindustrijskog društva. Kompleksnost i neprozirnost organizacije, uslova i načina rada velikih korporacija, kao i nepoznavanje ljudi koji njima upravljaju izazivaju kod prosečnog sveta osećaj frustriranosti, sumnje, straha i otpora, istovremeno ih čineći zavisnim od njihovih proizvoda koje im svakodnevno nameću kroz reklame i druge oblike svoje moćne tržišne sveprisutnosti.

⁴ G. A. Fine, Cokelore and Coke Law: Urban Belief Tales and the Problem of Multiple Origins, *Journal of American Folklore* 92, 1979. 478-482; The Kentucky Fried Rat: Legends and Modern Society, *Journal of Folklore Institute* 17, 1980. 222-243; The Goliath Effect: Corporate Dominance and Mercantile Legends, *Journal of American Folklore* 98, 1985. 63-84; Redemption Rumors: Mercantile Legends and Corporate Beneficence, *Journal of American Folklore* 99, 1986. 208-222; Mercantile Legends and the World Economy: Dangerous Products from Abroad, *Western Folklore* 48, 1989. 153-162; Among Those Satanic Mills: Rumors of Kooks, Cults, and Corporations, *Southern Folklore* 47, 1990. 133-146; Redemption Rumors and the Power of Ostension, *Journal of American Folklore* 104, 1991. 179-181.

Glavni akteri ovih legendi su, dakle, biznis i korporacije, a osnovna tema, koja varira u pričama, jeste veza između korporacije, njenog proizvoda i neke štetne situacije ili događaja. Na meti narativizacije su, po pravilu, najveće, najprestižnije i najpoznatije korporacije i/ili proizvodi. Ovu specifičnost u narativnom obrascu merkantilnih legendi Fajn je nazvao *Golijat efekat*.⁵ U suštini, "Golijat efekat" označava paradoksalni ali snažno prisutni strah Amerikanaca od veličine i prosperiteta! Mada veličina, posvećenost biznisu, progres, inovacije, brzina, tehnološki napredak i slobodno tržište zvanično predstavljaju neraskidivi deo onoga što se zove "američki pogled na svet", Fajn je uveren da većina prosečnog stanovništva, zapravo, oseća strah, odbojnost i nepoverenje, uočavajući "mračnu stranu" biznisa i progresu, kao i pomešano blagostanje tehnološkog napretka.

Budući da se u merkantilnim legendama taj strah najbolje uočava, Fajn je postulirao tri osnovna stava koji čine "Golijat efekat", a tiču se načina na koji javnost *percepira* tržište, korporacije i njihove proizvode. Skoro po pravilu, kaže Fajn, pažnja javnosti biva usmerena ka najvećim i/ili najprestižnijim korporacijama koje će, simbolično, sublimirati pomenuta ambivalentna osećanja i "progutati" slične legende koje su primarno nastale u vezi nekih manje poznatih i lokalnih kompanija.⁶ Stoga, predložene propozicije koje čine "Golijat efekat" treba shvatiti u kontekstu pretpostavljenog straha od moći, prestiža i veličine dominantnih korporacija i njihovog biznisa:

5 G. A. Fine, *The Goliath Effect: Corporate Dominance and Mercantile Legends*, in G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, University of Tennessee Press, Knoxville 1992. 141-163.

⁶ *Ibid.* 143-144, 155.

a) Najveća i/ili najprestižnija korporacija (ili proizvod) u smislu prisutnosti na tržištu određenih proizvoda biće pomenuta u većem broju verzija merkantilnih legendi nego što bi se to očekivalo samo na osnovu raširenosti njenih proizvoda na tržištu.

b) Najveća i/ili najprestižnija korporacija (ili proizvod) u smislu prisutnosti na tržištu određenih proizvoda biće pomenuta u većem broju pojedinačnih tipova merkantilnih legendi nego što bi se to očekivalo samo na osnovu raširenosti njenih proizvoda na tržištu.

Korelacija ovih dveju propozicija reflektuje promene u legendama na sledeći način:

c) Merkantilne legende imaju tendenciju da, vremenom, promene ime korporacije (ili proizvoda) od manjih ka većim i/ili prestižnijim korporacijama (ili proizvodima).

Priznajući da sve merkantilne legende ne slede uvek "Golijat efekat", Fajn je naglasio da nije reč o realnim činjenicama vezanim za prisutnost određenih korporacija i njihovih proizvoda na tržištu, već o *subjektivnom opažanju* konzumenta, što dovodi do stvaranja legendi o njima. Posebno je teško operacionalizovati pojam prestiža koji za potrošače imaju neke korporacije ili njihovi proizvodi, budući da ne postoji način objektivnog merenja prestiža kao subjektivne i simboličke kategorije niti adekvatnih statističkih podataka, stoga se u analizi istraživač često mora osloniti na sopstvenu impresiju, smatra Fajn.⁷ Kao primere legendi o prestižnim korporacijama koje ne moraju biti ni najveće ni najmoćnije, Fajn navodi priče o automobilima Kadilaku i Korveti, o hotelu Waldorf Astorija, o ekskluzivnoj robnoj kući u Čikagu Maršal Fild itd. Fajn, stoga, upućuje istraživače merkantilnih legendi da, ukoliko žele da

⁷ Ibid. 155.

testiraju njegove propozicije, najpre odrede grupu potrošača koji će biti uzeti u razmatranje, kao i tačan vremenski okvir istraživanja, budući da se mete ovih legendi vremenom menjaju prateći promenu dominacije ili prestiža pojedinih korporacija na tržištu.⁸

3. "Opasni kapitalizam": tipologija korporacija u merkantilnim legendama

Analizirajući sadržaje najpoznatijih i najrasprostranjenijih merkantilnih legendi, Fajn je sačinio njihovu tipologiju u odnosu na uzroke, vrstu i stepen opasnosti i nebrige koje se pripisuju korporacijama i/ili njihovim proizvodima.⁹

1. Zle korporacije. U jednom broju legendi tvrdi se da su neke od najpoznatijih korporacija (zanimljivo je da je najčešće reč o proizvodnji hrane i higijenskih sredstava) svesno i namerno zle spram društva u kome postoje, premda se njihovi proizvodi zbog toga ne moraju smatrati štetnim. Ono što takve korporacije čini "zlim" i "opasnim" jesu njihovi vlasnici i pokretači koji pripadaju tajnim silama nečasnih namera – verskim sektama i političkim organizacijama. Veliki profit koji ove korporacije stiču i zakoni tržišta koje diktiraju, u legendarnom sistemu moralnih vrednosti doživljavaju se kao "nehrišćansko", "devijantno" i "preteće" ponašanje, što čini podlogu za glasine u kojima se te, inače dobro poznate kompanije, vezuju za nepoznate i tajne sile koje "ne misle"

⁸ Ibid. 144.

⁹ Ibid. 142-143 et pas..

dobro društvenoj zajednici.¹⁰ Fajn uočava da se u glasinama nikada ne mešaju religijske i političke organizacije – oni za koje se smatra da ih finansiraju verske sekte nikada nemaju problema sa tajnim političkim organizacijama, i obrnuto, naprosto – radi se o dve različite folklorne tradicije, smatra Fajn.¹¹

Na legendarnom popisu opasnih tajnih sila najčešće se pominju sekte: satanisti, Mormoni, Munova Unifikacijska crkva i veštice; a od političkih organizacija: nacisti, Ku Klux Klan, PLO, komunisti, Mafija i Jevreji.

Najčešće pominjane zle korporacije su: Procter & Gamble (kontrolišu ih Munova crkva i veštice), zatim McDonald's (za čijeg bivšeg predsednika Reja Kroka se govorilo da pripada satanistima), Johnson&Johnson (satanisti), Coca-Cola (iza kojih stoje Mormoni), Uncle Ben's (koji navodno finansiraju Palestinsku oslobodilačku organizaciju i Ku Klux Klan), Kentaki Fried Chicken (Američka nacistička partija i Ku Klux Klan), Adolph Coors Company (Američka nacistička partija, Ku Klux Klan, imaju kontrolu nad tajnom trgovinom oružja) i drugi.

2. Prevarantske korporacije. Legende govore o "prevarantskim" korporacijama koje namerno menjaju kvalitet svojih proizvoda, krivotvore ih i time varaju kupce. Opasnost koja pretil od ovakvih korporacija i njihovih proizvoda ugrožava zdravlje i dobrobit potrošača.

¹⁰ G. A. Fine, Among Those Dark Satanic Mills: Rumors of Kooks, Cults, and Corporations, in: G. A. Fine, Manufacturing Tales, University of Tennessee Press, 1992. 174-185.

¹¹ Ibid. 176.

Na popisu optužbi našli su se: McDonald's koji dodaje crve u hamburgere i Pizza Hut koja stavlja pseću i mačecu hranu u svoje proizvode; praskajuće Pop Rock bombonice koje proizvodi General Foods jer mogu biti smrtonosne; kancerogeni su mikrotalasne rerne, Xerox mašine ali i Bubble Yum žvakaće gume; Jockey gaćice izazivaju sterilitet a sastojci Coca-Cole debilitet konzumenata; Chanel 5 pak dodaje "eau de chat" (mačiju mokraću) kao specijalan sastojak koji utiče na nezaboravan miris ovog parfema, itd.

3. Nebrižne korporacije. Ovde je reč o korporacijama koje su krive naprosto zato što su nebrizne i što ne vode dovoljno računa o ponašanju zaposlenih koji su nemarni, prljavi, indiferentni, pokvareni. Zbog takvog nemara, proizvodi ovih korporacija mogu biti štetni, kontaminirani i opasni.

Najpoznatiji primeri ovih legendi jesu priče o mišu pronađenom u boci Coca-Cole, o paukovim jajima u Bubble Yum žvakaćim gumama, o pečenom pacovu umesto pečenog pileta u lancu brze ishrane Kentaki Fried Chiken; kao i niz priča o zubima, prstima, đubretu, izmetu, mačijim očima, crvima i miševima u raznoj vrsti hrane i pića.

4. "Dobronamerne" korporacije. Legende o "dobronamernim" korporacijama razlikuju se od drugih merkantilnih legendi budući da su u njima velike organizacije prikazane naizgled u pozitivnom svetlu. U glasinama i legendama ove korporacije deluju kao "heroji": u zamenu za sakupljenu odbačenu ambalažu svojih proizvoda nude besplatna medicinska pomagala ili novac za medicinsku pomoć. Veliki broj ljudi, kaže Fajn, u stanju je da nasedne na ove priče, želeći podsvesno da poveruju da uistinu ima korporacija koje su spremne da se pokažu milosrdne i humane, te stoga uporno i savesno

skupljaju ambalažu u nadi da će dobiti (nikad) "obećanu" medicinsku pomoć. Međutim, lako se uočava da je po pravilu reč o sakupljanju odbačene ambalaže sasvim određenih proizvoda, i to onih štetnih po zdravlje ljudi – cigareta, piva i bezalkoholnih pića.

Pozadinu legendi o "dobronamernim" a zapravo "zlim" korporacijama čine *iskupljujuće glasine* (redemption rumors) čije skriveno značenje otkriva osećaj krivice konzumenata ovih štetnih proizvoda i uverenje da i korporacije osećaju istu vrstu krivice što ih proizvode. Obe strane se na taj način iskupljuju, skidajući osećaj krivice za ugroženo zdravlje: proizvođači nudeći navodnu besplatnu medicinsku pomoć u zamenu za ambalažu "grešnih" proizvoda koju "grešni" konzumenti sakupe i donesu u dovoljno velikoj količini!¹²

Popularnost merkantilnih legendi upućuje Fajna na zaključak da je javnost itekako osetljiva na efekte korporacijskog kapitalizma i ekonomske uslove života. Najveći broj merkantilnih legendi, u suštini, ima zajedničku temu – *opasni kapitalizam*, tj. opasnost koja vreba od velikih korporacija, masovne proizvodnje i masovne distribucije proizvoda.¹³ Prepoznajući psihološku motivaciju i emocionalnu podlogu merkantilnih legendi (Golijat efekat), Fajn dolazi do zaključka da su ove legende u suštini konzervativne i politički nemoćne: one ne doprinose jačanju klasne svesti niti nagone na promene, kao što nemaju ni iole značajnijeg efekta na profit korporacija.¹⁴ U psihološkom smislu, merkantilne legende predstavlja-

¹² G. A. Fine, Redemption Rumors: Mercantile Legends and Corporate Beneficence, in: G. A. Fine, Manufacturing Tales, University of Tennessee Press, 1992. 189-203.

¹³ G. A. Fine, The Goliath Effect, 158.

¹⁴ Ibid. 159.

ju za njihove korisnike, poput mnogih drugih folklornih narativa, tek odušak od nagomilanih frustracija i strahova.

4. Implikacije Fajнове analize merkantilnih legendi

Analiza merkantilnih legendi Gerija Alana Fajna značajna je po svom učinku, ali i implikacijama za buduća istraživanja. Pošavši od kategorizacije bitnih strukturnih promena koje su se dogodile tokom druge polovine 20. veka i koje su dovele do stvaranja globalnog postindustrijskog društva i njemu pripadajućeg oblika korporacijskog kapitalizma, Fajn je pažnju usmerio na oblike ekspresivne kulture u kojima se izražavaju stavovi, osećanja i razmišljanja običnog sveta u eri velikih promena čiji su savremenici. Došao je do zaključka da urbane, a posebno merkantilne legende narativizuju teškoće i probleme sa kojima se ljudi suočavaju, i da njihovo proučavanje otvara put ka razumevanju složenih odnosa društava u tranziciji. Osim što je, po prvi put u folkloristici, ponudio klasifikaciju merkantilnih legendi, dao je i njihovu interpretaciju, upućujući na referentni socioekonomski i sociopsihološki kontekst njihovog stvaranja i daljeg prenošenja. Ponudio je, takođe, interpretativni koncept koji je nazvao "Golijat efekat", pokazavši da ukрупnjavanje kapitala, nametanje velikih korporacija kao glavnih aktera na globalnoj ekonomskoj i političkoj sceni, masovnost proizvodnje i distribucije, kao i agresivnost reklamnih kampanja u mas medijima, kod običnog sveta izazivaju niz ambivalentnih osećanja, poremećaj tradicionalnih vrednosti, a iznad svega strah, nemoć i frustriranost pred neprozirnošću ovih fenomena koji duboko utiču na njihove živote. Smislio je, stoga, i krilaticu – "opasni kapitalizam" – da bi označio glavnu temu glasila i

priča u kojima se narativizuje kulturološki i psihološki efekat koji dominantne korporacije i njihov biznis imaju u očima običnog sveta.

Kakve bi bile implikacije Fajnovih istraživanja u slučaju Srbije? Budući da naša zemlja predstavlja primer društva koje je krenulo putem socioekonomske tranzicije i koje, nakon pedeset godina socijalističkog ideološkog i ekonomskog uređenja, praktično kreće "ispočetka", obnavljajući nekada postojeće a potom ukinute kapitalističke odnose u privrednom životu, može se sa pravom očekivati niz sličnih fenomena koje je Fajn uočio analizirajući američke urbane i merkantilne legende i njihove uzročnike. Ipak, situacija se može pokazati složenija. Najpre, Srbija nije bila izolovana zemlja ni u vreme socijalističkog uređenja, pa su se i u ranijem periodu mogli osetiti i konstatovati mnogi efekti tzv. Velike promene. S druge strane, posledice vraćanja kapitalističkog sistema u Srbiju mogu se ispoljiti brže ali i dramatičnije, budući da koincidiraju sa već uveliko zreloom, "kasnom" fazom kapitalizma u zemljama razvijenog Zapada gde se taj proces, bez ideološkog diskontinuiteta, odvijao spontano i u dužem vremenskom periodu. Dolazak velikih svetskih korporacija na srpsko tržište nesumnjivo će doneti nove vrednosti i nove oblike ponašanja, remeteći stare, još uvek postojeće. Iz tog sudara vrednosti i pogleda na svet razumljivo je očekivati različite vrste odgovora, a među njima i one koji će folklor, kao vid svakodnevne ekspresivne kulture, obogatiti novim temama i narativima. S druge strane, izvesno je da su urbane legende, a moguće čak i varijante merkantilnih legendi, postojale i ranije u Srbiji, u doba socijalističkog upravljanja. Mada istraživanja merkantilnih legendi u našoj folkloristici nema, autorka ovog teksta se seća, premda bez čvrstih dokaza koji bi to potvrdili, sličnih glasina o npr. zmijama i miševima pronađenim u bocama piva (BIP?),

o "prevarantskoj" kompaniji koja umesto čiste izvorske vode u svoje plastične boce puni običnu "česmovaču" (Voda-Voda?) a što je, moguće, rezultiralo reklamnim bilbodom iste kompanije od pre godinu-dve dana na kome se tvrdi da je njihova voda laboratorijski ispitana i provereno izvorska, itd.

U svakom slučaju, ispitivanje strukturnih promena i njihovih kulturoloških posledica koje su zahvatile Srbiju moraće da vodi računa o diskontinuitetima i o dijahronoj perspektivi višestrukih ideološko-političkih i socio-ekonomskih promena u drugoj polovini 20. i početkom 21. veka. Konfliktna osećanja i sudar vrednosti svakako će naći svoj izraz u savremenom folkloru koji je deo spontane, žive i svakodnevnice komunikacije. "Opasni kapitalizam", kao nadolazeći društveni i ekonomski poredak u Srbiji, izvesno će pratiti pojava specifičnih urbanih i merkantilnih legendi, što će predstavljati zanimljivo područje za buduća istraživanja.

Mercantile Legends of Post-Industrial Society Studies by Gary Alan Fine

Gary Alan Fine, American sociologist and folklorist, has devoted considerable attention to the study of the phenomena of folklorization and narrativization of post-industrial societies. Starting from the premise that the entirety of modern societies is a folklore community, Fine studied narratives used to reflect on the structural changes that took place in the second half of the twentieth century and led to the creation of global post-industrial society and its adjacent form, corporate capitalism. He concluded that urban, especially mercantile (or corporate) legends narrate the difficulties and problems people are facing, and that their study can open the path to understanding the complex interrelation between transitional

societies. Fine undertook the classification and interpretation of mercantile legends, pointing to the social, economic and psychological context of their creation and transmission. He also offered an interpretive concept he named "Goliath effect", pertaining to the set of ambivalent feelings, destruction of traditional values and, above all, fear, impotence and frustration common people experience when faced with the impenetrability of the phenomena that deeply influence their lives. Fine coined the term "dangerous capitalism" to point to the key topic of rumors and stories which narrate the cultural and psychological effect of power and influence that dominant corporations exert in contemporary world. At the end of this paper, I elaborate on the implications of Fine's analyses for the future folklore research of similar phenomena in Serbia.

Ljubomir Hrstić

ljubahristic@yahoo.com

Ričard Dorson i proučavanje folkloru u savremenom miljeu

Apstrakt: Opseg tema koje je Ričard Dorson doticao, ili se, pak sa njima vehementno bavio/obračunavao, razrešavajući, pri tom, brojne disciplinarne nedoumice, i danas je putokaz brojnim naučnicima koji, sledeći njegov teorijski i metodološki pristup, obrađuju različite pojave u folklornom stvaralaštvu. U svojim poslednjim godinama, Dorson je uz pomoć studenata, prokrio pionirski put uspešnim poduhvatom sakupljanja i interpretacije narodnih tradicija industrijalizovanog regiona Srednjeg zapada. Dorsonova prezentacija nove oblasti izučavanja folkloru u njegovoj "kapitalnoj" knjizi *Land of the Mill Rats*, postavljajući pitanje "Postoji li 'narod' u gradu, ima li mesta za folkloriste u modernom industrijskom društvu"?, kao što će se videti iz ovoga rada, ima, kako su smatrali on i njegovi sledbenici, značaj za naučne ciljeve opisivanja ljudskog izraza kao oblika ponašanja, i napokon razumevanja ljudskog postojanja. Stvaranje amalgama istorijskog i savremenog terenskog istraživanja, dovodi Dorsona do epicentra urbane-industrijske Amerike i njenog novog folkloru.

Ključne reči: Ričard Dorson, folkloristika, folklor, grad.

Istorija istraživanja urbanog miljea

Ozbiljna istraživanja urbanog folkloru u Evropi su započela tokom 1920. godina. U severnoj i zapadnoj Evropi, gde je klasična seljačka kultura počela da isčezava prilično rano, nailazimo na brojne knjige o folkloru industrijskih radnika, kao i monografije o gradskom folkloru. Međutim, ovi radovi su zasnovani na istraživanjima u gradovima sa istorijskim kontinuitetom od nekoliko stotina godina, i najvećim delu su istorijski orjentisani; tako da nas previde ne približavaju formulaciji nove folklorne teorije koja bi udovoljila potrebama modernog folkloriste. Gotovo istovremeno, na obe strane Atlantika, socio-kulturne promene nakon II svetskog rata navele su folkloriste na zaključak o neophodnosti proširivanja svog polja izučavanja. Moderno, složeno, pluralističko društvo došlo je u centar pažnje. Sve veća mobilnost stanovništva, proces kulturne hibridizacije i akulturacije (modernizacije primitivnih društava), i – više od svega ostalog – superiorna tehnološka civilizacija primorala je folkloriste da se suoče sa činjenicama sadašnjice. Novi trend nazvan *Gegenwartsvolkskunde* (savremena narodna kultura) u zemljama koje govore nemački jezik, pomerio je naglasak sa prošlih na žive narodne tradicije kao odraze modernog društva. Ove tradicije shvaćene su kao prenosioci izraza modernih grupa ljudi, umesto riznice mrtvih ostataka.

Usled jedinstvenih osobina, Amerika predstavlja najbolji teren za testiranje primenljivosti ove nove teorije u našoj disciplini jer je dostigla najviše nivoa industrijalizacije za relativno kratko vreme. U periodu kraćem od osamdeset godina, industrijski gradovi su iznikli oko fabrika, snabdevajući ih radnom snagom. Ovaj proces je kontinuiran i dalje absorbuje široki varijetet kultura pred pred očima antropologa i folklorista. Ljudi sa ruralnom i imigrantskom prošlošću, svih nivoa i stepena

akulturacije, naseljavanju se, obrazuju grupe, dele se na podgrupe, stapaju se sa drugim grupama ili se odcepljuju i dele, obožavajući nacionalnu kulturu svojim najotpornijim narodnim tradicijama. Tradicionalni i urbani folkloristi mogu naći izdašan materijal za studije slučaja u ovoj *in vivo* laboratoriji.

Šta je "narod" za savremenog folkloristu? Jedna grupa ljudi trajno ili privremeno ujedinjena zajedničkim iskustvima, stavovima, interesovanjima, veštinama, idejama, znanjem ili ciljevima. Te zajedničke osobine ova grupa razrađuje, potvrđuje i stabilizuje tokom izvesnog vremenskog perioda. Svaka takva grupa ili kulturna crta, oblikovana zajednicom, može biti predmet izučavanja folklorista. Ne *vulgus in populo*, već kulturne varijable jednog šireg etničkog i nacionalnog konteksta ulaze u žižu istraživanja. Ova vrsta izučavanja ne može se sprovesti na način na koji se ranije vršilo istraživanje – kada se radilo u malim izolovanim selima. Čitav tim specijalista – među kojima su ljudi kojima su imigrantski jezici maternji, kao i stručnjaci za razne regionalne grupe – moraju da udruži snage na zajedničkom projektu. Intenzivne pojedinačne studije svake grupe i njenih udruženja, uvršćene u monografije urbanog folkloru, mogle bi da nam na kraju omoguće da sagledamo ceo život, funkciju i kvalitet kulturnog konglomerata "naroda" iz grada.¹

Postojanje iskustvenih priča u narodnoj kulturi odavno je primećeno, iako folkloristi nisu obraćali naročitu pažnju na njih dok god im je glavna atrakcija bio *Märchen*.² Poslednjih godina

¹ O ovoj vrsti pristupa raspravlja se u radu Linde Dégh "Pristupi folklornom istraživanju među imigrantskim grupama". Vidi L. Degh, *Approaches to Folklore Research Among Immigrant Groups*, *Journal of American folklore*, Vol. 79. No. 314. 1966. 551-556.

² Nemački izraz *Märchen*, korišćen u folkloristici još od braće Grim, je internacionalno prihvaćen izraz za specifičnu grupu narodnih

sedme decenije XX veka, međutim, ovaj žanr je bio opisivani i analizirani, a štampane su i neke zbirke. Iskustvene priče ni u kom smislu ne iščezavaju, a njihova elastičnost omogućila im je da se modernom razvoju bolje prilagode od drugih folklornih oblika. One se uglavnom mogu opisati pomoću tri veće teme: (1) tragična, uzbudljiva ili duhovita priča jednog neobičnog iskustva iz svakodnevnog života; (2) priča o iskustvima tokom privremenog odsustva iz zajednice; (3) priča o iskustvima iz novoosnovanih zajednica. Poslednju temu nalazimo u velikoj konglomeraciji ljudi raznih etničkih pripadnosti. Svaki imigrant ili novopridošlica u urbano okruženje ima sopstvenu priču koja može sadržati samo jedan slučaj od velikog značaja za njega ili, pak, seriju epizoda iz njegovog života. One, naravno, postaju folklor samo *ukoliko* slede određeni šablon i stabilizuju se čestim ponavljanjima usled "javne potražnje" i odobravanja zajednice.

Bitno je pomenuti i društvenu vrednost one vrste folklora koja se razvija u miljeu industrijske zajednice. Nesumnjivo, društveni značaj forme urbanog folklora nije isti kao i značaj klasične *Märchen* ili epske pesme u njihovom zenitu. Savremeni folklorista ne traži stvaralaštva koja su, na osnovu njegovog suda, estetski savršena. Traganjem za narodnim izrazima u nedrima urbanog života, on zapravo želi da otkrije koje su vrste narodnih stavova i ideologija karakteristične za urbani "narod". Ogromni industrijski gradovi u SAD (ali i na drugim prostorima), nude modernom folkloristi dva tipična polja istraživanja: izučavanje etničkih ostataka i međuetničke akumulacije reflektovane u folklornim materijalima; i izučavanje uticaja urbanog života na folklor.

priča koju mi zovemo "bajke", a koja u Arne-Tompsonovom Indeksu tipova priča nosi oznake od AT 300 do AT 749.

Dorson i grad

Dorsonova prezentacija nove oblasti izučavanja folkloru u knjizi *Land of the Mill Rats*³, bila je dovoljno provokativna da otvori nove perspektive tradicionalnom folkloristi. Njegovi terenski izveštaji⁴ predstavljaju snažan ljudski dokument, sastavljen na osnovu impresija, posmatranja i snimljenih otkrića o predstavnicima mnogostranog naroda grada. Ovaj slučaj, za to vreme neortodoksnog projekta terenskog rada, otkriva duboko interesovanje i osećaj odgovornosti jednog proučavaoca folkloru koji se po prvi put nalazi spram siromaštvom izjedjenih, kriminalom inficiranih, etnički i kulturno izmešanih stanovnika industrijskog grada. Takođe, otkriva i traganje za razumevanjem, pokušaj pronalaženja folkloru urbanog života koji pomalja iz senke urbanih tenzija, i pokušaj raspoznavanja narodne tradicije u svakodnevnim rutinama, zajedničkim konverzacijama, ogovaranjima, religioznim verovanjima i ličnim dokumentima životnog iskustva.

Dorsonova upotreba jedine izvodljive metode sakupljanja u složenoj industrijskoj zajednici, metode neformalnog učesnikaposmatrača, koji neselektivno, non-stop beleži čak i sitnice iz svakodnevnog života, bila je, po opštim procenama onog vremena, uspešna. Zbog činjenice da on nije pripadao zajednici

³ R. Dorson, *Land of the Millrats*, Harvard Univ. Press. 1981.

⁴ Kao najvažniji Dorsonovi tekstovi o problemima folkloristike grada mogu se izdvojiti: R. M. Dorson, *Is There a Folk in the City?*, *The Journal of American Folklore*, Vol. 83, No. 328, *The Urban Experience and Folk Tradition*, 1970. 185-216.; R.M. Dorson, *Doing Fieldwork in the City*, *Folklore*, Vol. 92. No. 2. 1981. 149-154. R. M. Dorson, *Correction: Industrial Lore: A Bibliographic-Semantic Query*, *Western Folklore*, Vol. 39. No. 4. 1980.

Gary-Istočni Čikago koju je istraživao, kao ni njenim etničkim i rasnim grupama, a u isto vreme naoružan iskustvom o drugim tradicionalnim zajednicama, Dorson je bio u mogućnosti da vidi ono što jedan nativni posmatrač ili folklorista zainteresovan za izolovan aspekt tradicija te oblasti, ne bi mogao da vidi tako jasno. Dijagnoza Gary-a i njegovih ljudi sažetak je tronedeljne, preliminarne i nasumične observacije.⁵ Pa ipak, ponuđeni zaključci i izjave mogu se koristiti kao polazišna tačka i smernice za buduća istraživanja urbanog folkloru.

Dorsonovo pitanje "Postoji li 'narod' u gradu i ima li mesta za folkloriste u modernom industrijskom društvu?" su pitanja koja se ponavljaju sa širenjem urbanizacije i velikim promenama čak i na periferijama Zapadne civilizacije i u najotpornijim jezgrama tradicionalne narodne kulture. Međutim, ovo pitanje odmah pokreće još dva: "Šta mi podrazumevamo pod 'narodom'?" i "Šta mi zapravo želimo da izučavamo kada ispitujemo 'narod' kao folkloristi ili regionalni etnolozi, istraživači narodnog života ili proučavaoci *Volk-skunde*-a"?

"Narod", u tradicionalnom smislu, znači *vulgus in populo* i odnosi se na najniže slojeve modernog društva koji su se razvili iz postfeudalnog perioda. "Narod", označava ruralne ljude – poljoprivrednike, trgovce, zanatlije, male privrednike i siromahe; one koji žive u zajednicama u provinciji, stanovnike farmi, sela, varošica i gradića. Relativno izolovan od naprednijih urbanih centara, "narod" je staromodan, u velikoj meri zavisi od tradicionalnih veština, ideja, ekonomije i životnog stila. On prihvata spoljašnje uticaje samo donekle, prilagođavajući ih tradicionalnom obrascu. Još od kraja XIX veka, naučnik folkloru zanimao se za iščekavajuće ostatke tradicionalnih i samodovoljnih načina života koji su

⁵ Mart i april, 1970. godine, kao tokom 1975. godine zajedno sa svojom studentskom grupom.

sačuvani u raznim izolovanim enklavama unutar njegove nacionalne kulture. Tragao je na terenu za starim ostacima narodnog života (i time ranjivim), i bio je sklon da ignoriše sve novo i moderno. Slika koju su tradicionalni folkloristi imali, bila je zasnovana na ideji selektivne i unapred osmišljene potrage za idealizovanom prošlošću, a ne za posmatranjima, iz prve ruke, činjenica iz narodnog života onakvih kakve jesu. Ubrzana industrijalizacija postepeno je smanjivala delokruge folkloriste i primorala ga da odustane od terenskog sakupljanja istorijskih izvora, odnosno, da ponovo razmisli o ciljevima i obimu svoje discipline. Izgleda teško odvojiti se od starog koncepta folklorista, a folkloristi su insistirali na praćenju folklorista na mestima gde se on povukao i mogao izvesno vreme da preživi usled neobičnih okolnosti. Lamentiranje nad "umiraćom narodnom tradicijom" tokom čitavog XIII veka zamenjena je trijumfalnim otkrićima tradicionalnih folklorističkih formi – balada, pesama i *Märchen* – koje stanovnici grada još uvek pamte. Nemačke kolonije u istočnoj Evropi i razne etničke grupe u SAD su najbolje istražene oblasti zaostale iz prošlosti. Oba ova primera pokazuju sličnosti u čuvanju jedna ranije faze matične kulture, dok je sama matična kultura sledila prirodan kurs daljih promena i razvoja.

Može se pretpostaviti da je Dorsonov rad zasnovan na prihvatanju narodno-urbanog koncepta koji je predložio Robert Redfield, a i drugi iz društvenih nauka. Na pitanje postoji li narod u gradu odgovor je očigledno potvrđan, jer narod su ljudi a oni su suština grada. Dorson i Dégh⁶ latili su se, za to vreme,

⁶ Linda Dež (Linda Degh) američka folkloristkinja, maderskog porekla i edukacije, koja je tokom karijere predavača na Indiana University Bloomington značajno uticala na uključivanje urbanog folklorista u sferu folklorističkog istraživanja.

teškog problema. Daleko je bilo lakše sakupljati folklor i biti objektivan u vezi njegovog sadržaja u ruralnim oblastima SAD, nego u *terra incognita*, kakav je za ondašnju folkloristiku, bio teren grada. Bavljenjem verbalnim folklorom jedne nacije mi dodirujemo same osnove te kulture. Stavovi, vrednosti i verovanja dobijena na majčinom krilu predstavljaju najprisnije i najdraže izraze koji, u velikoj meri, usmeravaju egzistenciju. Krajnje zajedničke vrednosti jedne grupe, kao celine, otelotvorene su i obelodanjene u usmenoj tradiciji. Ovo podjednako važi za ljude koji žive u Pešterskoj visoravni, i u domovima zasićenim smogom sa kojih se ljušti fasada iz Gary-a.

