

Etnološka biblioteka

Knjiga 73

Urednik
Miroslav Niškanović

Recenzenti
Prof. dr Saša Nedeljković
Prof. dr Ljiljana Gavrilović

*Recenzentska komisija za etnologiju i antripologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

Prof. dr Ivan Kovačević, prof. dr Vesna Vučinić,
dr Mladena Prelić, viši naučni saradnik

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 (Filološki fakultet Univerziteta u Banjaluci, RS, BiH), prof. dr Bojan Žikić (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), dr Petko Hristov (Etnografski institut s Muzej, BAN, Sofija, Bugarska), dr Mladena Prelić (Etnografski institut SANU, Beograd), dr Miroslava Lukić-Krstanović (Etnografski institut SANU, Beograd), prof. dr Dimitrije O. Golemović (Fakultet muzičke umetnosti, Beograd), dr Srđan Katić (Istorijski institut, Beograd), dr Aleksandar Krel (Etnografski institut SANU, Beograd).

Štampanje publikacije finansirano je iz sredstava Ministarstva
kulture i informisanja Republike Srbije

**URBANI KULTURNI IDENTITETI
I RELIGIOZNOST U
SAVREMENOM KONTEKSTU**

Tematski zbornik

**Uredio
Danijel Sinani**



**Beograd
2013**

Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu

Etnologija i antropologija su dugo i često povezivane s proučavanjem tradicionalnih i seoskih kultura - u slučaju prve, ili plemenskih i egzotičnih kultura - u slučaju druge (ko)discipline. Međutim, nova srpska antropologija je često izlazila iz pomenutih okvira, a samo letimičan pogled na domaće etnološko/antropološke kurikulume u poslednje dve decenije, pokazaće da istraživanje i proučavanje tradicionalne kulture konstantno gubi korak za "savremenim" temama i fenomenima. Prethodno rečeno je još jasnije kada se ima u vidu činjenica da je antropologija inicijalno formulisana upravo kao nauka o Drugima. Dok su antropolozi kolonijalnih sila svoje Druge pronalazili na udaljenim novoosvojenim prostorima, u kontinentalnoj Evropi je drugost istraživana na mnogo dostupnijem i poznatijem terenu – u okviru sopstvenih tradicijskih "društava" i seoskih kultura. Nestajanjem elemenata koji su takvu drugost činile bitno različitom od gradskog života, te kontinuiranim migracijama na relaciji selo – grad, istraživački fokus etnologa i antropologa se izmešta u novo okruženje. Na svojevrsan na-

čin, ruralno je, dakle, ustupilo mesto urbanom u mnogim segmentima antropoloških istraživanja, ali, paradoksalno, i pored konstatovanog stanja stvari, proučavanjima urbanih kulturnih identiteta u domaćoj etnologiji i antropologiji nije se pristupalo sistematski, niti postoje publikacije u kojima bi bili objedinjeni rezultati do kojih se u razmatranju fragmenata navedenih fenomena došlo.

Ovaj zbornik predstavlja kompilaciju nekoliko različitih studija slučaja, koje za temu imaju urbane kulturne identitete i religioznost u savremenom okruženju i, iako se njime u domaću nauku ne uvode sistematska proučavanja ove oblasti, njegov značaj leži pre svega u činjenici da on donosi sveža promišljanja starih i novih problema, uvodi u polje istraživanja nove tematske oblasti i nagoveštava u kojim sve pravcima može da bude angažovana antropološka misao.

Tako, u uvodnoj studiji *Neki problemi proučavanja identiteta u Srbiji*, Ivan Kovačević i Vladimira Ilić razmatraju probleme na koje se može naići prilikom proučavanja savremenih kulturnih identiteta, bilo da se radi o njihovim etničkim, rodnim, regionalnim, lokalnim, grupnim ili individualnim parametrima. Bojan Žikić i Marija Ristivojević se u tekstu *Beograd kao kulturni simbol: mogući temat etnološkog i antropološkog proučavanja u okviru pokušaja formulisanja predloga za Beogradske studije*, zalažu za formiranje multidisciplinarnih, akademskih beogradskih studija, u okviru kojih bi etnološko-antropološka problemska posebnost trebalo da bude sadržana u proučavanju korišćenja Beograda u smislu kulturnog simbola u kulturnoj komunikaciji, te proučavanju kulturnih identiteta nastalih

upotrebom ovog kulturnog simbola. U tekstu *O (ne)mogućnosti zaštite religijskih koncepata i praksi kao nematerijalne kulturne baštine u kontekstu pridruživanja Republike Srbije Evropskoj uniji*, Miloš Milenković, imajući u vidu pojedina rešenja kojima se pribeglo u Zakonu o crkvama i verskim zajednicama, ukazuje na rizik suočavanja sa spornim situacijama prilikom definisanja "pripadnosti" kulturnog nasleđa, u kontekstu procesa pristupanja Evropskoj uniji, te predlaže model kojim bi se predupredili problemi prilikom dalje izrade regulative u vezi sa zaštitom kulturnog nasleđa. Ljubica Milosavljević i Marko Pišev, u radu *Prilog proučavanju urbanog kulturnog nasleđa putem dekonstruisanja procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema u Srbiji: preliminarna razmatranja* dekonstruišu proces konstruisanja starosti kao društvenog problema u Srbiji sredinom 19. veka, koji je zavisio od društvenih kretanja u gradu kao mestu u kojem je starost počela da se razvija na drugačiji način od one starosti koja je pripadala seoskoj sredini i u kojoj je bila samo lični ili porodični problem. U tekstu *Predstave o rokenrolu kao urbanom kulturnom nasleđu*, Marija Ristivojević i Bojan Žikić analiziraju specifičnosti lokalnih poimanja rokenrola i urbanosti na primeru novog talasa osamdesetih godina dvadesetog veka u Beogradu. U radu pod nazivom *Mesta straha: tretman urbanih fenomena u modernoj horor prozi – antropološka perspektiva*, Marko Pišev i Ljubica Milosavljević analizirajući fenomene vezane za gradski prostor kao mesto odvijanja "urbanog horora", na primeru tri moderne horor pripovetke i primenom strukturalno-semiotičkog metoda,

pokušavaju da proniknu u strukture smeštene u zaleđu kulturnih predstava koje metropolu mogu da učine mestom i izvoris̄tem zla. Ana Banić Grubišić u tekstu *Slika grada u filmovima postapokalipse*, na osnovu popularnih kinematografskih predstava o gradu budućnosti, opisuje dva najčešća tipa grada budućnosti nakon apokalipse – futuristički grad napredne tehnologije i mali grad nazadne tehnologije i razmatra odnos prema gradu i gradskom životu uopšte. Ivana Gačanović u radu pod nazivom *O decentriranju navijačkih identiteta: ima li romantike u navijanju?* pažnju usmerava na identifikacione markere koji se koriste prilikom formiranja demarkacionih linija između svoje i sebi suprotstavljenje navijačke grupe, na specifičan način delimičnog izdvajanja iz sopstvene grupe, kao i na reverzibilni proces međudejstva kreiranja ličnog identiteta i navijačkih praksi. U tekstu *Religija i emocije: mogući pravci izučavanja*, Vladimira Ilić i Mladen Stajić se bave emocijama u religijskom kontekstu - pored ostalog, uticajem religije na emocije putem pobuđivanja, regulacije i upotebe emocija, te postavljaju pitanje svetih emocija kao posebne kategorije emocija i relativizuju hrišćanski oblikovane koncepte samokontrole i poniznosti kao ljudskih vrlina. Nina Kulenović i Danijel Sinani u radu *Altrernativni religijski identiteti: Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana – opšti podaci i struktura organizacije* razmatraju opšte podatke vezane za osnivanje, učenja i verske prakse Crkve Isusa Hrista svetaca poslednjih dana, kao i strukturu njene organizacije i njenog sveštenstva. Na kraju, u tekstu pod nazivom *Kratka istorija Crkve Isusa Hrista SPD u svetu i na prostoru bivše Jugoslavi-*

je, Mladen Stajić i Nina Kulenović predstavljaju istorijat Crkve Isusa Hrista svetaca poslednjih dana, počev od otkrovenja Džozefa Smita, prateći delovanje osnivača i najznačajnijih predsednika, kao i pojedine promene u njenoj religijskoj dogmi i praksi. U tekstu su predstavljeni i najznačajniji događaji u razvoju organizacije na prostoru bivše Jugoslavije, kao i njena struktura u Srbiji danas.

Svi radovi u ovom zborniku nastali su kao rezultat istraživanja na projektima: *Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju* Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije, *Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva* (177035), *Identitetske politike Evropske unije: prilagođavanje i primena u Republici Srbiji* (177017) i *Трансформација културних идентитета у савременој Србији у Европска унија* (177018) Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Na samom kraju predgovora, iskoristiću priliku i prostor koji mi je na raspolaganju da se zahvalim Ministarstvu kulture i informisanja na podršci koju je pružilo u realizaciji ovih istraživanja, svim učesnicima projekta i autorima koji su doprineli kvalitetu ovog izdanja, kao i Nini Kulenović i Mladenu Stajiću na svesrdnoj pomoći prilikom pripreme zbornika, te našem izdavaču - Srpskom genealoškom centru i kolegi Miroslavu Niškanoviću.

Danijel Sinani

Ivan Kovačević
Odeljenje za etnologiju i
antropologiju
Filozofskog fakulteta
Univerziteta u Beogradu
ikovacev@f.bg.ac.rs

Vladimira Ilić
Doktorand Odeljenja za
etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta
Univerziteta u Beogradu
sindzulejke@gmail.com

Neki problemi proučavanja identiteta u Srbiji¹

Apstrakt: U radu se ispituju mogućnosti proučavanja identiteta kroz preciziranje pojedinih oblika identitetskih praksi. Etnički identitet se posmatra kroz konstrukcionističku prizmu, a rodni identiteti kroz kritiku rodnih i gender studija. Proučavanje identiteta posebnih grupa koje su predmet socijalne politike ili delovanja nevladinih organizacija tretira se kao neoegzotizacija tih grupa i negira se diskriminatorska selekcija tih grupa kao objekta antropološkog proučavanja. Regionalni i lokalni identiteti se posmatraju u fokusu njihove konstrukcije koja potiče iz političke ili ekonomske sfere. Grupni i pojedinačni identiteti kao predmet antropološkog proučavanja sagledani su kako iz ugla antropologije, tako i iz ugla sociologije i psihologije kao primarnih

¹ Ovaj rad je nastao kao rezultat istraživanja na projektu Ministarstva kulture i informisanja: "Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" i na projektu Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije br. 177035.

disciplina u proučavanju grupa i pojedinca. Zaključak je da antropologija može dati značajan doprinos proučavanju različitih vrsta identiteta, ali da identitet ne može supstituisati destruisani pojam kulture koji je dugo bio glavna odrednica mesta antropologije u okviru društvenih i humanističkih nauka.

Cljučne reči: identitet, antropologija, Srbija, etnički identitet, regionalni identitet, rodni identiteti, lokalni identitet, nevladine organizacije, grupni identitet, individualni identitet.

Savremeni kulturni identiteti se ispoljavaju u svim porama života, i u mišljenju i u delanju. Raznovrsnost identiteta, nivoa i načina njihovog ispoljavanja i sveobuhvatnost njihovog višestrukog prožimanja života dovodi u sumnju mogućnost partikularnog proučavanja "identiteta". Zapravo, šta se to uopšte može proučavati, a da nema veze sa nekim identitetom. Ukrštajući dekonstrukciju i konstrukciju postpostmoderni antropolozi su našli spasonosno rešenje transformišući antropologiju u identitologiju. Na taj način su neki antropolozi pokušali da pronađu novi antropološki zabran, suočavajući se sa nesposobnošću da rekonstruišu pojam kulture, koji je delimično opravdano razmontiran kao osobenost određenog plemena - naroda - kulture. Dekonstrukcija pojma "pleme" započeta je još početkom dvadesetog veka demontažom evolucionističkog pojmovnog aparata, a u potpunosti završena nestankom kolonijalnih imperija početkom druge polovine dvadesetog veka. Pojam naroda je dekonstruisan konstruktivističkim pristupom etnicitetu (Prelić 1996), što je pak posledica političke transformacije etničke esencije u etničko

opredeljenje u francuskoj revoluciji, mada je do teorijskog etabliranja konstruktivizma došlo tek u drugoj polovini XX veka.² Formalizovan u popisima stanovništva gde se popisivani slobodno nacionalno opredeljuju, konstruktivistički pristup je učinio nemogućim bilo kakvo esencijalističko arbitriranje nečijeg etniciteta. Na kraju, preostali pojam kulture, nastao kao bekstvo od plemena i naroda u nastojanju da se nekako opiše proučavana zajednica, u postmodernoj i postkulturnoj kritici je doveden u pitanje kao esencijalizujući, homogenizujući, egzotizujući i postvarujući (Kovačević, 2008). Umesto rekonstrukcije pojma "kultura", kroz kritiku postkulturne kritike, lakši put je bio stvoriti ili upotrebljavati novi pojam pod čiji krov će se skućiti celokupno antropološko istraživanje. To je odgovaralo antropolozima iz različitih antropoloških tradicija.

Etnički identiteti

Etnologijama nastalim u tradicijama, koje sežu u romantizam, tada je formiran zadatak da se prouči etnos, i to primarno "naš" etnos, da se on razgraniči od drugih etnosa

² Uzroci kasne dekonstrukcije esencijalističkog poimanja etniciteta se nalaze u istorijskim okolnostima nastanka i trajanja evropskog romantizma, kasnog stvaranja nekih nacionalnih država, etničkim sukobima koji se pružaju kroz ceo devetnaesti i dvadeseti vek, etničkim odrednicama najznačajnijih pravnih dokumenata u nekim zemljama i dugom i neprekinutom postojanju "nacionalnih ustanova", itd.

i da se te granice ispišu na geografskoj karti dajući okvire ratnih ciljeva. Od trenutka kada je taj posao u evropskoj etnologiji bio dovršen, a ratovi oko nacionalnog ujedinjenja uglavnom završeni, etnografska komponenta tog zadatka je prestala da ima svoj razlog postojanja.³ Sredinu dvedesetog veka takve etnologije su provele u stanju hibernacije ili kliničke smrti (Kovačević, 2005; Kovačević, 2008) i dekonstrukcija pojma "etnos" je došla kao spas, što, uz usvajanje osnovnih pojmova konstruktivizma, omogućuje da se vrati na "dobro staro proučavanje etnosa". Ipak, to proučavanje nije ono "dobro staro" jer je konstruktivizam uspostavio nove relacije i u centar postavio etnos kao konstrukt, čime je ranije "etnička istorija" postala istorija konstruisanja etniciteta ili istorija političkih, književnih, naučnih, crkvenih i inih nastojanja da se konstruiše određeni etnicitet. Na taj način istraživanje nacionalnog identiteta postaje istraživanje malog obima jer se ne mogu opetovati jednom već istraženi mehanizmi izgradnje jednog određenog etniciteta.

Rodni identiteti

U drugim antropološkim tradicijama, koje su destrukcijom pojmova "pleme" i "kultura", naizgled, ostale bez pred-

³ To ne znači da se u Evropi i posle toga nisu vodili etnički ratovi, već samo da na romantizmu koncipirana etnologija nije bila učesnik u koncipiranju ratnih ciljeva, niti u određivanju posleratnih granica.

meta svog istraživanja, novi, spasonosni identitet je stigao iz politike, i to iz feminističkih pokreta. Tzv. gender studije su "otkrile" rodne identitete, mada su rodne uloge bile dobro poznate u konstituisanoj sociologiji dvadesetog veka, daleko pre novog talasa feminizma i gender-a. Time je dobijena alatka za naoko relevantne studije svega/biločega sa ciljem da se u tom svemu/biločemu utvrde rodni identiteti. Međutim, i tu su nastupili problemi zbog malog i verovatno konačnog broja identiteta. Čak i kada bi se muškom i ženskom rodnom identitetu dodali i identiteti "između" (LGBT), to su dva (brojčano) dominantna identiteta proširena sa trećim, četvrtim ili petim, čime se iscrpljuje vizura rodnih identiteta. Pri tome, vrlo je teško prihvatiti da se radi o posebnim proučavanjima već samo o nečemu što bi trebalo da bude uobičajen aspekt svakog proučavanja. Izdvajanje tzv. gender studija ili ženskih studija je getoizacija istih i alibi tradicionalistima da ignorišu rodni aspekt, čak i kada je vrlo značajan za predmet proučavanja, kao i pridavanje prevelikog značaja tom aspektu tamo gde ga zapravo i nema ili nije od značaja. Ovde se ne radi o zakrivljenostima i epistemološkoj neodrživosti radikalnog feminizma (Antonić, 2011: 13-29) već o isticanju da posebnost rodnih ili ženskih studija nanosi štetu znanju u društvenim naukama, čineći zabran koji opravdava izostavljanje ovog aspekta i onemogućava integrisanje u sveukupna antropološka (sociološka, politikološka, socijalnopsihološka, itd.) istraživanja. To je posebno nepotrebno jer postoje discipline koje su od akademskog etabliranja imale kao jednu od svojih osnovnih teorijskih polazišta podelu rada i kao važan zadatak ispitivanje podele

rada u društvu (sociologija i antropologija). Nema antropologa koji, ispitujući zadato "pleme", selo, ostrvo, kulturu ili narod, nije opisao muške i ženske poslove, uloge, odnose itd. i nisu bile potrebne radikalne feministkinje da antropolozima to otkriju. U slučajevima društava sa izrazitom nadmoći jednog pola, javlja se nemogućnost jednakog advokatisanja ("reprezentacije"), etabliranog u postmodernom pokušaju destrukcije antropologije, prisutnom kod onih antropologa koji nisu primetili autodestrukciju prihvatanja tih ideja. To što je nemoguće jednako advokatisati obe strane u neravnopravnom odnosu moći ne znači da je nemoguće antropološki opisati stvarni odnos dominacije, već samo da je advokatisanje naspojivo sa naukom. Nije sporan uticaj vrednosti i ideologija na nauku, ali je sporno to proglašiti za epistemološko načelo, umesto nastojanja da se taj uticaj minimizira kroz težnju ka idealu objektivnosti. Svaka vrsta zastupništva, rodnog ili bilo kog drugog, znači svesno odstupanje od ideala objektivnosti, izlazak iz granica naučnog istraživanja i ulazanje u političku arenu u kojoj važe druga pravila i deluju drugi akteri. No, to predstavlja izlazak iz naučne zajednice i ulazak u jednu drugu, koju karakteriše politička borba za vlast a ne suprostavljanje argumenata. I reprezentacija i insistiranje na partikularnosti su sigurni znaci takvog ishoda, a levitiranje na granicama - izraz nesigurnosti ili neiskrenosti.

NGO-logija

Proširenje identitetskih istraživanja je potom krenulo u pravcu istraživanja grupa koje su izložene socijalnoj de-

gradaciji, poput izbeglica, beskućnika, obolelih od teških bolesti, žrtvi različitih nasilja itd. U saglasju sa delovanjem ideologije političke korektnosti zasnovanoj na modernom shvatanju i tumačenju ljudskih prava, najčeće operacionalizovane kroz delovanje NGO, nastaje "NGO-antropologija" koja velikim delom izlazi iz okvira nauke, pa samim tim i antropologije. Nije primaran naučni, već politički izbor proučavanih. U "NGO-antropologiji" nije nauka ta koja formuliše strategije i primarne naučne zadatke, već je to ideologija ljudskih prava koja se operacionalizuje kroz definisanje vulnerabilnih ili ugroženih grupa, te se onda pristupa njihovom proučavanju bez obzira na to da li takvo proučavanje ima naučni značaj i rezultati tih proučavanja samo potvrđuju ono što se i pre proučavanja znalo o ugroženosti tih grupa. Antropologija nije socijalni rad. Socijalnim radom se bave državni organi formirani sa tom svrhom i umotavanje socijalne politike u antropološko odelo, tako što će se ispitivati identitet grupa koje su predmet socijalnog rada, samo je drugo ime za pretvaranje antropologa u humanitarce a antropoloških institucija u humanitarne NGO.

Posebnu ulogu u stvaranju "NGO-antropologije" ima medicinska antropologija kao antropološka subdisciplina koja deluje u pravcu fokusiranja na vulnerabilne grupe i nalazi se na granici nauke, primenjene nauke i socijalnog rada. I kada se istraživanja takvih grupa, usmerena finansiranjem, vrše u punom metodološkom kapacitetu, tematski izbor i izbor proučavanih nije vođen naučnim razlozima već socijalano-političkim.

Kada se antropološkinja, iz uže subdiscipline medicinska antropologija, sticajem porodičnih okolnosti našla u Beogradu, od svega što stručnjak njene specijalizacije može videti, ona je videla male Rome kako skupljaju papir i uz pomoć domaćih stručnjaka pokrenula istraživanja, dobila finansiranje, sprovela istraživanje i napisala knjigu. (Simpson-Hebert i dr, 2006). Nije joj se učinilo značajnim da postavi istraživanje i pronade sredstva za proučavanje odnosa pacijant-lekar u srpskim bolnicama, poremećaja izazvane nestašicama i neredovnim snabdevanjem lekovima, razlika između medicinskog i kulturnog poimanja bolesti i zdravlja, savremenog poimanja zdravog tela u mlađim kategorijama stanovništva, kulturnih determinanti dijabetesa ili srčanih oboljenja, značaja pušenja i alkohola u kulturi i njihov uticaj na zdravlje stanovništva i još mnogo toga što bi moglo da zainteresuje medicinskog antropologa. Drugi slučaj je dolazak u Srbiju Fulbrajtovog stipendiste, takođe medicinskog antropologa sa Havaja. Dilema, izazvana prethodnim slučajem, o tome da li se radi o antropologu ili antropologu, pretočena u pitanje da li je sa Havaja došao u Srbiju da proučava Rome, razrešena je potvrdnim odgovorom na pitanje.

To, svakako, ne znači da se između medicinske antropologije i "NGO-antropologije" može staviti znak jednakosti, već samo da fondovi i grantovi humanitarnih organizacija često usmeravaju medicinske antropologe da se bave vulnerabilnim grupama zbog njihovog vulnerabilnog

identiteta, a ne zato što njihovo proučavanje može dati značajne naučne rezultate.⁴

I "NGO-antropolozi" kao i nevladine organizacije koje se bave identitetom manjinskih grupa (A. Banić-Grubišić, 2010) često utiču na njihovu reegzotizaciju ili dodatno učvršćivanje identiteta, koji ih je i učinio predmetom humanitarnog rada i "NGO-antropologije". Profesionalizacija nevladinih organizacija i "NGO-antropologa" i vezivanje lične egzistencije za egzistiranje takvih grupa vrlo lako stvara stav da će nestankom posebnosti i vulnerabilnosti tih grupa prestati razlog za finansiranje NGO i "NGO-antropologa". Na primer, može biti potrošeno mnogo para za "istraživanje izbeglica u kolektivnim centrima", para kojima bi se moglo izgraditi nekoliko kuća kao preduslova da se izbeglice integrišu u novu sredinu i prestanu da budu izbeglice.

Regionalni i lokalni identiteti

Politička i ekonomska regionalizacija prate ili stvaraju regionalne identitete. Regionalni identiteti su jednako proizvod konstrukcija kao i nacionalni identiteti, samo što je

⁴ Opstajanje jasnog razdvajanja naučnika antropologa od primenjenih antropologa, koji takođe vrše istraživanje ali primenjenog karatera, otklonilo bi mnoge nesporazume. I pored postojanja dvaju asocijacija u antropološki najbrojnijoj zemlji (SAD), brkanje antropologije i primenjene antropologije potiče upravo odatle.

konstrukt jednostavniji i, uglavnom, ne pretenduje da regionalni identitet izgradi kao nacionalni. Konstrukcija regionalnih identiteta je rezultat težnje ka deobi političke i ekonomske moći. Konstruktori regionalnih identiteta, pa i proučavaoci njihovog konstruisanja, izloženi su sumnjičenju za razaranje nacionalnog bića, potencijalni separatizam, i to kako od esencijalistički ubeđenih nacionalista tako i od političkih centralista koji teže da moć koncentrišu u jednom centru, suprotstavljajući se regionalnoj autonomiji.

Nekadašnja spska etnologija se, pre više od pola veka, bavila geografskim regionima i to kaskajući za geografskim determinantama i granicama regiona (planina, reka, uzvišica, potok). Krajnji rezultat je bilo navodjenje granica tzv. predeonih celina, koje su služile za određivanje teritorije na kojoj treba izvršiti opis narodnog života i običaja. Proučavanje starih etnografskih i antropogeografskih monografija predeonih celina pokazalo bi koliko su te "celine" bile rezultat regionalnog identiteta stanovništva, a koliko su ih propisali geografi po orografskim i hidrografskim katakteristikama terena (brdo, potok). Prema tome, regionalni identiteti u prošlosti mogu biti predmet istorijsko-antropoloških proučavanja, jednako kao što antropologija savremenosti može proučavati izgradnju novih regionalnih identiteta u uslovima delovanja centrifugalnih socijalnih sila koje teže regionalizaciji Evrope, pa samim tim i evropskih nacionalnih država. Ideja o tome da će izrazita centralizacija, koja je na sceni u Srbiji već skoro četvrt veka, biti demontirana u korist regiona, predstavlja

polazište za etabliranje regionalnih identiteta i crtanje regionalnih granica budućih regionalnih samouprava. Svi ti pokušaji jesu legitimni predmet antropologije tj. proučavanja koja se metodološki oslanjaju na konstrukcionističke postavke antropologije etniciteta, a temeljno zadiru i u političku antropologiju. Ipak, ni starih regionalnih identiteta ni onih koji su u nastajanju ili iščekivanju nema nebrojeno, pa je i taj zadatak antropologije ograničenog obima. Pogotovo ako se shvati kao predmet istraživanja. Ukoliko se, pak, konstrukcija regionalnog identiteta shvati kao aspekt proučavanja svih drugih predmeta antropološkog istraživanja, može biti plodnija kao deo pojedinih interpretacija, mada će biti daleko teža u potpunom odsustvu specijalnih studija regionalnog identiteta.

Slično je sa lokalnim identitetima, bilo da se radi o urbanim ili ruralnim sredinama. U osnovi konstrukcije tih identiteta su motivi konstruktora. U većim sredinama konstruktori su bliži politici, u osnovnom smislu reči, a najčešće su oni sami političari na vlasti koji kreiraju identitet grada kao dosta jednostavan i upadljiv dokaz svoje aktivnosti, tj. pravilnog izbora građana koji su ih glasanjem doveli na funkcije koje obavljaju. U manjim, pretežno ruralnim sredinama, konstruktori imaju motivaciju i u ekonomskoj sferi, jer se izgradnjom lokalnog identiteta mogu lakše brendirati lokalni proizvodi (posebno poljoprivredni). Stoga su pokretači konstrukcije identiteta najčešće preduzetnici (u poljoprivredi ili prehrambeno-prerađivačkoj proizvodnji), koji angažuju lokalnu kulturnu elitu da kreira identitetske manifestacije ili bilo koje druge elemente

identiteta koji se mogu potom, uvezano sa određenim proizvodom, plasirati na tržištu. (Kovačević, 2006a: 109-153). Moguć je i obrnuti put gde konstruktor identiteta (pojedinaac ili manja grupa) može imati sam identitet kao osnovni pokretač i cilj, koji se obično definiše kao želja da se "i naše mesto nađe na karti sveta"⁵, ali se teško može realizovati ukoliko nema ekonomsko zaleđe iz nekog ekonomskog interesa. I u slučaju konstrukcija lokalnih identiteta moguć je direktan antropološki pristup, tj. fokusiranje istraživanja na agense i mehanizme samog konstruisanja. Više takvih istraživanja može dati uopšteniju sliku o potrebama za lokalnim identitetima i zadovoljavanju tih potreba, što uključuje nosioce i načine tog zadovoljavanja. U zavisnosti od veličine sredine i mogućih regionalnih razlika, takvih uopštavajućih analiza u Srbiji ne može biti mnogo, s tim što im moraju prethoditi desetine istraživanja pojedinih slučajeva, kao što su u ruralnim uslovima podizanje spomenika Rokiju ili Turijska kobasicijada, odnosno, direktne rasprave o identitetu i simbolima gradova u političkoj, medijskoj i turističkoj sferi.

Grupni identiteti

Nebrojene društvene grupe mogu imati grupni identitet. I to, naizgled, otvara nepregledno polje antropološkom

⁵ Možda najpoznatiji projekt upisivanja "našeg mesta na kartu sveta" je podizanje spomenika filmskom junaku Rokiju u Žitištu (Mijić, 2012 ;Erdei 2012: 169-205).

istraživanju identiteta. To može biti identitet grupe navijača nekog fudbalskog kluba koji se ogleda u kostimima i rekvizitima ili identitet podgrupe navijača tog istog kluba koji se ogleda u odvojenim parolama i oznakama i realizuje kroz sukobe sa drugom navijačkom grupom istog kluba. To može biti identitet učenika jednog razreda osnovne škole koji se razlikuje i nastoji da te razlike prikaže u odnosu na druge razrede iste godine školovanja ili svih učenika jedne škole koji se ogledaju u pogrđnim nazivima pa i sukobima i "zakazanim tučama" između učenika dvaju škola. To može biti identitet različitih smena radne akcije ili kampovanja koji dovode do sukoba koje je u nekim slučajevima dnevna politika pogrešno dovodila u vezu sa nacionalnim sastavom smena radnih akcija. To može biti identitet zaposlenih u nekoj kompaniji ili zaposlenih u menadžmentu iste te kompanije, identitet na kome insistira sama kompanija, od uniformi sa oznakom kompanije do obaveznog zajedničkog provođenja vremena za vikend i bavljenja odredjenim aktivnostima. Drugim rečima, identitet, više ili manje, postoji u svakoj grupi. Čak i sasvim slučajna grupa kao što je grupa putnika u autobusu može imati identitet ukoliko se javi potreba prelaska u drugi autobus usled kvara i borbe za prvenstvo ulaska u novo vozilo u odnosu na novopristigle putnike.

Ipak to ne znači da je antropologija dobila novo bezgranično polje istraživanja identiteta društvenih grupa. Određujući svoje polje istraživanja koje društvene grupe čine u značajnoj meri, do te mere, čak, da su i postojala određenja sociologije kao nauke o društvenim grupama

(Popović, 1966), sociologija je identitet društvene grupe postavila kao jedan od osnovnih faktora koji određeni broj pojedinaca čini društvenom grupom. U jednoj od najpoznatijih socioloških definicija društvene grupe sadržan je pojam "kontinuiranih i aktivnih kolektivnih stavova" (Gurvič, 1965: 316), što se antropološki može pročitati i kao identitet. Međutim, ne može se očekivati da će sociološko istraživanje društvenih grupa ostati na elementima opisa kao što su sadržaj, veličina, trajanje, ritam, raspršenost, razlog postojanja, način ulaska, stepen ispoljavanja, funkcije itd. (Gurvič, 1965: 320-365) već je sasvim jasno da će uključiti i grupni identitet, čime takva proučavanja ne mogu biti nikakav antropološki ekskluzivitet na kome bi se pak mogla graditi zamena centralnog pojma kulture pojmom identiteta. Ipak, kreativno apsorbujući sociološko istraživanje društvenih grupa, kako u istraživanju funkcija različitih fenomena u relaciji sa potrebama društvenih grupa, tako i u uočavanju elemenata konstrukcije, antropologija ima mogućnost da vrši istraživanja grupnog identiteta.

Individualni identitet

Pojedinac nije fokus antropološkog istraživanja. U nekim, doduše, retkim slučajevima pojedinac je bio sredstvo prezentacije širih kulturnih procesa, kao što je to slučaj u tzv. antropološkim biografijama. Njihov domet je ograničen i svako prenaplašavanje subjektivnog, antropologiju vodi u postmodernističku disoluciju i pretvara je u lepu

književnost (Kovačević, 2006b). Međutim, elementi individualnog identiteta su sociološki i antropološki prepoznatljivi i ne predstavljaju psihologizirajuće proizvoljnosti. Pod tim elementima podrazumevaju se društvene uloge koje su u svakom antropološki rukovođenom etnografskom opisu plemena, sela ili kulture imale značajno mesto. Brojne, raznovrsne, isprepletene društvene uloge koje pojedinac ima u svom društvenom životu predstavljaju skupove pravila koja definišu ponašanje i one su legitimno polje proučavanja i sociologije i antropologije, samo treba uvek imati u vidu da se tu ne radi o individualnim identitetima, bez obzira na to što uloge realizuje pojedinac, već o ulogama koje su rezultat njihovog društvenog delanja.

Zaključak

Na kraju razmatranja različitih identiteta i mogućnosti njihovog antropološkog proučavanja potrebno je vratiti se na pitanje koje je implicitno sadržano na početku teksta - da li je u identitetu (identitetima) antropologija našla novi ključni pojam kojim će opravdati svoje postojanje, posедуjući više ili manje ekskluzivno polje istraživanja. Odgovor je negativan, ali se može zaključiti da antropologija može dati značajan doprinos proučavanju različitih vrsta identiteta, mada identitet ne može supstituisati destruisani pojam kulture koji je dugo bio glavna odrednica mesta antropologije u okviru društvenih i humanističkih nauka. Umesto dekonstruktivističkog trijumfalizma usled uništenja ključnog

pojma, potrebno je nastojati da se on, uz uzimanje u obzir mnogih elemenata iznete kritike, rekonstruiše i teorijski povrati mesto antropologije. To će biti lakše utoliko što mesto nije bilo ugrožavano rezultatima ozbiljnih antropoloških interpretativnih istraživanja i njihovom recepcijom u ostalim društvenim i humanističkim naukama, već samo ideološkim i teorijskim raspravama i debatama o nauci, kao i povratnim dejstvom tih rasprava na same antropologe.

Literatura

- Banić-Grubišić, Ana. 2010. Romski hip hop, kao multikulturalistički saundtrek. R-point: Pedagogija jedne politike, , sv. 1.
- Erdei, Ildiko. 2012. Čekajući Ikeu. Potrošačka kultura u postsocijalizmu i pre njega. "Etnološka biblioteka," Beograd.
- Gurvič, Žorž. 1965. Savremeni poziv sociologije, "Veselin Masleša," Sarajevo.
- Ковачевић, Иван. 2005. Из етнологије у антропологију (Српска етнологија у последње три деценије, 1975-2005.) *Зборник Етнографског института САНУ*, 21.
- Ковачевић, Иван. 2006а. *Антропологија транзиције*, "Етнолошка библиотека", Београд.
- Kovačević, Ivan. 2006 b. Individualna antropologijan ili antropolog kao lični guslar, *Etnoantropološki problemi*, sv.1.
- Kovačević, Ivan. 2008. , , 5.
- Mijić, Emilija. 2012. *Recentna spomenička kultura Zapadnog Balkana: Pop-heroji i tradicija*, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar, Beograd.

- Popović, Mihajlo. 1966. Predmet sociologije, Institut društvenih nauka, Beograd.
- Прелић, Младена. 1996. После Фредрика Барта: Савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима, *Гласник Етнографског института САНУ*, XLV, Београд.
- Simpson-Hebert i dr, 2006. Mayling Simpson Herbert, Aleksandra Mitrović, Gradimir Zajić, Miloš Petrović, *Papirnati Život. Romi sakupljači otpada u Beogradu*, Otkrovenje i društvo za unapređenje Romskih naselja, Beograd.

Бојан Жикић

Одељење за етнологију и
антропологију
Филозофски факултет
Универзитета у Београду
bzikic@f.bg.ac.rs

Марија Ристивојевић

Институт за етнологију и
антропологију
Филозофски факултет
Универзитета у Београду
mristivo@f.bg.ac.rs

Београд као културни симбол: могући темат етнолошког и антрополошког проучавања у оквиру покушаја формулисања предлога за *Београдске студије*¹

Апстракт: Садржина појма "Београд" није ограничена на оно што је конотирано топонимом, самим по себи. Односи се на физичку, просторну, друштвену, предметну итд. контекстуализацију разноврсних истраживања из најразличитијих научних области, с једне стране, а с друге стране, може да означава и исказивање одређених културних вредности, односно да служи као основа за изградњу културног идентитета. У овом раду разматрамо могућности успостављања *Београдских студија*, систематичних изучавања појава и процеса који се дешавају у Београду – из угла етнологије.

¹ Резултат рада на пројектима *Урбано културно наслеђе и религиозност у савременом контексту и окружењу*, финансираног од стране МКИ РС, као и *Трансформација културних идентитета у савременој Србији и Европска унија* (ев. бр. 177018), финансираног од стране МПНТР РС.

гије и антропологије. Полазна тачка за формирање такве дисциплинарне перспективе јесте посматрање Београда као културног симбола.

Кључне речи: Београд; културни идентитет; етнологија и антропологија.

Узимање просторне одреднице за предметну одредницу у описивању тога чему су посвећена нека истраживања, у академском речнику замагљује, најчешће, недостатак јасне предметне оријентације таквих истраживања: *Балканске студије*, *Латиноамеричке студије*, *Афричке студије* и све слично томе, заправо, не говори ништа о ономе шта би био прави предмет дисциплинарног, субдисциплинарног или интердисциплинарног истраживања. Оно што сазнајемо из такве академске номенклатуре јесте који је претпостављени просторни оквир истраживања, али не и чему су она посвећена. Кад кажемо да се бавимо Балканским студијама, рецимо, прави предмет нашег изучавања могу бити улични препродавци у било којем балканском граду данас, фигуре из Лепенског вира, миграције, лепа књижевност, фудбалски навијачи, или средњовековни црквени поседи.

Одакле потиче, онда, залагање за Београдске студије, уколико сматрамо да просторна одредница може да се тумачи као "ништа" и "свашта" у представљању предмета истраживања? Разлог због којег сматрамо оправданим успостављање Београдских студија јесте културно-маркетиншки и заснива се на сазнањима о

томе да Београд представља културни бренд сам по себи, али и као означајуће за Србију – како у смислу културне индустрије, тако и у погледу културе као ексклузивног производа људске мисли и акције, онога што чини основни предмет проучавања етнологије и антропологије. Посматран на тај начин, Београд се може узети као и вид српске нематеријалне баштине (в. Жикић 2006, Ullman 2006). Таква тврдња може да се учини необичном на први поглед, али имајући у виду његову историјску, политичку, друштвену и културну димензију, Београд представља извориште одговарајућих културних идентитета, који јесу нематеријална баштина (Жикић 2011).

Београд представља, такође, предметну одредницу, као и локализатора физичког контекста изучавања из различитих научних области, што претпостављеном предлогу Београдских студија даје димензију мултидисциплинарности у универзитетском смислу. Начини на које је проучаван и на које све може бити изучаван Београд излазе увелико изван оквира наше научне дисциплине, иако неке од њих можемо сматрати комплексним етнолошким и антрополошким истраживањима. Београд може да се посматра као град, тј урбана целина сам по себи, у смислу проучавања саобраћаја и инфраструктуре, архитектуре, урбанизације и планирања, социјалних аспеката живота у њему итд (в. нпр. Jakovljević et al. 2006, Milosavljević et al. 2010, Šelmić et al. 2012. Кадијевић 2006, 2008, Petrović 2001, Tomanović and Petrović 2010). Моруће га је посматрати

и као целину у географском смислу: на пример, идентификовати тло на којем су подигнути одређени делови града и његова својства; посматрати град као део сложеног екосистема, у којем постоји обиље животињских и биљних врста, од којих се неке сматрају карактеристичним, или више карактеристичним за Београд, или им је ту познато пребивалиште, или је тако у одређено доба године итд, као што је то случај са неким врстама сова, слепих мишева и томе слично (в. нпр. Pavlović et al. 2007, Demajo et al. 2011). У обзир долази, свакако, разматрање Београда као довољно великог физичког простора за пружање основе локализацији приликом разматрања неких физичких појава, као и за научно бављење метеорологијом и климатологијом тог простора итд (в. нпр. Crnković et al. 2006, Tošić and Unkašević 2005, Unkašević and Tošić 2009).

Друштвена, културна, политичка, ближа и даља историја Београда, баш као и његово посматрање као контекстуално детерминишуће локалности у проучавању здравствених аспеката живота његових становника – пре свега у домену епидемиологије, наталитета или морталитета (в. нпр. Вучетић 2003, Samardžić 2012a, 2012b, Mladenovic et al. 2006, Andelski-Radičević et al. 2008), представљају важне могуће темате у оквиру претпостављеног успостављања Београдских студија, такође, а све то заједно може се посматрати као саставни део друштвеног и културног живота града, почевши од оних појава и процеса које бисмо могли да сматрамо посебно београдским феноменом, све до онога што би

били глобални фенеомени уочени у београдском окружењу, или онога што би се сматрало бизарним, необичним, карактеристичним само за одређени сегмент неког културног периода и у том смислу значајним – а што обухвата изузетно широк спектар догађаја, културних производа самих по себи, или начињених таквима накнадном наротивизацијом, митологизацијом и симболизацијом, од првог појављивања рокенрол бендова на калемагданским игранкама и тзв, београдског новог таласа, до епидемије великих богиња (в. нпр. Раковић 2011, Ristivojević 2011, Šobeljić 2004).

Етнолошко и антрополошко изучавање Београда, односно догађаја, друштвених и културних установа, појава, процеса, мишљења и понашања, материјалних предмета, употребе простора итд, којима тај град представља оквир у било ком смислу (в. нпр. Niškanović 1978, Вучинић 1995, Вучинић и Антонијевић 1998, Ковачевић 2006, Žikić 2006, Radović 2006, Жикић 2007, Vučinić-Nešković 2012a), везано је за предметну проблематику у складу са њеним унутардисциплинарним разликовањем и разврставањем – онако како се то чинило током времена и развоја етнолошко-антрополошког курикулума Одељења за етнологију и антропологију београдског Филозофског факултета: некада су та истраживања била обликована тако да задовоље услове проучавања друштвене, духовне или материјалне културе, а данас говоримо о изучавањима из области урбане антропологије, урбаног фолклора, социјалне епидемиологије, антропологије моде и одевања, популарне

културе, музике, старости или практично било које субдисциплинарне сфере, али за проблематику којој је посвећен овај текст није битно, рецимо, да ли проучавање уличног прослављања Нове године у Београду (Ђорђевић 2004) треба разврстати и означити као предмет "друштвене културе", "популарне културе", или некако дугачије; битно је да нам оно даје основне елементе за размишљање на тему – каква би била етнолошко-антрополошка проблемска посебност у оквиру хипотетичких Београдских студија.

У нареченом раду, Иван Ђорђевић доводи у међусобну значењску везу три наизглед неповезане парадигме: симболичку употребу тачно одређеног простора у српској престоници, политичке намере организатора уличне прославе нове 2004. године и индивидуалну конструкцију културног идентитета, показујући постојање својеврсне културне еволуције – у смислу значењске и интенционалне профилисаности – све те три парадигме "уједињене" у оној која би могла да се назове културном поруком овог догађаја. Испоставља се, наиме, да организатори дочека свесно бирају оне градске просторе који су већ завредили политички урбаноген-легендарни статус, а на основу одређених догађаја који су се тамо збили током различитих антирежимских протеста деведесетих година прошлог века. Политички аспект поруке која се на тај начин упућује – демократизација друштва и евроинтеграције, доминира над осталим елементима њеног садржаја и одражава основну политичку оријентацију организатора,

али и њихову жељу да на тај начин представе Београд и, путем њега као метафоре, читаву земљу. Јасно је да је прво било намењено домаћој, а друго иностраној јавности, што и говори о потпуној осмишљености и целовитости поруке, али и о третману Београда, истовремено, као културног производа, брэнда, те као дела овдашњег културног инвентара.

Оно што је битно за тему о којој пишемо, јесте постојење, употреба Београда као својеврсне културне метафоре, симбола, што и представља полазну тачку нашег залагања за установљавање Београдских студија. Та употреба идентификована је као политичка, пре свега, у наведеном истраживању, али коришћење Београда у смислу културног симбола у културној комуникацији не мора да буде ограничено на домен политике; на тако нешто можемо наићи у истраживањима која се тичу спорта, музике, начина становања, свакодневног живота итд (в. нпр Ковачевић 2001, Ђорђевић 2009, Ristivojević 2012, Antonijević 2013, Vučinić-Nešković 2012b, Дивац 2002). Оно што стоји иза сваке такве употребе појма "Београд" јесте инсистирање на одређеним културним вредностима, тако да на питање, "чега то Београд јесте симбол?", пре неголи било шта друго, може да се одговори – "одређених вредности" и задатак етнолошко-антрополошких истраживања у оквиру претпостављених Београдских студија требало би да буде установљавање културног идејног инвентара чија садржина обухвата конотирано оним што

се колоквијално изражава као "(београдске) вредности" и за шта се појам "Београд" узима као симбол.

Из корпуса могућих етнолошких и антрополошких истраживања Београда не треба искључити њихов чињенични ниво, наравно, али за разлику од многих других научних дисциплина, чији предмети проучавања везани за Београд јесу формулисани тако да произведу научна сазнања чији резултати треба да остану у домену дескрипције тог нивоа, у методологији наше дисциплине примена метода научног обавештавања представља предуслов примени метода научног објашњења, тј. интерпретацији. Интерпретација онога до чега долазимо непосредним истраживачким методама наше дисциплине, сазнања чињеничног стања ствари о предмету истраживања, служи томе да покаже стварна значења и функције друштвених и културних установа, појава и процеса, а када то (са)знамо, онда можемо да говоримо и о употреби свега тога.

Појам "Београд" користи се у смислу маркера одређеног културног идентитета у нашој средини, без сумње, а то коришћење засновано је на разноврсној употреби датог појма као културног симбола. Усудили бисмо се да то формулишемо на следећи начин: град се узима као културни симбол одређених културних вредности, постоји разноврсност тога шта се доживљава као град – тј. онога што је уграђено у појам "Београд", културни идентитети црпу се из датог појма на основу његове симболичке употребе у културној комуникацији. Културни идентитети настали употребом појма "Бе-

оград" као културног симбола требало би да представљају исходни предмет етнолошких и антрополошких истраживања у оквиру претпостављених Београдских студија управо из разлога који смо навели у прилог потреби установљавања таквих студија: у сврху културно-маркетиншке промоције једног од најважнијих културних брендова које има Србија, чему би давање академске основе могло добро да послужи, свакако, тим пре што сматрамо основаном претпоставку да би такав програм могао да привуче заинтересоване особе из целог света, практично, што би споменутој промоцији додало и неизмерно ширу друштвену димензију.

Да не буде забуне, истраживачко усредсређивање на културну симболичност појма "Београд" требало би да донесе академске резултате, док се само установљавање академске мултидисциплинарности у погледу проучавања свега онога чему Београд представља појавни контекст сматра доприносом културној индустрији. Етнолошки и антрополошки задатак односи се на установљавање садржине Београда као културног симбола и варају се сви они који мисле да постоји значењска, вредносна или било каква друга фиксираност или једнозначност те садржине. Пођимо од релативно једноставног слогана "Београд је свет". Настао је и коришћен је у време протеста против покушаја прекрајања изборне воље грађана Србије од стране режима Слободана Милошевића и његове Социјалистичке партије Србије након локалних избора 1996. године. Употребљаван је као политичка парола, несумњиво,

иако му основне конотације нису политичке. Питање је, међутим, које су (биле) основне конотације тог израза?

Питање "шта значи израз *Београд је свет*?" постављали смо, више из личне радозналости, неголи као истраживачи, у почетку људима које смо сретали на протесту, а затим – годинама након протеста – различитим људима. Добијана су два одговора, често оба од стране исте особе, од којих је један упућивао на сакралну конотацију речи "свет", а други на њену просторно-цивилизацијску конотацију. Разлагање значења проистекло из тих основних конотација, за које смо молили неке од саговорника или саговорница, водило је даљем грађању могућих објашњења значења израза: на пример, сакрална конотација тумачена је као "Београд је српска светиња", "не дирајте у нашу политичку вољу, она је света, а изразили смо је на изборима за скупштину града", "Београд је наш дом, а нема ничег светијег од дома и не можемо дозволити да нашим домом управља неко други" итд, док је просторно-цивилизацијска конотација тумачена као "Београд је део света и свет се садржава у њему", "ми Београђани припадамо свету и цео свет припада нама", "део смо света, цивилизације и њених основних вредности, хоћемо слободно да изражавамо нашу вољу" итд.

Иницијална двозначност датог израза развијена је, тако, у вишезначност схватања његовог значења и без обзира на то, што је употреба тог израза била политичка, пре свега, доживљавање поруке пренете његовим

коришћењем ишло је за различитим тумачењима, односно индивидуалним поимањем, а свака од тих тематских димензија или може да послужи као основа изградње неког културног идентитета, или представља његов израз, заправо. Сврха ове кратке илустрације јесте да покаже сложеност етнолошко-антрополошког задатка у оквиру претпостављених Београдских студија на примеру који делује као једноставан. У суштини, тешко да би могао да се пронађе пример употребе Београда као културног симбола који би био једнозначан у погледу садржине тиме конотиране и њеног схватања. Важно истраживачко питање било би, одатле – ко употребљава појам "Београд" у смислу културног симбола – и на њега би требало обратити посебну пажњу у сваком истраживању такве употребе.

Одговор на то питање полази, сам по себи, већ од претпоставке да Београд као културни симбол нема истоветно значење, па самим тим ни употребу, за Србе и становнике Србије, те за странце. Усредсредимо ли се, међутим, на чињеницу да "Срби" и "становници Србије" не представљају једно те исто, можемо уочити, рецимо, да конотације Београда као културног симбола иду за тим и да је у питању симбол српства и симбол мултикултурализма, симбол националне државе и симбол грађанске државе, симбол бирократије, економског напретка и просторно неједнаког развоја итд. Обрнемо ли перспективу, па уместо од општег, пођемо од посебног нивоа употребе појма "Београд" као културног симбола, видећемо да вишезначност

могућих тумачења постоји опет, те да зависи од тога ко тумачи: повезивање Београда са несврстаношћу, рецимо, може да иде за тумачењем Београда као некадашње "престонице великог дела света", доживљавањем као отвореног, гостопримљивог града, значајнијег у компаративној перспективи (регионалној, континенталној) неголи што је то данас, али и ка објашњењима да је тадашња спољна политика била погрешна у потпуности, што нам се свети и данас, да је цео друштвени систем и живот био стављен у функцију једног човека и култа његове личности итд, а та објашњења зависе од вредносног предзнака односа који је неко имао према социјалистичком режиму Ј. Б. Тита, политичких опредељења, сопствене носталгије изражене у форми културно конструисаног и културно прихватљивог исказа (в. Мијић 2011) и томе слично.

Одсуство једнозначности представља, дакле, битно својство појма "Београд", употребљаваног у смислу културног симбола. Откривање могућих садржина датог појма зависиће од контекста и начина његове употребе, односно од тога ко га употребљава. Осим академског значаја самог по себи, тачније – осим значаја који је својствен сваком доследно спроведеном научном истраживању, те значаја који у смислу културне индустрије, те следствено и индустрије услуга, можда чак и привреде на основу свега тога, могу имати таква истраживања, уоквирена културним брэндом хипотетичких београдских студија, њихов значај може бити и у домену друштвене ангажованости у одговорном

решавању одређених проблема на које као да се не обраћа велика пажња ни у креирању јавних политика, нити у вођењу државне политике у Србији, а која почивају на све већем економском, па самим тим и културно-продуктивном јазу између Београда и остатка земље (в. нпр. Volcic 2005, Žikić and Sinani 2005).

Београд као град сам по себи, главни и највећи град у држави, најважније миграционо стедиште у протеклих барем стотину година, представља симбол низа релационих идентитета, који се односе не само на начине на које су становници Београда и Србије доживљавали, односно на које и даље доживљавају Београд, Србију и сами себе, већ и на оно што је узрок таквом доживљавању, унутрашње политичке, друштвене, економске и културне противречности, које су карактеристичне за наше друштво и државу. Београд као културни симбол појављује се ту, у ствари, као израз "наспрам" у формулисању таквих противречности, од којих су неке, рецимо, урбано и рурално, највећа могућа просторно дефинисана социокултурна локалност у Србији и остале такве локалности -напредно и назадно, национално и мондијалистичко итд, с обзиром на то да се појмом "Београд" користе како поборници једне или друге опције у значењском опозиционом пару да би означили сами себе, практично, тако и да би означили оно што сматрају супротним себи, својој позицији, или свом идентитету, у крајњем случају.

Појам "Београд" потврђује се као метафора Србије на тај начин, а то његово културно симболичко свој-

ство представља готово неисцрпни извор тематизације етнолошких и антрополошких истраживања. То важи не само онда када разматрамо концепте, већ када непосредни предмет истраживања вежемо за установе или места. Спортска друштва, образовне, научне и културне установе и много шта друго, иако се могу сматрати некаквим београдским посебностима зарад тога што су лоцирани у том граду, задобијају често конотације које њихово коришћење у културном комуницирању квалификују за малопре речено о одређеним концептима, генераторима и показатељима друштвених противречности: довољно је споменути "Црвену звезду" и "Партизан" и њихово доживљавање као истовремено београдских (тј. локалних) и српских (тј. националних) клубова, друштвених институција које треба очувати по сваку цену и примера економског и пословодног суноврата друштва, симбола српства и централизације која је угушила Србију заправо.

Постоји научни, културни и друштвени интерес, дакле, за системаским етнолошким и антрополошким изучавањем Београда као културног симбола, а такође и за проучавањем различитих социокултурних догађаја, појава и процеса који се дешавају с Београдом као просторним оквиром, односно који представљају својство друштвеног и културног живота у том граду. Сигурни смо да је могуће, слично томе, формулисати истраживачке теме у другим научним дисциплинама, које би биле посвећене београдским специфичностима у доменима физичке или социокултурне стварности чи-

јем изучавању су посвећене те дисциплине. Њихов заједнички именитељ могао би да буде *Београдске студије*, а значај таквог академског, мултидисциплинарног програма, осим научног самог по себи, могао би да буде у јачању и потврђивању, али и у форматирању Београда као нашег културног брэнда, диверсификацији његовог садржаја и снажењу интерактивности у културно-индустријској и пословној комуникацији кроз нуђење таквог програма на регионалном, европском, па и светском академском тржишту.

Додатна практична корист могла би да буде у установљавању академски верификоване специјализације за бављење проблематиком која укључује тему Београда у различитим научним дисциплинама, па самим тим и у различитим професионалним делатностима: увођење у категорије занимања, на пример, специјалиста за културну историју Београда прве половине XX века, кустоса-водича за култна места београдског Новог таласа, стручњака за миграције птица са територије града и на њу, или грађевинског инжењера упознатог са свим особинама различитих врста београдског тла, допринео би, вероватно, не само унапређивању многих делатности, већ и бољем тржишном пласману њихових резултата и појачало самоодрживост развоја града.

Литература²

- Andelski-Radičević, Biljana, Obrad Zelić, Silvija Mirković, Ta-tjana Todorović. 2008. Stanje tkiva periodoncijuma kod bole-snika sa dijabetesom melitusom u populaciji Beograda, *Voj-nosanitetski pregled* 65 (11): 799–802.
- Antoniјевић, Dragana. 2013. The Story of Dorćol: The "Jevremo-va – Street of Meetings" Manifestation and the Multicultural Construction of Place of Memory. *Етноантрополошки про-блеми* 8 (1): 149-172.
- Вучетић, Радина. 2003. *Европа на Калемегдану : "Цвијета Зузорић" и културни живот Београда 1918-1941*. Бео-град: Институт за новију историју Србије
- Вучинић, Весна. 1995. Антропологија у "дивљим" насељима: поглед на Старо сајмиште у Београду. *Гласник Етно-графског института САНУ* XLIV: 168-184.
- Vučinić-Nešković, Vesna. 2012a. BITEF Behind My Apartment Building. How an Anthropological Field Site (literally) Came into My Backyard. *Antropologija* 12 (3): 11-40.
- Vučinić-Nešković, Vesna. 2012b. How UNLISTED Used Aban-doned Public Spaces in Belgrade: An Anthropological Delibe-ration of Three BITEF Performances. *Етнолошко-антропо-лошке свеске* 20: 77-104.
- Вучинић, Весна, Смиљана Антонијевић. 1998. Друштвена функција и симболика београдског корза у време Краље-

² Библиографске јединице наведене су илустративно, што значи да њихов приложени списак не одговара потпуном ста-њу изучаваности проблематике на коју се односе, нити про-блематике којој је посвећен текст, већ служи само упућивању на примере истраживања тога.

- вине Југославије (1931-1941). *Гласник Етнографског института САНУ XLVII*: 85-101.
- Volcic, Zala. 2005. Belgrade vs. Serbia: Spatial Re-Configurations of Belonging. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (4): 639-658.
- Demajo, Miroslav A, Jelena Cvetičanin, Milovan Stoiljković, Djordje Trpkov, Velibor Andrić, Antonije Onjia and Olivera Nešković. 2011. Detection of elements and radioactivity in pellets from long-eared owls (*Asio otus*) inhabiting the city of Belgrade (Serbia). *Chemistry and Ecology* 27 (5): 393–400.
- Дивац, Зорица. 2002. "Комшијски 'ритуали'". У *Обичаји животног циклуса у градској средини*, ур. З. Дивац, 227-234. Београд: Етнографски институт САНУ, посебна издања, књ. 48.
- Ђорђевић, Иван. 2004. Улична прослава Нове године у Београду. *Гласник Етнографског института САНУ LI*: 81-90.
- Ђорђевић, Иван. 2009. Умеју ли антрополози да играју фудбал? Sport i identitet u savremenoj Srbiji. *Antropologija* 9: 89-103.
- Žikić, Bojan. 2006. Managing HIV/HCV-related Risk at Private Places Among Belgrade Injecting Drug Users, *Bulletin of the Institute of Ethnography of Serbian Academy of Sciences and Arts LIV*: 189-199.
- Жикић, Бојан. 2006. Когнитивна антропологија и нематеријална културна баштина, *Гласник Етнографског музеја* 70: 11-23.
- Жикић, Бојан. 2007. Когнитивне "приче за дечаке": урбани фолклор и урбана топографија. *Етноантрополошки проблеми* 2 (1): 73-107.
- Жикић, Бојан. 2011. "Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе. Увод у истраживање и прелиминарни резултати". У *Културни идентитети као нематери-*

- јално културно наслеђе. Зборник радова са научног скупа *Културни идентитети у XXI веку*, ур. Бојан Жикић, 7-25. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета и Српски генеалошки центар.
- Žikić, Bojan, Danijel Sinani. 2005. How to Place the City? Conception of Urban Topography in Organizational Agenda of Serbian Football Association. Paper presented at *Urban Life and Culture in Southeastern Europe. 3rd Conference of International Association for Southeast European Anthropology, Urban Life and Culture in Southeastern Europe*. Book of Abstracts 140-141.
- Jakovljević, Branko, Goran Belojević, Katarina Paunović, Vesna Stojanov. 2006. Road Traffic Noise and Sleep Disturbances in an Urban Population: Cross-sectional Study. *Croatian Medical Journal* 47 (1): 125-33.
- Кадијевић, Александар. 2006. Амбасада краљевине Италије у Београду. *Наслеђе VII*: 51-68.
- Кадијевић, Александар. 2008. О соцреализму у београдској архитектури и његовим опречним тумачењима. *Наслеђе IX*: 75-88.
- Ковачевић, Иван. 2001. *Семиологија мита и ритуала II. Са-времено друштво*. Београд: Српски генеалошки центар.
- Ковачевић, Иван. 2006. Киоск – критички оглед из урбане/политичке антропологије. *Гласник Етнографског института САНУ LIV* (1): 127-143.
- Kovačević, Ivan, Dragana Antonijević. 2013. Ogled iz antropologije sive ekonomije: ekonomsko ponašanje stanara jedne zgrade na Dorćolu. *Етноантрополошки проблеми* 8 (1): 75-93.
- Mijić, Emilija. 2011. Yustalgija: sećanje i materijalna kultura socijalizma kao okvir za konzumiranje sadašnjosti. *Етноантрополошки проблеми* 6 (3): 763-782.

- Milosavljevic, Nada, Jelena Simicevic, Goran Maletic. 2010. Vehicle parking standards as a support to sustainable transport system: Belgrade case study. *Technological and Economic Development of Economy* 16 (3): 380–396.
- Mladenovic, J., T. Pekmezovic, S. Todorovic, V. Rakocevic-Stojanovic D. Savic, S. Romac and S. Apostolski. 2006. Survival and mortality of myotonic dystrophy type 1 (Steinert's disease) in the population of Belgrade. *European Journal of Neurology* 13 (5): 451–454.
- Niškanović, Vilma. 1978. Neke karakteristike svadbenih običaja u Beogradu na primerima opština Stari Grad i Novi Beograd. *Etnološke sveske* I: 153-167.
- Pavlović, P, M. Mitrović, L. Djurdjević, G. Gajić, O. Kostić, S. Bojović. 2007. The Ecological Potential of *Spiraea van-houttei* (Briot.) Zabel for Urban (the City of Belgrade) and Fly Ash Deposit (Obrenovac) Landscaping in Serbia. *Polish Journal of Environmental Studies* 16. (3): 427-431.
- Petrović, Mina. 2001. Post-Socialist Housing Policy Transformation in Yugoslavia and Belgrade. *European Journal of Housing Policy* 1 (2): 211–231.
- Radović, Srđan. 2006. Predstave beogradskih srednjoškolaca o Evropi. *Antropologija* 1: 61-73.
- Раковић, Александар. 2011. Бит мода, рокенрол и генерацијски сукоб у Југославији 1965-1967. *Етноантрополошки проблеми* 6 (3): 745-762.
- Ristivojević, Marija. 2011. Korelacija muzike i mesta na primeru beogradskog "novog talasa" u rokenrol muzici. *Етноантрополошки проблеми* 6 (4): 931-947.
- Ristivojević, Marija. 2012. Rokenrol kao lokalni muzički fenomen. *Етноантрополошки проблеми* 7 (1): 213-233.
- Samardžić, Nikola. 2012a. Identitet Beograda : globalni grad ili globalno selo? *Limes plus* 1-2: 61-76.

- Samardžić, Nikola. 2012b. Post-conflict Belgrade: Cold war heritage and the global challenge. *Београдски историјски гласник* 3: 243-253.
- Tomanović, Smiljka and Mina Petrović. 2010. Children's and parents' perspectives on risks and safety in three Belgrade neighbourhoods. *Children's Geographies* 8 (2): 141-156.
- Tošić, I, M. Unkašević. 2005. Analysis of precipitation series for Belgrade. *Theoretical and Applied Climatology* 80 (1): 67-77.
- Ullman Owen. 2006. Letter From Belgrade. Serbian Potential. *The International Economy*, Summer issue, 8-9.
- Unkašević M, I. Tošić. 2009. Changes in extreme daily winter and summer temperatures in Belgrade. *Theoretical and Applied Climatology* 95 (1-2): 27-38.
- Crnković, D, M. Ristić, D. Antonović. 2006. Distribution of Heavy Metals and Arsenic in Soils of Belgrade (Serbia and Montenegro). *Soil & Sediment Contamination* 15 (6) :581-589.
- Čobeljić, Miloje. 2004. Smallpox outbreak in Yugoslavia in 1972. *Vojnosanitetski pregled* 61 (5): 569-573
- Šelmić, Milica, Dragana Macura, Dušan Teodorović. 2012. Ride Matching Using K-means Method: Case Study of Gazela Bridge in Belgrade, Serbia. *Journal of Transportation Engineering* 138 (1): 132-140.

Miloš Milenković

Odeljenje za etnologiju i antropologiju

Filozofski fakultet u Beogradu

milmil@f.bg.ac.rs

O (ne)mogućnosti zaštite religijskih koncepata i praksi kao nematerijalne kulturne baštine u kontekstu pridruživanja Republike Srbije Evropskoj uniji¹

Apstrakt: Proglasivši Zakonom o crkvama i verskim zajednicama primat tzv. "tradicionalnih" crkava i izdvojivši sve ostale religijske zajednice kao sekundarne, a imajući u vidu da je i internacionalno uslovljena da u praksi obezbedi pune religijske slobode i ustavno samoobavezana da poštuje prava na identitet svih svojih građana, naša administracija se izlaže riziku da, u složenom procesu pristupnih pregovora, bude suočena sa suštinskim sporom oko definisanja toga čije kulturno nasleđe štiti, a čije ne štiti. Imajući u vidu izrazito komplikovan kontekst u kojem se odigrava pristupanje Republike Srbije Evropskoj uniji, a posebno imajući u vidu pojavu "kulturalizovane kondicionalnosti" i objavu "kraja multikulturalizma", definisanje kulturnog

¹ Rezultat rada na projektima "Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije i "Identitetske politike Evropske unije: prilagođavanje i primena u Republici Srbiji" (177017) Ministarstva prosvete i nauke Republike Srbije.

nasleđa koje će se štititi i samo treba zaštititi od dnevnopolitičkih promena i etnopolitičkih sporova tipičnih za naše društvo. Tu nije reč isključivo o pravnom pitanju koje bi bilo moguće rešiti u okviru tekućeg prilagođavanja nacionalnog zakonodavstva globalnim i evropskim pravnim tekovinama. Budući da nacionalna regulativa sadrži skrivenu hijerarhiju kulturnih vrednosti, taj problem zahteva interdisciplinarnu saradnju, posebno pravnika, etnologa-antropologa i drugih zainteresovanih stručnjaka za pravna ili identitetska pitanja. U članku se nudi predlog u vezi sa tim kako predupređiti međunarodno potencijalno politički veoma neprijatnu situaciju i poziva na to da se, pri daljoj izradi regulative o zaštiti kulturnog nasleđa, ne ponove greške učinjene pri dosadašnjem regulisanju religijske problematike. Kao potencijalni mehanizam vredan razmatranja predlaže se regionalno prilagođavanje regulative putem uspostavljanja simultane implementacije neusklađenih propisa različitog nivoa opštosti na različitim nivoima javne uprave. Ovo netipično rešenje iznosi se u nadi da bi se time mogla izbeći mogućnost da nas na putu evropskih integracija ometa eventualna transformacija problema definisanja kulturne baštine u manjinsko i/ili ljudsko-pravno pitanje.

Ključne reči: antropologija države i prava, kulturna politika, ljudska i manjinska prava, Republika Srbija, Evropska unija, pristupni proces, kulturalizacija kondicionalnosti, nematerijalna kulturna baština, regionalno prilagođavanje propisa, kulturna autonomija, lokalna samouprava, pravni paralelizam, interpretativni suverenitet, ljudska i manjinska prava

*Evropski identitet, kako se čini, vide samo obrazovani ljudi.
To je žalosno, ali i to je neki početak.*
(Eko 2013)

Problem

Kada analiziramo nacionalno zakonodavstvo koje reguliše religijska pitanja u širem smislu, uporedo analizi regulative o zaštiti (nematerijalnog) kulturnog nasleđa u evropskom kontekstu, ispostavlja se da Republika Srbija nije u mogućnosti da ih istovremeno poštuje. Posebno imajući u vidu to da se etnički i konfesionalni identitet u populaciji po pravilu uzimaju kao sinonimi, kao i to da se identitet i s njime povezani rituali, simboli, koncepti i materijalna kultura smatraju osnovnim elementima kulturnog nasleđa koje zajednice i institucije vide kao vredne čuvanja tj. da je identitet u populaciji shvaćen kao sama srž kulturnog nasleđa (v. Žikić ur., 2011), Republika Srbija bi se uskoro mogla naći u nezavidnoj situaciji: takvoj da bude optužena da diskriminiše deo sopstvene populacije kada je o očuvanju kulturnog nasleđa reč.

Dok bi se moglo tvrditi da, ratifikovanjem međunarodnih, globalnih i evropskih konvencija, Republika Srbija svoj suverenitet na planu poštovanja prava i sloboda svojih građana ugrađuje u internacionalni okvir,² u slučaju

² Republika Srbija je ratifikovala sledeća dokumenta, fundamentalna u domenu poštovanja prava i sloboda svojih građana, kada je i o identitetskim pitanjima reč: Univerzalna deklaracija o

zaštite kulturne baštine upravo je suprotno. Za razliku od uvreženog mišljenja, analiza evropske kulturne politike pokazuje dosledno nemešanje Komisije u suverenitet država članica nad identitetskim pitanjima, jednom kada se pristupni proces okonča (v. Milenković 2013b, posebno 464-465). Tako je i Republici Srbiji ostavljeno pravo da samostalno reguliše pitanja povezana s naukom, obrazovanjem, jezikom, kulturnom baštinom i drugim pitanjima od nacionalnog značaja³ i ona se, očekivano, pridružila standardnom izboru država članica da neguju nacionalne kulture, uglavnom ne gradeći nadnacionalni evropski identitet. Republika Srbija, dakle, osim u smislu u kojem će to biti objašnjeno, procesom pridruživanja ne prenosi Uniji suverenitet u izboru kulturne baštine koju će čuvati. Ipak, to pitanje može postati deo pregovora o pridruživa-

ljudskim pravima (1946) – posebno u pogledu prava na obrazovanje, prava na puno učešće u kulturnom životu i slobode mišljenja, uverenja i veroispovesti; Konvencija Ujedinjenih nacija o eliminisanju svih oblika rasne diskriminacije (1969); Evropska konvencija o ljudskim pravima (1950) – posebno u pogledu slobode misli, savesti i veroispovesti, kao i u pogledu zabrane diskriminacije (v. Izvori). U pogledu ljudskih prava i sloboda međunarodno pravo ima primat nad nacionalnim – zakoni ne smeju biti u suprotnosti sa ratifikovanim međunarodnim ugovorima i njima se ne smeju ograđivati prava garantovana ovim ugovorima odn. konvencijama.

³ Za uvod u pregled tzv. Pregovaračkih poglavlja v. npr. http://ec.europa.eu/enlargement/policy/conditions-membership/chapters-of-the-acquis/index_en.htm.

nju i postati i problem, budući da se Komisija identitet-skim pitanjima na prostoru bivše Jugoslavije temeljno bavi u sklopu tzv. političkih uslova ili kulturalizovane kondicionalnosti – dakle pre prijema pojedine članice a tokom perioda i procesa pristupanja (Milenković and Milenković, 2013). U tom kontekstu, pitanje očuvanja kulturne baštine, u ovde relevantnom slučaju religijske, može postati internacionalizovano kao manjinsko i ljudsko-pravno pitanje, na štetu samog pristupnog procesa.

Kako etnologija/sociokulturna antropologija može da doprinese razrešenju ovog problema? Umesto da, poput autora iz šlagvorta, lamentiramo nad nemogućnošću izgradnje zajedničkog evropskog identiteta, a u skladu s rezultatima brojnih antropoloških istraživanja te problematike koja su listom potvrdila da se evropski identitet ni ne može izgraditi sredstvima kojima je uzaludno izgrađivan decenijama,⁴ ostaje nam da u realnim granicama promiš-

⁴ Skorija istraživanja pokazuju da se politička nestabilnost Unije odražava u nepostojanju identitetske lojalnosti njenih građana, koji sebe prevashodno ne vide kao Evropljane. Antropološke analize sugerišu da najverovatniji uzrok ovog fenomena treba potražiti u pogrešnom, neučinkovitom izboru sredstava kojima su kreatori evropskog identiteta pokušali da ostvare svoj cilj – politikom identiteta karakterističnom za izgradnju nacionalne države, koja je, umesto da doprinese poimanju evropskog i nacionalnog identiteta kao komplementarnih, proizvela rivalitet (Milenković 2013b, 461). O osnovnim pojmovima, problemima, istraživanjima, analizama, događajima i dokumentima, relevantnim za ras-

ljamo šta nam je činiti ukoliko kao disciplina uopšte imamo nameru da doprinesemo transformaciji srpskog društva u relativno pristojno mesto za život. Kao jedan od osnovnih načina postizanja tog cilja, predložena je socio-kulturna kastomizacija – prilagođavanje evropskih identitetskih politika (u kontekstu u kojem javne politike nadomešćuju nedostatak evropskog zakonodavstva u ovoj oblasti) regionalnim i lokalnih specifičnostima, uz njihovo prekrajanje i detaljno prilagođavanje lokalnoj populaciji (Milenković 2010; 2013b).

To prilagođavanje, kao dopuna pravno-političkog prilagođavanja koje je u toku, suočiće se s jednim posebno ozbiljnim problemom kada je o poštovanju sloboda i prava svih građana reč – činjenicom da u populaciji dominira, a u zakonodavstvo se preslikava, etnokonfesionalni tip kolektivnog identiteta. Imajući u vidu činjenicu da je u domaće zakonodavstvo, već od samog Ustava, inkorporirana hijerarhija vrednosti povezanih s poželjnim/propisanim identitetom (Milenković, 2009; Brković, 2009) i da u skladu s tim i ovde relevantni zakonski okvir koji reguliše religijski domen uvodi razvrstavanje religijskih kolektiva po implicitno ili eksplicitno poželjnim svojstvima (Zakon o crkvama i verskim zajednicama nedvosmisleno odeljuje "tradicionalne" od "netradicionalnih" religijskih zajednica, o čemu više kasnije u tekstu), rad na kastomizaciji evropske regulative zahteva posebno osetljiv pristup. Da pro-

pravu o evropskom identitetu u antropološkoj perspektivi v. posebno: Gačanović (2009) i Krstić (2011).

blem bude veći, ceo proces sociokulturne kastomizacije odigrava se u kontekstu u kojem i u samoj Uniji osetljivost za kulturne razlike biva umanjena pozivima na "kraj multikulturalizma", tako da zaštita kulturnog nasleđa preti da postane novi politički problem visokog rizika. Imajući u vidu kontekst u kojem Republika Srbija pristupa Uniji – kontekst kulturalizovane kondicionalnosti (Milenković and Milenković, 2013) – ispostavlja se da problem kategorizacije i selekcije kulturnog nasleđa koje se ima štititi treba skloniti s agende pre nego što eskalira.

Iako prema globalnom i evropskom zakonodavstvu, kao i prema sopstvenom ustavu, načelno dužna da štiti prava i garantuje slobode svim građanima, administracija ima istim tim globalnim i evropskim zakonodavstvom zagantovano pravo da odluči šta je to kulturna baština koju će štititi.⁵ Tu svoju autonomiju da ispoljava interpretativni suverenitet ona rado koristi, na primer, Zakonom o

⁵ Obrazovanje i kultura nalaze se u prevashodnoj nadležnosti država članica, kada je o Evropskoj Uniji reč, uz obavezu očuvanja i promovisanja kulturne raznolikosti (čl. 151 Ugovora iz Mاستrihta). I Ujedinjene nacije su istog mišljenja – UNESCO prepušta državama članicama da definišu sopstveno kulturno nasleđe (UNESCO, 2010; Zakon o potvrđivanju Konvencije o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa, 2011). Opasnost od definisanja kulturnog nasleđa u okvirima dominantne nacionalne kulture, kada je prepuštena pojedinačnim državama, već je kritikovana (v. npr. Eriksen, 2001). U domaćim okolnostima, ovaj problem prerasta u brigu o vrhunskim vrednostima svetskog kulturnog nasleđa i postaje posebno bitan kao polje etnopolitičkog sukoba.

crkvama i religijskim zajednicama (v. Izvori).⁶ Ipak, preteravši u ispoljavanju te autonomije, srpska administracija je proizvela značajnu diskrepanciju. Diskrepancija prava na ispovedanje religijskih koncepata i slobodno praktiko- vanje običaja i rituala karakterističnih za bilo koju veroi- spovest, proklamovanih globalnim i evropskim zakono- davstvom, s jedne strane, i odgovarajuće domaće regulati- ve, s druge, predstavlja problem koji bi mogao nositi obe- ležja za naše društvo u prošlosti tipičnog ideološki totali- tarnog ili etnokonfesionalno isključivog onemogućavanja upražnjavanja religijskih sloboda građanima koji upra- žnjavaju "ne-tradicionalne" religije. Ovom problemu treba pristupiti u opravdanom strahu da ne postane predmet no- ve dodatne kondicionalnosti, posebno s obzirom na to da

⁶ Interesantno je, međutim, da u drugim prilikama u kojima bi mogla i u kojima bi trebalo da zaštiti interpretativni suverenitet, naša administracija to ne čini. Ni u slučaju većinskog identiteta ni u slučaju prepoznatljivih manjina, administracija ne prepoznaje društveno-humanističke nauke i umetnosti na srpskom i na domi- nantnim manjinskim jezicima kao produkciju koju treba da zaštiti od gubljenja suvereniteta nad sopstvenom istorijom, jezikom, kulturom i identitetom. Nasuprot tome, ona politikom u domenu nauke i visokog obrazovanja interpretativni suverenitet nebrigom, inercijom (ili iz interesa) prepušta autorima, urednicima i recen- zentima lojalnim interesima drugih društava. Više o tome u: Ko- vačević i Milenković (2013). To pitanje zahteva dublje istraživa- nje, mada je jasno da i u ovom slučaju treba početi od primata ko- ji etnokonfesionalna koncepcija identiteta odnosi nad suverenoš- ću refleksije ili autonomnošću samoreprezentacije.

veoma lako može biti iskonstruisano kao nepoštovanje ljudskih i građanskih, a u okviru toga, poglavito manjinskih prava.

Jasno je da ovaj predlog ne podrazumeva, kako bi se to moglo razumeti, zagovaranje prilagođavanja evropskom zakonodavstvu u domenu kulturne politike budući da takvo zakonodavstvo ni ne postoji odn. da je prepušteno državama članicama ili onima koje su u nekoj fazi pristupanja. Nasuprot tome, ovde skiciran model sugerše da je moguće a) prilagoditi domaće zakonodavstvo politici kakva se iščitava u pogledu kulturnih pitanja iz opštijih pravnih akata Unije i njenih programa ya[tite jeyi;ke i kulturne raynovrsnosti kontinenta, kao konkretnih izraza politike u ovom domenu, i b) ne kreirati greškom kontekst u kojem, tokom pregovora, može doći do dublje i šire kulturalizacije kondicionalnsoti. Još jednostavnije rečeno – iako nije reč o obavezi definisanoj pristupnim kriterijumima, potrebno je učiniti dodatni napor da ona to ne postane u smislu nedefinisane, promenljive i politički veoma konjunkturke kulturalizacije kriterijuma s kakvom se suočavamo tokom prethodne decenije, a imajući u vidu da identitetski preduzetnici često i rado internacionalizuju pojedina pitanja iz domena svog poslovanja. Imajući, dakle, u vidu činjenicu da je očuvanje interpretativnog suvereniteta osnov instrumentalizacije tradicije – osnovnog mehanizma vladavine u multikulturnoj etnokratiji posle totalitarizma, rata i socijalne traume (Milenković, 2009) – a budući da je i u samom evropskom kontekstu došlo do značajne diskrepancije između proklamovanih vrednosti, prav-

nog okvira i sve raširenijeg političkog praktikovanja "kraja multikulturalizma" (Milenković i Pišev, 2014), kontekst u kojem se ovaj problem otvara još je složeniji. Ukoliko, pak, zaštita kulturne baštine postane manjinsko pitanje ili ona bude objedinjena s problemima poštovanja ljudskih prava i sloboda, predstavljaće još jednu ozbiljnu prepreku evropskim integracijama koja će stati u red s pitanjima kao što su regionalno pomirenje, suočavanje s prošlošću, diskriminacija i dr.

Kontekst

Racionalno je pretpostaviti da je, s instrumentalnog stanovišta, mudro očuvati interpretativni suverenitet u atmosferi u kojoj populacija duboko veruje da su politički, vojni i finansijski suvereniteti izgubljeni, pa da pristupanje međunarodnim integracijama zapravo povlači "odricanje" od "jedinog preostalog sačuvanog" svojstva nacije – etničkog identiteta.⁷ Imajući u vidu i to, da populacija ve-

⁷ Polovina ispitanika smatra da pristupanje Uniji vidi kao "gubitak nacionalnog identiteta i kulture" i umanjeње upotrebe srpskog jezika. (v. Kancelarija, 2012) Kada u obzir uzmemo konstantan pad podrške pristupanju, primetno je da populacijom prevladava strah od gubljenja identiteta i da populacija pristupanje ne vidi isključivo kao političko-ekonomsko, već i kao kulturno-identitetsko pitanje. Tako četvrtina ispitanika eksplicitno smatra da pridruživanje Uniji predstavlja "rizik da izgubimo sopstveni kulturni identitet" (v. Kancelarija, 2013). Za drugačije viđenje evrointegracija, kao okvira za održivu zaštitu kulturnog nasleđa

ćinski vidi etnički i konfesionalni identitet kao nerazdvojive, pa povrh toga i kao ne samo kao jedino preostalo, nego i kao suštinsko svojstvo nacije, interpretativni suverenitet ne treba olako shvatiti, već mu treba posvetiti dužnu pažnju. Nalazi istraživanja ne čude, posebno u slučaju populacije kojom je poslednjih decenija upravljano instrumentalizacijom identiteta kao osnovnim, ako ne i jedinim, resursom sopstva. Ipak, kontekst u kojem se pojavljuje ovde relevantno pitanje izbora kulturne baštine za zaštitu, dodatno komplikuje činjenica da je instrumentalizacija nacionalnog identiteta, homogenizacija na planu nacionalne kulture i konfrontacija s multikulturalnošću (posebno s rasnim, etničkim i konfesionalnim manjinama koje "odbijaju da se integrišu") sve rašireniji trend i u samoj Uniji.⁸

većine i nacionalnih manjina, uz poštovanje prava i sloboda ostalih građana s međunarodnim garancijama v. Milenković (2013b).

⁸ Poslednjih nekoliko godina svedočimo tome da su vodeći političari najvećih evropskih ekonomija gotovo jednoglasno konstatovali "kraj" multikulturalizma ili u najmanju ruku njegov "neuspeh". Uglavnom navodeći integracionističke ili asimilacionističke argumente, mada koristeći i retoriku bezbednosti, stvorili su medijsku klimu u kojoj su multikulturne politike za svega nekoliko godina postale uzrok društvenih nedaća, a posebno nezaposlenosti. U ne baš elegantno izvedenoj zameni teza, nezaposlenost je postala posledica a ne uzrok smanjenja stepena tolerancije među "pripadnicima" različitih kultura; smanjenje socijalnih davanja tokom ekonomske krize pojavilo se kao posledica odbijanja manjina da se integrišu; povrh svega, uspon radikalne rasističke desnice dobio je objašnjenje u nesklonosti dela većine da prihvati

Evropske konvencije namenjene prepoznavanju i zaštiti kulturne baštine kontinenta⁹ – koje naglašavaju kulturnu raznovrsnost u Evropi videći prožimanja nasuprot konfliktima i zajednički život nasuprot getoizaciji rasno, etnički, konfesionalno i na druge načine ("kulturno") različitih zajednica – napisane su pre ove velike promene. Napisane su pre proklamacije "kraja multikulturalizma" i usvojene su pre povratka kolektivnom identitetu kao ključnom resursu sopstva (ponovno uspostavljenom nakon ekonomske krize, što je, ciklično posmatrano, očekivano), dok je srpska regulativa religijskih pitanja pisana u "etnokraskom ekvilibrijumu" (Milenković, 2008) za potrebe uspostavljanja ravnoteže među elitama etnokonfesionalnih celina, zaduženih za upravljanje nikada napuštenim ključnim jednovremenim resursom sopstva i instrumentom političke kontrole – etnokonfesionalnom identitetom. Sada smo u situaciji u kojoj, na početku pristupanja u strogom smislu reči, naša administracija ima načelnu obavezu da izvrši prilagođavanje identitetski-specifične nacionalne regulative evropskoj regulativi koja je programski identitetski-neutralna, pa još u nara-

poseban status, gotovo privilegije kakve multikulturne politike garantuju manjinskim i/ili imigranjskim populacijama (Milenković i Pišev, 2014).

⁹ Okvirna konvencija Saveta Evrope o vrednosti kulturnog nasleđa za društvo (2005), Konvencija o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa UNESCO (2003) Za detalje videti <http://www.kultura.gov.rs/lat/medjunarodna-saradnja/medjunarodna-dokumenta>

stajućoj političkoj klimi rehabilitacije asimilacionizma. Imajući u vidu skoriju prošlost, to je potencijalno veoma opasna situacija, a za takav politički nezavidan položaj, koji nadilazi individualni talenat i dnevno-političko snalaženje, moraju se pronaći trajnija rešenja.

Komplikovanost srpskog slučaja dobija na težini kada problem stavimo u kontekst pridruživanja. U tom kontekstu, nastaje nova inverzija suverenosti, a autonomija izbora kulturne baštine koja će se štititi ponovo gubi primat u korist tzv. političkih kriterijuma pridruživanja tj. onih elemenata kondicionalnosti koji su u direktnoj vezi upravo s kulturnim pitanjima, vraćajući igru suvereniteta u srž ovog problema. Iako i samo veoma komplikovano pitanje, problem "kulturalizacije kondicionalnosti" (Milenković and Milenković, 2013), kao kontekst u kojem treba preduprediti sporove o izboru kulturne baštine koja se ima istraživati i čuvati, moguće je sažeti u relativno jasan okvir. Naime, pristupni kriterijumi za zemlje-kandidatkinje svojevremeno su osmišljeni kao kulturno neutralni, političko-ekonomski institucionalni kriterijumi koji su imali za cilj da omoguće funkcionisanje Unije kao nad-državne zajednice, bez uplitanja u sociokulturne specifičnosti pojedinih država članica i uz naglašavanje zajedničkih elemenata istorije, identiteta i drugih faktora bitnih za političku stabilizaciju. Ti kriterijumi – politički, ekonomski, pravni i administrativni – važili su za većinu zemalja kandidatkinja i načelno su bili kulturno-neutralni.

U slučaju balkanskih zemalja, a posebno u slučaju zemalja nastalih raspadom Jugoslavije, ti kriterijumi su eks-

plicitno i implicitno modifikovani. U procesu kulturalizacije kondicionalnosti, pitanja koja su bila sporna pri raspadu Jugoslavije ili neposredno nakon njega, postavljena su kao bitna ili kao neizostavna – pitanja koja se imaju rešiti *pre* nego što pomenute zemlje mogu da pristupe Uniji. Imajući u vidu dominaciju identiteta kao političkog instrumenta u tim društvima, a posebno činjenicu da su pri raspadu Jugoslavije igrala važnu ili čak ključnu ulogu, pitanja etničkog i konfesionalnog identiteta, odnosa sa komšijama, odnosa prema manjinama koje zajednice iz komšijskih država čine jedne u drugima i slična pitanja od kojih mnoga i sama opterećena teškim bremenom moralizacije (diskursima o moralnom padu i obnovi, suočavanju s prošlošću, pomirenju sa susedima i sl.) opteretila su pristupni proces u meri u kojoj je on od političko-pravnog tehničkog pitanja postao pitanje – nacionalnog "opstanka" i "odbrane" nacionalnog identiteta. U toj igri identiteta, u koju je – slučajno ili namerno – pristupni proces upleten, došlo je do pojave koja je već objašnjena kao kontraindikacija prilagođene kondicionalnosti (n.d., 154). Naime, prilagodivši pristupne kriterijume za zemlje kandidatkinje nastale raspadom bivše Jugoslavije, autori prilagođavanja su pokrenuli lavinu identitetskih sporova u kojima su sami razlozi koje je trebalo anulirati evropskim integracijama obnovljeni pa i pojačani do nivoa na kojem su postali kontraindikovani. U takvom kontekstu, u kojem su pristupni kriterijumi prilagođeni tzv. zapadnom Balkanu a potom i pojedinim zemljama članicama, u samoj Srbiji je tokom prethodne decenije došlo do uspona evroskepticizma i

evrofobije uprkos činjenici da veliki procenat stanovništva nije antizapadno orijentisan (v. Diković, 2012).

Zato ne čudi da značajan deo populacije danas evrointegracije vidi kao proces u kojem nacionalni identitet slabi a kulturna baština nestaje pred naletom unifikacije – strahovi i nedoumice, koji su se mogli očekivati i bez kustomizacije kondicionalnosti, dodatno su pojačani samom kondicionalnošću. U takvoj atmosferi – a u kontekstu u kojem referendumski karakter svakog izbornog ciklusa od krhke demokratije u Srbiji pravi "konačni" događaj u kojem se otvaraju identitetska pitanja, pokrenuta samom kulturalizovanom kondicionalnošću koja, paradoksalno, prevenera i samo pristupanje (Milenković and Milenković, 2014) – izbor kulturne baštine pred zaštitu veoma lako može od stručnog pitanja da preraste u još jedno "sudbinsko" pitanje, preteći da ugrozi ne samo pristupni proces već i samu baštinu koja se ima čuvati.

Nesklad

Ustav Republike Srbije, iako načelno neutralan kada je u pitanju izbor konkretnog identiteta (članovi 47. i 81. propisuju slobodu izražavanja nacionalnog identiteta, posebno pripadnicima nacionalnih manjina, uključujući i slobodu da se nacionalni identitet ne izrazi), nikako nije identitetski-neutralan u celini. Naime, prema autorima ovog teksta, identitet se ne može nemati – on se stiče rođenjem, a dete ima "pravo da ga očuva" (čl. 64) iako ga još uvek, s naučnog stanovišta, nije ni steklo (Milenković,

2008). Antropološka analiza ovog dokumenta pokazuje da on, osim što eksplicitno koristi folklornu, prednaučnu koncepciju identiteta, skriva čitavu hijerarhiju kulturnih vrednosti, centriranih oko većinskog etnokonfesionalnog identiteta ili identiteta nacionalnih manjina, ne pružajući mehanizme za prevazilaženje protivrečnosti kakve mogu da proisteknu iz činjenice da kombinuje liberalne i komunitarne definicije identiteta (Brković, 2008).

Ali zakoni ne samo da ne odudaraju od prakse propisivanja identiteta nego čak nisu ni usklađeni s Ustavom kada je o ravnopravnosti građana reč. Tako, na primer, autori Zakona o crkvama i verskim zajednicama (v. Izvori) smatraju jednu religijsku organizaciju – Srpsku pravoslavnu crkvu – tradicionalnom nositeljkom identiteta srpskog naroda: "Srpska Pravoslavna Crkva ima izuzetnu istorijsku, državotvornu i civilizacijsku ulogu u oblikovanju, očuvanju i razvijanju identiteta srpskog naroda" (čl. 11). To bi, formalno posmatrano, moglo da nas začudi, budući da je Ustav izričit – Republika Srbija je laička država: "Nijedna religija ne može se uspostaviti kao državna ili obavezna" (čl. 11). Ova pojava propisivanja identiteta svoj vrhunac je doživela donošenjem Zakona o crkvama i verskim zajednicama.

Važeći Zakon o crkvama i verskim zajednicama (u daljem tekstu – Zakon), koji je donela Narodna skupština Republike Srbije na Trećoj sednici Prvog redovnog zasedanja Narodne skupštine Republike Srbije u 2006. godini, 20. aprila 2006. godine – stupio je na snagu objavljivanjem u Službenom listu broj 36. iste godine. Zakon iz

2006. godine je već pretrpeo brojne kritike i primedbe, upućene od naučnih radnika, različitih evropskih komisija i izvestilaca, zaštitnika prava građana i samih religijskih organizacija. Ukazano je na brojne nedoslednosti i propuste u zakonu, kao i na veliki broj neusklađenosti, pre svega, sa Ustavom Republike Srbije, drugim pravnim aktima Republike, ali i sa brojnim međunarodnim konvencijama (Sinani 2011, 353-4)

Prema tekstu Zakona, subjekti verske slobode u smislu zakona su tradicionalne crkve i verske zajednice, konfesionalne zajednice i druge verske organizacije (u daljem tekstu Zakona: crkve i verske zajednice) (čl. 4) Zakonom o crkvama i verskim zajednicama se svim verskim organizacijama, pa i onim koje su registrovana kao verska udruženja, garantuju opšte verske slobode, ali one gube status verske organizacije ukoliko se ne preregistruju po pravilima koja propisuje Zakon i Pravilnik o vođenju Registra, što implicira gubitak prava na verske slobode i prava koja im obezbeđuje Zakon o crkvama i verskim zajednicama. One praktično postaju nevidljive za Zakon i Ministarstvo vera.¹⁰

¹⁰ "Na jedan pervertirani način država odredbama Zakona iz 2006. godine, ostvaruje protestantski cilj nevidljive crkve. Tako, neregistrovane verske zajednice nemaju pravo na poreske olakšice, dok mogu da imaju poteškoće prilikom štampanja i distribuiranja literature i materijala za reprezentaciju, prilikom otvaranja bankovnog računa, obezbeđivanja sedišta i molitvenog prostora ili prometa imovine na primer." (Sinani, n.m)

Jedna od značajnijih posledica zakonskih izmena, kada u obzir uzmemo i donošenje Zakona o osnovama sistema obrazovanja i vaspitanja, bilo je i ustanovljavanje različitih kategorija religijskih organizacija, budući da su isključivo deca pripadnika "tradicionalnih crkava i verskih zajednica" dobila pravo da pohađaju versku nastavu "svoje" veroispovesti (Vukomanović i Kuburić, 2005; Baćević, 2005).

Kako otkriva Sinani (2011, 360), zakoni FNRJ odn. SFRJ/Socijalističke republike Srbije o pravima verskih zajednica iz 1953. odn. 1977. godine nisu razlikovali "male" ili "velike" odn. "tradicionalne" ili "netradicionalne" verske zajednice. To je razumljivo, u kontekstu u kojem je hijerarhija kulturnih vrednosti pod komunističkom administracijom religioznost od samih početaka držala sasvim nisko a strukture političke i religijske moći nisu bile preklapljene, pa se religija ni ne može smatrati direktnim uzročnikom rata.¹¹ Ono što je u ovom kontekstu bitno jeste činjenica da do promene dolazi nakon kraja totalitarizma i prelaska u demokratiju, u formi multikulturene etnokratije i u sada deceniju dugoj atmosferi segregativnog multikulturalizma (Vujačić, 2012), u kojoj nema mesta za identitete koji su nestandardni, fluidni, zvanično neprepo-

¹¹ V. npr. Vukomanović (2004, 132) o isključivanju religije kao ključnog uzroka rata; Nikolić (2004, 49) za odnos na vlast tek došavše revolucionarne vlasti prema religioznosti odn. Branković (2007) za odnos prema religioznosti kod njihovih komunističkih i socijalističkih naslednika.

znati kao manjinski, niti za građane koji su sekularni ili koji su odbili da se retradicionalizuju, ostavši "bez identiteta" u oficijelnom smislu (Milenković, 2009).

Poznato je da veoma veliki broj religijskih zajednica na koje se referira kao na "nove religije" ili na "alternativne religijske koncepte" ne odgovara uvreženim definicijama i opire se istraživačkim kategorizacijama (Sinani 2009, 181-182). Pa ipak, osobe koje upražnjavaju te koncepte i pripadaju takvim zajednicama svejedno moraju biti tretirane kao punopravni građani Republike Srbije, kada je o međunarodnom zakonodavstvu reč. Ali to nije slučaj, ne samo u praksi, već kada u obzir uzmemo samo pomenuti Zakon o crkvama...

Iako se Ustavom zajemčena ljudska i manjinska prava "neposredno primenjuju" (čl. 18), očigledno je da to nije slučaj kada je reč o religioznosti, te da niz zakona, Zakon o crkvama i religijskim zajednicama (2006) i Zakon o osnovima sistema obrazovanja i vaspitanja (2009/2013) nedvosmisleno kategorizuju građane, omogućavajući im ili im ne omogućavajući upražnjavanje punih religijskih prava i sloboda, što se u određenim slučajevima može smatrati i direktnim kršenjem ne samo Ustava već i Zakona o zabrani diskriminacije (2009). Zakonodavstvo je, dakle, i horizontalno i vertikalno neusklađeno kada je o religijskim pitanjima reč.

Vidimo da, budući prepuštena pristupajućim ili državama članicama, kulturno-identitetska pitanja ostaju visoko podložna hijerarhiji kulturnih vrednosti eksplicitno ili implicitno ugrađenoj u nacionalno zakonodavstvo, uz ostale

kontekste – u ovom slučaju specifičan referendumski karakter izbora u Srbiji, "sudbinski" karakter koji se idenitetskim pitanjima inače pridaje u regionu i kulturalizaciju kondicionalnosti koja kao okidač vraća evroskeptične i evrofobne diskurse u javnu arenu. Tu prividnu manu ili nedostatak, ipak, moguće je iskoristiti kao prednost, budući da upravo interna neusklađenost domaćeg zakonodavstva s ustavnim okvirom, uz neusklađenost s međunarodnim zakonodavstvom, može da se instrumentalizuje u smeru neophodnom za kreiranje klime u kojoj zaštita kulturne baštine neće predstavljati novi spor vredan društvenih sukoba visokog intenziteta ili instrumentalizacije partikularnih interesa zarad sprečavanja pridruživanja ili njegovog otežavanja kroz dodatnu kondicionalnost.

Predlog

Relativno haotično stanje u domaćem zakonodavstvu ne treba nužno posmatrati kao problem. Činjenicu da su pojedini ovde relevantni zakoni neusklađeni s Ustavom i/ili s međunarodnim pravom moguće je tretirati i kao kontekst u kojem treba potražiti rešenje problema koji su ozbiljniji nego što je privremeni nesklad propisa. U kontekstu u kojem bi bila omogućena relativna samostalnost kulturnih politika i nadležnosti u pogledu regionalno-specifičnih kulturnih pitanja gradovima i prepoznatljivim autonomijama, kao društvo bismo izbegli to da se kondicionalnost proširi i u idenitetskim pitanjima, a izbor kulturne baštine postane spor o ljudskim i manjinskim pravima.

Postoje jasni razlozi zašto se u lokalnim shvatanjima "visoka politika", posebno "sudbinske" teme poput nacionalnog identiteta, retko prepuštaju regionalnoj i lokalnoj samoupravi¹² i zašto se po pravilu zadržavaju na nacionalnom nivou. Međutim, sprovođenje politike "više koloseka", uz svojevrsni pravni paralelizam odn. disperzivnu regulativu, deluje kao model koji bi u prelaznom periodu, tokom pristupanja Republike Srbije Evropskoj uniji, mogao da zadovolji sve aktere na tržištu identiteta: i domaće i inostrane, kao i sve obaveze državne administracije – i one prema državljanima Republike Srbije, i one preuzete međunarodnim zakonodavstvom, i one – ovde posebno problematične – koje imaju promenljiv karakter, a koje se kondicionalnim modifikacijama pristupnih uslova mogu tumačiti i procenjivati, na štetu samog pristupnog procesa. Ovaj treći tip obaveza, nastalih kulturalizacijom kondicionalnosti, mogao bi postati veoma težak ili čak nemoguć za ispunjavanje, u kontekstu u kojem domaća regulativa na planu kulturnog identiteta inkorporira hijerarhiju kulturnih

¹² Veliki broj aktera s diskrecionim odlučivanjem na koje nije moguće organizovano i lako uticati; visok stepen mogućnosti kompromitacije nacionalnih interesa putem umrežavanja s lokalnim poslovnim interesima; slab stepen integracije u globalno društvo osim kroz mreže regionalne saradnje; visok nivo privatnih, porodičnih i grupnih interesa; problem nacionalnog pitanja u Vojvodini; bolno jugoslovensko nasleđe identitetske supresije; još bolnije postjugoslovensko nasleđe građanskog etničkog rata s elementima verskog rata, da pomenemo samo neke od uzroka...

vrednosti koja građane različitih identiteta eksplicitno stavlja u neravnopravan položaj. Problem se, ipak, može rešiti, i to upravo zajedničkom primenom etnologije i antropologije s jedne, i pravne teorije s druge strane, uz analizu praktičnih rešenja primenjenih u pojedinim regionalnim javnim politikama.¹³

To bi bilo najbolje učiniti decentralizacijom odn. regionalizacijom regulative u domenu naučnih, kulturnih i obrazovnih pitanja. Takvo rešenje, zasnovano na uobičajenom povećavanju nadležnosti i budžeta regionima, moglo bi da predstavlja metod kojim bi administracija, na različitim nivoima državne uprave i lokalne samouprave, birala i kombinovala pojedina iz široke i veoma složene lepeze rešenja, od potpunog poštovanja individualnih građanskih izbora do finansiranja čuvara tradicionalnih kolektivnih identiteta, bez straha od toga da, sagledana u celosti, politika odnošenja prema nematerijalnom kulturnom nasleđu bude ocenjena kao isključiva, asimilacionistička,

¹³ Regionalizacija se obično debatuje u kontekstu ustrojstva države (najčešće, u smislu da li će ona biti federalna, unitarna ili regionalna). Ipak, regionalizacija sprovođenja javne politike ne mora pratiti pravno ustrojstvo nadležnosti. Konkretno, implementacija Konvencije o zaštiti nematerijalne kulturne kao partnere, uz profesionalce iz relevantnih disciplina (etnologija, arheologija, istorija umetnosti i dr.) može imati predstavnike zainteresovane identitetske javnosti (nacionalni saveti, kulturna društva i sl.). O savremenim problemima regionalizacije v. Perović (2010), Šuput (2011), Živković (2010), Živanović i dr. (2010).

neinkluzivna i sl.¹⁴ Na taj način, politika odnošenja prema (nematerijalnom) kulturnom nasleđu ne bi ponovila greške koje su, drugim povodima, vodile kulturalizaciji kondicionalnosti u prethodnom periodu, a koja se pokazala kao kontraproduktivna, okidajući reaktivne fundamentalizme.

Imajući u vidu da nije realistično očekivati da se poštovanje ljudskih prava i osnovnih sloboda uvede na teritoriji cele republike, a posebno imajući u vidu dosadašnja iskustva i istorijsko nasleđe u tom pogledu, regionalnu kastomizaciju je i samu potrebno izvršiti diversifikovano. Nacionalno zakonodavstvo, koje u većem ili manjem obimu skriva hijerarhiju kulturnih vrednosti, favorizujući većinske/"tradicionalne" identitete, moguće je modifikovati podzakonskim aktima koji bi se zasnivali na a) direktnoj primeni ratifikovanih međunarodnih konvencija i b) direktnoj primeni Ustava. Tamo gde država ne funkcioniše na celoj teritoriji i nije u stanju da garantuje prava i slobode, uključujući bezbednost, svim svojim građanima bez obzira na to da li upražnjavaju identitete koji se na oficijelnoj hijerarhiji kulturnih vrednosti nalaze niže ili sasvim nisko, moguće je

¹⁴ Jasno je da ovaj predlog ne može da reši sve probleme, niti da ih reši odmah. Očigledno je da, na primer, puna prava i slobode adventista u Raškoj oblasti ne mogu biti rešena poštovanjem njihovih prava i sloboda koje bi, u prvom koraku, bili garantovani u urbanim centrima ili prepoznatljivim regionima, kao i da bi bilo nemoguće u prvom koraku omogućiti tzv. "malim" verskim zajednicama bez ispunjavanja goreopisanih kriterijuma da uopšte steknu status "vredan" zaštite njihovog kulturnog nasleđa.

neposredno primeniti evropske tekovine i ustavne garantije. Tamo gde to nije slučaj, a gde država funkcioniše u punom kapacitetu, hijerarhijom identiteta opterećena nacionalna regulativa i njene vrednosti mogu ostati na snazi do podizanja opšteg nivoa poštovanja drugih ljudskih bića u društvu, u nekoj neodređenoj budućnosti.

Iako se regionalna kastomizacija može učiniti ciničnom, ona je zapravo realistički, pragmatički korektiv/komplement trenutnom kapacitetu administracije da poštuje prava i slobode sopstvene populacije. Država će u globalu ostati nacionalna i u zakonima imati zapisanu hijerarhiju kulturnih vrednosti, propisanu većini i priznatim manjinama, a ipak ostaviti svojim građanima da u oazama kulturnih sloboda konzumiraju svoje manjinske identitete. Kada je o domaćem zakonodavnom okviru reč, pravni osnov za uspostavljanje predloženog modela može se pronaći u Strategiji regionalnog razvoja Republike Srbije za period od 2007. do 2012. i Zakonu o regionalnom razvoju (2009), dok se na međunarodnom planu on nalazi u Sporazumu o stabilizaciji i pridruživanju (SSP), Evropskoj deklaraciji o regionalnoj autonomiji (1997), Helsinškoj povelji o regionalnoj samoupravi (2002) i Evropskoj povelji o regionalnoj demokratiji (2008).

Istorijski prepoznatljivi urbani i regionalni konteksti Srbije koji obiluju, između ostalog, onim religijskim identitetima koji nisu konstitucionalizovani niti ozakonjeni kao "tradicionalni", pružaju mogućnost da se, kroz proces regionalizacije, evropske regulative kao civilizacijske tekovine poštuju a da, istovremeno, većinski identiteti, postavljeni na pijedestal kulturne vrednosti, ostanu osnovni

instrument političke dominacije tokom dugog procesa konsolidacije demokratije. Zato nepotpunu implementaciju zakonskog okvira na celoj teritoriji Republike ne moramo posmatrati kao manu, već kontraintuitivno, predlažem da se takva situacija zadrži do daljnjeg. Dok ustavno pravo neusaglašenost zakona s Ustavom posmatra kao manu, i dok upravno pravo nepotpunu implementaciju zakona na celoj teritoriji takođe smatra manom, ovde "jeretički" predlažem da se pri izradi podzakonskih akata kojima se reguliše istraživanje i zaštita nematerijalnog kulturnog nasleđa, neispunjenost opštih normi jedinstvenosti pravnog poretka i implementacije opštih pravnih akata na celoj teritoriji konotira – pozitivno.¹⁵

Nasuprot tome, možda bi svojevrsni pravni "paralelizam", diversifikacija (ili simultanost, da izbegnemo nedoumice), koji bi asimetričnost implementacije preuzetnih međunarodnih obaveza na različitim nivoima javne uprave privremeno posmatrao kao prednost, predstavljao bolji model artikulacije kulturne heterogenosti u srpskom druš-

¹⁵ Tako Ustav eksplicitno propisuje: jedinstvenost pravnog poretka (čl. 4), neposrednu primenu ljudskih i manjinskih prava zajamčenih Ustavom (čl. 18), zabranu diskriminacije tj. "jednakost po bilo kom osnovu, a naročito po osnovu rase, pola, nacionalne pripadnosti, društvenog porekla, rođenja, veroispovesti, političkog ili drugog uverenja, imovnog stanja, kulture, jezika, starosti i psihičkog ili fizičkog invaliditeta" (čl. 21) i ravnopravnost crkava i verskih zajednica (čl. 44), da uzmemo samo neke, ovde relevantne odredbe. Ipak, u stvarnosti nije tako, pa smo videli kako Zakon o crkvama i verskim zajednicama odstupa od Ustava.

tvu. Držim da bi takav model ne samo omogućio da se nematerijalna kulturna baština očuva a njeno istraživanje unapredi u regionalno i lokalno-specifičnim kontekstima, već i da bi ovde predloženi model simultane implementacije neusklađenih propisa različitog nivoa opštosti na različitim nivoima javne uprave, pomogao i u pristupnom procesu u opštijem smislu.