U urbanom okruženju, sakupljanje folkloru postaje problem. Lako se uočavaju složenost i teškoće sakupljanja usmene tradicije u miljeu kojim dominiraju mediji masovne komunikacije. Dorson je dao dobar početak za pokušaj klasifikovanja takve zbrke materijala. Izuzetno je teško odvojiti ono što se prenosi preko "rođačke linije" od onoga što među sobom komuniciraju ljudi koji nisu u srodstvu i koji žive jedni pored drugih.

Kako ući u trag kombinacijama i permutacijama folkloru koji je deo masovne kulture – u najširem smislu te reči? Koji je mehanizam očuvanja u svetu kojim dominira brza promena? Mnoge tačke fokusa su moguće u izučavanju urbanog folkloru. Dorson, pak, zataškava neke od njih jer izvan sveta akademskog folkloru, postoji jedan brutalan svet prepun problema sa kojime folkloristika, koja je tek zakoračila gradskim ulicama još nije bila spremna da se suoči.

Poseban tematski broj časopisa "Journal of American Folklore" iz 1970. godine: *The Urban Experience and Folk Tradition*, ukazuje da su studije folkloru (kako su tada nazivane) bile predane dokumentovanju ruralnih, etničkih, profesionalnih i regionalnih materijala prenetih u gradove. Ipak, Dorson, kao i veliki broj folklorista njegove generacije, držali su se ove

perspektive. Premda *Land of the Mill Rats* i drugi Dorsonovi radovi posvećeni urbanim sredinama, kakvi su oni koji obrađuju urbane legende⁷, (samo) formalno postuliraju aksiom savremene folkloristike a to je da ne treba samo "sakupljati" folklor, već ga treba i analizirati i definisati u njegovom prirodnom kontekstu sa etnografskom osetljivošću za dinamiku folkloru, njegova dela protivreče ovom načelu budući da on kvalitet zamenjuje kvantitetom, i svoj materijal uzima od slučajno odabranih informatora bez napora za dubljom analizom nastanka tog materijala i njegovog prenošenja ili njegovog života i funkcije unutar te grupe. To je par-

⁷ Treba napomenuti da sve do sredine 60. godina prošlog veka termin "legenda" nije bio mnogo korišćen. Iako je Dorson, jedan od najranijih folklorista koji su uopšte komentarisali ovaj žanr, bez ikakvih pretenzija da isti podvrgne analitičkoj obradi, nazvao ove naracije "legendama" u svojoj knjizi "Američki folklor" (1959), najčešći termin korišćen u to vreme bio je "priča", uz koji bi išao neki pridev: "moderna priča", "moderna narodna priča" i "urbana narodna priča"; drugi naučnici više su voleli nazive "strašna priča" ili "užasna priča". Izgleda da je tek složenica "legende verovanja" označila definitivan otklon od ove terminologije, a postepena promena značenja ovog termina dogodila se 70. godina, najvećim delom pod uticajem dela Linde Dégh: "Legende verovanja u savremenom društvu". U isto vreme, intenzivnim terenskim radom u Indijani i na drugim mestima utvrđeno je postojanje velikog broja ovih priča. Brunvandova knjiga "Studija Američkog folkloru" (1968) donela je nekoliko njih: "Autostoperka koja nestaje", "Automobil smrti", "Mačka u paketu", "Pauci u kosi", "Ukradena baka", "Kadilak od čvrstog cementa". A u nastavcima ove knjige (1978 i 1986) lista je dopunjena. Brunvandova knjiga "Autostopeka koja nestaje" (1981) i njeni nastavci predstavljaju pravi rezervoar materijala koji istraživači konsultuju. Sve ovo imalo je važan uticaj na proučavanje savremenih legendi, donoseći određene promene u razmišljanju i postepenom prihvatanju grada kao bogatog izvora autohtonih izražajnih materijala.

cijalni folklor, staro, konvencionalno prebiranja u novom, urbanom okruženju; a pošto je Dorson izbegavao etnografsko istraživanje – često je samo ostavljao diktafon da snima – čak i dobrim stvarima koje je otkrivao nedostaje konceptualna potpora i analitičko prosuđivanje.

Richard Dorson and Folklore Studies in Modern Society

Diverse range of subjects that Richard Dorson handled, or had vehemently dealt with or confronted, addressing many disciplinary quarrels, even today presents a benchmark to numerous scientists who, following his theoretic and methodological lead, approach diverse element of the folklore creativity. In his final years, Dorson and his students, made pioneering leaps in successfully obtaining and interpreting folk traditions of the industrialized Midwest. Dorson's presentation of the novel research area within folklore studies, in his seminal publication *Land of the Mill Rats*, bequests the question 'Is there folk in the city', is there a place for folklorists in modern industrial society', and as we shall demonstrate in this essay, such a question for him and his followers had implications for scientific goals of defining expressions as behavior, i.e. the understanding of human existence. This creation of a historic and contemporary fieldwork amalgam brings Dorson to the epicenter of urban-industrial America, and its new folklore.

Lidija Radulović

lradulov@f.bg.ac.yu

Koncepti Dušana Bandića: narodna religija i narodno pravoslavlje u kontekstu istraživanja religije u domaćoj etnologiji XX veka*

Apstrakt: U radu razmatram doprinos Dušana Bandića proučavanju narodne religije i narodnog pravoslavlja u kontekstu domaće etnologije XX veka. Koncept "narodne religije", Dušana Bandića, popunio je veliku prazninu višedecenijskog teorijski i metodološki stagniranog proučavanja narodne religije. U tom smislu u radu se obrazlaže njegov doprinos u proučavanju i tumačenju fenomena narodne religije kroz navođenje najvažnijih radova. Koncept "narodnog pravoslavlja" predstavlja sasvim novi pristup proćavanju religije u domaćoj nauci, budući da se bavi recepcijom i interpretacijom poruka pravoslavne crkve od strane najširih slojeva stanovništva i na taj način uspešno zadire u one nivoe istraživanja religioznosti koji su u dotadašnjim istraživanjima ostajali skiveni dajući samo sliku formalne religioznost.

Ključne reči: Dušan Bandić, narodna religija, narodno pravoslavlje

* Tekst je rezultat rada na naučnoistraživačkom projektu MNŽŽS RS br. 147035 Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije.

Pojam *narodna religija* je opšteprihvaćen ali po mnogo čemu sporan termin u etnologiji i antropologiji, istoriografiji, sociologiji i drugim disciplinama. Mnogi ga smatraju nedovoljno preciznim tako da predlažu pojmove kao što su *religija nižih slojeva*, *pučka religija*, *popularna religija*, *tradicionalna religija* ili *lokalna religija*. Operacionalno se ovaj pojam uglavnom svodi na istraživanje onoga u šta ljudi stvarno veruju i na koji način se religijski ponašaju za razliku od verovanja, obreda, simbola koje nudi i kako ih prezentuje zvanična oficijela crkva. Dakle, obično se magijsko-religijska verovanja i ponašanja ne vezuju za zvanično priznate verske zajednice i organizacije već za neformalne grupe, porodicu, masovna verovanja nižih, narodnih (seljačkih) slojeva stanovništva, tako da se često govori o masovnoj tj. religiji narodnih masa.

Upotreba ovih pojmova u društvenim i humanističkim naukama reflektuje i neka važna pitanja odnosa različitih disciplina spram koncepta o dve kulture – narodne i elitne¹. Istoriografija je do sedamdesetih godina uglavnom proučavala religiju kao istorijsku kategoriju u kojoj su objedinjene dogma, crkvene

¹ Pojam "mase" su dekonstruisali zagovornici novog načina promišljanja kulture, u okviru studija kulture, počev od šezdesetih godina, kao jedne nove oblasti društvenog proučavanja, koji nije opterećen negativnim vrednovanjem kao u dotadašnjim teorijama kulture. Oni polaze od postavke da su važniji simboličko iskustvo i praksa običnih ljudi od kulture koju stvara elita. Pučka kultura, kao kultura nižih slojeva, dotada shvatana kao niža kultura, ne nastaje pasivnim prihvatanjem kulturnih sadržaja već kulturnom potrošnjom koja predstavlja svojevrstu sekundarnu proizvodnju jer se u složenom procesu prisvajanja i kreativnog "čitanja" stvaraju mreže znakova i simbola koji se mogu razlikovati od intencije koja je postojala u odaslatom kulturnom sadržaju. I. Spasić, Sociologije svakodnevnog života, Beograd, - 2004. 242.

institucije i formalni obredi ne uzimajući u obzir religijske predstave i obrednu praksu običnih ljudi. Etnologija i istorija mentaliteta dovela je u pitanje predstavu, nastalu pod uticajem "crkvene istorije" i teološkog diskursa, o Srednjem veku kao veku "čiste vere" i, na izvestan način, započela "dehristijanizaciju" akcentujući magijske obrede, verovanja, neortodoksne i arhaične predstave sa socio-kulturnog aspekta. Istraživanje narodne religije u domaćoj nauci ima dugu tradiciju, međutim, mnoga pitanja su ostala otvorena, mnoga nikada nisu pokrenuta a sam predmet istraživanja je u toj meri kompleksan i promenljiv da u savremenoj kulturi zahteva jedno ozbiljno teorijsko i metodološko promišljanje.

Obim kao i cilj ovog rada ne dozvoljavaju detaljniju analizu proučavanja narodne religije u domaćoj etnologiji, između dva rata i posle Drugog svetskog rata. Međutim, neophodno je dati pojašnjenje procene na osnovu koje koncept Dušana Bandića predstavlja značajnu novinu u teorijskom i metodološkom smislu, u kontekstu novog talasa mladih etnologa u Srbiji od sedamdesetih godina. Naime, koncept zagovara ideju o narodnoj religiji kao dinamičkoj kategoriji sagledavajući je u "realnim društveno-istorijskim i kulturnim okvirima" kao relevantan okvir za originalna promišljanja i tumačenja koja će plodno dovesti i do iznalaženja značenja i funkcija narodne religije². Eksplicitnim definisanjem ovog koncepta u radu *O pojmu "narodna religija Srba"* (1991), Dušan Bandić je zapravo zaokružio koncept razvijan u svim svojim dotadašnjim radovima. Smatram da se sa pravom može

² D. Bandić, O pojmu "narodna religija", u D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd, 1997. 63. Takođe i *Glasnik Etnografskog muzeja*, 54-55. Beograd, 1991. 179-184.

konstatovati da je Bandić, novim pristupom proučavanju narodne religije, obeležio poslednje tri decenije XX veka.³

Najpre ću se osvrnuti na ono što smatram osnovnim i najvećim nedostatkom istraživanja do navedenog perioda, zatim ću ukratko izložiti najvažnije segmente njegovog rada koji bi trebalo da i najadekvatnije, ili bar jednim delom, ukažu na doprinos Dušana Bandića. Namera mi je da na taj način, između ostalog, pozicioniram njegov rad u odnosu na neke od radova koji su se pojavili krajem devedesetih godina. U drugom delu razmatram koncept narodnog pravoslavlja kojim, na izvestan način, Dušan Bandić započinje drugu etapu u istraživanju religije mada se ona logički i idejano nadovezuje na proučavanje narodne religije. Rad na proučavanju narodnog pravoslavlja započeo je 1991. godine, obrnutom strategijom u odnosu na prethodni period, formulisanjem koncepta "narodno pravoslavlje" u radu *O narodnom pravoslavlju danas*⁴, nakon kojeg je usledilo dugogodišnje istraživanje i publikovanje više radova.

³ Bojan Žikić takođe smatra da je Dušan Bandić u odnosu na istraživače narodne religije jedini usepo da izgradi odgovarajući teorijsko-metodološki referentni okvir koji se pokazao kao plodan za tumačenje i objašnjavanje narodne religije. Vidi B. Žikić, *Perspektive savremenog proučavanja narodne religije*, Etnoantropološki problemi, God. 1. Sv. 1 (n.s.), Beograd, 2006. 206.

⁴ D. Bandić, *O narodnom pravoslavlju danas – Istraživanja u valjevskom i kruševačkom kraju*, Etnoantropološki problemi, 9. Beograd, 1992. 63-69.

1. Pročavanja narodne religije "pre Dušana Bandića"⁵

Uopštena ocena istraživanja narodne religije u prve tri četvrtine XX veka glasila bi da se narodna religija jednostrano tretira i interpretira tako da se stiče utisak njene statičnosti, vanvremenske i vanprostorne neodređenosti. Oslanjanje na verbalne rekonstrukcije informatora "mučenih" da se prisete čak i priča njihovih čukundedova kojima su opet pričali njihovi čukundedovi, a sve u cilju da se rekonstruiše "stara srpska religija" nesumnjivo je dovelo do ovakvih propusta pri čemu su savremeni fenomeni narodne religije, nažalost, ostali neelaborirani⁶. Najviši domet takvih proučavanja predstavljaju rekonstrukcije nižih faza stare narodne religije na osnovu njihovog prisustva u "višem paganskom kultu" da bi zatim "obuhvaćeni hrišćanskim kultom, predstavljali specifičnu formu spajanja narodne religije sa hrišćanstvom"⁷. Većina autora percipira jednu religiju praktično kao dve religije, odnosno, govore o spoju narodne i hrišćanske religije⁸ a da pri tom isključivo tragaju za paganskim

⁵ Biću slobodna da citiram samog profesora Bandića koji je često u šali govorio da će se etnologija deliti na onu "pre Bandića, etnologiju Dušana Bandića, i posle Bandića". Podnaslovi ovog rada su svojevrsan omaž njegovom smislu za humor u kojem, kao i obično u životu, prevladuje istina.

⁶ Dušan Bandić je još u knjizi *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba* kritikovao verbalne rekonstrukcije kao suviše uopštene opise u kojima se zanemaruje vremenska dimenzija. D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd, 1980. 24.

⁷ Š. Kulišić, P. Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rečnik*, drugo dopunjeno izdanje, Beograd, 1998. IX.

⁸ Na više mesta kod različitih autora. Videti, na primer, način na koji o narodnoj religiji govori T. Đorđević razmatrajući naše narodne običaje kao običaje koji su veoma stari, iako dozvoljava mogućnost

korenima kako bi rekonstruisali religijske slojeve. Posao im je prilično olakšan isticanjem nemogućnosti da "neprosvećeni", "bogobo-jažljivi" narod prihvati "čisto" pravoslavlje i napusti duboko ukorenjene paganske predstave i praksu. Za većinu autora ne samo sa početka prošlog veka, već i za neke autore danas⁹, karakteristično je shvatanje po kojem se dve vere prožimaju na taj način da su pod spoljašnjom hrišćanskom formom i u savremenoj kulturi prikriveni paganski slojevi. Na taj način se stavlja znak jednakosti između paganstva i narodne religije i ističe koncept dvoverja, tačnije, paralelnog postojanja paganstva i hrišćanstva. Sinkretizam pravoslavnih i nehrišćanskih elemenata doveo je do različitih mogućnosti njihovog prožimanja tako da su uopštene predstave o narodnoj religiji kao preplitanju dva procesa: hristijanizacije nehrišćanskog i de-hristijanizacije hrišćanskog ostale samo na pojavnom nivou, bez dublje konceptualizacije i detaljnijih analiza. U pojednostavljanju je dolazilo do toga da su sve ono što je bilo nehrišćansko proglašavali prehrišćanskim¹⁰ tragajući za najstarijim paganskim slojevima i poreklom u nadi da će rekonstruisati tu neku "staru" što "stariju" religiju, ne uočavajući da se radi o stvaranju

transformacija običaja, podelu običaja na pet grupa vrši prema onome "koliko se zna o našim narodnim običajima u prošlosti". T. Đorđević, Naši narodni običaji, u T. Đorđević, Naš narodni život I, Beograd, Prosveta, 1984. 25. Rad je najpre objavljen u Prosvetnoj Biblioteci, sv. 9, Sarajevo 1922.

⁹ B. Jovanović, Duh paganskog nasleđa: u srpskoj tradicionalnoj kulturi, Novi Sad, 2000.

¹⁰ Na izvestan način tu "tradiciju" nastavlja i Bojan Jovanović: "Upotrebljavano u značenju prehrišćanske i nehrišćanske religijske tradicije, paganstvo je širok i nedovoljno određen pojam narodne religioznosti". B. Jovanović, op. cit. 5.

nove religije i da nehrišćanski oblici mogu biti i, na primer, novi religijski kultovi ili narodno pravoslavlje.

Smatram da je ovakvoj "predstavi" o narodnoj religiji dopri- nelo, između ostalog, nerazumevanje odnosa narodne i crkvene religioznosti ili preciznije rečeno nerazumevanje determinisanosti odnosa velikim delom istorijskim, društvenim i kulturnim kontekstom. Period između dva rata okarakterisala bih kao period u kojem se, s jedne strane, još uvek neguje romantičarski odnos spram verovanja i običaja koje treba zabeležiti, rekonstruisati i fiksirati, dok se na drugoj, veliča uloga pravoslavne crkve što se najbolje može videti iz Čajkanovićeve "zahvalnice" "ne možemo a da ne naglasimo da srpskom hrišćanstvu i srpskoj narodnoj crkvi dugujemo još zasebnu zahvalnost: ona je zadužila svoj narod još i time što je, daleko od toga da vodi nepotrebnu i necelishodnu borbu sa običajima iz stare vere, blagoslovila i čuvala te drage i lepe običaje".¹¹ Đorđević na sličan način ocenjuje odnos naroda koji je imao "veliku nežnost prema svojim običajima". Međutim, iako produženi vek trajanja ocenjuje kao težnju naroda da zadrži obeležje nacionalnosti, on ih naziva konzervativnim pri čemu smatra da su "naročito žene, koje su i inače konzervativnije nego ljudi, bile konzervativne u pogledu običaja"¹². Kada je reč o odnosu hrišćanske crkve prema narodnoj religiji Đorđević ipak naglašava činjenicu da se borba između paganstva i hrišćanstva vodila dugo i različito oko različitih pitanja¹³. Narodna religija se implicitno ili, ponegde, eksplicitno tretira kao puko "sujeverje" i "praznoverje", a naročito fenomeni kao što su vračanje, čaranje, proricanje o kojima, osim sporadične građe, nema ni jedne celo-

¹¹ V. Čajkanović, *Studije iz srpske religije i folkloru 1925-1942.*, Beograd, 1994.

¹² T. Đorđević, *op. cit.* 31.

¹³ *Ibid.* 27.

vite studije. Zapravo, jedina studija u tom periodu je iz pera prav-
nika a ne etnologa, Radovana Kazimirovića¹⁴. Ovakav odnos pre-
ma narodnoj religiji odražava ideologiju društvene i kulturne elite
i na taj način posredno omogućava da crkva dolazi do bolje pozici-
je. Smatram potpuno nedopustivim trend negativnog konotira-
nja narodne religije koji se postiže izjednačavanjem sa "prazno-
verjem" i "sujeverjem"¹⁵, kao rezultat nekritičkog usvajanja
teološkog diskursa koji se nastavio i posle Drugog svetskog rata
ali sa drugim ciljevima. Naime, čak se i u samim naslovima rado-
va i knjiga koriste ovi termini koji nužno imaju negativnu konota-
ciju¹⁶. Međutim, nakon drugog svetskog rata razlika između cr-
kvene religije i narodnih verovanja i običaja naglašavala se, na
jednoj strani, u cilju suprotstavljanja crkvi i smanjivanja njenog
prisustva u društvu. Na drugoj strani, i samo ispoljavanje vezano-
sti za narodne običaje i verovanja smatralo se negativnim, nazad-
nim i ideološkim, u suprotnosti sa težnjama izgradnje
socijalističkog društva. To je najočiglednije u gušenju javnih
svečanosti i manifestacija narodne religije koje su povezane sa cr-
kvom, kao što su litije koje su svođene na prostor oko crkve ili
proglašavanje religijskih praznika za privatne praznike.

Pozicioniranje u odnosu na istraživanja narodne religije u
poslednje tri decenije svakako hronološki ne odgovara pod-

¹⁴ R. Kazimirović, *Tajanstvene pojave u našem narodu i kremansko proročanstvo*, III (fototipsko) izdanje, Smederevo: Arion, Izdanje knjižarnice Milorada P. Milanovića, Beograd 1940.

¹⁵ T. Dragičević, *Narodne praznoverice*, GZM, Sarajevo, XIX 1907. i XX, 1908.; M. Marković, *Srpske narodne praznoverice*, Karadžić, Aleksinac, 1899.; B. Radovanović, *Praznoverice i bjanja u nekoliko sela jugoistočnog Stiga*, GEM, 3. Beograd, 1928.

¹⁶ Ista terminologija prisutna je i posle nekoliko decenija. Videti, na primer: P. Vlahović, *Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije*, Beograd, 1972.

naslovu "pre Dušana Bandića" ali neke od studija se sadržinski i idejno sasvim uklopaju u ovu hronološku odrednicu. Naime, reč je o onim istraživanjima narodne religije koji na izvestan način još uvek izjednačavaju paganstvo i narodnu religiju¹⁷ ili nastoje da rekonstruišu autentično srpski panteon¹⁸.

Insistiranjem na "duhu paganskog nasleđa" kao glavnim obeležjem narodne religije ističe se poseban identitet paganstva kojim se "određuje ta religija u najširem značenju"¹⁹. Pravoslavna crkva je nesumljivo strategijom tolerancije i preimenovanja nehrišćanskih elemenata u hrišćanske uspešno manipulirana onim verovanjima i praksom koji su joj služili za "obračunavanje" ne samo sa paganskom praksom već i nehrišćanskim oblicima koji su se mogli pojavljivati i kao novi oblici religioznosti ili narodnim pravoslavljem. Opšte je mesto konstatacija da su i godišnje obredne svečanosti Božić, Uskrs, porodična slava, obredi iz životnog ciklusa pojedinca dobili hrišćansku formu ali na osnovu tog opšteg mesta jednostrano se podržava koncept dvoverja, suprotstavljanja paganskog hrišćanskom sa idejom da je i u savremenoj kulturi "nastavio da zrači potisnuti religijski supstrat" kao što to konstatuje Jovanović²⁰. Generalizacije i uopštavanja koja se pozivaju na paganstvo kao "prirodni religijski supstrat" i jednostrano ali poetično govori o ljudskim dušama u kojima se latentno prikriva u nesvesnom "matrica paganskog identiteta" koja nas, dakle, nužno vraća na tezu o postojanju van vremena i prostora, sasvim razumljivo vodi i do pogrešnog i jednostranog zaključka, u osnovi

¹⁷ B. Jovanović, Duh paganskog nasleđa: u srpskoj tradicionalnoj kulturi, Novi Sad, 2000.

¹⁸ S. Petrović, Sistem srpske mitologije, knj. 1. Niš, 2000.

¹⁹ B. Jovanović, op. cit. 15.

²⁰ Ibid. 16.

formiranog na psihoanalitičkoj spekulaciji. Naime, Bojan Jovanović zaključuje da "ukoliko se deklarativno izjašnjava za hrišćanstvo, a slavi kult trenutno vladajuće ličnosti i krišom se obraća vračarama za pomoć, takav pojedinac pokazuje svoj konfuzni identitet iz koga prosijava sposobnost za verovanjem, ali i potreba da poveruje u moć kako bi odložio suočavanje sa sopstvenom moći verovanja"²¹. Ne ulazeći u to ko je konfuzan, pojedinac-vernik ili autor ovog teksta smatram da autor, kao i naši prvi najznačajniji etnolozi, ne uviđa da sam narod svoju veru percipira, a opravdano možemo pretpostaviti da je i u XIX veku percipirao, kao jednu, kao narodnu religiju koja nije u koliziji sa pravoslavljem već je "srpsko pravoslavlje" njen najznačajniji deo²². I u savremenoj kulturi ovoj listi naizgled nespojivih religijskih verovanja i praksi koje doprinose utisku da se radi o kontradiktornosti a time i nužnoj konfuziji identiteta, možemo dodati i niz religijskih elemenata iz alternativnih i istočnjačkih religija kao što su koncepti reinkarnacije, meditacije, astrologije, neopaganizma, okultizma i drugih, koje su kod izvesnog broja vernika eklektički uklopljeni u koncepte narodne religije i narodnog pravoslavlja. Međutim, problem je mnogo kompleksniji od prostog, jednostranog svođenja na "konfuziju identiteta" i neke nesvesne "matrice paganskog identiteta". Ovakvi religijski koncepti su samo društveni i kulturni konstrukti koji odražavaju klimu određenog vremena i mesta u kojem nastaju. U tom smislu govoriti o okamenjenim reliktima paganstva ne samo da stvara pogrešnu sliku o savre-

²¹ Ibid. 21

²² D. Bandić, O narodnom pravoslavlju danas – Istraživanja u valjevskom i kruševačkom kraju, Etnoantropološki problemi, 9. Beograd, 1992.

menim konceptima narodne religije već ne odgovora ni empirijskim činjenicama.

Insistiranje na rekonstrukciji srpskog panteona pokazalo se jalovim poslom budući da nema pouzdanih pisanih izvora na osnovu kojih bi se mogla izvršiti rekonstrukcija panteona. Međutim, neki istraživači, pre ali i posle Drugog svetskog rata, smatrali su da je to moguće na osnovu narodnih verovanja, običaja i folklora budući da tu iznalaze tragove politeističkih shvatanja i kultova. Iako su njihovi rezultati ostali na nivou ili naivnih spekulacija ili veoma spornih hipoteza danas imamo prilike da se susretnemo sa studijom u kojoj se rekonstruiše sistem srpske mitologije i srpski panteon. Teza o postojanju dva srpska mitološka panteona jednog "starijeg" u kojem "*prevlađuje mitološko nasleđe iz zajedničke slovenske prazavičajnosti....*" i "novijeg" mlađeg, "autentično srpskog" – "*Jastrebačkog panteona*"²³, kako ga je nazvao autor, temelji se, nažalost, na izvorima koji su osporavani i kritikovani kao falsifikati²⁴. Da li su mitomanske potrage za nacionalnim bogom i

²³ S. Petrović, op. cit. 12

²⁴ Radi se o Velesovoj knjizi (prvi put publikovanoj 1950. kao Velesova knjiga) koja je u naučnim krugovima bivšeg Sovjetskog Saveza izazvala brojne polemike nakon kojih se većina istoričara i lingvista složila da se radi o falsifikatu napisanom krajem XIX ili početkom XX veka. Vidi: O.B. Творогов Велесова книга: Труды - Отдела древнерусской литературы. АН СССР. Институт русской литературы, Ленинград 1990. 170-254.; Л.П. Жуковская Поддельная докириллическая рукопись: (К вопросу о методе определения подделок), Вопросы языкознания 2. 1960. 143. Drugi izvor na koji se Sreten Petrović prevashodno oslanja su zbirke pesama Miloša S. Milojevića (M. S. Milojević, Pesme i običaji ukupnog naroda srpskog I-III, Beograd, 1869, 1870. i 1875.) i pored toga što su smatrane izmišljotinom i konstukcijom samog Milojevića, kako sam kaže, "kolik-

paganskim supstratima samo pogrešan način da se doprinese izgradnji srpskog nacionalnog identiteta je pitanje koje svakako zahteva odgovor ali nam umnogome ne pomaže da razumemo, objasnimo i protumačimo značenja narodne religije u svakodnevnom životu.

2. Koncept "narodne religije" Dušana Bandića

Dušan Bandić je, dakle, prvi posmatrao i narodnu religiju i narodno pravoslavlje dinamički, kao promenljive kategorije u istorijskom, socio-kulturnom kontekstu. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*²⁵, doktorska disertacija odbranjena 1977. godine a objavljena 1980., je prva značajna studija posvećena problematici tabua u našoj narodnoj religiji. Ne samo da ovim delom prevazilazi dotadašnje uglavnom deskriptivne radove već, na izvestan način, predstavlja implicitnu kritiku rasprava, dotadašnjih autoriteta u srpskoj etnologiji, u kojima se prenelašavala socijalna i ekonomska osnova verske ideologije a religijski koreni se obično svodili na socijalne. Naime, Bandić je tabue analizirao na religijskom i socijalnom planu smatrajući da religijski koreni tabua nisu uvek svodljivi na socijalne.

Novi pristup narodnoj religiji karakteriše teorijsko-metodološka fundiranost, na primer, dosledno primenjen funkcionalni metod u radu *Šamanistička komponenta rusalskog rituala*²⁶ ili jedna varijanta strukturalnog pristupa u radovima *Tabu*

ogod bilo sumnji u njegovu autentičnost" za njega su ipak relevantan izvor. Vidi: S. Petrović, op. cit. 156.

²⁵ D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd, 1980.

²⁶ D. Bandić, *Šamanistička komponenta rusalskog rituala*, Etnološki pregled, 15. Beograd, 1978. 21-35.

kao element kulturne organizacije vremena i prostora²⁷, *Ogledalo kapija zvezda*²⁸ i *Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba*²⁹ ili je pak kombinovao, odnosno, pravio neku vrstu sinteza ova dva pristupa. U radu *Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda*³⁰ kominovao je tri tipa analize: formalnu, komunikacijsku i funkcionalnu. Sve u svemu, razradio je jedan kompleksniji pristup proučavanju različitih fenomena narodne religije a kao rezultat u svakom radu pružio nam je veoma originalna tumačenja i zaključke. Upravo su ova originalna tumačenja fenomena narodne religije svojevrstan doprinos oživljavanju etnologije u teorijskom i metodološkom smislu kao i većoj respektabilnosti od strane drugih disciplina³¹. S obzirom na prostorno ograničenje ovog rada pomenuću samo neke od tumačenja i zaključaka. Naime, šamanizam je posmatrao kao kulturni odgovor ili društveno prihvatljiv kanal kojim se regulišu neprihvatljive forme društvenog ponašanja neurotičnih lica. Na primeru tabua vezanih za rađanje Dušan Bandić je pokazao da tabu predstavlja specifičan oblik simboličkog ponašanja kojim jedna kultura stvara organizovanu

²⁷ D. Bandić, Tabu kao element organizacije kulturnog vremena i prostora, *Gradina*, 6-7. Niš, 1981. 46-59.

²⁸ D. Bandić, *Ogledalo – kapija zvezda*, *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, 33. Beograd, 1984. 9-20.

²⁹ D. Bandić, *Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba*, *Etnološki pregled*, 19. Beograd, 1983. 39-47.

³⁰ D. Bandić, *Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda*, *Kultura*, 50. Beograd, 1980. 81-103.

³¹ Dušan Bandić je na plenarnom sastanku Etnološkog društva SR Srbije posvećenom temi tragovi šamanizma (1978), na kojem su učestvovali arheolozi, psiholog i etnolozi, pokazao da se primenom novog pristupa i kombinovanjem formalne, funkcionalne i genetske analize može na poseban način rasvetliti ovaj fenomen.

sliku sveta, odnosno, organizovanu sliku vremena i prostora. Međutim, smatram da je u ovom radu posebno značajna nova interpretacija teorije obreda prelaza, tačnije, reinterpretacija van Genepovih faza obreda prelaza. Naime, pokazao je da se u slučaju novorođenčeta može govoriti o jednoj posebnoj strukturi obreda prelaza koja ide od faze preventivne agregacije, preko marginalne faze do faze parcijalne agregacije³².

Smatram da je od posebnog značaja, mada na izvestan način predstavlja iskorak iz uobičajenog istraživačkog polja - religije, teorijski doprinos novim određenjem pojma "etnos" u istoimenom radu objavljenom 1982. Razmatranjem biološkog, egzistencijalnog i kulturnog obrasca etničkog zajedništva, pokazao je da se ovi obrasci javljaju u vidu etničkih stereotipa bez obzira da li imaju realnu osnovu. Etnos je zajednica koja teži da se udruži kroz sva tri osnova kao zajednica "totalnog" tipa što ne odgovara uvek realnim mogućnostima. U takvim slučajevima stvarno zajedništvo se može nadomestiti simboličkim. U tom smislu je etničko zajedništvo simboličko oživotvorenje modela "totalnog" zajedništva a etnos idealni društveni medijum za samoodređenje i samoidentifikaciju pojedinca³³.

Knjiga *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, kao što se može zaključiti iz bibliografske beleške, predstavlja, na izvestan način, autorski zbornik radova objavljenih do 1997. godine. Koncipirana je tako da se u prvom delu razmatraju osnovni pojmovi: komunikacijski koncept religije, etnos i pojam narodne religije; u drugom delu data su sasvim nova i originalna tumačenja fenomena koje je uslovno podveo pod narodno pa-

³² D. Bandić, Tabu kao element..., u D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd, 1997. 130.