Taj model bi, analogno paralelizmu suverenosti kada je o nadležnosti nad kulturnom baštinom i ljudskim pravima reč, ponudio unutar-nacionalni paralelizam regionalno-specifičnih nadležnosti. Njegova uloga sastojala bi se poglavito u tome što bi obuhvatao raznolike mehanizme iz prakse zaštite nematerijalnog kulturnog nasleđa, koji bi zadovoljavali većinske i manjinske nacionalne i regionalne interese, na domaćem i međunarodnom planu, ne ostavljajući mogućnost da nečija partikularna politika identiteta putem internacionalizacije posluži kao osnov za dodatnu kulturalizaciju kondicionalnosti, kontraindikovanu i po proces evropskih integracija i po konsolidaciju demokratije u državi kao celini. Ovde predloženi regulatorni paralelizam, koji bi proklamovani etnokonfesionalni "standard" i njegove prateće "tradicionalne" religije načelno očuvao visoko na hijerarhiji kulturnih vrednosti, omogućio bi poštovanje ljudskih i manjinskih prava građana razvrstanih u "netradicionalne" religijske zajednice. Verovatnoću njegovog ostvarenja bi, kao i u slučaju povećavanja podsticajima kulturno legitimnim elitama da prestanu da pružaju otpor evrointegracijama (Milenković and Milenković, 2014), značajno povećali regionalni podsticaji lokalnim identitetskim preduzetnicima, u koordinaci-

ji s Kancelarijom za ljudska i manjinska prava i Kancelarijom za evropske integracije Vlade Republike Srbije.

* * *

Ovde skiciran model bi, razrađen i dodatno prilagođen, mogao da predstavlja i osnovu za rešavanje ostalih gorućih problema s kojima se naša administracija suočava kada je o (de)regulaciji identitetskih pitanja reč, posebno s onima koje izazivaju brojne javne polemike ili i fizičko nasilje, predstavljajući povode za dodatnu ili implicitnu kondicionalnost. Na primer, model bi mogao da omogući poštovanje prava i fundamentalnih sloboda sekularnih ili/i onih građana koji nemaju etnički identitet. Konačno, ovo rešenje, zasnovano na kulturnoj kastomizaciji i regionalizaciji regulative, moglo bi biti primenjeno, ako se pokaže kao sprovodivo, i pri rešavanju najspornijih društvenih problema, posebno onih u čijim javnim diskursima dominantne kulturne vrednosti bivaju "ugrožene" identitetima, konceptima i praksama koji narušavaju ono što relativna većina smatra, a Ustav i zakoni perpetuiraju, "tradicionalnim", "prirodnim" ili/i "svetim".

Bibliografija

Baćević, Jana. 2005. Veronauka i(li) evronauka: kritika elementarna reforme obrazovanja 2000-2003. Glasnik Etnografskog instituta SANU 53, 1: 173-184.

- Branković, Tomislav. 2007. Savez komunista Jugoslavije i religija, sa osvrtom na zakonsku regulativu i praksu. *Politikološka religija* 1, 2: 81-96.
- Brković, Čarna. 2008. Upravljanje osećanjima pripadanja – antropološka analiza "kulture" i "identiteta" u Ustavu Republike Srbije." *Etnoantropološki problemi* 3, 2: 59-76.
- Diković Jovana. 2012. U tradiciji ideja – evroskepticizam u Srbiji - diskurs antizapadnjaštva. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 60, 2: 25-42.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2001. "Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture", U: Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour, and Richard A. Wilson, eds. *Culture and rights: Anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 127-148.
- Gaćanović, Ivana. 2009. *Problem evropskog identiteta: Uvod u antropologiju Evropske unije*. (Etnološka biblioteka knj. 44). Beograd: Srpski genealoški centar.
- Kovačević, Ivan i Miloš Milenković. 2013. Članak vredniji od knjige: da li se razara interpretativni suverenitet srpskog društva? *Etnoantropološki problemi* 8, 4 (u štampi)
- Krstić, Marija. 2011. Socio-kulturni i istorijsko-politički činioci nastanka ujedinjene Evrope posle II svetskog rata – ka antropološkoj analizi. *Antropologija* 11, 3: 51-73.
- Milenković, Miloš and Marko Milenković. 2013. Serbia and the European Union. Is the "Culturalisation" of Accession Criteria on the Way? U: Laursen, Finn (ed.) *EU Enlargement: Current Challenges and Strategic Choices* (Europe plurielle/Multiple Europes, Vol. 50). Bruxelles: Peter Lang Verlag-sgruppe, 153-174.
- Milenković, Miloš and Marko Milenković. 2014. Is additional conditionality preventing EU accession? Serbian democratic "step back". *Sociološki pregled* (u štampi)

- Milenković, Miloš i Marko Pišev. 2014. "Islam" u anti-multikulturalnoj retorici političara i antropologa Zapadne Evrope: kongruencija ili koincidencija? *Etnoantropološki problemi* 9, 1 (u štampi)
- Milenković, Miloš. 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – Pogled iz antropologije. Deo prvi: o "očuvanju identiteta". *Etnoantropološki problemi* 3, 2: 5-57.
- Milenković, Miloš. 2010. *Ka politici srpske antropologije u XXI veku*. (Etnološka biblioteka knj. 48). Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2013a. O jednom neočekivanom izvoru pesimizma u savremenoj antropologiji mučltikulturalizma: preliminarni pogled iz metodologije. *Etnološko-antropološke sveske* n.s. 10, 57-71.
- Milenković, Miloš. 2013b. O očuvanju nacionalnog identiteta i kulturne baštine u evropskim integracijama: Osnovne zablude i značajnije mogućnosti. *Etnoantropološki problemi* 8, 2, 453-470
- Nikolić, Kosta. 2004. "Kušne jedinke se odstranjuju". Rana faza rađanja komunizma u Srbiji 1944-1945. *Istorija 20. veka* 22, 2: 47-62.
- Perović Bojana. 2010. Ustavno ustrojstvo regionalne države u Španiji. *Međunarodni problemi* 62, (3): 489-530.
- Sinani, Danijel. 2011. Fascikle, registri i kabineti. Štasa to "alternativne religije" u Srbiji? U: Sinani, D. (ur.) *Antropologija, religija i alternativne religije: kultura identiteta*. Beograd: Filozofski fakultet i Srpski genealoški centar, 345-363.
- Sinani, Danijel. 2012. U potrazi za alternativnim religijama: o "vidljivosti" i "nevidljivosti" religijskih organizacija u Srbiji. *Etnološko-antropološke sveske* n.s. 9, 59-73.

- Šuput Dejan. 2011. Pravno uređivanje regionalizacije evropskih država. *Strani pravni život* 3: 29-45.
- Vujačić, Ilija. 2012. Deset godina nove manjinske politike u Srbiji. *Politička misao* 49, 2: 150-165.
- Vukomanović, M. 2008. Serbian Orthodox Church as a Political Actor in the Aftermath of October 5, 2000. *Politics and Religion* 1, 2: 237-269.
- Vukomanović, Milan i Zorica Kuburić. 2005. Verska nastava u Srbiji. *Sociologija* XLVII, 3: 229-255.
- Vukomanović, Milan. 2004. "Uloga religije u jugoslovenskim sukobima". U: Hadžić, Miroslav (ur.) *Nasilno rasturanje Jugoslavije: Uzroci, dinamika, posledice*. Beograd: Centar za civilno-vojne odnose, 129-132
- Žikić, Bojan. 2011. Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe: uvod u istraživanje i preliminarni rezultati. U: Isti, (ur.). *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe* (Etnološka biblioteka, knj. 62). Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 7-25.
- Živanović Zora, Branka Tošić i Jelena Đorđević. 2010. Tipovi regiona u Srbiji i njihova teritorijalna neusklađenost. *Glasnik Srpskog geografskog društva* 90, (2): 151-172.
- Živković Jovan. 2010. Analiza značaja Evropske povelje o regionalnoj autonomiji (demokratiji). *Facta universitatis – series: Philosophy, Sociology, Psychology and History* 9, (1): 107-117.

Izvori

- Eko, Umberto. 2013. Evropski kulturni identitet. <http://peskanik.net/2013/11/evropski-kulturni-identitet/>

- Evropska konvencija o ljudskim pravima. 2007. Beograd: Savet Evrope, kancelarija u Beogradu.
- Janjević, Milutin (prir). 2009. Konsolidovani ugovor o Evropskoj uniji – od Rima do Lisabona. Beograd: Službeni glasnik.
- Kancelarija za evropske integracije Vlade Republike Srbije. 2012. Evropska orijentacija građana Srbije. Trendovi. http://www.seio.gov.rs/upload/documents/nacionalna_dokumenta/istrazivanja_javnog_mnjenja/istrazivanje_dec_2012.pdf
- Kancelarija za evropske integracije Vlade Republike Srbije. 2013. Evropska orijentacija građana Srbije. Istraživanje javnog mnjenja (jul 2013. godine). http://www.seio.gov.rs/upload/documents/nacionalna_dokumenta/istrazivanja_javno_g_mnjenja/istraivanj_%20jul_2013.pdf
- Okvirna konvencija Saveta Evrope o vrednosti kulturnog nasleđa za društvo (2005) [http://www.kultura.gov.rs/docs/stranice/82128418889499865927/6.%20Okvirna%20konvencija%20Saveta%20Evrope%20o%20vrednosti%20kulturnog%20nasledja%20za%20društvo\(Faro,%202005\).pdf](http://www.kultura.gov.rs/docs/stranice/82128418889499865927/6.%20Okvirna%20konvencija%20Saveta%20Evrope%20o%20vrednosti%20kulturnog%20nasledja%20za%20društvo(Faro,%202005).pdf)
- Paunović, Milan (ur). 2006. Zbirka međunarodnih dokumenata o ljudskim pravima. 1, Osnovni instrumenti. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava
- UNESCO. 2010. *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Oxford: Baseline Arts.
- Ustav Republike Srbije. 2006. www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav_Srbije_pdf.pdf
- Zakon o crkvama i verskim zajednicama, Službeni glasnik RS, br. 36/2006, 2006.
- Zakon o lokalnoj samoupravi. 2007. Službeni glasnik RS br. 129/2007.
- Zakon o osnovama sistema obrazovanja i vaspitanja. 2009. Beograd : Prosvetni pregled

Zakon o potvrđivanju *Konvencije o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa*. 2011.http://www.kultura.gov.rs/sites/default/files/documents/Konvencija_o_ocuvanju_nematerijalnog_kulturnog_nasledja.pdf

Zakon o pravnom položaju verskih zajednica, Službeni glasnik SRS, br. 44/77, 1977.

Zakon o pravnom položaju verskih zajednica, Službeni list FNRJ, br. 22/53, 1953.

Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina. 2002. Beograd : Savezno ministarstvo nacionalnih i etničkih zajednica

Ljubica Milosavljević

Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
ljmilosa@f.bg.ac.rs

Marko Pišev

Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
marko.pisev@f.bg.ac.rs

Prilog proučavanju urbanog kulturnog nasleđa putem dekonstruisanja procesa kon- struisanja starosti kao društvenog problema u Srbiji: preliminarna razmatranja¹

Apstrakt: Prilog proučavanju urbanog kulturnog nasleđa baziran je na dekonstrukciji procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema u Srbiji od otpočinjanja sazdavajućeg perioda sredinom 19. veka. Označeni proces konstruisanja analiziran je kroz dekonstrukciju dva odvojena, ali i preklapajuća, potprocesa ukupnog procesa konstruisanja. Prvi se odnosi na proces konstruisanja starosti kao društvenog problema u vezi sa nastankom i

¹ Rad je rezultat istraživanja na projektima: "Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije, "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (177035) i "Identitetske politike Evropske unije: prilagođavanje i primena u Republici Srbiji" (177017) Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

razvojem penzijskog osiguranja, penzionih fondova i penzionisanog dela društva. Drugi je u vezi sa nastankom i razvojem organizovanog stanovanja za stare. Oba izdvojena potprocesa, međutim, snažno su zavisila od procesa koji su se odvijali u gradu, najpre kao administrativnom centru iz kojeg dolaze pravne regulative koje oblikuju ukupni proces konstruisanja, ali i kao mestu u kojem je starost počela da se razvija na drugačiji način od one starosti koja je pripadala autarhičnoj privredi sela i u kojoj je ranije mogla biti isključivo lični ili porodični problem.

Ključne reči: starost, konstruisanje, društveni problem, urbano kulturno nasleđe

Uvod

Konstruisanje *starosti* kao društvenog problema posledica je mnogostrukih društvenih, političkih, ekonomskih i privrednih kretanja u srpskom društvu u protekla gotovo dva veka, ali i međunarodnih uticaja koji su ih oblikovali.² Ovi uticaji, šire gledano, delovali su i na razvoj urbanog okruženja u označenom vremenskom rasponu, bez kojeg saznavajući proces starosti kao društvenog problema ne bi bio moguć. Ovaj prilog, stoga, pokušava da ukaže na najznačajnije procese koji su starost kao lični, tj. individualni problem transformisali u starost kao društveni problem. Drugim rečima, teži se ukazivanju na procese koji su omogućili da starost, ranije pripadajuća autarhičnoj se-

² Prilog je nastao kao rezultat šireg istraživanja (Milosavljević 2013).

oskoj privredi, krene put konstruisanja kao društvenog problema paralelno sa nastankom i narastanjem srpskog građanskog društva i razvoja institucija od sredine 19. veka. Ovi procesi nastavljaju se i u savremenom periodu tako da i dalje pružaju osnovu za razlikovanje starosti u seoskoj i gradskoj sredini, pri čemu starost u antropološkim proučavanjima valja shvatiti kao sociokulturni fenomen, ne kao biološku komponentu. Starost, dalje, valja shvatiti kao konstrukt, tj. niz ishoda, ne kao fiksirani fenomen (više u Milosavljević 2013).

Neke od važnijih uvodnih napomena odnose se na to da starost, u istorijskom sledu, sve do savremenog perioda nije pripadala istovetnoj dobnoj strukturi stanovništva, niti svim kategorijama društva. Najoštriji rez odnosi se upravo na podvojenost urbanog i ruralnog okruženja i proishodeće posledice življenja u jednoj ili drugoj sferi, pri čemu starost kao konstruisani društveni problem možemo posmatrati i kao proishodeći iz urbanog kulturnog nasleđa. Za potrebe preliminarnih razmatranja, ukratko, biće ukazano na načine na koje je starost kao društveni problem sazdavana kroz nastanak penzijskog osiguranja, razvoj penzionih fondova i formiranje penzionisanog dela društva, kao i kroz nastanak i razvoj organizovane institucionalne brige o starima (više u ista, 2013). Ova dva prožimajuća potprocesa konstruisanja starosti kao društvenog problema nedvosmisleno pripadaju procesima koji su oblikovani u urbanom okruženju ranije izrazito ruralnog društva, time uspostavljajući uslove za konstrastriranje starosti koja i danas na drugačije načine pripada selu i one koja pripada gradu.

Metodološki postupak

Pokušaju da se odgovori na postavljeni zadatak – odnosno da se odgovori na pitanje na koje načine je starost kao društveni konstrukt povezana sa procesima koji su se odvijali u urbanom okruženju, time transformišući i okruženje i starost (iz ličnog u društveni problem) – bilo je pristupljeno putem dekonstruisanja označenog procesa konstruisanja. S tim ciljem, ukratko, bila je sprovedena analiza prema modelu *prirodne istorije* koji preporučuju dvojica društvenih konstruktivista – Malkom Spector i Džon Kicus (Spector and Kitsuse 1973). Pomenuti model je prerađena verzija originalnog analitičkog metoda koji je formulisao Herbert Blumer (Blumer 1971). Jedna od novina koju uvode dvojica autora, a koja je rezultat postuliranog modela tzv. prirodne istorije, podrazumeva mogućnost praćenja procesa konstruisanja tokom dužeg vremenskog perioda. Ova mogućnost, u slučaju konstruisanja starosti kao društvenog problema, kao i u slučaju praćenja značajki vezanih za ovde postavljeni zadatak, bila je od najvećeg značaja. Dvojica autora, u najkraćem, ne određuju društvene probleme kao statičke uslove, već kao sled događaja. Zbog toga, oni i predlažu dati četvorofazni model u kojem svaku od faza karakterišu posebne dinamike ili procesi, različite vrste aktivnosti i dilema, s veoma važnom napomenom da linearna progresija nije neophodna (Spector and Kitsuse 1973).

Smernice za empirijsko istraživanje u četiri faze mogle bi se sažeti na sledeći način: *Prva faza* podrazumeva nastojanje pojedinih grupa da odbrane postojanje određenih sta-

nja, da ih definišu kao uvredljiva, štetna i nepoželjna, zatim da obznanе zahteve i podstaknu kontroverzу, time stvarajući javnu ili političku debatu. *Druga faza* je faza prepoznavanja legitimnog stava grupe od strane zvaničnih organizacija, agencija ili institucija, što može dovesti do pokretanja zvanične istrage, davanja predloga za reformu, ali i do osnivanja tela koja bi odgovorila postavljenim zahtevima i tvrdnjama. *Treća faza* započinje kada dođe do ponovnog pojavljivanja zahteva i tvrdnji od strane grupe koja je nezadovoljna ustanovljenim procedurama, birokratskim rukovanjem žalbama i nemogućnošću postizanja poverenja kada se radi o procedurama. Poslednja faza, tj. *četvrta faza* nastupa u onom trenutku kada žalbena grupa odbije da primi odgovor na postavljene zahteve i tvrdnje ili kada dođe do potpunog izostajanja odgovora od strane agencije ili institucije. Kao rezultat, javljaju se aktivnosti sa ciljem uspostavljanja alternative – paralelnih ili kontra-institucija kao odgovor na uspostavlјenu proceduru koja ne zadovoljava žalbenu grupu... (Spektor i Kicus 1973; Milosavljević 2010, 169).

Upravo ove četiri faze poslužile su za dekonstruisanje procesa starosti kao društvenog problema (više u Milosavljević 2013). Međutim, budući da starost nije konstruisana iz jednog izvorišta, prvi proučavani tok konstruisanja starosti kao društvenog problema prati proces uspostavljanja penzijskog osiguranja, penzionog sistema i formiranja penzionisanog dela društva. Dati tok doseže do savremenih pitanja u vezi sa konstruktom koji je posledica dugotrajnih civilizacijskih ali i unutrašnjih državnih kretanja, uvek neraskidivo vezanih za urbano okruženje. Ono

na šta je na ovom mestu potrebno skrenuti pažnju jeste to da su ovi procesi najuže vezani za proces profesionalizacije koji se odvijao upravo u gradskim centrima, na taj način postepeno razdvajajući starost kao individualni problem autarhičnog sela od starosti kao društvenog problema, koji je proizvod procesa koji se odvijaju u gradskoj sredini kojoj pripadaju institucije kao kreatori procesa i sprovodioci programiranih akcija. Drugi tok procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema vezan je za organizovano zbrinjavanje i stanovanje u starosti gde je, takođe, uočen međudnos između označenog procesa konstruisanja i onih procesa koji su se odvijali u gradu. Najkarakterističniji među njima podrazumevao je razvoj domova za stara lica na temelju uboških domova koji nastaju kao pokušaj baratanja problemom *siromaštva* kontinuirano narastajuće gradske sirotinje. Razlozi za odvojeno upućivanje u dva gotovo paralelna toka procesa konstruisanja koja se, kako je rečeno, u izvesnoj meri preklapaju, ne leže samo u činjenici da su se odvajanjem stekli pogodniji uslovi za praćenje procesa konstruisanja, nego i u činjenici da formirajuće faze dva potprocesa, u okviru jedinstvenog procesa, proističu iz različitih svojstava. Početak procesa konstruisanja starosti koji je u vezi sa penzijama, ukratko, upućuje na privilegije, dok početak procesa konstruisanja starosti kroz zbrinjavanje i smeštaj u starosti, tj. kroz organizovanu domsku brigu, upućuje na prepoznavanje starih u korpusu nevoljnika ujedinjenih, mahom, u siromaštvu. Ono što im je takođe zajedničko, i što će biti pokazano u ovom prilogu, jeste i činjenica da su

označeni procesi podvajali *starosti* na onu koja pripada urbanom okruženju i na onu koja biva oblikovana širim društvenim procesima koji dopiru iz označenog okruženja i koja postepeno, u višedecenijskom sledu, kreće put konstruisanja kao društvenog problema i u seoskim okvirima.

Starost i penzije

Interesovanje različitih naučnih disciplina za temu starosti u izvesnoj meri je motivisano "apokaliptičnim" predviđanjima skopčanim sa produžetkom ljudskog veka. Ukratko, jedan od glavnih razloga savremenog interesovanja za probleme starosti i starenja moguće je pronaći u porastu broja ostarelog stanovništva u ukupnoj populaciji u Evropi i svetu (prema Filipović 2009, 16). Isto važi i za domaće prilike za koje je karakteristično i kontinuirano uvećavanje broja stanovnika u urbanim zonama, što je dalje vodilo tome da se označeni problem najčešće vezuje za gradske sredine.³ Na ovom mestu moguće je ukazati i na

³ Zato što najveći broj starih ljudi živi u gradu i što se najveći broj akcija usmerenih prema starima odvija u gradu. Međutim, valja imati na umu da je zaoštrenost problema veća u seoskim zonama koje su često naseljene isključivo staračkim stanoništvom. Ovome valja dodati i to da je za potonje stanovništvo karakteristično i to da najveći broj starih bez primanja živi upravo na selu, čime njihova starost ostaje izvan procesa društvenog konstruisanja. Kako ovi problemi i dalje pripadaju redu ličnih problema, akcenat priloga neće biti na njima.

to da su se tokom proteklih decenija kontinuirano pomeralle "tačke" u budućnosti koje su bile ocenjivane kao one u kojima će doći do zaoštavanja problema u vezi sa porastom udela starije populacije. Nedavna smena dva veka obično je bila viđena kao trenutak kada će problem eskalirati, dok se danas 2050. godina najčešće određuje kao ona u koju će biti preneta kulminacija označenog problema, pri čemu "najmračnije prognoze polaze od pretpostavke da će u XXI veku i najrazvijenije zapadne ekonomije doživeti kolaps pod teretom izdvajanja za stare" (Gudović 2006, 88). Starost, dakle, konstruisana je najpre u vezi sa sferom rada ali je prevodjenjem u "teret" za budžet, iz kojeg se finansiraju penzije i vidovi socijalne zaštite, konstruisana i kao problem u vezi sa siromaštvom, što će biti moguće pokazati u nastavku ovog priloga.

O starosti kao "mutnoj" i "neodređenoj" piše Žorž Minoa, francuski istoričar starosti, dodajući da "ništa nije nepostojanije od obrisa starosti, te fiziološko-psihološko-društvene složenosti" (Minoa 1994, 11). Autor, ipak, nudi i način da se nepostojanost "prelaza" prevede u kriterijum za određivanje starosti. Jedini čin koji obeležava taj prelaz, po njegovom shvatanju, pripada našem vremenu, "veštački" je i podrazumeva povlačenje u penziju – "trenutak koji više određuju društveno-ekonomske prinude nego stvarne godine starosti" (isti 1994, 11). I drugi autori povezuju konstruisanje starosti sa činom penzionisanja. Konkretnije, formulisanje uslova za sticanje prava na starosnu penziju vodi načinu da se definiše i sama starost, što će biti jedna od definicija koja će biti prihvaćena i u ovom prilogu. Starost je,

ukratko, društveno konstruisana, a kako ne postoje godine koje bi mogle da se odrede kao "normalne" za penzionisanje (prema Marshall and Taylor 2005, 573), tako ne postoje ni godine od kojih bismo mogli računati starost. One su proizvod raznorodnih društvenih, političkih, privrednih i ekonomskih kretanja u društvu koje ih propisuje, što je i jedan od osnovnih razloga zbog kojih gerontološka definicija – a koja starost određuje počev od šezdesetpete godine života (prema Sumrak 2010, 45) – neće biti preuzeta na ovom mestu. Činjenica da se na ovakav način definisana starost nije uvek poklapala sa prelomnom tačkom u životu zaposlenog pojedinca, za koju Senka Kovač u studiji o starijim Beograđanima podseća da je možda i jedna od najtežih (Kovač 2010), vodila je potrebi da se lociraju sve promene u definisanju starosti kao sociokulturne kategorije proistekle iz sfere rada. Ove promene bilo je moguće pratiti počev od 1861. godine kada je prvi put formulisan dobni kriterijum za penzionisanje činovnika, nakon što su 1841. godine, stupanjem na snagu *Uredbe o penzijama činovnika*, uvedene prve penzije. Proces redefinisavanja, ukratko, odvija se u kontinuitetu do današnjih dana, a posledica je mnogobrojnih unutrašnjih i spoljašnjih uticaja i glavni je uzrok priznavanja starosti u različitim sferama društvenog života tokom različitih perioda.

Da bi bilo moguće uputiti na značajke koje se tiču procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema, kao onih koje su u direktnoj vezi sa procesima koji iz urbanih zona diktiraju odvijanje društvenih procesa, nužno je uputiti na ključne preduslove za konstruisanje starosti kao

društvenog problema. Oni se, naime, nalaze u modelima carstava koji su poslužili kao ugledajući za ustrojstvo srpske države koja se razvijala tokom 19. veka. Prevaga tzv. austrijskog modela nad osmanlijskim i pokušaj uklapanja nove države u evropske okvire označiće prvu važnu promenu referentnog okvira kao preduslova za otpočinjanje procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema u okviru sazdavajućeg i narastajućeg građanskog društva. Konstruisanje starosti kroz penzije započinje u 19. veku i podrazumeva donošenje prvih propisa koji uređuju uvođenje penzija i koji, sledstveno, utiču na nastanak penzionih fondova. Nastanak *novih ljudi* – penzionera, kako će biti pokazano, najuže je vezan za proces profesionalizacije koji se, pod apostrofiranim uticajima, odvijao u urbanim zonama.

Penzije u Srbiji, u najkraćem, moguće je, dakle, posmatrati kao odgovor na profesionalizaciju. Pravo na penziju najpre, i u najvećem obimu, ostvarili su činovnici kao narastajući i najelitniji sloj onovremenog društva. Činovnički sloj je formiran usložnjavanjem procesa profesionalizacije i izgradnjom novih i/ili modifikovanjem institucija nasleđenih iz perioda prethodećih, tuđinskih, a sloj je društva koji je ostvario značajne političke pozicije u nastojanju da ograniči apsolutnu vlast vladara, onda kada u sklopu šireg obezbeđenja čitavog seta prava dolazi i do uspostavljanja penzijskog osiguranja. Nešto kasnije, to pravo stižu i zanatlije, s tim da su samo najbogatiji mogli podmiriti obaveze i ostvariti predviđena prava. Kada je reč o radničkom osiguranju, ono je bilo svedeno na pojedine pro-

fesije koje su imale vlastite propise u pogledu socijalnog osiguranja, kao što je to bio slučaj sa rudarskom profesijom koja se oslanjala na bratinske kase. *Zakon o radnjama*, posle višegodišnjih političkih odmeravanja snaga i pregovaranja, najzad je donet 1910. godine, uređujući i osiguranje radnika. U pogledu potonjeg, među obaveznim osiguranjima našla su se osiguranja za slučaj bolesti i nesreće na radu, dok su sva ostala, među kojima je bilo i osiguranje za slučaj starosti, bila predviđena samo kao fakultativna. Ratne godine, koje su za Srbiju trajale od 1912. do 1918. godine, odložile su primenu i ovako nepotpunog Zakona. Ono što je, međutim, na ovom mestu važno potcrtati jeste to da su činovnici, kao i zanatlije i radnici bili onaj sloj društva koji je nastao i nastavio da se pojavno i brojčano usložnjava u urbanim zonama. Starost na selu i dalje je pripadala autarhičnoj privredi i time redu ličnih ili porodičnih problema bez upliva sazdaavajućih regulativa (više u Milosavljević 2013).

Za formulisanje problema nakon Prvog svetskog rata karakteristična je stagnacija do pred Drugi svetski rat, s tim što radničko osiguranje, najzad, sa projekta na papiru prerasta u delatnu praksu. Međutim, *Osiguranje za slučaj iznemoglosti, starosti i smrti*, iako je bilo predviđeno novim, posleratnim zakonskim rešenjem, ponovo će ostati izvan njegovog fokusa, a time i izvan sprovođenja u delo sve do 1937. godine. Ipak, zbog činjenice da je uvođenje zakonskih regulativa bilo vezano za potpisivanje međunarodnih mirovnih ugovora (pre svega Versajskog ugovora čiji su uticaji preneti u Vidovdanski ustav i u principe na kojima je formirana onovremena socijalna politika, što je preneto u

Zakon o osiguranju radnika 1922. godine) zaustavljanje označenog procesa bilo je nemoguće i pored svih ometajućih faktora u koje valja ubrojati: brojne političke, privredne i socijalne probleme, u kombinaciji sa globalnim potresima, kakva je bila privredna kriza. I za ovaj period moguće je istaći to da se radništvo razvijalo u narastajućim urbanim zonama, paralelno sa administrativnim aparatom (više u Milosavljević 2013).

Za period nakon Drugog svetskog rata karakteristični su pojava i rast novog dela društva – penzionera. Ono što označeni period snažno obeležava jeste činjenica da je formiranje penzionisanog dela društva u *punom obimu* koincidiralo, upravo, sa periodom nastanka nove države i da ga je nedvosmisleno obojilo ideološko udaljavanje od Kraljevine Jugoslavije na svakom planu, pa i na planu socijalnog osiguranja. Zbog toga je važno skrenuti pažnju upravo na označena ideološka razgraničenja koja se vremenski poklapaju sa stvaranjem penzionisanog dela društva u punom obimu, pri čemu puni obim i dalje ne podrazumeva sveobuhvatnost iako se starosni kriterijum za penzionisanje spušta sa 70 godina, čak na 50. i 55. godinu života i iako se obim profesionalnih grupa koje su stekle pravo na penzijsko osiguranje širi – što upućuje na svu fluidnost određenja starosti kada je ona u vezi sa sferom rada. Propisana prava postala su deo standardnih mera, a sama penzija prestala je da bude izuzetak rezervisan samo za pojedine sfere rada, s tim da sfera priznatog rada od strane onovremenog društva i dalje pripada isključivo urbanim zonama koje se kontinuirano razvijaju (više u Milosavljević 2013).

S druge strane, starost seoskog stanovništva kreće put konstruisanja kao društvenog problema tek od uvođenja poljoprivrednih penzija, tj. od uvođenja poljoprivrednika u sistem osiguranja. Na proces konstruisanja starosti kao društvenog problema, u delu u kojem se on odnosi na penzijsko osiguranje opšte uzev, uticalo je i definisanje tzv. društveno korisnog rada kao onog koji vodi ostvarenju datog prava. Konkretnije, činjenica da se rad poljoprivrednika odvijao u okviru privatne svojine vodila je tome da se njihov rad nije tretirao na zahtevani način, što je starost ove populacije zadugo ostavljalo izvan procesa konstruisanja kao društvenog problema. Međutim, kasniji samoupravljački procesi bili su presudni za uvođenje najpre dobrovoljnog, a onda i obaveznog penzijskog osiguranja. Ova promena bila je zagarantovana Ustavom iz 1974. godine, koji je nalagao obuhvat svih građana penzijskim i invalidskim osiguranjem. Tako je postalo moguće da dobrovoljno penzijsko osiguranje poljoprivrednika uđe u primenu 1979. godine, s tim da su najstariji poljoprivrednici ostali izvan obuhvata osiguranja. Obavezno osiguranje udruženih zemljoradnika (koji će kasnije biti preimenovani u poljoprivrednike) uvedeno je 1982. godine, a od 1986. godine penzijsko osiguranje postaje obavezno za sve poljoprivrednike (više u Milosavljević 2013).

Domovi za stare

Upućivanje na ključne karakteristike koje se tiču organizovanog stanovanja u starosti ima zadatak da doprinese osvetljavanju odvojenog toka procesa konstruisanja staro-

sti kao društvenog problema koji se, u širem smislu, odnosi i na organizovano stanovanje i na zbrinjavanje ostarelih lica. Ovaj potproces procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema nije u potpunosti odvojen od onog u čijem su središtu penzijsko osiguranje i "proizvedeni" penzioneri, ali ispoljava značajno drugačija polazišta za otpočinjanje označenog procesa. Dok se u prethodnom slučaju radilo o priznavanju određenih prava povlašćenom sloju društva, sledstveno tome i obaveza, u ovom slučaju se radilo o socijalnoj meri usmerenoj prema ugroženima – ne nužno i starima – kao izvorištu iz kojeg će i starost poći put sazdanja kao društvenog problema. Ukratko, dok se o počecima označenog procesa u prvom slučaju može razmišljati u kategoriji privilegije, u drugom slučaju se radilo o pružanju pomoći.

Da bi označeni proces bilo moguće razumeti, neophodno je pružiti osnovne napomene o nastanku savremenih domova za stara i penzionisana lica, tj. o preduslovima koji su doveli do prakse osnivanja domova za stare u godinama nakon Prvog svetskog rata. Označena posleratna praksa, naime, naslanjala se na ranija osnivanja prihvatilišta za one koji su bili obuhvaćeni širim problemom *ubogih*. Akcioni planovi, kao deo šitih reformskih mera Austrougarske monarhije na teritoriji Vojvodine, ukratko, doveli su do osnivanja uboških tj. sirotinjskih domova u gradskim sredinama u kojima su utočište pronalazile i starije osobe. Ove mere će za proces potonjeg konstruisanja starosti kao društvenog problema u okviru srpske države biti važne kao ugledajući modeli tokom 19. veka, ali i kao nasleđe na kojem će se razvijati so-

cijalna politika počev od osnivanja Kraljevine SHS 1918. godine. Ova, najpre, neizdiferencirana briga nastaviće se kroz osnivanje staračkih domova na označenim principima, kao i u nastavku rada već postojećih domova na pridodatoj teritoriji Vojvodine. Ono što je za ovaj prilog važno istaći jeste to da je u označenom vidu zbrinjavanja, u delu u kojem se on odnosio na organizovanje stanovanja i zbrinjavanja u starosti nakon Prvog svetskog rata, moguće pronaći tragove brige o narastajućoj gradskoj sirotinji i kroz preuzimanje modela brige o različitim nevoljnicima putem osnivanja bolnica pod nazivom *špitalj*.⁴ One su, naime, pored medicinske funkcije imale i obavezu lečenja siromašnih i beskućnika, a među njima i starih.

Boljem razumevanju okolnosti pod kojima je formiran izvedeni imperativ učestvovanja u zbrinjavanju i lečenju svakovrsnih nevoljnika, ukratko, poslužilo je osvetljavanje odnosa između nastajuće srpske države i pojedinca koji sve češće uhlebljenje nalazi u gradu, u kojem nastavlja da živi i u starosti. Paralelno s ovim procesom, tekao i proces naraštanja gradske sirotinje prema kojoj su bile usmerene prve akcije grada (pa i države) s ciljem njenog zbrinjavanja.

Prve organizovane akcije za smeštaj ugroženih starih, dakle, javile su se nakon Prvog svetskog rata kada stari postepeno počinju bivaju prepoznati kao zasebna kategorija društva, s tim da se na planu stanovanja i zbrinjavanja sreće ujedinjavanje u problemu sa nemoćnima različitih profila

⁴ Kasnija upotreba termina *špitalj* podrazumevaće savremeniji vid bolnice.

kod kojih se siromaštvo izdvajalo kao dominirajuća karakteristika. Dokaz ovoj tvrdnji pronalazi se u činjenici da su najpre siromašni stari stekli pravo na domski smeštaj, te da su prvi domovi građeni upravo za socijalno ugrožene stare. Međutim, njihovo, makar i delimično, izdvajanje jeste razlog zbog kojeg je poratni period sagledavan kao onaj od kojeg započinje prirodno-istorijski sled u procesu konstruisanja starosti kao društvenog problema, u toku procesa konstruisanja koji se odnosi na organizovano zbrinjavanje i stanovanje (više u Milosavljević 2013). Mere koje su tome doprinele bile su izraz eksternih uticaja preoblikovanih u skladu s lokalnim specifičnostima. Ukratko, modernizacioni procesi, koji su tekli paralelno sa zakasnelom industrijalizacijom, uslovili su uspostavljanje konkretnih ustanova, mada je i dalje izostajalo u potpunosti izdiferencirano zbrinjavanje. Sam pravni osnov pružen je u *Vidovdanskom ustavu* Kraljevine SHS iz 1921. godine koji je, u izvesnoj meri, rezultat eksternih pritisaka i usvajanja inostranih modela rešavanja različitih problema (više u Čalić 2004).

Ono što je za ovaj prilog najvažnije istaći jeste to da se mreža domova za stara lica razvijala na temelju uboških domova koji su imali zadatak da amortizuju narastajući problem siromaštva u gradovima usled izraženijih industrijskih radnih migracija. Karakter industrijskih radnih migracija bio je takav da je pomerao seosko stanovništvo najpre ka najbližim radnim centrima, a nedostatak uslova za izbaavljenje iz siromaštva tokom kriznih perioda činio je da one prevazilaze lokalne okvire. Međutim, koliko god da su ljudi išli daleko u potrazi za uhlebljenjem, činjenica jeste da su

svi industrijski gradovi istrpeli veliki pritisak, a među njima i gradovi čiji primeri upućuju na kontinuitet između uboških i kasnijih domova za stara lica. To su, u prvom redu: Kragujevac, Šabac, Kruševac, Jagodina, Knjaževac, Novi Sad...

Međutim, neposredno po okončanju Drugog svetskog rata bilo je moguće uočiti prostorni diskontinuitet u pružanju smeštaja i brige starim licima u gradskim zonama. Ključna karakteristika označenog diskontinuiteta podrazumevala je iseljavanje domova iz gradskih sredina i naseljavanje korisnika u domove otvorene u ruralnim oblastima. Ovo preinačenje nije bilo apsolutno, što se može pokazati na primeru vojvođanskih gradova, ali je olakšalo prekrajanje prirodne istorije društvenog problema u delu u kojem je on vezan za organizovano stanovanje u starosti. Druga okolnost koja je pogodovala označenom prekrajanju jeste činjenica da su predratni domovi promenili namenu u gradskim sredinama usled čega je bio olakšan zaborav prakse koja je prethodila akcijama preduzetim u društvu koje preuzima novu orijentaciju. Razloge za ovakvo postupanje valja pronaći upravo u posleratnom ideološkom zaokretu kojim se insistiralo na novim rešenjima i na akcijama u čijem su središtu bili problemi radništva. Tako se dogodilo da među socijalnim pitanjima, ona orijentisana na domsko zbrinjavanje starih budu skrajnuta. Pored toga, raskidu s predratnim nasleđem, pristupljeno je zato što nije postojala spremnost ili mogućnost da se nepovoljno stanje reši na drugačiji način od onog koji je podrazumevao iseljavanje starih na seoska gazdinstva, gde se od onih sposobnijih očekivalo da privređuju. Činjenica da je novo društvo bilo okrenuto no-

vom čoveku, aktivnom radniku, kao i činjenica da je novo društvo bilo posvećeno odgajanju novog naraštaja za novo vreme, nije ostavila prostora (i u doslovnom smislu) za čoveka koji je ostario u predašnjem uređenju, pa ni ostarelom radniku. Da bi starost krenula novim putem konstruisanja kao društvenog problema i da bi zadobila legitimitet, bilo je potrebno da bude "proizveden" novi *starac*, pripadajući novom državnom modelu, *starac pensioner* – gde bi se starost kroz penzije i starost kroz organizovano zbrinjavanje najzad preklopile u zajedničkom procesu konstruisanja starosti kao društvenog problema.

Jedan od ishoda na ovaj način konstruisane starosti bilo je otvaranje "prvih" domova za penzionere, opet, u urbanim zonama. Činjenica da su osnovani domovi koji su prvi put bili orijentisani ka penzionerima ne može neutralisati činjenicu da su prvi domovi za stare bili domovi za siromašne stare koji su živeli u gradu. Kao posledica opisanih kretanja javlja se upravo ona koja nas suočava sa tim da se organizovano zbrinjavanje starih i dalje odvija u gradovima. Izlaženje iz gradske sredine i pružanje organizovanog zbrinjavanja starih i u manje urbanizovanim zonama danas pripada delatnosti privatnih domova za stara lica koji mahom posluju u sivoj zoni, time željeno ostajući izvan procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema.

Završna razmatranja

Jedan od osnovnih zaključaka koji je moguće izvesti na osnovu preliminarnih razmatranja međuodnosa urbanog kul-

turnog nasleđa i procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema, od otpočinjanja sazdavajućeg perioda sredinom 19. veka do savremenog perioda, jeste da je proces konstruisanja snažno i istrajno zavisio od razvoja gradova u Srbiji. Sam proces konstruisanja starosti kao društvenog problema bilo je moguće razdeliti na dva odvojena, ali donekle i preklapajuća, potprocesa konstruisanja. Prvi, i hronološki stariji, odnosi se na nastanak penzijskog osiguranja, penzionih fondova i penzionisanog dela društva; dok je drugi potproces bilo moguće sagledati kroz nastanak i razvoj organizovanog smeštaja, odnosno kroz domove za stara lica. I u jednom i u drugom potprocesu konstruisanja starosti kao društvenog problema, grad – najpre kao administrativni centar iz kojeg stižu pravne regulative koje označavaju početak procesa konstruisanja, ali i kao mesto u kojem je starost počela da se razvija na drugačiji način od one starosti koja je pripadala autarhičnoj privredi sela i u kojoj je mogla biti isključivo lični ili porodični problem – ima jedan od presudnih uticaja. Upravo ovi uticaji sugerišu na to da proučavanje procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema ne bi bilo moguće bez dekonstruisanja relevantnih procesa koji su se odvijali u urbanim zonama, bez obzira na to da li je proučavanje usmereno ka starosti kao sociokulturnom fenomenu koji pripada urbanoj ili ruralnoj zoni.

Pored iznetog zaključka, moguće je uputiti i na to da istrajnost procesa koji su bili predmet preliminarnog razmatranja ukazuje na svu složenost analiziranih potprocesa konstruisanja starosti kao društvenog problema, ali i na mogućnost predviđanja da starost kao konstruisani društveni problem,

danas pripadajući i selu i gradu, neće u skorije vreme nestati iz "arene" koju deli sa drugim društvenim problemima.

Literatura

- Blumer, Herbert. 1971. Social Problems as Collective Behavior. *Social Problems* 18(3): 298-306.
- Čalić, Mari-Žanin. 2004. *Socijalna istorija Srbije 1815-1941: usporeni napredak u industrijalizaciji*. Beograd: Clio.
- Filipović, Mileva. 2009. Društvena konstrukcija starosti. *Gerontologija* 36(1): 16-24.
- Gudović, Zoran. 2006. Stare osobe u svetlu društvenih promena. *Socijalna misao* 2: 87-111.
- Kovač, Senka. 2010. Na životnim raskrsnicama: predstave Beograđana o svojoj starosti. *Etnoantropološki problemi* 5 (3) (n.s): 57-74.
- Marshall, Victor W. and Philip Taylor. 2005. "Restructuring the Lifecourse: Work and Retirement". In *The Cambridge Handbook of Age and Ageing*, ed. Malcolm L. Johnson, 572-582. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milosavljević, Ljubica 2013. *Konstruisanje starosti kao društvenog problema*. Doktorska disertacija. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet.
- Minoa, Žorž. 1994. *Istorija starosti: od antike do renesanse*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Spector, Malcolm and John I. Kitsuse. 1973. Social Problems: A Re-Formulation. *Social Problems* 21(2): 145-159.
- Sumrak, Dejan. 2010. *Opšta gerontologija: antropologija starosti*. Beograd: Socijalna misao.

Marija Ristivojević

Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
mristivo@f.bg.ac.rs

Bojan Žikić

Odeljenje za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
bzikic@f.bg.ac.rs

Predstave o rokenrolu kao urbanom kulturnom nasleđu*

Apstrakt: U radu su predstavljene početne hipoteze istraživanja koje za cilj ima analizu odnosa između rokenrola i predstave o urbanom, kako na globalnom nivou, tako i na lokalnom. Posmatranjem rokenrola kao kulturnog fenomena u široj perspektivi, teži se naglašavanju fluidnosti i promenljivosti značenja samog pojma u različitim sredinama. Nakon prezentovanog teorijskog okvira koji tretira pitanje urbanosti (*urbanity*) kao vrednosnog sistema, ali i rokenrola kao lokalnog fenomena, ovaj rad sadrži kraću analizu specifičnosti lokalnog poimanja rokenrola i urbanosti na primeru novog talasa osamdesetih godina dvadesetog veka, a koja predstavljaju polazište i konceptualnu osnovu za dalje, opsežnije ispitivanje.

Ključne reči: novi talas, "klasični" rokenrol, osamdesete, urbani identitet, kulturno nasleđe, Beograd

* Rad je nastao kao rezultat istraživanja u okviru projekta br. 177018 Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja RS.

Uvod

Rokenrol se u ovom radu (pa i u čitavom istraživanju) tretira kao kompleksni kulturni fenomen koji poseduje brojna značenja i predstavlja bitan identitetski element kako individualnih, tako lokalnih, pa čak i nacionalnih identiteta. Potvrdu značaja rokenrola moguće je pronaći i u njegovoj "akademizaciji", odnosno u brojnim naučnim studijama koje se bave proučavanjem rokenrola i društva, svakodnevice, kulturnih praksi (Grossberg 1984; Frit 1987; Shumway 1991; Torg 2002). Ono što bi se moglo izdvojiti kao zajednička karakteristika svih sličnih studija jesu teškoće sa kojima se autori susreću u pokušaju određenja pojma rokenrol, imajući u vidu da je reč o obuhvatnom i raznovrsnom fenomenu koji u sebe uključuje širok dijapazon međusobno različitih muzičkih stilova, ali i pripisanih kulturnih značenja. Usled svega pomenutog, rokenrol se ovde posmatra pre kao vrednosni sistem i kulturni simbol, nego kao muzički žanr. Svakako bi trebalo imati na umu da rokenrol nije jednoznačan, te da, u zavisnosti od perspektive iz koje se posmatra, čini uporište konstrukcije mnogih identiteta. Kada bi trebalo ukratko pobrojati neke od oznaka koje ljudi vezuju za rokenrol, neke od njih bi svakako bile buntovništvo, modernost, kosmopolitizam ili urbanost. Doživljaj rokenrola kao urbanog žanra sa određenim sistemom vrednosti koji ljubitelji roka međusobno dele i u odnosu na koje se identifikuju, rasprostranjeno je uverenje te je stoga namera ovog istraživanja pokušaj dekonstruisanja tog odnosa kroz analizu

predstava o rokenrolu, mnoštvu njegovih značenja kako u prvobitnom obliku (na samom nastanku, na Zapadu), tako i u njegovim savremenim i lokalnim varijantama. Istovremeno se ispituje i značenje pojma urbanosti, te kulturnih vrednosti koje ova oznaka sa sobom nosi. Polaznu osnovu za ispitivanje fenomena urbanosti rokenrola čine rezultati istraživanja koje je za svoj osnovni cilj imalo analizu odnosa između muzike i grada na primeru novog talasa u Beogradu (v. Ristivojević 2011; Ristivojević 2012). Rezultati tog istraživanja ukazuju na pojedine specifične oblike doživljaja rokenrola u lokalnom kontekstu na relaciji "klasični rokenrol" – "novi talas", koje bi trebalo podrobnije istražiti.

Urbanost kao oznaka

Jedna od teza ovog istraživanja jeste da mesta nastaju kao rezultat brojnih značenjskih identifikacija. U tom smislu, mesta se daljim konstruisanjem pretvaraju u kategorije poput grada, sela, varošice, metropole. Na taj način shvaćen, grad može biti posmatran kao sociokulturna konstrukcija koja nastaje kao rezultat *urbanizacije* određenog mesta. Međutim, kako bi se razjasnilo značenje koncepta grada, neophodno je okrenuti se urbanosti kao njegovom esencijalnom svojstvu, budući da su u pitanju dva neodvojiva pojma koja se međusobno upotpunjuju, proizvode pa tako grad nemoguće razumeti ukoliko se u obzir ne uzme urbanost, i obrnuto. Samim tim dolazi se do pitanja šta sve može da označava pojam "urbanosti"? Na to pitanje nije

jednostavno odgovoriti, ali bi trebalo odgovor svakako valjalo početi apstrahovanjem bitnih svojstava pomoću kojih se gradi značenje urbanosti.

Sociolog Luis Virt o urbanosti razmišlja kroz pojmove kao što su urbanizam i urbanizacija. Virt urbanizam određuje kao skup osobnih crta koje karakterišu način života u gradovima, dok pod urbanizacijom podrazumeva proces kojim se označava razvoj i širenje ovih faktora (Virt 1988, 162). Od bitnih crta, u tom smislu Virt izdvaja brojnost gradske populacije, gustinu naseljenosti, heterogenost kao jednu od najkarakterističnijih odlika gradova, institucionalnu i infrastrukturnu razvijenost (biblioteke, pozorišta, bioskopi, muzeji, saobraćaj, komunikacije), te gradove vidi i kao finansijske, komercijalne i administrativne centre (Virt 1988, 160). Svaka od ovih osobina predstavlja jednu kariku u nizu neophodnu za uspostavljanje mreže odnosa koja se naziva i *gradski način života*. Tako, na primer, nije dovoljno reći da je urbana zajednica ona koja ima veliki broj stanovnika, jer je teško ustanoviti koji bi to broj trebalo da bude. Svaka od navedenih osobina rezultira određenim načinom komunikacije koji se uspostavlja među ljudima, a kojim se dalje uređuje specifičan način života žitelja tog grada (interakcija sa većim brojem ljudi na svakodnevnom nivou, način zabave, ispunjavanja slobodnog vremena itd.). Urbanost se može okarakterisati kao odraz modernosti, razvoja, inicijativa, ljudi koncentrisanih u veće skupine, što sa sobom nosi pozitivne konotacije. Međutim, postoje i predstave o urbanosti kao o udaljavanju od prirode koje su prožete negativnim vrednovanjima.

Jedna od odlika urbanosti može biti i intenzitet aktivnosti koje se odvijaju unutar urbanih sredina, kao i način organizovanja urbanih institucija (Pile 1999, 6, 18). Prema mišljenju ovog autora, urbanost se odnosi na specifičan način interakcije među ljudima koja se uspostavlja kao posledica života u gradskim uslovima (veća gustina naseljenosti na manjem prostoru koja rezultira i većom blizinom ljudi, ali koja uzrokuje i manje prisne odnose u zajednici). Na takvo viđenje nadovezuje se i shvatanje Sare Koen koja ističe da je dinamizam jedna od glavnih odlika grada (Cohen 2007, 37). Pod dinamizmom autorka podrazumeva dinamiku dešavanja koja se odvijaju po gradu, na intenzitet i način kretanja (unutar i izvan grada), druženja, susrete i putovanja. Životom u određenoj sredini, proizvode se specifični oblici društvenog ponašanja, te deljenog iskustva stanovnika date sredine. Stoga bi se moglo pretpostaviti i da će se veći stepen identifikacije ostvariti među ljudima koji žive u različitim mestima, pa i državama – ali koji predstavljaju pripadnike gradske populacije – nego između onih koji potiču iz urbanih i ruralnih sredina, ali unutar iste države. Organizacija života u gradovima je ono na šta Rotenberg referira kada govori o "metropolit-skom znanju" (Rotenberg et al. 1993, xiii). Nešto slično se može pronaći i u kovanici "imaginarni kosmopolitizam" kojom se označava osećaj pripadnosti svetu (v. Schein et al. 2001, 226). Međutim, način na koje se to znanje percipira i koristi je takođe ono što čini urbano iskustvo. Pod time se misli na način na koji stanovnici određenog grada percipiraju i doživljavaju svoj grad, na omeđavanje sop-

stvenog prostora, kao i čitavog grada i tome slično. Takođe, važno je uočiti na koji način se vrednuje urbanost kao svojstvo, kao odlika, kao i šta ljudi koji žive u gradovima pod urbanošću podrazumevaju jer:

"urbani prostor dobija sociokulturno značenje isključivo na osnovu njegovih sociokulturnih karakteristika – što uključuje vrednovanje prostora i njegovu upotrebu, ali i vrednovanje te upotrebe i odnos prema akterima svega toga, a to u krajnjem slučaju znači – na osnovu mesta koje dobija u određenim oblicima ljudske komunikacije" (Žikić 2007, 85).

U tom pogledu, grad se može posmatrati i kao kulturni konstrukt čiji su forma i sadržaj usko povezani sa svakodnevnim životnim praksama koje se u njemu odvijaju, doživljajima ljudi koji se u njemu kreću, te predstava koje o tim aktivnostima unutar tog grada stvaraju i na taj način formiraju određeni vid urbanog identiteta.

Urbanost i lokalnost rokenrola

Razmatranje rokenrola kao fenomena se može odvijati kroz nekoliko ravni, u zavisnosti od toga da li je reč o globalnoj ili lokalnoj perspektivi, zatim da li je reč o žanrovskoj proliferaciji, rokenrolu kao simbolu i slično. Da bi bilo moguće započeti proučavanje odnosa urbanog identiteta koji rokenrol sa sobom nosi, neophodno je svoj istraživački fokus najpre usmeriti ka određenoj perspektivi, bilo da je reč o globalnoj ili, pak, o lokalnoj perspektivi. Rok kultura

sa sobom nosi vrednosti koje su opšte, ukoliko se kao takve posmatraju (veza sa mladima, buntovnički duh, modernost), ali isto tako, te vrednosti variraju u zavisnosti od kulturnog konteksta u okviru kojeg se praktikuju. Proučavajući rokenrol scenu u Izraelu, Moti Regev je došao do zaključka da se u lokalnim sredinama rok kultura može posmatrati kroz dva diskursa: rokenrol kao simbol progresa, napretka, "koraka sa svetom" i kao simbol amerikanizacije lišenog lokalnih karakteristika (Regev 1996, 280). Prvi diskurs u sebi sadrži pozitivan odnos prema težnji za modernizacijom i globalnim identitetom, te se u tom smislu i rokenrol na taj način percipira. Drugi diskurs svoje težište stavlja na lišenost lokalnih obeležja i specifičnost jedne takve scene, što samim tim sadrži negativnu konotaciju, te rokenrol postaje jedan od onih manje poželjnih elemenata globalizacije. Ovo svakako predstavlja pojednostavljeno viđenje problema, budući da je reč o dva modela, odnosno dva opozitna gledišta i tu bi trebalo imati na umu da rokenrol nije jednoznačan i homogen pojam, odnosno da ne predstavlja fenomen koji se u nepromenjenom obliku prenosi iz SAD i Velike Britanije u određenu lokalnu sredinu. Razmatrajući prihvatanje rokenrola u izraelskom kontekstu, Regev uvodi koncept dvostruke autentičnosti. Jedna strana autentičnosti se u tom smislu odnosi na rokenrol kao oznaku za kosmopolitizam, čime se lokalna sredina postavlja na svetsku ravan, dok druga strana predstavlja lokalnu autentičnost (Regev 1992, 12). Kroz rokenrol muziku se na taj način i određena kultura može tretirati istovremeno i kao globalna i kao lokalna, ali i kao progresivna, kosmopolitska i urbana.

Kada je reč o odnosu urbane sredine i muzike, Sara Koen, koja se bavila istraživanjem rokenrol scene u Liverpulu, smatra da je predstavi o urbanoj sredini umnogome doprinela dinamika grada, odnosno mesta okupljanja kao specifične tačke (v. Cohen 2007, 37). Muzika je u tom slučaju predstavljala okosnicu tih okupljanja i pomenutog dinamizma jer je uticala na ponašanje i kretanje po gradu, na isertavanje simboličkih granica, formiranje mentalnih mapa i tome slično. Koen smatra da su gradovi ključna mesta kada je u pitanju produkcija, promocija i širenje popularne muzike, kao i potrošnja i reklama (Cohen 2007, 2). Takvo stanovište svoje logično opravdanja nalazi u činjenici da urbane sredine predstavljaju mesta koja pružaju više mogućnosti za bavljenje muzikom, slušanje, sviranje (prostori za vežbanje, studio, klubovi), kao i njenu dalju prezentaciju putem medija, diskografskih kuća ili svirki uživo. Na osnovu odnosa urbanosti i popularne muzike, može se govoriti o "većoj" ili "manjoj" urbanosti nekog mesta. Sa porastom sredine, raste i mogućnost izbora pa tako u gradovima postoji više mesta za izlazak koja nude muziku koja zadovoljava različite muzičke preferencije.

Novi talas kao urbani beogradski duh

Da bi jedan kulturni fenomen mogao da se posmatra kao lokalno kulturno nasleđe, potrebno je da se kao takav percipira među lokalnim stanovništvom ili makar među jednim njegovim delom:

"Kulturno nasleđe ne obuhvata samo materijalne predmete; sastoji se i iz društvenog i kulturnog odnosa koji neka ljudska zajednica ima prema tim predmetima, značaja koji im pridaje i mestu u njenom vrednosnom sistemu, odnosno u doživljaju sebe kao zajednice" (Žikić 2011, 10).

Zajednica se, u ovom smislu, može tretirati kao nacionalna, ali i kao lokalna, pa čak i uža (npr. ljubitelji novog talasa) u zavisnosti od toga šta se uzima kao osnovni identifikacioni marker. Osnovna teza ovog rada, kao i planiranog istraživanja, rokenrol scenu u Beogradu (ali i šire, na prostoru nekadašnje SFRJ) posmatra kao svojevrsno kulturno nasleđe. U tom smislu je planirano istraživanje čiji je osnovni cilj odgovor na pitanje u kojoj se meri rok kultura u lokalnoj sredini percipira kao urbana – tj. da li je oznaka urbanosti glavna karakteristika ove kulture – kao i da li u tom smislu postoje određene specifičnosti. Tokom istraživanja fenomena novog talasa u Beogradu, koje je za cilj imalo dekonstruisanje veze između muzike i grada, te ukazivanje na "drugu", možda manje vidljivu stranu tog odnosa (da muzika utiče na formiranje lokalnog identiteta), pitanje urbanog identiteta, odnosno rokenrola kao urbanog kulturnog nasleđa, postalo je jedno od bitnijih pitanja. Naime, novi talas (grupe poput *Idoli*, *Šarlo akrobata*, *Film*) ne samo da se danas doživljava kao važan (po gradsku sredinu, konkretno beogradsku) deo kulturnog identiteta o kojem se, kako vreme odmiče, narativi sve više množe, već, u poređenju sa percepcijom onoga što se smatra "klasičnim rokenrolom" (npr. *Riblja čorba*, *Bijelo dugme*), predstavlja

izrazito urbani fenomen. Informanti koji sebe smatraju ljubiteljima i poznavateljima novog talasa (a koji su kao takvi bili uključeni u pomenuto istraživanje), sam taj fenomen su najčešće opisivali kao alternativni i urban poredivši ga sa rokenrolom koji je, pak, doživljavan kao nešto "zastarelo", "prevaziđeno", "anahrono", tj. nešto što osamdesetih godina prošlog veka nije odgovaralo potrebama i senzibilitetu tadašnjih mladih generacija. Takvim poređenjem novi talas sve više dobija na svom urbanom identitetu budući da je rokenrol već fenomen koji sadrži urbani identitet kao svoje obeležje, te samim tim novi talas dobija još "urbaniju" notu. Novi talas u percepcijama informanata figurira kao jedna nova i rastuća vrsta urbane svesti koja je stajala nasuprot ruralnoj perspektivi sa kojom je bio izjednačavan tadašnji mejnstrim rokenrol, a za čijeg se glavnog predstavnika uzima sastav *Bijelo dugme*. Urbanost novog talasa se ogledala i u tome što su generacije koje su bile nosioci novog talasa u SFRJ bila gradska deca, deca rođena i odrasla u velikim urbanim centrima tadašnje zemlje (Beograd, Zagreb, Ljubljana, Novi Sad). Samim tim, oni su se identifikovali sa svim onim što sa sobom nosi život u velikom gradu, problemima, prednostima, manama, načinu izražavanja.

"Tu postoji ta vrsta udara, prosto su se neke stvari spojile neverovatno, tako da je taj novi talas u ondašnjoj Jugoslaviji imao mnogo veći značaj i imao mnogo i društveni i muzički značaj, nego bilo gde drugde u svetu. Imao je prosto tu jednu vrstu snage, jedne čudesne promene koja je bila drugačija. Ona je postavila taj element urbanog duha."

"Počni od toga da je to tipično urbana stvar. To ne znači da neki od najboljih bendova, kao i u svetu, nisu došli iz sasvim malih gradova, ali većinu publike imaš u velikim gradovima i ovi koji su došli iz manjih gradova, su izrazito urbani, pri čemu sam ja uvek bio protiv toga da se urbano tumači kao vrednosno određenje, nego prosto ako je podela na urbano i ruralno, to ti je faktičko stanje stvari."

"Prvo je rokenrol prvenstveno urbana stvar, a pogotovo novi talas unutar njega. Prosto ljudi nisu bili svesni da su to koncentrični krugovi pa je novotalasna scena mnogo manja od ukupne rok scene, a tek izvan ukupne rok scene postoji još mnogo veća publika za narodnjake."

"Urbana kultura, to je razlika. E sad urbano imaš i predgrađe i centar grada. Recimo da je ovo bio centar grada, a da je onaj rok bio predgrađe. Bože moj, ništa strašno. Novi talas jeste rokenrol, ali svežiji, mislim koliko treba da se primeti da Gile voli *Rollingstones*."

Naglašavanje urbanosti, odnosno vrednosnog sistema koji čini urbani identitet, može se uočiti kroz odrednice poput "rokenrol je prvenstveno urbana stvar", "element urbanog duha". Dakle, određenje onog skupa identitetskih markera kroz koje se o rokenrolu i o novom talasu razmišlja predstavlja formiranje parametara koji potom postaju grupno, pa i individualno obeležje. Na taj način, muzika prerasta zvučni i postaje simbolički označitelj, postaje sociokulturna kategorija koja u velikoj meri utiče na formiranje individualnih i kolektivnih identiteta. Na primeru novog talasa i rokenrola ta podvojenost se ispoljavala kroz podelu među ljubiteljima pojedinih grupa. Shvatanje no-

vog talasa kroz poređenje sa rokenrolom u lokalnom kontekstu kod ispitanika se u najvećem broju slučajeva svodilo na komparaciju beogradske i zagrebačke scene, s jedne strane, i sarajevske sa druge, pri čemu je najreprezentativniji primer sarajevske scene bila rokenrol grupa *Bijelo dugme*. Tako se, na primer, grupi *Bijelo dugme* često pripisuje zasluga za širenje rokenrol zvuka i na manje sredine, ruralne sredine, u kojima rokenrol (budući da je pretežno zvuk gradske sredine) nije bio u velikoj meri zastupljen. To se percipira kao "poseljačenje" rokenrola, odnosno kao veća zastupljenost i popularizacija rokenrola. Samim tim, sarajevska scena se ne smatra novim talasom, već jednom autentičnom rokenrol strujom, ali predstavlja svojevrsni podsticaj koji će kao reakcija stići iz Beograda u vidu novog talasa. Ta reakcija se odnosi na udaljavanje od te i sličnih tradicija, te na uspostavljanje razlike na relaciji "klasični rokenrol" – "novi talas".

"Ako ti uzmeš zagrebački neki, nije pandan, ali neka mega, posle ispostavilo se jugoslovenska grupa, *Azra*, koju su vezivali za nju vejev, način pevanja, tu npr. imaš obrnuto od *Bijelog dugmeta*. *Bijelo dugme* ima rok muziku, pevanje manje više rok, ali tekstovi su neke ovce nešto, konji moji jurite, levo desno. A kod *Azre* imaš ovo malo nju vejev svirku, onako malo treš, tekstovi totalno neki urbani, nešto već ono dilanovski, a način pevanja sevdalinka. I mislim da je zato i zaživelo toliko, jer ako je zaživelo zbog onih tekstova, bilo bi da smo mi mnogo napredni. Nismo baš. Nije se tako ispostavilo. Mada se ja sećam u vojsci nešto, uvek ima seljaka u vojsci, kao "*Azra*, ma to je bezveze", nisu baš oni toliko, *Čorba* i *Dugme* to je već *respect*."

"U našim uslovima, *Bijelo dugme*, da, mada je u mom društvu slabo bilo voljeno i inače, zato što su imali tu neku bosansku provincijalnu notu koja se na nas nije nalepila uopšte. Oni su bili široko popularni, ali oni nisu imali ništa od tog urbanog, gradskog."

"Kažem ti da je onda zaista gradski zvuk pravi, dopreo nekako do sela, malih gradova i tako dalje, koje voleo *Film*, ko je voleo *Haustor*, ko je voleo *Prljavo kazalište*, ko je voleo *Idole* na primer, to su potpuno sad druga neka pitanja. Tu je Džoni Štulić odigrao vrlo bitnu ulogu. Džoni Štulić je, po meni, odnosno *Azra* uradila suprotno od Bregovića. Bregović je poseljačio rokenrol da bi postao razumljiv, a ovaj je, nekako, rokenrolizovao seljaštvo."

Specifičnost novog talasa u lokalnom kontekstu ogleda se i u tome što je pojava ovog fenomena tumačena i tada, a i sada, kao "buđenje urbanog". Međutim, ovaj put, urbana oznaka ne proizlazi isključivo iz poređenja sa rokenrolom, već nastaje i kroz poređenje sa scenom koju je Zapad imao da ponudi. Dakle, lokalne karakteristike ne samo novog talasa, već i rokenrola opšte uzev, mogu se određivati kroz poređenje sa lokalnim scenama, ali i sa prilikama na Zapadu, pri čemu se dobija ono što je Regev označio kao autentični oblik.

"Međutim ovde, stvar se zove novi talas jer se tako zove i tamo, ali podrazumeva odjednom jednu eksploziju koja je mnogo bitnija i, opet, sa više različitih strana. Buđenje tog urbanog pre svega, jer pričamo o ljudima koji su prava deca asfalta, koji su Beograd, Zagreb, Ljubljana".

Kroz formiranje odnosa prema vremenu i fenomenu koji za određeni broj ljudi predstavlja simbol urbanizacije, novi talas u izvesnoj meri biva izjednačen sa osećanjem urbanosti. Pritom, i viđenje Beograda kao metropole postaje naglašenije, dobijajući dublje kulturološko značenje koje se odnosi i na izgled grada, ali i na ponašanje ljudi, na usmeravanje njihovih interesovanja, odvijanje celokupnog gradskog života, kao i na negovanje vrednosti koje se smatraju oličenjem "normalnosti".

"Činjenica je da su te osamdesete godine, odnosno i sedamdesete, ali i osamdesete godine naročito, imale strašno naglašen taj urbani šmek, odnosno urbanu priču, urbani šta god. Mi smo se svi prepoznavali u tome, i u stvari nosioci svega toga tih godina je u stvari baš bila rok kultura, u velikom broju".

Lokalni identiteti nastaju u sadejstvu određenog broja ljudi, koji u tom mestu žive i samog mesta u smislu njegove organizacije. Unutar zajednice postoji određeno lokalno znanje koji dele svi oni koji u njoj žive, ali zajedništvu doprinosi i sama svest o postojanju tog lokalnog znanja koje se na taj način iznova reprodukuje. Samim tim, i ideja rokenrola kao kulturnog nasleđa mogla bi se razumeti u tom svetlu. Iz gorenavedenih izjava pojedinih ispitanika, moguće je uočiti potrebu za isticanjem novotalasne urbanosti, a samim tim i sopstvene – bilo da je reč o poređenju sa rokenrolom kao sličnim, ali bitno drugačijim, ili, pak, sa zapadnom scenom. Takva vrsta identifikacije, koja je, trideset godina nakon njegovog vrhunca, i danas prisutna

među ljubiteljima ovog fenomena, ukazuje na postojanje prostora za razumevanje muzike i muzičke kulture na primeru rokenrola i novog talasa kao svojevrsnog kulturnog nasleđa uže lokalne sredine, Beograda.

Zaključak

Kao što je na samom početku pomenuto, ovaj rad predstavlja teorijski i konceptualni nacrt za dalja istraživanja, a izloženi materijal rezultate ispitivanja odnosa muzike i grada, na primeru novog talasa u Beogradu, čini osnov za dublje ispitivanje kako fenomena novog talasa, tako i rokenrola, ali i njihovog međuodnosa koji pojam urbanog i urbanosti ima kao svoj glavni označitelj. Početna hipoteza od koje se u dalje istraživanje polazi jeste da se rokenrol u Beogradu (pa i na prostoru SFRJ) može posmatrati kao lokalno kulturno nasleđe. Data hipoteza je u ovom radu prikazana sagledavanjem novog talasa kao jednog dela tog nasleđa, a imajući u vidu to da je uočen snažan društveni i kulturni odnos prema ovim fenomenima koji se ispoljava ne samo kroz nostalgična sećanja, već i kroz težnju da se, kada je u pitanju sećanje na period osamdesetih godina, tim fenomenima pripiše veliki značaj.

Na osnovu prezentovanog materijala, moguće je zaključiti da novi talas figurira kao izrazito *urbano* kulturno nasleđe sa kojim se ljudi identifikuju i koje služi kao jedan od ključnih značenjskih markera kada je reč o osamdesetim godinama dvadesetog veka. Jedna od specifičnosti lokalnih percepcija rokenrola i novog talasa manifestuje se i kroz

poređenje ova dva fenomena, tojest kroz razlike koje ih dele u identitetskom pogledu, te je tako novi talas nešto što je "novo", "drugačije", "urbanije" od postojeće rokenrol scene. Istraživanje će dalje ići u pravcu ispitivanja odnosa rokenrola i urbanosti najpre u Beogradu, a zatim i u drugim gradovima koji su osamdesetih godina predstavljali urbane centre, poput Ljubljane i Zagreba. Namera je da se fokus proširi sa novog talasa na čitavu rokenrol scenu, kako bi bilo moguće porediti ova dva fenomena, ali i utvrditi značenje urbanog, te njegove varijacije. U početku će se istraživanje odnositi na period osamdesetih godina (i ranije), dok će naredna faza biti usmerena na analizu toga kako ispitanici percipiraju aktuelnu lokalnu rokenrol scenu. Na taj će se način dobiti ne samo različita viđenja u konceptualnom smislu (rokenrol/novi talas), regionalnom (beogradska scena/zagrebačka/ljubljanska), već i u temporalnom smislu (osamdesete godine/aktuelni period), što će svakako obogatiti saznanja o značenju rokenrola, ali će postaviti i neka nova pitanja i probleme.

Literatura

- Cohen, Sara. 2007. *Decline, Renewal and the City in Popular Music Culture: Beyond the Beatles*. Ashgate Publishing, Ltd.
- Frit, Sajmon. 1987. *Sociologija roka*. Beograd: IIC i CIDID.
- Grossberg, Lawrence. 1984. Another Boring Day in Paradise: Rock and roll and the Empowerment of Everyday Life. *Popular Music*, vol. 4: 225-258.

- Pile, Steve. 1999. "What is a city?". In: *City Worlds*, Doreed Massey, John Allen and Steve Pile (eds.), 5-50. Routledge.
- Regev, Motti. 1992. Israeli Rock or A Study in the Politics of 'Local Authenticity'. *Popular Music* 11:1-14.
- Regev, Motti. 1996. Musica Mizrahit, Israeli Rock and National Culture in Israel. *Popular music* 15 (3): 275-284.
- Ristivojević, Marija. 2011. "Korelacija muzike i mesta na primeru beogradskog 'novog talasa' u rokenrol muzici". *Etnoantropološki problemi* 4 (6): 935-952.
- Ristivojević, Marija. 2012. "Rokenrol kao lokalni muzički fenomen". *Etnoantropološki problemi* 1(7): 213-233.
- Rotenberg, Robert. 1993. "Introduction". In: *The cultural meaning of urban space*, Robert Rotenberg and Gary McDonogh (eds.).
- Schein, Louisa. 2001. "Urbanity, Cosmopolitanism, Consumption". U: *China Urban. Ethnographies of Contemporary Culture*, Nancy N. Chen, Constance D. Clark, Suzanne Z. Gottschang, and Lyn Jeffery (eds.). Duke University Press: 225-241.
- Shumway, David. 1991. Rock and roll as a Cultural Practice. *The South Atlantic Quarterly* 90 (4): 139-155.
- Torg, Anri. 2002. *Pop i rok muzika*. Beograd: Clio.
- Virt, Luis. 1988. "Urbanizam kao način života". U *Sociologija grada*, Sreten Vujović (ur.), 158-175. Beograd.
- Žikić, Bojan. 2007. Kognitivne "priče za dečake": urbani folklor i urbana topografija. *Etnoantropološki problemi* 1 (2): 73-108.
- Žikić, Bojan. 2011. Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe. Uvod u istraživanje i preliminarni rezultati. U: *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe*, Bojan Žikić (ur.). Srpski genealoški centar. Beograd: 7-25.

Marko Pišev
Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
marko.pisev@f.bg.ac.rs

Ljubica Milosavljević
Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
ljmilosa@f.bg.ac.rs

Mesta straha: tretman urbanih fenomena u modernoj horor prozi – antropološka perspektiva¹

Apstrakt: Centralna tema ovog eseja je žanrovska – horor – percepcija urbanih prostora kao mesta straha. Fenomeni vezani za gradski prostor, kao *focus loci* "urbanog horora" biće analizirani strukturalno-semiotičkim metodom na primeru tri moderne horor pripovetke. Cilj eseja je da putem analize proznih narativa ("Potomci kraljevstva" T.E.D. Klajna, "Ponoćni kasapski voz" Klajva Barkera i "Sakta prljavih" Dejana Ognjanovića) istražimo na koji način njihovi tvorci organizuju urbane pojave u značenjske kategorije koje potom prenose čitaocima na kulturno ra-

¹ Rad je rezultat istraživanja na projektima: "Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije, "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (177035) i "Identitetske politike Evropske unije: prilagođavanje i primena u Republici Srbiji" (177017) Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

zumljiv način. Baveći se time koje klase fenomena su za narečene autore značajne, pokušaćemo da u radu proniknemo u strukture smeštene u zaleđu kulturnih predstava koje metropolu mogu učiniti *mestom* i *izvorištem* aberantnog zla, i to tako da celokupna konstrukcija priče, na kognitivnom planu, uspeva da ostvari žanrovski specifično dejstvo – izazivanje emocije straha kod čitaoca.

Ključne reči: antropologija popularne kulture, horor proza, urbana kultura, semiološka analiza.

Tradicionalna etnologija-antropologija i tradicionalna žanrovska (horor) proza imaju nekoliko dodirnih tačaka. Prva od njih je fenomen smrti, koji etnologiju i antropologiju zanima iz ugla kulturne konceptualizacije i kulturnog tretmana smrti/onostranog, dok je za žanrovsku literaturu – horor – smrt neretko jedan od centralnih motiva oko kojeg se ispreda priča strave. Druga dodirna tačka je okrenutost anahronizmima – bilo da su ti anahronizmi dati u materijalnoj, bilo u nematerijalnoj (duhovnoj, tradicijskoj, lingvističkoj, umetničkoj...) kulturnoj formi. Etnolozi i antropolozi širom sveta – pa i kod nas – tragajući za anahronizmima, nastojali su da rekonstruišu kulturnu evoluciju čovečanstva i da, krećući se unazad po evolutivnoj lestvici, dopru do najbazičnijih, najstarijih i najjiskonskijih oblika društvenosti; za autore žanrovske književnosti – horora – anahronizmi su, pak, metonimija za "skeletone iz ormara", za skivenu i uznemirujuću sliku prošlosti koja, putem metonimije, oživljava i lagano se projektuje u sadašnjost, sa

svim pogubnim posledicama koje to sa sobom nosi. Treća dodirna tačka antropologije i horora sastoji se u kontekstualnom preispitivanju društveno prihvaćenih standarda moralnosti kroz susret sa "nepoznatim", "čudnim", "tuđinskim" – rečju, sa manje ili više radikalnom moralnom drugošću u horor i antropološkoj literaturi. Uostalom, prema nekim definicijama koncept Drugosti jedan je od ključnih za određenje horora kao žanra:

Što se tiče nosioca tj. izazivača strave, on je određen kao "demoniski / monstuozni Drugi". Pri tom, taj lik ili stvor može biti doslovce demoniski (dakle, pripadnik demonologije u okvirima određene kulture, bila ona hrišćanska, islamistička, hinduistička, vudu ili neka druga), ili "demoniski" u metaforičkom smislu, kao što su to npr. "demoniski" bajronovski junaci u gotskoj i romantičarskoj literaturi. Na sličan način treba shvatiti i odrednicu "monstuožno": ona se može odnositi na doslovne monstrume, nakazne i fantastične pojavnosti i suštine (vukodlaci, žive mumije, trolovi, čudovišta svih vrsta) ili na "monstrume" u ljudskom obliku (psihopate, serijske ubice, manijaci).

Ključni pojam je Drugo, dakle lik ili stvor koji svojom prirodom, odlikama, osobinama, vrednostima odstupa od poretka kome glavni junaci pripadaju (najčešće identičnog ili približnog onome koji i čitaoci dele). Ta Drugost definisana je u odnosu na referentnu tačku konteksta u kome se javlja, pa je kao takva – relativna, a ne univerzalna i vanvremena. (Ognjanović 2012, 34)

Povrh toga, onako kako je za disciplinu u njenom formativnom periodu – pa i decenijama kasnije – bilo simp-

tomatično da se bavi malim zajednicama, plemenskim, nomadskim, agrarnim, lovačko-sakupljačkim i drugim oblicima društvenosti prostorno i kulturno izmeštenim daleko od gradova, tako je i za horor žanr bila – i ostala – presudna lokacija oko koje se prozna naracija ispreda: lokacija često zabačena, samotna, izolovana i ne-urbana (mada ne nužno i ruralna). Ono što je osnovni predmet ovog ogleada, a što je takođe zajedničko obema stvaralačkim celinama jeste, uslovno rečeno, recentni povratak horora i antropologije gradu, pri čemu je za ovaj esej ključna žanrovska percepcija urbanih prostora kao izvora strave. Bez obzira na činjenicu da je legitimno da se antropologija bavi bilo kojim proizvodom ljudskog uma, neupućeni čitalac bi na ovom mestu mogao postaviti sebi pitanje čemu uopšte antropološki pristup žanrovskoj – horor – književnosti. Po čemu je on specifičan i do kakvih vrsta saznanja bi mogao da dopre? Odgovor se krije u specifičnim metodološkim postupcima, tipičnim za etnološko-antropološko proučavanje pisanih ili usmenih narativa: strukturalnoj i semantičkoj analizi. Strukturalna analiza odnosila bi se u tom pogledu na rastavljanje narativa na njegove sastavne delove u svrhu razotkrivanja njegove unutrašnje strukture (upor. sa Prop 1982), dok bi semantička analiza bila usredsređena na analizu simboličkih/značenjskih dimenzija narativa, te na njegovu sociokulturnu kontekstualizaciju u smislu utvrđivanja "na koji način, kakvim sredstvima i s kojim efektom jedna kultura *sebe sebi predstavlja*" (Đorđević 2008, 130; kurziv u or.) kroz savremeni žanrovski – horor – diskurs. Konkretno, u ovom kratkom ogleadu, se-

mantički nivo analize će biti usredsređen na specifična značenja pripisana urbanim prostorima u tri zasebne narativne celine (pripovetke); dok će strukturalni nivo analize imati za cilj da utvrdi strukturalne obrasce koji generišu semantička polja smeštena u zaleđu tog pripisivanja. Jednostavnije rečeno, strukturalno-semiološka analiza bi trebalo da otkrije značenja koja pošiljalac poruke (autor književnog dela-pripovetke) deli sa primaocima (čitalačkom publikom) dok govori o gradu kao izvoru straha, ali i da razotkrije osnovne kognitivne odrednice koje u tu poruku "učitavaju" specifično (= jezovito) značenje (upor. sa Žikić 2008, 98-134).

Bilo bi pogrešno tvrditi da žanrovska – horor – literatura oskudeva delima duže ili kraće forme koja za prostorni referencijalni okvir imaju grad. Čak bi se moglo reći da se najšire etablirani klasici tradicionalne horor novele i romana – poput *Frankenštajna* Meri Šeli, Stivensovog *Doktora Džekila i gospodina Hajda* i Stokerovog *Drakule* – (bar delom) odvijaju u megalopolisima. Međutim, grad je u ovim proznim delima prikazan pasivno u odnosu na apsolut straha, grad je figurativno rečeno *posuda* u koju se strah uliva spolja. Onda kad svakodnevni urbani krajolik u delima žanrovske proze biva tretiran kao *transmitter* strave, ili kao mesto porekla natprirodnog užasa, izbor proznih radova pogodnih za našu analizu se drastično sužava. Pa ipak, ni u ovom slučaju odabir nije lak. Renomirani autori poput Artura Mekena (Machen), Lavkrafta (Lovecraft), Frica Lajbera (Leiber), Dena Simonsa (Simmons), Remzija Kembela (Campbell), Popi Z. Brajt (Brite) i dru-

gih pisali su o gradu i/ili urbanim fenomenima u kontekstu koji nas interesuje vrlo predano i sa impresivnom snagom imaginacije, a takvih autora, naravno, ima još i verovatno će njihov broj rasti proporcionalno sa stepenom istraženosti konvencionalnijih polja žanra.

* * *

Priče koje smo odabrali za potrebe ovog oglada u sličnom maniru konceptualizuju grad kao *mesto* aberantnog zla i za njih bi se moglo reći da predstavljaju paradigmatske primere "čistog" urbanog horora: to su pripovetke *Potomci kraljevstva* ("Children of the Kingdom") Teodora Aibona Donald Klajna (T. E. D. Klein), zatim *Ponoćni kasapski voz* Klajva Barkera (Clive Barker) i *Sekta prljavih* Dejana Ognjanovića. Sa izuzetkom Klajnove pripovetke, ovde odabrane narativne celine raspolazu relativno jasnim strukturalnim formama, s tim što je za sve tri simptomatično da je jedna od ključnih binarnih opozicija – kultura : priroda – ključna, dakle, za gotovo sva dela tradicionalne i savremene horor proze, ovde suspendovana.

Da bismo ukratko obrazložili na koji način se binarna opozicija kultura : priroda² instrumentalizuje u horor prozi možemo uzeti primer ukletog groblja, kao tipične predstave u horor ikonografiji. Naime, groblje je ljudski artefakt, tvorevina kulture, ali se najčešće nalazi na graničnim pod-

² O ovome je diskutovao i Žikić na primeru Kingovog romana *Isijavanje*. (Žikić 2008, 104-105)

ručjima ljudskih naseobina, dakle na dvomeđi domena prirode i kulture. Ono u datim okvirima značenja predstavlja liminalan prostor, smešteno je ni ovde ni tamo, tu je, dakle, na snazi dvostruko dejstvo prirode i kulture. Ukleta groblja, kao *mesta* aberantnog zla, najčešće se u proznim ili usmenim narativima opisuju kao napuštena, urasla u šikaru, sa nakrivljenim, ispucalim ili sasvim nečitkim nagrobnim spomenicima, što u strukturalnom smislu znači da su se vremenom otrgla iz domena kulture i potpala sasvim pod domen prirode, čime postaju ne samo nečista, već i krajnje opasna mesta, naročito noću, kada su na snazi demonske sile, po univerzalnoj strukturalnoj matrici uobičajeno vezane za prirodu. Ovo generalno važi za sve materijalne tvorevine kulture, locirane na obodima naselja, zaseoka ili megalopolisa svejedno, naročito kada su one, iz ovih ili onih razloga, napuštene, oronule, polurazrušene i slično. Naravno, dotična opozicija može biti oteotvorena i u ljudskom obličju (vampir, vukodlak, zombi, osobe sa natprirodnim sposobnostima – telepatija, telekinetika, opštenje s mrtvima...), kao i u artefaktima od svakodnevnog upotrebe, poput kućnih uređaja (demonizovanog sata, televizora, automobila...), igračkica, pa čak i odeće. Kako ćemo videti dalje u tekstu, stavljanje van snage ove za narativ strave izuzetno važne binarne opozicije je od ključnog značaja za makabrično prozno stvaralaštvo usmereno na grad, gde aberantno zlo (sile haosa i dijaboličnih/htonskih atributa) više nije smešteno u domen prirode, već ulazi neposredno pod okrilje Kulture.

Cilj ovog ogleada je, dakle, da kroz analitičke primere utvrdimo na koji način tvorci navedenih narativa organizuju urbane fenomene u značenjske kategorije u svrhu pričanja priče. Baveći se time koje klase fenomena su za njih značajne i "na koji način se ove kategorije formiraju i organizuju na nivou kulturne konceptualizacije" (Žikić 2012, 10) razumljive čitaocima, pokušaćemo da u radu proniknemo u strukture smeštene u zaleđu kulturnih predstava koje grad – dakle, ljudski artefakt – mogu učiniti *mestom* i *izvorištem* aberantnog zla, mahom "rezervisanim" za fizičko-geografski prostor udaljen od sveta ljudi (pa dakle i od domašaja Kulture, u domen prirode), a da pritom čitav taj poduhvat kulturnog (re)kodiranja simbola, na kognitivnom planu, uspeva da ostvari žanrovski specifično dejstvo – izazivanje emocije straha kod čitaoca. Horror žanr je inače moguće definisati kao vrstu proze posvećenu svesnom izazivanju strave kod publike, ali je taj žanr istovremeno i "složeni estetski konstrukt na čiju poetiku i razvoj je uticao splet raznorodnih kulturno-istorijskih i estetskih činilaca" (estetskih u vidu naročite tematike i načina pripovedanja – Ognjanović 2012, 8). Budući da se ovde nećemo baviti estetikom i poetikom žanra, jer to prevazilazi okvire ovog eseja, ali i antropologije kao discipline, usredsredićemo se isključivo na kulturne činioce horor konstrukta, tačnije, na kulturno uslovljene reprezentacije urbanih fenomena u okviru pojedinih izdanaka tog konstrukta.

U pogledu varijeteta narativa, možemo najuopštenije izdvojiti one koji stoje u metaforičkom i one koji stoje u

metonimijskom odnosu prema svakodnevicu; međutim, za horor priču je tipično da gradi svet koji nije ni stvaran ni nestvaran, dakle, ona konstruiše fiktivan, metaforički svet, ali paradoksalno, i svet oko kojeg pripovedač, putem ustaljenih narativnih sredstava, gradi auru realnosti (upor. sa Stewart 1982, 35). Ovo se najčešće postiže narativnim oslanjanjem na uobičajene kulturno determinisane konvencije stvarnosti: topološka i proksemička pravila (Schwimmer 1979, 272), strukturiranje sociokulturnog vremena, obrasce društvenog ponašanja, izgradnju uverljivih društvenih interakcija između likova, uključujući tu i sociokulturno ustrojeno ponašanje, formu dijaloga, fond reči različitih nosilaca radnje, njihov dijalekat, itd. Ono što je, prema mom mišljenju, tipično za horor žanr jeste da svet dočaravan kroz pripovedanje – istovremeno stvaran i nestvaran – nastoji da liči na realnost kakvu doživljavamo u snovima: realnost u kojoj je sve dozvoljeno, i koja je u istom mah posve uverljiva iako nemoguća. U tom kontekstu, fundamentalna značenjska opozicija prisutna u horor prozi nije ona između kulture i prirode, već ona između jave i sna (noćne more). Uspešna horor naracija (uspešna u smislu da zaista proizvodi emociju straha kod čitaoca) jeste, onda, ona koja uspeva da konstruiše literarni oblik *hiperrealnosti* (Eco 1986), gde više nije moguće jasno razgraničiti šta je stvarnost a šta fikcija, i unutar koje, figurativno rečeno, brane (konstruisane) stvarnosti lagano popuštaju da bi omogućile prodor sila iracionalnosti i košmarnog užasa u tekst. Horor priča – naročito ona sa natprirodnim elementima – ne mora, dakle, nužno pratiti zakone aristo-

telovske logike: čak je poželjno da se u nekom segmentu naracije autor delimično odvoji od tih zakona i nastavi dalje logikom sna (noćne more) – krećući se sukcesivno od pozitivnog ka negativnom polu i nazad, brišući, tako, postepeno granice između značenjskih opozicija (jave i sna) i "na papiru" konstruišući univerzum koji je ujedno metaforički i realan, stvaran i nestvaran, moguć i nemoguć, uverljiv i snolik, poput noćne more koja nam ostaje u sećanju dugo nakon buđenja.

Pošto smo utvrdili bazičnu binarnu opoziciju horor proze i njenu definišuću odrednicu – strah – na red dolazi pokušaj klasifikacije onoga što smo rubrikovali kao "urbani horor." Možemo se upitati po čemu se urbani horor razlikuje od "klasičnog". Neke od distinktivnih karakteristika su već navedene ranije u tekstu – prostorno-fizičko okruženje obuhvaćeno narativom je uvek urbana sredina (ona ne bi trebalo da je provincijalna, mora imati odlike metropole, idealno – megalopolisa), kojom vlada skriveno, ontološko i aberantno zlo. Da bi neki narativ zavredeo status "urbanog horora", zlo, dakle, ne sme biti predstavljeno u vidu spoljnog agensa koji se, po analogiji virusa, uvlači u grad iz spoljne sredine (kao što je, na primer, slučaj u *Drakuli*), već sam urbani prostor – metropola – mora biti koceptualizovan tako da, u izvesnom smislu, stoji na "zlim temeljima", koji su uz to aberantni. Bazična binarna opozicija na kojoj je žanr uspostavljen (san : java) važi i za urbani horor, ali to nije slučaj i sa za klasični horor takođe krucijalnom opozicijom kultura : priroda. Onako kako se aberantno zlo – smešteno u domen prirode – u "kla-

sičnom" hororu može eliminisati kulturnim sredstvima (vampir kocem, vukodlak srebrnim metkom, demon obredno-religijskim postupcima, itd.) aberantno zlo u urbanom hororu nemoguće je neutralisati kulturom, jer je ono neposredni derivat kulture. Zbog toga binarna opozicija koja zamenjuje "klasičnu" ovde glasi

otkriveno : skriveno = bezbedno : opasno

Dakle, sve što je otkriveno, ne samo u značenju toga da stoji na površini nečega, već i u smislu da je istaknuto, smešteno u prvi plan, reprezentativno, prostrano i "čisto", poput Knez Mihajlove ulice u Beogradu ili Jelisejskih polja u Parizu ili Njujorške Pete avenije, označeno je kao mesto sigurnosti, dok je sve skriveno u urbanim kontekstima označeno kao mesto straha. Pod rubriku skrivenog ulazi čitav niz urbanih fenomena, počevši od onih koji su fizički izmešteni od pogleda većine stanovnika metropole – suterenski prostori, lagumi, gradski kanalizacioni sistemi, tuneli podzemne železnice... – preko onih koji su simbolički skriveni – mračni atrijumi, neosvetljene, izlokane ulice, tamom obavijeni parkovi, podzemni prolazi – do onih koji trpe rasnu, etničku, klasnu ili bilo kakvu vrstu prisilne okultacije: gradska sirotinja, beskućnici, obitavaoci getoa, slamova, "sumnjivih" predgrađa, "kartonskih" naselja i slično. Tako, na samom početku Klajnovе pripovetke *Potomci kraljevstva* nailazimo na interesantan primer rasne/etničke/klasne okultacije dela stanovnika multikulturene "betonske džungle" Njujorka: Narator – koji se u

priповetci takođe zove g-din Klajn – govoreći iz prvog lica, obaveštava čitaoce o svom kratkom putovanju u Boston, gde je nakon bezuspešnog intervjua za posao propustio poslednji voz nazad za Njujork i bio primoran da uzme noćni autobus. Tokom vožnje autobusom dobio je jaku glavobolju i ubrzo zaspao.

Probudio sam se dezorijentisan. Svi ostali putnici su spavali. Nisam znao koliko je sati, ali sam oklevao da uključim svetlo i pogledam na časovnik da ne bih uznemirio čoveka na sedištu do mogeg. Umesto toga, pogledao sam kroz prozor. Prolazili smo kroz srce još jednog zapuštenog, bezimenog grada, krećući se mimo istih razrovarenih zgrada koje sam cele noći viđao u snovima, identične linije korniša i krovova, prazni prozori, zjapeći otvori vrata. U mrljama pomrčine, poznati oblici izgledali su čudno. Poštanski sandučići i hidranti kljajali su kao tropske biljke. Pa ipak, sve je to delovalo još i čudnije pod uličnom rasvetom, gde je đubre bacalo izdužene senke na trotoar, a neograđeno zemljište skrivalo odsjaje srče među korovom (...) Sada sam kroz prozor mogao da vidim oronule nizove građevina, ružan stambeni projekat od crvene cigle, poneku zamračenu i prljavo izgledajuću prodavnicu okruženu uličicima zaključanim čeličnim kapijama. Tu i tamo usamljena figura bi se okrenula da osmotri prolazeći autobus. Sem vlastitog odraza u staklu, nisam mogao da vidim nijedno belo lice. (...) Želeo sam da se nađem što dalje od ovog mračnog mesta i molio sam se da nas vozač proveze što brže. Čeznuo sam da se vratim u Njujork. Onda mi je za oko zapao jedan ulični znak i sinulo mi je da sam već stigao. Ovo je bio moj komšiluk, moj dom se nalazio samo tri ulice dalje, tačno preko puta avenije. Kako je autobus nastavljao ka jugu, ugrabio sam obris stambene zgrade gde je na manje od

pola bloka udaljenosti, moja supruga ležala čekajući moj povratak. (Klein 1987, 3-4)

Slično ovome, u Ognjanovićevoj pripovetci zatičemo naratora koji spletom okolnosti dobija neposredan uvid u to na koji način je stvarnost ustrojena sa one strane društvene vidljivosti. Ognjanovićev protagonist, takođe iz prvog lica, na uvodnim stranicama pripovetke, kontemplirajući na ogradi mosta visoko nad rekom, odlučuje da umesto biološkog, izvrši socijalno samoubistvo i otpočne novi život na ulici, kao beskućnik.

Sada sam beskućnik, lutalica, bednik – stvorenje najodvratnije od svih: zapušten, prljav, smrdljiv, raščupan, vašljiv. I nikad se nisam osećao bolje.

Ljudi skreću pogled kada ih on nehotice navede na mene. Majke grabe decu za ruke i priljubljuju ih uz sebe, viču na njih ako zure u mene. Starci me gledaju sa nekom tugom i sažaljenjem kao da u meni prepoznaju varijaciju svoje izgubljenosti. Klinici i omladina suviše su zaslepljeni prečim potrebama da bi me uopšte registrovali. Ja lebdim na rubnom polju sveta, na ivici horizonta dešavanja, neuključen u zbivanja, nesvrstan. Beskoristan. (Ognjanović 2009, 300)

Ovo "lebdenje na rubnom polju sveta" analogno je nevidljivosti "zapuštenog, bezimenog grada" koji je u našem komšiluku: grada skrivenog pred našim očima velom paralelnih svetova – mi znamo da je taj paralelni svet tu, ali se pravimo da ne postoji. Američka antropološkinja Sali Engl Meri (Merry) je u tekstu *Mending Walls and Buil-*

ding Fences uočila kako pripadnici srednje i više srednje klase u gradovima traže privatnost zato što žele mir i tišinu i mogu to sebi da priušte. Takve komšiluke odlikuju obrasci izbegavanja društvenog kontakta: podižu se ograde, odsecaju međuljudske veze, a ukoliko dođe do problema i konflikta – stanovnici se naprosto odsele iza nekih drugih visokih i dobro čuvanih ograda (Merry 1993, 73-75). Dinamika skrivenog i otkrivenog u ekonomski i etnički razdeljenim urbanim mikrokosmosima iznova kreira nova i nova mesta straha; a taj strah doseže vrhunac onda kada skriveno počne da isplivava na površinu, ili kada smo iz nekog razloga prinuđeni sami da ga "otkrivamo."

U Ognjanovićevoj *Sekti prljavih*,³ aberantno zlo je dvostruko skriveno: ono leži na samom dnu socijalne lestvice, pa ga je moguće naslutiti samo sa krajnjih društvenih margina, ali nije dovoljno ni postati beskućnik da bi se ono do kraja spoznalo – zlo je, dakle, skriveno i od onih koji "lebe na rubnom polju sveta." U Barkerovom *Ponoćnom kasapskom vozu*,⁴ ono je fizički izmešteno u lavirint tunela podzemne železnice i, slično Ognjanovićevom konceptu, sa činjenicom da zlo egzistira duboko pod gradom, upoznati

³ Ova priča je objavljena 2009. godine pod uredništvom Gorana Skrobonje u antologiji *Istinite laži: priče o urbanim legendama*, u sklopu izdavačke kuće Paladin.

⁴ Priča *Ponoćni kasapski voz* nalazi se u prvom tomu Barkerovih *Knjiga krvi*. Barkerova zbirka prevedena je na srpskohrvatski jezik 1991. godine i objavljena u sklopu edicije *Znak Sagite*, čiji je urednik Boban Knežević.

su samo "odabrani." U obe pripovetke moguće je izdvojiti specifičnu teksturu sadržaja oblikovanu ambivalentnim odnosom između kognitivnih odrednica saznanja i straha. Upravljeni fascinacijom pred ultimativno skrivenim, protagonisti u finalnim etapama narativa tragaju za objektom koji ih na svesnom planu užasava, što dodatno pojačava utisak literarnog brisanja granica između jave i sna. Ova suspenzija normalnog poretka stvari u korist građenja liminalnog poretka, tipična je kako za usmene, tako i za prozne horor narative (Stewart 1982, 40). Ono što je, međutim, atipičan strukturalni potez je već nekoliko puta pominjano narušavanje binarne opozicije priroda : kultura, koje se na primerima Ognjanovićeve i Barkerove priče odvija tako što protagonisti isprva izvode svojevrsan obred prelaza, te silom prilika bivaju inicirani u misterije dvostruko skrivenog zla; našavši se licem u lice pred tim zlom, oni u svoj svojoj fascinaciji otkrivaju da je i ono suštinski ambivalentno, jer na manifestnom planu ono služi domenu Prirode, dok je latentno u funkciji Kulture.

Sa Klajnovim *Potomcima kraljevstva*⁵ stvari stoje nešto drugačije. Dok u *Ponoćnom kasapskom vozu* i *Sekti prljavih* fascinacija skrivenim služi kao svojevrsno magnetno polje koje protagoniste privlači aberantnom zlu, u Klajno-

⁵ "Children of the Kingdom" T.E.D. Kleina svrstana je u zbirku "Dark Gods" (koja sadrži još tri pripovetke, sve potpisane od strane istog autora). Zbirka je prvi put izašla iz štampe 1982. godine, a priča "Children of the Kingdom" nikada nije prevedena na srpski jezik.

voj pripovetci ambivalentno zlo postepeno, nizom repetitivno-kumulativnih sekvenci (ibid, 36) izbija iz sfere nevidljivog u sferu vidljivog, što rečju znači da skriveno razotkriva samo sebe, šireći pritom užas u svim pravcima. Gde god da skriveni element izbije na površinu, on generiše nova i nova mesta straha – čak i u onim prostorno-fizičkim okvirima koji su ranije u narativu označeni kao bezbedni. Iako se za Klajnovu *Potomke* ne može tvrditi da su u funkciji Kulture – bar ne Kulture koja je u bilo kakvom razložnom smislu bliska Čoveku – oni su očito sposobni da utilizuju čovekove materijalne tvorevine za sopstvene (aberantne) ciljeve. Klajnova pripovetka smeštena je u leto 1977. godine, kada je u noći između 13. i 14. jula iznenadna havarija elektro-distributivnih sistema ostavila Njujork u kompletnom mraku. Inspirisan delimično ovim događajem, autor je konstruišući narativ na dijalektičkom dejstvu binarnih opozicija san : java težio da poznato (megapolis) prikaže nepoznatim, i kroz uverljivu hiperrealističnu narativnu celinu (po formi sličnu obliku "istinite priče"), isprva "između redova", a potom sve eksplicitnije u tekst uvede sile košmarnog užasa.

Suptilno "doziranje podataka" u horor prozi je jedan od gotovo kanonskih oblika građenja napetosti u tekstu.⁶ Za većinu priča – žanrovskih ili nežanrovskih – od presudnog je značaja da čitalac *ne zna* šta će se dogoditi dalje u priči i, dakako, da oseća kumulativnu *želju* da sazna. Biti "upe-

⁶ Pogledaj o ovome na primeru Lavkraftovih pripovedaka u: Evans 2005, 99-135; naročito str. 119-121.

can" (engl. *hooked*) na neku priču zapravo je metafora za autorovu veštinu manipulacije sastavnim delovima priče na relaciji otkriveno – skriveno. Idealno, na početku narativa, celokupna morfološka građa pripovesti bi trebalo da je skrivena; dok čitalac lagano napreduje kroz tekst, on/ona otkriva narativne slojeve koji zadiru sve dublje u ambivalentni svet priče, do same njene zagonetne srži. Međutim, ti slojevi moraju biti "otkrivani" određenim redom da bi efekat narativa bio potpun.

To naročito važi za horor. Zamislimo da smo u spavaćoj sobi u kojoj je sijalica pregorela i da u našem krevetu leži nekakvo nepoznato, krupno obličje pod posteljinom. Pošto odgurnemo jorgan u stranu, uvidimo da je na dušek-u prostrto ljudsko telo obavijeno platnom. Tkanina je tako umotana da prvo možemo osloboditi stopala i noge. Zatim na red dolazi abdomen, grudi, vrat, gornji udovi. Napokon, otkrivamo glavu i prebacujemo telo na leđa. Pocrnelo, ukočeno lice koje se utom ocrta u tami je naše vlastito; u toj sferi značenja najpre se može govoriti o viktimizaciji čitaoca o kojoj teoretiše Stjuartova (Stewart 1982, 39). Čitalačka publika, zavedena skrivenim aspektima priče, zajedno sa protagonistom traga za objektom svoje fascinacije/straha – objektom skrivenim u centru pakovne mreže koju je ispleo autor. Onaj ko ne želi da postane žrtva Velikog Pauka držaće se smerno podalje od mreže. Onaj koji, međutim, želi, izložiće se svojom voljom horor narativu, svesno nudeći sebe kao "žrtvu", po cenu dobre priče. Razlozi koji navode čitaoce da uopšte pristanu na ovakvu trampu nisu tema ovog eseja, ali bi

mogli biti zanimljiv predmet nekih budućih antropoloških istraživanja.⁷ Vratimo se, zato, na dijalektiku skrivenog i otkrivenog u naša tri odabrana analitička primera.

U priči *Ponoćni kasapski voz* pratimo dvojicu likova, Leona Kaufmana i Mahoganija, koji vode zasebne živote, prvi u sferi otkrivenog – bezbednog, drugi u domenu skrivenog – opasnog. Leon Kaufman je pridošlica u Njujork, dok je Mahogani starosedelac. Kaufman je, lagano "otkrivajući" Njujork, utvrdio da to nije nikakava "Palata divota" (Barker 1991, 22), kako je maštao ranije, pre nego što je "otkrio" kako taj megalopolis zbilja izgleda neposrednim iskustvom:

Gledao je tu naseobinu kako se budi ujutru kao drolja i iščačkava između svojih zuba ubijene ljude, a iz zamršaja kose vadi one koji su počinili samoubistvo. Viđao ju je kasno noću, dok je u svojim prljavim zadnjim ulicama bestidno flertovala sa gnusobnostima. Posmatrao ju je u vrelin popodnevim, otromboljenu i ružnu, ravnodušnu prema zverstvima koja se događaju svakog sata u njenim zagušenim prolazima (ibid.)

Na strukturalnom nivou, Barker, onda, suprotstavlja "neotkriveni" Njujork "otkrivenom" kroz parove binarnih opozicija: jedan je divotan, čaroban i pun uživanja, a drugi gnusoban, smrdljiv i smrtonosan. Kako se narativ dalje razvija, ova distinkcija poprima sve oštrije razmere da bi

⁷ Za naučnu obradu ove problematike iz ugla psihološke teorije, pogledaj Beankamp 2009.

na kraju prodrila u metafizičku dimenziju ustrojstva metro-pole: stvoritelji Njujorka, njegovi preci, njegovi filozofi i zakonotvorci, čija je to domovina bila "pre Čejena i Pasamakvodija" (ibid, 48) i dalje egzistiraju duboko pod temeljima grada, hraneći se njegovim stanovnicima. Njujorčani su za ove praljude, odnosno "prvobitne Amerikance" samo hrana, bezlični komadi mesa koje za njih tranžira Kasapin, Mahogani, u Ponoćnom kasapskom vozu. Unutrašnju logiku ovog koncepta Barker obrazlaže na sledeći način:

Možda postoje i na površini izvesni ljudi birokrati, političari, nosioci svakovrsne vlasti, koji znaju ovu horor-tajnu i koji su svoje živote posvetili očuvanju ovih grozomorija; koji ih sad hrane kao što divljaci prinose jagnjad svojim bogovima. U ovom ritualu bilo je nečeg poznatog. To je nalazilo određeni odziv u Kaufmanu ne u njegovom svesnom umu, nego u onom dubljem, starijem biću njegovom (ibid).

Obred hranjenja "gradskih otaca" je u Barkerovoj pripovetci zapravo obred podmirivanja nepresušne gladi Tvoraca Kulture. Zanimljivo je da je ta glad ljudožderske prirode, na osnovu čega se može zaključiti da Kultura na kojoj grad počiva nije izvorno ljudska, već da je darovana Čoveku, u zamenu za dnevne zalihe (ljudskog) mesa koje su prvobitni Amerikanci "obavezani da jedu" kako ne bi umrli (ibid, 47). Značenjska dimenzija narativa, odnosno njegova sociokulturna kontekstualizacija mogla bi, onda, da se sagleda iz ugla kritike kulturnih tvorevina američ-

kog društva, kako u njegovom formativnom periodu, tako i u savremenom dobu, pri čemu je (američka) Kultura portretisana kao "Palata divota" na planu otkrivenog, a kao ljudožderska i podmazana bujicama krvi na planu (dvostruko) skrivenog.