³³ D. Bandić, Etnos, *Etnološke sveske*, 4. Beograd, 1982. 40-57. Štampano i u *Kultura*, 62-63. Beograd, 1983. 33-47.

ganstvo budući da ga tretira kao dinamički model; treće poglavlje nosi naziv narodno pravoslavlje i sadrži rezultate istraživanja do navedenog perioda. Formulisanju koncepta narodne religije u radu *O pojmu "narodna religija"* Dušan Bandić je pristupio nakon dugogodišnjih empirijskih istraživanja baziranih na ovom konceptu jer, kako sam naglašava, narodna religija nije u dotadašnjim istraživanjima definisana na adekvatan način, odnosno, "nije izgrađen jedan koncept narodne religije, koji bi mogao da posluži kao relevantan okvir za analizu njenih dubljih značenja i funkcija"³⁴. Narodna religija je izgubila svoj "izvorni" paganski lik i u istorijskom i kulturnom procesu hristijanizacije dolazilo je do kvalitativnih promena koje su rezultirale rađanju jedne, u suštini nove religije koju možemo nazvati "narodnom"³⁵. Pomenuti rad predstavlja pokušaj da se uspostave osnovni kriterijumi za teorijsko određenje pojma "narodna religija Srba". Dušan Bandić je nakon opširne argumentacije zaključio: 1) da se narodna religija Srba može tretirati kao narodna ali ne i opštenarodna; 2) da se može okarakterisati kao "srpska", ali ne i kao specifično srpska; 3) da se može identifikovati kao "religija" ali ne na empirijskom, već na jednom, uslovno rečeno, transempirijskom planu³⁶.

Narodna religija u sto pojmova je jedno od dela po kojem će se pamtit i Dušan Bandić, ali ovoga puta u daleko širem krugu čitalaca, budući da se radi o rečniku koji je jednim delom i popularnog karaktera, pisan na jednostavan i razumljiv način³⁷.

³⁴ D. Bandić, O pojmu "narodna religija" ..., u D. Bandić, Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko, Beograd, 1997. 56.

³⁵ Ibid. 58.

³⁶ Ibid. 63.

³⁷ D. Bandić, Narodna religija Srba u sto pojmova, Beograd, 1991. Drugo izdanje 2004.

3. Koncept "narodnog pravoslavlja" Dušana Bandića

I u savremenoj kulturi prisutan je složen proces različitog prihvatanja i interpretiranja oficijelne religije tako da se crkvena religioznost može razlikovati od narodne religioznosti. Dušan Bandić je, u tom smislu govorio o pravoslavlju u interpretaciji narodnih masa ili o narodnom pravoslavlju koje "živi" drugačijim životom od onog koji proklamuje pravoslavna religija³⁸. Osnovna ideja koncepta je da "narodno pravoslavlje" nastaje u složenom komunikacijskom činu recepcije i interpretacije pravoslavlja od strane najširih slojeva stanovništva. Recepciju crkvenih poruka koje, inače važe kao nepromenljiva kategorija, Dušan Bandić tretira kao svojevrsnu veru, uslovljenu društvenim i kulturnim promenama, koja se često oslanja na ideologiju različitu od hrišćanske. Kritikovao je dotadašnje istraživače različitog profila i različitih orijentacija u proučavanju religije, koji su imali jednobrazan pristup kada je u pitanju narodno pravoslavlje, naime, njegovom osnovnom karakteristikom smatrali su paganski duh koji ga prožima pa su u skladu sa tim "nastojali da zavire ispod hrišćanske glazure narodnih verovanja ili običaja i dopru do njihove prehrišćanske osnove"³⁹. Jednostranost ovakvog pristupa kojim se narodno pravoslavlje svodi na opoziciju hrišćanske i paganske komponente zasniva se na "statičkom" modelu vere koji Bandić za-

³⁸ D. Bandić, O narodnom pravoslavlju danas – Istraživanja u valjevskom i kruševačkom kraju, Etnoantropološki problemi, 9. Beograd, 1992. 63-69. D. Bandić, Verski identitet savremenih Srba, u Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba, Posebna izdanja Etnografski institut SANU, knj. 49. Beograd, 2003. 13-23.

³⁹ D. Bandić, O đavolu u narodnom pravoslavlju, Rad muzeja Vojvodine, 40. Novi Sad, 1998. 149.

menjuje "dinamičkim" modelom. Pravoslavna vera se, naime, "iz stoleća u stoleće, iz generacije u generaciju obnavlja u svesti narodnih masa ali se, istovremeno, rađa i jedna nova, koja nosi pečat svog vremena"⁴⁰.

Dusan Bandić je formulisanjem koncepta narodnog pravoslavlja ukazao na teorijski i metodološki pristup kao jedan od mogućih aspekata budući da je religija veoma složen i dinamičan fenomen. Međutim, ovaj model omogućava da se realnije sagleda značaj religije u savremenom društvu, da se otkriju značenja koja prevazilaze granice koje postavlja formalna religija. On je pokazao da crkveno normativni modeli mogu biti prihvaćeni i interpretirani na veoma različite načine u kontekstu društvenih, kulturnih i političkih promena. Bandić je započeo svoja istraživanja upravo u vreme revitalizacije pravoslavlja koju je između ostalog omogućavala i podržavala i sama država. Pravoslavni diskurs je ušao na velika vrata što se jasno vidi kroz medijsku prisutnost, popularnu teološku literaturu ali i kroz svakodnevne medijske poruke koje šalje politička elita. Pravoslavna crkva nesumnjivo ulazi u novu fazu hristijanizacije i iznalazi nove puteve komunikacije. Bandić je započeo svoja istraživanja sa ciljem da istraži kako sam narod prihvata poruke koje šalje crkva, koje mesto imaju te poruke u životu ljudi. Empirijskim istraživanjima obuhvatio je različite aspekte narodnog pravoslavlja: religijski, etički, politički, nacionalni. Nažalost nije uspeo da istraži i veliki broj tema koje je imao u planu i upravo iz tog razloga nije završio svoj planirani projekat odnosno knjigu "Narodno pravoslavlje". Na osnovu nekoliko objavljenih radova o srpskom seoskom Bogu, svecima, đavolu, verskom identitetu pravoslavnih Srba, uopštena karakteristika narodnih

⁴⁰ Ibid.

interpretacija pravoslavlja je: pojednostavljena verzija crkvenog pravoslavlja u kojoj malo mesta ima za crkveno učenje. Međutim, nije reč samo o osiromašenom verskom učenju, već transformisanom učenju koje je dobilo i nove sadržaje koji svece više "prirodno" vide u ovostranom nego u onostranom, što je Bandić uslovno nazvao profanizacijom u svesti seljaka. Profanizacija je, na primer, jasno vidljiva u likovima seoskih svetaca koji su između ostalog u interpretaciji dobili jedan novi "oreol" obrazovane, "akademske" elite, kako je jedna ispitanica navela: "Svetac je nekada bio kao danas doktor nauka". Osim profanizacije u kontekstu društvenih, kulturnih i političkih promena primetna je i nacionalizacija svetaca koji se sada prikazuju kao pripadnici sopstvenog naroda. Interpretaciju i stvaranje "novih" likova svetaca Bandić vidi kao simbolička sredstva koja predstavljaju okvir za artikulaciju stavova i vrednosti u savremenoj kulturi.

Kada su u pitanju predstave o Bogu najjasnije se ispoljavaju u načinu na koji seosko stanovništvo veruje u Boga i u načinu na koji ga zamišlja. Vera se samo manjim delom zasniva na autoritetu Svetog Pisma i Crkve. U narodom pravoslavlju vernik ne veruje bezuslovno u postojanje boga već u svakodnevnom životu, u ličnom i kolektivnom iskustvu, traga za dokazima božije egzistencije. Boga obično zamišljaju kao nevidljivog i svemoćnog, od njega očekuju pomoć i zaštitu ali pri tom ne osećaju obavezuju da mu iskažu posebno poštovanje. Prisutno verovanje da je Bog posebno naklonjen Srbima ukazuje na predstavu o nacionalnom Bogu koji gubi univerzalni, hrišćanski karakter⁴¹.

⁴¹ D. Bandić, Srpski seoski Bog, Etnoantropološki problemi 10, - Beograd, 1995. 12.

4. "Posle Dušana Bandića"

Upravo na ovaj način konceptualizovano istraživanje narodne religije i narodnog pravoslavlja daje veoma široke mogućnosti istraživanja religije i problematizovanja velikog broja tema. Ukratko ću predložiti jednu od mogućnosti za dalje istraživanje⁴².

Narodno pravoslavlje nastaje u procesu kulturne komunikacije u kojem su povezani proizvodnja, stavljanje u opticaj, distribucija, potrošnja i reprodukcija religijskih sadržaja koje promoviraju crkva. Pravoslavna crkva proizvodi poruke, stavlja neki sadržaj u diskurzivnu formu i vrši enkodiranje u skladu sa pravilima koja podrazumevaju da crkva prenosi večne istine. Kao što se može videti iz analize popularne literature namenjene vernicima⁴³, crkva insistira na oblicima crkvenog života i ponašanja vernika koji su nepromenljivi. Međutim, istovremeno nastoji da ostvari što veći uticaj na život vernika tako da, u ovom periodu krize i tranzicije, poremećaja vrednosti i insistencija koje su izgubile svoj značaj, upravo tu vidi prostor za revitalizaciju religije insistirajući na vraćanju pravoslavnih vrednosti. U tom smislu, s jedne strane, nova istraživanja narodnog pravoslavlja bi mogla da se kreću i u pravcu analize diskursa različitih manifestacija popularizacije pravoslavlja –

⁴² Model je jednim delom preuzet iz: S.Hall, D. Hobson, A. Lowe and P. Willis (eds.), 1992 (1980), *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, Routledge, London, 128-138. Navedeno prema I. Spasić, op. cit. 244.

⁴³ L. Radulović, "Učenje veri" – konstrukcija rodničkih identiteta putem popularizacije pravoslavne teološke literature, *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba, Posebna izdanja Etnografski institut SANU*, knj. 49. Beograd, 2003.

od glasila koje izdaje sama SPC, preko javnih (kolektivnih) religijskih rituala, do popularnih medija, televizije, štampe, Interneta. S druge strane, trebalo bi istražiti kako primaoci u tom komunikacijskom činu vrše recepciju i dekodiranje poruka koje, zatim, prevode u društvenu praksu. Na osnovu Bandićevih radova smatram da se mogu uočiti najmanje tri mogućnosti dekodiranja koje mogu biti u različitom odnosu prema primenjenim kodovima pravoslavlja. To su: 1) crkveno-hegemono čitanje, gde primalac dekodira poruku u okviru dominantnog koda (tu se mogu izdvojiti dve grupe: prva grupa bi se odnosila na nivo crkvene religioznosti u recepciji poruka, odnosno, nivo na kojem vernici prihvataju učenje koje proklamuje zvanična religija odnosno pripadaju grupi "obrazovanih" ili naučenih" vernika, ali i tu možemo da dozvolimo određene subjektivne interpretacije jer učenici obično dostignu različite nivoe znanja. Druga grupa bi takođe bila upoznata sa učenjem crkve ali bi ga interpretirala u prilično pojednostavljenoj verziji); 2) mešovito čitanje – u kojem se na apstraktnom nivou priznaje legitimnost pravoslavnog učenja ali se na konkretnom i situacionom primenjuju vlastita tumačenja (primer – vernici poznaju simbolička značenja crkvenih rekvizita i relikvija (sveća, tamjan, mošti svetaca) ali im u svakodnevnom životu pridaju i druga značenja koristeći ih u obredima koji nisu crkveni); 3) opoziciono čitanje, kada se poruka na denotativnom i konotativnom nivou tumači izvan okvira pravoslavnog učenja i poruka koje preferiraju oni koji poruku šalju (Primeri za ovakav pristup su pomenuti profanizovani likovi svetaca⁴⁴ ili

⁴⁴ D. Bandić, Srpski seoski sveci... , u D. Bandić, Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko, Beograd, 1997. 272.

kada vernici svetoj tajni braka odnosno crkvenom venčanju, pridaju sasvim svetovna značenja⁴⁵.

Concepts of Dušan Bandić in Studies of Religion in 20th- Century Serbian Ethnology

In this paper, I discuss the contribution of late professor Dušan Bandić to the research of popular religion and popular orthodoxy, in the context of 20th century Serbian ethnology. The concept of "popular religion" Bandić introduced helped fill a void created by decades of theoretical and methodological stagnation in studies of popular religion and beliefs. The concept of popular orthodoxy, likewise, represented a completely innovative approach to religion studies, since it focused on the reception and interpretation of messages from the Serbian Orthodox Church among the general population. Thus, it managed to reach the depths of religious research that had been previously obscured in studies that could only provide an image of formal religiosity.

⁴⁵ L. Radulović, Crkveni rituali životnog ciklusa: krštenje i venčanje, u: Običaji životnog ciklusa u gradskoj sredini, Posebna izdanja Etnografski institut SANU, knj. 48. Beograd, 2002. 77-93.

Danijel Sinani

dsinani@f.bg.ac.yu

Religijsko-ritualni funkcioneri i kultna mesta u istočnoj Srbiji*

Apstrakt: Rad se bavi specifičnim religijskim funkcionerima i kulturnim mestima u istočnoj Srbiji, na osnovu materijala dobijenog terenskim istraživanjem u širem regionu Knjaževca, u periodu od 2003.–2005. godine. Posebna pažnja posvećena je formiranju specifičnog sloja ritualnih funkcionera koji obavljaju delatnosti koje su u narodu, tradicionalno, vršili/le vračari/vračarke, ali, pored toga, preuzimaju i brojne prerogative pravoslavnog sveštenstva, te svoju ulogu vrše na mnogo spektakularniji način i uz autoritet koji im u narodu obezbeđuje fenomen opsednutosti. Uočivši ovu činjenicu kao značajnu, na osnovnu ključnih teorijskih postavki britanskog antropologa I. M. Luisa analiziraju se društveni aspekti fenomena opsednutosti i konsekvence koje on ima na interpersonalne i šire društvene relacije, statuse i međusobne odnose religijsko-ritualnih funkcionera i vrednosti koje promovišu u zajednici.

Ključne reči: religijsko-ritualni funkcioner, crkvena osoba, vračka, sveštenik, kultno mesto, opsednutost, profesionalizacija

* Rad je rezultat učešća u naučnoistraživačkom projektu "Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije", br. 147035 koji finansira Ministarstvo za nauku i životnu sredinu Republike Srbije.

Uvod

Ovaj rad se bavi različitim vrstama i međusobnim odnosima religijsko-ritualnih funkcionera koji, svaki na svoj način, obavljaju uloge od značaja i predstavljaju osobe od autoriteta u svojim, užim ili širim, zajednicama. Kako će se iz rada videti, neki od ovih funkcionera svoju poziciju duguju jednoj od manifestacija fenomena opsednutosti, koja u istočnoj Srbiji ima značajnu ulogu pri uspostavljanju i održavanju statusa specifične vrste ritualnih funkcionera. Takođe, pažnja će biti posvećena i specifičnim kulturnim mestima u selima okoline Knjaževca, koja imaju bitnu ulogu u religijskom životu pripadnika posmatranih zajednica.¹

Opsednutost ljudi onostranim – bilo demonskim, bilo božanskim entitetima – predstavlja fenomen koji igra veoma bitnu ulogu u brojnim religijama širom sveta. Međutim, u dosadašnjim radovima iz oblasti etnologije i antropologije na temu opsednutosti kod nas propušteno je da se uoči, i u dovoljnoj meri ukaže na značaj ove pojave u religijskom životu našeg naroda.

Za razliku od slabog interesovanja koje je fenomen opsednutosti izazvao u naučnim antropološkim krugovima kod nas, u granicama discipline u svetu ovaj fenomen zaokuplja pažnju velikog broja autora već više decenija unazad. Pristupi proučavanju ovog problema menjali su se vremenom, od jednostavnih opisa i identifikacije pojave, preko pokušaja utvrđivanja istinitosti/neistinitosti stanja u kojem se opsednuta lica nalaze, do razmatranja psihopatoloških i etnomedicinskih aspekata ovog fenomena. Do velikog pomaka u teorijskom promišljanju fenomena opsednutosti dolazi pojavom radova Ajoana M. Luisa,

¹ Pored samog Knjaževca, istraživanja su sprovedena i u selima Gornja i Donja Kamenica, Gornja Sokolovica, Beli Potok, Jelašnica, Žlne, Podvis, Ravna, Gornje i Donje Zuniče.

koji razmatra šire društvene konsekvence ove pojave i postavlja kategorijalni aparat i osnovne teorijske implikacije, koje su i danas osnova gotovo svakom bavljenju ovim fenomenom.²

Osnovno pitanje kojim se Luis bavi je zašto pojedine kategorije ljudi bivaju lakše i češće podložne napadima opsednutosti nego ostali? Ukratko, Luisovo promišljanje opsednutosti glasilo bi ovako: na bilo koji način podređene kategorije lica (najčešće se govori o položaju žena u patrijarhalnim zajednicama), koje podnose različite pritiske u svojoj zajednici i okruženju, ili iz ma kog drugog razloga privremeno ili trajno zauzimaju marginalne društvene pozicije, pribegavaju opsednutosti kao specifičnoj strategiji za indirektno iskazivanje bunta, odnosno, ukazivanje na svoju lošu životnu situaciju. Ovim putem pridobijaju pažnju, određene koristi i privilegije. Napadi opsednutosti mogu da postanu hronični i tada osoba stupa u specifičan odnos sa opsedajućim entitetom, koji se održava i "neguje", te mu se periodično posvećuju svečanosti i ceremonije. U izvesnim slučajevima može da dođe i do formiranja čitavog kulta posvećenika, što je jedan od načina da se obezbedi solidarna grupa u kojoj se često otvaraju široke mogućnosti za ostvarivanje pozitivne vertikalne društvene pokretljivosti.

Luis pravi razliku između dva osnovna tipa opsednutosti: periferne i centralne – prva predstavlja opsednutost marginalizovanih kategorija ljudi perifernim demonskim silama, a druga – opsednutost ljudi značajnog integriteta u svojoj zajednici, visoko moralnim entitetima, bitnim za održavanje društvenog sistema moralnosti i reprodukciju kulturno-kognitivnih stubova zajednice. Ova dva modela nisu u odnosu potpune opozicije već

² Videti npr: I. M. Lewis, *Spirit Possession and Deprivation Cults*, *Man*, New Series, Vol. 1. No. 3 (Sep., 1966.), str. 307-329; I. M. Lewis, *Ecstatic Religion – An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Middlesex, 1971.

su zamišljeni kao dva krajnja obrasca na skali koja predstavlja čitav niz prelaznih oblika.

Kako će se iz ovog rada videti, osnovne Luisove postavke mogu da posluže kao dobre smernice za analizu verovanja u fenomen opsednutosti i njegovoj ulozi u produkciji religijsko-ritualnih funkcionera zabeleženih i na našem prostoru.

2. Predmet rada, identifikacija specifičnih religijsko-ritualnih funkcionera, terminologija i primeri

Kako je već pomenuto, poseban prostor u ovom radu biće posvećen specifičnoj kategoriji ritualnih funkcionera, kategoriji koja je širokog opsega i podrazumeva različite vrste ličnosti, različite uloge i odgovarajuće nazive. Međutim, u narodnoj terminologiji postoji izraz koji je najčešće u upotrebi da bi se referiralo na osobe koje pripadaju ovoj vrsti funkcionera. Naime, radi se o pojmu koji se pojavljuje u nekoliko različitih varijanti – najčešće – crkvarka ili crkvar, to jest, crkvena žena, odnosno – crkven čovek.³

Mišljenja ispitanika o tome na koga se ovaj termin odnosi, u određenoj meri se razlikuju, tako da bi, na primer, neki od njih govorili da "Crkveni ljudi zarađuju od krsta", da su crkveni "Oni koje nešto (neka sila – *D. S.*) muči", ili da su to ona lica koja "Obilaze crkve i puno znaju". Zatim, crkvarkama se nazivaju i osobe koje su pod različitim "misterioznim" okolnostima došle do saznanja gde se nalazi skriven neki predmet, najčešće krst, koji potom dobija posebnu auru svetosti, pa su ga iznele na sve-

³ Imajući u vidu činjenicu da među ovim licima u znatno većem broju figuriraju pripadnice ženskog pola, u daljem tekstu će, ipak, najčešće biti upotrebljavana imenica u ženskom rodu – crkvarka.

tlost dana i na tom osnovu ponegde, šta više, organizovale i svoju "crkvu".⁴ Ono što je za ovaj rad bitno jeste da se u gotovo svim slučajevima u kojima se može prepoznati neka od manifestacija fenomena opsednutosti – a naročito u slučajevima profesionalizacije direktnih subjekata – involvirana lica pominju u kontekstu "crkvenosti".⁵ Imajući sve to u vidu, ovaj termin će biti najčešće u upotrebi u daljem radu, kako bi upućivao na lica koja su centralni predmet analize.

Radi ilustracije, a imajući u vidu predviđeni obim rada, navešću samo dva primera, zabeležena prilikom terenskog istraživanja u selima Beli Potok i Gornja Kamenica, koja dobro oslikavaju razlike u nivou profesionalizacije "sposobnosti" koje ovim religijsko-ritualnim funkcionerima obezbeđuje fenomen opsednutosti.⁶

Primer 1

Ispitanica Svetlana iz Belog Potoka zna da se na Duhove odlazilo kod pojedinih žena u Negotinskoj krajini da bi se komuniciralo sa mrtvima. Sa ovim u vezi je slučaj jednog mladića iz sela Radmilovca koji je preminuo nedugo nakon što je bio na svadbi svoje bivše devojke u Belom Potoku. Njegov otac je bio ubeđen da mu je sin na svadbi otrovan. Verovao je da su mu nešto sipali u vino jer se on odmah nakon svadbe žalio na bolove u

⁴ O ovoj pojavi biće više reči u daljem tekstu.

⁵ Treba napomenuti da se za sve upotrebe termina "crkvenost" ne vezuju obavezno i stanja opsednutosti, ono što je nama bitno, međutim, jeste da su sve osobe kojima su pripisivani napadi opsednutosti označavane kao "crkvene".

⁶ Za potpuni uvid u prikupljenu građu koja se tiče fenomena opsednutosti u istočnoj Srbiji pogledati u: D. Sinani, *Opsednutost i egzorcizam u Srbiji – antropološki pristup*, magistarska teza odbranjena 30.6.2006., biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.

grlu a nedugo zatim je i umro. Nakon što je četrdeset dana svakodnevno obilazio njegov grob, rešio je da ode kod medijuma, na Duhove, da bi stupio u kontakt sa svojim preminulim sinom.

Tokom seanse medijum mu se obratio glasom koji je bio identičan glasu njegovog sina i rekao mu je da se ne sekira, da je ovakav sled okolnosti morao da se desi jer mu je tako bilo suđeno. Zamolio ih je da svu pažnju posvete svom mlađem sinu, njegovom bratu, i da mu daju sve njegove knjige i njegova odela da ih nosi, da bi se to videlo. Sin je posebno bio zadovoljan načinom na koji su ga ispratili na drugi svet, i to naročito trpezom na kojoj je centralno mesto zauzelo prase priređeno "kako treba, po običaju" ukrašeno cvećem i venčićem, to se "daleko videlo" i na tome im se posebno zahvaljivao – "To prase je ukrasilo celu sovru". Sve ovo dešavalo se krajem šezdesetih godina dvadesetog veka.

Primer 2

Baba ispitanice Ruže iz Gornje Kamenice, Mileva Milić, bila je čuvena "crkvarka"⁷ u širem području Knjaževca. Ona je živela u dvorištu koje se nalazilo odmah do dvorišta i domaćinstva Ružine porodice. Mada su bili u dobrim odnosima, baba je u jednom trenutku prestala da ih posećuje. Kada je majka jednom prilikom poslala Ružu da pozove baku kod njih na doručak, baba joj je odgovorila da ne može da dođe zato što im je neko u blizini kuće, pod jednim drvetom koje je praktično izlazilo iz zida kuće, postavio čini, "izmađijao" im nešto, te ona ne može da uđe u njihovo dvorište. Niko od njenih ukućana nije shvatio te tvrdnje ozbiljno, pa nisu ni pretražili mesto na koje ih je baba uputila. Kada je Mileva jednom prilikom ipak probala da uđe u njihovo dvorište, na samom ulazu, kod kapije, nešto je naglo podiglo u vazduh, do visine terase koja se nalazila na

⁷ O terminu "crkvarka" videti u daljem tekstu.

prvom spratu, zadržalo par sekundi i spustilo na zemlju. Potom je ponovo podiglo ali se ona uhvatila i držala čvrsto za kapiju, obrativši se Ruži koja je sve to gledala sledećim rečima: "Eto vidiš da ne mogu da uđem".

Ruža mi je ispričala kako su izgledali trenuci u kojima je njena baba "dobijala informacije" koje su od nje tražene:

"Baba trese glavu, trese noge ... sedi a skače sa stolice, trza se ... zna sve da kaže". Kada izađe iz ovog stanja bila je sva oznojena – "kao da je teret nosila". Govorila je da mora da sluša šta joj se naredi dok je "trese".

Narod je dolazio kod Mileve u velikom broju, gotovo svakodnevno, da je pitaju sve što ih interesuje a obraćali su joj se sa najrazličitijim problemima. "Mnogo su dolazili ljudi kod nje...". znala je i "da prebaje za stoku i za zdravlje ljudima..." Pravila je i razne "vodice" i "krmivo" za bolesnu stoku. Dolazili su bolesni, i pošto bi ih izlečila, redovno bi se vraćali da joj zahvale. Jedino što nikako nije htela da radi je bilo da nekome nešto loše uvraća. Ljudi koji su dolazili kod nje donosili su joj različite darove i plaćali su joj koliko su mogli ili mislili da treba, pošto ona nije imala tačno određene cene za usluge koje je pružala.

Kada bi pričala klijentima povodom problema zbog kojeg su joj se obratili, delovala je kao da nije prisutna, "kao da nije ona ta što govori". Ova posebna stanja u koja je baba Mileva zapadala uglavnom su joj se dešavala kod kuće – "kad joj naredi". Noću je, ponekad, zimi "terala neka sila" da izađe iz kuće, probije led na vodi i kupa se. Kod nje su dolazili ljudi iz cele Krajine ali vlasti nisu odobravale njenu delatnost, pa su često pokušavali da joj zabrane rad.

Baba Mileva je iskopala iz zemlje krst na Đurđevdan i prenela ga kod sebe u dvorište, stavila ga je u jednu dvorišnu zgradicu i to je postalo glavno kultno mesto u selu. "Vođena" nekom silom pronašla je još jedan metalni predmet na kojem se nalazi mrtvačka

glava i ukrštene kosti i on i danas zauzima centralno mesto kod njenog krsta, gde meštani ostavljaju zavetne darove i pale sveće.⁸

Za seosku slavu celo selo je dolazilo prvo "na njen krst" a potom i kod nje. Drugi dan slave su klali ovcu koju su kupovali od zajedničkog priloga, baba Milevi su donosili darove, a ona je u ruci nosila krst, vodicu i bosiljak, prilazila redom svim meštanima, prskala ih vodicom, dodirivala bosiljkom po temenu i davala im da poljube krst.

Druga ispitanica iz Gornje Kamenice – Katica, više puta je u svom životu prisustvovala seansama baba Mileve. Po Katicinim rečima, dok je "trese" Mileva ništa ne priča, samo kaže prisutnima da se ne plaše, da će brzo da je prođe. "To je muči i posle ispriča šta treba". Mileva je koristila razna pomagala za izlečenje svojih klijenata, između ostalog i krstove kojima je otklanjala različite simptome (poređala bi ih, na primer, na otečenu nogu svog "pacijenta"). Kako kaže Katica, baba Mileva nikada nije prizivala neku silu, već joj je ona sama dolazila.

Mileva je davala i, nimalo svetla, proročanstva koja su se ticala celog sela. Pričala je često da će "selo da se uništi". Naime, iznad njihove kuće postoji jedan krst koji je bio zapušten i zarastao u korov, ona je govorila da zato što seljani neće da se "podignu" i da se organizuju da očiste, srede i pokriju krst, "mladi ljudi će da padaju – neće biti rata ali će da umiru".

Mileva je postila veoma strogo sve postove i redovno išla u crkvu. Šta više, obilazila je i crkve širom zemlje – kako bi Katica rekla: "Gde joj naredi, tu mora da ide".

⁸ Ispostavilo se da se radi o metalnoj ploči koja je bila logo firme koja je proizvodila železničke vagoni i opremu za železnicu. Ispitanici to, naravno, ne znaju a prema ovom predmetu se i dalje ophode sa - strahopoštovanjem.

Baveći se delatnošću koju su joj omogućile njene specifične "moći" baba Mileva nikada nije čuvala ovce ni stoku, niti je ikada morala da se bavi zemljoradnjom.

Crkvene osobe iz naših primera komuniciraju sa "onostranim" tako što bivaju, u potpunosti ili delimično, opsednute onostranim entitetom. U ulozi opsedajućeg entiteta najčešće se pojavljuju različita bića hrišćanskog porekla – anđeli, brojni svetitelji ali i sami Bogorodica i Bog, kao i duše "običnih" pokojnika koje se najčešće prizivaju po želji i zahtevima zainteresovanih lica. Opsednutost u ovakvim slučajevima može, dakle, da bude izazvana – odnosno, prizvana od strane osobe koja treba da bude opsednuta, ili može da bude spontana – da osoba bude opsednuta po odluci i volji samog opsedajućeg entiteta.

Bez obzira na poreklo i način na koji se ostvaruje i manifestuje, veruje se da opsednutost onostranim entitetima crkvar-kama daje specifične, natprirodne moći.

Pošto u sebi mogu da otelotvore natprirodnu silu, crkvarke dolaze u priliku da ponude usluge kontakta i komunikacije sa onostranom realnošću. S obzirom da ta onostrana realnost najčešće dobija izraz kroz reprezentativne predstavnike "nebeske hijerarhije", ovakva pozicija pruža velike mogućnosti za profesionalizaciju stečenih sposobnosti i preuzimanje specifičnih uloga, kao i zauzimanje posebnog položaja u lokalnoj (često i široj) zajednici.

Na osnovu opisanih sposobnosti, crkvarka/crkvar potom zasniva sa zainteresovanim osobama klasičan ekonomski odnos: izvršilac usluge – klijent.

Usluge koje crkvarke nude i poslovi koje obavljaju, veoma su širokog spektra. Njihova osnovna delatnost u velikoj meri je određena izvorom kojem duguju svoje natprirodne sposobnosti. Tako, crkvarke, pre svega, predstavljaju kanal za komunikaciju sa svetom koji se nalazi izvan granica našeg realnog, opipljivog

okruženja. U stanju opsednutosti crkvarke su ili ustupile mesto u svom telu dušama pokojnika, odnosno, bićima božanske provenijencije, ili su u direktnom kontaktu sa njima. Ovakva situacija omogućava potencijalnim klijentima i svim zainteresovanim licima informacije iz "prve ruke" od sveprisutnih i sveznajućih entiteta, za koje se, između ostalog, veruje da kroje sudbine ljudi i oblikuju ustrojstvo sveta. Prema tome, za očekivati je da je spisak problema i zahteva sa kojima se ljudi obraćaju crkvarkama za savet i pomoć gotovo beskonačan. Isto tako, sasvim je logično da zainteresovani očekuju da će upravo crkvarke biti u prilici da na najadekvatniji način odgovore na njihove potrebe.

Ljudi se najčešće obraćaju crkvarkama kako bi dobili informacije o sebi bliskim licima (najčešće članovima uže ili šire porodice), sa kojima iz bilo kog razloga (ratne operacije, zarobljenništvo, rad u inostranstvu itd.) duže vreme nisu bili u mogućnosti da ostvare kontakt, pa veoma često ne znaju šta se sa njima desilo i da li su, uopšte, još uvek živi i zdravi. Kod crkvenih ljudi odlaze klijenti kojima je, usled trajnog gubitka nekog sebi bliskog i dragog, teret usamljivosti isuviše težak, i žele da bar još jednom porazgovaraju sa dušom pokojnika. Ponekad je dovoljan razlog za komunikaciju sa svetom mrtvih samo želja da se proveru u kakvom obliku trenutno egzistiraju njihove duše, da li im je nešto potrebno, i može li im se posthumno pomoći.

Česti su i slučajevi kada se zainteresovana lica obraćaju onostranim entitetima za savet ili kakvu određenu pomoć. Ukoliko se neko suočava sa problemima čije mu poreklo nije poznato i jasno, ukoliko ga prate nesreće, ne može da ostvari lični i porodični napredak, ili ukoliko u domaćinstvu trpi, naizgled, neobjašnjive štete (na primer, bez vidljivog razloga mu ne rađaju usevi, ili mu se stoka razboljeva i umire), obratiće se crkvarki kako bi proverio nije li možda žrtva nečijih malicioznih

vradžbina i čini. Veruje se da crkvarka može da pojasni poreklo problema i predloži adekvatno rešenje. Crkvarka, veruje se, zna i da "razbaja čini" i intervencije u tom pravcu su veoma česte.

Ljudi se, takođe, često obraćaju crkvarkama a da, pri tom, nemaju konkretan problem i jedini razlog je, jednostavno, da saznaju nešto više o svojoj trenutnoj opštoj situaciji, trenutnom životnom momentu i poziciji. Pretpostavlja se da će one moći da uoče potencijalne probleme i da im na njih na vreme ukazu, ili da im skrenu pažnju na neke šanse koje će im se ukazati ili im se, možda, već ukazuju, ali oni sami ne shvataju mogućnosti koje im se otvaraju.

U vezi sa tim, često se postavljaju i pitanja koja se tiču budućnosti klijenata – veliki broj ljudi želi da sazna šta ih već sutra ili u nekoj daljoj budućnosti očekuje, treba li da se čuvaju pojedinih datuma ili aktivnosti, sledi li im neka nesrećna okolnost ili bolest, i, naravno, može li se (i na koji način) takav razvoj događaja sprečiti ili promeniti?

Crkvarke su poznate i kao isceliteljke, pa su redovni klijenti i osobe koje im se obraćaju sa zdravstvenim problemima i oboljenjima najrazličitijeg tipa i porekla. Pošto "znaju" da leče ljude ali, isto tako, i životinje, pored uloge seoskog lekara crkvarke preuzimaju na sebe i angažovanje na poslovima iz domena veterine, naročito ako se veruje da su oboljenja stoke posledica delovanja crne magije.

Međutim, crkvene osobe se veoma često obraćaju pojedincima ili široj zajednici samoinicijativno, iako od njih nije tražena bilo kakva pomoć ili mišljenje. Do ovakvih slučajeva dolazi spontano, i to u situacijama kada su informacije koje su im "saopštene" bitne za pojedinca ili zajednicu, i crkvari će ih bez oklevanja prezentovati javnosti. Ovakvi primeri su brojni a tiču se predupređivanja eventualnih nesrećnih događaja, kao što su, na primer, potencijalni incidenti na putu, opasnost koja

pojedince vrebaju na određenim mestima ili im preti od određenih ljudi itd. Crkveni ljudi svojim angažovanjem često nadilaze interese pojedinaca i klijenata koji im se obraćaju, te daju informacije koje su od neposrednog i neospornog značaja za širu zajednicu ili, pak, proriču sled i razvoj događaja na makroplanu, predviđaju razvoj političkih okolnosti i tome slično.

Ukoliko se obrati pažnja na poruke koje crkvarke tokom svojih seansi prenose zainteresovanim pojedincima a koje, potom, stižu i do šire zajednice, lako je uočiti da one često u sebi sadrže elemente jasne propagande pojedinih stavova koji se tiču kako tradicionalno – običajnih, tako i religijskih sistema vrednosti.

Tako, crkvene osobe često na sebe uzimaju ulogu pravih propovednika i/ili tumača religijsko/moralno/etičkih kodeksa i normi ponašanja u svom širem ili užem okruženju, pa su neke od njih postajale glavni, ponekad i jedini, religijsko-ritualni funkcioneri u zajednici, o čemu će više reči biti u daljem tekstu.

Ovakvi primeri su brojni, a poruke i propovedi moralno/religijsko/etičke prirode raznolike, međutim, pojedine pravilnosti se mogu uočiti te se nameću i određeni zaključci. Ove poruke i propovedi u direktnoj su srazmeri sa poreklom i statusom opsedajućeg entiteta. Na ovaj način, formira se čitav niz blago iznijansiranih prelaznih oblika: počevši od moralno-etičkih i običajnih stavova (različite pouke, komentari samrtnih običaja, itd.) do nadahnutih religijskih propovedi (plediranje za podizanje i održavanje hrišćanskih znamenja i objekata, napadi na protivnike vere, itd.). Uporedo sa ovom pravilnošću raste i uticaj, a samim tim i status crkvene osobe – što je značajniji religijski status i veći autoritet opsedajućeg entiteta, veće su moći koje se opsednutoj osobi pripisuju, a raste i ugled koji ona u svojoj zajednici uživa, kao i značaj uloge koju na sebe uzima.

Čak i u situacijama kada crkvene osobe ne tvrde da ih opsedaju bića hrišćanske provenijencije, već se njihove sposobnosti zasnivaju na opsednutosti dušama "običnih" pokojnika – rekviziti koje koriste da bi došli u stanje opsednutosti i predmeti koje upotrebljavaju u svojoj praksi pripadaju korpusu predmeta hrišćanskog karaktera. Pri tom, najčešće se koriste ikone najrazličitijih svetitelja, pre svega – Bogorodice, zatim, krstovi napravljeni od različitih materijala, različitih veličina i namene (za molitvu i isceliteljske prakse), sveće, strukovi bosiljka, osveštana voda itd. Dakle, i u slučajevima kada se u ulozi opsedajućih entiteta ne pojavljuju hrišćanska bića, autoritet praksi koje crkvarke sprovode daje se pomoću hrišćanskih znamenja – autoritet koji se zasniva na njihovoj simbolici i moćima koje im se pripisuju.

Ono što spada u opšta mesta je i činjenica da su ispitanici uvek posebno isticali da crkvene osobe nemaju formiran tarifni sistem, odnosno da nemaju utvrđen cenovnik usluga. One rade "kako im je naređeno", ali svako ko im se obrati u ulozi klijenta, daje im novca koliko može ili misli da treba, ili im se, pak, donose darovi najrazličitije prirode.

Takođe, svi ispitanici su kao značajnu isticali činjnicu da crkvene osobe ne znaju, ili, ne žele da koriste crnu magiju, tačnije – nikada je ne primenjuju i neće nikom "ništa loše da zamađijaju".

3. Crkvene osobe i kulturna mesta

Jedna specifična pojava vezana za crkvene osobe, bitna za dalju analizu, već je pomenuta u prethodnom tekstu. U selima u kojima je istraživanje obavljano, na više lokacija u svakom od njih, razmešteni su kameni krstovi različitih dimenzija, starosti i

porekla. U većini slučajeva ovi krstovi nisu se nalazili na mestima koja sada zauzimaju već su zaboravljeni i zarasli u korov, ponekad čak i prekriveni slojevima zemlje, bili razbacani u seoskom ataru ili njegovoj okolini. Žitelji ovih sela ne znaju iz kog vremena krstovi datiraju, koje je njihovo poreklo, ko ih je podizao i kome ih je posvećivao.

Upravo su crkvene osobe najčešće otkrивale ove krstove, donosile ih u selo i planski postavljale na određena mesta, dajući im potpuno nove uloge i značenja. Načini na koji su ove osobe dolazile do svojih otkrića su posebno interesantni i uglavnom su već dobili svoje mesto u korpusu legendi lokalne zajednice, zajedno sa ostalim natprirodnim okolnostima koje prate živote crkvenih osoba.

Naime, brojne su priče i veoma je rašireno verovanje da je crkvene osobe vodila tajanstvena i misteriozna sila ("nešto im je naređivalo") prilikom pronalaženja i iskopavanja ovih svetih predmeta. Za druge se, pak, veruje da su u snovima dobijale informacije od božanskih bića gde bi i šta trebalo da traže, i kako potom sa pronađenim svetim predmetom da postupaju.

Ovi krstovi su, uglavnom, smešteni u improvizovani ograđeni prostor i natkrovljeni su, ili su unošeni u prostorije koje su nekad služile kao pomoćni objekti u ekonomskom delu domaćinstva. Ovako uređeno kultno mesto upotpunjeno je i ostalim rekvizitima koji se koriste u ritualima, kao što su: ikone, stalci za paljenje sveća, stolovi, posude različitih namena itd. Uobičajeno je da je svaki od ovih krstova posvećen jednom svecu, pa se na dan posvećen tom svetitelju odlazi "na njegov krst" i praznik se tamo obeležava. U različitim selima, praznike obeležavaju ili samo porodice u blizini čijih kuća se krst nalazi, ili porodice koje za krsnu slavu imaju datog svetitelja. U posebnim prilikama "na krst" dolaze predstavnici više domaćinstava ili, čak, čitavo selo. Van sistema praznika, na ova specifična

kultna mesta dolaze i ljudi pojedinačno, kada osele potrebu – kao što bi otišli u crkvu. Na ovim kulturnim mestima obavljaju se različite ritualne radnje. U zavisnosti od toga kojom prilikom se odlazi "na krst": najčešće se pale sveće, ostavljaju zavetni darovi i ostale ponude, a na pojedinim mestima vidljivi su i tragovi prinošenja žrtava. Ovi krstovi i sveti predmeti imaju veoma bitnu ulogu u religijskom i ritualnom životu zajednice. Imajući u vidu činjenicu da meštani veruju da su direktnim nalogom "sa neba" ponovo ugledali svetlost dana, za njih se vezuje velika "količina svetosti" i veoma su poštovani.

Ukoliko postoje, crkve su u ovim selima, uglavnom oronule, slabo opremljene i većim delom godine zaključane. Ključevi se nalaze kod pojedinih lica iz sela, a otvaraju se retko, samo u posebnim prilikama, kada dolazi sveštenik iz Knjaževca zbog, na primer, seoske slave ili sahrane. U takvim uslovima, očigledno je da su prostori sa postavljenim krstovima i ostalim svetim predmetima zadobili status glavnih kulturnih i, uopšte - religijskih mesta u zajednici. Između ostalog, o ovim kulturnim mestima najčešće se govori kao o "crkvama". Tako, na primer, kada bi ispitanici iz Gornje Kamenice govorili o krstu koji je iskopala baba Mileva, rekli bi da se često išlo "kod nje u crkvu". Interesantan je i primer Miletine crkve – objekta u okolini sela Žlne, koji je posvećen crkvaru Mileti, kome je u jednoj viziji bilo "naređeno" da na tom mestu podigne "crkvu", a koji je poznat i kao veliki prorok. Ovaj objekat je, za razliku od ostalih improvizovanih kulturnih mesta, namenski zidan, uređen i, kako se čini, nezvanično prihvaćen od strane lokalne crkvene opštine. Unutrašnjost prostorije predstavlja interesantnu kombinaciju elemenata, sa crkvenim ikonostasom, ikonama i svetim sasudama, ali i sa delom u kojem su smešteni iskopani krstovi, različiti rekviziti za magijske isceliteljske prakse, zavetni darovi i "Miletin životopis".

Pored toga što ih pronalaze, aktiviraju i apeluju na dalje podizanje i održavanje krstova, crkveni ljudi uzimaju i najviše učešća u ritualnim i organizacionim aktivnostima vezanim za ova kulturna mesta. Oni su za njih zaduženi i, kao što je već rečeno, nije redak slučaj da se ova mesta po njima i nazivaju.

Za seosku slavu odlazi se na krst koji je posvećen svetitelju koji se u selu proslavlja kao Zavatina. Po pravilu to je krst koji se nalazi na imanju crkvene osobe koja ga je i otkrila i tu postavila, a čitava proslava je u njenoj organizaciji i pod njenim vođstvom. Prilikom proslave seoske slave očekuje se okupljanje čitave zajednice a ritual u potpunosti vodi crkvarka. U primeru navedenom na početku teksta, moglo se videti da je baba Mileva na dan seoske slave koja se proslavljala u njenom dvorištu svetila vodicu, prinosila krst svim prisutnima na celivanje i potom ih blagosiljala bosiljkom i svetom vodom. U njenoj organizaciji je bilo i obezbeđivanje životinje koja će biti žrtvovana, kao i samo prinošenje žrtve. Ljudi iz sela su njoj donosili darove i ponude i ostavljali novac.

Potrebno je, međutim, napomenuti da nisu sve osobe za koje se kaže da su crkvene, obavezno uključene i u aktivnosti oko podizanja krstova i vođenja ovih kulturnih mesta. Ovde se može govoriti o različitim stepenima, odnosno – nivoima profesionalizacije. Tako, pojedine crkvarke će nuditi usluge komunikacije sa mrtvima, druge će, pored navedenog, ponudi dodati usluge lečenja i razbijanja crne magije, dok se u najrazvijenijem, i u slučaju gde je na sceni najviši stepen profesionalizacije, nailazi na primer potpunog preuzimanja uloge prvog religijskog funkcionera u zajednici.

4. Društveno - ekonomski aspekti angažovanja crkvenih osoba - primenljivost Luisovih teza

Što se primenljivosti osnovnih Luisovih postulata na materijalu dobijenom kod nas može reći, čini se da su oni u velikoj meri dobili potvrdu u našoj građi. U slučajevima opsednutosti koja predstavlja osnov za dalju profesionalizaciju (u našim primerima crkvenih osoba), može se konstatovati čitava skala opsedajućih entiteta različitog statusa i porekla, a samim tim i skalu opsednutih osoba i statusa koje zauzimaju, koja se kreće u pravcu: periferna-----centralna opsednutost.

Kako se menja količina svetosti opsedajućih entiteta, uporedo raste i stepen profesionalizacije religijskih funkcionera koji trpe opsednutost. Samim tim, uporedo se menjaju i nivo i kvalitet na kojem se odvija komunikacija dva sveta ili drži "propoved", i to u pravcu: običajna, tradicionalna uputstva i znanja-----hrišćansko kanonsko učenje.

U slučaju najvišeg stupnja profesionalizacije formiraju se kultovi po ugledu na hrišćanske, sa harizmatskim ličnostima koje oko sebe okupljaju veći broj sledbenika, ali i dalje nisu u potpunosti uklopljeni u sistem zvanične dogme.

Luisova teza da se opsednutost koristi kao kanal za vertikalnu društvenu pokretljivost i poboljšanje društvenog statusa osoba podložnih opsednutosti,⁹ u potpunosti je potvrđena u našem materijalu. Šta više, može se tvrditi da je, u kategoriji opsednutih lica koja potom preuzimaju uloge religijskih funkcionera, vertikalna društvena prohodnost osnovna, ako ne i jedina, funkcija.

⁹ I. M. Lewis, *Ecstatic Religion – An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Middlesex, 1971. 106-110.

Kako se moglo zaključiti iz prethodnog teksta, crkvene osobe svoju, a često i egzistenciju čitave svoje porodice, obezbeđuju pružanjem specifičnih usluga koje im omogućavaju posebne, "natprirodne sposobnosti", kojima raspolažu zahvaljujući činjenici da, s vremena na vreme, bivaju opsednuti onostranim entitetima, kao i činjenicom da predstavljaju bitne religijsko-ritualne funkcionere u lokalnoj zajednici ili širem okruženju.

Crkvene osobe zvanično ne naplaćuju svoje usluge, nemaju utvrđen tarifni sistem, ali im klijenti uvek ostavljaju novac, donose različite darove i ponude ili čine određene protivusluge. Pored toga, svi ispitanici su naglašavali da ogromni redovi ljudi, u dvorištima ili pred vratima ovih religijskih funkcionera, koji čekaju da budu primljeni nisu redak slučaj, pa nije teško pretpostaviti da od, na ovaj način, *zarađenih* sredstava mogu sasvim pristojno da žive. Između ostalog, većina ovih funkcionera u potpunosti napušta seoske poslove, što zavisi od stepena profesionalizacije koji je u svakom pojedinačnom slučaju postignut. Ispitanica Ruža nam je, na primer, rekla da njena baba Mileva nikada više nije morala da čuva stoku. Da ne bih dalje opterećivao tekst dodatnim primerima, kao sasvim indikativnu navešću izjavu ispitanice Svetlane iz Belog Potoka: Pomenuvši tokom razgovora da je sve i svašta u životu videla i doživela, njen suprug, koji je prisustvovao razgovoru, u šali je upitao: "Da nisi možda crkvena?" Na ovu opasku Svetlana je odgovorila: "Nisam crkvena, taman posla ... da sam crkvena ne bi' se ja mučila i sad da me bije kičma"!

Čak i u primerima gde crkvene osobe nisu razvile visok stepen profesionalizacije, pa u njihovim slučajevima izostaje finansijski aspekt ostvarene delatnosti, i ne može se reći da od toga zarađuju i žive, ove osobe uvek uživaju specifičan status u zajednici – uvek imaju poseban ugled, u nekim slučajevima, čak, izazivaju i strahopoštovanje kod svojih suseljana.

5. Sistem religijsko- ritualnih funkcionera u zajednici

Kako bi se dodatno pojasnio i još preciznije pozicionirao položaj crkvenih osoba u religijskom sistemu zajednice i odredio njihov relacijski odnos sa ostalim poznatim religijsko-ritualnim funkcionerima, uopšte - na ovom mestu potrebno je uvesti u fokus analize još jednog ritualnog funkcionera koji, takođe, zauzima značajno mesto u religijskom životu zajednice – osobu koja se bavi vraćanjem a koja se u istraživanom kraju najčešće naziva – "vračka".¹⁰ Vračare predstavljaju kategoriju lica koje su u dosadašnjoj brojnoj etnografskoj literaturi podrobno opisane, tako da se na ovom mestu neću baviti daljom identifikacijom ove vrste ritualnog funkcionera, već će pažnja biti usmerena na aspekte koji su od značaja za analizu, a biće predstavljeni kroz sistem specifičnih odnosa i opozicija prema crkvenoj osobi.

Na početku, može se postaviti i razmotriti sledeći odnos:

Crkvar(ka) / Vračka

U ovom slučaju ne može se govoriti o potpunoj opoziciji između dve vrste ritualnih funkcionera. Većina ispitanika je, pored crkvarki, imala paralelna iskustva i sa vračkama i mnogi od njih veruju u njihovu sposobnost da pomognu oko nekih bolesti, oko raznih čini, bolesti stoke itd, na sličan način na koji to rade i crkvene osobe.

Razlike koje su, međutim, naglašene u njihovim pozicijama i praksama tiču se, pre svega, nekoliko opštih stavova koji nagoveštavaju različite stepene poverenja koje im se ukazuje.

¹⁰ U ovoj ulozi javljaju se, mada veoma retko, i muške osobe, tako da ću, imajući u vidu značajnu prevagu u pravcu pripadnica ženskog pola, u daljoj analizi koristiti termin koji je u upotrebi za ženski rod.

Crkveni ljudi, očigledno, uživaju više poverenja, a razlozi kojim se takav stav potkrepljuje najčešće se tiču činjenica da se veruje da se oni ne bave crnom magijom, da pri svojoj delatnosti koriste crkvene relikvije, za koje se veruje da im daju mnogo veće moći i da nemaju utvrđen cenovnik usluga. Crkvene osobe odaju utisak lica koje ne rade zbog novca, već rade "kako im je naređeno". Naravno, spisak razlika prethodno navedenim nije iscrpljen, one su brojne, i moglo bi se nastaviti sa njihovim nabranjem ali takav postupak ne bi bio od većeg značaja na ovom mestu.

Ono što čini bitnu razliku između ove dve vrste funkcionera je autoritet koji crkvene osobe poseduju, a koji potiče iz elementarna njihove delatnosti koji ukazuju na povezanost sa crkvom, njenim učenjem i, posebno, silama hrišćanskog porekla - koja se manifestuje najčešće kroz fenomen opsednutosti. Isto tako, veoma je bitna i činjenica da su crkvene osobe često u potrazi za novim saznanjima: posećuju crkvene službe, diskutuju sa sveštenim licima, edukuju se čitajući versku literaturu itd.

Crkveni ljudi, za razliku od vrački, uzimaju na sebe često i ulogu propovednika i čuvara religijsko/moralno/etičkih kodeksa koji su od značaja za čitavu zajednicu, kao i funkciju organizatora ritualnog života zajednice i glavnog religijskog funkcionera.

Kako bi se zaokružio sistem najbitnijih funkcionera za religijski život ispitivane zajednice, potrebno je uvesti ulogu još jednog značajnog religijskog funkcionera - sveštenika u relacijski odnos sa prethodno postavljenom opozicijom crkvar(ka) / vračka. Na ovaj način, dobija se mini-skala religijskih funkcionera, sa fino iznijansiranim odnosima i opozicijama:

Sveštenik/Crkvar(ka)/Vračka

U ritualnoj praksi, vračka kao svoj osnovni instrumentarium koristi različite bajalice, magijske rekvizite i angažuje magijska znanja, sveštenik, pak, na raspolaganju ima molitve, crkvene rekvizite i oslanja se na kanonska znanja, dok crkvarka koristi i molitve i bajalice, i crkvene i magijske rekvizite, i magijska i kanonska znanja, oslanjajući se, pri tom, često na opsednutost kao efektnu ekspresivnu teniku.

U seoskoj zajednici vračka pruža praktične usluge. U okruženju u kojem su znanja o naučnoj medicini i veterini na rlativno niskom nivou, a prisutnost oficijelnih službenika odgovarajućih institucija ograničena, vračka, između ostalog, magijskom interpretacijom prirodnih zakona i sila, uz upotrebu prethodno pomenutih rekvizita i znanja, zajednici praktično obezbeđuje specifičnu teoriju bolesti i pruža odgovarajuću praksu.

Crkvena osoba obavlja gotovo sve funkcije koje obavlja i vračka – počev od predviđanja budućnosti – do lečenja ljudi i stoke, ali uz autoritet koji joj daju više sile, najčešće hrišćanskog porekla, koje se manifestuju uglavnom putem fenomena opsednutosti.

Međutim, za razliku od vračke, crkvena osoba zajednici obezbeđuje i veoma bitne *kontemplativne usluge*, čime preuzima prerogative sveštenika. Ove usluge se tiču različitih tumačenja i znanja kao što su: spoznaja kosmičkog reda, ustrojstva sveta, spoznaje vezane za zagrobni život, religijsko/ moralno/ etičke norme i kodekse – čime doprinosi održavanju i reprodukciji kulturno-kognitivnih obrazaca i vrednosti zajednice u kojoj obavlja svoju praksu. U određenom trenutku magijska slika sveta, koju pružaju vračke, prestaje da zadovoljava potrebe ljudi za kosmogonijskim znanjima. Takođe, u narodu već postoje znanja o osnovnim hrišćanskim idejama i učenjima, koje su ponudile zaokruženu sliku sveta i dale tumačenje njegovog ustrojstva i osnovnih principa koji njime vladaju. Hristijanizaci-

ja u ovim krajevima, međutim, nikada nije sprovedena do kraja, a nakon Drugog svetskog rata je prekinuta i, praktično, eliminisana, političkim aktima i principima nove ideologije. Upravo u posleratnom periodu se i odvijaju najrazvijenije aktivnosti crkvenih osoba, kojima je bilo neuporedivo lakše da svoje delatnosti sprovode u tajnosti nego što je to bilo crkvi.

Postoje, međutim, i delatnosti iz domena usluga koje pružaju sveštenik i vračka, koje crkvena osoba ne može ili neće da obavlja. Već je pomenuto da ispitanici posebno naglašavaju da se crkvene osobe nikada ne bave crnom magijom koja se često pripisuje vračkama, a, pored toga, nigde nije zabeleženo da su crkvene osobe preuzimale na sebe delatnosti iz domena Svetih tajni.

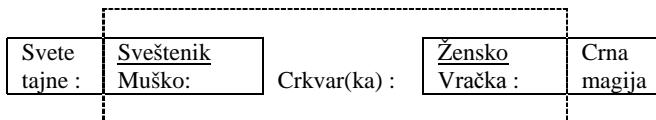
Imajući u vidu sve prethodno rečeno, može se postaviti i razraditi specifičan sistem opozicija koji će dodatno pojasniti i pozicionirati uloge i mesto svih navedenih religijskih funkcionera u životu jedne zajednice.¹¹ Broj opozitnih parova koji se mogu uspostaviti na ovaj način je veliki i ovde će biti predloženi samo oni koji su najindikativniji za analizu:

Početni par se nalazi u najvećoj opoziciji, i praktično predstavlja dva suprotna kraja na skali uzajamnih odnosa, na kraju se nalazi crkvena osoba koja obuhvata veći deo funkcija i karakteristika parova koji joj prethode:

¹¹ Dejvid Gellner operiše sličnim sistemom opozicija, ali u izmenjenom kontekstu i sa drugačijim materijalom. Pri tom, materijal kojim mi raspolazemo je specifičniji i indikativniji od Gellnerovog jer se u kulturi koju je on posmatrao ne pojavljuje uloga osobe koja bi, u meri u kojoj to čini crkvar(ka), oteľovljavala principe zvanične dogme i magijskih znanja. Videti u: D. N. Gellner, *Priests, Healers, Mediums and Witches: The Context of Possession in the Kathmandu Valley, Nepal*, Man, New series, Vol. 29. No. 1. 1994. 27-48.

Svete tajne	Crna magija
Sveštenik	Vračka
Muško	Žensko
Crkvar(ka)	

Šematski ovaj sistem opozicija se može predstaviti i na sledeći način:



Završna razmatranja

U uslovima kada je crkva bila malo prisutna u životu naroda, njemu je najbliža i najprihvatljivija bila kategorija religijsko-ritualnih funkcionera koju su činile crkvene osobe. One su, pored praktičnih, pružale i kontemplativne usluge i obezbeđivale sliku neupitnog kosmičkog i moralnog reda i ustrojstva, i to na nivou koji je ljudima bio mnogo bliži, pristupačniji i razumljiviji od pravoslavne hrišćanske teologije i kanonskog učenja.

Crkvar(ka), dakle, u jednoj ulozi otelovljuje dva izrazito suprotstavljena religijska funkcionera – vračku i sveštenika, na način koji je narodu najprihvatljiviji, sa uslugama koje su mu najpotrebnije i dodatnom, spektakularnom manifestacijom svojih sposobnosti kroz fenomen opsednutosti.

Na samom kraju analize, potrebno je reći da je, i pored određenog broja ljudi, uslovno – srednje generacije, koji se i dalje bave profesionalizacijom na osnovu moći stečenih pomoću fenomena opsednutosti, broj crkvenih osoba u selima sve manji.

Iz naših primera se moglo videti da neke od osoba koje su bile predmet analize nisu više među živima, kao i da su oni koji se ovim "zanatom" bave u poznijim životnim dobima.¹² Imajući u vidu činjenicu da su veoma često u selima u kojima smo sprovedli istraživanja najmlađi članovi zajednice bili u svojim kasnim pedesetim ili čak šezdesetim godinama, ovakav podatak ne bi trebalo da iznenađuje. Razlozi za ovakav razvoj situacije u vezi sa ulogom crkvenih osoba, iako su, u uslovima kakve – takve modernizacije, mnogi od njih sasvim očigledni – nisu predmet ove analize. Na ovom mestu mogu da se navedu oni koji svoj uticaj crpe iz domena religije.

Pomenuto je već da se nekoliko ispitanika izjasnilo da ne bi nikada, ili da više nikada ne bi probali da ostvare komunikaciju sa svetom mrtvih, ne zato što su uplašeni ili razočarani informacijama koje bi mogli da dobiju, i ne zato što sumnjaju u postojanje zagrobnog života, već zato što smatraju da je greh prizivati mrtve.

Jedan od takvih primera predstavlja slučaj koji je ispričala ispitanica Dušanka iz Gornjeg Zuniča, koji se tiče duše preminule devojke koja se požalila majci tokom seanse da je zbog toga što je prizvala na razgovor ona tako izgubila svoje jako dobro mesto u raju. Slično, ispitanica Milica iz Belog Potoka je u vezi sa razgovorima sa dušama mrtvih rekla: "Onda ga, kaže, izvedu iz taj raj ... bolje ga ne dirati, možda je lepo ... gde su sve duše tu neka i on bude".

U ovim primerima sasvim je jasan uticaj hrišćanskog kanonskog učenja koje je putem sve veće prisutnosti kroz medije, ali i aktivnosti same crkve i njenih funkcionera, sve osetnije i prisutnije u životima ljudi. I sam izraz – greh, koji ispitanice koriste za ovakve delatnosti, već ukazuje na činjenicu da je glavni uti-

¹² Videti: D. Sinani, op. cit.

caj u pravcu promene stavova vezanih za komunikaciju sa mrtvima izvršilo upravo hrišćansko učenje. Konačno, i neke ispitanice su nam same saopštile da su nova saznanja o pomenutim problemima dobile iz verske literature.

Imajući u vidu ovakve tendencije i shvatanja u vezi sa zagrobnim životom, može se pretpostaviti da će prvi osetni udarac svojoj profesiji doživeti (i već doživljavaju) upravo crkvene osobe uže specijalizacije i nižeg stepena profesionalizacije, koje svoju delatnost obavljaju, pre svega, na bazi komunikacije sa dušama preminulih ljudi.

Na taj način, izgleda da crkvene osobe polako gube borbu za povlašćeni status, status najprisutnijeg religijskog funkcionera u zajednici, pod pritiscima koje trpe usled obnove statusa i pojačane prisutnosti crkve, njenog uticaja i njenog učenja, ali i novih uže specijalizovanih formi magijskih praksa. No, bavljene ovom i sličnim tezama, može da predstavlja osnovu za neka nova istraživanja i nove radove i zaključke, te ću se na ovom mestu zaustaviti na ukazanim smernicama.

Religious and Ritual Functionaries and Cult Places in Eastern Serbia

The research in the town of Knjaževac and surrounding villages reveals that the phenomenon of spirit possession influences the formation of a special category of ritual functionaries, called "church persons". Depending on the degree of professionalization of their abilities, the services those persons offer range from communicating with the dead (channeling their souls' voices) to becoming the key religious functionary in a community, where he/she, besides communicating with the other world, healing, and foreseeing the future, also organizes religious life and offers religious, moral and ethical sermons, which play an im-

portant role in the community through the foundation and maintenance of important places of cult. Church persons are upwardly socially mobile, in terms of economy and status. The actions of these functionaries subsume the two previously known categories – medicine men and priests. They apply their knowledge in ways close to the popular spirit, with additional authority generated by the phenomenon of spirit possession.

Vladimir Ribić

vribic@f.bg.ac.yu

Srpski nacionalizam na kraju dvadesetog veka*

Apstrakt: Srpski nacionalizam je doživeo svoj ponovni uspon na kraju 20. veka, u kontekstu pojačane decentralizacije Jugoslavije i Srbije, koju je doneo Ustav iz 1974. godine. Većina srpskih političkih aktera se zalagala za federativnu Jugoslaviju, ali je, u slučaju da ostali južnoslovenski narodi ne žele da ostanu u zajedničkoj državi sa Srbima, formulisana i alternativna opcija, prema kojoj bi većina Srba ostala u istoj državi. Iako trend ekonomske globalizacije favorizuje separatističke i partikularističke etnonacionalističke pokrete na račun integracionističkih i ujediniteljskih nacionalizama i pannacionalizama, bilo je nerealno očekivati da srpski nacionalni interes bude drugačije definisan, pošto težnja za ujedinjenjem dominira modernim srpskim političkim idiomom.

Ključne reči: srpski nacionalizam, srpski politički idiom, Memorandum SANU, federacija, konfederacija

* Tekst je rezultat rada na projektu Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije (br. 147035), koji MNZZS RS finansira u celosti

Nacionalizam je osnovni element modernog političkog idioma koji definiše okvir modernog političkog mišljenja i delovanja. Za to možemo nazvati nacionalističkim svako političko mišljenje i delovanje zasnovano na nacionalnom identitetu i čiji cilj je moguće definisati kao nacionalni interes. Za naučnu analizu naročito je važno da se nacionalizam tretira kao vrednosno neutralan teorijski pojam, pošto je za određenu političku opciju moguće pronaći ideološke, etičke ili religijske argumente, ali ne i naučne.

Mnogi kritičari srpskog nacionalizma ističu odgovornost Srpske akademije nauka i umetnosti (SANU) za njegov uspon na kraju 20. veka. U tom smislu, karakteristična je konstatacija Nebojše Popova da je "Memorandum" SANU iz 1986. godine pružio "privid naučnih dokaza o ugroženosti Srba", kao da je i autoritet ove najviše nacionalne naučne institucije ohrabrio "sve one koji su smatrali da je prošlo vreme trpeljivosti, da počinje razdoblje odlučne nacionalne borbe".¹ Na sličnim pozicijama je i Olivera Milosavljević koja tvrdi da "Memorandum" zapada u kontradiktorna tumačenja kada objašnjava "nedelotvornost i promašaje čitavog političkog sistema koji je kao takav morao ugrožavati sve narode u Jugoslaviji", istovremeno dokazujući "pogubnost takvog sistema samo po srpski narod i Srbiju".² Ovako oštre kritike na račun "Memoranduma" SANU čine neophodnim da se sami upoznamo s njegovim sadržajem.

U "Memorandumu" se ističe da je decentralizacija Jugoslavije, započeta sredinom šezdesetih godina, stvorila "osam privrednih područja sa nacionalnim ekonomijama kao ideološkom pod-

1 Н. Попов, Републиканац, Грађанска читаоница, Зрењанин – Банат, 1994. 141.