Struktura Ognjanovićeve pripovetke je slična Barkerovoj, s tim što je njena sociokulturna kontekstualizacija donekle drugačija. *Sekta prljavih* naime prati neimenovanog naratora/protagonistu, koji u ritualnom aktu pročišćenja od kulturnih, društvenih i ekonomskih parametara vlastitog identiteta, biva simbolički "samoporinut u reku Jordan": ponovo rođen i svojim rukama kršten kao – ništa, ne više neimenovani nego i bezimni obitavalac grada koji bez svrhe i cilja pohodi ulice, parkove i šetališta anonimnog urbanog pejzaža, smeštenog u neimenovani grad u Srbiji. Dihotomija otkriveno – skriveno u narativu se prostire na nekoliko tematskih nivoa: prvi je u vezi s mestom; drugi u vezi s junakom; a treći u vezi sa aberantnim zlom.

Dihotomija u vezi s mestom. Kao što je već rečeno, grad ima svoje vidljive i "nevidljive", reprezentativne i "anomalne" delove, pri čemu su prvi otkriveni i – analogno binarnoj matrici – bezbedni, dok su drugi označeni kao skriveni i opasni. Pošto izvrši socijalno samoubistvo na mostu, narator/protagonista *Sekte prljavih* i sam, gotovo po automatizmu, postaje društvena anomalija, te skladno svom novostečenom statusu, teži fizičkoj okultaciji i bitisanju u skrivenom. *Dihotomija u vezi s junakom* je hronološki-sekvencionalno analogna prvoj: Ognjanovićev adept, ponirući sve dublje u skriveno, "otkriva" neslućene

potencijale svog statusa, ili tačnije kontra-statusa, koji iz svog ugla baca novu svetlost na njegov pređašnji identitet:

... Moj prethodni život, t[a] eteričn[a] tvorevin[a] za koju sve teže mogu da poverujem da je ikada imala ikakvog materijalnog postojanja. Kakva travestija: baš kao i ona smešna faca koju sam pocepao zajedno sa ličnom kartom – to nisam ja. To nikada nisam bio ja (Ognjanović 2009, 301).

Otkrivajući sebe u skrivenom, junak raskrinkava onaj nekadašnji, transparentan i ekstrovertan pol svoje ličnosti kao travestiju. On, dakle, prema vlastitom otkriću, u potpunosti pripada okultizovanoj sferi egzistencije i, sledstveno tome, prolazi kroz niz transformacija – ili je bolje reći *mutacija* – koje ga fizički i metafizički približavaju aberantnom. Treća i poslednja *dihotomija u vezi sa aberantnim* je na semantičkom planu od vrhunske važnosti u narativu, ali se ni ona ne može sagledati nezavisno od prethodna dva nivoa opozicije otkriveno – skriveno. Pre svega, aberantno je u neraskidivoj vezi sa mestom: smešteno u ledeno-mračnim tunelima pod starom tvrđavom, ono je skriveno u "utrobi" grada – dakle, fizički je izmešteno u podzemlje – i, u isti mah, obavijeno velom tajne čije značenje mogu odgonetnuti samo pripadnici Sekte prljavih – dakle, skriveno je i u ritualnom smislu. Tvrđava na semantičkom nivou predstavlja istorijsko *jezgro grada*, onu tačku odakle se moderna metropola širi, uspostavljaajući prividni kontinuitet sa kulturnim nasleđem mesta. Kao metonimija tog nasleđa, tvrđava je okamenjena, ne-

pomična i delom zapuštena; međutim, ona gradi i zaštitni paravan za ono što je skriveno pod njenim temeljima: dinamičnu, aktivnu, vizionarsku aberaciju, koje je metafora za svekoliku kulturnu inventivnost čovečanstva.

Sa prvim zajednicama, nastali su i prvi otpadnici od zajednica. Bolešljivi, slabi, kljakasti, nesposobni za lov (...) Oni su izmislili magiju. Od njih je potekla religija. Iz njihovih bolesti, iz njihovih groznica, iz njihovih vizija izraslo je sve to. (...) Talog. Samo talog. Samo u talogu može se naći ono najvrednije. (...) Ne na fakultetima, ne u akademijama, ne na institutima. Oni tamo su marionete, beslovesne sluge. Oni imaju svoje pozicije: oni su ušančeni, nepokretni, tromi. Samo u otpadu, samo na dnu, među onima koji nisu usidreni, koji nemaju šta da izgube. Jer, rečeno je: samo onaj koji nema šta da izgubi – zadobiće sve (ibid, 312).

Iz gorenavedenog možemo ustanoviti nekoliko binarnih opozicija koje proizlaze iz osnovne dihotomije otkriveno – skriveno. Na nivou aberantnog, ova dihotomija se može uporediti sa Kunovom normalnom i revolucionarnom naukom (Kuhn 1996) – pri čemu je ovde ključna reč *kultura*, ne nauka – gde sa jedne strane imamo reprezentativnu, elitnu, "normalnu" kulturu, svima dostupnu i potpuno "otkrivenu" ali suštinski ušančenu i nepokretnu; dok sa druge strane imamo opasne, aberantne, revolucionarne kulturne procese, koji proizlaze iz domena skrivenog (nevidljivog), ali koji su i jedini garant formiranja novih i potentnih paradigmi.

Šematski prikazano, par binarnih opozicija

"normalna" kultura : "revolucionarna" kultura
bezbedno : opasno

bio bi u Ognjanovićevom narativu, u krajnjoj računici, analogan opoziciji

otkriveno : skriveno.

Označivši, dakle, "normalnu" kulturu kao bezbednu i otkrivenu, a "revolucionarnu" kao opasnu i skrivenu, autor je težio da *mesto* Kulture kao živog i tekućeg procesa svrsta u sferu aberantnog, i svojevrsnom inverzijom vrednosnih sadržaja pojmova predstavi "normalno" kao statičan a aberantno kao dinamičan atribut Kulture – uz to još i atribut ključan za opstanak i dalji razvoj svega kulturnog.

Klajnovi *Potomci kraljevstva* u konceptualnom smislu su unekoliko složeniji od Barkerovog *Ponoćnog kasapskog voza* i Ognjanovićeve *Sekte prljavih*. Ono što Klajnovu priču čini donekle komplikovanijom za analizu jeste veliki broj međupovezanih motiva i likova koji su, uz protagonistu, nosioci narativa. Slično situaciji u prethodne dve narativne celine, jedan od najvažnijih nosilaca radnje je sam grad; ali Klajnov Njujork nije samo rezidencijalna kolevka skrivene aberacije, već je to jedan sveobuhvatni liminalni prostor u kojem ništa nije ni potpuno stvarno ni sasvim nemoguće, i gde svaki komšiluk – više ili manje "reprezentativan" – za tili čas može postati ultimativno

mesto straha. Junak *Potomaka* je univerzitetski nastavnik, gospodin Klajn, koji sa suprugom – takođe predavačem na fakultetu – traga za staračkim domom po formi i sadržaju bliskom senzibilitetu njegovog pomalo ekscentričnog dede, Hermana Lauterbaha. Ekscentričnost dede Hermana ogleda se na prvom mestu u njegovoj sposobnosti da se kreće u različitim "kraljevstvima", onom srednje i visoke srednje klase, smeštenom u "respektabilnijim" delovima grada i onom kojim stoluje urbana sirotinja, sa svojom akutnom bukom, nečistoćom i "nagrizajućim mogućnostima zločina" (Klein 1987, 4). Dva "kraljevstva" locirana tik jedno uz drugo i omeđena skrivenim granicama rase i klase egzistiraju kao nespojivi paralelni svetovi na teritoriji metropole. Obitavaoci društvene margine retko će napustiti svoje "kraljevstvo" radi obilaska tuđinskog sveta iza susednih vrata; "a oni koji nastanjuju taj tuđinski svet kretaće se s izvesnom dozom opreza pošto se nađu na ulici, i pohitaće mimo drugih ne gledajući ih u oči" (ibid).

Metropola je, međutim, stanište i za treće, podzemno kraljevstvo, za koje većina Njujorčana – bez obzira na društveni status i etnicitet – uopšte i ne sluti da postoji. To, treće kraljevstvo odvojeno je od prva dva ne samo fizičkim barijerama i kulturnim metaforama periferije i centra (Low 1996, 388), nego i ontološki: njegovi potomci su predmet drevnih mitova i preistorijskih bajki, stvorenja koja nije moguće klasifikovati kao ljude, ali ni kao životinje, jer su ona Božja deca stvorena pre ljudi, ali i – s obzirom da u njihovim grudima nema sažaljenja niti ljubavi prema čoveku i Tvorcu – tri puta prokleta od strane Boga (Klein 1987, 38-

39). Primarna referenca straha u Klajnovom narativu ukazuje na kvalitet liminalnosti kojim autor manipuliše da bi izazvao odgovarajuću emociju kod čitaoca – strah proizlazi ne toliko iz činjenice da su ova stvorenja nosioci radikalne moralne drugosti, već na prvom mestu odatle što ona prkose preciznoj klasifikaciji, te na ovaj način narušavaju kategorije pomoću kojih većina nas misli o spoljašnjem svetu (upor. sa Stewart 1982, 41). Ona nisu "mi", ali su delimično nalik nama; nisu životinje, ali su donekle bliski životinja. Ona imaju rudimentarnu kulturu i jezik (blizak hrkanju), religiju, socijalnu stratifikaciju, ali su u isti mah potpuno u vlasti svoje aberantne prirode, odnosno nagona za hranjenjem i parenjem s ljudima. I što je, možda, najstrašnije od svega, ona ne podležu univerzalnim ciklusima života i smrti: nemoguće ih je ozlediti, nemoguće ubiti, nemoguće držati podalje od sveta ljudi. Tu su oduvek i ostaće "među nama" do kraja vremena, skriveni pod gradom i puni mržnje prema ljudima, za čijim svetom u isti mah žude.

Na strukturalnom planu, opozicija otkriveno – skriveno prisutna je u Klajnovoj priči na najmanje dva nivoa. Prvi obuhvata simboliku dvojnog "kraljevstva" smeštenog na Njujorškim ulicama i teži da definiše grad kao poligon uvek prisutnog, latentnog nasilja smeštenog u zaleđu stalnih tenzija između različitih klasa i etničkih grupa. Drugi nivo opozicije odnosi se na ono tuđinsko "kraljevstvo", pritajeno pod naslagama betona, kojim vlada neljudsko, aberantno zlo. U centralnom delu narativa, u noći između 13. i 14. jula, skrivene vojske oba "kraljevstva" – onog iznad i onog ispod zemlje – odjednom otkrivaju sebe u sve-

kolikoj tami, šireći paniku i užas gde god da se zateknu. One se međusobno ne glože – bar ne svesno – niti jedna drugu podržavaju. Dve "vojske" su naprosto dve paralelne, duboko potiskivane društvene sile koje strpljivo čekaju trenutak da izbiju na površinu.

Leta 1977. godine, s nestankom električne energije u celom Njujorku ostvarili su se uslovi za privremeno izvrstanje društvenog poretka – doduše, iznenadno i sasvim neplanirano – gde socijalne distinkcije bivaju ukinute, podjarmljeni postaju gospodari, a društvene norme, zakoni i pravila na kratko stupaju van snage (upor. sa Turner 1969, 94 -113, 125-130). U interpretativnom ključu Turnerovog pojma anti-strukture, Klajnov narativ pruža vlastitu hipotezu društvene kohezije, prikazavši je, u skladu sa već predočenom inverzijom binarne opozicije otkriveno : skriveno, obrnutom naglavačke. Iako to u tekstu nigde eksplicitno ne piše, možemo pretpostaviti da je Klajn, pišući o Njujorku i njegovim stanovnicima, imao na umu bar tri društvena stratuma – visoku klasu (elite), srednji sloj (u koji je svrstao svog junaka) i gradsku sirotinju (odakle izvire većina likova priče) – kao i jedan, takoreći, *pseudo-stratum*, koji čine podanici tuđinskog "kraljevstva", tri puta prokleta Božja deca, osuđena na tavorenje u ultimativnoj sferi nevidljivog. Onog trenutka kada dolazi do ukidanja društvene hijerarhije i eksponencijalnog množenja mēsta straha, ono skriveno, liminalno i razulareno, diže se iz podzemlja metropole i obznanjuje se svima bez razlike, da bi makar na jednu noć uspostavilo strahovladu nad svetom ljudi.

Reproduktivni nagon aberantnog zla u *Potomcima kraljevstva*, može se protumačiti kao težnja svega skrivenog i kolektivno potisnutog da u jednom silovitom naletu izbije na površinu i posadi seme totalne destrukcije u zajednici. Sociokulturna kontekstualizacija Klajnovog narativa usmerena je, onda, ka pronalaženju zakona po kojima se civilizacije gase i nestaju. Svaka kultura u datim okvirima značenja ima svoj antipod, oličen u Klajnovim *potomcima*. Oni su skriveno naličje Kulture, njen izvitoperen odraz u staklu. I, nalik na snop malignih ćelija koji neopaženo kruži krvotokom pokušavajući da se negde zakači i metastazira, niko ne zna odakle su potekli i na kom mestu će izniknuti na površinu. Njihova funkcija – mimo destrukcije – je nepoznata, a metodi prevencije i zaštite od njihovog rušilačkog dejstva su neustanovljeni. I, kao što to obično sa civilizacijama u opadanju biva, grad će jednog dana zasigurno pripasti njima.

* * *

Iz gornje analize triju odabranih prozних dela moguće je izvući opšti zaključak da modernu žanrovsku – horor – prozu odlikuje vrlo specifičan, i na prvi pogled antimodernistički odnos prema kulturi. Tematsko izmeštanje aberantnog zla iz domena Prirode i njegovo smeštanje u domen Kulture već je očigledan pokazatelj da su autori "urbanog horora" naslutili nešto tuđinsko i čudovišno unutar sveta ljudi. Ta skrivena aberacija je, u datim kontekstima, predstavljena kao integralni deo Kulture i, u dva od tri pri-

mera, ona je čak čvorište svih onih simbola, koncepata i predstava koji grade čovekov svet, pružajući mu viši smisao. U svakom analiziranom slučaju, aberacija je neodvojiva od Kulture i ne može biti odstranjena nikakvim kulturnim zahvatom koji ujedno ne uništava i sve što čovek jeste i čemu stremi u ontološkom smislu.

Kao tvorevine Kulture, gradovi u ovim proznim celinama su utemeljeni na aberaciji i generišu raznorodna mesta straha, koja su u stvari prostorno-geografska polja liminalnosti. Funkcija te liminalnosti je višeznačna: sa jedne strane, ona može predstavljati fazu inicijacije pojedinca u drevne misterije porekla Kulture, a s druge strane može sugerisati bliski susret individue sa destruktivnim naličjem Kulture (i Civilizacije, neoslobođene svog "predatorskog determinizma" – upor. sa Bej 2011, 30). Treba ipak imati na umu da se u pozadini ovoga ne moraju nalaziti antimodernističke premise o praiskonskom raju gde je čovek živeo u sreći i blagostanju slobodan od svih stega i ograničenja Kulture. Ovde je čak verovatnije da je *Weltanschauung* tri analizirane pripovetke okrenut prevashodno sociokulturnim graničnicima koji razdvajaju skriveno od otkrivenog u urbanim sredinama gde su narativi smešteni. Načini, sredstva i efekti kojima kulture (tačnije, njihovi specifični nosioci) u priloženim narativima sebe sebi predstavljaju ukazuju, onda, na činjenicu da ono što ti graničnici skrivaju nije odsutno niti suštinski nevidljivo u društvu, već da je *imanentno Kulturi*, te da sam čin pokrivanja predstavlja odraz naše nelagodnosti da se suočimo sa nehumanom stranom naših civilizacijskih tekovina.

Literatura

- Bej, Hakim. 2011. *Turisti i teroristi*. Beograd: Utopia.
- Bekenkamp, Gert Jan Willem. 2009. *The World of Wonder. On Children's Lust for Terror*. PhD diss. Katholieke Universitet Leuven.
- Đorđević, Ivan. 2008. Strah, otpor i identitet. U: *Strah i kultura*, ur. Miroslav Niškanović, 129-190. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Eco, Umberto. 1986. *Travels in Hyper Reality: Essays*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Evans, Tim. 2005. A Last Defense against the Dark: Folklore, Horror, and the Uses of Tradition in the Works of H. P. Lovecraft. *Journal of Folklore Research*. 42 (1): 99-135.
- Kuhn, Thomas. 1996. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Low, Setha M. 1996. The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City. *Annual Review of Anthropology*. 25: 383-409.
- Merry, Sally Engle. 1993. Mending Walls and Building Fences: Constructing the Private Neighborhood. *Journal of Legal Pluralism*. 33: 71-90.
- Ognjanović, Dejan. 2012. *Istorijska poetika horor žanra u anglo-američkoj književnosti*. Doktorska disertacija. Univerzitet u Beogradu – Filološki fakultet.
- Prop, Vladimir. 1982. *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta.
- Schwimmer, Erik. 1979. Reciprocity and Structure: A Semiotic Analysis of Some Orokaiva Exchange Data. *Man*. 14 (2): 271-285.
- Stewart, Susan. 1982. The Epistemology of the Horror Story. *The Journal of American Folklore*. 95 (375): 33-50.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing.

Žikić, Bojan. 2008. "Strah, zlo i ludilo. U: *Strah i kultura*, ur. Miroslav Niškanović, 69-125. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

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

Izvori:

Barker, Klajv. 1991. *Knjiga krvi 1*. Beograd: Bata.

Ognjanović, Dejan. 2009. "Sekta prljavih". U *Istinite laži: priče o urbanim legendama*, ur. Goran Skrobonja, 293-315. Beograd: Paladin.

Klein, T. E. D. 1987. *Dark Gods*. London and Sydney: Pan Books.

Ana Banić Grubišić

Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu
agrubisi@f.bg.ac.rs

Slika grada u filmovima postapokalipse¹

Apstrakt: U ovom radu baviću se predstavama o gradovima budućnosti u filmovima postapokalipse. Kako je prikazano u datim filmovima, globalna kataklizma koja se dešava u budućnosti dovodi do radikalne transformacije postojećih političkih, društvenih i kulturnih struktura koje utiču i na promenu "poznatog" urbanog okruženja. Na osnovu kriterijuma tehnološkog razvoja imaginarnih budućih društava, u radu se opisuju dva najčešća tipa grada budućnosti nakon apokalipse – futuristički grad napredne tehnologije i mali grad/naseobina nazadne tehnologije. Cilj rada jeste da makar delimično odgovori na pitanje šta nam ove popularne kinematografske predstave o gradu budućnosti govore o našem odnosu prema gradu i gradskom životu uopšte.

Ključne reči: grad budućnosti, filmovi na temu postapokalipse, ograđene zajednice

¹ Rad je nastao kao rezultat istraživanja na projektu Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije br. 177035.

Uvod – vizije grada budućnosti u popularnoj kulturi

Američki historičar Robert Zeker uvodno poglavlje knjige "Metropolis – američki grad u popularnoj kulturi" završava sledećim rečima: "Grad, uzbudljiv, prljav, opasan i neugledan, ne prestaje da bude glavna zvezda američkih maštarija i čežnji, i glavni lik u najdužoj moralnoj igri koja i dalje traje" (Zecker 2008, 14). Zaista, neosporan je značaj koji slika grada zauzima u brojnim delima popularne kulture – upečatljive predstave grada/gradova u raznim filmovima, televizijskim serijama, stripovima i romanima ne samo da imaju funkciju da radnju priče učine bliskom i uverljivom već često zauzimaju centralno mesto u razvoju samog narativa. Najverovatnije ćemo zaboraviti dijaloge koje smo čuli u određenom filmu, pa čak i lica aktera ili detaljni zaplet, ali slika okruženja radnje, i sama atmosfera koju ta slika dočarava ili priziva, ostaće urezana dugo nakon gledanja filma. Prva znanja o određenim svetskim gradovima stičemo upravo kroz igrane filmove i serije, a kroz njih neretko i formiramo prve utiske o tim mestima. Kinematografske predstave grada, dakle, nisu samo puko okruženje u kojem se odvija radnja nekog filma. One nam osvetljavaju načine na koje mi konceptualizujemo grad i socijalne odnose u njemu, služe kao svojevrsni putokazi mogućih razmišljanja o gradu, ili predstavljaju odlične ilustracije za određene teorijske pristupe i istraživanja urbanog života. Na primer, vodeća američka antropološkinja u polju urbane antropologije, Seta Lou, u tek-

stu "Teorijsko promišljanje grada" (Low 2006) ukazala je na dvanaest dominantnih i teorijski važnih metafora i slika grada (etnički grad, podjeljeni grad, rodni grad, deindustrijalizovani grad, globalni grad, postmoderni grad, sveti grad itd.). Da bi na što lakši način objasnila, opisala i približila te slike i različita teorijska usmerenja i dosadašnja istraživanja grada, autorka se u nekoliko primera pozvala upravo na igrane filmove (v. npr. etnički grad/film *Little Odessa*, 1994; deindustrijalizovani grad/film *Roger and Me*, 1989; postmoderni grad/film *Pulp Fiction*, 1994).

Odnos grada i filma je s posebnom pažnjom razmatran u akademskoj literaturi koja se bavi tumačenjem ikonografije žanra naučne fantastike (v. Beck 1979; Desser 1990; Gold 2001; Kitchin and Kneale 2001; Halper and Muzzio 2007). Prema Goldu, gradovi su tipično okruženje za filmove naučne fantastike (Gold 2001). Halper i Mazio napominju da je radnja skoro svih filmova (pod)žanra distopije smeštena u gradove (Halper and Muzzio 2007, 381). Dela naučne fantastike zbog toga predstavljaju plodno tle za istraživanje često oprečnih predstava o gradu i urbanom životu u popularnoj kulturi. Gold smatra da je jedna od karakteristika holivudskih filmova, od dvadesetih godina prošlog veka naovamo, ta da su u njima gradovi predstavljeni kao prenaseljeni, klaustrofobični, mračni i nasilni predeli. Grad je, prema rečima ovog autora, shvatan kao mravinjak i lavirint, te su upravo takve predstave imale najveći uticaj na dela naučne fantastike – "panorame prenaseljenih urbanih okruženja, mračnih gradskih ulica ili nestvarno visokih nebodera ubrzo su postala karak-

teristična obeležja žanra" (Gold 2001, 338). Na osnovu analize filmske produkcije naučne fantastike tokom 75 godina, Gold je ustanovio dva ključna urbana prototipa koji se sreću u filmovima ovog žanra. Prvi tip predstave grada budućnosti u naučnoj fantastici je ogromni grad sa izrazitom vertikalnom dimenzijom, a tipičan primer ovakvog predstavljanja je nemi film "Metropolis" iz dvadesetih godina prošlog veka (isto, 339). Takvi prikazi su reflektovali uverenja ondašnje publike da veliki gradovi mogu biti područja zla i represije. Socijalni i politički protesti, kao i uspon ekološkog pokreta, prema Goldu, uticali su da se predstava vertikalnog grada budućnosti u filmovima naučne fantastike ubrzo zameni predstavom grada crne budućnosti ("future noir city"). Crni grad budućnosti je prikazivan kao mračni grad neprekidne noći čiji se stanovnici guše u industrijskom zagađenju (isto). I Halper i Mazio smatraju da je filmski grad budućnosti dominantno distopijski – u filmovima prevladaju dve vrste distopije – jedna prikazuje gradove kao mesta haosa i nereda, dok druga opisuje gradove kao mesta rigidne i sveobuhvatne kontrole (Halper and Muzzio 2007, 380-381). Burk takođe ističe da su vizije zamišljenog grada budućnosti distopijske – "mnogi opisi ilustruju fragmentaciju zajednice, porast tehnologija kontrole i opipljiv osećaj gubitka onoga što je nekad postojalo (Burke 2001, 115).

Deser smatra da naučna fantastika koristi savremena ili futuristička urbana okruženja kako bi ponudila sociopolitički komentar (Desser, 1990, 84). Reditelji filmova naučne fantastike, piše Deser, koriste fizički prostor gradova

kako bi naglasili društvene brige i tenzije, da bi naznačili razlike u pogledu rase, prostora i klase, kako u imaginarnom svetu filma tako i u stvarnim društvima u kojima ovi filmovi nastaju (isto). Na primeru brojnih filmova koji prikazuju gradove budućnosti, ovaj autor pokazuje kako se, uz pomoć binarnih opozicija poput viskoko-nisko, unutra-izvan, red-nered, tehnologija-priroda, ističu tematske opozicije poput muško-žensko, srednja klasa-radnička klasa, mi-drugi, ljudi-neljudi (isto, 80-96).

Drugi autori ukazuju da zamišljanje budućnosti u delima naučne fantastike ima opipljiv uticaj na urbano planiranje (Kitchin and Kneale 2001; Beck 1979). Kičin i Nil ističu da vizije gradova budućnosti u naučnoj fantastici stvaraju zamišljenu javnu sferu ispunjenu nadama o urbanističkom razvoju, svojevrsni kognitivni prostor razmišljanja o gradovima budućnosti koji urbanisti mogu iskoristiti pri budućem planiranju (Kitchin and Kneale 2001, 25). Kao ilustraciju rečenog, oni navode jedno javno urbanističko predavanje posvećeno razvoju grada Los Anđelosa iz 1990. godine – tom prilikom su vodeći urbanisti izrazili nadu da će jednog dana Los Anđelos izgledati isto onako kako je prikazan u kultnom filmu *Blejd Raner* (isto). Bek takođe smatra da filmovi naučne fantastike, izumevanjem alternativnih budućnosti urbanog pejzaža, vrše veliki uticaj na evoluciju sadašnjeg grada (Beck 1979, 13).

Šta možemo da očekujemo od budućnosti? U kakvom okruženju ćemo živeti? Kakva će biti budućnost grada kada svet kakav poznajemo prestane da postoji? Koje su osnove odlike koje karakterišu grad koji nastaje nakon

apokalipse? Ovo su samo su neka od pitanja koja se detaljno obrađuju u filmovima na temu postapokalipse. U ovim filmovima javljaju se različiti tipovi gradova i urbanog okruženja. Zastupljeni su kako stvarni, postojeći gradovi poput Njujorka, Los Anđelosa, Londona, tako i novi, izmišljeni gradovi. Ukoliko je radnja filma smeštena u stvarni grad, okruženje je često prikazano kao uznemirujuće i opasno i kao mesto na kojem nije moguće živeti "normalnim" životom. Na primer, Njujork je prikazan kao razrušeni grad pustih ulica u kome živi samo jedan čovek (film *I Am Legend*, 2007), kao prenaseljeni zagađeni grad sa populacijom od preko 40 miliona stanovnika koja polako umire od gladi (film *Soylent Green*, 1973), kao bezbednosni zatvor (film *Escape from New York*, 1981) itd. Kad je reč o nepostojećim, za potrebe narativa izmišljenim, gradovima, u prvom redu su to naseobine nastale na ruševinama stare civilizacije, kao evolutivno "nazadni" mali gradovi (filmovi *Waterworld*, 1995; *Mad Max Beyond Thunderdome*, 1985; *The Postman*, 1997), zatim to su različite varijante podzemnog grada (*A Boy and His Dog* 1975; *Twelve Monkeys*, 1995; *City of Ember*, 2008) i futuristički zazidani gradovi (*Logan's Run*, 1976).

Tipologija gradova u filmovima postapokalipse

Filmovi na temu postapokalipse pripadaju posebnom podžanru naučne fantastike. Osnovno obeležje ovih filmova jeste da se u njima prikazuje mogući svet *posle kraja* sveta. To je kraj sveta kakvog smo do sada poznavali, do

kog je došlo usled neke katastrofe globalnih razmera – nuklearnog rata, globalnog zagrevanja, iscrpljenja resursa, pojave smrtonosnih virusa itd. Filmovi postapokalipse u najvećem broju slučajeva opisuju kolaps civilizacije nakon kataklizme a filmski zaplet je usmeren na borbu preživelih da, po uzoru na uništenu, ponovo izgrade civilizaciju. Okruženje u kojem se odvija radnja ovih filmova najčešće je prikazano kao svojevrsna ekološka pustoš – to su beskonačne pustinje bez vegetacije, površine prekrivene vodom ili distopični prenaseljeni gradovi. Takvim zagadenim i opustošenim predelima, gde je životinjski i biljni svet skoro u potpunosti nestao, vladaju nasilne postapokaliptične bande a preživeli su u konstantnom strahu od drugih preživelih. Okosnicu radnje obično čini sukob između dva ili više tipova društava – zajednice onih koji se upinju da prežive i ponovo izgrade društvo/civilizaciju, i novoformiranih bandi (drumski ili "morski" razbojnici, ili paravojne formacije) koji ih u tome sputavaju. Zajednički imenitelj filmova ovog podžanra jeste da nakon apokalipse, u najvećem broju slučajeva dolazi do svojevrsne regresije – ljudsko društvo "nazaduje", prelazeći iz civilizacije u jednu vrstu "varvarskog" ili "primitivnog" stanja. Tehnologija kojom postapokaliptične zajednice raspolažu je rudimentarna, dok je prikazani tip ekonomije "primitivna" ekonomija, ograničena na razmenu osnovnih dobara i zadovoljenje elementarnih potreba, odnosno – u slučaju postapokaliptičnih bandi – na pljačku kao sredstvo sticanja resursa (v. Banić Grubišić 2012, Banić Grubišić 2013). Filmova na temu postapokalipse u kojima je prikazana

tehnološka regresija nakon kataklizme i povratak na pretpostavljene ranije stupnjeve razvoja ima neuporedivo više nego onih koji budućnost nakon globalne katastrofe opisuju kao svet napredne nauke i superiorne tehnologije. No, ni takav svet budućnosti nije ništa bolje mesto za život. To je i dalje svet kontrole, ograničenja i straha. Svet u kome inteligentne mašine vladaju ljudima koji su svedeni na brojeve.

Budući da u svim ovim filmovima kataklizma dovodi do radikalnih transformacija političkih, društvenih i kulturnih struktura "starog sveta", samim tim dolazi do formiranja različitih "novih" modela urbanog okruženja. Na osnovu kriterijuma tehnološkog razvoja budućih društava nakon apokalipse, moguće je ustanoviti dva najčešća tipa grada budućnosti koja se u ovim filmovima sreću. To su futuristički grad napredne tehnologije i mali grad/naseobina koju karakteriše "nazadna" tehnologija. Drugi, pomoćni kriterijumi prema kojima bi se dalje mogli razvrstati postapokaliptični gradovi, odnosno njihovi podtipovi, jesu u prvom redu demografski i prostorni kriterijumi – brojnost zajednice preživelih koja naseljava određenu teritoriju, veličina te teritorije, otvorenost ili zatvorenost grada u smislu njegovih spoljašnjih granica itd. Još jedan kriterijum na osnovu kog bi se mogla ustanoviti tipologija imaginarnih gradova postapokalipse jeste političko uređenje grada – ko rukovodi gradom? Da li je vlast u rukama jednog čoveka ili male grupe ljudi? Da li stanovnici grada ravnopravno učestvuju u donošenju važnih odluka koji se

tiču opstanka i daljeg razvoja grada ili je u pitanju samovolja jednog čoveka?

1. Futuristički grad kao mesto straha i kontrole

1.1. Metropolatvorenih granica

Mračni Los Anđelos 2019. godine je mesto radnje filma "Istrebljivač" (Blade Runner, 1982, Ridley Scott). Ovaj tehnološki napredni grad neverovatno visokih nebodera je mesto večite noći i neprekidne kiše čiji se stanovnici guše u industrijskom zagađenju. Razvoj industrije je u potpunosti uništio prirodu. Imućni sloj stanovništva naselio se na drugim "zdravim" planetama, takozvanim "Spoljnim kolonijama". Haotične i prenatrpene prljave ulice naseljavaju oni koji nisu mogli da priušte odlazak na izvanzemaljske kolonije. Imigranti i ostali "otpadnici" vrmaju se po gradu koji izgleda kao nekakva sumorna futuristička verzija kineske četvrti. Grad osvetljavaju šljašteći neonski bilbordi na kojima se reklamiraju Spoljne kolonije kao "zlatne zemlje novih prilika i pustolovina". Vertikalna "podeljenost" dominira gradom – dole, na ulicama, su bezimene i bezlične mase, siromašni imigranti, dok gore, u visokim zgradama, borave policajci i predstavnici Tajrel korporacije koja se bavi proizvodnjom replikanata. Sa preko 700 spratova, najviša zgrada, koja arhitektonski podseća na piramide Maja, jeste zgrada kompanije Tajrel. Do gornjeg grada u kojem živi privilegovani sloj stanov-

ništva dolazi se automobilima-helikopterima ili liftovima sa kontrolisanim pristupom.

1.1. Zazidani grad zatvorenih granica

Radnja filma "Loganovo bekstvo" (Logan's Run, 1976, Michael Anderson) odvija se u budućnosti, u 23. veku. Nakon ekološke kataklizme, ljudi žive u zatvorenom futurističkom gradu kojim upravlja kompjuter. U ovom utopijskom gradu pod kupolama, ljudi bezbrižno provode vreme u zabavi i uživanju, ne znajući da se u prošlosti dogodila kataklizma i ne znajući da se izvan njihovog ukopanog grada nalaze ostaci pređašnje civilizacije. Centar grada, gde živi većina stanovnika, podseća na spoj unutrašnjosti tržnog centra i hotela – sve je blistavo, čisto i podređeno hedonizmu. Dalje od centra, u izolovanom, mračnom i prljavom delu grada nalazi se zatvor. Prostor oko zatvora je gradski slam u kojem žive nasilna deca-beskućnici. Populacija grada se strogo kontroliše. Kompjuter u areni prilikom rituala "vrteške" uništava laserom svakoga ko navrší trideset godina. Ovom spektaklu u areni prisustvuju svi stanovnici grada. Većina građana indoktrinirano veruje u reinkarnaciju nakon rituala "vrteške". Oni koji ne veruju u mogućnost ponovnog rođenja, i koji pokušavaju da pobjegnu iz grada ne bi li pronašli mit-sko Utočište, označeni su kao "pobunjenici" ili "begunci". Za njima tragaju "sendmeni", policajci koji neupitno izvršavaju naređenja kompjutera. Stanovnici grada nose jednobojnu odeću (nalik togama) pri čemu boja te odeće uka-

zuje na životnu starost. U gradu postoje tri klase – viša klasa (elita koju čine policajci), srednja klasa (većina stanovništva) i niža klasa (siromašna deca-beskućnici iz geta). U tipičnom antiutopijskom maniru, stanovnici grada su brojčano imenovani – Logan 5, Džesika 6, Fransis 7. Policajac Logan 5 od kompjutera dobija zadatak da se uvuče u grupu pobunjenika i pronade mitsko utočište koje je u legendama pobunjenika predstavljeno kao obećana zemlja. Na kraju filma, kompjuter se samouništava, što dovodi do raspadanja grada. Preživeli nalaze izlaz i vraćaju se u "divljinu" kako bi ponovo izgradili civilizaciju.

2. Mali gradovi/naseobine nazadne tehnologije

Naselje Bartertaun je mesto radnje trećeg nastavka filma "Pobesneli Maks: pod kupolom groma" (Mad Max: Beyond Thunderdome, 1985, George Miller). Bartertaun (Trgovište) je mali utvrđeni grad u pustinji koji je nastao nakon nuklearnog rata. Preživeli svakodnevno dolaze u ovo naselje da bi trgovali – razmenjivali različitu robu i usluge. Grad čuvaju vojnici. Oni koji žele da uđu u Bartertaun prvo moraju proći prijavnicu na kojoj navode razlog svog dolaska, pokazuju šta imaju za trampu, a oružje ostavljaju na improvizovanom šalteru. Tada im se odobrava ulazak i određuje vreme zadržavanja u gradu. Pored tržnice za razmenu dobara, u Bartertaunu postoje bordel, kafić i neka vrsta arene, tzv. "olujna kupola" gde se ljudi javno bore na život i smrt dok publika ushićeno navija. Vladarka grada je žena po imenu Aunti (Tetkica). Ona je

ovaj grad osnovala kako bi ponovo uspostavila neki vid "civilizacije" u postapokaliptičnoj pustinji – "gde je bila pustinja sada je grad, gde se pljačkalo sada se trguje, gde je vladao očaj sada postoji nada, civilizacija, i sve ću učiniti da je zaštitim". Aunti propisuje zakone i, uz pomoć vojske, kontroliše sva dešavanja u gradu. Sa stanovnicima grada komunicira putem razglasa. Do njenih prostorija, koje se jedine nalaze na uzvišenju odakle se pruža pogled na čitav grad, vodi lift koji ručno pokreću stanovnici grada. Ona ne nadzire samo gradsku tržnicu već i podzemni grad, koji je zapravo zatvor-fabrika za proizvodnju energije (energija se dobija preradom svinjskog izmeta). Zatvorenici-robotima rukovodi Masterblaster (jedan patuljak i jedan snažan muškarac) koji povremenim prekidima dotoka energije u grad ucenjuje Aunti, zbog čega ona želi da ga ubije i postane jedina vladarka Bartertauna.

U filmu "Vodeni svet" (Waterworld, 1995, Kevin Reynolds) prikazana je budućnost nakon ekološke kataklizme prouzrokovane globalnim zagrevanjem. Kopno više ne postoji – svet je prekriven beskrajnim okeanom. Oni koji su preživeli plove morima, bore se za opstanak na trošnim splavovima i plutajućim gradovima-naseobinama Atolima, tragajući za mitskom utopijom – Suvom zemljom, jedinim preostalim ostrvom. Preživeli su osnovali nekoliko zajednica. Smokersi, koji žive na velikom tankeru, nasilna su banda koja traga za devojčicom na čijim leđima je istetovirana mapa poslednjeg nepotopljenog utočišta na Zemlji. Drugi deo preživelih je osnovao utvrđeni grad na vodi koji podseća na veliki splav. Na ovom izolo-

vanom veštačkom "ostrvu", Atoljani se bave trgovinom. Kapiju u visoke zidine Atola danonoćno čuvaju stražari. Prenatrpami i prljavi vodeni grad nalazi se u stanju raspadanja, tehnologija kojom raspolažu je primitivna i na Atolu se sve reciklira (npr. od ljudske kose se prave kanapi). Oblik vladavine na Atolu je gerontokratija – vrhovna vlast u gradu pripada Savetu staraca. Atol ima sopstvene zakone i propise koje nameće Savet staraca (npr. kontrola nataliteta), a koje Atoljani strogo poštuju. Ovaj vodeni grad je jedno netolerantno i ksenofobično društvo – kada radi trampe, mutirani čovek-riba doplovi u grad, Savet staraca ga zatvara u improvizovanu ćeliju-kavez ne bi li ga, kao pretnju "čistoti" zajednice, ubio.

Na samom početku filma "Poštar" (The Postman, 1997, Kevin Costner) narator nam saopštava da je poslednji veliki grad nestao kada je on bio dete. Nakon rata, došlo je do propasti znane civilizacije: u takvoj postkataklizmičnoj Americi ne postoje ni vlada, ni pređašnje državne institucije. Zajednice preživelih grupisane su u ruralnim područjima SAD. Naselja koja su se formirala nakon kataklizme kontroliše i teroriše general Betelhelm, vođa postapokaliptične paravojne formacije pod nazivom Holnisti. Za razliku od ostalih filmova žanra postapokalipse u kojima se prikazuje regresija iz civilizacije u jednu vrstu varvarskog ili primitivnog stanja (v. Banić Grubišić 2012), u filmu "Poštar" kataklizma je preživele vratila u vreme pre industrijske revolucije. Ljudi žive u selima i malim gradovima koji su ograđeni drvenim bedemima. Bez jedinstvene vlade, ova naselja funkcionišu kao male nezavisne dr-

žave kojima rukovode lokalni šerifi. Stanovništvo se bavi poljoprivredom i živi u stanju potpune izolovanosti. Jedina komunikacija među naseljima je usmena. Ipak, bez obzira na novonastale okolnosti, ljudi koji žive u ovakvim naseljima međusobno se pomažu, radeći za dobrobit zajednice i srdačno se odnoseći jedni prema drugima. Naselje koje predstavlja mesto radnje ovog filma jeste gradić Pajnvju sa 132 stanovnika. Ulaz u naselje, ograđen visokim zidom od drveta, čuvaju stražari; ljudi žive u oronulim montažnim kućama, bave se obradom zemlje i zanatstvom, a slobodno vreme svi zajedno provode u gradskoj kafani. Zajednica stanovnika ovog gradića prikazana je kao jedna velika porodica. U ovom gradiću nema hijerarhije vlasti, lokalni šerif je samo brižni glas zajednice, ne postoje klasne ili etničke podele, svi su jednaki, sve rade zajedno i svako se brine o svakome. Osnovna karakteristika ovog naselja jeste čvrsto ujedinjena zajednica koju odlikuje kultura solidarnosti i međusobnog ispomaganja. Takvu idiličnu sliku kvari jedino konstantni strah žitelja od generala Betelhema koji sva postapokaliptična naselja smatra svojim feudalnim posedom, s vremena na vreme od žitelja ubiraći harač. U Pajnvju dolazi bezimeni lažni poštar koji tvrdi da je iz ponovo uspostavljenih Sjedinjenih Američkih Država. Da bi dobio hranu i sklonište, meštanima isporučuje davno zagubljena pisma. Žitelji malog grada, koji su isprva oprezni i sumnjičavi prema strancu, ubrzo ga prihvataju kao ravnopravnog člana sopstvene grupe i zajedničkim snagama se bore protiv Holnista. Na kraju filma, lažni poštar i udruženi stanovnici gradića Paj-

nvju pobeđuju tiraniju Holnista i polako, počevši od ponovnog uspostavljanja sistema komunikacije, obnavljaju uništenu "civilizaciju".

Medutip - podzemni grad kao mesto kontrole

Pored ograđenih naselja, podzemni grad je najčešći tip grada u postapokalipsi. Filmovi ove gradove prikazuju i kao tehnološki razvijene i kao tehnološki nerazvijene. Nakon kataklizme, život na Zemlji više nije moguć – priroda je u potpunosti uništena, planeta Zemlja se pretvorila u besplodnu pustinju, vazduh je zagađen (radijacija, smrtonosni virusi). Oni koji su preživeli katastrofu zbog toga formiraju podzemne gradove, nastavljajući da žive ispod površine zemlje. Podzemni grad, nastao po ugledu na uvećano atomsko sklonište, samo je naizgled mesto sigurnosti i normalnog života. Iako grad ispod zemlje jeste zaštitio preživele od posledica kataklizme, oni koji njime rukovode uspostavili su novi sistem kontrole i nadziranja, namećući stanovnicima brojna pravila.

Jedan od prvih prikaza podzemnih gradova u filmovima na temu postapokalipse jeste imaginarni grad Topeka iz kultnog filma "Dečak i njegov pas" (*A Boy and His Dog*, 1975, L.Q. Jones). Nakon nuklearnog rata, Zemlja se pretvorila u nepreglednu pustinju kojom lutaju razbojnici u potrazi za hranom, vodom i seksom. Drugi deo preživelih živi duboko ispod površine zemlje u gradu Topeka. Ovim podzemnim gradom, koji nalikuje na ruralni američki gradić iz pedesetih, rukovodi Komitet – gradsko ve-

će u čijem su sastavu dva starija muškarca i jedna žena. Ukoliko stanovnici nisu poslušni, ako prekrše stroga pravila života u ovom podzemnom gradu ili na bilo koji način pokažu da ne poštuju vrhovni autoritet Komiteta, Komitet ih šalje na "farmu" – drugim rečima, ubija ih. Lica stanovnika Topeke su prekrivena belom bojom sa izraženim crvenim rumenilom na obrazima, svi su identično obučeni, učtivi i ugladeni. Sa razglasa se konstantno puštaju objave Komiteta, lekcije iz istorije i najave predstojećih kolektivnih dešavanja u gradu (poput Godišnjeg takmičenja u pravljenju zimnice). U takvo totalitarno društvo dolazi dečak-lutalica Vik, koji je, boreći se da preživi, ceo svoj život proveo iznad površine. Budući da već dugo žive pod zemljom, stanovnici Topeke su razvili specifični metabolički poremećaj i celokupna muška populacija grada je sterilna. Komitet zato želi da iskoristi Vika u rasplodne svrhe. Na kraju filma, Vik uspeva da pobegne iz grada, nastavljajući da, sa svojim psom Bladom, luta pustinjom u potrazi za ženama i hranom.

U filmu "Grad ćilibara" (City of Ember, 2008, Gil Kenan) stanovnici podzemnog grada veruju da su njihov grad izgradili mitski Graditelji. Žitelji ovog grada ne znaju da se pre dva veka dogodila nuklearna katastrofa, niti da su Graditelji zapravo grupa naučnika koja je, očekujući kataklizmu, namenski izgradila veštački grad, u njemu, poput Nojeve barke, nastanivši "odabrane primerke" žena, muškaraca i dece. Ćilibarci istovremeno i slave/obožavaju Graditelje i krive ih za situaciju u kojoj se grad danas nalazi. Međutim, niko se protiv takvog sistema ne buni jav-

no. Ne postoji izlaz iz grada jer se putokaz ka površini zemlje čuva u kutiji koja je izgubljena. Kako vreme prolazi, podzemni grad se polako raspada, generator za struju prestaje da radi, vodovodne cevi pucaju, zalihe hrane se smanjuju. Čilibarom upravlja gradonačelnik grada, jedini stanovnik ovog podzemnog utvrđenja koji živi u izobilju. Stanovnici Čilibara su poslušni građani, koji, ne bunivši se, svakodnevno obavljaju svoje poslove i zaduženja u vezi sa održavanjem grada. Na kraju filma, devojčica i dečak pronalaze izlaz iz grada i dospevaju na površinu Zemlje gde je život ponovo moguć.

Film "Dvanaest majmuna" (Twelve Monkeys, 1995, Terry Gilliam) se samo jednim delom dešava u budućnosti. U većem delu filma prikazana je sadašnjost, odnosno prošlost pre "apokalipse". Veštački proizveden virus je usmrtio skoro celokupno stanovništvo Zemlje. Preživeli su napustili površinu Zemlje, život nastavivši u podzemnom gradu. Opustošenom površinom vladaju divilje životinje. Džeјms Kol, zatvorenik broj 87645, izdržava doživotnu robiju u podzemnom zatvoru koji se nalazi nekoliko spratova ispod zemlje. Kao i drugi zatvorenici, on živi u maloj klaustrofobičnoј žičanoј ćeliji u kojoj je postavljena samo marama za lјuljanje koja služi kao krevet. Grad je pod neprekidnim nadzorom i zatvorenici putem razglasa dobijaju potrebne informacije – kada počinje sat sociјalizacije, kada izabrani zatvorenici izlaze na površinu... Grupa naučnika koja je izumela mašinu za putovanje kroz vreme šalje Džeјmsa u prošlost kako bi prikupio informacije o smrtonosnom virusu. Unutrašnjost podzemnog gra-

da prikazana je tek u nekoliko scena – uglavnom su to slike prostorija zatvora i lavirinta podzemnih kanalizacionih cevi koje predstavljaju ulice ovog grada ispod zemlje.

Najčešće slike, ideje i teme koje preovlađuju u ovim gradovima jesu distopijska budućnost (stanovništvo se imenuje brojevima, ono se nadzire i kontroliše i vlast je u rukama jednog čoveka ili manje grupe ljudi), postapokaliptične zajednice su predstavljene kao izolovana ostrva (sve su to gradovi-države i gradovi kao utvrđenja) i ideja bekstva iz grada kao oslobođenja.

U svim navedenim filmovima (osim filma "Istrebljivač"), grad je predstavljen kao izolovano, ograđeno i utvrđeno naselje. Takve slike grada budućnosti odgovaraju postojećem modelu stanovanja u sadašnjosti, takozvanim "ograđenim zajednicama" ("gated communities") koje su nekoliko poslednjih decenija, u određenim delovima sveta, postale veoma popularan način stanovanja.² Urbani planeri, Blejki i Snajder, "ograđene zajednice" definišu kao "rezidencijalna područja sa ograničenim pristupom u privatizovanim javnim prostorima. To su bezbedna naselja ograđena zidovima ili ogradama sa kontrolisanim ulazom čime se sprečava 'upad' nestanovnika" (Blakely and Snyder 1997, 2). Pomenuti urbanisti tvrde da su rastući strah od budućnosti i širenje urbanog kriminala jedni od

² Na primer, krajem devedesetih godina prošlog veka, u Americi je postojalo preko 20.000 ograđenih rezidencijalnih naselja u kojima je živelo preko osam miliona ljudi (Blakely and Snyder 1997, 7).

glavnih razloga velike popularnosti fenomena ozidanih gradova i ograđenih naselja u SAD. Na osnovu podataka dobijenih etnografskim istraživanjima ovakvih naselja, Seta Lou takođe smatra da fenomen ograđenih zajednica treba posmatrati u kontekstu urbanog straha jer "poput tvrđava, sa bedemima, kapijama i čuvarima, ova naselja strah upisuju materijalno, ne samo metaforički, stvarajući tako pejzaž straha" (Low 1997, 58). Utvrđena naselja grade se zarad veće sigurnosti i osećaja bezbednosti stanovnika, predstavljajući svojevrsni "društveni bastion protiv degradacije urbanog socijalnog reda" (Blakely and Snyder 1997, 3). Distopijske slike ovakvih naselja u holivudskim filmovima i romanima naučne fantastike, prema Dejvisu, pokazuju da je savremena opsednutost bezbednošću i sigurnošću, koja čini srž ideje ograđenih naselja, konačno prevladala nade o urbanoj reformi i društvenoj integraciji (Davis 1992, 155). Isti autor smatra da izgradnja takvih naselja predstavlja uništavanje istinskog demokratskog urbanog prostora, te da mi danas živimo, kako piše Dejvis, u "gradovima tvrđavama koji su brutalno podeljeni u 'utvrđene ćelije obilja' i 'mesta terora' gde policija kriminalizuje siromašne" (isto). Budući da u ograđenim naseljima, počevši od ranih osamdesetih godina prošlog veka, žive pre svega pripadnici više srednje klase, te imajući u vidu da takva naselja predstavljaju jedan vid povlačenja (u cilju obezbeđivanja sigurnosti) pred nadirućim kriminalom, strahom od imigranata i drugim opaženim "opasnostima" gradskog života, moguće je pretpostaviti da u filmu "Istrebljivač" ne nailazimo na ovakvu formu naselja upravo jer

je viša srednja klasa otišla iz grada koji je preplavljen imigrantima, dok bezbednosnu ogradu preostalog povlašćenog stanovništva čini sama visina, tj. pristup letećim automobilima i posebnim liftovima.

Jedini pozitivni prikaz života u postapokaliptičnom gradu pronalazimo u filmu "Poštar". Gradić Pajnvju predstavljen je kao tipičan američki mali grad ("small town"), odnosno, njegova nameravana privlačnost crpi iz popkulturne nostalgije, iz mitske slike malog grada, iz jedne valorizovane predstave o ujedinjenoj zajednici i idiličnoj pastoralnoj prošlosti.

* * *

Filmovi na temu postapokalipse pružaju značajne uvide u kolektivnu imaginaciju o budućnosti grada. Prikazujući sumornu budućnost nakon kataklizme, ovi filmovi akcentuju strahove i tenzije savremenog trenutka, pokazujući šta je to što nas u uznemirava kad u sadašnjosti razmišljamo o razvoju grada u budućnosti. Preovlađujuća slika grada budućnosti, u filmovima na temu postapokalipse prilično je mračna i uznemirujuća. Moglo bi se reći da je zajednički imenitelj kinematografskog prikazivanja ovih gradova futuristički pesimizam. Grad je mesto nasilja, nesputane agresije, mesto konrole, nadziranja i represije, grad je prenatrpani i klaustrofobični prostor. Grad je zatvor. Zato se u pojedinim filmovima javlja ideja da se upravo u napuštanju grada nalazi jedini spas čovečanstva (Loganovo bekstvo, Grad Ćilibara itd.), da će ljudi biti

slobodni samo ako odu iz grada i otisnu se u nepredvidljivu i nesigurnu divljinu. Ideja povratka prirodi ponovo accentuje uvreženu staru opoziciju između sela i grada – selo, izjednačeno sa prirodom, označava sve ono što je dobro – to je mesto čuvanja "pravih" "tradicionalnih" vrednosti, dok grad označava sve ono što je loše – to je mesto udaljavanja i zaboravljanja suštinskih vrednosti. Jedna od osnovnih karakteristika zamišljanja grada posle apokalipse jeste da sve ove filmove prožima ideja grada kao utvrđenja. Kao što su i u stvarnom svetu, donošenjem strogih imigrantskih propisa, utvrđenja i zidovi podiguti pred najezdom "drugih", tako i u ovim filmskim predstavama, podizanjem zidova i postavljanjem ograda, grad treba odbraniti od stranaca i uljeza, od svih onih koji nisu članovi date zajednice, koji zbog toga nisu isti kao "mi".

Literatura

- Milner, Andrew. 2004. Darker Cities: Urban Dystopia and Science Fiction Cinema. *International Journal of Cultural Studies* 7(3): 259-279.
- Banić Grubišić, Ana. 2012. Obrok dana posle sutra. Predstave o hrani i ishrani u post-apokaliptičnim filmovima. *Etnoantropološki problemi* 7(1): 185-212.
- Banić Grubišić, Ana. 2013. Kulturno nasleđe u postapokaliptičnim vizijama budućnosti. *Etnološko-antropološke sveske* 21(10): 101-114.
- Beck, Gregory. 1979. *City in the Image of Science Fiction Cinema*. BA Thesis, University of Arizona.