2 О. Милосављевић, Злоупотреба ауторитета науке, у Н. Попов (приредно), Српска страна рата. Траума и катарза у историјском памћењу (Ideo), Самиздат B92, Београд, 2002. 343.

logom", čime je jedinstveno jugoslovensko tržište razbijeno.³ Ova dezintegracija jugoslovenske privrede proizilazi iz "pretvaranja federacije kakva je zasnovana odlukama Drugog zasedanja AV-NOJ-a i prvih decenija posleratnog razvitka u svojevrsnu konfederaciju koja je institucionalizovana poslednjim Ustavom od 1974. godine". Najznačajniji element konfederalizma je neophodna saglasnost svih republika i pokrajina da se donese i najmanja promena ustava, kao i odlučivanje u Veću republika i pokrajina konsenzusom svih delegacija. Elementi konfederalizma su i paritetan sastav Predsedništva SFRJ i drugih najviših organa, ustavna odredba da savezne zakone u načelu sprovede republike i pokrajine, činjenica da "republički i pokrajinski ustavi ne moraju biti saglasni sa saveznim ustavom, već samo ne smeju biti u suprotnosti sa njim", kao i pravilo da "u slučaju uočene suprotnosti republičkog i pokrajinskog zakona sa saveznim, do odluke ustavnog suda primenjuje se republički odnosno pokrajinski zakon". Zbog svega toga, odlučivanje u federaciji je sporo i neefikasno, a Srbija ne uspeva da donese republičke zakone.⁴

Prema autorima "Memoranduma", u čitavom periodu od Drugog svetskog rata, "privreda Srbije je bila izložena neekvivalentnoj razmeni", što se, između ostalog, ogleda u niskoj ceni električne energije koja se isporučuje drugim republikama. Važan činilac ekonomskog zaostajanja Srbije je i doprinos Fondu Federacije za razvoj privredno nedovoljno razvijenih područja, a zbog oskudice sredstava akumulacije u Srbiji, najrazvijenije republike su sa svojim kapitalom upletene u njenu privredu. Posleratna diskriminacija privrede Srbije ima korene u činjenici da su jugoslo-

³ Текст Меморандума, у: Коста Михаиловић и Василије Крестић, "Меморандум САНУ". Одговори на критике, Српска академија наука и уметности, Београд, 1995. 103.

⁴ Ibid. 111.

venski komunisti od separatističkih građanskih partija preuzeli viđenje po kojem je "politička hegemonija srpske buržoazije praćena i odgovarajućom ekonomskom dominacijom Srbije" u Jugoslaviji između dva svetska rata. Na formiranje takvog stava Komunističke partije Jugoslavije (KPJ) presudno je uticala Kominternu, "koja je u naporima da ostvari svoje strateške i taktičke zamisli na međunarodnom planu, težila razbijanju Jugoslavije". Činjenica da se na popisu 1948. godine pokazalo da Srbija zaostaje u industrijalizaciji, kao i da je njena privreda prevashodno agrarna, nije naterala KPJ da revidira svoje ranije ocene.⁵ Zbog toga se u "Memorandumu" konstatuje:

*...Uporno ponavljanje predratne ocene tokom četiri decenije ukazuje na izuzetno veliku političku i ekonomsku zainteresovanost da se takva pogrešna cena održi. Njen smisao leži u tome da se srpskom narodu usadi osećanje istorijske krivice ne bi li se time osujetio njegov otpor političkoj i ekonomskoj podređenosti kojoj je stalno izložen.*⁶

Autori "Memoranduma" dalje navode da je, na osnovu predratne ocene koju je donela KPJ, Prvim petogodišnjim planom Srbiji, posle Slovenije, određen najsporiji tempo industrijalizacije. Prvo su se iz Srbije u druge republike preselili industrijski pogoni za proizvodnju aviona, kamiona i oružja, da bi potom usledili obavezan otkup, snižavanje cena sirovina i poljoprivrednih proizvoda, niže investicije po stanovniku od jugoslovenskog proseka i doprinos za razvoj nerazvijenih područja. Zbog toga, "položaj Srbije valja posmatrati u sklopu političke i ekonomske dominacije Slovenije i Hrvatske", koje su startovale "sa najvišeg nivoa razvijenosti, a ostvarile su i najbrži razvoj". Sloveniji i Hrvatskoj su odgovarali povoljniji uslovi privređivanja za prerađivačke delat-

⁵ Ibid. 126-127.

⁶ Ibid. 127.

nosti, što je postignuto disparitetom i režimom cena, kao i carinskom zaštitom. Ovim republikama je odgovalo i davanje većeg prostora tržištu u šezdesetim godinama, a suspendovanje Petogodišnjeg plana za period od 1961. do 1965. godine, "koji je težište stavio na razvoj proizvodnje sirovina i energije, valja tumačiti kao izbegavanje republika da ulažu u nerazvijena područja koja su relativno bogata prirodnim izvorima".⁷ U skladu s takvom ocenom, sledi i zaključak:

*...Razvoj Jugoslavije iz tog vremena zasnivao se više na sastavu činilaca proizvodnje dveju razvijenih republika nego ostalog dela zemlje. Zbog toga radna snaga nije dobila adekvatno mesto u razvojnoj orijentaciji, čime su bili pogođeni Srbija i nerazvijena područja.*⁸

Ekonomska podređenost Srbije proizilazi iz njenog politički inferiornog položaja. Naime, za KPJ nije bilo nikakve sumnje da su Srbi ostvarili ekonomsku hegemoniju u periodu između dva svetska rata, iako je industrijalizacija u Srbiji bila sporija od jugoslovenskog proseka. Zato su Slovenci i Hrvati još pre Drugog svetskog rata stvorili svoje nacionalne komunističke partije, a obezbedili su i presudan uticaj u CK KPJ. U posleratnom periodu, zahvaljujući neprikosnovenom autoritetu Tita i Kardelja, Slovenija i Hrvatska su "utemeljile političku i ekonomsku dominaciju, kojom ostvaruju svoje nacionalne programe i ekonomske aspiracije". Autori "Memoranduma" zahtevaju da se "bez odlaganja prestane sa zloupotrebom teze o ugnjetačkoj i ugnjetenim nacijama koja je Srbiju dovela u nezavidan ekonomski položaj", a kao konkretnu meru koja bi "ojačala akumulativnu sposobnost i ubrzala privredni razvoj" Srbije navode njeno oslobađanje od doprinosa Fondu Federacije.⁹

⁷ Ibid. 127-128.

⁸ Ibid. 128.

⁹ Ibid. 128-130.

U "Memorandumu" se protestuje protiv političke diskriminacije građana Srbije "kojima su zbog paritetne zastupljenosti republika manje nego drugima dostupna mesta saveznih funkcionera i delegata u Saveznoj skupštini, a glas glasača iz Srbije vredi manje od onoga iz bilo koje druge republike ili pokrajine". Rezultat toga je da se Jugoslavija "ne prikazuje kao zajednica ravnopravnih građana ili ravnopravnih naroda i narodnosti, nego kao zajednica osam ravnopravnih teritorija". Međutim, Srbija nije mogla da uživa čak ni u takvoj ravnopravnosti, pošto je Ustavom iz 1974. godine "faktički podeljena na tri dela".¹⁰ Autori "Memoranduma" opisuju ustavni položaj Srbije sledećim rečima:

...Autonomne pokrajine su u svemu izjednačene sa republikama, sem što nisu definisane kao države i što nemaju isti broj predstavnika u pojedinim organima Federacije. Ovaj nedostatak one nadoknađuju time što se preko zajedničke republičke skupštine mogu mešati u unutrašnje odnose Uže Srbije, dok su njihove skupštine potpuno autonomne. Političko-pravni položaj Uže Srbije je sasvim neodređen, to nije ni republika ni pokrajina. Odnosi u republici Srbiji su konfuzni. Izvršno veće koje je organ republičke Skupštine u stvari je Izvršno veće Uže Srbije. To nije jedina nelogičnost u razgraničavanju nadležnosti. Preširoka i institucionalno čvrsto utemeljena autonomija pokrajina stvara dve nove raseline u srpskom narodu. Istina je da su autonomaške i separatističke snage insistirale na proširenju autonomije, ali bi to teško ostvarile da nisu dobile moralnu i političku podršku od republika u kojima separatističke tendencije nikada nisu iščezle.¹¹

Uz svesrdnu pomoć drugih republika, pokrajine su postale konstitutivni elementi Federacije, zbog čega su počele da zanemaruju da su u sastavu Srbije. Proširena autonomija pokrajina i konfliktno stanje u Srbiji davali su mogućnost drugim republikama da se

¹⁰ Ibid. 131-132.

¹¹ Ibid. 132.

mešaju u njene unutrašnje odnose i tako dominiraju nad njom.¹² Iz ovakvog opisa stanja u kojem se Srbija nalazi sledi zaključak:

*Odnosi između Srbije i pokrajina ne mogu se svesti jedino, a ni pretežno na formalno pravna tumačenja dva ustava. Reč je prvenstveno o srpskom narodu i njegovoj državi. Nacija koja je posle duge i krvave borbe ponovo došla do svoje države, koja se sama izborila i za građansku demokratiju, i koja je u poslednja dva rata izgubila 2,5 miliona sunarodnika, doživela je da joj jedna aparatski sastavljena partijska komisija utvrdi da posle četiri decenije u novoj Jugoslaviji jedino ona nema svoju državu. Gori istorijski poraz u miru ne da se zamisliti.*¹³

Olivera Milosavljević tvrdi da je "Memorandum" ponudio dva međusobno isključujuća predloga u vezi s Jugoslavijom, tako što se, u svom prvom delu, založio za integrativni federalizam, a u drugom zahtevao da Srbija i Srbi definišu svoje nacionalne interese i nacionalni program.¹⁴ Smatram da je ta protivrečnost razrešena na samom kraju "Memoranduma", gde se konstatuje da je, donošenjem Ustava iz 1974. godine, Jugoslavija "postala veoma labava državna zajednica u kojoj se razmišlja i o drugim alternativama, a ne samo jugoslovenskoj"¹⁵, na osnovu čega se zaključuje:

...Srpski narod ne može spokojno očekivati budućnost u takvoj nezvesnosti. Zbog toga se mora otvoriti mogućnost svim nacijama u Jugoslaviji da se izjasne o svojim težnjama i namerama. Srbija bi se u tom slučaju mogla i sama opredeliti i definisati svoj nacionalni interes. Takav razgovor i dogovor morao bi prethoditi preispitivanju Ustava. Naravno, pri tome Srbija ne bi smela zauzeti pasivan stav, iščekujući samo šta će drugi reći, kao što je to do sada mnogo puta činila.

¹² Ibid. 132-133.

¹³ Ibid. 133.

¹⁴ O. Milosavljević, Jugoslavija kao zabluda, u N. Popov (priredio), Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju (I deo), 100.

¹⁵ Текст Меморандума, 145.

*Zalažući se za avnojevska opredeljenja, Srbija mora računati i sa time da to ne zavisi samo od nje, da ostali mogu imati i neke druge alternative. Zbog toga se pred nju postavlja zadatak da jasno sagleda svoje ekonomske i nacionalne interese da ne bi bila iznenađena događajima. Insistiranjem na federativnom uređenju, Srbija bi doprnela ne samo ravnopravnosti svih naroda u Jugoslaviji, već i rešavanju političke i ekonomske krize.*¹⁶

Olivera Milosavljević nije sasvim u pravu ni kada tvrdi da autori "Memoranduma" nisu objasnili diskontinuitet antisrpske komunističke politike koji se desio u periodu od 1953. do 1965. godine¹⁷, pošto u tom dokumentu koncizno, ali eksplicitno piše da je uspešan otpor staljinizmu mobilisao "značajne društvene snage, koje su obezbedile nacionalnu nezavisnost, industrijalizaciju zemlje, zavidan privredni rast u periodu 1953-1965, početne oblike samouprave i duhovno oslobađanje od uskih ideoloških okvira u oblasti kulture". Međutim, konstatuje se da je taj proces "tolerisan i podstican dok je oslobađao stvaralačke snage na nivou društvene mikro-strukture i u oblastima delatnosti udaljenih od politike". S druge strane, nad njim je uspostavljena stroga kontrola onda kada su zahtevani deprofesionalizacija i debirokratizacija politike, a potpuno je zaustavljen kada su zatraženi slobodniji izbori i pretvaranje organa države u organe samoupravljanja. Privredna reforma iz 1965. godine je predstavljala promenu "osnovnog strategijskog plana društvenog razvoja", tako što je politička demokratizacija zamenjena ekonomskom liberalizacijom.¹⁸

Zbog toga što u "Memorandumu" ne postoji eksplicitno zalaganje za uvođenje tržišne privrede i višepartijskog sistema, Ljubomir Madžar tvrdi da je taj dokument "anahroničan, da je u ne-

¹⁶ Ibid. 146.

¹⁷ O. Milosavljević, Zloupotreba autoriteta nauke, 347-348.

¹⁸ Текст Меморандума, 121-122.

premostivom raskoraku sa vremenom u kojem je nastao".¹⁹ Madžar zaboravlja da je tadašnji politički sistem u Srbiji i Jugoslaviji bio još anahroniji, pošto je i takav, u nekim važnim pitanjima nedovoljno eksplicitan i odlučan, "Memorandum" uslovio da SANU bude optužena da osniva političku stranku, što je u uslovima političkog monopola Saveza komunista, "bila izuzetno teška optužba". Bilo je i zalaganja za hapšenje autora "Memoranduma", u čemu se naročito isticao slovenački političar Stane Dolanc, član Predsedništva Saveza komunista Jugoslavije (SKJ).²⁰

Srpski akademici nisu bili prvi koji su kritikovali nacionalnu politiku jugoslovenskih komunista, već su to bili Jovan Marjanović i Dobrica Ćosić na 14. sednici CK SK Srbije, održanoj 29. i 30. maja 1968. godine. Jovan Marjanović se usprotivio federalizaciji SKJ i podeli komunista prema nacionalnoj odnosno republičkoj pripadnosti. Takođe, otvoreno je izrazio sumnju u tezu o srpskoj naciji koja je eksploatisala ostale nacije u Jugoslaviji, a založio se i za zaustavljanje pojava birokratskog nacionalizma, kako bi ponovo moglo da se uspostavi "jugoslovensko jedinstvo na socijalističkim osnovama". I Dobrica Ćosić je kritikovao birokratski nacionalizam i ukazao na jačanje antisrpskog raspoloženja u Hrvatskoj i Sloveniji, jačanje šiptarskog šovinizma i separatizma na Kosovu i Metohiji, kao i na mađarski nacionalizam i segregacionizam i birokratsko autonomaštvo u Vojvodini. Da bi se sprečilo razgorevanje srpskog nacionalizma Ćosić se založio za integralan pristup srpskom nacionalnom pitanju u Jugoslaviji i za rad na postepenom stvaranju socijalističke federacije balkanskih naro-

¹⁹ L. Madžar, Ko koga eksploatiše, u N. Popov (priređio), Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju (I deo), 223.

²⁰ Коста Михаиловић и Василије Крестић, 22-27.

da, što je na tragu ideja Svetozara Markovića.²¹ Zbog ovih istupa, Marjanović i Ćosić su isključeni iz članstva SK.

Prva sledeća javna kritika vladajuće jugoslovenske nacionalne politike izrečena je u raspravi o amandmanima na Savezni ustav, održanoj na Pravnom fakultetu u Beogradu, 18, 19. i 20. marta 1971. godine. Amandmanima su predložena nova ustavna rešenja koja se tiču uvođenja Predsedništva SFRJ, izbora Predsednika SFRJ i načina odlučivanja u Federaciji, što je predstavljalo korak ka donošenju Ustava iz 1974. godine. Većina učesnika u raspravi na Pravnom fakultetu izjasnila se protiv toga da autonomne pokrajine budu konstitutivni elementi Federacije, pošto bi time bio narušen suverenitet Srbije. Takođe, diskutanti su se založili da Savezni ustav principijelno reguliše mogućnost pravljenja autonomnih pokrajina i u drugim republikama, na osnovu istorijskih, etničkih, kulturnih, političkih, društveno-ekonomskih i drugih interesa i razloga. Insistiralo se i na tome da predložena ustavna rešenja dezintegrišu Srbiju "u granice koje to nisu ni etnički, ni nacionalno, ni istorijski".²² Iako je sa ove rasprave upućen apel rukovodstvu Srbije da ne prihvati predložene ustavne amandmane, jedine njene posledice su bile hapšenje i osuđivanje profesora Mihaila Đurića, kao i otpuštanje i udaljavanje iz nastave nekoliko drugih nastavnika Pravnog fakulteta u Beogradu.

Međutim, komunistički disidenti i opozicioni intelektualci nisu bili jedini kritičari ustavnog položaja Srbije u Jugoslaviji. Naime, od 27. maja do 5. decembra 1977. godine, u rukovodećim organima SK Srbije vođena je rasprava o ustavnom položaju Srbije i

²¹ J. Базић, Српско питање. Политичке концепције решавања српског националног питања, Службени лист Србије и Црне Горе, Београд, 2003. 152-157.

²² Ibid. 106-109.

autonomnih pokrajina, kao i politici SK u razvoju međunacionalnih odnosa. Svi materijali sa ove rasprave sabrani su u "Plavu knjigu", u kojoj se naglašava da SK Srbije osuđuje "velikosrpski hegemonizam", "centralizam" i "unitarizam", ali i kroz koju provedba nezadovoljstvo ustavnim položajem Srbije. Takođe, rukovodstvo Srbije (Dragoslav Marković, Miloš Minić i Petar Stambolić) je upozorilo Josipa Broza Tita na "političku ozbiljnost odnosa između Republike Srbije i pokrajina". Bez obzira na to što su u njoj izneti krajnje umereni i oprezni stavovi, "Plava knjiga" je u CK SK Jugoslavije i u drugim republičkim rukovodstvima proglašena za "centralističku, unitarističku i antisamoupravnu".²³

Slobodan Milošević je bio prvi srpski političar koji je uspeo da radikalno promeni ustavni položaj pokrajina unutar Srbije. Naime, u 1987. godini, počinje sve otvorenije da se govori o albanskom nacionalizmu i separatizmu, kao i o pritiscima na Srbe i Crnogorce na Kosovu i Metohiji. Govoreći o dramatičnoj situaciji u južnoj pokrajini, Milošević je naglašavao da se tamo "događaju stvari koje se u civilizovanim zemljama sveta ne događaju već nekoliko vekova", to jest da "siluju žene i decu, ponižavaju ljude, fizički maltretiraju".²⁴ Zato je Milošević oštro kritikovao dotašnju politiku rukovodstava Srbije i Jugoslavije prema Kosovu i Metohiji:

Apele za hladnom i mirnom glavom slušali smo kada je Kosovo u pitanju, na primer, šest godina. Ta politika se pokazala na delu kao potpuno pogrešna.

Hladna glava, kao što se danas vidi, nije zaustavila nego podstakla silovanje, poniženje, iseljavanje.

Kontrarevolucija ne čeka dok se mi dogovoramo i preglasavamo.

²³ Ibid. 157-158.

²⁴ С. Милошевић, Године расплета, БИГЗ, Београд. 1989, 147.

Takva praksa mogla bi kompromitovati demokratiju i uvesti na scenu sasvim nedemokratske, da ne kažem desne snage. One i računaju s našom mlitavošću i neslogom.

*Jedinstvo i odlučnost su, dakle, ključ koji rešava Kosovo.*²⁵

Upravo se na Osmoj sednici CK SK Srbije, održanoj od 23. do 24. septembra 1987. godine, odigrao konačni obračun između onih na čijem čelu je bio Slobodan Milošević i koji su zahtevali "odlučnost, energičnost, odgovornost i brzo rešavanje kosovske krize" i onih koje je predvodio Ivan Stambolić i koji su se zalagali za "postupnost, strpljenje, stalan i neprekidni rad".²⁶ Za razliku od Ivana Stambolića i njegovog prethodnika Dragoslava Draže Markovića koji su nastojali da se za promenu ustavnog položaja pokrajina izbere u "teškom birokratsko-pozicionom ratu sa pokrajinskim i saveznim nomenklaturama, a ne preko dodatnog mobilisanja nacionalne javnosti", Milošević je svoju moć "počeo da izvodi neposredno iz podrške naroda mobilisanog nacionalizmom". Time je Milošević prekršio osnovno pravilo po kojem je glavni izvor legitimacije za svakog komunističkog političara bila podrška partijske nomenklature, dok podrška javnosti ili "volja naroda" nisu igrali značajnu ulogu.²⁷ Sam Milošević je tu promenu obrazložio u Informaciji, koju je Predsedništvo CK SK Srbije, posle Osme sednice uputilo organizacijama SK Srbije:

Javnost u radu Saveza komunista mora da zameni čestu dosadašnju praksu privatnih nagodbi, osionu i uobraženu namećljivost pojedinaca koji su posle mnogih godina provedenih na funkcijama poverovali da znaju i vrede više od foruma, organa, institucija, pa i samog članstva Saveza komunista. Javnost i de-

²⁵ Ibid. 160.

²⁶ J. Базић, op. cit. 160.

²⁷ S. Antić, Zarobljena zemlja. Srbija za vlade Slobodana Miloševića, Otkrovenje, Beograd, 2002. 87-95.

mokratizam u radu Saveza komunista treba da zamene privatne kombinatorike i politiku "posvećenih" pojedinaca, koji ispoljavaju birokratsku netrpeljivost prema učešću i uticaju radničke klase i radnih ljudi i građana na politiku, a istovremeno drže takoreći svakodnevne i nejasne govore o demokratiji.²⁸

Politički pad Ivana Stambolića i njegove ekipe omogućio je radikalne ustavne promene. Prvo su, 28. marta 1989. godine, doneti amandmani na Ustav Socijalističke Republike Srbije, "kojima je pokrajinama oduzeta mogućnost veta na promene Ustava Srbije, a Republici Srbiji je vraćen u nadležnost deo zakonodavnih upravnih i sudskih funkcija". Potom je, 28. septembra 1990. godine, Skupština SR Srbije donela novi Ustav Republike Srbije, "kojim pokrajine gube atribute državnosti i postaju oblik teritorijalne autonomije". U novom Ustavu, Srbija je definisana kao "demokratska država svih građana koji u njoj žive, zasnovana na slobodama i pravima čoveka i građanina, na vladavini prava i na socijalnoj pravdi".²⁹ U sprovođenju ustavnih promena, Miloševiću je pomogao masovni građanski pokret Srba i Crnogoraca, pod čijim pritiskom su pali vojvođansko (oktobar 1988.), kosovsko (novembar 1988.) i crnogorsko rukovodstvo (januar 1989.). Sam Milošević je, opravdavajući demonstracije protiv "birokratskih" rukovodstava, najavio nove ideološke vetrove:

...Ništa logičnije i moram reći ništa poštenije nego da građani, a pogotovu komunisti, izraze nezadovoljstvo zbog odsustva rezultata i odgovornosti, ali i da imenuju institucije, organizacije i pojedince koji su zadatke preuzeli, a nisu ih izvršili. To je demokratska, poštena i očekivana reakcija. Posao koji su preuzele institucije, organizacije i pojedinci, a nisu uradili, mora da se uradi, ali i može sa drugim pojedincima.

²⁸ С. Милошевић, Године расплета, 177.

²⁹ Ј. Базић, *op. cit.* 161.

To su pravila igre koja važe u građanskoj demokratiji, koju mi sa omalovažavanjem, ponekad, sasvim neopravdano, smatramo demokratijom niže kategorije, sasvim formalnom.

A kod nas, u društvu koje je postiglo najviši nivo demokratije za koji čovečanstvo zna, a koje se zove i smatra samoupravnim, izražavanje i poštovanje volje naroda, građana, radničke klase, trebalo bi da bude svetinja. Nema nijedne volje starije, preče i opravdanije nego što je volja radničke klase, radnih ljudi i građana.³⁰

Međutim, masovni građanski pokret se pojavio i na albanskoj strani. Manifestovao se kroz demonstracije i štrajkove, da bi kulminirao proglašenjem Republike Kosovo, 7. septembra 1990. godine, na skupu albanskih delegata raspuštene Skupštine Kosova.³¹ Takođe, slovenačko komunističko rukovodstvo se, tokom osamdesetih, protivilo jačanju ingerencija federacije, koristeći se protivljenjem radnika politici ograničenja plata, koju je sprovodila Savezna vlada na zahtev Međunarodnog monetarnog fonda (MMF), kao i kampanjom slovenačkih omladinskih organizacija i opozicionih intelektualaca protiv Jugoslovenske narodne armije (JNA). Slovenačka nacionalističko-populistička kampanja je kulminirala krajem septembra 1989. godine, kada je Skupština Slovenije usvojila ustavne amandmane koji su pokrenuli proces razdruživanja od Jugoslavije, pozivanjem na "potpuna i neotuđiva prava" na "samoopredeljenje uključujući i pravo otcepljenja". U skladu s tim, Slovenija se založila za pretvaranje Jugoslavije u konfederaciju suverenih država.³² Taj njen predlog je podržala Hr-

³⁰ С. Милошевић, Године расплета, 258.

³¹ V. Petrič i R. Pihler, Dugi put u rat. Kosovo i međunarodna zajednica, 1989-1999., Samizdat B92, Beograd. 2002, 45-48.

³² S. Vudvord, Balkanska tragedija. Haos i raspad posle hladnog rata, Filip Višnjić, Beograd. 1997, 57-116.

vatska, pa su, 4. oktobra 1990. godine, predsedništva te dve republike formulisala "Predlog modela za konfederativno uređenje odnosa između republika u sadašnjoj SFRJ", po kojem bi Jugoslaviju trebalo preurediti u "savez suverenih država". Robert Hejden je pružio lucidno tumačenje slovenačko-hrvatskog predloga konfederacije:

...Iako je obećavao da će stvoriti savezne organe, trebalo je, zapravo, da oni budu nemoćni, bez obavezujuće vlasti nad bilo kim. Osim toga, u većini slučajeva organi bi bili razvlašćeni uslovom da se odluke moraju donositi jednoglasno, odnosno da podležu ratifikaciji, ili i jednim i drugim uslovom. Ovi uslovi nisu bili sredstva za zaštitu, niti sistem teže i protivteže vlasti, koliko su to bile mere preventivne i zabrane: odluke bi se mogle donositi samo kada nema problema o kojima bi valjalo odlučivati.³³

Na to su Srbija i Crna Gora odgovorile "Konceptom federativnog uređenja Jugoslavije", po kojem bi SFRJ trebalo da bude pretvorena u "saveznu republiku" kao "modernu federaciju".³⁴ Tadašnji stav rukovodstva Srbije o uređenju Jugoslavije najbolje je izražen u Miloševićevom obraćanju Narodnoj skupštini Srbije, 31. maja 1991. godine:

...Svima je poznato da smo se mi u Srbiji, i u svim svojim dokumentima i u ukupnom političkom životu, opredelili za stav da Srbi treba da žive u jednoj državi i naravno, želimo da ta država bude Jugoslavija u kojoj Srbi treba da žive zajedno sa drugim jugoslovenskim narodima koji to isto žele, a u javnosti je poznato da je stav Crne Gore i crnogorskog naroda u tom pogledu identičan i da na toj osnovi mi zajedno vodimo

³³ R. Hejden, Skice za podeljenu kuću. Ustavna logika jugoslovenskih sukoba, Saimizdat B92, Beograd. 2003, 81.

³⁴ S. Antić, Nacija u strujama prošlosti. Oglеди o održivosti demokratije u Srbiji, Čigoja štampa, Beograd. 2003. 143.

započete pregovore o budućnosti jugoslovenske federacije. Niko je, dakle, ne može ukinuti. Naš interes je da Jugoslavija bude jedinstvena, slobodna, demokratska savezna država i da u njoj svi narodi budu ravnopravni, a građani jednaki. I to, kao što je poznato, nije samo naš ideal, već i političko opredeljenje koje izražava duh promena u Evropi i svetu uopšte. Zato svi oni koji danas drže u rukama makaze nad kartom Jugoslavije treba da imaju u vidu činjenicu da različiti narodi u nacionalno mešovitim državama mogu očuvati svoj identitet i integritet samo ukoliko ta država obezbeđuje nacionalnu ravnopravnost. Otuda su nastojanja za ukidanje jedne države, da bi se stvorilo više nacionalističkih država, bolje reći državica, u dubokoj suprotnosti sa savremenim kretanjima u svetu i izražavaju neistorijska i konzervativna shvatanja. Pogotovo u Evropi, u kojoj se ubrzano gube granice između hiljadugodišnjih država, nastojanja na pretvaranju granica jugoslovenskih republika u državne granice, predstavljaju apsurdnu ideju...³⁵

U srpskoj javnosti je postojao konsenzus o odbacivanju konfederacije, a razgovor o njoj je prihvatán samo pod uslovom da podrazumeva i razmatranje promene granica. Osim političkih stranaka, u Srbiji se protiv konfederacije jednoglasno izjasnila stručna javnost, kao i većina građana.³⁶ Među najznačajnijim političkim strankama u Srbiji (Socijalistička partija Srbije, Srpski pokret obnove i Demokratska stranka) postojala je saglasnost da Jugoslavija treba da bude federalna, a u slučaju da ostali jugoslovenski narodi to odbiju, da Srbima van Srbije i Crne Gore treba omogućiti pravo na samoopredeljenje.³⁷

³⁵ S. Milošević, *Od Gazimestana do Ševeningena*, Harprom, Beograd., 2001. 66-67.

³⁶ S. Antić, *Nacija u strujama prošlosti. Oglеди o održivosti demokratije u Srbiji*, 144-145.

³⁷ J. Базић, *op. cit.* 121-124, 171-187, 259-265; M. Obradović, *Vladajuća stranka: ideologija i tehnologija dominacije*, u N. Popov (priredio), *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskim pamćenju* (II

Pogrešno je smatrati da je ovakva nacionalistička unisonost na političkoj sceni Srbije u 1990. i 1991. godini proizašla iz stavova iskazanih u "Memorandumu" SANU. Istina je da su i srpski akademici i srpski političari i veći deo srpske javnosti razmišljali u okviru srpskog političkog idioma koji je formiran tokom 19. i 20. veka, to jest, tokom čitave moderne srpske istorije.³⁸ U osnovi

deo), Samizdat B92, Beograd, 2002. 37-66; D. Stojanović, Traumatični krug srpske opozicije, u N. Popov (priredio), Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskim pamćenju (II deo), 67-97; В. Рибих, Поделена нација. Српски национализам и политички сукоби у Србији 1990-2000, Етнолошка библиотека, књ. 16, Београд, 2005. 261-281.

³⁸ Termin "srpski politički idiom" ima slično značenje kao i termin "srpski politički obrazac" koji Milan Matić određuje kao "osnovna obeležja i karakteristike srpskog političkog 'profila' i mentaliteta srpskog naroda u politici i političkim procesima". Međutim, razlika je u tome - što ja tretiram srpski politički idiom kao vrednosno neutralan pojam, kojim se označava okvir za političko mišljenje i delovanje, dok u Matićevom objašnjenju srpskog političkog obrasca postoji snažna vrednosna orijentacija. Prema Matiću, srpski politički obrazac proizilazi iz srpske političke tradicije u kojoj se "nalaze značajne potencije - slobodarskog i demokratskog duha, bez kojih srpski narod ne bi mogao očuvati svoju samostalnost, niti ostvariti značajne priloge demokratskim civilizacijskim procesima na Balkanu i u Evropi krajem prošlog i početkom ovog veka" (Matić misli na kraj 19. i početak 20. veka). Na izraženu vrednosnu orijentaciju ukazuje i Matićeva konstatacija da je, u većem delu 20. veka, srpska politička tradicija bila postepeno "zapuštana i potiskivana ne samo u nauci i kulturi, već zajedno sa - autentičnim srpskim političkim obrascima i u samoj istorijskoj praksi, u javnom i političkom životu". Matić zaključuje da su iz toga "proizašli tragični istorijski nesporazumi, lutanja, gubici i porazi srpskog naroda, koji se nastavljaju do samog kraja XX veka." Videti: М. Матић, О српском политичком обрасцу, Службени лист СРЈ; Институт за политичке студије, Београд, 2000. 7, 15-16.

srpskog političkog idioma nalazi se integracioniistički nacionalizam koji je, pored zalaganja za stvaranje države u kojoj bi bili okupljeni svi Srbi, bio prožet idejama južnoslovenskog, balkanskog i panslovenskog političkog jedinstva.³⁹ Rad na nacionalnom ujedinjenju je praćen antiimperijalnom borbom Srba protiv Otomanskog, Habsburgškog i Nemačkog carstva, na šta se nadovezao masovni otpor srpskog naroda Hitlerovom Rajhu i drugim nacističko-fašističkim snagama, kao i sukob sa SAD i njihovim zapadnim saveznicima u devedesetim godinama 20. veka.

Integracionistički i antiimperijalni karakter srpskog nacionalizma učinio ga je kompatibilnim s jugoslovenskim pannacionalizmom. Ta mogućnost srpskog nacionalizma da transcendirira samog sebe dovela ga je u direktnu konfrontaciju sa ostalim etnonacionalizmima u Jugoslaviji kojima je inherentan separatizam i partikularizam. Zbog toga što je taj sukob kulminirao u doba ekonomske globalizacije (transnacionalizacije) koja favorizuje etnonacionalizme, regionalne autonomizme i druge oblike političkih separatizama i partikularizama, srpski nacionalizam i jugoslovenski pannacionalizam su bili osuđeni na poraz.

Postavlja se pitanje: "Ako su Srbi bili osuđeni na poraz u ratovima vođenim tokom devedesetih godina 20. veka, da li su mogli da izbegnu učešće u tim etnonacionalnim sukobima?". U proleće

³⁹ Bet Denić konstatuje da su srpski nacionalisti spojili jugoslovensku orijentaciju s konceptom proširene srpske države koja bi uključila i Srbe i druge Južne Slovence. Isti autor zaključuje da je preovlađujuća srpska predstava o državnosti bila hegemonistička, u skladu s modelom izgradnje nacionalnih država drugde u Evropi, "gde su politička jezgra uspela da inkorporiraju različite regionalne kulture pod svoje okrilje". Videti: B. Denich, *Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide*, *American Ethnologist*, Vol. 21. No. 2. 1994. 372.

1991. godine, Pol Lendvai je pisao da samo čudo može da sačuva privid jugoslovenskog jedinstva u formi labave konfederacije. Alternativa takvom rešenju je secesija Slovenija i Hrvatske, kao i ispostavljanje srpskih teritorijalnih zahteva prema Hrvatskoj i Bosni, što vodi u kaos i građanski rat.⁴⁰ Smatram da Lendvai ne uviđa ireverzibilnost procesa konfederalizacije kada piše da je ona mogla da sačuva privid jugoslovenskog jedinstva i potpuno se slažem sa Slobodanom Antonićem da "proklamovani cilj tadašnjih zagovornika konfederacije (Hrvata i Slovenaca) nije bio konačan, već da je on predstavljao samo etapu na putu ka postizanju krajnjeg cilja – pune nacionalne nezavisnosti". Antonić objašnjava:

Ovakvu ocenu, uostalom, potvrđuju i sami akteri događanja na hrvatskoj i slovenačkoj strani, koji sada ističu da je njihovo tadašnje zalaganje za konfederalnu opciju bio samo taktički potez iznuđen iz dva razloga. Prvo, u tadašnjoj konstelaciji snaga, Slovenija i Hrvatska su se pribojavale reakcije JNA na otvoreno ispoljavanje separatnih ambicija, i nastojale su da do suvereniteta dođu na način koji će na toj strani izazvati najmanje potresa – a to je upravo bila "dogovorna", tj. konfederalna transformacija. I drugo, secesionističke republike su znale da nikako ne mogu da računaju na međunarodno priznanje, izuzev u slučaju da se secesija izvrši sporazumno tj. u formi konfederalnog "razdruživanja".⁴¹

S druge strane, Antonić ističe da je konfederacija mogla da obezbedi da se Jugoslavija raspadne mirnim putem⁴² i pretpostavlja da bi "neka druga, politički realnija i taktički umešnija

⁴⁰ P. Lendvai, Yugoslavia without Yugoslavs: The Roots of the Crisis, International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 67. No. 2. 1991. 261.

⁴¹ S. Antonić, Nacija u strujama prošlosti. Ogledi o održivosti demokratije u Srbiji, 147.

⁴² Ibid. 148-149.

ličnost na čelu Srbije mogla da oseti stratešku nameru SAD i Evrope da zadrže nepromenljivost unutrašnjih granica, odnosno da na vreme uvidi da su maksimalni ciljevi srpske nacionalne politike u ovom trenutku nedostižni ('Svi Srbi u jednoj državi'). Isti autor smatra da bi "definisanjem realnog cilja nižeg stepena (međunarodno obezbeđenje i jamstvo širokih državotvornih i nacionalnih prava Srbima u BiH i Hrvatskoj) i spretnim pregovorima u kojima bi faktički raspolagala glavnim adutom (*pretnjom sile*, odnosno upotrebom JNA)", srpska strana bila u prilici da "iznudi povoljnu varijantu konfederalnog sporazuma", čime bi "ne samo obezbedila čvršće i ravnopravnije ekonomske i društvene veze sa ostatkom Jugoslavije, već i međunarodne garancije svih državno-političkih prava Srba u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini".⁴³ U sličnom duhu, Dušan Pavlović ističe privremeno odustajanje Milana Panića, prvog predsednika Vlade Savezne republike Jugoslavije (federacije Srbije i Crne Gore), od okupljanja svih Srba u jednoj državi, i konstatuje da se takvog odustajanja ne bi postideli ni najveći srpski nacionalisti iz 19. veka.⁴⁴

Plašim se da Antić i Pavlović ne uočavaju veliku razliku između suspendovanja težnje da se dobije ono što se još ne poseduje i dobrovoljnog odricanja od onoga što se ima više od sedamdeset godina i što se steklo i odbranio zahvaljujući ogromnim žrtvama tokom čitave nacionalne istorije. Srpska vlast koja bi zagovarala odustajanje od srpskog državnog jedinstva i odstupanje pred zahtevima nesrpskih etnonacionalista morala bi da sprovede represiju nad snažnom nacionalističkom opozicijom. Takva politika bi bila toliko u suprotnosti sa srpskim političkim

⁴³ Ibid. 145-146.

⁴⁴ D. Pavlović, Akteri i modeli. Ogledi o politici u Srbiji pod Miloševićem, B92, Beograd, 2001. 32-33.

idiomom da bi režim koji bi pokušao da je sprovede nužno bio znatno autoritarniji od onog na čijem čelu je bio Milošević. Srbi su odustali (verovatno privremeno) od državnog jedinstva tek nakon sloma Republike Srpske Krajine i nasilnog zadržavanja Republike Srpske u Bosni i Hercegovini 1995. godine, kao i posle NATO agresije i okupacije Kosova i Metohije 1999. Ne treba zaboraviti ni da je takav politički pragmatizam počeo da se širi u opozicionoj srpskoj javnosti tek nakon eskalacije krvavih etničkih sukoba u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini u kojima su, u početku, učestvovali i regruti iz Srbije i Crne Gore.⁴⁵

Smatram da tumačenja prema kojima je etnički konflikt u Jugoslaviji rezultat težnji konzervativnih snaga (Miloševićev režim i JNA) da spreče liberalne reforme⁴⁶ imaju, pre svega, propagandnu, a malu analitičku vrednost. Etnički rat u Jugoslaviji je rezultat sukoba integracionističkog srpskog nacionalizma i partikularističkih nacionalizama nesrpskih naroda. Pošto je radikalna liberalizacija globalnog kapitalizma na kraju 20. veka učinila široke i čvrsto integrisane državne okvire suvišnim i nepoželjnim, srpski nacionalizam i jugoslovenski pannacionalizam su bili osuđeni na poraz. Možda će eventualno novo jačanje državnog intervencionizma u ekonomiji stvoriti povoljne uslove za stvaranje čvrstih političkih integracija na prostoru bivše Jugoslavije i Balkana.

⁴⁵ Antonić zaboravlja da je, 1990. godine, spremnost na kompromis sa nesrpskim nacijama među građanima Srbije i Srbima u Hrvatskoj bila tesno povezana s nadom da će Jugoslavija biti sačuvana. Videti S. Antonić, op. cit. 146.

⁴⁶ V. P. Gagnon, Jr., *Ethnic Nationalism and International Conflict: The Case of Serbia*, *International Security*, Vol. 19. No. 3. Winter, 1994-1995. 130-166.

Serbian Nationalism at the Close of Twentieth Century

At the end of the 20th century, Serbian nationalism witnessed its revival, in the context of enforced decentralization of Yugoslavia and Serbia brought by the 1974 Constitution. A majority of political actors in Serbia were inclined towards a federative Yugoslavia, but there was an option intended for the case in which other nations would not want the same. It is wrong to think that nationalist unity on the Serbian political scene at the beginning of nineties was a result of attitudes expressed in the Memo of Serbian Academy of Arts and Sciences. In reality, Serbian academics and politicians, as well as the majority of Serbian public, were thinking within the framework of Serbian political idiom that was constructed throughout the 19th and 20th centuries. In its base lies a form of integrationist nationalism, which, like the idea of creation of a state that would gather all Serbs, was filled with ideas of south-Slavic, Balkan and pan-Slavic unity. This striving for national unity was followed by anti-imperialistic struggles against the Ottoman, Habsburg and German empires, followed by mass resistance to Hitler's Reich and other Nazi-fascist forces, as well as the conflict with USA and their western allies in the last decade of the 20th century.

Integrationist and anti-imperial character of Serbian nationalism rendered it compatible with Yugoslav pan-nationalism. The possibility to transcend, led them to direct confrontation with other ethnonationalisms in Yugoslavia to whom separatism and particularism were inherent. Since their culmination was in the period of economic globalization, which favors ethnonationalisms, regional autonomisms and other forms of political separatism and particularism, Serbian nationalism and Yugoslav pan-nationalism were doomed to failure.

Ljiljana Gavrilović

fifana@beotel.net

Etnografski muzeji/zbirke i konstrukcija identiteta*

Apstrakt. U radu se raspravlja o muzeološkoj teoriji i domaćoj muzejskoj praksi kao faktoru konstrukcije/rekonstrukcije identiteta na različitim nivoima: od pojedinca, preko manjinskih grupa do dominantne kulturne/socio-ekonomske grupe. Razmatra se uloga muzeja u isključivanju/uključivanju pojedinih društvenih grupa/kategorija u pristup kulturi kao načina socijalnog stratifikovanja i mogućnosti promene te uloge u smislu aktivnijeg angažovanja muzeja u društvenom okruženju, u skladu sa novom muzeološkom paradigmom.

Poseban akcenat stavljen je na analizu značaja etnografskih muzeja/zbirki u oblikovanju nacionalnih/etničkih identiteta i mogućnostima inkluzije manjinskih zajednica, koje do sada u praksi nisu korišćene. To se sa jedne strane odnosi na akviziciju predmeta manjinskih grupa, a sa druge na njihovo reprezentovanje – ne toliko na nedostatak, koji je takođe evidentan, koliko na način reprezentovanja koji upućuje na kulturnu segregaciju.

Ključne reči: muzej, izložba, identitet, manjine, socijalna inkluzija, nova muzeologija

* Tekst je rezultat rada na projektu br. 147021: Antropološka ispitivanja komunikacije u savremenoj Srbiji, koji u celini finansira MNZZS RS

Hoće li napraviti budalu od mene, uništiti moju predstavu o sebi samome, napasti me, uništiti me, izmeniti me? Hoće li biti drugačiji od mene? Ovo poslednje sigurno hoće. To je ono najstrašnije: različitost jednog stranca.

U. Legvin: *Svet se kaže šuma*

1. Muzeji kao baze podataka

Muzeji su, od svog nastanka, koncipirani kao baze podataka¹ o ukupnoj ili, češće, nekom od segmenata kulture ili nekom od pogleda na kulturu: umetnosti, tehnici/tehnologiji, istoriji i sl. Čak i prirodnjački muzeji, zapravo, ne govore o prirodi kao takvoj, nego o odnosu kulture prema njoj, pa su i oni samo jedna od mnogih mogućih baza podataka o kulturi. Elementi koji čine ove baze podataka su pojedinačni predmeti, koji bi, po definiciji, trebalo da imaju međusobno jednaku vrednost. Kao i u slučaju drugih baza podataka, oni, bar na prvi pogled, ne pričaju priču, niti imaju početak i kraj – oni nisu organizovani u bilo kakvom razvojnom smislu: tematski, formalno ili na bilo koji drugi način koji bi ih organizovao u sekvencu.² Tako gledano, moglo bi se pretpostaviti da muzeji nemaju/ne bi trebalo da imaju ulogu u kreiranju identiteta na bilo kom nivou, odnosno da su vrednosno i emotivno neutralni.

¹ Baza podataka je kolekcija pojedinačnih "stvari" (podataka, predmeta) koje međusobno nisu/ne moraju da budu u bilo kakvoj direktnoj korelaciji i, teorijski, imaju istu vrednost. Britannica Online, s.v. "database", <http://www.britannica.com/ebc/article-9362288>; Wikipedija, s.v. "database", <http://en.wikipedia.org/wiki/Database>.

² L. Manovich, Database as a Symbolic Form, (2001), http://transcriptions.english.ucsb.edu/archive/courses/warner/english197/Schedule_files/Manovich/Database_as_symbolic_form.htm

Međutim, muzeji su, takođe od samog svog nastanka u vreme građanskih revolucija i uspostavljanja modernih nacionalnih država, postali značajan element u izgradnji nacionalnog/nacionalnih identiteta.³ Nacionalne države, nastale tokom revolucija (zasnovanih manje-više na idejama francuske revolucije), proklamovale su ravnopravnost i slobodu i podrazumevale da pojedinci sebe vide kao voljne i slobodne učesnike u njihovom kreiranju, povezujući tako uređenje i emocije pripadnosti. Individualna identifikacija sa nacionalnom državom i brojnom nepoznatom "braćom" (*fraternité*) konceptualizovana je ne na socijalnim, nego na kulturnim relacijama – na deljenju znanja i praksi, ritualima i simbolizmu. "Imanje kulture" postalo je jedna od ključnih odrednica pretpostavljenog prava naroda na samoorganizovanje (u državnom smislu)⁴, a kako je ideja različitosti/samosvojnosti nacionalnog identiteta (u odnosu na sve druge/"tuđe" nacionalne identitete) podrazumevala i obavezu njegovog izražavanja, muzeji su, kao i druge javne institucije, naročito one koje se bave kulturom, od samog početka bili direktno uključeni u proces formiranja i stalne re-izgradnje nacionalnog/nacionalnih identiteta. Tako su muzeji, kao paradigmatičke institucije modernosti, tesno povezani sa formiranjem evropskih nacionalnih država u devetnaestom veku. Od tada do danas oni imaju važnu ulogu u kodifikaciji "nacionalnih vrednosti" i služe kao sredstvo za proizvodnju društvenog znanja kojim se kodifikuje moć države.⁵

³ S. Macdonald, *Museums, national, postnational and transcultural identities*, *Museum and society* 1. (1) 2003. 3.

⁴ R. Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.

⁵ M. Simić, *Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum: Exploration of a Museum Modernity Practice*, *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, LIV, Beograd, 2006. 305-318.

2. Kako je to realizovano?

Za razliku od baza podataka drugih vrsta, izbor predmeta koji ulaze u okvire muzeja kao elementi/podaci o/iz kulture zasniva se, još od njihovog nastanka, gotovo isključivo na vrednosnim sudovima/procenama. Predmeti izabrani da se nađu u muzejskim depoima smatraju se "vrednijim" od onih koji ostaju van muzejskih okvira, a kriterijumi kojima se taj odabir vrši, generalno gledano, mogu biti krajnje različiti.⁶ Kako je izbor predmeta diskutivan, on se, u velikoj meri, zasniva i na emocijama, naročito onim koje su povezane sa nacionalnim identifikacijama, a koje direktno proističu iz normativnog ideološkog koncepta na kome muzeji zasnivaju svoju delatnost.

Zbog toga se muzeji nikako ne mogu tretirati kao ukupna slika kulture (što, po opštoj definiciji, pretenduju da budu), nego samo kao jedna od mogućih, na različite načine uslovljenih slika kulture, istovremeno one iz koje predmeti potiču i one koja je formirala muzej. Na činjenicu dvostrukog modeliranja reprezentacije kulture ne utiče to da li sami predmeti potiču iz kulture koja se definiše kao "njihova" ili "naša", odnosno da li oni treba da opišu "druge" ili "nas", jer u oba slučaja postoji otklon muzealca/"stručnjaka"/onoga ko bira "predmete" (elemente baze podataka) u odnosu na kulturu, njegovo aktivno učestvovanje u kreiranju slike o "njima"/"nama", kao i kreiranju poruke koja se šalje muzejskim korisnicima.

Predmeti koji se čuvaju u muzejskim zbirkama uvek su reprezentativni – oni su, pre nego što su postali dostupni kao materijal

⁶ LJ. Gavrilović, "Etnografska muzeologija": da ili ne?, Rad Muzeja Vojvodine, 46. Novi Sad, 2004. 317-325. LJ. Gavrilović, Etnografska muzeologija: most preko uzburkale vode, Zbornik 13-14. Niš, 2005. 269-276.

za rekonstrukciju prošlosti,⁷ prošli bar dve vrste selekcije. Prva se odvijala unutar same kulture, u vremenu u kome su predmeti upotrebljavani: oni su, zbog posebnog značenja koje su imali za svoje korisnike, čuvani duže od ostalih i koristili se samo u posebnim prilikama – onim kada se javnosti pokazuje najlepše i, istovremeno, potpuno formalizovano lice. Drugu selekciju vršili su muzejski radnici pri odabiranju materijala – po njihovom mišljenju – dostojnog da se nađe u muzejskim fondovima. Kada su u pitanju "etnografski" predmeti,⁸ oni su na osnovu kriterijuma "staro i lepo", birani mnogo godina posle njihove realne upotrebe, istrgnuti iz konteksta svoje kulture i na taj način lišeni značenja. Iako je svaki predmet ne samo materijalizovani segment kulture, nego i "čvrsta (materijalna) metafora" – slika u kojoj se deponuju i pretražuju informacije proistekle iz iskustva pravljenja i korišćenja stvari, njihovog imenovanja i asocijacija koje se sa tim povezuju – pa je tako deo slike ukupne kulture,⁹ sam način njegovog odabira za muzejsku zbirku ograničava tu sliku na segment svečanih i ritualnih trenutaka, a ne i obične svakodnevice.

Pored kriterijuma za izbor predmeta/elementa baze podataka, na sliku kulture koju muzej kreira u javnosti presudno utiču i:

1. strukturiranje elemenata, odnosno način formiranja zbirki i organizacija dokumentacije,

⁷ Bez obzira na savremeni trend formiranja muzeja "današnjice", muzeji se i dalje smatraju mestima gde se čuvaju informacije o prošlosti. Uostalom, "danas" već sutra postaje "juče".

⁸ Rasprava o definiciji etnografskog muzejskog predmeta prevazi-lazi okvire ovog saopštenja i biće data na drugom mestu. Ovdje se termin koristi u kolokvijalnom smislu i odnosi se na predmete iz "tradicionalne"/"tradicionalnih" (čitaj: seoskih) kultura.

⁹ M. Leone, *Creating culture through choosing heritage*, *Current anthropology*, Vol. 42. No. 4. 583.

2. dostupnost informacija – kome, kada, zašto (zašto da, odnosno, zašto ne) i na na koji stavljaju uvid svim/pojedi-nim/izabranim segmentima društva, i

3. oblikovanje izložbi – narativa sekvencijalno organizovanih od elemenata iz baze podataka.

Većina savremenih autora, koji se bave promišljanjem muzeologije kao teorije i svakodnevne prakse, klasične muzeje smatra mrtvim institucijama. Tako Dejvid Melor¹⁰ vidi muzeje u "zoni sumraka" u kojoj njihov naizgled miran život kombinuje čudesa i teror, a Herbison¹¹ ih vidi kao mesta koja se nalaze negde između groblja i prodavnice, u kojima su predmeti

1. ili sahranjeni (oni koji su otkupljeni ali čame, zauvek nevidljivi u muzejskim zbirkama)

2. ili se nude na prodaju (uobičajeno za muzeje u zapadnim zemljama, sa razvijenom i razgranatom muzejskom delatnošću i velikim delom samostalnim finansiranjem, a još uvek neuobičajeno za naše uslove).

Oblikovanje izložbi donosi i drugi nivo način se informacije sadržane u predmetima vrednovanja predmeta – predmeti koji se izlažu smatraju se "vrednijim" od onih koji ostaju sakriveni u depoima.

Muzeji saopštavaju svoje shvatanje vrednosti i: tipovima programa za koje se odlučuju da ih prezentuju, publikom kojoj se obraćaju, obimom i strukturom zaposlenih, izborom predmeta za akviziciju, lokacijom izložbe u zgradi, samom zgradom, ali i osvetljenjem i nalepnicama. Ništa od toga nije neutralno, niti očigledno. Sve to govori potencijalnoj publici šta se misli

¹⁰ Prema: A. Shelton, *The Recontextualization of Culture: in UK Museums, Anthropology today*, Vol. 8. No..5. London, 1992. 11-16.

¹¹ R. Harbison, *Eccentric spaces*, Avon Books, New York, 1977. 140.

iza onoga o čemu muzej očigledno govori,¹² a veliki deo toga tiče se upravo pitanja oblikovanja identiteta.

3. Praksa domaće etnografske muzeologije: nekad

Klasična *ex-Yu* etnologija, sve do sedamdesetih godina 20. veka, stavljala je akcenat na "tradicionalnu"/"tradicijsku" kulturu, što je podrazumevalo praktično isključivo ispitivanje, sakupljanje i "čuvanje"¹³ elemenata kultura seoskih sredina i to onih koji su pretekli sve bure vremena, po mogućnosti što starijih. Za te, seoske kulture, pretpostavljala se statičnost, što je uključivalo dugo trajanje/relativnu nepromenljivost forme za sve – od načina života i ekonomije, do odevanja i shvatanja lepog.

Domaća etnografska muzeologija pratila je u potpunosti takav način mišljenja. Ona, naravno, nije postavljala pitanja o značenju predmeta i njihovim eventualnim različitim vrednovanjima unutar same kulture, kao što nije postavljala ni pitanje da li predmeti iste/slične forme u različitim vremenima i različitim kontekstima mogu imati potpuno različita značenja.

¹² S. Vogel, Always True to the Object, in our Fashion. In: I. Karp and S. Lavine (eds.), Exhibiting Cultures: The poetics and politics of - Museum Display, Smithsonian Institution, Washington, 1991. 200.; Lj. Gavrilović, Cyber-Muzej: muzejski prostor i kako ga savladati, Rad Muzeja Vojvodine, 47-48. Novi Sad, 2006. 253-260.

¹³ Koncept čuvanja predmeta kao elemenata prošlosti problematičan je na više nivoa: kada su etnografski muzejski predmeti u pitanju, njihovo izdvajanje i čuvanje (u muzeju ili na neki drugi način) daje im, umesto seta značenja koje su imali u svome vremenu/kulturi, potpuno nov set značenja koji im pripisuje naša kultura. Koncept zaštite baštine još je problematičniji.

Utvrđivanje dugog trajanja/nepromenljivosti elemenata tradicionalne kulture u veoma dugom periodu, uklapala se u ideološku koncepciju "nacionalnih" nauka iz 19. veka, oblikovanih na romantičarskom diskursu, koje su se razvijale paralelno sa nastankom i razvojem muzeja. Kontinuitet i dugo trajanje bili su konstrukti koji su "naučno" demonstrirali nacionalni duh – njegovu snagu i kreativnost, što su "potvrđivali" i muzejski fundusi. Kasnije, u komunističkom/socijalističkom periodu zadržan je isti diskurs, ovoga puta sa potpuno novim ideološkim *background*-om: ako su stabilnost, kontinuitet i nepromenljivost bili imanentni tradicijskom društvu (našem društvu pre nas), to je trebalo da znači da su statičnost i nepromenljivost prirodan kulturni okvir i naših života. To je u potpunosti bilo u skladu sa konceptom trajnosti/nepromenljivosti socio-kulturnih odnosa, kao jednim od ključnih ciljeva vladajućeg komunističkog/socijalističkog režima. Zahvaljujući takvom konceptu viđenja društva, nije ni postojala mogućnost da se tokom druge polovine 20. veka bilo šta u domaćoj etnografskoj muzeologiji promeni. Čak i kada su, u okviru istih izložbi, prikazivani predmeti koji su pripadali različitim narodima/etničkim grupama (npr. izložbe Etnografskog muzeja u Beogradu: Narodna umetnost Jugoslavije 1961, Narodne nošnje Jugoslavije 1976. godine i sl.), način na koji je taj materijal reprezentovan nesumnjivo je isticao "vrednosti" različitih, paralelno postojećih "nacionalnih duhova". Takav pristup jasno odražava koncept segregacije u reprezentaciji kulture/kultura – potpuno razdvajanje "tradicionalnih" kulturnih modela naroda koji su delili isti geografski, pa i kulturni prostor. Istovremeno, tokom čitave istorije Etnografskog muzeja, samo se jedna izložba eksplicitno bavila kulturom etničke/nacionalne manjine i njenim vezama sa kulturom većinske, srpske populacije.¹⁴

¹⁴ Cincari – dijaspora kao istorijska sudbina, 1989. godine. Jedna

Dakle, uprkos javno iskazivanom konceptu "bratstva i jedinstva", etnografska muzeologija se (prećutno) držala ranijeg koncepta predstavljanja i izražavanja "narodnog duha", za koji, doduše, nikada nije eksplicitno rečeno da je "srpski", jer se to tokom perioda komunizma/socijalizma kosilo sa normativnom ideologijom. Ipak, Etnografski muzej se tokom čitave druge polovine 20. veka čvrsto držao koncepcije "proučavanja pretežno kulturne istorije srpskog naroda – usmerenju koje je vladalo tokom XIX i početkom XX veka".¹⁵

Međunacionalni/međukulturalni odnosi su, tokom ovog perioda, u svim reprezentacijama kulture bili potpuno zamaskirani, kao i sve vrste drugih (eventualno) konfliktnih odnosa između različitih zajednica (socijalnih, ekonomskih, rodničkih i sl.), koji su mogli da stvore lošu sliku o nama samima, jer je cilj muzeja bio da kreira idealnu sliku o nama, odnosno o društvu u kome živimo.

4. Nova muzeologija i pitanja identiteta

Procesi preoblikovanja društava/kultura u pravcu multivale-
netnih/multivokalnih društava, koji su tokom poslednjih decenija

od posledica te izložbe bilo je osnivanje srpsko-cincarskog društva "Lunjina" 1991. godine, koje postoji i danas i okuplja nešto više od 400 (uglavnom neaktivnih) članova, Aromuna i Srba, zainteresovanih za pitanja aromunskog jezika i kulture. Simptomatično je da se upravo ova izložba ne pominje u tekstu koji se bavi radom muzeja tokom 100 godina njegovog postojanja J. Bjeladinović-Jergić, Etnografski muzej u Beogradu 1901-2001, Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901-2001, Beograd, 2001. 7-42.

¹⁵ J. Bjeladinović-Jergić, op. cit. 16.

prošlog i početkom ovog veka, zahvatili pre svega razvijene zemlje Zapada kao posledica tehnološkog razvoja i istovremenog procesa globalizacije, uslovili su dodatna teorijska i praktična promišljanja mesta i načina rada muzeja u postindustrijskim/postkolonijalnim društvima. Pitanja identiteta, centralna pitanja u postmodernim naukama koje se bave društvom/kulturom, postala su centralna pitanja i unutar nove muzeologije kao teorijskog okvira muzejskog delovanja u savremenim društvima. To je postalo posebno značajno, jer – u isto vreme – postoji stalno rastuća tendencija hipermuzealizacije, odnosno pretvaranja čitavih segmenata sveta u muzeje, ili nešto slično njima.¹⁶ Prekopavanje po prošlosti i čuvanje njenih ostataka nije više shvaćeno u maniru 19. veka, kao traganje za genezom, već kao traganje za tim da otkrijemo "šta jesmo, u svetlu onoga što više nismo".¹⁷

Prepoznavanje socijalno/kulturno isključenih grupa (etničkih, kulturnih, rodnih, ekonomskih i svih drugih manjinskih) proizvelo je tendenciju novog čitanja istorijskih procesa u kojima bi se te grupe, za razliku od klasične istorije i njoj prilagođene muzeologije i muzeografije, videle bar onoliko koliko je to moguće naknadno rekonstruisati.¹⁸ Njihovo uključivanje smatra se neophodnim kako na nivou reprezentacije kulturne baštine, tako i na nivou učestvovanja u procesu kulturne produkcije, što za bi za posledicu trebalo da ima proširenje pristupa svim društvenim servi-

¹⁶ U svetu se beleži ogroman porast broja muzeja (T. Šola, Marketing u muzejima ili o vrlini i kako je obznaniti, Clio, Beograd, 2002. 45-48.), a nove teorije zaštite baštine obuhvataju daleko šire područje nego što je prosto čuvanje materijalnih ostataka prošlosti u muzejima i arhivima.

¹⁷ P. Nora, Between Memory and History. In: Realms of Memory I, Columbia University Press, New York, 1996. 20.

¹⁸ R. Sandell, Museums as Agens of Social Inclusion, Museum Management and Curatorship 17 (4), Elsevier, 2000. 401-418.

sima iz kojih su isključeni, a time i poboljšanje kvaliteta njihovih života. Na taj način se uspostavlja veza muzeja ne samo sa dominantnim i elitnim slojevima društva, sa kojima muzeji po definiciji komuniciraju¹⁹ nego i sa svim ostalim, kojima bi muzej takođe postao jedan od oslonaca identifikacije. Istovremeno, muzeji time postaju i jedan od aktera socijalne regeneracije, kako to pokazuju rezultati rada *Galleries of Justice* iz Notingema sa mladim delikventima, *Living Museum of the West* iz Melburna sa nezaposlenima ili *Nottingham* muzeja sa mentalno obolelima.²⁰

Koncept nove muzeologije pretpostavlja i da muzejski radnici, kao kreatori reprezentacija kultura, imaju etičku odgovornost prema subjektima, bez obzira da li stvaraju sliku "njihove" (svoje) ili neke "druge" kulture. U okviru tog koncepta postavlja se niz pitanja:

1. Da li subjekti reprezentacije imaju pravo da odgovaraju na reprezentaciju, kritikuju je, ili čak cenzurišu?

2. Da li je potraga za istinom kompatibilna sa zalaganjem za prava drugih ljudi?

3. Do koje mere se mogu tolerisati promene slike i/ili promovisanja određene politike ili ideologije (i da li se to radi namerno ili nenamerno)?

U tom smislu su zanimljiva kanadska iskustva u kreiranju izložbi, gde se muzej pojavljuje samo kao podrška i pomoć u iskazivanju pogleda na svet manjinskih grupa, kako je to urađeno u saradnji *Glenbow* muzeja iz Kalgarija i *Blackfoot* grupe²¹ ili *Royal British Columbia* muzeja iz Viktorije i *Nuu-chah-nulth*

¹⁹ Dž. Fisk, *Popularna kultura*, Beograd, 2001.94.; R. Sandell, op. cit. 407-408.

²⁰ R. Sandell, op. cit. 413-414.

²¹ Izložba Nitsitapiisinni otvorena je 2001. godine, na projektu se radilo od 1998. godine.

naroda sa zapadne obale Vankuverskih ostrva²² Oba ova projekta podrazumevala su iskorak iz klasičnog muzeološkog diskursa u pravcu pomoći manjinskim zajednicama da što jasnije i preciznije prikažu svoju kulturu i svoj pogled na svet, na način koji će većinsko stanovništvo moći da razume. Tako se muzeji pojavljuju kao agensi izgradnje tolerantijeg društva, odnosno društva koje je manje opterećeno nepoznavanjem/nerazumevanjem između različitih kulturnih zajednica.

5. Šta se u međuvremenu dešavalo kod nas?

U domaćoj etnografskoj muzeologiji se, za to vreme, nije dešavalo ništa što bi moglo da ukaže na bilo kakvo osavremenjivanje muzeološke prakse i/ili aktivnije angažovanje muzeja u zajednicama u kojima deluju.

Svako iole veće mesto u Srbiji danas ima muzej. Otvaranje muzeja postalo je, tokom druge polovine 20. veka, potvrda uverenja građana tog (svakog) mesta da je iz zanemarljivo male varošice preraslo u grad koji treba da ispriča priču o svojoj istoriji i specifičnostima "narodne" i umetničke tradicije. Tako u svakom mestu danas imamo "narodni muzej" koji obuhvata (i zbirkama i izložbenom delatnošću, pre svega stalnom postavkom): malo arheologije, čak i tamo gde nema značajnijih arheoloških lokaliteta, malo etnografije, malo istorije, malo primenjene i "visoke" umetnosti nastale u okvirima lokalne zajednice.

²² Izložba HuupuKwanum/Tupaat/Out of the Mist/Treasures of the Nuu-chah-nult Chiefs otvorena je 1999. godine, na projektu se radilo 18 meseci. J. Harrison, Shaping collaboration: Considering institutional culture, *Museum Management and Curatorship* 20, Elsevier, 2005. 195-212.

Arheološki deo smatra se neophodnim kao potvrda dugog trajanja na istom prostoru, odnosno kontinuiteta, što jeste jedan od ciljeva klasične muzeologije, ali i identifikacione prakse koja vuče korene iz romantizma, a koja je novo bujanje na našem terenu doživela tokom re-konstrukcije nacionalnog identiteta u poslednjoj deceniji 20. veka. To je koncept "ognjišta", doveden do besmisla.

Istorijski deo je, tokom komunističkog/socijalističkog perioda, podrazumevao široku eksplikaciju lokalnog/regionalnog učešća u narodnooslobodilačkoj borbi, što je sredinu legitimisalo kao podobnu u širem/opštem ideološkom okviru.²³ Ne može biti slučajno što se tokom poslednje decenije stalne postavke u praktično svim muzejima u Srbiji ubrzano preađaju: jedan od elemenata koji na to utiču je nesumnjivo i preoblikovanje – ne same prošlosti, nego – našeg pogleda na nju, što pre svega znači pomeranje fokusa sa narodnooslobodilačke borbe na neke druge istorijske periode i događaje, koji se danas smatraju politički podobnijim za okosnicu izgradnje identiteta.