- Burke, Matthew. 2001. Fortress Dystopia Representations of Gated Communities in Contemporary Fiction. *Journal of American & Comparative Cultures* 24(1): 115-122.
- Davis, Mike. 1992. "Fortress Los Angeles – The Militarization of Urban Space". In *Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space*, ed. Michael Sorkin, 154-180. New York: Hill and Wang.
- Desser, David. 1990. "Science Fiction: Race, Space and Class: The Politics of Cityscapes in Science Fiction Films", In: *Alien Zone II: The Spaces of Science-Fiction Cinema*, ed. Annete Kuhn, 80-96. London: Verso.
- Gold, John. 2001. Under Darkened Skies: The City in Science Fiction Film. *Geography* 86(4): 337-345.
- Halper, Thomas and Douglas Muzzio. 2007. Hobbes in the City: Urban Dystopias in American Movies, *The Journal of American Culture*, 30(4): 379-390.
- Kitchin, Rob and James Kneale. 2001. Science fiction or future fact? Exploring imaginative geographies of the new millennium. *Progress in Human Geography* 25(1): 19-35.
- Low, Setha. 1997. Urban Fear: Building the Fortress City. *City & Society* 9(1): 53-71.
- Low, Setha. 2006. "Teorijsko promišljanje grada", u *Promišljanje grada – studije iz nove urbane antropologije*, ur. Setha Low, 17-58. Zagreb: Naklada Jesenjski i Turk.
- Zecker, Robert. 2008. *Metropolis: The American City in Popular Culture*. Westport: Praeger Publishers.

Filmografija

- A Boy and His Dog, 1975, rež. L.Q. Jones
(<http://www.imdb.com/title/tt0072730/>).

- Blade Runner, 1982, rež. Ridley Scott
(<http://www.imdb.com/title/tt0083658/>).
- City of Ember, 2008, rež. Gil Kenan
(<http://www.imdb.com/title/tt0970411/>).
- Escape from New York, 1981, rež. John Carpenter
(<http://www.imdb.com/title/tt0082340/>).
- I Am Legend, 2007, rež. Francis Lawrence
(<http://www.imdb.com/title/tt0480249/>).
- Logan's Run, 1976, rež. Michael Anderson
(<http://www.imdb.com/title/tt0074812/>).
- Mad Max: Beyond Thunderdome, 1985, rež. George Miller
(<http://www.imdb.com/title/tt0089530/>).
- Soylent Green, 1973, rež. Richard Fleischer
(<http://www.imdb.com/title/tt0070723/>).
- The Postman, 1997, rež. Kevin Costner
(<http://www.imdb.com/title/tt0119925/>).
- Twelve Monkeys, 1995, rež. Terry Gilliam
(<http://www.imdb.com/title/tt0114746/>).
- Waterworld, 1995, rež. Kevin Reynolds
(<http://www.imdb.com/title/tt0114898/>).

Ivana Gačanović

Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta u Beogradu
ivana.gacanovic@f.bg.ac.rs

O decentriranju navijačkih identiteta: ima li romantike u navijanju?¹

Apstrakt: U ovom radu ću predstaviti jednu grupu navijača Partizana (u daljem tekstu Grobari) koja svojim načinom izražavanja naklonosti ka klubu značajno odstupa od uobičajenih predstava o navijačkim subkulturama u našem društvu. U pitanju je grupa od pet do šest ljudi koji su pokrenuli Fejsbuk stranicu, a potom i fanzin Grobarski trash romantizam (u daljem tekstu GTR). Pažnja je usmerena na nekoliko aspekata koje smatram važnim za analizu ovakvog načina društvenog grupisanja – korpus identifikacionih markera koji se koristi pri stvaranju demarkacionih linija između svoje (navijači Partizana, u daljem tekstu Grobari/Partizanovci) i sebi suprotstavljenje grupe (navijači Crvene zvezde, u daljem tekstu Cigani/Zvezdaši) ali i način (delimičnog) izdvajanja iz sopstvene grupe. Takođe, važan aspekt koji se u slučaju navijačkih grupa svakako mora istaći, jeste reverzibilan proces međudejstva između kreiranja ličnog identiteta i navijačkih praksi.

Ključne reči: navijači; sportske subkulture/kontrakulture; sport i umetnost; navijačko kulturno nasleđe.

¹ Rezultat rada na projektu "Identitetske politike Evropske unije: prilagođavanje i primena u Republici Srbiji" (177017) Ministarstva prosvete i nauke Republike Srbije.

Istraživanje koje sam za svrhu ove analize sprovedla sastoji se od intervjua sa idejnim nosiocem GTR-a (I. L.) i njegovim prijateljem (M. C.), takođe navijačem Partizana². Većina informacija koje u tekstu iznosim su one koje sam dobila od svojih informanata; sistematizacijom datih podataka u nekoliko tematskih celina, kao i njihovom interpretacijom kroz neke od antropoloških teorijsko-metodoloških koncepcija, rekonstruisala sam priču ove male navijačke (pod)grupe, kao relevantnog dela domaće navijačke populacije. S obzirom da fenomen GTR poprima sve veći broj simpatizera, koji nisu obavezno "vatreni" navijači Partizana, smatram da uticaj koji vrše i namere i vrednosti koje propagiraju zavređuju antropološku pažnju, naročito zarad problematizacije danas često postavljenog znaka jednakosti između navijača i huligana.

Sledeći Jingerovo shvatanje, smatram da je smisao antropološkog i sociološkog bavljenja subkulturnim grupama – kao što je, na primer, opisivanje normativnih kvaliteta nekog zanimanja ili hobija, uočavanje kontrasta između različitih socijalnih slojeva/klasa ili naglašavanje moći kontrole u kodeksima ponašanja u bandama, zapravo podvlačenje antropoloških/socioloških aspekata datih fenome-

² Želela bih ovde da se zahvalim svojim ispitanicima na veoma iscrpnom i kvalitetnom razgovoru. Nažalost, u radu sam morala da istaknem samo neke delove našeg razgovora, dok sam neke veoma interesantne podatke morala da izostavim, naročito zbog toga što bi to zahtevalo dalju analizu, za koju prostor koji je namenjen za ovaj rad nije ni približno dovoljan.

na koji se obično previđaju (Yinger 1960, 625). Dakle, u društvenim naukama je uobičajeno analitičko sredstvo za pristupanje istraživanju navijačkih grupa koncept subkulture. Ovaj pojam se, još od vremena svog nastanka (četrdesetih godina prošlog veka), toliko difuzno koristi u sportskim etnografijama da je, prema nekim autorima, izgubio mnogo od svoje eksplanatorne moći (Wheaton 2007, 286). Međutim, kada se više približimo jednoj takvoj "subkulturi" (u ovom slučaju grobarskoj), uviđa se velika raznorodnost i iscepanost njenih članova, koji se dalje dele, a kontradiktornosti njihovog ponašanja i uverenja ponekad eskaliraju čak i u međusobnim sukobima sa tragičnim posledicama. Ta činjenica dovodi u pitanje koncepciju subkulture koja, između ostalog, podrazumeva homogenizujuće tendencije njenih pripadnika. Oni aspekti sportskih subkultura koji, pak, nisu dovoljno razmatrani u društvenim naukama, jesu oni koji se odnose na mapiranje razlika (kao što su rasne, polne/rodne, etničke i sl.), zahtevе za autentičnošću grupa, mogućnosti da se na njih odgovori, procese isključivanja iz određenih navijačkih redova kao i određene (političke/ekonomske) okolnosti koje stoje na putu pravom navijačkom užitku (v. rad koji u tom smislu predstavlja izuzetak, i koji se bavi upravo problematizovanjem datih aspekata sportskih subkultura: Wheaton 2007). Ipak, u ovom radu neću ići putem postmoderne dekonstruktivističke kritike, koja se naziva i post-subkulturalnom teorijom, prema kojoj se odriče svaka mogućnost predstavljanja subkulturnih grupa kao nekakvih postojećih entiteta; ukratko – subkulture se tu posmatraju kao izmiš-

ljena sredstva klasifikacije koje su izmislili teoretičari subkultura (v. Redhead 1997). Pošto sam sama pristalica starog antropološkog uverenja da znanje ipak treba da nastaje kroz dijalog sa ljudima koje "proučavamo", Grobare ću posmatrati kao svojevrsnu subkulturu, jer ih i sami njihovi članovi u određenoj meri tako posmatraju, ali kroz kritičku dekonstruktivističku perspektivu, kojom namjeravam da ukažem na to da je takva subkultura unutar sebe same izdiferencirana i da je proces stvaranja navijačkog identiteta višedimenzionalan proces. Analiza izjava mojih ispitanika navela me je da, na kraju krajeva, njihovu grupu/pokret okarakterišem kao neku vrstu subkulturne kontrakulture.

*She walks in beauty like the night,
a ja živim za Partizan i fight.*

GTR

Ovim prerađenim stihom iz pesme Lorda Bajrona nastao je GTR. Četiri godine unazad I. L. je razmišljao o tome da napravi grobarski fanzin koji bi imao veze i sa *kulturom*³. U tom periodu, ipak, nije bila "pogodna klima" za

³ Sama ideja navijačkih fanzina potiče iz Engleske. Ni kod nas ova ideja nije nova; poznat je i među navijačima veoma poštovan partizanovski fanzin The PUP, čijih je 17 brojeva izašlo u periodu od 2000. do 2006. godine. "Utisak je da je taj duh PUP-a preživeo i našao svoje mesto u današnjim fanzinima Partizanovih navijača, pre svega u fanzinu GTR" (izvor: <http://crno>)

tako nešto, jer je Alkatraz (navijačka grupa) tada držao jaku vlast među navijačkim redovima: "Suština je, kada imaš jaku, jedinstvenu tribinu, sve moraš ljude da pitaš" (I. L.). Trenutak u kome se razvija GTR, prvo kao stranica na Fejsbuku, a ubrzo potom i u obliku štampanog fanzina, jeste trenutak razjedinjenosti južne tribine. Podeljenost tribine, u kojoj se izdvajaju dve glavne grupe (Alkatraz i Zabranjeni), dakle, podrazumeva nepostojanje jakog centra, i samim tim veću slobodu izražavanja na tribini, što je, verovatno, doprinelo "procvatu grobarske subkulture", koju čine fanzini, grafiti, pank/rok bend Grupa JNA i sl.⁴

Postojeći grobarski fanzini se po sadržini razlikuju, pri čemu bi se slobodno moglo reći da je GTR najspecifičniji po svom stilu. Kao što je već rečeno, GTR nastaje navedenim stihovima, koje je I. L. postavio kao status na svom Fejsbuk nalogu, i potpisao ih sa "Grobarski trash romantizam". Kasnije mu je jedan prijatelj predložio da naprave posebnu stranicu pod tim nazivom, što su i učinili, a odziv i pozitivni komentari⁵ su I. L. dali podstreka da ostvari svoju pređašnju zamisao o fanzinu. Početna zamisao je bila da se vrše "umetničke intervencije" u pesmama i slika-

-bela-nostalgija.blogspot.com/2013/04/partizanovi-fanzini-pup.html). Pored GTR-a, danas postoji još tri grobarska fanzina: 04. X 1945; Partizan iznad svega i Jusuf Mehmedovski.

⁴ Izvor: <http://zabranjeni.org/forumV2/index.php?topic=296.30>.

⁵ Nakon 250 "lajkova" stranice GTR na Fejsbuku, o njima je izašao i prvi članak u novinama: http://www.b92.net/sport/fudbal/vesti.php?yyyy=2012&mm=09&dd=24&nav_id=645698.

ma iz perioda romantizma, mada su kasnije prešli na obrade slika, pesama i raznih drugih dela iz umetnosti i književnosti uopšte. Umetničke intervencije, kako I.L. označava ove radove, podrazumevaju ili umetanje raznih ličnosti, maskota, događaja, navijačkih rekvizita, crno-belih šalova itd. u poznata likovna dela, ili menjanje tekstova pesama i provlačenje grobarske tematike kroz njih, kao i pisanje različitih tekstova sarkastičnog i duhovitog sadržaja, sa referencama na različite ličnosti i događaje povezane sa Partizanom ili Zvezdom, kao i sa istorijom i savremenom politikom. Tako nam GTR "otkriva" kako su i Kazimir Maljevič, Čarls Bukovski, Frank Sinatra, Sergej Jensenjin, Vladislav Petković Dis, Brana Petrović, Šarl Bolder, i mnogi drugi u stvari Grobari i da svu svoju umetnost i delo posvećuju Partizanu. Postupak obrade slika (ali i pesama) bi mogao da se okarakteriše kao brikolerski, što prema Levi-Strosu, tvorcu ovog termina, znači da se autor koristi sredstvima zaobilaznim u odnosu na sredstva kojima se služi čovek od zanata, i koji, za razliku od zanatlije i inženjera, nije projektno orijentisan, već delove prikuplja i čuva po principu "uvek može da posluži", pa je "njegova radnja retrospektivna", jer se obraća postojećoj skupini alatki i materijala s kojom mora "da zapodene neku vrstu razgovora pre nego načini izbor" (Levi-Stros 1978, 57-59). Slično kućnom majstoru, [avangardni aproprijacionista] pozicionira se s onu stranu profesionalno definisanih tehnika rada, što znači da prenamena tehnika rada odgovara prenameni funkcije predmeta, odnosno "neispravnom uzimanju" stvari putem neformalnih praksi kalemljenja i

reciklaže (Sretenović 2012, 112). Takođe, bilo u obliku fanzina ili Fejsbuk stranice, GTR može da se posmatra i kao kreativna ili umetnička (kako njeni kreatori insistiraju) (p)readaptacija odnosa prema sportskom klubu, gde posvećeni fanovi praktikuju sopstvenu (re)produkciju doživljaja navijanja, kroz različite priče, fanzine, slike i elektronske obrade; ...sve one prakse fanova u kojima se likovi, slike, metafore i značenja "originalnog" teksta ne gube potpuno, već iznova osnažuju i/ili otvaraju za transformacije na produktivne i uzbudljive načine⁶. Naravno, radovima GTR-a ne možemo pripisati vrednost umetničke originalnosti ili ih svrstati među avangardne aproprijacioniste na primer, s obzirom da je njihova "umetnost" pre svega tehnički svedena na fotošop montaže. Svakako, izvesno je da se njihova dela ne stvaraju sa tim ciljem, mada ih, opet, mnogi njihovi simpatizeri nazivaju "navijačkom avangardom". Ono što je takođe veoma izvesno, jeste da GTR ima određenu misiju projektovanja sopstvenih vrednosti – kako estetskih, tako i moralnih – na navijačku i širu publiku.

Odrednica u nazivu ove grupe – *trash* – relativno je jasna. I. L. objašnjava kako je stavio tu reč u naziv svog "pokreta" da bi mogao bez stega da se bavi umetnošću i bez osude od strane umetnika. Međutim, *romantizam* kao odrednicu bismo mogli prodiskutovati. S obzirom da je GTR

⁶ Formulacija u ovoj rečenici je prilagođena verzija objašnjenja u kome Kolin Milbarn (Colin Milburn) piše o praksama fanova serije Ratovi zvezda (navedeno u: Krstić 2012, 90).

jedna spontana tvorevina, nije bilo striktnog plana u kom pravcu se rad ove grupe može kretati. Ali okrenutost ka kulturi, umetnosti i književnosti i ka političkoj i navijačkoj satiri se može uzeti kao njihova prepoznatljiva karakteristika. Pored toga, jedna od najprimetnijih osobina ovog načina izražavanja naklonosti ka klubu je prizivanje "starih dobrih" klupskih i navijačkih vremena, i u tom smislu bi se moglo reći da reč romantizam ima važnu značenjsku odrednicu pri opisu ove grupe. Naime, s jedne strane, proces identifikacije i njenog simboličkog pothranjivanja se među navijačima koji veliku pažnju posvećuju negovanju što jasnije predstave o sopstvenom (i rivalskom) klubu u velikoj meri sastoji od rasprava o istoriji sopstvenog i suparničkog kluba. S druge strane, imamo lamentiranje nad starom školom navijanja, odnosno romantizovanje prošlosti. Taj sentiment prema starinskim načinima ispoljavanja klupske naklonosti, koji podrazumeva antagonizme, ali (u velikoj meri, ne potpuno) isključuje huliganstvo, koje je danas dominantan vid ispoljavanja pripadnosti prema svom, odnosno netrpeljivosti prema suparničkom taboru, jedno je od osnovnih obeležja ove grupe, i predstavlja prvu upadljivu suprotnost u odnosu na navijački "mejnstrim", ili samo na predstavu o njemu kao takvom.⁷

⁷ Najupečatljiviji primer njihovog "načina" jeste odlazak na utakmicu poslednjeg kola prvenstva Srbije u fudbalu u sezoni 2012/2013., sa transparentom "Knjigom protiv zvezdzima" i sa delima svetske književnosti u rukama (izvor:

Pravci identifikacije – singularizacija sa kolektivizacijom

Pripadanje nekoj navijačkoj grupi pretpostavlja osećaj zajedničkog identiteta, međutim, prema mojim sagovornicima, među Grobarima "ne postoji zajedništvo", odnosno grupna homogenost i to navode kao jednu od njihovih specifičnosti u odnosu na navijače Crvene zvezde. Svaka-ko, ne može se tu poreći postojanje nekog "ideala zajedničkog identiteta, kome svi teže". Ipak, odgovor mojih ispitanika na pitanje koja je referenca tog identiteta, vrlo moguće, nije reprezentativan. Naime, prema I. L. to je engleski stil navijanja ("grlo, dlanovi, šalovi") koji je uvek bio svojstven navijačima Partizana, dok je zvezdaški stil prepoznatljivo italijanski (organizovane masovne koreografije, pompeznost). Isticanje ovog elementa identifikacije je, dakle, više posledica ličnih (ili GTR) preferencija, a ne izražaj pogleda šire grupe. Sam I. L. je zahvaljujući navijanju za Partizan, kako kaže, postao anglofil, što znači da on iz navijačkih praksi crpi neke identifikacione elemente koji nisu njene najtransparentnije odlike. Jedna od linija okupljanja grupe ljudi organizovane oko GTR-a može se reći da i jeste anglofilstvo.

Proces navijačke identifikacije posmatra se obično kao jednosmeran – klub i njegove boje se smatraju centralnim izvorom identiteta (vatrenog) navijača, a odlazak na utak-

mice, radnje koje se izvode tokom utakmice, kao i rutuali pre i posle mečeva, boje kluba i navijački rekviziti su tu ne samo da podupiru proces kreiranja i izražavanja ličnog i grupnog identiteta, već pomažu navijačima da svoje postojanje dignu na transcendentni nivo (v. Derbaix and Decrop 2011)⁸. Ali na ovom mestu možemo uočiti mogućnost reverzibilnosti navijačkih praksi, kada govorimo sa aspekta kreiranja ličnog i/ili grupnog identiteta. Funkcija grupe GTR može da se posmatra, kako I. L. navodi, kao prosvetiteljska. Tu se pre svega misli na to da, npr.: "Klinac koji ima fanzin, koji ide na Partizanovu utakmicu, sa 13/14 godina, može da vidi Bodlera, Poa... i on će početi možda da se interesuje za to. Znači, on preko Partizana može da upozna... kao što sam ja, preko Partizana, preko tribine, postao anglofil" (I. L.). Navijačke prakse, dakle, podrazumevaju određene vidove participacije, ali ona ipak ne mora isključivo da se odnosi na odlazak na svaku utakmicu svog kluba. Ona može da se izražava i putem određene vrste kreativnih aktivnosti (fanzini, grafiti, osmišlja-

⁸ Primer koji sam dobila od svojih ispitanika vezano za navijačke rekvizite, odnosno simbole kluba, koji ima veoma važnu ulogu grupne solidarnosti je navijačka zastava: "U navijačkom svetu svako nosi svoju zastavu. Ako ti padne zastava, to je najveća bruka. Prestaneš da ideš na utakmice ako ti padne zastava. To je neko normalno rivalstvo. Znači, nosi zastavu, stani, pobij se kad neko hoće da ti uzme. A onda su oni [Zvezdaši] skapirali to, stavili su u svoju organizaciju da zastavu nosi 10 najjačih ljudi sa pištoljima, za slučaj ako ih neko napadne da mogu da... oni tako funkcionišu na primer 15 godina..." (I.L.).

vanje transparentata, pisanje i izvođenje navijačkih pesama i sl.), koje se, kako mnogi primeri iz okruženja ispitanika pokazuju, i same razvijaju upravo zahvaljujući ljubavi prema klubu. Dakle, kada govorimo o procesu navijačke identifikacije ne smemo zanemarivati element lične navijačke kreativnosti i mogućnosti da se iz "prostog" navijanja za određeni klub mogu izvući i neke sekundarne identifikacione reference, koje mogu usmeravati dalji proces identifikacije pojedinca i njegovo usložnjavanje. Ovaj proces u navijačkom svetu možemo označiti kao proces *singularizacije*: navijač može da izražava svoju ličnost čak i unutar jedne navijačke grupe, dodajući lični pečat svom odnosu sa društvenim okruženjem. Takvo isticanje, u bilo kom obliku, objašnjava se ljudskom potrebom za opipljivom podrškom, u cilju stabilizovanja značenja svog dubinskog sopstva (Debraix and Decrop 2011, 286-7). Ovakve primere smatram važnim jer govore suprotno čestim stereotipizacijama predstava o navijačima, koje se od 1960-ih godina masovno plasiraju u medijima širom evropskih zemalja, a prema kojima se fokus stavlja skoro isključivo na negativne predstave o navijačima kao bezličnim huliganima i nasilnicima.⁹

I po pitanju individualnosti navijača s jedne i kolektiviizma, s druge strane, moji ispitanici povlače razliku izme-

⁹ Videti jedno od najopsežnijih istraživanja među fudbalskim navijačima širom Evrope, u kome se pokazuje da navijačke prakse mogu i te kako da imaju pozitivne strane (The Social Issues Research Centre 2008).

đu Grobara i Cigana. Prema njihovim rečima: "Ključna razlika je što su oni kolektivistička tribina mnogo više nego mi, oni šta se dogovore, ti glavni kad se nađu, to je tako... Mi se na dve godine delimo na različite tribine – ima ih dve. I pola te jedne je podeljeno... Naravno, oni imaju određenu prednost što su tako organizovani... Ali u celom zbiru... Ne, to kod nas uopšte nije cilj" (M. C.). Dalje, zvezdaški kolektivizam se objašnjava na sledeći način: "Znaju se oni svi, dogovaraju se, svaka grupa ima svoje, oni se dogovore, onda samo proglase i svi slušaju. A svi slušaju zbog toga da bi ta grupa bila jaka. Znači, ima ih mnogo više nego nas, jer se mi tako osipamo, delimo, i to ih čini jačim" (M. C.). Takođe, ova kolektivistička snaga se očitava i u pogledu čuvanja svoje zastave: "Sad je pala zastava drugoj najjačoj grupi na jugu, ovima iz Obrenovca. Njih dvadeset je nosilo zastavu, i sačekali ih – ono, njih sto. Zastave se ciljaju. Ali oni su to potpuno isključili iz tih navijačkih okvira. Kod njih je sve centralizovano. Imaš kao neku piramidu. A kod nas da ti neko kaže daj zastavu da je nosi neko, to nema šanse" (I. L.). Na pitanje kako objašnjavaju tu "dezorganizovanost" Grobara, ispitanici odgovaraju da kod njih, kada bi se situacija gledala sa stanovišta vrste političkih organizacija, vlada anarhija (anarhija, koja teži despotiji) – "Kada neko uspostavi vlast na 4 meseca, i onda to traje mesec dana, i onda pukne" (M. C.). Vizija koju I. L. smatra idealnom po pitanju uređenosti svog navijačkog tabora je prosvetljeni apsolutizam, a Grobare vidi kao libertarijance (iako smatra da oni toga nisu svesni): "Ogledalo toga je što stoji nacistička zastava

kod jednog lika u rukama, a pored njega stoji zastava Gvineje Bisao... Mislim, ono, ima mesta za sve".

Nasledeni i smišljeni faktori razdora

Kada govore o nizovima suprotnosti, kao izvorištima ličnih, tj. grupnih identifikacija, posebno se ističe još jedan faktor, a on se odnosi na predstave o istoriji kao identifikacionoj referenci. Ispitanici tvrde kako Grobari, bez obzira na sve manjkavosti koje po njima karakterišu istoriju Partizana, nikada ne spore svoju prošlost, posebno onaj njen deo koji se odnosi na osnivače kluba i njegovu vezu sa komunističkim poretom bivše SFRJ. S druge strane, tvrde kako Cigani stalno prepravljaju sopstvenu istoriju i izvrću njene činjenice – "Oni sada furaju fazon 'reakcija' – da su oni sve vreme bili kontra komunizmu, i slične gluposti... Oni svoj identitet grade na svojoj istoriji i zato hoće da je promene. Predstavljaju se kao neka predratna elita, a u stvari nemaju veze s tim" (M. C.). Kada je o kulturnom, urbanom ili nekom drugom nasleđu reč, ispitanici ne smatraju da je ovaj element previše važan kao odrednica jedne ili druge grupe, s obzirom na to da njih čine najrazličitiji profili ljudi iz našeg društva. Međutim, na temu građanskog nasleđa, ipak, postoje opsežne debate među Zvezdašima i Partizanovcima. I. L. kaže: "Seljak – šta je seljak? Navijači Partizana sami sebe zovu stoka. Mene više nervira lažno građanstvo, nego seljaštvo" (I. L.). Za plasiranje te slike o Crvenoj zvezdi kao nosiocu građanskog nasleđa, kako saopštava GTR,

zaslužan je Bogdan Tirnanić.¹⁰ U GTR-u je objavljen i tekst na tu temu, gde se, između ostalog, kaže: "Kod Bogdana Tirnanića na primer – pripadnost navijačkom taboru Crvene zvezde se izvodi do (inače nepostojećeg) metafizičkog značaja. Ovaj, priznajemo, prilično dobar beogradski hroničar ali i ideolog lažnog beogradskog duha kod Zvezdinih navijača okupljenih oko Kulturno Umetničkog Društva 'Delije sever', tvrdi da je navijanje za Crvenu zvezdu bio direktan prkos komunizmu, i simbol, kako kaže – reakcije. Beogradska manguparija, kako Tirnanić naziva momke iz kako naglašava Sava male, Dorćola, koje je okupljalo to što navijaju za Crvenu zvezdu se kešala o tramvaj, držala cigarete sa palcem i kažiprstom i prkosila dok su za Partizan navijali isključivo sinovi generala, krezubi Albanci i dođoši koji su naselili Novi Beograd. Bogdan Tirnanić omalovažava nečije prekodrinsko poreklo (ili novobeogradsko stanovište), a zaboravlja da su bivša, gore pomenuta beogradska predgrađa, redom naseljena radnicima iz Crne Trave i Bele Palanke, to jest, iz mnogo većih rupetina od onih prekodrinskih."¹¹

Povezano sa ovim nameće se pitanje pozivanja na nacionalnu pripadnost i njenu važnost za identitet navijačke grupe – zvezdaške ili partizanovske. I na ovom mestu moji

¹⁰ Tekst na koji se aludira v. u Tirnanić (1983, 17-21). Deo teksta dostupan je i na adresi: <http://crvenazvezdafk.com/sr/vesti/najvaznije/2882/Bogdan+Tirnani%C4%87+o+Zvezdi.html>

¹¹ Videti na adresi: <https://www.facebook.com/Grobarskitrashromantizam/posts/457810620983668>.

ispitanici povlače liniju razdvajanja između Grobara i Cigana. Među Grobarima svakako ima dosta srpskih nacionalista, kao i među Ciganima, ali oni, kako navodi M. C., "to ne unose u epicentar priče". Kao posebnu stavku u njihovom ponašanju i mišljenju I. L. ističe: "Zvezdaši imaju tezu da je Zvezda jedan od četiri stubova srpstva. Znači stvarno, oni su najgore zlo koje postoji u ovom društvu i sve najgore protiv čega se ja borim oni predstavljaju. Ne proglase oni sami sebe za stub srpstva, nego dođe Matija Bećković, koji je član SANU, i kaže Zvezda, crkva, list Politika i vojska su 4 stuba srpstva." Tu tezu, kako kaže M. C., oni uzimaju kao realnu, i ne dovode je u pitanje: "Oni su bili bolji klub, i onda je Partizan (pošto su se ranije igrači dovodili na otimačinu, znači ko se koga domogne) preko vojske dovodio dosta igrača u klub i pravio mrežu širom zemlje, jer je kao klub imao tu moć, i onda je kod nas bilo više ljudi sa Kosova, iz Hrvatske, Bosne, Makedonije, nego kod njih. Sledeći taj princip da dovode igrače kad odu u vojsku. I oni su sa tih 10% više Srba koji im igraju u timu istripovali da su veći Srbi, ne znam. Ali oni generalno prihvataju tu tezu kako su oni srpski klub (i zbog toga što je Tuđman bio predsednik Partizana, što je provaljeno 1991. godine, pre toga niko nije to pominjao)... Mislim, nebitno, to su sve stvari koje se ono, nagomilavaju, nagomilavaju... tačno ima scena kad je Tito umro, igrali su Zvezda – Hajduk, i onda je spiker javio da je umro Tito, i onda su igrači Zvezde počeli da se valjaju po stadionu, da plaču, i ne samo Zvezde, svi su plakali... posle toga ti gledaš iste igrače kako pričaju da su oni, ne znam ni ja, veliki Srbi". Dakle: "To preterivanje, srpstvo...

to je njihov identitet, to su oni. Oni su svi takvi. Taj njihov model, koji su ustanovili, oni su takvi sada svi – "Krstim se pored crkve kada prolazim" (M.C.).

Ono što I. L. sam želi da doda na datu temu je sledeće: "Ali sa druge strane, romantizam se poklapa sa grobarstvom u tom smislu buđenja neke prave nacionalne svesti, što isto ja mislim – da su Grobari *istinske patriote i nacionalisti* za razliku od Zvezdaša. Npr, imaš taj nacionalizam pekićevskog tipa i Basare, s jedne strane, a s druge strane imaš Dobricu Ćosića". Ova analogija između klubova i pisaca je, inače, manir koji se u GTR, izgleda, dosta potencira. Na sledeći način I. L. objašnjava "otelotvorenje" i "esenciju" različitosti između Partizana i Zvezde: "S jedne strane imaš Ivu Andrića koji je dobio Nobelovu nagradu, to ti je neka titula, a on je bio veliki ološ od čoveka (možda je bio dobar pisac)¹²; a sa druge strane imaš Pekića, koji je, ono, tipičan predstavnik Grobara, koji udara glavom o zid, i zbog toga ide u zatvor i bolji je pisac od Andrića, iako je ovaj veći pisac. To je neka paralela za Partizan i Zvezdu – Zvezda ima tu titulu, ali je Partizan bolji. To ti je ceo taj kompleks veličine. Oni su svoj stadion nazvali Marakana, zato što je tad Marakana bio najveći stadion na svetu" (I.L.).

* * *

Kako sami ispitanici kažu, navijanje za Partizan utiče velikim delom i na njihov lični i na kolektivni identitet.

¹² V. tekst na datu temu (GTR, br. 4: 12-14).

Prema tome, oni se automatski identifikuju sa bojama svog tima, dok se, istovremeno, boje glavnog protivničkog tima (Crvene zvezde) doživljavaju sa odlučnom odbojnošću. Ova činjenica nas navodi na zaključak da je proces identifikacije sa određenim timom zasnovan na simboličkom sistemu hijerarhijski organizovanih binarnih opozicija, koji podrazumeva dve jedinice koje se međusobno isključuju i koje služe tome da proizvode značenje kroz građenje suprotnosti. Iako objašnjavanje osnove procesa navijačke identifikacije putem jednostavnih strukturalnih matrica (crno-belo : crveno-belo; jug : sever; mi : oni) može da zvuči kao trivijalan zaključak, na taj način ipak možemo bolje razumeti pravce razvijanja ostalih naklonosti kod ove konkretne navijačke populacije. Pored starih vremena i umetnosti, I. L. kaže kako su osnovne teme GTR-a *patnja* i *mazohizam*. Patnja i mazohizam su, dakle, osećanja koja, prema mojim ispitanicima, karakterišu navijače Partizana. Ovaj detalj smatram da treba naglasiti: "GTR priziva dobra stara vremena, ali u stvari dobra *loša* stara vremena" (I.L.). Prema njima, dakle, Crvena zvezda predstavlja brend, jer su najčešći razlozi zbog kojih njeni navijači navijaju za nju to što je bila prvak Evrope, zbog kultova ličnosti pet zvezdinih zvezda, itd. (I. L.) Za navijače Partizana I. L. pak kaže: "A devedeset posto upućenijih Grobara će ti reći, Partizan je antibrend. Oni se lože na Čavu Dimitrijevića, koji je bio alkoholičar, na Sašu Ćurčića, na sve neke, ono, ili na neke luzere, ili avangardne likove, kao što je Petar Borota, golman Partizana, koji je bio slikar, Ivan Golac..." Upravo ovu razliku oni smaraju

ključnom: "Tu postoji neka razlika, drugost klasična" (M. C.). Period u kome su igrali ti veliki igrači kao što je Dragan Mance (uglavnom se misli na period 1980-ih godina) se uzima kao "zlatni period" ne samo za Partizan, nego za domaći fudbal uopšte. Međutim, prema ispitanicima, nije kvalitet fudbala bio tu presudan, nego upravo određeni pojedinci, koji su se svojom neobičnošću isticali u odnosu na fudbalere Crvene zvezde: "Kad čitaš Džajićev intervju, to je kao da čitaš, ne znam, nekog seljanina najgoreg mogućeg, a kad čitaš Mancea koji je na primer idol Grobara, to je potpuno druga priča" (M. C.). Identitet predstavnika GTR-a se, prema ovome, ne zasniva toliko na sportskim uspesima svog kluba, već se on crpi iz ličnosti pojedinaca, odnosno idola. Ili, kako I. L. kaže: "Pa, ne bismo o fudbalu. Mnogo je to više od fudbala, stvarno".

Po navedenom, modus navijačkog izražavanja GTR-a zasniva se pre svega na estetici i imaginaciji. S obzirom na to da je kvalitet domaćeg fudbala danas na nezavidnom nivou i da ga ne oličava neka preterana "estetika", nameće se pitanje na čemu se onda zasniva izвориšte njihove ljubavi prema klubu. Na to pitanje I. L. odgovara na sledeći način: "Mi smo stvorili paralelnu realnost. Ovim nado-mešćujem estetske nedostatke, ne samo u fudbalu, nego i u životu". U skladu s tim, informanti navode sledeći citat Duška Radovića, kao onaj koji najbolje opisuje njihovu naklonost ka Partizanu: *Ja mnogo volim fudbal i za mene je fudbal važna stvar. Imam koga da volim, volim Partizan. Imam koga da mrzim... Imam svake nedelje bar jednom jedan veliki i uzbudljiv događaj. Mislim da je fudbal*

*ili jedan oblik lažnog emocionalnog života ili vrlo važna dopuna našeg emocionalnog života*¹³.

Subkultura i/ili kontrakultura

Već je u radu nagoveštavano da GTR, kao grupu, označavam kao navijačku subkulturu. Međutim, već na osnovu letimičnog pregleda izloženih informacija nameće se pitanje da li su oni zaista grobarska navijačka subkultura, ili ih je ispravnije okarakterisati kao svojevrsnu kontrakulturu – koja nije samo usmerena protiv svojih najvećih protivnika – Zvezdaša, već i protiv šireg društva, a velikim delom i na račun samih sebe. Ali, ko su to "oni"? Najčešće se dešava da jedna navijačka grupa svoj identitet pre svega bazira na distinkciji MI – ONI, međutim, u slučaju GTR-a možemo primetiti da oni svojim fanzinom povlače određene crte razdvajanja i unutar svog šireg "tabora", tj. Grobara u načelu. Iako je već navedeno nekoliko primera koji govore ovome u prilog, navešću još jedan. Danas je KK Partizan značajno uspešniji u odnosu na FK Partizan u pogledu sportskih rezultata na međunarodnoj sceni. Međutim, I. L. kaže kako ne ide na košarkaške utakmice (što bi bilo očekivano od jednog vernog navijača – da bodri svoj klub i kada je uspešan, a ne samo kada je neuspešan), a da na fudbalske odlazi. Jedan od razloga zbog kojih ne ide na košarkaške utakmice je "Zato što je postalo fensi

¹³ Citat preuzet sa: <http://www.youtube.com/watch?v=hASAaBSJ8xds>.

sada navijati za KK Partizan, jer ima uspeha. S obzirom na to da voli Partizan "generalno", kako kaže, košarku gleda kod kuće. Ali na fudbalske utakmice zato odlazi ne toliko zbog same igre, već upravo da gleda "ludake na tribini kojih imaš milion i onda kapiram da je lepak za budale i tako... Ne, ne, u pozitivnom smislu – čudake, nemam pojma...". Ovde bi se moglo zaključiti da moj ispitanik i nije preterano "veliki" navijač, i da ovakvim karakterisanjem Grobara na tribinama sebe ograđuje u odnosu na njih, i ponaša se više kao njihov posmatrač, nego kao saučesnik. Ipak, smatram da takav zaključak ne bi bio ispravan. Ispravnije bi možda bilo zaključiti da se čitava GTR grupa, i svi oni koji se sa njom poistovećuju i podržavaju njihov rad, zapravo poistovećuje, navija i slavi *antiheroje*, dok istovremeno *kontrira* ustanovljenim vrednosnim normama šire grupe (ili širih grupa). To je značenje već pomenutih samoopisa GTR-a, kao "patnje, mazohizma i žala za dobrim lošim starim vremenima".

Za pripadnike i simpatizere GTR-a se, dakle, ne može reći da oni ne žele da dele identitet sa svojom grupom, mada M. C. kaže da tu "postoji delimičan osećaj zajedništva i identifikacije sa ostalim Grobarima, ali do određene mere". Ipak, ono što ih povezuje sa svim ostalim Grobarima je pomenuta *kontra*. Evo jednog navoda koji govori u prilog tome: "Za Partizan si, u okolnostima Zvezdine slave, mogao da navijaš samo ako te nešto posebno vezuje za taj klub. Počeli smo da navijamo za Partizan zato što nas je u to neko uputio, ali samo oni koji su nešto prepoznali u tome su i ostali... to te onda određuje kao čoveka. Terao si

kontru od malena, od kad imaš 5-6 godina, i onda čitav život..." (M. C.). Navešću i jedan ilustrativan primer, koji sam dobila od ispitanika: "Neki lik je negde napisao da je živeo u Knez Mihailovoj i da su svi u njegovom odeljenju navijali za Zvezdu, a jedini koji je navijao za Partizan se zvao Jusuf Mehmedovski i bio je sin nekog krezavog generala – i onda je Jusuf Mehmedovski kod nas postao heroj"¹⁴. Vidimo iz ovog primera da se ne radi samo o (fiktivnom ili realnom) liku koji je "sam protiv svih" (i pritom se ne ističe nikakvim posebnim "herojskim" osobinama), nego se (barem u fanzinu) predstavlja i kao Musliman, što je direktna *kontra* srpstvu i pravoslavlju koje, kako moji ispitanici kažu, propagiraju Zvezdaši. U razgovoru sa jednim od poznavalaca dela GTR-a, koji ne učestvuje u radu te grupe saznala sam da i on sam u tome vidi upravo "neku vrstu *anti* kulture, protiv dominantne kulture" (M. S.). Prema njegovom mišljenju: "Nekako je tu veći akcenat na tome kao da se distancira grobarstvo od šovinizma i nacionalizma koji je više sinonim sad postao za Zvezdu, nego bilo šta... i da se od Ace Lukasa prebaci na pank kulturu itd." (M.S.). Na osnovu svega iznetog, poslužiću se Jingerovom koncepcijom kontrakulture radi zaokruživanja pređašnje analize: "Predlažem upotrebu pojma kontrakultura u svakom slučaju u kome normativni sistem neke grupe sadrži, kao primarni element, temu konflikta sa vrednostima totalnog društva, gde su personalne varijable direktno

¹⁴ Kao što sam već navela, jedan od postojećih grobarskih fanzina nosi naziv Jusuf Mehmedovski.

uključene u razvoj i održavanje grupnih vrednosti i gde god da se njene norme razumeju samo preko referiranja na odnos grupe sa okruženjem dominantne kulture" (Yinger 1960, 629). Iako sam na početku rada pretpostavila da GTR možemo okarakterisati kao jednu subkulturnu kontrakulturu, nizovi opozicionih parova koje sam izdvojila u ovom tekstu, kao što su – centralizovanost tribine : anarhija na tribini :: srpstvo : "pravi" nacionalizam :: Ivo Andrić : Borislav Pekić :: šovinizam : umetnost, kultura, otvorenost :: kolektivizam : singularizam :: brend : anti-brend, itd. – govore o tome da bi i takva karakterizacija bila pogrešna, ili barem nepotpuna. Najispravnije bi se verovatno moglo zaključiti da se radi o kontrakulturi, koja svoju identifikacionu bazu ima u grobarskom taboru. Pritom se ne sme zaboraviti pomalo zbunjujuća činjenica da motivacije za navijanje (barem što se ove grupe tiče) nisu pretežno podstaknute samim činom sportskog takmičenja, već i mnogim drugim, "višim" motivima.

Moji ispitanici ne poriču da jedan deo Grobara može da se opiše kao "’er maks’, trenerke, jagnjetina, kisela voda, narodnjaci, štampani barjaci i zastave, pretnje, interes, mnogo sujete i ogovaranja", ali pripadništvo jednom ili drugom taboru očigledno nije samo to. Pre bi se moglo reći da je to i večita igra nadmudrivanja i borbe koja ne podrazumeva isključivo huliganske metode i vrlo često zahteva proniciljivost i posvećenost.

Literatura

- Debraix, Christian and Alain Decrop. 2011. Colours and scarves: an ethnographic account of football fans and their paraphernalia. *Leisure Studies* 30 (3): 271-291.
- Krstić, Predrag. 2012. Zemne staze Enterprajza: nauka i naučna fantastika. *Antropologija* 12 (3): 73-97.
- Levi-Stros, Klod. 1978. *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- McRobbie, Angela and Jenny Garber. 1976. Girls and Subcultures: An Exploration. In: S. Hall and T. Jefferson (eds.) *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, 209-222. London: Hutchinson.
- Redhead, Steve. 1997. *Post-fandom and the millennial blues*. London: Routledge.
- Social Issues Research Centre. 2008. *Football Passions*. Commissioned by: Canon. Tekst dostupan na: <http://www.sirc.org/football/>.
- Sretenović, S. Dejan. 2012. *Od redimejda do digitalne kopije. Aproprijacija kao stvaralačka procedura u umetnosti 20. veka*. Beograd: Filozofski fakultet (doktorska disertacija).
- Tirnanić, Bogdan. 1983. *Beograd za početnike*. Beograd: Narodna knjiga.
- Wheaton, Brinda. 2007. After Sport Culture: Rethinking Sport and Post-Subcultural Theory. *Journal of Sport and Social Issues* 31: 283-307.
- Yinger, Milton. 1960. Contraculture and Subculture. *American Sociological Review* 25 (5): 625-635.

Vladimira Ilić

Doktorand Odeljenja za
etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta
Univerziteta u Beogradu
sindzulejke@gmail.com

Mladen Stajić

Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
mladen.stajic@f.bg.ac.rs

Religija i emocije: mogući pravci izučavanja¹

Apstrakt: S težnjom da se ponudi uvid u nekoliko mogućih pravaca eventualnih budućih proučavanja odnosa religije i emocija, u radu se razmatra nekoliko tema: pravi se osvrt na tri moguća uticaja religije na emocije, a to su pobuđivanje, regulacija i upotreba emocija; postavlja se pitanje svetih emocija kao posebne kategorije emocija i, na kraju, teži se relativizaciji hrišćanski oblikovanih koncepata samokontrole i poniznosti kao ljudskih vrlina. U fokusu interesovanja nije religija, već emocije u religijskom kontekstu. Emocije se ne posmatraju kao date i univerzalne, već im se pristupa iz konstruktivističke perspektive – kao naučenim i kulturno oblikovanim fenomenima.

¹ Rad je rezultat istraživanja na projektima: "Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije i "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (177035) Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Ključne reči: (svete) emocije, religija, uticaj, vrline, samo-kontrola, poniznost.

Uvod

Religija i emocije su dve velike oblasti (naučnih) istraživanja koje su, kako jedni procenjuju, pretežno razmatrane odvojeno jedna od druge, što je za posledicu imalo mali broj istraživanja sa fokusom na vezi religije i emocija (Emmons 2005, 235), dok drugi, pak, ističu da su još teoretičari 19. i ranog 20. veka, prepoznajući emocije kao one koje igraju fundamentalnu ulogu u religiji, stvarali svoje teorije pokušavajući da definišu tu ulogu (Corrigan 2008, 7). Međutim, kako isti autor tvrdi, iako se smatralo da je ljudska emocionalnost konstitutivni element religijskog života, one su u tadašnjim teorijama većinom ostale nedefinisane (Isto). U kasnijim istraživanjima koja su bila pod uticajem teoloških diskursa, pa sve doskoro, emocije su uzimane zdravo za gotovo, kao kategorije za analizu religije kao univerzalne (Corrigan 2004, 6). U ovom tekstu se, međutim, ne razmatra primarno fenomen religije, već su u fokusu emocije u religijskom kontekstu kao i koncepti koji su u izvesnom smislu proizvod njihovog odnosa, a to su, recimo, ksenofobija ili poniznost. Emocijama pristupam iz konstruktivističke pozicije, što će reći da im pristupam kao kulturno konstruisanim fenomenima, onima koji su uslovljeni i oblikovani datim kulturnim i društvenim kontekstima, a jedan od njih je svakako religijski.

Ovaj rad ne predstavlja sistematizovano istraživanje odnosa religije i emocija, već razmatranje (pojedinih segmenata) tog odnosa koje je delimično inspirisano eventualnom društvenom ulogom emocija koje, pak, neretko bivaju oblikovane uticajima dominantne religije u datom društvu. Treba naglasiti, takođe, da se ovde ne uzima u obzir nijedna konkretna zajednica, a da religija na koju je diskusija usmerena jeste hrišćanstvo. Kako nisu analizirani konkretni, pojedinačni problemi koji se tiču pravoslavlja ili katoličanstva, eventualne međusobne razlike u interpretacijama religijskih spisa i praksama su zanemarene; drugim rečima, za primere diskusija su uzimane teme koje su opštijeg karaktera i za koje se pretpostavlja da su im zajedničke. Tako se u daljem tekstu razmatra nekoliko tema razvrstanih u tri odeljka. U prvom odeljku se pravi osvrt na, uslovno rečeno, tri vrste uticaja koje religija može imati na emocije, sa latentnim nagoveštajem eventualne sociopolitičke uloge emocija u vanreligijskom životu. "Svete emocije kao posebna kategorija emocija" naziv je drugog odeljka u kojem se kao osnovno, postavlja pitanje da li su emocije, koje su označene kao religijske ili svete, jedinstvene i drugačije od "ostalih" emocija. Relativizovanje pojedinih (religijskih) koncepata kao vrlina, što se čini na primerima samokontrole i poniznosti, tema su trećeg i poslednjeg poglavlja. Na prvi pogled se može učiniti da vrline uopšte uzev, pa tako i dve razmatrene, nemaju mnogo veze sa temom rada. Međutim, s obzirom na to da pomenuti koncepti sami za sebe ne predstavljaju emocije, oni se ni ne razmatraju kao emocije, već kao koncepti koji

su u vezi sa emocijama, koji se tiču emocija. Tako ponižnost, na primer, nije samo percepcija sebe kao uniženog već i osećanje inferiornosti i uopšte, negativan emotivni odnos prema sebi ili grupi čijim se delom smatra i oseća.

Kako ovaj rad ne predstavlja rezultat naučnih istraživanja, tekst koji sledi treba posmatrati kao svojevrsno izlaganje hipoteza, čija bi provera naučnim metodama pružila izvestan doprinos domaćim naučnim istraživanjima religije ali, pre svega, emocija.

I Uticaj religije na emocije

Osnovna pretpostavka od koje se polazi jeste da religijski sistemi označavaju određena pravila kojima se treba povinovati, grehe koje treba izbegavati i vrline koje treba negovati, a da se takva pravila i rituali nameću putem religijskih institucija (Exline and Rose 2005, 319).

Silberman (prema Emmons and Paloutzian 2003, 385) upućuje na tri načina na koje religija kao sistem značenja utiče na emocije. Ona smatra a) da religija propisuje prikladne emocije i nivo njihovog intenziteta, b) da verovanja u vezi sa prirodom i atributima Boga utiču na emocionalno blagostanje i c) da religija nudi mogućnost da se doživi jedinstveno moćno emocionalno iskustvo bliskosti sa svetim. Razmotriću ukratko svaku od navedenih vrsta uticaja. Kada se kaže da religija propisuje prikladne emocije i utiče na nivo njihovog intenziteta, zapravo se govori o *regulaciji* emocija. Ona – regulacija – podrazumeva procese kojima grupa ili individua, podstaknuta religijskim učenjima, utiče

u pravcu podsticanja ili suzbijanja emocija koje ima, te utiče i na njihov intenzitet i način na koji su te emocije izražene (Emmons 2005, 242). Naglašavajući ulogu religije, tj. pre njenih propovednika, u stvaranju i regulaciji emocionalnog iskustva, Emons ističe dva vida regulacije koji zavise od religijskih stavova prema emocionalnom iskustvu i izražavanju. Jedno naglašava negovanje intenzivnih pozitivnih emocija i njihove važnosti u religijskom iskustvu i kolektivnim verskim ritualima, a drugo umirivanje strasti i razvoj emocionalne mirnoće (Isto., 237).

Pomenuto propisivanje prikladnih emocija takođe može značiti i *stvaranje* ili *pobuđivanje* konkretnih emocija, ukoliko one već nisu prisutne. Takođe, o stvaranju emocija možemo govoriti i u smislu treće Silbermanove odrednice, no tada se kao interesantnije otvara pitanje u vezi sa posebnošću emocija koje se odnose na svete objekte spram svetovnih, o čemu će biti reči u narednom odeljku.

Kada je reč o drugom navedenom uticaju koji izdvaja Silberman, neophodno je uočiti da emocionalno blagostanje nije jedina moguća posledica uticaja verovanja vezanih za prirodu i attribute Boga. U zavisnosti od predstave koju (verujući) ljudi imaju o Bogu, zavisice kvalitet emocije – ona će biti ili tzv. pozitivna ili tzv. negativna – pa tako, recimo, verovanje da je Bog pravedan i blagonaklon neće pobuditi iste emocije kao i prisustvo sumnje u njegovo dobročinstvo.

Pored pomenutih oblika uticaja religijskih učenja na emocije, dodali bismo još jedan koji smatramo vrlo važnim iz razloga što može da se pojavi kao uzrok druga dva oblika

uticaja – stvaranju i regulaciji emocija. Reč je o *upotebi* emocija. Iako se razlikuje od druga dva, ovaj oblik, ili pre povod uticaja na emocije, vrlo im je blizak. Naime, emocije koje su već oblikovane mogu se koristiti za razvijanje nekih drugih emocija, što bismo mogli nazvati stvaranjem ili pobuđivanjem emocija, s tim da su ove potonje konstruisane zarad dalje upotrebe, tj. zarad nekog cilja. U tom smislu, s jedne strane, možemo govoriti o stvaranju tj. buđenju emocija kroz religioznost i religijsku praksu uopšte, ali i o upotrebi tih emocija unutar ili van te prakse i religijskog života generalno. Radi boljeg razumevanja, ponuđena su dva primera – strahopoštovanje i ksenofobija. Krajnje uprošćeno, strahopoštovanje je moguće objasniti na sledeći način. Poštovanje koje se oseća prema Bogu, pomoću različitih (za pojedinca ili grupu potencijalno pretećih ili opasnih) atributa koji mu se pripisuju i verovanja koja se s njegovom snagom i moći povezuju, može se modifikovati u novo emocionalno stanje – strahopoštovanje. Ono se potom upotrebljava u različite svrhe – pre svega je koristan mehanizam za ostvarivanje potčinjenosti i uspostavljanje kontrole. Strah obezbeđuje pokornost a poštovanje privrženost i, u kontekstu emotivnog odnosa prema Bogu, ljubav, pa prema tome i pristanak na pokornost. Strahopoštovanje, prema tome, moglo bi značiti "svojevoljno" pristajanje na (usvajanje i praktikovanje) vrednosti koje zastupnici religijskih učenja predstavljaju kao istinske i stoga poželjne. Ksenofobija, takođe, predstavlja proizvedenu emociju straha prema "drugima" koja je praćena zaziranjem od njih ili mržnjom kao intenzivnijom emocijom. Javlja se usled prakse pripisivanja

"drugima" moralno rđavih osobina i postupaka – prakse za koju, prema rečima L. Svensena, retko postoji pokriće (Svensen 2006, 128). U religijskom kontekstu, mogla je proizaći usled izuzetno jake povezanosti grupe tj. vrlo jakog osećanja pripadništva grupi, za koju se veruje da joj pretili "spoljni" svet, nereligijski. Takođe je mogla proizaći iz potpuno suprotnog razloga – usled postojanja nedovoljne povezanosti grupe i nedovoljno jakog osećanja privrženosti grupi. U oba slučaja, ksenofobija biva sredstvo kohezije grupe, ono koje doprinosi ili stvaranju ili intenziviranju i održavanju kohezije. Da ovakvo shvatanje ne bi zazvučalo kao plod mašte poslužiću se vrlo kratkim citatom preuzetim iz popularne pravoslavne literature koju smatram relevantnim izvorom za proučavanje ideja i vrednosti koje promovise zvanična Srpska pravoslavna crkva. U jednoj od knjiga namenjenoj pravoslavnim vernicima je eksplicirano: "Nemoj voleti svet" te potom pojašnjeno da je taj svet "onaj deo ljudskog roda koji ne želi da pozna Boga i koji se ne trudi da mu ugoditi" (Moskovski, Zatvornik i Optinski 2002, 55).

II Svete emocije kao posebna kategorija emocija

Da li su emocije koje su označene kao religijske jedinstvene i drugačije od drugih? Drugim rečima, da li su ljubav, strah, poštovanje, strahopoštovanje, zahvalnost i druge koje se javljaju u religijskom kontekstu drugačije od istoimenih u vanreligijskom kontekstu? Odgovor na ovo pitanje je višeslojan i kompleksan s obzirom na to da može zavistiti od parametra u odnosu na koji se specifičnost i

(ne)razlikovanje vrši. Prema jednoj od mogućih odrednica emocija, prema onoj koja u fokus stavlja objekat na koji se emocija odnosi, religijske ili svete emocije se ne bi razlikovale od, nazovimo ih ovde, svetovnih emocija već bi samo objekat na koji se odnose bio različit. Tako bismo govorili o *ljubavi* prema Bogu, prirodi, prijatelju, partneru, alkoholu, putovanju, zatim *strahu* od Boga, kazne i odlaska u pakao, stranaca, lopova, te *zahvalnosti* prema opet Bogu, Suncu, majci, prijatelju itd. Ako bismo razmatrali emociju kroz njenu fiziološku reakciju, takođe bismo mogli reći da nema razlika koje su od značaja, ako je ikakvu razliku uopšte i moguće utvrditi. Ako bismo, pak, govorili o ispoljavanju emocija svakako da bismo mogli uvideti razlike; međutim, razlika u izražavanju, recimo, ljubavi prema Bogu i ljubavi prema sestri neće činiti ključnu, ili bar ne dovoljnu razliku, jer takve razlike postoje i van ovakvih relacija. Jasno je, dakle, da bismo emociju koju osećamo i prema Bogu i prema sestri označili istim terminom – ljubav. Da li je prikladno ljubav prema sestri, analogno ljubavi prema Bogu koju nazivamo svetom, nazivati, recimo, porodičnom ili srodničkom emocijom? U najmanju ruku, zvučalo bi čudno. A zašto? Delimično iz razloga zato što ne postoji društveni i kulturni dogovor da se takvim emocijama pridodaje bilo kakav predznak, odnosno takva sintagma nije deo ustaljenih jezičkih formi. Drugi, značajniji razlog bilo bi pitanje značaja izdvajanja ovakve klase emocije. Iako je porodica, kako je sociolozi ponekad opisuju, osnovna jedinica društva, ona nije prevashodno proizvođač ideologije, već pre njen "reproduk-

tivni organ". Korišćenje sintagme sveta emocija, gde je "sveta" opisni i vrednosno neutralni atribut, može biti korisni deo kategorijalnog aparata u studijama emocija. S druge strane, bivajući značajan deo religijskih učenja, ne bi bilo neobično da su emocije koje se tiču odnosa prema svetom dobile ovaj atribut kako bi se i vrednosno izdvojile. No, ukoliko raspravu zadržimo na nivou emocija kao takvih, mišljenja sam da su to iste emocije, dokle god o istosti emocija u bilo kojem kontekstu možemo govoriti.

Ono što ovu polemiku dalje čini relevantnom za antropološko istraživanje nije objekat emocije sam po sebi već kontekst u kojem je smešten, tj. uloga, namena, upotreba emocije koja se odnosi na dati objekat. Za ovo istraživanje važan je, dakle, "dalji život" date emocije koji će umnogome zavisiti od vrste konkretne emocije, od uloge koju religija, u kojoj je emocija pobuđena, ima u datom društvu i životu samih pojedinaca, ali i od važnosti funkcije i uloge koju sama emocija ima.

III Relativna vrednost (religijskih) vrlina

Sendejdž i Hil su predložili šest dimenzija za definisanje vrlina koje se međusobno ne isključuju. Prema ovim autorima, vrline: 1) integrišu etiku i zdravlje, 2) oteľovljene su crte karaktera, 3) izvor su ljudske snage i fleksibilnosti, 4) ugrađene su u kulturni kontekst i zajednicu, 5) daju osećaj smisla svrsi života i 6) utemeljene su u kognitivnom kapacitetu za mudrost. Koncepti kao što su opraštanje, ljubav, nada, poniznost, zahvalnost, samokontrola i mudrost se ja-

vljaju kao visoko cenjene ljudske dispozicije u jevrejskoj, hrišćanskoj, budističkoj i hinduističkoj misli i, prema rečima pojedinih autora, kao potvrđeni univerzalni principi u svetskoj filozofiji i etičkim sistemima (Emmons and Paloutzian 2003, 386). Međutim, s težnjom da se izbegne usvajanje navedenih koncepata kao vrlina *a priori*, uzimajući u obzir za temu dve najbitnije odrednice vrlina – treću i četvrtu po redu gore navedenu – dalje u tekstu će se razmotriti dva pomenuta koncepta, samokontrola i poniznost.

Šta se pretpostavlja kao "stanje stvari", tj. od koje pretpostavke se polazi kada se od pojedinaca zahteva *samokontrola*? Potrebu za samokontrolom je moguće posmatrati kao pokazatelj nedostatka upravo pojedinih vrlina i kao pokazatelj nekompatibilnosti ličnih potreba i socio-kulturnih zahteva, to jest, u kontekstu religijskih vrednosti, potreba pojedinaca i religijskih vrednosti označenih kao vrline. U odnosu na emocije, samokontrola podrazumeva usmeravanje u suprotnom pravcu emocija koje su, bilo u religijskim interpretacijama bilo nezavisno od njih, označene kao negativne. Samokontrolu je moguće posmatrati u dva konteksta, u društvenom i religijskom.

Iako značajna društvena pojava, samokontrola na nivou pojedinaca u izvesnom smislu može biti analogna toleranciji na nivou šire grupe. Na primer, zahtev za tolerancijom postoji kada ne uvažavamo istinski različitost grupe sa kojom se ne identifikujemo, bilo to određena grupa u okviru sopspsvenog društva ili van njega, bilo to druga zajednica, rasa, sportski klub itd. Dakle, kada različitost (negativno) vrednujemo, ali smo naučeni da budemo, na pri-

mer, politički korektni, mi bivamo tolerantni a društvo u kojem se neguju takvi odnosi skloni smo da označimo tolerantnim. Slično, samokontrola u biti nije vrlina već zamena za nepostojanje iste, odnosno nadomeštanje odsutne fleksibilnosti (u načinu razmišljanja, stavovima, emotivnim iskustvima itd.), te nadomeštanje odsustva neutralne ili pozitivne vrednosti prema samoj ideji različitosti – prema različitosti kao takvoj – i različitosti bilo koje vrste. Drugim rečima, kada ne postoji kvalitet koji osobu ili grupu čini stabilnom u okviru pomenute fleksibilnosti, tada su u pretpostavljenim remetilačkim, konfliktnim situacijama, potrebna druga sredstva za postizanje stabilnosti i neutralnosti (na bihejvioralnom nivou). Ta sredstva najčešće probleme ne rešavaju trajnije, pre ih zataškavaju, potiskuju, tj. privremeno otklanjaju ili odlažu. Međutim, kako konzumiranje tolerancije i upražnjavanje samokontrole u društvenom i kulturnom životu može doneti koristi, pre svega manifestovane u izbegavanju konflikata, i tolerancija i samokontrola postaju vrline, dakle, pre svega društveno korisne vrednosti kada postoji odsustvo onih, nazovimo, "pravih" vrlina koje će ukinuti potrebu i za samokontrolom i za tolerancijom.²

² Ovakvo posmatranje društvenih mehanizama ne krije eventualno utopističko stanovište jer ne implicira shvatanje da su pomenute "prave" vrednosti dostižne, naročito ne van nivoa individualnog, niti da društveni odnosi mogu funkcionisati bolje do ostvarivanja samokontrole i dostizanja tolerancije, pre svega zato što za to ne postoje širi interesi, no to ne znači da ne treba težiti

U kontekstu religije, samokontrola bi podrazumevala regulaciju emocija, i onoga što se svrstava u negativno konotirani koncept strasti. U religijskom kontekstu takvoj regulaciji, čini se, najviše podležu strasti vezane za ljudsku seksualnost. Međutim, kako "pokušaji negovanja vrlina mogu da se pretvore u težak samoregulatorni rad s obzirom na to da ljudi teže da se ponašaju moralno, izbegavajući zadovoljavanje zabranjenih (ali primamljivih) strasti" (Exline and Rose 2005, 320) odnosno, s obzirom na činjenicu da samokontrola predstavlja nestabilan zahtev, onaj koji je često vrlo teško ostvariv, religijski sistemi podstiču mehanizme koji bi "preduhitrili" ili pak ukinuli zahtev za samokontrolom; jedan od njih je krivica i, s njom u vezi, pojam greha.³

Poniznost se, takođe, može razmatrati u religijskom i vanreligijskom kontekstu⁴ u odnosu na koje zavisi njeno značenje. U vanreligijskom kontekstu, poniznost ne bi tre-

razumevanju mehanizama individualnog i grupnog funkcionisanja i mehanizama komunikacije institucija sa njenim pripadnicima i šire.

³ Kako je greh, međutim, regulatorni mehanizam koji zahteva daleko opsežnija razmatranja od onih koja ovaj uvodni rad teži da ponudi, za sada su dovoljne ove naznake pravca eventualnih budućih istraživanja.

⁴ Uslovno tako nazvanom, s obzirom na shvatanje da religijska učenja i vrednosti izlaze iz okvira religioznosti i verskog života.

balo da predstavlja negativnu (samo)procenu vrednosti čoveka te i negativan emotivni odnos prema sebi samom, već pozitivno osećanje poštovanja i uvažavanja određene veličine. U naučnoj literaturi se navodi da poniznost karakteriše procena nečije snage i slabosti, mišljenje o sebi, niti kao o boljem, niti kao o gorem od drugih, kao i otvorenost za nove ideje i nove informacije (v. Emmons and Paloutzian 2003, 389).

U hrišćanstvu se, međutim, poniznost posmatra kao suprotnost ponosu koji je od srednjeg veka tretiran kao jedan od grehova (Isto.). Iako se u Starom zavetu⁵ poniznost ne pojavljuje kao vrлина unižavanja sebe (Dickson and Rosner 2004, 479), u savremenim interpretacijama, te i savremenoj praksi čini se da nas ipak "teistička poniznost uči o našoj grešnosti, slabosti i ništavnosti" (Button 2005, 861). Danas hrišćanski koncept poniznosti jeste osećanje inferiornosti spram onoga što je sveto i uzvišeno, u prvom redu spram Tvorca, tj. Boga, zatim spram Isusa i Bogordice, a potom i spram onih nižih na ovoj hijerarhijskoj lestvici.⁶ S jedne strane, poniznost je praćena poštovanjem Veličine; s druge, međutim, ona ne ostaje u granicama odnosa prema Veličini kao takvoj, već, poput drugih emocionalnih stanja, postaje i način odnošenja prema sebi samom. Tada je poniznost emotivna reakcija na procenjiva-

⁵ Gde se, prema rečima istog autora, nalaze koreni poniznosti kao društvene vrline.

⁶ To mogu biti i ovozemaljske ličnosti poput, recimo, pape ili patrijarha pa i onih nižih u ovoj hijerarhijskoj liniji.

nje sebe kao jedinke (ili dela grupe) manje vredne, manje značajne i tome sl. u odnosu na druge. To ne mora podrazumevati procenu celokupne, sopstvene ličnosti (ili grupe) kao inferiorne i istovremeno tuđe kao superiorne; može biti procenjivan samo određeni segment ličnosti (ili grupe) aktuelan u datom momentu i situaciji.

Društvena uloga poniznosti se delimično može prepoznati u onome što je gore pomenuto da je karakteriše, a to je otvorenost pojedinaca za primanje novih ideja i novih informacija. Na koji način se to dešava, tj. koji se mehanizam nalazi u osnovi prihvatanja a ne odbacivanja ideja i informacija? Pretpostavljam da bi stvar mogla izgledati i ovako. Poniznost je gore opisana kao negativno emotivno stanje s obzirom na to da ona podrazumeva negativan odnos prema sebi samom, te prihvatanje hrišćanski koncipirane poniznosti kao vrline prerasta u prihvatanje sebe kao uniženog i inferiornog, mišljenja sam, ne samo u odnosu na sveto već u odnosu na svet uopšte. Stoga prihvatanje poniznosti, odnosno ideje da su drugi vrednosno viši, snažniji, sposobniji itd. znači prihvatanje ideje, pojednostavljeno rečeno, da su ti drugi nosioci znanja i mudrosti, te se ona mogu usvajati kao vodilje, a oni kao (duhovne) vođe ili, modernim rečnikom rečeno, neke vrste lidera. Prvobitna reakcija na nečiju predstavu o sebi kao nejednakom, kao inferiornom je, verujem, u najmanju ruku, osećanje nelagode pa i negodovanje, a to dalje znači da je takvu sliku o sebi samom teško dobrovoljno i svesno prihvatiti, bar na počecima njenog stvaranja. Da bi čovek prihvatio takvu sliku, mora imati predstavu ili doživljaj o njoj kao o

nećem poželjnom ili pak nećem datom. Religijski sistemi omogućavaju takvu predstavu.

Ako se sad vratimo na početak izlaganja o poniznosti – na shvatanje poniznosti kao "protivotrova ponosu" (Emmons and Paloutzian 2003, 389), uvidećemo da se stvara crno-bela slika vrlina i nevrлина (tj. poroka ili grehova); s jedne strane stoji ponos u smislu gordosti, a s druge poniznost sa krajnjim ishodom poslušnosti. Da bi pojedinci izabrali jedno ili drugo, ovi su konotirani, u svojoj krajnosti, kao dobro i loše. Neosporno je da će svako želeći da bira ono što je označeno kao dobro, a kao taktvo je označeno upravo ono na šta se cilja da bude izbor. Dakle, takvom postavkom, članovi grupe će upravo birati ono što dato religijsko učenje želi da bude izabrano. Smatramo da u kontekstu diskusije o otvorenosti za prihvatanje novih ideja postoji nešto što se naziva fleksibilnost kao pozitivna sredina na duži ponos–poniznost. Fleksibilnost ne podrazumeva slabost, fluidnost misli i tome slično, već stabilnost, otvorenost, kritičnost; ona omogućava iskorišćavanje potencijala pojedinaca.

Zašto je važno da se razvijaju pozitivne emocije i koncepti, a zašto religijski sistem ili druge ideologije češće razvijaju one negativne (nazivajući ih pozitivnim)? Smatramo da se jedan od odgovora može naći u činjenici da pozitivne emocije osnažuju ljude, a kada se osećaju snažno osećaju se i samostalno te i sposobno za (kritičko) mišljenje i rasuđivanje. To ne odgovara nijednom ideološki koncipiranom sistemu jer svaki teži da uspostavi i održi zavisnost svojih pristalica, a to se, između ostalog, uspo-

stavlja razvijanjem negativnih emocija koje oslabljuju ličnost i čine je podložnijom i otvorenijom za prihvatanje poslatih joj poruka *a priori*, odnosno čine je poslušnom. Zato postojanje zahteva za samokontrolom i poniznošću možemo tumačiti kao jednu od potvrda pretpostavke da neki religijski sistemi nemaju za cilj stvaranje slobodnog, misaonog i kreativnog čoveka, već onog poslušnog koji će usvajanjem religijskih učenja kompenzovati svoj kritički potencijal.

Umesto zaključka

Ovaj rad nije proizvod celovitog naučnog istraživanja; nastao je kao rezultat zainteresovanosti za odnos religije i emocija, teme koja je nedovoljno istraživana kroz naučne radove i javne debate u ovdašnjoj sredini, te pruža samo delimičan uvid u neke od mogućih pravaca i aspekata razmatranja različitih problema spram ove relacije.

Nema dileme oko toga da li emocije predstavljaju značajnu komponentu religijskih sistema i praksi – spektar konkretnih emocija koje učestvuju u religijskom životu i iskustvu je širok, a emocije su te kojima religijska učenja (podstičući ih ili suzbijajući, preoblikujući i upotrebljavajući ih) komuniciraju poruke sa svojim pristalicama, ali i onima koji se tako ne osećaju a koji dele kulturna znanja važeća u društvu u kojem je dominantna data religija. Zato je važno podvući da ono što je formirano, naučeno, oblikovano, dakle, stečeno u jednom kontekstu, u ovom slučaju u religijskom, može odatle izaći – što najčešće i biva

– i biti primenjeno u drugim kontekstima (recimo, političkim⁷). Pre svega u tom smislu se ovde posmatra i ističe izuzetan i širi značaj religijskog oblikovanja emocija, te i njegovog proučavanja.

Literatura

- Button, Mark. 2005. "A Monkish Kind of Virtue"? For and against Humility. *Political Theory* 33 (6): 840-868.
- Corrigan, John. 2004. Introduction: Emotions Research and the Academic Study of Religion. In *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, ed. John Corrigan, 3-31. New York: Oxford University Press.
- Corrigan, John. 2008. Introduction: The Study of Religion and Emotion. In *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, ed. John Corrigan, 3-13. New York: Oxford University Press.
- Dickson, John P. and Brian S. Rosner. 2004. Humility as a Social Virtue in the Hebrew Bible? *Vetus Testamentus* 54 (4): 459-479.

⁷ Na primer, poniznost je u predašnjem tekstu opisana kao negativno emotivno stanje s obzirom na to da predstavlja negativan odnos prema sebi samom, te prihvatanje hrišćanski koncipirane poniznosti kao vrline prerasta u prihvatanje sebe kao uniženog i inferiornog, mišljenja sam, ne samo u odnosu na sveto već u odnosu na svet uopšte. Kao takva, dalje, poniznost vrlo izvesno vodi ka poslušnosti koja, pak, predstavlja jedan od mehanizama kontrole i to se može pretpostaviti da je njena najvažnija uloga – religijska, društvena, politička, koja god.

- Emmons, A. Robert. 2005. Emotion and Religion. In *Handbook of Psychology of Religion and Spirituality*, ed. Rymond F. Paloutzian and Crystal L. Park, 235-252. New York: The Guildford Press
- Emmons, Robert A. and Rymond F. Paloutzian. 2003. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology* 54: 377-402.
- Exline, J. Julie and Ephraim Rose. 2005. Religious and Spiritual Struggles. In *Handbook of Psychology of Religion and Spirituality*, eds. Rymond F. Paloutzian and Crystal L. Park, 315-330. New York: The Guildford Press
- Moskovski, Sv. Filaret, Sv. Teofan Zatvornik i Prep. Amvrosije Optinski. 2002. *Spasenje kroz brak i porodicu*. Cetinje: Svetigora.
- Svensen, Laš. 2006. *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika.

Nina Kulenović
Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
nina.kulenovic@f.bg.ac.rs

Danijel Sinani
Odeljenje za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
dsinani@f.bg.ac.rs

Alternativni religijski identiteti: Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana – opšti podaci i struktura organizacije¹

Apstrakt: U tekstu se predstavljaju rezultati istraživanja na projektu Ministarstva kulture i informisanja: *Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju*, kao i projekata Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja: *Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva* i *Transformacija kulturnih identiteta u savremenoj Srbiji i EU*. Prva religijska zajednica s kojom je sprovedeno terensko istraživanje, kao i niz intervjuva, jeste Crkva

¹ Rad je rezultat istraživanja na projektima: "Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije, "Transformacija kulturnih identiteta u savremenoj Srbiji i EU" i "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (177035) Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Isusa Hrista svetaca poslednjih dana (CIHSPD), čiji su članovi u javnosti nešto poznatiji kao mormoni. Razmatraju se opšti podaci vezani za osnivanje, učenje i praksu Crkve, kao i struktura organizacije i sveštenstva. Tekst je deo uvodne etnografije koja će biti predmet višestrukih analiza u narednim radovima.

Ključne reči: CIHSPD, alternativne religije i religioznost, savremeni kontekst i okruženje, osnovna učenja, struktura i organizacija

Uvod

U nekoliko prethodnih tekstova bilo je govora o niskom nivou proučenosti religijskih zajednica i religioznosti (naročito onih koje najčešće nazivamo novim i/ili alternativnim) u savremenom trenutku u Srbiji. Upravo se stoga zadatak postavljen u okviru projekta *Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju*, koji se sprovodi pod pokroviteljstvom Ministarstva kulture i informisanja, odnosi na mapiranje različitih i međusobno alternativnih oblika religioznosti u Srbiji, odnosno na utvrđivanje činjeničnog stanja na terenu kada je dati aspekt života naših sunarodnika u pitanju. Naime, u Srbiji se danas ne raspolaze mnogim podacima koji su od vitalnog značaja za razumevanje fenomena novih i alternativnih religija, pa često čak ni osnovnim podacima o brojnim religijskim zajednicama koje postoje na teritoriji naše zemlje. Razloga za ovakvo stanje je više, a o nekima od njih smo već pisali (Sinani 2010, Stajić i Sinani 2011, Sinani, Kulenović i Stajić 2012). Naravno, jedan od najznačajnijih razloga leži u

činjenici što su u dosadašnjim istraživačkim delatnostima, pre svega u okviru za nas najbitnije, antropološke zajednice, izostala obimnija i sistematska empirijska istraživanja ovog pitanja koja bi obezbedila relevantnu etnografsku građu. Veoma je slična situacija i sa istraživanjima koja su sprovedena iz perspektive drugih društveno-humanističkih nauka.

Imajući u vidu prethodno rečeno, namera pokrenutog projekta jeste prikupljanje informacija o svim parametrima religijskog života naših sugrađana koji pripadaju zajednicama izvan religijskog "mejnstrima" u Srbiji. U tom smislu, ovim istraživanjem biće obuhvaćeni aspekti koji se odnose na status religijskih zajednica, njihovu "vidljivost" ili "nevidljivost" u očima javnosti i državnih institucija, potom aspekti koji se tiču infrastrukture koja je ovim organizacijama na raspolaganju, kao i načina na koji uspevaju ili ne uspevaju da obavljaju svoju versku delatnost. Od posebne važnosti biće osvetljavanje stanovišta samih pripadnika alternativnih religijskih zajednica, iz čije bi perspektive bila sagledana njihova struktura i organizacija, učenja i religijska praksa, njihov odnos prema drugim vidovima religioznosti i obratno. Posmatrano iz antropološkog ugla, biće posebno značajno ispitati na koje sve načine pripadnost određenoj religijskoj ideji uobličava svakodnevni život naših ispitanika, kao i to da li se i kako prave kompromisi sa sopstvenom pripadnošću određenom kulturnom kontekstu, ali i sa užim i širim okruženjem.

Osnovno pitanje na koje se nastoji pružiti odgovor(i) jeste – šta, zapravo, "znači" biti pripadnik neke alternativne religijske zajednice u Srbiji danas?

Religijske zajednice će u ovom istraživanju biti sagledane kroz prizmu modela alternativnih religijskih koncepata, te će se stoga, osim poštovanja kvantitativnog aspekta koji se odnosi na brojnost, tradiciju i moć posmatranih organizacija i institucija, prednost dati kvalitativnom aspektu – odnosno idejnom sistemu, učenjima i religijskoj praksi – koji bi omogućio sagledavanje alternativnih religija kao međusobno ravnopravnih i konkurentnih (cf. Chryssides 1999; Melton 1999; Saliba 2003; Sinani 2009). Sami pojmovi religije i religioznosti biće vrlo široko koncipirani i podrazumevaće svaki oblik religioznog ili filozofskog pogleda na svet (kao i prateće religijske prakse) koji pojedincu pomaže da konceptualizuje svet koji ga okružuje, koji mu nudi odgovore na ključna životna i kosmološka pitanja i pruža mu određene vrste rituala životnog ciklusa i osoben moralni ili etički kodeks (Barker 2004).

Kako je već nekoliko puta naglašeno, jedno od retkih pravila koja se mogu uočiti prilikom proučavanja alternativnih i novih religija jeste to da je svaki pokušaj generalizacije praktično osuđen na propast. Isto važi i za predviđanje trenda razvoja religijskih pokreta i religioznosti uopšte u savremenom kontekstu i okruženju. Tako su, na primer, u akademskoj zajednici često uznošena predviđanja i očekivanja da će najčešći izbor potencijalnih poklonika biti različiti oblici individualne religioznosti i, u skladu s tim, brojni različiti pokreti za samopomoć i samoostvarenje u modernom, industrijalizovanom, potrošačkom društvu, koji često ne podrazumevaju crkvenu organizaciju niti organizovano članstvo, te se neretko nazivaju "duhovnostima" (cf. Heelas

1991). Medjutim, mnoga istraživanja pokazuju da upravo dobro organizovane, čvrsto strukturisane religije – koje nude snažno osećanje zajedništva i pripadništva, kao što su to pentekostalni ili harizmatski pokreti, te Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana – beleže najveći porast članstva i organizacije u svetu. Imajući u vidu činjenicu da je težište istraživanja stavljeno na religioznost u savremenom kontekstu, upravo će Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana (u daljem tekstu CIHSPD), poznatija pod nazivom Mormonska crkva ili, jednostavno – mormoni, biti predmet ove i nekoliko narednih studija. U ovom tekstu biće predstavljen deo uvodne etnografije koja se tiče osnovnih podataka o Crkvi, njenoj strukturi i organizaciji.

Osnovni podaci o CISHPD

Tokom 150 godina od svojih početaka, mormoni su doživeli najbrži rast od svih novih religija u američkoj istoriji. I odista, na pragu su da postanu prva velika religija koja se pojavila otkad je prorok Muhammed izjahao iz pustinje (dok su Mormoni snagu stekli jašući natrag u pustinju).

Rodni Stark (Stark 1984, 19)

Ocenjujući mormonizam kao "novu svetsku religiju", ugledni američki sociolog religije Rodni Stark (Stark 1984) ustvrdio je da uspon mormonizma otvara gotovo laboratorijske mogućnosti za analitičko izdvajanje činilaca koji su zaslužni za (ne)uspeh novih religijskih pokreta. Da li je

mormonizam opravdano proglasiti laboratorijskim mišem za primenu (ili preispitivanje) teorijsko-metodološkog aparata studija novih religija biće predmet razmatranja u nekom od narednih radova. Da li će se pak opravdanom pokazati Starkova računica da će godine 2080. mormonizam na globalnom planu kvantitativno nadići "velike" svetske religije poput "tradicionalnog" hrišćanstva, islama ili hinduizma (ibid. 23), vreme će pokazati. Međutim, ono što je vreme već svakako pokazalo jeste to da mormonizam, otoliko ga je 1830. godine zasnovalo šest članova, danas predstavlja ne samo najbrojniju američku samoniklu religiju već i religiju čije sledbeništvo broji oko 14 miliona članova na svetskom nivou,² pri čemu više od polovine

² Vođstvo Crkve je u oktobru 2013. godine tvrdilo da ima 15 miliona sledbenika <http://www.Mormonnewsroom.org/article/15-million-member-milestone-announced-at-churchs-general-conference> [pristupljeno: 1.12.2013]. U vreme kada je Džozef Smit mlađi – prvi prorok i osnivač CIHSPD – ubijen 1844. godine, broj sledbenika iznosio je oko 26 hiljada. Kada je Smitov naslednik, Brigam Jang, umro 1877. godine, broj pripadnika je već bio narastao na 115 hiljada. Godine 1963, sledbeništvo je činilo 2 miliona ljudi, da bi se tokom iduće decenije udvostručilo, te je 1979. iznosilo 4 miliona. Godine 1991, Crkva je okupljala 8 miliona ljudi, da bi početkom XXI veka, zahvaljujući pre svega širenju u zemljama Južne Amerike, mormona bilo 11 miliona (Davies 2003, 8). Godine 1997. zabeleženo je da se u SAD mormonima godišnje priklanja 300 hiljada članova preobraćenjem i oko 75 hiljada dece krštenjem (Martin 1997, 68). Nešto manja skupina u poređenju sa CIHSPD jeste Reorganizovana crkva Isusa Hrista

tog broja živi izvan matične zemlje, Sjedinjenih Američkih Država.³

*

Osnovna načela naše religije koja se tiču Isusa Hrista jesu svedočanstvo apostola i proroka da je on umro, da je sahranjen i da je trećega dana ponovo ustao i uzneo se na nebo, a sve ostalo što se odnosi na našu religiju samo je dodatak tome.

Džozef Smit

Uprkos mnogobrojnim i često međusobno sasvim oprečnim nastojanjima da se mormonizam bliže odredi (vid. npr. Stark & Nielson 2005, 5-6), za potrebe ovog rada mormonizam je dovoljno uopšteno označiti kao obnoviteljski, adventistički i hilijastički religijski pokret (Partridž 2005, 32-33). Sledbenici CIHSPD sebe vide kao "svece"

svetaca poslednjih dana (2001. godine preimenovana u Hristovu zajednicu), koja broji oko 250 hiljada članova u 50 zemalja sveta (Bushman 2008, 1). Budući da će predmet ovog rada biti isključivo CISHPD, za različite struje u okviru mormonizma vid. više u npr. Melton 2009, 644-660.

³ Godine 2005, mormoni su živeli u Kanadi (160.743), Meksiku (918.975), na Karibima (122.182), u Centralnoj Americi (488.830), Južnoj Americi (2.640.234), Evropi (417.056), Aziji (791.752), Africi (171.123) i na južnom Pacifiku (373.025) (Stark and Nielsen 2005, 11-12).

poslednjih dana⁴ čiji je zadatak obnavljanje službe koju su započeli Isus Hristos i njegovi apostoli u osvit hrišćanstva. Naime, prema mormonskom verovanju, nakon smrti Hristovih apostola, nastupilo je doba poznato kao Velika apostaza, obeleženo viševekovnim odstupanjem od jevanđeoskih istina kojima je podučavao Hristos: neovlašćenim izmenama u jevanđelju, crkvenoj organizaciji i obrednoj praksi, u izvorno učenje se uvlačilo sve više grešaka, te je Bog sa zemlje povukao apostolski autoritet i ključeve sveštenstva.⁵ U doba Velike apostaze zasnovane su mnoge crkve, ali nijedna

⁴ Godine 1838, Džozef Smit je primio otkrovenje da Crkvu treba nazvati Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana ("jer tako će se crkva moja nazvati u posljednje dana, to jest, Crkva Isusa Krista Svetaca poslednjih dana", N i S 115:4). Na ovom mestu nužno je napomenuti da se naziv "sveci poslednjih dana" tumači tako što su pripadnici hrišćanske Crkve u apostolska vremena nazivani svetima (up. Dap 9:32; Efe 2:19; Fil 1:1), te su oni sveti negdašnjih dana, dok su pripadnici Crkve Isusa Hrista sveti potonjih dana.

⁵ Ključevi sveštenstva sobom nose moć i autoritet upravljanja Božjim delom na zemlji koji je neophodan za spasenje, poput krštenja i primanja Svetog Duha. Ključevi sveštenstva su potka sveštениčkog autoriteta u Crkvi, a potiču direktno od Isusa Hrista koji je, rukopoloživši svojih dvanaest apostola, apostolima predao vlast i autoritet sveštenstva. Oni (muškarci) koji danas imaju ključeve sveštenstva imaju i autoritet da nadgledaju i upravljaju crkvenim poslovima, o čemu će biti nešto više reči u narednim redovima. Ključeve sveštenstva danas drži predsednik Crkve, koji ih može deliti s drugim sveštenim vođama.

nije imala sveštenu moć da povede ljude putem istinskog znanja o Bogu Ocu i Isusu Hristu. Apostaza je trajala sve dok se Nebeski Otac i Njegov Sin nisu objavili Džozefu Smitu, započevajući time obnovu "punoće" jevanđelja.

Zvanično rođenje Crkve Isusa Hrista svetaca poslednjih dana smešta se u 1830. godinu, u Palmiru u državi Njujork. Ukoliko se nakratko osvrnemo na kontekst u kome se odigralo rođenje mormonizma, jasno je da je reč o dobu tzv. drugog Velikog buđenja, dobu obeleženom snažnim evangelističkim zanosom i duhovnim žarom, koje je omogućila relativna verska tolerancija rane Amerike. Država Njujork označena je kao "potpuno evangelizovana oblast" (engl. burned-over district),⁶ u kojoj je svaka od mnoštva crkava za sebe tvrdila da je upravo ona ta koja je pozvana da prenosi Božju istinu. Mladi Džozef Smit, prvi prorok i osnivač CIHSPD, bio je zbunjen, pitajući se koja od brojnih crkvi zaista poseduje autoritet da prenosi Božju istinu.⁷ Nizom otkrovenja, Džozefu Smitu je naloženo da se ne priklanja nijednoj od postojećih crkava budući da nijedna nije istinita.

⁶ Ova sintagma upućuje na "vatru" Svetog Duha kojom je data oblast bila zahvaćena tokom niza religijskih buđenja (Davies 2003, 11).

⁷ Sam Džozef Smit je zapisao sledeće: "Ali zbunjenost i razdor među različitim veroispovestima bili su toliko veliki [...] jer su učitelji religije različitih sekti shvatali jedne te iste odlomke pisma toliko različito da su uništavali svako poverenje da će se to pitanje rešiti pozivanjem na Bibliju. Naposletku dođoh do zaključka da moram ostati u mraku i zbunjenosti, ili moram postupiti kako Jakov upućuje, to jest, upitati Boga" (Naša baština 2005, 3).

Mormoni veruju da je kroz niz otkrovenja Džozefu Smitu,⁸ Bog obnovio učenja, praksu i uređenje prvobitne crkve, izgubljene tokom viševekovne Velike apostaze. Preko Džozefa Smita, Bog je obznanio Mormonovu knjigu, otkrio jevanđeoske istine, obnovio sveštenstvo i organizovao istinitu Crkvu Isusa Hrista. Sveštenečki autoritet i ključevi sveštenstva vraćeni su na zemlju. Osnivanjem CIHSPD utemeljena je "jedina istinita i živa Crkva na svem površju zemaljskomu" (N i S 1:30). Mormoni veruju da se time ostvarilo proročanstvo starozavetnog proroka Danila da će "Bog nebeski podignuti carstvo koje se do vijeka neće rasuti"⁹ i koje će "stajati do vijeka" (Dan 2:44). Kako bi se ispunio i deo Danilovog proročanstva koji govori da će carstvo "ispuni[ti] svu zemlju" (Dan 2:35), nužno je zemlju pripremiti za Hristov drugi dolazak, koji će uspostaviti njegovo hiljadugodišnje carstvo na zemlji (vid.

⁸ Članovi vere, prikazuju 13 osnovnih tačaka verovanja CIHSPD. Devetim članom vere se ističe da je Bog otkrio, danas otkriva i da će ubuduće nastaviti da otkriva važne istine koje se tiču Božjeg carstva. Verujući u tzv. "živo otkrovenje", pripadnici CIHSPD ne smatraju da je Božje obraćanje ljudima okončano Jevanđeljem. Džozef Smit se ne smatra poslednjim prorokom poput Muhameda, niti savršenim ili bezgrešnim čovekom koji bi imao ulogu idola – on je samo jedan od proroka koga nasleđuju mnogi drugi proroci koji, uz dvanaest apostola, upravljaju Crkvom kao "proroci, videoci i otkrivatelji", o čemu će biti nešto više reči kasnije.

⁹ Izvodi iz Svetog pisma citirani su prema izdanju Svetog pisma u prevodu Đure Daničića i Vuka Stef. Karadžića.

N i S 88:111-115).¹⁰ Otuda proističe i veliki značaj koji CIHSPD pripisuje *misionarskom radu*. Naime, prema mormonskom verovanju, Bog je misionarski rad proglasio njihovom dužnošću, te otud više od 50 hiljada misionara s punim radnim vremenom, o sopstvenom trošku, širi jevanđelje u oko 350 zemalja sveta.¹¹ Neoženjeni mladići od svoje osamnaeste godine kreću na dvogodišnju misiju, neudate devojke od devetnaeste kreću na jednoipogodišnju misiju, a ta se mogućnost daje i bračnim parovima koji, mahom po odlasku u penziju, kreću u misiju koja može trajati do dve godine.

Osim velikog značaja koji mormoni pripisuju misionarskom radu, valjalo bi naglasiti da se veliki značaj pridaje *sveštenstvu*, obnovljenom pošto su Džozef Smit i njegov pisar, Oliver Kauderi, 1829. godine primili ključeve sveštenstva, izgubljene u doba Velike apostaze. Naime, uprkos tome što u CIHSPD ne postoji profesionalno sveštenstvo, u mormonskoj verskoj i obrednoj praksi sveštenstvo ima presudnu ulogu. Ono se konceptualizuje kao već-

¹⁰ Za razliku od niza datuma koje su izneli, na primer, Jehovini svedoci, CIHSPD ne precizira tačan datum Hristovog drugog dolaska. Postoje samo nagoveštaji koji upućuju na njegov dolazak, poput apostaze, obnove jevanđelja i obnove Crkve Isusa Hrista, obnove sveštenečkih ključeva, pojavljivanja Mormonove knjige, propovedanja jevanđelja diljem sveta, doba zla, rata i nemira, te znakova na nebu i zemlji.

¹¹ <http://Mormon.org/values/missionary-work> [pristupljeno: 1.12.2013]

na moć i autoritet preko kojeg Bog upravlja zemljom i nebesima, preko kojeg iskupljuje i uznosi svoju decu, vodeći ih na putu besmrtnosti i večnog života (True to the Faith 2004, 124). Utoliko se sveštencički autoritet smatra nužnim uslovom za propovedanje jevanđelja, vršenje obreda spašenja i upravljanje Božjim carstvom na zemlji.

U CIHSPD danas postoje dve vrste sveštenstva – Aronovo i Melhisedekovo (N i S 107:1):

a) Aronovo, levitsko ili niže sveštenstvo (N i S 107: 13-14) jeste sveštenstvo u koje se uvode dostojni muški članovi u dobi od dvanaeste do osamnaeste godine. Mladići mogu napredovati od đakona (koji služeći biskupu ili predsedniku ogranka pomaže u vođenju Crkve), preko učitelja (koji ima sva zaduženja i ovlašćenja kao i đakon, pri čemu može pripremati pričesni hleb i vodu i služiti kao kućni učitelj) do sveštenika (koji ima sva zaduženja i ovlašćenja kao đakon i učitelj, pri čemu može blagosiljati sakramente, krštavati i uvoditi u red đakona, učitelja i sveštenika). Aronovo sveštenstvo se često naziva i "pripremnim sveštenstvom", budući da se, služeći u Aronovom sveštenstvu, član CIHSPD priprema za primanje višeg, Melhisedekovog sveštenstva, za primanje hramovnih blagoslova, služenje misije, te za postajanje mužem i ocem.

b) Više Melhisedekovo¹² sveštenstvo, koje drži ključeve Božjeg carstva (N i S 84:19-22), primaju svi dostojni

¹² Melhisedekovo sveštenstvo nazvano je prema starozavetnom prvosvešteniku i kralju koji je živeo u vreme Avramovo (N i S 107:2-4; Alma 13:14-19; cf. 1 Moj 14:18-20; Jev 7:1-3).

muški članovi počev od osamnaeste godine života. Razlika između nižeg Aronovog i višeg Melhisedekovog sveštenstva može se posmatrati i kao naličje razlike između protestantskog karaktera mormonskog učenja o sveštenstvu svih vernika u Crkvi i ritualističkog karaktera hramskog mormonizma (Davies 2003, 175): uvođenjem u Melhisedekovo sveštenstvo, dostojni članovi CIHSPD mogu primiti hramovne darove i "zapečatiti" se za vreme i večnost sa svojim porodicama,¹³ obezbeđujući na taj način sebi i svojim porodicama "uzvišenje". Budući da nosioci Melhisedekovog sveštenstva drže ključeve svih crkvenih duhovnih blagoslova (N i S 107:18), oni poseduju i autoritet da obavljaju čin polaganja ruku za dar Svetog Duha i uvode druge dostojne muškarce u Aronovo i Melhisedekovo sveštenstvo. Isto tako, oni mogu davati blagoslove i lečiti bolesne, kako u okviru sopstvene porodice, u kojoj figuriraju kao duhovne vođe, tako i u okviru Crkve.

Pristupanjem CIHSPD, "sveci" mogu primiti blagoslove za koje veruju da ih na zemlji nije bilo čitave dve hiljade godina:

- Blagoslov da ih vode *proroci* koji danas pronose Božju volju. Obnoviteljski karakter mormonizma ogleda se upravo u tome što se CIHSPD smatra obnovom prvobitne

Avram je sveštenstvo primio od Melhisedeka, prema kojem je sveštenstvo nazvano ne bi li se izbeglo prečesto pominjanje Božjeg imena.

¹³ O značaju i svrsi "pečaćenja" biće nešto više reči kasnije u tekstu.

crkve: veruje se da se na čelu Crkve nalazi Isus Hristos, koji – kao što je nekad, nakon vaskrsenja, apostole vodio otkrovenjem – i danas nastavlja da, kroz žive proroke i apostole, pronosi Božju reč. Budući da se devetim članom vere eksplicira da je Bog otkrivao, otkriva i da će nastaviti da otkriva važne istine koje se tiču Božjeg carstva, na čelu Crkve koja se posebno ponosi "živim otkrovenjem",¹⁴ nasuprot "okoštalošću" ostalih crkava, nalazi se prorok (koji je ujedno i predsednik Crkve).¹⁵ Prorok, kao "videlac i otkrovitelj" pronosi Božju volju na zemlji (N i S 1:14-16, 38; 21:4-6)

¹⁴ "Živo otkrovenje" omogućava mormonima da promene svoja učenja pod pritiskom spoljnih činilaca. Tako je, na primer, 1890. godine, tadašnji predsednik Crkve, Vilford Vudruf, doživeo otkrovenje koje ga je navelo da ukine poligamne brakove koje su protestanti smatrali uvredom hrišćanskog morala i civilizovanog ponašanja, a republikanci reliktom varvarstva. Na sličan način, 1978. godine, predsednik Spenser Kimbal je, zbog problema sa kojima se CIHSPD suočavala u svom širenju po zemljama Latinske Amerike i na Filipinima, ukinuo zabranu uvođenja Afroamerikanaca u sveštenstvo (Bushman 2008, 93-94; 110-112).

¹⁵ Zvanje predsednika se ne odnosi na njegovu isključivo administrativnu funkciju, već i na njegovu bliskost Bogu, oličenu u sposobnosti i odgovornosti da prenese Božju poruku kako članovima Crkve tako i čitavom čovečanstvu. Pritom, kao ni predsednici, počev od Džozefa Smita, tako se ni proroci CIHSPD ne smatraju božanstvom niti svecima (u smislu kanonizovanih svetaca): oni su sasvim obična ljudska bića koja sledbenici Crkve ne obožavaju, već slušaju njihove poruke kao sveđočanstva Božje volje.

▪ Blagoslov *krštenja*, kojim budući mormoni mogu primiti razrešenje grehova, uživanje stalnog družbeništva Svetog Duha i privilegiju da budu ponovo rođeni. Krštenje potpunim uranjanjem jeste prvi princip jevanđelja,¹⁶ a uranjanje predstavlja simboličnu smrt čovekovog grešnog života i ponovno rođenje u duhovni život, posvećen služnji Bogu i njegovoj deci. Nakon krštenja, jedan ili nekoliko Melhisedekovih sveštenika polaže ruke na glavu krštenog, dajući mu dar Svetog Duha, kao jedan od najvećih blagoslova koje neko može primiti tokom ovozemaljskog života. Dokle god je osoba dostojna, Sveti Duh će je, na putu ka večnom životu, voditi stazama pravednosti i mira. Krštenje se može obavljati od osme godine života, budući da su deca, prema mormonskom učenju, iskupljena milošću Isusa Hrista (N i S 29:46-47), a osma se godina života smatra ulaskom u "doba uračunljivosti" (N i S 68:27). Prilikom krštenja, član stupa u savez sa Bogom, zavetujući da će na sebe uzeti ime Isusa Hrista, držati se njegovih zapovesti i služiti mu do kraja. Ovaj savez se obnavlja prilikom svakog *pričešća* hlebom i vodom tokom nedeljne službe.

▪ Blagoslov razumevanja *prirode Božanstva*. Prvi član mormonske vere potvrđuje veru u Boga, večnog oca, njegovog sina Isusa Hrista i Svetog Duha, koji zajedno čine Božanstvo (engl. Godhead). Iako se na na prvi pogled može

¹⁶ Četvrti član vere ističe da su prvi jevanđeoski principi vere u Gospoda Isusa Hrista, pokajanje, krštenje uranjanjem za razrešenje grehova i polaganje ruku za dar Svetog Duha.

učiniti da je reč o tradicionalnoj hrišćanskoj doktrini o Trojstvu, radi se zapravo o tzv. triteizmu (Melton 2009, 638): mormoni veruju da su Bog, Hristos i Sveti Duh tri zasebne ličnosti, ujedinjene u nameri i svrsi, ali ne i suštini. Pritom, Mormoni veruju da Bog i Hristos imaju telo "od mesa i kostiju, opipljivo kao i čoveče" (N i S 130:22).

- Blagoslov razumevanja *života na zemlji* i prirode *života posle smrti*. Prema mormonskom nauku, život počinje predzemačkom koegzistencijom sa Nebeskim ocem. To je doba kad su ljudi živeli u duhovnom telu bez fizičkih tela. Izabravši da slede Isusa Hrista, ljudi se rađaju na zemlji u fizičkom telu kako bi stekli iskustvo i naučili da čine ispravne izbore. Posle smrti fizičkog tela, ljudi će živeti u svetu duhova, gde će oni koji su sledili Hrista biti mirni, spokojni i radosni. Nakon vaskrsenja, koje podrazumeva večno sjedinjenje duhovnog tela sa savršenim telom od mesa i kostiju, oni koji budu živeli u skladu sa jevandeljem, otići će u najviši, nebeski deo carstva, gde će u radosti živeti sa Nebeskim ocem. Oni koji odbiju da prihvate jevandelje, ali vode pošten život, živeće u srednjem, zemaljskom carstvu; oni pak koji nastave da greše, ne kažući se, živeće u najnižem, zvezdanom carstvu (Abraham 3:22-28; N i S 76:50-112).

- Blagoslov primanja *hramovnih obreda*; pripreme za večni život; *pečaćenja* za vreme i večnost i blagoslov da svojim *preminulima* obezbede obrede spasenja.

Dok se u lokalnim crkvama mogu izvoditi obredi kao što su krštenje, pričešće, imenovanje i blagosiljanje dece,

davanje poziva u Crkvi i uvođenje u službu, dotle hramovi – koji su po svetosti višeg ranga nego crkva, jer doslovno predstavljaju Božju kuću – služe kao mesto za obrede pranja, pomazanja, darivanja i obred pečaćenja. Stoga distinkcija između crkve i hrama odražava razliku između spasenja i večnog života koji mormoni nazivaju "uzvišenjem" (Davies 2003, 6). Naime, "uzvišenje" – omogućeno Hristovim žrtvom – podrazumeva ponovno sjedinjenje duha sa usavršenim telom od mesa i kostiju posle smrti i večni život uz Boga u najvišem, nebeskom, delu carstva. Budući da je u mormonskom nauku porodica osnovna jedinica spasenja, "uzvišenje" se može steći tzv. "pečaćenjem za vreme i večnost", tj. sklapanjem večnog, nebeskog, braka koji se nastavlja i posle smrti (N i S1 31:1-4). Pored shvatanja braka kao večnog saveza, mormonska teologija i ritualna praksa osobene su i po obredima koji se izvode za mrtve. Naime, oni koji su umrli, a nisu imali priliku da se upoznaju s punoćom jevandjelja, ostali su lišeni mogućnosti da prođu kroz jevanđeoske obrede neophodne za spasenje. Budući da u svetu duhova mnogi usvajaju jevanđelje, ali ne mogu primiti sveštene obrede jer nemaju fizička tela, u svetim hramovima se u njihovo ime mogu primati darovi kao što su krštenje, darivanje, primanje Melhisedekovog sveštenstva (za muškarce) i pečaćenje, kako muževa i žena, tako i dece i roditelja. Otud i veliki značaj koji mormoni pripisuju izučavanju geneaološkog stabla. (1 Kor 15:29; Mal 4:5-6; N i S 128:17-18).

Da bi mogao ući u hram i pristupiti obredima nužnim za "uzvišenje", sledbenik CIHSPD mora biti kršten član

godinu dana i dobiti preporuku kojom se potvrđuje njegova dostojnost. Dostojnost, koja ujedno čini i osnovni svetozor svih krštenih Mormona, podrazumeva poštovanje "reči mudrosti" (N i S 89) kojom se nalaže uzdržavanje od alkoholnih pića, "vrućih" napitaka (kafe i čaja), duvana i droge, kao i poštovanje "zakona čednosti" (Alma 12:14; 39:5; N i S 42:24), koji podrazumeva vernost i čednost u oblačenju, govoru, mislima i delima, zabranjujući predbračne i vanbračne seksualne odnose, pobačaj, homoseksualne odnose i konzumiranje pornografskih sadržaja (Alma 39:9; N i S 42:23; 59:6). Dostojni pripadnici CIHSPD plaćaju Crkvi desetak, desetinu svojih prihoda (vid. Mal 3:10). Pripadnici CIHSPD podstiču se da svakodnevno, sami ili u porodičnom krugu, čitaju zvanične, kanonske *svete spise*:

Bibliju (Stari i Novi zavet);

Mormonovu knjigu, koja se, kako to jasno sugeriše i njen podnaslov – "Još jedno svedočanstvo o Isusu Hristu" – smatra nezavisnim svedočanstvom istinitosti Biblije. Međutim, Mormonova knjiga ima i ulogu svojevrsne dopune i korekcije Bibije. Njome se, naime, nastoje obnoviti istine koje su, kako se u CIHSPD smatra, izgubljene nizom pogrešnih prevoda Biblije, ili pak istine koje su "uklonjene kako bi se izopačili pravi putevi Gospodnji" (True to the Faith 2004, 157-158; cf. 1 Nefi 13:24-27; 38-41). Utoliko se Mormonova knjiga smatra spisom koji u

sebi sažima "puninu jevanđelja Gospodnjeg" (1 Nefi 13:24; N i S 20:9; 42:12);

Učenja i saveze – koje čini niz otkrovenja prorocima, a koji nastoje da pokažu da su ključevi carstva Božjeg ponovo povereni ljudima;

Dragoceni biser, sadrži i dopunu delova Biblije za koje se veruje da su izgubljeni, dodajući učenja o predzemaljskom životu, stvaranju zemlje, prirodi Boga i sveštenstva i drugom dolasku Hristovom.¹⁷

Organizacija CIHSPD u svetu

Iako se porodica smatra osnovnom jedinicom Crkve a dom najvažnijim mestom za učenje jevanđelja, CIHSPD je u organizacionom smislu jasno strukturisana i hijerarhijski uređena.

Članovi CIHSPD veruju da se na čelu njihove Crkve nalazi Isus Hristos i da njome upravlja preko predsednika, koji se smatra *prorokom* i Božjim predstavnikom na zemlji. *Prorok* i njegova dva savetnika sačinjavaju *Prvo*

¹⁷ U *Dragoceni biser* je uključeno i 13 članova mormonske vere – koje je Džozef Smit zapisao kao temeljne postulate mormonske doktrine, kao i Istorija Crkve – u kojima Smit opisuje događaje koji su vodili zasnivanju Crkve: svoju 'prvu viziju, Moronijeve posete, otkrivanje znatnih ploča i obnavljanje Aro-novog sveštenstva.

predsedništvo i oni su, uz *Veće dvanaestorice apostola*, nadležni organi u kojima počiva upravljačka vlast Crkve i dar prorokovanja (True to the Faith 2004, 34). Prvo predsedništvo i "dvanaestorica" čine petnaestorica predvodnika, od kojih svi moraju biti nosioci Melhisedekovog sveštenstva, a najmanje trinaestorica moraju imati status apostola (Durham 1942, 61). Apostoli doživotno zadržavaju svoju funkciju i zvanje. Kao veće, ovlašćeni su da preuzmu privremeno vođstvo nad Crkvom u slučaju smrti predsednika Crkve dok na Generalnoj konferenciji predsednik apostola ne bude izabran za novog predsednika (Bitton & Alexander 2009, 234).

Veće sedamdesetorice jeste organizacija u okviru sveštenstva čija je primarna delatnost misionarska. Organizovana je po uzoru na sedamdeset učenika, sledbenika Isusa Hrista (Luk 10:1-24). Članovi ovog veća smatraju se posebnim svedocima i izaslanicima Isusa Hrista na zemlji. Iz njihovih redova se bira sedmočlano *Predsedništvo sedamdesetorice*. Prvo i drugo *Veće sedamdesetorice* rade pod okriljem dvanaestorice apostola i njihovi članovi mogu biti pozvani da služe bilo gde u svetu (True to the Faith 2004, 34), pri čemu, slučaju njihove iznenadne smrti ili drugih nepredviđenih okolnosti, neko iz sedamdesetorice može biti pozvan da služi u redu apostola. Svi članovi oba veća moraju biti nosioci Melhisedekovog sveštenstva, a njihove aktivnosti su prevashodno usmerene na prozelitizam (Bitton & Alexander 2008, 209-210).