Etnografski deo podrazumeva obavezno narodne nošnje, uz druge elemente gotovo isključivo seoske kulture (i ponekih elemenata gradske kulture iz 19. veka) koji su se u doba osnivanja muzeja mogli prikupiti na terenu. Direktna posledica tog/takvog koncepta su i dirljiva nastojanja izgradnje/potvrde identiteta u svakom selu izgradnjom etno-kuća, na osnovu lokalnog viđenja šta treba staviti kao okvir i, istovremeno, marker svog nacionalnog/kulturnog identiteta. Folkloroidizacije koje nastaju na ovaj način, stvorene su zapravo na osnovu modela koji nude Etnografski muzej u Beogradu i etnografske zbirke u regionalnim i lokalnim kompleksnim muzejima.

²³ Neki muzeji, kao recimo Muzej u Arandelovcu, su i nastali kao muzeji revolucije/narodno-oslobodilačke borbe, da bi tek kasnije prerasli u muzeje kompleksnog tipa.

6. Etnografski muzej: primer domaće etnografske muzeologije danas

Delatnost Etnografskog muzeja nije se, tokom poslednjih decenija, nimalo promenila u odnosu na neka ranija vremena. Muzej se i danas tretira (pre svega sam sebe) kao neprikosnoveni autoritet, koji nema potrebu da saraduje sa svojim (potencijalnim) korisnicima – većinskim ili manjinskim, svejedno. Cilj muzeja je i dalje, kako je Marina Simić pokazala, reprezentacija etniciteta kao nečega zauvek jasno datog, manifestovanog u materijalnom inventaru, a osnovni muzejski posao prikupljanje i čuvanje tog inventara.

Brojne izložbe iz prethodnih godina, naročito stalna postavka "Narodna kultura Srba u XIX i XX veku", nastoje da prikažu "narodni duh" potpuno idealizovano, u pravoj rekonstrukciji romantičarskog traganja za njim, koje konceptualno i idejno pripada 19. veku. Ta stalna postavka²⁴ je sve prikazane predmete izvukla iz vremenskog konteksta i stavila pred posetioca kao van-vremenske (ili nad-vremenske) označitelje kulture koja bi trebalo da bude "srpska". Ta izložba nam, predmetima koji su izabrani i predstavljeni javnosti, ne govori ni o vremenu (u naslovu je apostrofirano da se prikazuje kultura tokom 200 godina, a na izložbi se ne vidi da su se tokom njih dešavale bilo kakve promene), ni o prostoru, ni o samoj kulturi/kulturama jer ona/one postoje isključivo u vremenu i prostoru. Ona govori isključivo o tome kako autori izložbe, odnosno sam Muzej, *vidi i konceptualizuje* ono što naziva "tradicionalnom kulturom Srba".

Teorijske postavke te i sličnih reprezentacija kulture jasne su kada se pogleda Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu,

²⁴ Otvorena 2001. godine i danas traje.

izdat 2001. godine povodom 100 godina rada Muzeja, u kome se nalaze radovi koji iznose teorije o narodnoj kulturi bazirane na nemačkim konceptima viđenja kulture sa početka 20. veka,²⁵ ili radovi koji se direktno nastavljaju na idejne postavke iz 19. veka.²⁶

Jasno je da je ova izložba oblikovana u ideološkom diskursu iz poslednje decenije 20. veka i da je u funkciji (re)konstrukcije srpskog nacionalnog identiteta, baziranog na mitskoj prošlosti. Istovremeno, ona svima koji imaju drugačiji pogled na nacionalni/etnički identitet kao deo sopstvenog ličnog identiteta, ne nudi nikakvo uporište za identifikaciju, niti im se, čak, uopšte obraća. Jedno od mogućih čitanja poruka ove izložbe je da oni koji imaju drugačije shvatanje nacionalnog/etničkog identiteta i ne mogu da se identifikuju sa predmetima iz seoskih sredina izmeštenim iz sopstvenog kulturnog konteksta (ma koliko oni bili stari i lepi), ili nisu Srbi ili nisu "dobri" Srbi. Naravno, ta izložba je i pripremana tokom poslednje decenije 20. veka i tada je njena poruka bila u skladu sa aktuelnim političkim diskursom, što je samo delimično posledica oportunitizma.

²⁵ Sreten Petrović svoju teoriju o postojanju dve kulturne zone u okviru Šopluka bazira na Grebnerovoj ciklusnoj teoriji iz 1911. godine (F. Gräbner, *Methode der Ethnologie. Mit einem Vorwort des Herausgebers*, Heidelberg 1911.). Vidi S. Petrović, *Problem tumačenja "Šopskog" kulturnog areala*, Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901-2001, Beograd, 2001. 181-188.

²⁶ Petar Vlahović eksplicitno kaže: "Problem načela srpske narodnosti tesno je povezan sa narodnim životom ne samo kao etnološka kategorija nego i kao sveobuhvatna odrednica srpskog etničkog identiteta. To su posebno isticali D. Obradović, V. Karadžić, Petar II Petrović Njegoš i St. Novaković..." (Vidi P. Vlahović, *Etnološki značaj načela srpske narodnosti u minulom i našem vremenu*, Zbornik Etnografskog Muzeja 1901-2001, Beograd, 2001. 103.)

Druga izložba koja je paradigmatična za pristup rekonstrukcijama kulture, koji se primenjuje u Etnografskom muzeju u Beogradu, je "Čija je ovo kapa – zlatom vezena oglašlja Srpkinja", otvorena septembra 2006. godine.

U uvodu kataloga kaže se da izložba "prikazuje jedan od najraskošnijih predmeta srpske [podvukla L.J.G.] tradicionalne materijalne kulture",²⁷ a u zaključku da su "ženska pokrivala za glavu, simbol (...) kulturnog, socijalnog i ekonomskog statusa žene, ali i simbol njenog nacionalnog identiteta"²⁸.

Pripisivanje izraza nacionalnog identiteta predmetima koje su upotrebljavale pripadnice svih nacija/etničkih grupa koje su delile isti multikulturni/multinacionalni prostor, pokazuje krajnje nekritički pokušaj direktnog povezivanja etniciteta i materijalnog inventara, u ovom slučaju potpuno nesrećno izabranog.²⁹

7. Šta dalje?

Analiza (re)konstrukcije minulih kultura koju, na osnovu njenih – na različite načine odabranih i sačuvanih elemenata – kreiramo danas, trebalo bi da odgovor na dva pitanja:

Prvo, koliko one govore o istraživačima te kulture (kada je svakodnevni život tokom 19. i 20. veka u pitanju pre svega etnologima i istoričarima: onima pre nas, koji su birali predmete koji će biti sačuvani), i drugo, koliko o samoj toj kulturi.

²⁷ V. Šarac-Momčilović, Čija je ovo kapa?, Katalog izložbe, Etnografski muzej u Beogradu, Beograd. 2006. 7.

²⁸ Ibid. 68.

²⁹ Utoliko pre što sama autorka kaže da su u nekim selima u Banatu Srpkinje "koristile nošnju Rumunki, jer je srpska nošnja bila izobičajena; a u nekim slavonskim, pozajmljivale su nošnju Hrvatica." (Ibid. 65.)

Istovremeno, kako je svako znanje – pa i ono koje kreiraju muzeji – deo produkcije budućnosti, a ne samo sediment prošlosti, postavljaju se još i pitanja:

1. koliko te (re)konstrukcije kulture/kultura korespondiraju sa savremenim realno postojećim odnosima unutar kulture/društva,

2. političkim/ideološkim diskursima u kojima su se te slike prošlosti konstruisale (onda, nekad) i konstruišu se danas za budućnost i

3. na koje sve načine one korespondiraju sa savremenim popularno/elitno-kulturnim obrascima.

Naravno da je, pored izložbi, sadržaj etnografskih zbirki – skup elemenata baze podataka – presudan za samu pretpostavku reprezentovanja/oblikovanja identiteta, kao i mogućnosti inkuzicije manjinskih zajednica. S jedne strane, to se odnosi na akviziciju predmeta manjinskih grupa, a sa druge na njihovo reprezentovanje. Reklo bi se da, bar kada se radi o etničkim grupama, nedostatak predmeta u muzejskim zbirkama i nije najveći problem (iako je za neke, kao naprimer Rome i/ili izbegličke grupe, pa i za sve ostale u savremenom periodu, takođe evidentan), koliko je to nedostatak ideje da se na tome uopšte radi. Sadržaj zbirki pruža, ipak, mogućnost potpuno drugačijih pogleda, kako na same manjinske zajednice, tako i na odnose između zajednica. Kreiranjem novih, drugačijih pogleda muzeji bi mogli da postanu, kao i u svetu, agens izgradnje humanijeg i tolerantnijeg društva, u kome komšija neće biti stranac, a različitost neće biti obavezno i opasnost.

Primena nove muzeologije, koja pretpostavlja aktivno učešće muzeja u svakodnevnom životu zajednice, podrazumeva i napuštanje dosadašnjeg koncepta kompleksnih muzeja koji postoje u svakom gradu, u korist formiranja muzeja koji bi svojom prepoznatljivošću jasno istakli specifičnosti svake lokalne zajednice i tako umesto slike pretpostavljene tradicionalne kultu-

re, postali okosnica prepoznatljivosti mesta u širim regionalnim i globalnim okvirima.

Ethnographic Museums/Collections and identity construction

This paper discusses museum theory and the local museum practice as factors building in construction/re-construction of an identity at various levels, including an individual, minority groups, and dominant cultural, socio-economic group. Furthermore, the paper assesses the role of museum in preventing/including certain social groups/categories toward access to culture as a means of social stratification, and in addition, possibilities of alteration of that same role toward more active participation of a museum in its social surroundings, in accordance with the new museum paradigm.

Especially emphasized is an analysis of the role and meaning of ethnographic museums/collections in the process of shaping national/ethnic identities and further possibilities of inclusion of minorities, absent from the usual practice. This refers to the acquisition of objects belonging to a minority group, and on the other hand, to their underpresentation, which indicates a cultural segregation.

Gordana Gorunović

ggorunov@f.bg.ac.yu

Postsocijalizam i tranzicija, lokalne zajednice i identiteti*

Apstrakt: U prvom delu rada opisuje se u opštim crtama novo istraživačko područje antropologije i niza drugih disciplina, tranzitologija, sa njenim tematsko-problemskim preokupacijama, analitičko-interpretativnim i ideološkim kategorijama. U drugom delu ukazuje se na teme koje se mogu projektovati iz fenomenološko-empirijskog polja postsocijalističkog stanja balkanskih društava u područje tranzitologije. Reč je o dva različita primera ruralnih zajednica, koje se u periodu postsocijalizma suočavaju sa nasleđenim problemima, novim izazovima i potrebama – krizom identiteta i opstanka u slučaju etnički homogenog sela Stakevci u severozapadnoj Bugarskoj, zahtevom za rekonstrukcijom "zavičajne kulture" u funkciji očuvanja etnokulturnog i nacionalnog identiteta u slučaju Orahovca u Boki Kotorskoj, Crna Gora.

Ključne reči: socijalizam, postsocijalizam, tranzicija, lokalne zajednice, reartikulacija identiteta

* Ovaj prilog je nastao kao rezultat rada na projektu Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije, br. 147035, koji u celosti finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine - Republike Srbije.

1. Kraj socijalizma/komunizma i veliki narativi

Pad Gvozdena zavese, rušenje Berlinskog zida 1989. i dezintegracija Sovjetskog Saveza 1991. označili su, za mnoge društvene teoretičare, kraj hladnoratovske podele¹ i početak kreiranja nove političke mape sveta. Od tada se u kolokvijalnom i naučnom žargonu govori o "velikoj promeni", "epohalnoj transformaciji", "trijumfu" moderniteta, kapitalizma i globalizacije,² postsocijalizmu, tranziciji i tranzitologiji kao novom području istraživanja čitavog niza disciplina, a među njima, i antropologije.

"Epohalna transformacija" koja je zahvatila bivši Sovjetski Savez i istočnu Evropu podstakla je velike narative o modernosti i postmodernosti, kraju istorije i ideologije, tj. moćne, oprečne i ekstremne vizije budućnosti i prošlosti.³ Po jednim, dezintegracija komunizma je konačna pobjeda velikih dostignuća modernosti, tržišne ekonomije i liberalne demokratije. Po drugima, kraj komunizma je suton modernosti i znak iscrpljenosti prosvetitelj-

¹ Neki autori, npr. K. Verdery (K. Verdery Introduction: postsocialism as a topic of anthropological investigation. Whither postsocialism? in C. M. Hann (ed.), Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia, Routledge, London - New York, 20.) smatraju da hladni rat nije okončan i da se njegov uticaj oseća i danas.

² Prema nekim pojednostavljenim tumačenjima, pad komunizma je bio rezultat procesa globalizacije, koji u postsocijalističkom periodu dobija novi zamajac i progresivno uklanja barijere koje su postojale oko regiona. Međutim, urušavanje socijalističkih/komunističkih sistema usledilo je prevashodno zbog toga što su oni izgubili politički i moralni legitimitet. Videti C. M. Hann (ed.), op. cit. 10.

³ M. Burawoy, K. Verdery, Introduction, U M. Burawoy, K. Verdery (Eds), Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World, Rowman and Littlefield Publishers, New York - Oxford, 1999. 1.

skog projekta; bodrijarovski rečeno, modernost se sada spiralno kreće izvan kontrole u nepoznatoj orbiti postmodernosti.

U mnogim naučnim studijama i u okviru diskursa o "trijumfu" kapitalizma, "velika promena" je bila shvaćena linearno i teleološki, kao prelaz sa socijalističke diktature na liberalnu demokratiju i sa planske na tržišnu ekonomiju.⁴ Ova perspektiva perpetuira stare strukturalne opozicije i hladnoratovske podele, i unapred pretpostavlja određen put, pa čak i ishod promene. Ali, kao što je istakao Gelner,⁵ ne možemo znati ishod niti opseg mogućih ishoda; i kao što je predviđao, ovaj novi oblik prelaza na "nešto novo" neminovno će biti brz, planiran, intencionalan, sasvim sigurno bolan i potencijalno turbulentan, za razliku od prelaza sa feudalnih varijanti "komandne" ekonomije na moderno i na proizvodnju orijentisano društvo, koji je bio dug, često bolan i, u celini, neintencionalan proces.

Štaviše, niz fenomena iz iskustvenog repertoara socijalističkih tranzicija (bar u početnoj etapi) ukazuje na neadekvatnost teleološke perspektive: uspesi bivših komunista na izborima u nekoliko socijalističkih zemalja, opšta kriminalizacija društva, eskalacija stope nezaposlenosti u regionu, teškoće s kojima se suočavaju novi poslovni preduzetnici, povratak ekonomije razmene u ekonomski najsiromašnijim oblastima i spor rast nacionalnog proizvoda u većini zemalja.

⁴ D. Berdahl, Introduction: Anthropology of Postsocialism. U D. Berdhal, Matti Bunzl, M. Lampland (eds.), *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, The University of Michigan Press, 2000. 1–2.

⁵ C. M. Hann, Introduction: social anthropology and socialism, in C. M. Hann (ed.), *Socialism. Ideals, Ideologies and Local Practice*, ASA Monographs, Routledge, London – New York, 1993. 1–26.

Teorije tranzicije, koje, pojednostavljeno rečeno, društvenu promenu vide u odnosu na "zadatu budućnost" ili "nepopustljivu prošlost", delimično odražavaju različite i sukobljene perspektive društvenih naučnika, ali i kreatora društvenih politika. Tako, na jednoj strani, ekonomisti raspravljaju o tome da li je revolucionarni prelom ili pregovaranje tranzicijom najefikasniji način da se iz socijalističkog ponora izađe u "obećani svet kapitalizma", i to kapitalizma iz "udžbenika". Na drugoj strani, istoričari, politikolozi i sociolozi raspravljaju o uticaju prošlosti, nasleđu i kulturi socijalizma, koji se često navode kao ometajući faktori u procesima promene i izgradnje novih struktura.

Negde između optimističnih i pesimističnih projekcija budućnosti počivaju, reklo bi se, umerenije evolutivne perspektive i opreznije procene, koje promenu vide u manje apokaliptičnim terminima, koje radije govore o evoluciji nego revoluciji i vide hibridna društva umesto krajnjih polova. Kao što je postojao "pluralitet socijalizama"⁶, tako postoje i različiti putevi i iskustva postsocijalizma. Shodno tome, koncept "stvarno postojeće turbulencije" u upotrebi Dejvida Kidekela⁷ odnosi se na jedinstvene i raznolike pravce promene širom regiona.

2. "Tranzitologija" i antropologija

Pad socijalističkih režima doveo je do otvaranja novog "etnografskog područja" za antropološka proučavanja socijalizma i postsocijalizma. Zapadni antropolozi, koji su se uključili u terenski rad u "postsocijalističkom regionu" – u kojima su neki

⁶ C. M. Hann, op. cit.

⁷ D. Kideckel, (ed.), *East European Communities. The Struggle for Balance in Turbulent Times*, Boulder, CO, Westview. 1995.

skloni da vide i "agente globalizacije"⁸ – podstakli su inovativne teorijske i metodološke pristupe i zasnovali respektabilnu "regionalnu tradiciju etnografskog pisanja".

Kad je reč o teoretizaciji socijalizma i postsocijalističkih tranzicija iz antropološke perspektive, nezaobilazan je rad američke antropologinje Ketrin Verderi. 1991. objavila je članak koji će ubrzo postati veoma uticajan "Theorizing Socialism: A Prologue to the "Transition"". Oslanjajući se na istraživanja zapadnih antropologa koji su radili fildvork u regionu pre 1989. (pregled radova u tekstu Halperna and Kidekela iz 1983. godine)⁹, na radove istočnoevropskih naučnika (npr. mađarskog ekonomiste Janoša Kornaija) i na teorije Karla Polanija, Verderi je izgradila holistički model "socijalističkog" društva pre 1989, koji ga opisuje kao poseban društveno-istorijski tip, u nekim elementima sličan feudalizmu.

Interes niza disciplina, među kojima prednjače političke nauke i ekonomija, proizveo je obimnu literaturu u okviru sve šireg polja koje se naziva "tranzitologija". "Glavne teme" tranzitologije su: privatizacija, dekolektivizacija i tržišna ekonomija, demokratizacija, civilno društvo i nacionalizam. Ove studije se uglavnom fokusiraju na ekonomske procese velikog obima, političke elite i evolutivne puteve. Glavni prigovori koje antropolozi upućuju ovim makroperspektivama su: (1) odsustvo "etnografskog" interesa za lokalnu građu i stvarna iskustva aktera, za mikrosvet svakodnevnog života i za kumulativno dejstvo mikroprocessa ("malih transformacija") kao momenata društvene transformacije; (2) "zasićenost ideološkim značenjem", tj. ideološki zasnovanim re-

⁸ Th. H. Eriksen, F. S. Nielsen, *A History of Anthropology*, Pluto Press, London 2001.

⁹ J. M. Halpern, D. A. Kideckel *Anthropology of Eastern Europe*. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 19. No. 2. 1983. 70–92.

prezentacijama i zamisljima progresu; (3) nepostojanje interesa za proveru analitičkih kategorija, zaključaka i generalizacija.

(1) U konvencionalnim predstavama o tranziciji "mikro" se shvata kao determinisano strukturama, politikama i ideologijama makrokaraktera ili kao njihov izraz; u teoriji je malo prostora dato ulozni nenameravanih, nehotičnih posledica koje na lokalnom nivou proizvode politički, ekonomski i kulturni sporovi. Raspad partijskih država i etastičkih ekonomija ruši makrostrukture, čime se stvara prostor da mikrosvetovi proizvedu autonomne efekte koji mogu imati neočekivani uticaj na strukture u nastanku. To otvara mogućnost lokalnih improvizacija, koje mogu da poguraju u novim pravcima ili u pravcu vraćanja na socijalizam. Inovacije i vraćanje su odgovori na nestabilna okruženja, barem koliko i pokazatelji nasleđa ili kulture socijalizma.

Ketrin Verderi i Majkl Baravoj¹⁰ odbacuju tip analiza koji objašnjava konfuzije, manjkavosti i nedostatke procesa tranzicije "socijalističkim nasleđem" ili "kulturom socijalizma". Prema ovim autorima, ono što nam često izgleda kao "obnavljanje" obrazaca poznatih iz socijalizma može biti nešto sasvim drugo: neposredni odgovori na nove tržišne inicijative, koje su one proizvele, a ne ostaci starog mentaliteta. Drugim rečima, ono što izgleda poznato ima potpuno nove uzroke. Reakcije ljudi na situaciju često mogu izgledati kao ostaci prethodnog zato što koriste jezik i simbole iz ranijih poredaka. To ne znači da je njihova vizija sveta toliko "iskvarena" socijalističkim iskustvom da ih čini nesposobnim za druge načine života; znači samo to da akcija primenjuje simbole i reči koje nisu kreirane *de novo*, već su razvijene na osnovi već poznatih, čak i kada su smisao i svrha novi.

Usled preovlađujućeg fokusa na makroprocesima, veći deo postojeće literature o tranziciji malo se bavi time kako su ljudi

¹⁰ M. Burawoy, K. Verdery, op.cit.

lično doživeli dramatične političke, ekonomske i sociokulturne promene nakon kolapsa socijalističke vladavine. Prednost etnografskog pristupa i stvarni značaj konkretne žive etnografije (lokalnih sredina i zajednica, partikularnih iskustava grupa i individualnih slučajeva), koji ističu mnogi antropolozi, Baravoj i Verderi obrazlažu¹¹ na sledeći način. Zvanična dokumenta, statistike i kompendiji dekreta i zakona malo nam govore bez komplementarnih brižljivih deskripcija o tome na koji način ljudi – od farmera do radnika, od trgovaca do birokrata, od menadžera do klijenata socijalne brige – reaguju na neizvesnosti sa kojima se suočavaju. Iz njihovih kalkulacija, improvizacija i odluka pojavice se elementi novih struktuiranja. Stoga i efemeran momenat koji je etnografski registrovan obelodanjuje nešto o konfliktima i alternativama koje destruktuirajući efekti kraja državnog socijalizma izbacuju na površinu.

Ovaj način gledanja na etnografiju i transformaciju ističe u prvi plan faktor *vremena*. Zbog sužavanja vremenskih horizontata nakon 1989. godine, etnografsko istraživanje ima prvorazredan značaj zato što se njegova temporalna dimenzija sada najviše približava vremenu aktera o čijem ponašanju izveštava. Pošto postsocijalistički momenat znači neprestanu promenu parametara akcije, akteri moraju da razviju strategije u okviru vremenskog horizonta koji je uzan. Nastaje trka s vremenom: donose se novi zakoni, poreska politika se stalno menja, inflacija onemogućava dugoročne kalkulacije, a fluktuacije kamatnih stopa čine ulaganja rizičnim.

Vrednost pojedinačnih uvida, koje etnografija ostvaruje kad je reč o ritmu promene u postsocijalističkom društvu, pokazuje se i u slučaju društvenih *prostora*, tj. tema u okviru istraživačke agende, kao što su: distribucija i potrošnja, promene u proizvod-

¹¹ M. Burawoy, K. Verdery, op.cit. 2-3.

nji, ideje o vlasništvu i tehnologiji, ruralna ekonomija i ustanove socijalne zaštite.

(2) Ako se globalizacija provizorno može definisati "prostorno", kao svaki proces koji geografsko rastojanje između lokaliteta čini irelevantnim¹² (Eriksen and Nielsen 2001), *tranzicija* se odnosi na vreme, to je proces koji prošlost povezuje sa budućnošću.¹³ Pojedini antropolozi, kao naprimer Basegijan, međutim, sugerišu da su termini "postsocijalizam" i "tranzicija" neadekvatni ili ideološki opterećeni, da predstavljaju konstrukte "Zapada", informisane zapadnim iskustvom i proučavanjima Trećeg sveta ili zemalja u razvoju:

"Sada postoji ozbiljna opasnost da se postkomunističkom području nametnu kategorije društvenih nauka koje su opunomoćene i poduprte superiornošću zapada u tehnologiji, politici i ekonomiji. Ove kategorije ne opisuju polje: one propisuju šta treba da se radi."¹⁴

Ketrin Verderi je sugerisala posmatračima da ne treba da se bave procenom ishoda postsocijalističkih tranzicija i ukazala na "rizičan scenario" koji reflektuju predstave i priče o postsocijalizmu:

"(šok terapija) poredi bivši socijalistički blok sa osobom koja boluje od mentalne bolesti – to jest, socijalizam ih je učinio bolesnim, a naš zadatak je da ih izlečimo. Ovo drugo povlači za sobom da (bez vredanja Fukujame) istorija tek sada počinje, da je do 1989. ovo područje bilo bez oblika i sadržaja. Ideja o 'šok terapiji' predstavlja zapadne savetnike kao doktore, dok ih 'big bang' pretvara u Boga"¹⁵

¹² Th. H. Eriksen, F. S. Nielsen, op. cit.

¹³ M. Burawoy, K. Verdery, op.cit. 4.

¹⁴ D. Berdhal, op. cit.

¹⁵ Navedeno u D. Berdhal, op. cit. 2.

Ukazujući na paralele između studija postsocijalizma i postkolonijalizma, američka antropologinja je skicirala obrise novog i šireg istraživačkog polja, koje je nazvala "posthladnoratovske studije".¹⁶ Kerolin Hamfri smatra da je upotreba termina "postsocijalizam" opravdana, jer kategorija počiva na nekoliko razumnih pretpostavki: (1) nikada se svi društveni fenomeni ne mogu odjednom i u potpunosti zameniti drugim oblicima života; (2) ono što je Rudolf Baro označio kao "stvarno postojeći socijalizam" predstavljalo je sveprožimajući fenomen praksi, javnih ideologija i prikrivenih sukoba; (3) jedinstvo "stvarno postojećeg socijalizma" počivalo je na zajedničkim temeljima, zvaničnoj ideologiji i dominantnoj političkoj praksi (marksizam-lenjinizam); odatle pretpostavka da su socijalistička društva, bez obzira na stvarnu zastupljenost ovih temeljnih obeležja, imala više zajedničkog nego stvarno postojeći kapitalizmi.¹⁷ Nedavna zajednička prošlost regiona je osnov za uspostavljanje zajedničkih merila (otelovljenih, npr. u birokratskim, obrazovnim i naučnim konvencijama, ideologiji i društvenom sećanju), koja leže ispod pačvorka lokalnih tradicija; poreklo ovih tradicija je veoma različito, a neke od njih su se sa novom snagom potvrdile nakon pada centralne vlasti.

Antropološki pristupi proučavanju postsocijalizma u Istočnoj Evropi predstavljaju i dopunu i proveru analiza koje se fokusiraju na makronivo. Antropolozi su počeli da istražuju glavne teme tranzitologije iz etnografski informisanih perspektiva: procese izgradnje civilnog društva i rodne dimenzije koncepta; uticaj dekolektivizacije i privatizacije na lokalne politike, identitete i društvenu organizaciju u ruralnim istočnoevropskim zajednicama; nacionalni identitet itd.

¹⁶ C. M. Hann (ed.), *Postsocialism. Ideals, ideologies and practices in Eurasia*, Routledge, London - New York, 2002. 17.

¹⁷ C. M. Hann (ed.), *op. cit.* 12.

Za razliku od drugih istraživača tranzicije u Istočnoj Evropi, naučnici koji se bave etnografijom i koji su etnografski informisani često naglašavaju značajan kontinuitet između socijalističkih i postsocijalističkih društava. Npr. Kidekel¹⁸ ukazuje na paralele između iskustava kolektivizacije i dekolektivizacije. Radovi Ketrin Verderi, Marte Lampland i drugih autora takođe su posvećeni osvetljavanju kontinuiteta u mnogim oblastima društvenog, političkog i ekonomskog života.

Antropološki informisane studije postsocijalističkih tranzicija su takođe istakle kao validne teme i one koje se nalaze izvan mejnstrima tranzitologije; kao što su rodna uređenja u socijalizmu i debate o abortusu u postsocijalističkim društvima, čije su analize značajan doprinos u teorijskom razumevanju između roda i nacije; etnički i nacionalni sukobi kao posledica novonastalih tenzija i antagonizama; sadržaji sećanja i upotrebe prošlosti. Tema koja pobuđuje sve veće interesovanje među antropolozima (između ostalih) koji proučavaju postsocijalističke tranzicije je promena kulturnih značenja i politika potrošnje.

Pa ipak, još 1999 i 2000. g., do kada je literatura u tranzitologiji izvanredno narasla, priređivači dva značajna zbornika¹⁹ Majkl Baravoj i Ketrin Verderi iz 1999. godine i Dafne Berdal sa saradnicima iz 2000godine konstatovali su da je etnografski korpus postsocijalističkih tranzicija mali i nedovoljan u odnosu na studije makrostruktura i makroprocessa. Jedan od glavnih ci-

¹⁸ D. Kideckel (ed.), *East European Communities. The Struggle for Balance in Turbulent Times*, 1995.

¹⁹ D. Berdhal, Matti Bunzl, M. Lampland (eds.), *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, The University of Michigan Press, 2000.; M. Burawoy, K. Veredry (Eds), *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Rowman and Littlefield Publishers, New York – Oxford, 1999. 1.

ljeva zbornika *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*²⁰ bio je da proširi etnografski korpus, kao i da ocrtava nova polja i predmete istraživanja. Kao dopuna tema tranzitologije koje su ranije razmotrene, radovi u ovom zborniku tematizuju: prostor, vreme, metaforu, kulturne trope, simbole, tekstove, seksualnost, sredinu, neokolonijalizam, religiju, materijalnu kulturu i srodstvo.

U fokusu perspektive istraživača su *proces* – tranzicije, konstrukcije, pregovaranja, obnavljanja, subjektivizacije, nadmetanja i posredovanja. Radovi nude mnoštvo gledišta i teorijskih pristupa, ali im je zajednička težnja da osvetle procese tranzicije, koji se očituju u lokalnim praksama i individualnim akcijama običnih ljudi u svakodnevnom životu, kao i značenja koja im se pripisuju. U zavisnosti od toga šta i kako različiti ljudi govore o tranziciji, otkrivaju se diskurzivne prakse u rasponu od prostornih tropa do neokolonijalnih metafora; u načinu postupanja sa stvarima, od predmeta za svakodnevnu upotrebu i masovnu potrošnju do artefakata materijalne kulture u izložbenim prostorima muzeja, kao i u dizajniranju prirodne sredine i turističkoj ponudi, razotkrivaju se novi koncepti i odnosi moći.

Drugi cilj Zbornika jeste da ponudi različita sredstva i perspektive za proučavanje društava koja se nalaze usred dramatične promene. Pokazuje se da je tranzicija, ispunjena protivrečnostima, interaktivni proces koji ujedno odražava i sačinjava dinamičku igru između sistema velikog obima i lokalnih, individualnih fenomena.

"Jedan od najkorisnijih metoda u osvetljavanju diferencijalnih manifestacija i iskustava tranzicije jeste da se proučava kako se ekstralokalni ekonomski, politički i društveni procesi ukrštaju sa pojedinačnim životima ljudi u zajednici, zato što se 'u akcijama pojedinaca koji žive u prostoru i vre-

²⁰ D. Berdhal et al., (eds.), op. cit.

menu' (Abu Lughod 1991) ove snage otelovljuju, pregovaraju, nadmeću i potencijalno transformišu. Potom, kao što je Majkl Hercfeld istakao, ova etnografska pažnja i briga za pojedinosti, koju su mnoge discipline brzo 'otpi-sale kao puku anegdodu', otkriva 'ono što ljude pokreće na akciju'.²¹

Osnivanje Maks Plank Instituta za Socijalnu antropologiju u Haleu, u bivšoj Istočnoj Nemačkoj 1999. bio je značajan institucionalni korak u popunjavanju praznine, tj. nedostatka etnografski informisanih studija poststocijalističkih tranzicija. Proučavanje postsocijalističkog sveta predstavlja jedan od glavnih prioriteta u njegovoj istraživačkoj agendi, i to sa akcentom na antropološkim pristupima različitim iskustvima "stvarno postojećih postsocijalizama" u sferi svakodnevnog života. U novembru 2000. Institut je organizovao svoju prvu konferenciju na temu *Actually-existing Postsocialisms*. Rezultat ove konferencije je zbornik *Postsocialism. Ideals, ideologies and practices in Eurasia* (2002).²²

3. Lokalne zajednice i identiteti u periodu postsocijalizma

U osnovi najvećeg broja studija postsocijalističkih tranzicija, eksplicitno ili implicitno, nalazi se pitanje identiteta – njegova re-artikulacija u izmenjenim ekonomskim, društvenim, kulturnim i nacionalnim kontekstima. Na neke primere "reartikulacije" identiteta u balkanskom kontekstu mogu da ukažem na osnovu sopstvenih etnografskih iskustava, uz važnu napomenu da se nisam

²¹ Ibid. 5.