Predsedavajuće biskupstvo (episkopat), sastavljeno od tri člana, predsedava Aronovim sveštenstvom. *Predsedavajući biskup* i njegovi savetnici služe pod okriljem *Prvog predsedništva*, koje je zaduženo za crkvene finansije, administraciju i organizovanje svakodnevnih poslova i u čijem se vlasništvu, u pravnom smislu, nalazi veliki deo crkvenog imetka i nekretnina širom sveta (True to the Faith 2004, 35; Durham 1942, 54).

Crkva je u administrativno-teritorijalnom smislu podeljena na *oblasti, kočiče, misije i područja*. Ovim jedinicama upravlja *Oblasno predsedništvo* pod pokroviteljstvom *Prvog predsedništva* i *Veća dvanaest apostola*, a *oblasni predsednici* i njihovi savetnici se biraju iz redova *Dvanaestorice* i *Veća sedamdesetorice* (Bitton & Alexander 2008, 6-7). Lokalne crkve su podeljene na *odeljenja* i *ogranke*. Članovi Crkve su organizovani u kongregacije koje podsećaju na parohije. Velike kongregacije se nazivaju *odeljenja*, a svakim odeljenjem predsedava biskup sa dva savetnika (True to the Faith 2004, 35). Male kongregacije se nazivaju *ograncima*, a svaki ogranak, prema istom modelu, predvodi predsednik ogranka sa dva savetnika. Ogranak se formira kad najmanje dve porodice članova CIHSPD žive u oblasti i kad je barem jedan od članova dostojni nosilac Melhisedekovog sveštenstva ili dostojni pripadnik Aronovog sveštenstva (Bitton & Alexander 2008, 23-24). Rad ogranka organizuje i nadzire predsednik misije. Svako odeljenje ili ogranak čini određenu geografsku oblast. Različite organizacije u okviru odeljenja ili ogranka imaju posebna zaduženja (Bushman 2008, 53), poput grupe visokog sveštenstva,

veća starešina, Potpornog društva (u čijem radu učestvuju žene starije od osamnaest godina), veća Aronovog sveštenstva (muškarci od dvanaest do sedamnaest godina), programa za Mlade žene (žene od dvanaest do sedamnaest godina), Školice (deca od tri do jedanaest godina), Nedeljne škole (koja je namenjena svim članovima Crkve starijim od dvanaest godina) (True to the Faith 2004, 36). Kočići, misije i područja predstavljaju geografske oblasti. Većina oblasti u kojima je crkva organizovana podeljena je na *kočiće*. Izraz *kočić* preuzet je iz Knjige proroka Isaije, prema kojem je Jerusalem poput šatora "kojemu se kolje neće nigda pomjeriti" (Bushman 2008, 53; cf. Isa 33:20, 54:2). *Kočić* mahom ima između 5 i 12 odeljenja. Svakim *kočićem* predsedava predsednik sa dva savetnika koji dobijaju zaduženja i koji odgovaraju oblasnom predsedniku (Bushman 2008, 53). *Misija* je crkvena jedinica koja obično pokriva oblast znatno veću od *kočića*. Prema istom modelu ponovljenom na različitim nivoima organizacije, na čelu misije se nalazi predsednik sa dva savetnika. Predsednici misija direktno odgovaraju članovima Veća sedamdesetorice, apostolima i Prvom predsedništvu. *Područje* – koje je manja verzija *kočića*, kao što je ogranak manja verzija odeljenja (True to the Faith 2004, 37) – može da preraste u *kočić* i ustanovljuje se onda kada je među ogranacima u jednoj oblasti moguća laka komunikacija i okupljanje radi sastanaka. Predsednik područja odgovara predsedništvu misije i svoj poziv obavlja u saradnji sa dva savetnika.

*

Osnovna organizacija Crkve je preslikana na svim nivoima, iako valja imati na umu da uslovi na "terenu" – pre svega razvijenost organizacije u pojedinim područjima i postojeći broj članova – ponekad zahtevaju kompromisna rešenja i odstupanje od idealnog modela, o čemu će biti nešto više reči u narednim tekstovima.

Učenja i institucionalno ustrojstvo CIHSPD, na različite načine transformisani i razvijani tokom gotovo dva veka postojanja, veoma su složeni, te ih je stoga u jednom sažetom tekstu nemoguće iscrpno i potpuno verodostojno predstaviti. Budući, dakle, da je reč o uvodnom tekstu čija je isključiva namera da predoči osnovne podatke koji se tiču istorijata, institucionalnog ustrojstva, verovanja i obredne prakse Crkve Isusa Hrista svetaca poslednjih dana, ne treba ga smatrati nastojanjem koje bi iscrplo bogatstvo i složenost mormonskog religijskog života, već armaturom neophodnom za uobličavanje predstojećih istraživanja. Utoliko ovaj rad valja shvatiti kao skicu najvažnijih obeležja mormonske religije, koja će u narednim radovima biti postepeno empirijski dopunjavana i analitički razmatrana.

Literatura

- Barker, Ajlin. 2004. *Novi religiozni pokreti*, Niš: Zoograf.
- Bitton, D. and Alexander, T. G. 2009. *Historical Dictionary of Mormonism*. The Scarecrow Press, Inc. Lanham – Toronto – Plymouth, UK.

- 2009. *The A to Z of Mormonism*. The Scarecrow Press, Inc. Lanham – Toronto – Plymouth, UK.
- Bushman, Richard Lyman. 2008. *Mormonism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Chryssides, D. George. 1999. *Exploring New Religions*, London: Continuum.
- Davies, Douglas J. 2003. *An Introduction to Mormonism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durham, H. 1942. Administrative Organization of the Mormon Church, *Political Science Quarterly*, 57(1): 51-71.
- Heelas, Paul. 1991. Western Europe: Self-religions, in: S.Sutherland and Peter B. Clarke (eds) *The Study of Religion: Traditional and New Religion*, London: Routledge, 167–173.
- Martin, Walter. 1997. *The Kingdom of the Cults*. Minneapolis: Bethany House Publishing.
- Melton, J. Gordon. 1999. *The Rise of the Study of New Religions*. A paper presented at Cesnur, Cesnur.
- 2009. *Encyclopedia of American Religions*. 8th Edition. Detroit: Gale.
- Partridž, Kristofer (ur.). 2005. *Enciklopedija novih religija – nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Saliba, John. 2003. *Understanding New Religious Movements*, Oxford: AltaMira Press.
- Sinani, Danijel. 2009. Možda si ti ona prava? Nove religije i alternativni koncepti, *Etnoantropološki problemi n.s.god.4. sv.1*, 163-182.
- 2010. Down by law. Alternative religious concepts and the Serbian Law on Churches and Religious Communities. *Antropologija*, knj. 10, sv. 3, 121-132.

- Nina Kulenović, Mladen Stajić. 2012. Nove i alternativne religije u Srbiji: o proučavanju i proučavanima. *Etnoantropol. probl.*, god. 7, sv. 2, 511-538.
- Stajić, Mladen, Danijel Sinani. 2011. "Alternativna religioznost i kulturni identitet". U: Bojan Žikić (ur.), *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe: zbornik radova sa naučnog skupa Kulturni identiteti u XXI veku*, 129-146. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Stark, Rodney. 1984. The Rise of a New World Faith. *Review of Religious Research* 26(1):18-27.
- & Reid L. Nielson (ur.). 2005. *The Rise of Mormonism*. New York: Columbia University Press.

Izvori

- Naša baština. Kratak istorijat Crkve Isusa Hrista svetaca poslednjih dana*. 2005.
- True to the Faith: A Gospel Reference*. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. 2004.
- Mormonova knjiga: Još jedno svedočanstvo o Isusu Hristu*. 2007. Salt Lake City: Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana.
- Nauk i Savezi. Dragoceni bisjer*. 1982. Zadar: Crkva Isusa Krista Svetaca poslednjih dana.
- <http://www.mormonnewsroom.org/article/15-million-member-milestone-announced-at-churchs-general-conference> [pristupljeno: 1.12.2013]
- <http://mormon.org/values/missionary-work> [pristupljeno: 1. 12. 2013]

Mladen Stajić

Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
mladen.stajic@f.bg.ac.rs

Nina Kulenović

Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
nina.kulenovic@f.bg.ac.rs

Kratka istorija Crkve Isusa Hrista SPD u svetu i na prostoru bivše Jugoslavije¹

Apstrakt: U ovom tekstu biće predstavljen istorijat organizacije Crkve Isusa Hrista svetaca poslednjih dana u svetu i kod nas, prateći delovanje osnivača i najznačajnijih predsednika, kao i pojedine promene u religijskoj dogmi i praksi. Biće ukazano na najznačajnije događaje u razvoju organizacije na prostoru bivše Jugoslavije, kao i na njenu strukturu u Srbiji danas.

Ključne reči: Sveci poslednjih dana, mormonizam, Džozef Smit, Brigam Jang, apostaza, Mormonova knjiga, organizacija na prostoru bivše Jugoslavije, Srbija

¹ Rad je rezultat istraživanja na projektima: "Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije i "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (177035) Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Temelje Crkve Isusa Hrista Svetaca poslednjih dana (u daljem tekstu CIHSPD), religijski pokret koji se popularno naziva mormonizam, postavio je Džozef Smit 1834. u državi Njujork, SAD.² Okupljajući preko 14 miliona sledbenika širom sveta, ova Crkva danas predstavlja jednu od najvećih samoniklih veroispovesti na američkom kontinentu.³ U prvom tekstu bilo je reči o strukturi i administraciji Crkve, dok će u ovom radu naglasak biti stavljen na istorijat i razvoj CIHSPD u svetu i kod nas.

Život i delo Džozefa Smita – vizije, Mormonova knjiga i uloga proroka

Džozef Smit je rođen 1805. godine u Šaronu, u državi Vermont, SAD. Kada mu je bilo 14 godina, a tada je živio sa roditeljima u državi Njujork, pozeleo je da se priključi nekoj od postojećih verskih organizacija. Prema mormonskom verovanju, pokušavajući da dobije odgovor na pitanje koja je crkva istinita, počeo je da se moli Bogu.⁴ Dobio je odgovor da je to Crkva Isusa Hrista, ali

² D. J. Davies. 2005. "Crkva Isusa Hrista Svetaca poslednjih dana (mormonizam)", u: *Enciklopedija novih religija*, Christopher Partridge (ur.), Zagreb, str. 32.

³ C. H. Lippz. 2004. "Svetitelji novijeg doba", u: *Enciklopedija živih religija*, K. Krim (ur.), Beograd: Nolit.

⁴ *Teachings of Presidents of the Church Joseph Smith*. 2007. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 4-5.

da se ona ne nalazi na zemlji, te da je on odabran da je obnovi.⁵

Čitajući Poslanicu svetog apostola Jakova – gde u prvoj glavi u petom stihu stoji: *Ako li kome od vas nedostaje premudrosti, neka ište u Boga koji daje svakome bez razlike i ne kori nikoga, i daće mu se* – Smit je zaključio da je molitva jedini put kojim se mogu razrešiti pomenuta nedoumica, budući da su predstavnici različitih verskih organizacija toliko različito tumačili Sveto pismo da su ta razmimoilaženja uzdrmala njegovo poverenje u Bibliju.⁶ U proleće 1920. godine, Smit se zaputio u obližnji šumarak u želji da se osami. Uverivši se da je sam, počeo je da se moli. Prema sopstvenom svedočenju, iznenada je osetio da ga je savladala sila koja mu je oduzela moć govora, pa je pomislio da mu je došao kraj. U trenucima dok je gubio snagu, ugledao je snop svetlosti i dva obličja kako lebde u vazduhu iznad njega.⁷ Jedna od te dve osobe mu se obratila po imenu, predstavivši mu onu drugu kao svoga sina koga bi Smit trebalo da sledi.⁸ Smit je upitao koja je crkva

⁵ Ibid., str. 5.

⁶ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 3-4.

⁷ L. R. Bushman. 2008. *Mormonism*. Oxford: Oxford University Press, str. 16-19.

⁸ *Dragocjeni biser*. 1982. Izbor objava, prijevoda i kazivanja Josipa Smith. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 48.

ispravna i dobio odgovor da su sve pogrešne i da im, stoga, ne sme pristupiti. Pošto mu je obrazloženo da je crkva zapala u apostazu i da su propovednici postojećih crkava zastranili, ostajući pobožni samo na manifestnom planu, Smit je došao sebi i povratio snagu. Odlučio je da poslušati savet i započne rad na obnovi Hristove crkve na zemlji.

U godinama koje su sledile, Džozef Smit je trpeo osude i progon zbog svojih uverenja i delovanja. Zato se, 21. septembra 1823. godine, molitveno obratio Bogu pitajući se kakav je njegov položaj pred Bogom. Po verovanju članova CIHSPD, ukazao mu se anđeo Moroni kako lebdi nad zemljom, praćen jakom svetlošću.⁹ Predstavivši se kao Božji glasnik, Moroni je obznanio Smitu da će njegovo ime postati poznato među svim narodima sveta i po dobru i po zlu. Govorio mu je o knjizi zabeleženoj na zlatnim pločama, u kojoj je zapisana istorija nekadašnjih žitelja američkog kontinenta i otkrio mu da se u njima nalazi "punina" jevanđelja.¹⁰ Pored toga što je Smitu otkrio gde može da pronađe ploče, Moroni mu je objasnio i da tekst koji je na njima zapisan može prevesti pomoću dva kamena na srebrnim lukovima – koji se nazivaju Urim i Tumim.¹¹

⁹ *Teachings of Presidents of the Church Joseph Smith*. 2007. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 5-6.

¹⁰ *Ibid.*, str. 6.

¹¹ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 6; *Dragocjeni biser*. 1982.

Mormonova knjiga, prema verovanjima Smita i njegovih sledbenika, jeste zapis koji sadrži puninu Jevanđelja koje je Isus Hristos predao drevnim stanovnicima američkog kontinenta.¹² Mormonovu knjigu bi trebalo koristiti kao sredstvo za razumevanje Božjih učenja, uključujući i ona sadržana u Bibliji. Sledbenici CIHSPD veruju da se istinitost Mormonove knjige može spoznati kroz molitvu i upit Nebeskog Oca, koji kroz Svetog Duha objavljuje iskrenima njenu verodostojnost. Članovi CIHSPD smatraju da ih Sveti Duh uverava da je Džozef Smit bio Božji prorok preko kojeg je obnovljeno Jevanđelje Isusa Hrista, te da Crkvu danas vode proroci i apostoli.¹³

U Smitovoj viziji, Moroni mu je rekao da će pre sudnjeg dana obnoviti sveštenstvo rukom proroka Ilije, otkrivši mu pritom da će se obistiniti brojna proročanstva iz Svetog pisma.¹⁴ Smit je poslušao glasnika i pošao u potragu za mestom na kojem su bile zakopane ploče, a pošto je pažljivo slušao Moronijeve reči, jasno je mogao da vidi mesto koje je trebalo pronaći. Brdo Kumora, na kojem su

Izbor objava, prijevoda i kazivanja Josipa Smith. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 51-52, 59.

¹² C. L. Bushman & R. L. Bushman. 1999. *Mormons in America*. Oxford: Oxford University Press, str. 19.

¹³ *The Gospel of Jesus Christ. Serbian*. 2007. Salt Lake City: Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 17.

¹⁴ *Dragocjeni biser*. 1982. Izbor objava, prijevoda i kazivanja Josipa Smith, Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 51.

ploče ostavljene, nalazi se u blizini sela Mančester, u okrugu Ontario, u državi Njujork.¹⁵ Glasnik je naložio Smitu da svake godine u isto vreme dolazi na to mesto, kako bi od njega dobio pouke i uputstva, a da će dan da preuzime ploče doći za četiri godine.¹⁶ Džozef Smit je postupao po uputstvima i, 22. septembra 1827. godine, od glasnika je dobio ploče na čuvanje, uz obaveštenje da će mu, pošto izvrši ono što se od njega očekuje, biti zatraženo da ih vrati.¹⁷ Razlog za ovakav zahtev, kako je objašnjeno, biće brojni pokušaji, u godinama koje će uslediti, da se ploče otmu, a Smitu naudi. Smit je počeo da prevodi tekst zabeležen na pločama, a u tom poslu su mu, u različitim razdobljima, pomagali supruga Ema, Martin Haris i Oliver Kauderi.¹⁸ Njegov trud su, međutim, otežavale brojne teškoće, poput osporavanja i proganjanja, nemašti-

¹⁵ *The Testimony of the Prophet Joseph Smith, Serbian*. 2007. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 8; *Dragocjeni biser*. 1982. Izbor objava, prijevoda i kazivanja Josipa Smith, Zadar: Crkva Isusa Hrista Svetaca posljednjih dana, str. 53.

¹⁶ *Teachings of Presidents of the Church Joseph Smith*, 2007. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 5-6.

¹⁷ *Dragocjeni biser*. 1982. Izbor objava, prijevoda i kazivanja Josipa Smith. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 54.

¹⁸ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 7-10.

ne i činjenice da je Haris, Smitov prijatelj i pisar, izgubio delove prevoda.¹⁹ Smit je očajavao zbog svega toga i molio za oprostaj, koji je, prema sopstvenom svedočenju, na kraju i dobio, uz instrukciju da nije potrebno ponovo prevoditi deo zapisa koji sadrži sekularnu istoriju. Umesto izgubljenog prevoda, Smitu je naloženo da se posveti prevodenju drugih ploča, koje je pripremio prorok Nefi. Na njima je bila zabeležena istorija istog perioda, ali dopunjena značajnijim proročanstvima o Hristu i drugim svetim spisima.²⁰ Sledbenici Crkve Isusa Hrista smatraju da je Bog, predvidevši gubitak ploča, nadahnuo Nefija da pripremi ovu drugu povest.²¹

Prema predanju, 5. aprila 1829. godine u Smitovu kuću je došao neznanac – Oliver Kauderi.²² Kauderi se predstavio kao učitelj koji je, godinu dana pre zvaničnog osnivanja Crkve, čuo priču o pločama na kojima su zapisani drevni spisi, te je želeo da pomogne Smitu u njihovom

¹⁹ *Dragocjeni biser*. 1982. Izbor objava, prijevoda i kazivanja Josipa Smith. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 55.

²⁰ *Nauk i savezi*. 1982. Odsjek 3. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 4; *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 8.

²¹ *Mormonova knjiga*. 2007. 1 Nefi 9. Solt Lejk Siti: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 15.

²² *Teachings of Presidents of the Church Joseph Smith*. 2007. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 7-9.

prevođenju. Valjalo bi napomenuti i da je Kauderi imao značajnu ulogu u formativnim godinama Crkve, figurirajući kao jedan od tri svedoka zlatnih ploča Mormonove knjige i kao drugi apostol CIHSPD. Dva dana po njegovom dolasku, Smit je počeo da prevodi Mormonovu knjigu, a Kauderi je zapisivao njegove reči.²³

U maju 1829. godine, dok su se zajedno molili u šumi, Smitu i Kauderiju se ukazao glasnik, koji ih je uveo u red sveštenika polaganjem ruku.²⁴ Tada im je predato Aronovo sveštenstvo koje drži ključeve anđeoskog posluživanja, jevanđelja, pokajanja i krštenja uranjanjem za oprost greha.²⁵ Najpre je Smit krstio Kauderija, a potom je Kauderi krstio Smita. Zatim su, polaganjem ruke na glavu, jedan drugog uveli u niže, Aronovo, sveštenstvo. Glasnik koji im se ukazao predstavio se kao novozavetni Jovan Krstitelj, koji deluje pod vodstvom Petra, Jakova i Jovana, nosilaca ključeva Melhisedekovog sveštenstva.²⁶ Nešto kasnije Petar, Jakov i Jovan, trojica prvobitnih Isusovih apostola, ukazali su se Džozefu Smitu i dodelili mu više, Mel-

²³ Ibid.

²⁴ *Dragocjeni biser*. 1982. Izbor objava, prijevoda i kazivanja Josipa Smith. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 56.

²⁵ Za objašnjenje tipova sveštenstva u CIHSPD i bliže određenje Aronovog i Melhisedekovg sveštenstva, vid. prethodni tekst.

²⁶ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 12-14.

hisedekovo, sveštenstvo.²⁷ Model prema kojem će u narednim godinama biti ustanovljena upravljačka tela svih organa Crkve – tela sastavljena od predsednika i dva savetnika – biće upravo trojica novozavetnih apostola.

Prvih pet hiljada primeraka Mormonove knjige pojavilo se u prodaji u martu 1830. godine. Među prvim misionarima koji su koristili knjigu bio je Samjuel Smit, koji je jedan primerak prodao mladom Fajneasu Jangu – bratu Brigama Janga, koji će nešto kasnije postati naslednik prvog predsednika i vođa CIHSPD.²⁸

Džozefu Smitu je objavljeno da dan kada bi crkvu trebalo ponovno ustanoviti treba da bude 6. april 1830.²⁹ Događaj koji se tog dana zbio na zapadu države Njujork predstavljao je prelomnu tačku u institucionalizaciji savremene crkvene organizacije. Naime, tada se 56 muškaraca i žena okupilo u kući Pitera Vitmera u Fajetu, u državi Njujork. Prorok je odabrao šest muškaraca da učestvuju u organizaciji.³⁰ Uz pristanak prisutnih, a na osnovu Božje objave,

²⁷ Ibid., str. 14.

²⁸ Iako je Jang bio upoznat sa sadržajem knjige od proleća 1830. godine, prihvatio ju je kao istinitu tek posle dvogodišnjeg studioznog proučavanja. Jang je kršten 1832. godine, da bi nešto kasnije postao apostol i, konačno, drugi predsednik crkve. Ibid., str. 11.

²⁹ *Nauk i savezi*. 1982. Odsjek 20. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 30.

³⁰ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 14.

Džozef Smit je uveo Olivera Kauderija u službu starešine Crkve, a Kauderi je proroka zaredio u starešinu.³¹ Ovaj sakrament je blagosloven i prenosi se članovima sve do današnjeg dana.³² Na prvom sastanku, Smit je imao otkrovenje da Crkva treba da se podvrgava rečima proroka kao da te reči dolaze od Gospoda sâmog.³³ Sastanak iz 1830. godine trebalo bi izdvojiti kao posebno značajan utoliko što mnogi tada ustanovljeni verski i obredni elementi – poput obaveze da se o svakoj crkvenoj odluci članovi izjasne glasanjem, pevanja psalama, molitve, pričešća, ličnih svedočanstava, davanja dara Svetog Duha rukopoloženjem, uvođenja u sveštenučku službu, ličnog otkrovenja i otkrovenja preko sveštenika – opstaju u Crkvi sve do danas.³⁴

Međutim, članovi i predvodnici crkve su sve češće bili izloženi progonu, uključujući i više pokušaja hapšenja Džozefa Smita i njegovih najbližih saradnika.³⁵ Postajalo je sve jasnije da je za napredak Crkve neophodno da se, zajedno sa članstvom, preseli na neko miroljubivije me-

³¹ *Nauk i savezi*. 1982. Odsjek 20. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 30.

³² Većina članova CIHSPD ima karticu na kojoj je prikazano stablo koje pokazuje od koga su primili starešinstvo, čija se istorija može pratiti sve do Brigama Janga, Džozefa Smita i Isusa Hrista.

³³ *Nauk i savezi*, 1982. Odsjek 21. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 35.

³⁴ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 15.

³⁵ *Ibid.*, str. 17.

sto. Ideja o preseljenju dobija legitimitet kroz proročku objavu Božijeg plana za preseljenje u Ohajo.³⁶ Veći deo članstva odlučuje da poslušá prorokove reči i krene za njim na 400 kilometara dugo putovanje do mesta Kirtland, mnogi ostavljajući za sobom porodice koje su ih odrekle zbog njihovih religijskih uverenja.

Putovanje na zapad – postavljanje temelja crkvene organizacije

U periodu između 1831. i 1838. godine, Crkva je imala dva sedišta u kojima se okupljao najveći broj članova. Džozef Smit, Veće dvanaestorice i veliki broj svetaca živeli su u Kirtlandu, u državi Ohajo, dok se drugi deo članstva, koji je nastavio dalje na zapad, kako bi stvorio Sion, naposljetku zaustavio u državi Misuri.³⁷

Tokom svog boravka u Ohaju, prorok je dobio brojna otkrovenja, koja su objavljena u knjizi zapovesti;³⁸ ustanovio je "školu proroka"³⁹ i radio na prepravljaju biblijskog teksta – prvenstveno u smislu pojednostavljenja jezika i tu-

³⁶ *Nauk i savezi*. 1982. Odsjek 37 i Odsjek 38. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 54, 56.

³⁷ *Ibid.*, Odsjek 52, str. 82-83.

³⁸ Ovih sedamdesetak otkrovenja postaće kasnije Odsek 1 i Odsek 133 knjige *Nauk i savezi*.

³⁹ *Nauk i savezi*. 1982. Odsjek 88. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 54-55.

mačenja doktrina.⁴⁰ Tokom ovog perioda, definisana su i pravila o zabrani konzumacije alkohola i duvana (1833) i – kako bi se ustanovila efikasnija organizacija i pomoglo najugroženijim članovima Crkve – ustanovljeno je pravilo davanja "desetka" tj. desetine ličnih primanja Crkvi (1838).⁴¹ U godinama provedenim u Ohaju, u okviru sveštenstva su formirane organizacione jedinice koje opstaju sve do današnjeg dana – poput Prvog predsedništva, koje čine predsednik i dva savetnika, Veća dvanaestorice apostola i Prvog veća sedamdesetorice; uvedeni su pozivi patrijarha i starešine – a ustanovljeni su i prvi kočiji.⁴² U Kirtlandu, Džozef Smit je obučavao buduće predvodnike Crkve, te su tokom ovog perioda krštena čak četvorica budućih predsednika; još trojica su bili direktni potomci mormonskih pionira koji su prvi stigli u Ohajo.⁴³ Tokom boravka u Kirtlandu, članovi kreću u prve misije u inostranstvo – u Kanadu i u Veliku

⁴⁰ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 25-26.

⁴¹ *Nauk i savezi*. 1982. Odsjek 89 i Odsjek 119. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 155, 212.

⁴² *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 28.

⁴³ Brigham Jang, Džon Tajlor, Vilford Vudraf i Lorenzo Snou, koji će jedan za drugim biti predsednici CIHSPD do 1901. godine, kršteni su u Kirtlandu. Džozef F. Smit, Herbert Dž. Grant i Džordž Albert Smit koji su bili predsednici do 1951. godine direktni su potomci sledbenika Crkve iz ovog grada. *Ibid.*, str. 31.

Britaniju. Godine 1836. sagrađen je prvi hram, a članovi CIHSPD veruju da su se iste godine u hramu ukazali sam Isus Hristos i brojni proroci.

Tokom 1838. godine većina članova CIHSPD je proterana iz Ohaja pod pritiskom i nasiljem lokalnog stanovništva, koje je odbijalo da prihvati sledbenike drugačijih verskih uverenja.⁴⁴ Paralelno sa dešavanjima u Ohaju, zajednica u Misuriju je radila na uspostavljanju Siona, na mestu koje je dobilo naziv Independens.⁴⁵ Tu je sagrađen hram i organizovano deset ogranaka sa više od osam hiljada članova.⁴⁶ "Sveci", međutim, ni u ovoj oblasti nisu bili dobrodošli, te su pripadnici Crkve trpeli neprestano nasilje. Krajem oktobra 1838, lokalne vlasti objavljuju dekret kojim se poziva tretiranje sledbenika CIHSPD kao neprijatelja koje treba proterati ili uništiti.⁴⁷ Ovakav potez lokalnih vlasti konačno je dao povoda formiranju rulje od dvesta ljudi koja je ubila sedamnaest i ranila petnaestak mormona.⁴⁸ Ubrzo na-

⁴⁴ C. L. Bushman & R. L. Bushman. 1999. *Mormons in America*. Oxford: Oxford University Press, str. 37.

⁴⁵ *Nauk i savezi*. 1982. Odsjek 57. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 89.

⁴⁶ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 42.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 49; C. L. Bushman & R. L. Bushman. 1999. *Mormons in America*. Oxford: Oxford University Press, str. 39-40.

⁴⁸ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 50.

kon ovog krvoprolića, policija hapsi proroka Džozefa Smit i druge vođe, a sledbenici Crkve, predvođeni tadašnjim predsednikom Veća dvanaestorice, Brigamom Jangom, prinuđeni su da prebegnu u istočni Ilinois.⁴⁹ U Ilinoisu, "sveci" osnivaju grad Nauvu koji je, za svega četiri godine, postao najveći grad i trgovački centar u tom delu Sjedinjenih Američkih Država. Sagrađen je hram, organizovana su odeljenja i kočiči, pojavilo se prvo potporno društvo,⁵⁰ objavljena je knjiga Avramova i primljena su značajna otkrovenja.⁵¹ Širom sveta počinju da se intenziviraju misije koje okupljaju hiljade novih sledbenika. U Ilinoisu, preko proroka Džozefa Smita, "sveci" primaju otkrovenje da je moguće krštenje za mrtve pretke koji nisu imali priliku da za života budu upoznati s jevanđeljem, što mnogim članovima pruža veliku utehu.⁵² Uvodi se i primanje sveštenstva rukopoloženjem, koje omogućava supružnicima "pečaćenje" za već-

⁴⁹ *Teachings of Presidents of the Church Joseph Smith*. 2007. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 369.

⁵⁰ Ema Smit, supruga Džozefa Smita, izabrana je za prvu predsednicu Potpornog društva.

⁵¹ Knjiga Mojsijeva, knjiga Avramova, odlomci iz istorije Džozifa Smita, prevod odlomaka svedočanstva po Mateju i članci vere koji sačinjavaju *Dragoceni biser* objavljeni su najvećim delom tokom ovog perioda. *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 57, 61.

⁵² *Nauk i savezi*. 1982. Odsjek 124. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 221.

nost.⁵³ Vreme koje su pripadnici CIHSPD proveli u Nauvu nesumnjivo je donelo mnogo toga značajnog za Crkvu. Međutim, 27. juna 1844. zbio se i najtragičniji događaj u istoriji njenog postojanja. Naime, tada je dvestotinak ljudi napalo zavor Kartedž i ubilo Smita koji je tu bio zatočen pod optužbom za remećenje javnog reda i mira.⁵⁴ Nadali su se da će njegovom smrću ovaj religijski pokret potpuno izgubiti značaj,⁵⁵ ali, suprotno svim očekivanjima, Smitovo ubistvo imalo je upravo suprotan efekat – smrt proroka znatno je zbližila sledbenike. Za novog predsednika i proroka izabran je Brigam Jang.⁵⁶

Sledeći novog predvodnika, "sveci" su februara 1846. počeli da napuštaju Nauvu i, prešavši reku Misisipi, stigli u zapadnu Ajovu i Nebrasku.⁵⁷ Tu su proveli zimu pripremajući se za prelazak preko Stenovitih planina. U ovom periodu je formiran takozvani "mormonski bataljon" koji je učestvovao u Meksičkom ratu, nadajući se kako plati,

⁵³ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 63.

⁵⁴ Sa svojim bratom Hiramom Smitom i Džonom Tajlorom, budućim predsednikom Crkve.

⁵⁵ C. L. Bushman & R. L. Bushman. 1999. *Mormons in America*. Oxford: Oxford University Press, str. 51.

⁵⁶ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, 2006. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, Salt Lake City, str. 67-71

⁵⁷ *Ibid.*, str. 75

odeći i hrani koje su dobijali vojnici, tako i promeni slike o članovima CIHSPD u javnosti.⁵⁸

Godine 1847, predsednik Brigam Jang izdaje proglas "Reč i volja Gospodnja", koji postaje statut mormonskog pionirskog pokreta koji se uputio na zapad.⁵⁹ Mučeni glađu, surovim uslovima sredine u kojoj su se obreli, kao i brojnim epidemijama i bolestima, mnogi pripadnici CIHSPD nisu uspeli da stignu do doline Solt Lejk. Ipak, finansijska pomoć engleskih "svetaca" koju je doneo Džon Tajlor, budući predsednik Crkve, pomaže da se to razdoblje prebrodi, te više od šezdeset dve hiljade ljudi uspeva da pređe Stenovite planine i dođe do Velikog slanog jezera.⁶⁰

Prve odluke donete po dolasku – koje će do danas ostati u samoj srži mormonske organizacije – odnosile su se na odabir mesta za izgradnju hrama i na formalno imenovanje Brigama Janga za predsednika Crkve.⁶¹ Sredinom XIX veka, odaslata su misionari širom sveta, koji su, uprkos slabim prvobitnim rezultatima, ipak posejali seme za budući misionarski rad. Do Jangove smrti 1877. godine, naseljena je či-

⁵⁸ Bataljon je formiran od 541 muškaraca, 33 žene i 42 deteta. Nakon završetka rata, mnogi pripadnici bataljona su ostali u Kaliforniji tokom čuvene "zlatne groznice".

⁵⁹ *Nauk i savezi*, 1982. Odsjek 136. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 254

⁶⁰ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 80

⁶¹ *Ibid.*, str. 85

tava dolina oko Slanog jezera i osnovano preko 350 kolonija i oko 200 gradova. Crkva je u trenutku njegove smrti brojala preko sto hiljada članova u tom delu države Jute. Značajne institucionalne odluke tokom Jangovog predsedništva odnosile su se i na uvođenje redovnog organizovanja konferencije Veća dvanaestorice u svakom kočiću. Godine 1869, uvedena je nedeljna škola, 1870. je pokrenuto društvo mladih žena, a 1877. godine utemeljeno je prvo potporno društvo u kočiću.⁶²

Do kraja veka, na čelu Crkve su bila još trojica proroka. Džon Tajlor je bio treći predsednik, značajan po uređivačkom radu u časopisima "Vremena i godišnja doba" i "Mormon". Dok se Tajlor nalazio na čelu Crkve, napravljene su prve jaslice u kojima se deca članova Crkve podučavaju Bibliji i pesmama. Jaslice danas čine sastavni deo gotovo svake organizacione jedinice. Najznačajnije pitanje pokrenuto tokom ovog perioda svakako se odnosilo na poligamne brakove u kojima su živeli određeni crkveni velikodostojnici. Naime, Kongres SAD je izglasao pravnu zabranu takve prakse sledbenika CIHSPD i ekonomski sankcionisao Crkvu, što je rezultiralo hapšenjem članova i oduzimanjem određenih građanskih prava.⁶³ "Sveci" su pak smatrali da oni samo upražnjavaju svoju veru, u kojoj je poligamija bila neophodan deo spasenja.⁶⁴ Odbijajući da popusti, pred-

⁶² Ibid., str. 92-95

⁶³ C. L. Bushman & R. L. Bushman. 1999. *Mormons in America*. Oxford: Oxford University Press, str. 92-94.

⁶⁴ Ibid., str. 92.

sednik Tajlor je odlučio da se povuče u "ilegalu" i na taj način vodi Crkvu sve do svoje smrti 1887. godine.⁶⁵

Vilford Vudruf je, kao predsednik Veća apostola, izabran za četvrtog predsednika Crkve. On je 1890. godine napisao Manifest, nešto kasnije zvanično uključen u knjigu *Nauk i savezi*,⁶⁶ u kojem se CIHSPD formalno ograđuje od poligamije. Ovo je bio nužan korak, imajući u vidu da je vlada SAD zapretila da će konfiskovati hramove ukoliko lideri Crkve nastave da žive u poligamnim brakovima.⁶⁷ Pošto je Vudruf objavio Manifest, svi uhapšeni članovi Crkve su oslobođeni, a progon njenih pripadnika postepeno počinje da jenjava. Vudruf je imao istaknutu ulogu i u izgradnji i posvećivanju hramova. Bio je prvi predsednik hrama Svetog Đorđa, prvog hrama sagrađenog nakon smrti Džozefa Smita i egzodusa iz Ilinoisa⁶⁸. Posvetio je Manti hram, peti osnovani hram u istoriji CIHSPD, i 1893. godine posvetio je hram u Solt Lejk Siti-ju koji je do danas ostao najveći od 144 trenutno postojeća hrama. Znatno pre formiranja Genealoškog društva, "sve-

⁶⁵ D. Bitton & T.G. Alexander. 2008. *Historical Dictionary of Mormonism*. Toronto: The Scarecrow Press, str 230.

⁶⁶ *Nauk i savezi*. 1982. Službena izjava. Zadar: Crkva Isusa Hrista svetaca posljednjih dana, str. 261.

⁶⁷ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*- 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 105.

⁶⁸ Ovaj hram u jugozapadnoj Juti danas je najstariji aktivni hram.

ci" su počeli da prikupljaju podatke o svojim porodičnim stablima i davno preminulim precima, kako bi u njihovo ime mogli da sprovode hramovne rituale.⁶⁹ Ovo društvo će kasnije prerasti u Odeljenje za porodičnu istoriju.

Nakon Vudrufove smrti, predsednik CIHSPD postao je Lorenzo Snou koji je nasledio velike crkvene dugove, nastale prevashodno u doba strogog kažnjavanja mnogoženstva. Snou je insistirao na obnovi "desetka" i priložništva crkvi, uspevši na taj način da u veoma kratkom roku udvostruči prihode i otplati dugove.⁷⁰ U vreme njegovog predsedavanja, mladim ženama je data mogućnost da se, ukoliko žele, bave misionatskim radom⁷¹ – što je bila prilika koju je veliki broj žena i iskoristio.⁷²

Tokom XX veka, članstvo Crkve beleži kontinuiran rast, a širom sveta se ustanovljuju hramovi, misije, odeljenja, područja i ogranci. U toku sedam decenija od 1901. i 1970. godine, ovom verskom organizacijom su predsedavala četiri proroka⁷³ i za to vreme se od 300.000 članova u

⁶⁹ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 105.

⁷⁰ *Ibid.*, str. 107-108.

⁷¹ Sve do tad, žene su odlazile u misiju isključivo kao pratnja svojim supruzima.

⁷² *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 108.

⁷³ Predsednici CIHSPD u ovom periodu su bili Džozef F. Smit, Hebe Dž. Grant, Džordž Albert Smit i Dajvid O. Mekej.

50 kočića stiže do 2.800.000 sledbenika u 500 kočića.⁷⁴ Finansijski oporavak omogućava ubrzanu izgradnju infrastrukture, uključujući i administrativnu zgradu u Solt Lejk Sitiju koja je i danas u upotrebi. Prvi hram u Kanadi otvoren je 1913. godine, dok je prvi hram u Evropi sagrađen u Švajcarskoj sredinom XX veka.⁷⁵ CIHSPD se u godinama koje su usledile prilagođavala kako zahtevima savremenog društva, tako i potrebama svojih članova, razvijajući programe za pomoć najugroženijima, kanale za komunikaciju sa sledbenicima,⁷⁶ kao i jedinstvenu i ujednačenu izdavačku i obrazovnu delatnost na globalnom nivou. Kao jedna od centralnih aktivnosti, po kojoj su "sveci" danas prepoznatljiviji, ostalo je misionarstvo, a rad na njegovom unapređenju razvijan je kroz izradu Sistematskog programa za učenje jevanđelja i programa učenja jezika za buduće misionare.⁷⁷

Nije nevažno pomenuti i značajne modifikacije u doktrinarnoj praksi. Naime, 1978. godine, predsednik Spenser Kimbal dobio je otkrovenje da se primanje sveštenstva

⁷⁴ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, str. 109.

⁷⁵ *Ibid.*, str.110.

⁷⁶ Pokretanjem novih časopisa i radio stanica, poput nedeljnog programa "Muzika i izgovorena reč", ili časopisa "Prijatelj" namenjenog deci, "Novo doba" namenjenog mladima i "Simbola" (engl. *Ensign*) namenjenog odraslima.

⁷⁷ Programi su pokrenuti 1952, tj. 1961. godine.

odobrava svim dostojnim muškarcima, te da se ono ubuduće neće zabranjivati ljudima afričkog porekla, što je do tada bio slučaj.⁷⁸ Isto tako, 1979. godine je objavljeno novo izdanje Biblije u prevodu kralja Džejmisa, dopunjeno fusnotama koje upućuju na odgovarajuće delove Mormonove knjige, Nauka i zaveta i Dragocenog bisera.⁷⁹ Godine 1981, objavljena su reizdanja svih svetih knjiga sa novim sistemom fusnota i mapa indeksa itd. U isto vreme otpočinje i intenzivno prevođenje Mormonove knjige na razne jezike sveta.⁸⁰

CIHSPD u Jugoslaviji i Srbiji

Mormonizam se u Jugoslaviji prvi put pojavljuje početkom sedamdesetih godina XX veka zahvaljujući proslavljenom jugoslovenskom reprezentativcu, košarkašu Krešimiru Ćosiću. Naime, Ćosić se krstio i postao sledbenik CIHSPD tokom svojih studija na univerzitetu Brigam Jang, u gradu Provo, u američkoj saveznoj državi Juti. Po povratku u Zadar 1972. godine, Ćosić, uz pomoć nekoliko misionara, počinje da okuplja prve sledbenike. Mormon-

⁷⁸ Vid. D. White & O. K. White. 1980. Abandoning an Unpopular Policy: An Analysis of the Decision Granting the Mormon Priesthood to Blacks. *Sociological Analysis* 41(3):231-245.

⁷⁹ *Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. str. 133.

⁸⁰ Ibid.

sku zajednicu osniva 1975. godine u Zagrebu i prevodi Mormonovu knjigu s engleskog na hrvatski jezik.⁸¹ Kako bi organizacija mogla da se registruje, kupljen je jedan sprat u zgradi na Svačićevom trgu u Zagrebu, gde se i danas nalazi sedište misije za severni Jadran. Prvi kršteni Jugosloveni na evropskom tlu bili su studenti i radnici na privremenom radu u inostranstvu. Iako su prvi kršteni "sveci" bili oni kršteni u inostranstvu – Tanasije Mirijevski u Austriji i Radmila Ranović u Švajcarskoj 1975. godine⁸² – sredinom sedamdesetih godina počinju da se organizuju krštenja i na Savskom jezeru u Beogradu. Kad je reč o bogoslužnju, budući da sedamdesetih godina crkva još nije postojala, tadašnje malobrojno članstvo se okupljalo u privatnim stanovima na Slaviji, Bulbulderu, u blizini Hotela Metropol itd. Krajem osamdesetih godina, desetak članova CIHSPD u Srbiji počinje da koristi prostorijske u ulici Janka Veselinovića, gde su u to vreme delovale i pojedine protestantske verske zajednice i Jehovini svedoci. Krštenja su vršena u improvizovanom montažnom bazenu.

Dok je početak naredne decenije obeležen brojnim problemima koje je Crkva imala s policijom,⁸³ između 1991. i 1993. godine CIHSPD konačno kupuje zgradu u ulici Miloša Pocerca, gde se i danas nalazi sedište Crkve u

⁸¹ U Hrvatskoj je ovaj prevod još uvek u upotrebi.

⁸² Podatak dobijen od informanta, člana CIHSPD u Beogradu.

⁸³ Policija je 1990. godine privremeno zabranila rad Crkve u zgradi u Janka Veselinovića.

Srbiji. Godine 1998, napravljena je krstionica u prostoriji u prizemlju zgrade, u kojoj je pre toga bila ordinacija poznatog dermatologa dr Doroslovca. Najveći deo zgrade je renoviran 2001. godine, dok je opremanje privedeno kraju 2006. godine, kada su uređene i prostorije na poslednjem spratu.

Nakon raspada Jugoslavije, u skladu sa zakonima novoformiranih država, postaje nužno da se Crkva registruje u svakoj od novonastalih država ponaosob. U Srbiji je u to vreme dozvolu za rad verskih zajednica izdavalo Ministarstvo unutrašnjih poslova, te CIHSPD do dozvole dolazi krajem devedesetih godina. Tokom te decenije, međutim, veliki problem za delovanje CIHSPD u Srbiji predstavljala je nemogućnost dobijanja radnih viza za misionare, koji su u zemlji najčešće boravili na osnovu turističke vize, te je misionara bilo svega nešto manje od dvadeset. Ovaj problem je nešto kasnije rešen posredno: misionari su dobijali vizu u Beču, da bi po dolasku u Beograd dobijali odobrenje za boravak.

Kad je reč o geografskoj podeli, u periodu od 1993. do 1999. godine, delovanje Crkve u Srbiji bilo je pod okriljem misije Austrija-Beč-Jug, čije se sedište nalazilo u Beču. Sedište misije za ovaj prostor se potom seli u Ljubljano, pa u Sofiju, pa ponovo u Ljubljano, gde ostaje sve do 2011. godine. Danas se, pod nazivom Severna jadranska misija ili Jadranska misija-sever, sedište nalazi u Zagrebu.

Kad je reč o odnosu Crkve i šireg okruženja, tokom NATO bombardovanja 1999. godine, članovi Crkve su trpeli pritiske i zbog američkog porekla religije i misionara

iz SAD, te su neretko optuživani da deluju kao američki špijuni.⁸⁴ S druge strane, kako primećuju članovi Crkve, do javnosti su retko stizale informacije o njenim brojnim humanitarnim akcijama.

U vreme bombardovanja, po naredbi američke ambasade, misionari napuštaju državu, a misija se ponovo uspostavlja tek dve godine kasnije. Od 2000. godine, broj članova počinje postepeno da se povećava. Situacija za Crkvu i članove osetno se menja nabolje po donošenju novog Zakona o crkvama i verskim zajednicama 2006. godine.⁸⁵ CIHSPD je jedna od prvih verskih organizacija koja se po ovom zakonu registrovala i dobila različite pogodnosti, poput oslobađanja od poreza i taksi. Danas crkva u Srbiji ima oko 250 članova organizovanih u područje Srbija, koje je podeljeno na tri ogranaka – Beograd, Novi Sad i Sremska Mitrovica. Na čelu područja i ogranaka se nala-

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ O Zakonu o crkvama i verskim zajednicama bilo je reči u prethodnim tekstovima. Vid. D. Sinani. 2010. Dawn by Law. Alternativni religijski koncepti i srpski Zakon o crkvama i verskim zajednicama, u: *Antropologija*, 3(10): 121-132; M. Stajić i D. Sinani. 2011. "Alternativna religioznost i kulturni identitet", u: Bojan Žikić (ur.). *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe: zbornik radova sa naučnog skupa Kulturni identiteti u XXI veku*, 129-146. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta; D. Sinani, N. Kulenović i M. Stajić. 2012. Nove i alternativne religije u Srbiji – o proučavanju i proučavanima. *Etnoantropološki problemi* 7(2):511-538.

ze predsedništva koja, po uzoru na globalnu organizaciju, čine predsednik i dva savetnika, mada, zbog nevelikog broja članova, mesto drugog savetnika često izostaje. Članstvo je sačinjeno prevashodno od lokalnog stanovništva, ili pak od misionara koji trenutno služe u Srbiji i od nekoliko porodica iz Sjedinjenih Američkih Država koje su zaposlene u američkoj ambasadi ili u američkim kompanijama u Srbiji.

Prema pozivima, polu i starosnim grupama, u okviru CIHSPD u Srbiji se organizuju službe i sastanci sveštenstva, Nedeljne škole (časovi na kojima se izučavaju Sveta pisma i učenja Jevandelja), Sveštencički sastanci (časovi za muškarce starije od dvanaest godina), Potpornog društva (za žene starije od osamnaest godina), Mladih žena (za devojke od dvanaest do osamnaest godina), Školice (Grupna služba i časovi za decu od tri do jedanaest godina) i Jaslica (za decu od osamnaest meseci do tri godine).⁸⁶

Literatura

- Bitton, D & T.G. Alexander. 2008. *Historical Dictionary of Mormonism*. Toronto: The Scarecrow Press.
- C. L. Bushman & R. L. Bushman. 1999. *Mormons in America*. Oxford: Oxford University Press.
- Bushman, L.R. 2008 *Mormonism*. Oxford: Oxford University Press.

⁸⁶ The Restoration of the Gospel of Jesus Christ. Serbian. 2007. Prospekt CIHSPD, str. 22.

- Davies, D.J. 2005. "Crkva Isusa Hrista Svetaca poslednjih dana (mormonizam)". U: Christopher Partridge (ur.) *Enciklopedija novih religija*. Naklada Ljevak: Zagreb.
- Lippz, C.H. 2004. "Svetitelji novijeg doba". U: K. Krim (ur.) *Enciklopedija živih religija*. Beograd: Nolit.
- Sinani, D. 2010. Dawn by Law. Alternativni religijski koncepti i srpski Zakon o crkvama i verskim zajednicama. *Antropologija* 10(3):121-132.
- N. Kulenović i M. Stajić. 2012. Nove i alternativne religije u Srbiji – o proučavanju i proučavanima. *Etnoantropološki problemi* 7(2):511-538.
- Stajić, M. i D. Sinani. 2011. "Alternativna religioznost i kulturni identitet". U: Bojan Žikić (ur.) *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe: zbornik radova sa naučnog skupa Kulturni identiteti u XXI veku*, 129-146. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- White, D. and White O. K. 1980. Abandoning an Unpopular Policy: An Analysis of the Decision Granting the Mormon Priesthood to Blacks, *Sociological Analysis, Vol. 41, No. 3 (Autumn, 1980)*, pp. 231-245

Izvori

- Dragocjeni biser*. 1982. Izbor objava, prijevoda i kazivanja Josipa Smith. Zadar: Crkva Isusa Hrista Svetaca posljednjih dana.
- Mormonova knjiga*. 2007. Solt Lejk Siti: Crkva Isusa Hrista Svetaca posljednjih dana.
- Nauk i savezi*. 1982. Zadar: Crkva Isusa Hrista Svetaca posljednjih dana.

Our Heritage, A Brief History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. 2006. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

Teachings of Presidents of the Church Joseph Smith. 2007. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

The Testimony of the Prophet Joseph Smith, Serbian. 2007. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

The Gospel of Jesus Christ. 2007. Salt Lake City: Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, The Plan of Salvation. Serbian, Prospekt CIHSPD.

The Restoration of the Gospel of Jesus Christ. 2007. Serbian, Prospekt CIHSPD.

Sadržaj

Danijel Sinani	
URBANI KULTURNI IDENTITETI I RELIGIOZNOST U SAVREMENOM KONTEKSTU	5
Ivan Kovačević i Vladimira Ilić	
NEKI PROBLEMI PROUČAVANJA IDENTITETA U SRBIJI	11
Bojan Žikić i Marija Ristivojević	
БЕОГРАД КАО КУЛТУРНИ СИМБОЛ: МОГУЋИ ТЕМАТ ЕТНОЛОШКОГ И АНТРОПОЛОШКОГ ПРОУЧАВАЊА У ОКВИРУ ПОКУШАЈА ФОРМУЛИСАЊА ПРЕДЛОГА ЗА БЕОГРАДСКЕ СТУДИЈЕ	29
Miloš Milenković	
O (NE)MOGUĆNOSTI ZAŠTITE RELIGIJSKIH KONCEPTA I PRAKSI KAO NEMATERIJALNE KULTURNE BAŠTINE U KONTEKSTU PRIDRUŽIVANJA REPUBLIKE SRBIJE EVROPSKOJ UNIJI	49
Ljubica Milosavljević i Marko Pišev	
PRILOG PROUČAVANJU URBANOG KULTURNOG NASLEĐA PUTEM DEKONSTRUISANJA PROCESA KONSTRUISANJA STAROSTI KAO DRUŠTVENOG PROBLEMA U SRBIJI: PRELIMINARNA RAZMATRANJA	81

Marija Ristivojević i Bojan Žikić PREDSTAVE O ROKENROLU KAO URBANOM KULTURNOM NASLEĐU	101
Marko Pišev i Ljubica Milosavljević MESTA STRAHA: TRETMAN URBANIH FENOMENA U MODERNOJ HOROR PROZI – ANTROPOLOŠKA PERSPEKTIVA	119
Ana Banić Grubišić SLIKA GRADA U FILMOVIMA POSTAPOKALIPSE	149
Ivana Gačanović O DECENTRIRANJU NAVIJAČKIH IDENTITETA: IMA LI ROMANTIKE U NAVIJANJU?	173
Vladimira Ilić i Mladen Stajić RELIGIJA I EMOCIJE: MOGUĆI PRAVCI IZUČAVANJA ...	197
Nina Kulenović i Danijel Sinani ALTERNATIVNI RELIGIJSKI IDENTITETI: CRKVA ISUSA HRISTA SVETACA POSLEDNJIH DANA – OPŠTI PODACI I STRUKTURA ORGANIZACIJE	215
Mladen Stajić i Nina Kulenović KRATKA ISTORIJA CRKVE ISUSA HRISTA SPD U SVETU I NA PROSTORU BIVŠE JUGOSLAVIJE	241

Izdavači: "Srpski genealoški centar", Radnička 50, Beograd i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Čika Ljubina 18-20. Za izdavače: Filip Niškanović i Bojan Žikić. Urednik: Miroslav Niškanović. Kompjuterska obrada i štampa: SGC, Beograd. Tiraž: 500 primeraka. Beograd 2013.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2:39(082)

УРБАНИ културни идентитети и религиозност у савременом контексту : тематски зборник / уредио Данијел Синани. – Београд : Српски генеалошки центар : Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2013 (Београд : Српски генеалошки центар). – 270 стр. ; 17 цм. – (Етнолошка библиотека / [Српски генеалошки центар] ; књ. 73)

Тираж 500. – Стр. 5-9: Предговор / Данијел Синани. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија уз сваки рад.

ISBN 978-86-83679-89-8

- a) Религија – Антрополошки аспект – Зборници
- b) Културни идентитет – Зборници

COBISS.SR-ID 203678988