²² U njemu su radovi uticajnih istraživača socijalizma i postsocijalizma, kao što su Kris Han, Ketrin Verderi, Dejvid Kidekel, Kerolin Hamfri, Marta Lampland, Džerald Krid, Kristijan Đordano i Dobrinka Kostova, Robert Hejden, Stefan Fojhtvang

bavila tranzitornim procesima kao takvim, već nekim vidovima i aspektima grupnog identiteta na lokalnom nivou u različitim sredinama (Bugarska i Crna Gora). Izbor lokaliteta i sredina je potpuno slučajan: nije reč ni o kakvom reprezentativnom uzorku, već o izboru koji je bio uslovljen kontigentnošću događaja, tj. pokrenutih projekata u kojima sam imala priliku da učestvujem.

Stakevci,²³ etnički homogeno torlačko selo u pograničnoj zoni između Bugarske i Srbije, danas se suočava sa identitet-skom i egzistencijalnom krizom, koju je izazvao niz faktora. Njeni glavni pokazatelji su: depopulacija, "ispražnjenost" (institucionalni vakuum) socio-kulturnog života, retradicionalizacija poljoprivredne proizvodnje (sitna proizvodnja za domaće potrebe), marginalna funkcija sela u opštini, autarhizacija zajednice, kolektivne predstave o nekad velikom prosperitetnom i lojalnom socijalističkom selu, koje je u periodu društvene tranzicije "zaboravljeno" ili "kažnjeno" i prepušteno odumiranju.

2001. selo je imalo 372 domaćinstva sa ukupno 308 stanovnika, od toga 131 muškarac и 177 žena; dece – 6, odraslih (18–64 g.) – 117, starih (iznad 65.) – 185 osoba. Sudeći po najnovijim podacima (internet dokument, 1. 1. 2006.), nastavlja se trend opadanja populacije, koja sada broji 238 osoba. U selu, opterećenom depopulacijom usled niskog prirodnog priraštaja²⁴ i migracija u

²³ Ovaj isečak iz šire studije slučaja (u štampi) zasniva se na etnografskom istraživanju koje sam sprovela u leto 2001. kao član međunarodnog seminara Practical Workshop and Field Work's Group u organizaciji naučnog društva DIOS iz Sofije.

²⁴ Globalni demografski trend koji je započeo 1930-ih i intenzivirao se posle 1946, vodio je smanjivanju broja dece i ustaljivanju poželjnog, danas preovlađujućeg modela sa dvoje ili jednim detetom u porodici. Vidi M. Беновска-Събкова, Политически преход и всекидневна култура. София: Академично издателство "Проф. М. Дринов", 2001. 139.

gradove koje su bile intenzivne u periodu socijalizma, danas preovlađuje staračka populacija i samačko domaćinstvo.

Zvanični podaci delimično potvrđuju aforizam o "severozapadna Bulgarija", regionu sa, navodno, najvećom stopom nezaposlenosti u Evropi na kraju prošlog i početkom ovog veka. Prosečna stopa nezaposlenosti na nacionalnom nivou je 1998. bila 13.7 %; 1999. u oblasti Vidin 18.93%, a u opštini Belogradčik kojoj pripadaju Stakevci 24.99%.²⁵

U odnosu prema socijalističkoj prošlosti 2001. je dominirala pozitivna recepcija: većina informanata, srednje i starije generacije, s nostalgijom je govorila o "Tošovom vremenu".²⁶ Bilo je izraženo kritičko raspoloženje prema dotadašnjim efektima preduzetih reformi, skepticizam prema njihovom daljem toku i ishodu, i zabrinutost za budućnost zemlje.²⁷ U tom pogledu Stakevci nisu izuzetak, bar kad je reč o političkom raspoloženju i ideološkoj orijentaciji seoskog stanovništva u severozapadnoj Bugarskoj, koje je i na izborima posle 1989. nastavilo da pruža podršku strankama levog krila. Čak su i eventualno traumatična iskustva kolektivizacije bila potisnuta u korist pozitivne recepcije socijalističke prošlosti, zasnovane na svesti o preimućstvima življenja u prethodnom sistemu, koja se navode u etnoeksplicijama, kao što su: porast životnog standarda, zaposlenost, besplatna zdravstvena zaštita i obrazovanje, elektrifikacija, izgrađenost komunalne infrastrukture itd.

²⁵ National Agriculture and Rural Development Plan 2000–2006, internet dokument.

²⁶ D. Kaneff, *Who Owns the Past? The Politics of Time in a Model Bulgarian Village*, Berghahn Books, New York - Oxford, 2004.

²⁷ D. Kaneff, *Negotiating the Past in Post-Socialist Bulgaria*. *V: Ethnologia Balcanica*. Sofia, 2 (1998): 31–45.

Kao jedna od mogućnost izlaska iz krize navodi se razvoj eko-turizma, za koji postoje određeni prirodni resursi (položaj, klima, zdrava hrana čine Stakevce ekološkom "oazom") i motivacija meštana, ali ne i društveni resursi. Sličan recept je uspešno primenjen u socijalističkom periodu, npr. u Kovačevici i Leštenu u Pirinu, selima koja su proglašena za arhitektonske rezervate, tj. nacionalne kulturnoistorijske spomenike. Masovne migracije iz sela u gradove tokom 1950-ih i 1960-ih godina 20. veka opustošile su mnoga sela u Bugarskoj, pa i Kovačevicu.²⁸ 1977. proglašena je za nacionalni spomenik kulture, tj. "istorijski i arhitektonski rezervat" sa originalnim objektima tradicionalnog narodnog graditeljstva iz 18. i 19. v. Međutim, najveći doprinos revitalizaciji Kovačevice dala je filmska industrija: u njenom ambijentu snimljeno je preko 20 filmova sa istorijskom tematikom, odatle i popularni naziv "bugarski Holivud".

Kovačevica je danas čuvena po restauriranim objektima, kućama od kamena i drveta, sa krovovima od sivkarstih kamenih ploča (*мукли*), koje se poslednjih decenija pretvaraju u kuće za odmor. Selo u kojem je 2002. živelo 60 osoba, a danas samo 48, služi kao elitno vikendaško naselje pripadnika umetničkih krugova i viših slojeva društva, uglavnom iz prestonice. U selu postoji Društvo²⁹ osnovano krajem 2002, čiji su zadaci čuvanje kulturnoistorijskog nasleđa i zaštita prirodne sredine, razvoj regionalne infrastrukture i kulturnog turizma, koji treba da podstakne zapošljavanje lokalnog stanovništva.

²⁸ Kovačevica je staro hrišćansko selo u rodopskom masivu Dubraš, podignuto na nadmorskoj visini od 1000-1500 m, na levoj obali reke Kanine, 25 km severoistočno od Goce Delčeva. Okružena je visokim planinskim obroncima i šumama sa brojnim izvorima i vodopadima.

²⁹ Сдружение Исторически и архитектурен резерват село Ковачевица. V. na internet adresi <http://www.kovachevica.com/bg/>

Sličan poduhvat restauracije kuća i drugih objekata izvršen je prema urbanističkom projektu u Leštenu, najmanjem selu u opštini Grmen³⁰, koje ima status arhitektonskog rezervata i ekosela. Od ukupno 30 kuća, restaurirano je 15 objekata koji su sada u funkciji luksuznog seoskog turizma.³¹

Teško je reći da li je takva zamisao o "turističkoj aktuelizaciji" postojala ili postoji kada je reč o motivaciji započete akcije proučavanja tradicijske kulture Gornjeg Orahovca. Reč je o inicijativi meštana poreklom iz Gornjeg Orahovca koji su pre nekoliko decenija migrirali u Primorje, Donji Orahovac i druga mesta, kao i medijaciji kulturnih ustanova. Kulturni centar Jadran-Art Perast je ciljeve započetog, a nedovršenog istraživanja "zavičajne kulture" iz 2001. i 2003. godine artikulirao kao "naučnu popularizaciju i aktuelizaciju Bokeškog zaleđa".

Iako su kulturnozaštitne ustanove pokazale spremnost da se uključe u projekat, turističke organizacije u kotorskoj opštini nisu pokazale stvarni interes. Inicijativa pripadnika lokalne zajednice u Donjem Orahovcu je bila aktuelna 1990-ih: MZ je 1996. nastojala da animira nadležne organe opštine, ali sa malo uspeha, i samodoprinosom građana izgradila deonicu lokalnog puta od Risna do Kalačke vode u području Gornjeg Orahovca. Drugi zahtevi su bili elektrifikacija, izgradnja puta i rešavanje problema vodosnabdevanja, čija bi realizacija omogućila povratak ljudi u zaseoke Gornjeg Orahovca. U ekonomskoj krizi koja je vladala 1990-ih takva alternativa je bila privlačna, ali i potpuno nerealna.

Delimično i zbog toga, u recepciji socijalističke prošlosti dominira negativna slika. Jedna od glavnih tema narativa o

³⁰ U selu je 2002. bilo ukupno 10 meštana, a 2006. (internet dokument, 1. 1. 2006.) samo 5.

³¹ Prema starijoj meštanki, prenočište u dvokrevetnoj sobi staje 30 \$, a apartman u kući za izdavanje oko 50 \$.

socijalizmu i traumatičnih događaja u kolektivnom sećanju jeste odluka o ukidanju koza 1954, koja je uništila ekonomsku osnovu života u Gornjem Orahovcu. Nakon nje intenziviraju se lokalne i regionalne migracije tokom 1960-ih (dok su iseljavanja u prekomorske zemlje, najviše u Argentinu, započela već krajem 19. v.) U Gornjem Orahovcu danas živi nekoliko ljudi, pri čemu Donji Orahovac ima ukupno 272 stanovnika, 128 muškaraca i 144 žene.

Poslednjih godina "srpski Orahovac", jedan od epiteta koji se često može čuti u lokalnoj sredini, doživljava efekte krupnih ekonomskih i političkih promene koje su zahvatile crnogorsko društvo. Prodaja nekretnina, nove investicije – 2006. je privatnim kapitalom izgrađen i pušten u rad luksuzan hotel "Amfora" – i ulazak privatnog stranog (ruskog i britanskog) kapitala, aktuelni politički događaji i teme, kao što su referendum i njegovi rezultati, parlamentarni izbori i nezavisnost zemlje, zasenjuju i potiskuju temu Gornjeg Orahovca i njegove revitalizacije.

O političkom raspoloženju i orijentaciji većine orahovačkih glasača, govore rezultati Parlamentarnih izbora 2001. u Crnoj Gori: od 296 upisanih u birački spisak i 249 izašlih, 149 je glasalo za ZZJ (Zajedno za Jugoslaviju).³² Prema zvaničnim podacima Centra za demokratsku tranziciju, na referendumu 21. maja 2006, od 318 upisanih birača i 285 važećih listića, 111 je glasalo za nezavisnost Republike Crne Gore (38.9%), a 174 protiv (61.1%).³³ Kada sam se vratila u septembru 2006, pojedini meštani su me pozdravljali rečima "Dobro došla u srpski Orahovac", a u odlasku su me uveravali "samo da znaš, i ovo je Srbija".

³²<http://www.cemi.cg.yu/izbori/svi/Parlamentarni%202001/Kotor%202001.htm>

³³ <http://www.cdtmn.org/izbori/referendum06.php>

Kriza identiteta i opstanka sa kojom se suočavaju neke ruralne zajednice, lokalne inicijative na zaštiti, rekonstrukciji i revitalizaciji tradicijske zavičajne kulture u funkciji očuvanja nacionalnog identiteta, samo su neki primeri iz repertoara kulturnih pojava i procesa koji se odigravaju u balkanskim društvima u periodu postsocijalističke tranzicije. Svakako, treba praviti razliku između procesa tranzicije i fenomenologije lokalnih i drugih zajednica u periodu društvene tranzicije: nisu svi tekući procesi u funkciji započetih procesa strukturalne transformacije društva, niti moraju biti novi. Štaviše, neki fenomeni su stari i nasleđeni iz socijalističkog perioda, ali su uslovi novi i izmenjeni, konteksti u kojima se oni tematizuju složeniji, a ishodi nepredvidivi.

Post-Socialism, Transition, Local Communities and Identities

In the first section of this paper, I describe the new field in anthropology and other disciplines called transition studies, focusing on its thematic and problematic emphases, analytical, interpretive, and ideological categories. In the second section, I point to some topics that can be projected to transition studies from the phenomenological and empirical field of post-Socialist conditions in Balkan societies. The examples are two rural communities, which in the period of post-Socialism are facing new challenges – in the case of (ethnically homogenous) village Stakevci in northwestern Bulgaria, crisis of identity and survival; in the case of Orahovac, Boka Kotorska, Montenegro, the demands for the reconstruction of "national culture" in the function of preservation of ethnic, cultural and national identity.

Jelena Vasiljević

Predstavljanje projekta *Spinning out of control: rhetoric and violent conflict. Representations of 'self' – 'other' in the Yugoslav successor states*

Apstrakt: U ovom tekstu ukratko se predstavlja i donekle problematizuje projekat čija je realizacija u toku, a koji se ostvaruje kroz saradnju između Univerziteta u Oslu, Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu i Mediacentra u Sarajevu. *Spinning out of control* ispituje i poredi različite međuetničke sukobe na prostorima bivše Jugoslavije s posebnim osvrtom na načine predstavljanja sebe i drugog u medijskoj retorici koja je date sukobe pratila. U fokusu njegovog istraživanja je dinamika odnosa između konflikata i njihove medijske praćenosti, pri čemu se priroda ove veze poredi kroz slučajeve sukoba različitog intenziteta.

Ključne reči: medijska retorika, diskurs o Drugom, sukobi, bivša Jugoslavija

Projekat koji nameravam da predstavim odgovara problemu "antropologije savremenosti" na više načina. Prvo, tema kojom se bavi – važnost analize retorike i diskursa za razumevanje etno-teritorijalnih konflikata na tlu bivše Jugoslavije – iako pripada bliskoj prošlosti, ne može se smatrati neaktuelnom, naročito kada imamo u vidu njene reperkusije na savremene tendencije država i društava u regionu. Drugo, reč je o aktuelnom projektu koji se nalazi u prvoj godini svoje realizacije i na njemu su angažovani i antropolozi, te se na najelementarnijem nivou njegovo predstavljanje može shvatiti i kao predstavljanje jednog vida savremenog angažovanja antropologa. Treće, u bliskoj vezi sa prethodno rečenim, kroz uključivanje i saradnju na projektima ovakvog tipa – široko zasnovanim i duboko interdisciplinarnim – osigurava se bolji način bavljenja savremenim temama. Naime, bez namere da zalazim u problematiku pojma savremenosti i onoga što čini probleme aktuelnog sveta teško obuhvativim i saznatljivim, konstatovaću da se mnogi slažu kako je izuzetna kompleksnost i mnogostranost nešto što po pravilu prati svaki fenomen koji možemo nazvati savremenim.¹ Upravo zato se sasvim logičnim čini udruživanje različitih disciplina i formulisanje tema na širokim osnovama kako bi sva kompleksnost mogla da se obuhvati, ali i da joj se pristupi. Čini mi se da od takvih udruživanja mogu da profitiraju i antropologija kao disciplina i naučna misao uopšte.

Pre nego što iznesem osnovne ideje ovog projekta, kao i njegov cilj, uputila bih na institucionalne okvire pod kojima se realizuje. Na njegovom čelu nalazi se prof. dr Pol Kolsto, profesor na Katedri za književnost, oblasne studije i evropske jezike Univerziteta u Oslu. Finansijer projekta je Norveško veće za istraživanja, a realizacija se odvija kroz saradnju Univerziteta

¹ Videti npr. M. Ože, Prilog antropologiji savremenih svetova, Beograd, 2005. 137 et pas.

u Oslu, Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu i Mediacentra u Sarajevu. Iz pomenute dve institucije dolaze i koordinatori projekta: dr Gordana Đerić i dr Tarik Jusić. Na projektu je angažovano dvadeset istraživača, iz svih bivših jugoslovenskih republika.

1. Osnovna ideja projekta

I sam naslov nam objašnjava da je reč o ispitivanju uloge retorike u političkim konfliktima. Naime, polazi se od ograničenosti perspektive po kojoj je retorika samo u službi sprovođenja političkih odluka i priznaje joj se aktivnija i nezavisnija uloga. Jednom inicirana i plasirana ona može diktirati dalji sled političkog odlučivanja u tolikoj meri da i sami političari mogu postati njeni "zarobljenici": nakon što se uspostavi njena hegemonija u društvu i nakon što joj se većina glasača privoli, teško je zaobići u procesima daljih političkih odlučivanja. Tako ona postaje važan faktor za razumevanje toka određenih društveno političkih dešavanja, i samim tim, legitimna tema društvenih proučavanja. Ovaj projekat ispituje njenu ulogu u konfliktima koji su obeležavali raspad bivše Jugoslavije, pri čemu se ona ne posmatra kao determinišući faktor koji bi bacio u zasenak sve ostale, već se samo postavlja u fokus ispitivanja pomenutih procesa. Naime, ideja je ispitati ulogu retorike u oblikovanju konflikata različitog intenziteta od kojih su se neki završavali masovnim nasiljem – kao u slučajevima Hrvatske, Bosne i Kosova – a drugi nenasilnim putem – kao u slučaju razdvajanja Srbije i Crne Gore. Veruje se da nam ispitivanje međudnosa intenziteta retorike i stepena nasilnosti konflikta može pružiti nove uvide u objašnjenje uzroka i procesa međuetničkih sukoba. Zato nam različiti sukobi koji su se odigrali na tlu bivše Jugoslavije pružaju odličnu mogućnost za

poređenje: i pored brojnih zajedničkih faktora - kao što su jezik, politička i društvena istorija, kulturna bliskost - različiti regioni su generisali sukobe različitog intenziteta. Pitanje koje ovaj projekat postavlja na centralno mesto je: kakvog je u tome udela imala retorika koja se pri svakom od tih sukoba upotrebljavala.

Od ključne je važnosti da istraživanja obuhvate dinamiku retorike kroz čitav konfliktni period uključujući i vreme neposredno pre, kao i neposredno posle konflikta. Potrebno je istražiti kako se retorika menja uporedo sa intenziviranjem ili stišavanjem sukoba (ispitati njene uticaje na razvoj sukoba ka o i obrut proces – uticaj razvoja konflikta na oblikovanje retorike), pri čemu se osnovanom smatra pretpostavka o različitoj prirodi te dinamike u slučajevima konflikata sa masovnim nasiljem, konflikata sa ograničenim nasiljem i onih koji su se odvijali nenasilno. Kao centralni diskurs takve retorike treba posmatrati strategije predstavljanja Drugog, uz uočavanje tipa opozicije koji karakteriše relaciju Mi-Drugi; naime, istraživanja treba posebnu pažnju da obrate na polivalentnost kategorije Drugog, koja se kroz različita retorička uobličavanja može iskazati kao bliski Drugi, daleki, ali ne neprijateljski Drugi, potpuna Drugost, neprijateljski Drugi itd.

2. Istraživanja kroz studije slučaja

Odvojeno će biti analizirano šest slučajeva sukoba na prostoru bivše Jugoslavije, od kojih su tri rezultirala masovnim nasiljem, dva se mogu smatrati primerima sukoba sa ograničenim nasiljem i jedan je primer nenasilnog konflikta. Slučajevi masovnog nasilja odnose se na sukobe u Hrvatskoj, Bosni i na Kosovu, sukobi u Sloveniji '91. kao i Makedoniji 2001. mogu se smatrati manje intenzivnim po stepenu eskalacije nasilja, dok primer razdvajanja Srbije i Crne Gore ilustruje etnopolitičke

tenzije koje nisu provocirale nasilna rešenja. Svaki od ovih šest primera sukoba² biće analizirani posebno, u okvirima zasebnih istraživanja, koja će pažnju usmeriti ka retorici koja je te sukobe pratila, i u njenim okvirima – diskurzivnoj praksi predstavljanja Drugog. Uzeta zajedno, ova istraživanja će pokušati da daju odgovor na pitanje eventualnog postojanja obrasca koji povezuje određenu vrstu retorike sa određenom vrstom, u smislu intenziteta nasilja, sukoba.

3. Metodologija rada, cilji projekta, izvori

Krajnji cilj ovog projekta jeste objavljivanje knjige, u formi zbornika radova, čija će poglavlja zasebno ispitivati diskurse po jedne od konfliktnih situacija koje su se odigravale na prostoru bivše Jugoslavije. Konkretno, obradiće se sukobi u Sloveniji '91., rat u Hrvatskoj, Bosni, na Kosovu, sukobi Makedonaca i Albanaca u Makedoniji 2001., razdvajanje državne zajednice Srbije i Crne Gore i posebno, razvoj diskursa o Drugom – susjednim državama kao i "zapadu" u srbijanskim medijima tokom devedesetih i ranih dvehiljaditih. Izvori za proučavanje biće mediji, konkretnije štampani mediji, osim za slučaj "desetodnevno rata" u Sloveniji gde su za izvore odabrani tv dnevници televizija Ljubljane, Beograda i Novog Sada. Ideja je ispitivati diskurse svake od sukobljenih strana, dakle upoređivati predstave o Drugom koje su patile svaki konkretan konflikt u pitanju. Upravo takav pristup ima za cilj da ponudi neke kvalitativno drugačije uvide u inače, vrlo eksploatisanu temu odnosa medija i rata, kad su sukobi na tlu bivše Jugoslavije u pitanju. Naime,

² Biće sprovedeno i sedmo istraživanje koje će se baviti posebno slučajem Srbije i njenog odnosa prema Evropi i zemljama evropske unije. Videti nešto niže.

ova problematika neće biti istraživana na jednom opštem planu ili sa fokusom na određene medije (recimo one režimski instruisane), kao što je do sada već rađeno³, već će za svoju polaznu tačku imati konkretnu hronologiju ratnih dešavanja (na primer, za slučaj rata u Hrvatskoj, postaviće se vremenski okvir koji će se protezati od izbijanja prvih sukoba do njihovog konačnog prestanka i u njemu će biti izabrani ključni događaji kao tačke reperi), gde će se zatim ispitivati njene paralelne diskurzivne refleksije u medijima dveju zaraćenih strana. Tako će se otvoriti mogućnost za sagledavanje sasvim neposrednih veza između toga sukoba i medijske retorike koja ga je pratila, i to u komparativnoj perspektivi sagledavanja diskursa o Drugom obeju sukobljenih strana. Još jednu novinu, kad je u pitanju tematika proučavanja uloge medija u sukobima u bivšoj Jugoslaviji, predstavljaje razmatranje lokalnih medija, koji će opet biti razmatrani kroz komparativan odnos sa "glavnim" prestoničkim medijima.

Pomenuta orijentisanost na komparativnu perspektivu usloвила je i način istraživačkog rada koji će biti primenjen, kao i tip autorstva nad tekstovima. Naime, istraživači koji učestvuju u ovom projektu formiraju timove od po dvoje ljudi koji zajedno rade na svojoj temi i kao koautori pišu tekst, s tim što hijerarhija postoji, u vidu istraživača seniora i istraživača juniora. Istraživači dolaze iz svih bivših republika Jugoslavije, a njihova međusobna saradnja na određenoj temi uslovljena je između ostalog i mogućnošću da lako pristupaju materijalu za istraživanje i da ga čitaju na maternjem jeziku. Drugim rečima, tim koji će se baviti sukobima na Kosovu sastoji se od jednog srpskog i jednog kosovskog istraživača, konflikte na

³ Videti B. Jakšić (ur.), *Ka jeziku mira*, Beograd, 1996; N. Skopljanac, A. Hodžić, Branimir Krištofić (ur.), *Mediji i rat*, Beograd, 1999.

slovenačkoj granici istraživaće jedan slovenački i jedan srpski istraživač i tako redom.

Naravno, kako je reč o tekstovima koji će biti deo jednog zbornika, dakle kojima se nameću ograničenja u pogledu dužine, ali i koherentnosti koju moraju da izgrade kroz međuodnos sa drugim tekstovima, teme kojima će se svaki od njih baviti morale su da budu dodatno precizirane. Naime, koordinatori projekta su smatrali da se samom predmetu istraživanja – retorici o Drugom u kontekstu konfliktnih situacija, najbolje može pristupiti preko niza uže definisanih tema, kao što su: stereotipi i heterostereotipi, uzajamni uticaji diskursa dvaju sukobljenih strana, političari kao zarobljenici sopstvenog diskursa itd. Te manje predmetne celine zatim su "dodeljene" svakom tim istraživača kao plan na koji treba da se fokusiraju pri svom istraživanju. Kako je realizacija projekta tek započeta i istraživanja su u svojoj prvoj fazi, formulisane teme su podložne promenama, te zato na ovom mestu neću iznositi njihove naslove – ujedno i naslove poglavlja knjige kojom će projekat kulminirati. Neka samo bude zaključeno, kada su finalni tekstovi u pitanju, da će svaki od njih biti plod nezavisnog istraživanja jedne konfliktno situacije na prostoru bivše SFRJ, da će svi oni biti koncentrisani na tematiku odnosa medijske retorike i sukoba, s tim što se kao cilj postavlja osvetljavanje nekih do sada neuočenih aspekata tog odnosa i da će svaki slediti svoju zadata temu koja pripada korpusu retorike o Drugom. Odatle se vidi da je cilj projekta produkcija tekstova koji će zajedno činiti nesumnjivo koherentnu celinu, ali će opet, svaki sa svoje strane, ponuditi drugačije uvide u problem, ne ponavljajući između sebe neka opšta mesta. Potrebno je dodati da će ovaj zbornik radova (koji će verovatno imati više izdanja, u najmanju ruku dva: englesko i na tzv. bhs jeziku) takođe sadržati tekstove koordinatora projekta, dr Pola Kolstoa, dr Gordane Đerić i dr Tarika Jusića koji će se više pozabaviti teorij-

skim aspektima odnosa konflikta i medijske retorike, te pokazati zašto je ova tema daleko od završene i jasne priče.

Završila bih prikaz ovog projekta kratkim osvrtom na planiranu metodologiju istraživanja, odnosno tip analize kojoj će izvoru biti podvrgnuti. Budući da istraživači dolaze iz različitih disciplinarnih zaleđa, metodologija je izronila iz jedinstvenog predmeta pred kojim su se svi našli okupljeni. Kako je predmet ispitivanja moć retorike i kako su osnovni izvori mediji, i to mahom novinska izdanja, većini istraživača se kao metodološki pristup učinila najpogodnija lingvistička analiza diskursa. U konkretnom slučaju interesovanja za odnos između medijskih prezentacija i sukoba, od lingvističke analize se očekuje da nam osvetli proces retoričkog uobličavanja "činjenica" koje deluju na javnosti tako što je pripremaju za sukobe, izveštavaju je o toku tih sukoba i pripremaju je za dalji sled događaja. Naravno, diskurzivna analiza u sebi sadrži različite tradicije i može biti primenjena na različite načine, a u kom će vidu biti upotrebljena među ovim istraživačima različitih provinijencija ostaje tek da se vidi. Ipak, prihvaćena zajednička osnova njene upotrebe podrazumeva kvalitativnu analizu materijala i njeno upregnuće u cilju detektovanja mehanizama sudejstva jezika i politike.⁴

4. Završna reč

Neka mi bude dozvoljeno da se na predstavljeni projekat na kome i sama učestvujem, osvrnem sa jednom, verujem, konstruktivnom kritikom. Ona se odnosi na formulaciju osnovnog problema, kao i na metodološki pristup koji iz nje proishodi, gorepomenutu analizu diskursa. Naime, akcenat je stavljen na

⁴ Za takav pristup ima dosta teorijskih uzora. Videti npr. P. Chilton, *Analysing political discourse*, Routledge, 2004.

međudnos retorike i sukoba, na njihovu međusobnu uslovljenost čiju prirodu treba da otkrije istraživanje koje će ih posmatrati duž jednog vremenskog kontinuuma. Žele se otkriti uticaji koji se međusobno ostvaruju, a sve u cilju boljeg objašnjenja prirode konflikta. Pri tom, veruje se da je ključ u retorici, te iako se ona ne imenuje kao determinišući faktor – čak se dopušta i povratni uticaj sukoba na retoriku – ipak ostaje pravi predmet proučavanja i očekivani izvor objašnjenja prirode konfliktne situacije. Retorika i sukob bivaju posmatrani u nekakvom kauzalnom odnosu koji se kroz čitavo vreme trajanja sukoba formira i transformira dodeljujući uloge uzroka i posledice čas jednom, čas drugom faktoru. Takva vizura može zamagliti stvari i međusobnu uslovljenost retorike i sukoba zaista predstaviti kao uzročno-posledičnu vezu. S druge strane, zatvara se mogućnost da se njihovi međudnosi sagledaju i u nešto drugačijem svetlu, da njihova međusobna uslovljenost bude objašnjena na drugačiji način. Naime, treba se zapitati, ako retorika ima znatnog udela u oblikovanju sukoba, šta je to što nju modeluje? Ako konstatujemo kompatibilnost retorike i sukoba u konfliktima različitih intenziteta – oštija retorika odgovara krvavijim sukobima, blaža se javlja u umerenim – da li je to zato što jedno utiče na drugo ili zato što su i jedno i drugo posledice nekih trećih, ili pravilnije, prvih uzroka? Drugim rečima, ne treba ispustiti mogućnost posmatranja i retorike i sukoba kao delova istog "paketa" koji je uslovljen delovanjem određenih strukturalnih uslova koji takođe moraju biti uzeti u obzir ako se želi ispitati priroda konflikta. A u tom slučaju, analiza diskursa nije dovoljna, jer se nužnom pokazuju i ispitivanja šireg istorijskog i društvenog konteksta. Primera radi, lako ćemo pokazati da je rat u Hrvatskoj bio praćen daleko žešćom retorikom nego sukobi u Sloveniji, što sigurno donekle jeste uticalo na stepen nasilja iskazan u ta dva slučaja. Ipak, ako uzmemo u obzir širi kontekst, a posebno istorijsku perspektivu, videćemo da su i same retorike u pitanju već

bile određene izvesnim strukturnim preduslovima – srpsko-hrvatska neprijateljska retorika imala je da se osloni na mnogo dužu i intenzivniju tradiciju stereotipa, mitova, kolektivnog pamćenja i istorijskih sukoba. Ti isti preduslovi mogli su da oblikuju i tip retorike i intenzitet sukoba. Zato se moj osvrt na prikazani projekat završava benevolentnom kritikom koja upućuje na neophodnost dopune analize diskursa drugim metodama, posebno istorijskim.

Presentation of the Project

Spinning out of control: rhetoric and violent conflict.

Representations of 'self' – 'other' in the Yugoslav successor states

This paper aims to present an interdisciplinary and international project, carried out jointly by the University in Oslo, Institute for Philosophy and Social Theory in Belgrade, and Mediacenter in Sarajevo. Its purpose is to study the role of media rhetoric and discourses on the Other, in the ethnic and territorial conflicts in former Yugoslavia. In this paper, I describe the project's aims, research organization, covered topics as well as approaches that will be used. In the conclusion, I offer some points of criticism that can be taken into account in order to enable a more adequate attainment of the project's goals.

Sadržaj

Saša Nedeljković

Antropologija savremenosti ili antropologija kao savremenost: antropologija između prezentizma i temporalizma 5

Ivan Kovačević

Deset antiteza jednom postizmu u antropologiji 24

Saša Nedeljković

Antropološki pristup proučavanju etnogeneze: Etnogeneza Crnogoraca 36

Dragana Antonijević

Merkantilne legende postindustrijskog društva 76

Ljubomir Hristić

Ričard Dorson i proučavanje folkloru u savremenom miljeu 92

Lidija Radulović Koncepti Dušana Bandića: narodna religija i narodno pravoslavlje u kontekstu istraživanja religije u domaćoj etnologiji XX veka	102
Danijel Sinani Religijsko-ritualni funkcioneri i kulturna mesta u istočnoj Srbiji	124
Vladimir Ribić Srpski nacionalizam na kraju dvadesetog veka	150
Ljiljana Gavrilović Etnografski muzeji/zbirke i konstrukcija identiteta	172
Gordana Gorunović Postsocijalizam i tranzicija, lokalne zajednice i identiteti	190
Jelena Vasiljević Predstavljanje projekta <i>Spinning out of control: rhetoric and violent conflict. Representations of 'self' – 'other' in the Yugoslav successor states</i>	206

Izdavač: "Srpski genealoški centar", Radnička 50, Beograd i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Za izdavače: Filip Niškanović i Ivan Kovačević. Urednik: Miroslav Niškanović. Štampa: SGC, Beograd. Beograd 2007.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.7(497)(082)

АНТРОПОЛОГИЈА савремености : зборник радова / уредио и уводну студију написао Саша Недељковић. – Београд : Српски генеалогски центар : Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2007 (Београд : СГЦ). – 219 стр. ; 24 см. – (Етнолошка библиотека / [Српски генеалогски центар] ; књ. 23)

Према уводној студији, зборник садржи радове са истоименог међународног научног скупа, одржаног у Београду 25. новембра 2006. год. – Тираж 500. – Напомене и библиографске референце уз текст. –Summaries.

ISBN 978-86-83679-33-1 (СГЦ)

1. Недељковић, Саша
а) Антропологија – Балканске државе –
Зборници
COBISS.SR-ID 139313676