

**ETHNOANTROPOLOŠKI  
ПРОБЛЕМИ**

**ISSUES IN ETHNOLOGY AND  
ANTHROPOLOGY**

**PROBLEMES D'ETHNOLOGIE ET  
D'ANTHROPOLOGIE**

---

ОДЕЉЕЊЕ ЗА ЕТНОЛОГИЈУ И АНТРОПОЛОГИЈУ  
УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ – ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ



University of Belgrade – Faculty of Philosophy  
Journal of the Department of Ethnology and  
Anthropology

# ISSUES IN ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY

**Vol. 15 Is. 2 (n. s.)  
2020**

ISSN 0353–1589 (Printed edition)

ISSN 2334–8801 (Online edition)

Accepted for publication by Editorial Board of IEA  
on June 25<sup>th</sup> 2020

**Address:**

Filozofski fakultet, Čika Ljubina 18–20  
11 000 Beograd  
011/3206–277

[eap@f.bg.ac.rs](mailto:eap@f.bg.ac.rs)  
[info@eap-iea.org](mailto:info@eap-iea.org)

[www.eap-iea.org](http://www.eap-iea.org)  
[www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)

University of Belgrade – Faculty of Philosophy  
Journal of the Department of Ethnology and Anthropology

Dosije studio, Belgrade

## ISSUES IN ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY

### Editor in Chief

**Prof. Dragana Antonijević PhD**

University of Belgrade, Faculty of Philosophy,  
Department of Ethnology and Anthropology

### Deputy Editor in Chief

**Prof. Ivan Kovačević PhD**

University of Belgrade, Faculty of Philosophy,  
Department of Ethnology and Anthropology

### Secretary

**Mladen Stajić PhD**

### Editorial Board:

**Prof. Marijana Belaj PhD**, University of Zagreb, Faculty of Philosophy, Croatia; **Prof. Michal Buchowski PhD**, University Adam Mickiewicz, Poznan, Poland; **Prof. Luís Roberto Cardoso de Oliveira PhD**, Universidade de Brasília, Brasil; **Prof. Ljubodrag Dimić PhD**, University of Belgrade, Faculty of Philosophy; **Prof. Virginia R. Dominguez PhD**, University of Illinois at Urbana-Champaign, USA; **Prof. Thomas Hylland Eriksen PhD**, University of Oslo, Norway; **Prof. Gordana Gorunović PhD**, University of Belgrade, Faculty of Philosophy; **Prof. Robert Hayden PhD**, University of Pittsburg, USA; **Vlado Kotnik PhD**, University of Primorska, Faculty of Humanities, Slovenia; **Prof. Senka Kovač PhD**, University of Belgrade, Faculty of Philosophy; **Prof. Slobodan Naumović PhD**, University of Belgrade, Faculty of Philosophy; **Mladena Prelić PhD**, Institute of Ethnography SASA, Belgrade; **Prof. Ljupčo Risteski PhD**, Institute of Ethnology and Anthropology, University Sts. Cyril and Methodius, FRY Macedonia; **Prof. Klaus Roth PhD**, University of Munich, Institute for German and Comparative Ethnology, Germany.

## **Chair of the Advisory Board**

**Prof. Aleksandar Palavestra PhD**, University of Belgrade  
– Faculty of Philosophy, Department of Archaeology

## **Advisory Board:**

**Prof. Milena Dragičević-Šešić PhD**, University of Belgrade, Faculty of Dramatic Arts; **Prof. Dejan Dimitrijević PhD**, University of Nice-Sophia Antipolis, France; **Miroslava Lukić-Krstanović PhD**, Institute of Ethnography SASA, Belgrade; **Prof. Miodrag Jovanović PhD**, University of Belgrade, Faculty of Law; **Prof. Ioannis Manos PhD**, University of Western Macedonia, Department of Balkan Studies, Greece; **Prof. Mateja Sedmak PhD**, University of Primorska – Scientific and Research Centre Koper, Slovenia.

**Translation to English: Ana Popović Pecić MA**

**Translation to French: Tamara Valčić-Bulić PhD**

The Journal *Issues in Ethnology and Anthropology* is indexed in:

WOS: ESCI – Web of Science Core Collection –  
Emerging Sources Citation Index

ERIH PLUS – European Reference Index for the Humanities

DOAJ – Directory of Open Access Journals

EBSCO – Central and East European Academic Source

WorldCat OCLC - Online Computer Library Center

CEEOL - Central and Eastern European Online Library

**Technical support:** Dosije studio

**Proof reading:** Ana Banić Grubišić PhD

**Logo:** Studio Kdodesign

**Journal is published four times a year**

Journal is co-funded by Ministry of Education and Science  
Journal is freely distributed to institutions of science and culture,  
public libraries, and researches in Serbia and abroad.

Journal is free to download from the Web sites

**[www.eap-iea.org](http://www.eap-iea.org)**

**[www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)**

Editorial Policies available at

<http://www.eap-iea.org/index.php/eap/about/editorialPolicies#focusAndScope>



Универзитет у Београду – Филозофски факултет  
Одељење за етнологију и антропологију

# ЕТНОАНТРОПОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ

год. 15 св. 2 (н. с.)  
2020

ISSN 0353-1589 (Штампано издање)  
ISSN 2334-8801 (Онлајн издање)

Примљено за објављивање на Издавачком савету  
25. 6. 2020. године

## **Адреса редакције:**

Филозофски факултет, Чика Љубина 18-20  
11 000 Београд  
011/3206-277

[eap@f.bg.ac.rs](mailto:eap@f.bg.ac.rs)  
[info@eap-iea.org](mailto:info@eap-iea.org)

[www.eap-iea.org](http://www.eap-iea.org)  
[www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)

Универзитет у Београду – Филозофски факултет  
Одељење за етнологију и антропологију

Досије студио, Београд

## ЕТНОАНТРОПОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ

**Главни и одговорни уредник**  
**проф. др Драгана Антонијевић**

Филозофски факултет Универзитета у Београду,  
Одељење за етнологију и антропологију

**Заменик главног и одговорног уредника:**  
**проф. др Иван Ковачевић**

Филозофски факултет Универзитета у Београду,  
Одељење за етнологију и антропологију

**Секретар редакције:**  
**Доц. др Младен Стајић**

**Редакција:**

**Проф. др Маријана Белај**, Филозофски факултет, Свеучилиште у Загребу, Одсек за етнологију и културну антропологију, Хрватска; **Проф. др Михал Буховски**, Универзитет Адам Мицкијевич, Познан, Пољска; **Проф. др Гордана Горуновић**, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, Одељење за етнологију и антропологију; **Проф. др Љубодраг Димић**, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, Одељење за историју; **Проф. др Вирџинија Р. Домингез**, Универзитет у Илиноису, Урбана-Шампањ, Одељење за антропологију, САД; **Проф. др Томас Хиланд Ериксен**, Универзитет у Ослу, Одељење за социјалну антропологију, Норвешка; **Проф. др Луис Роберто Кардозо де Оливеира**, Универзитет у Бразилији, Одељење за антропологију, Бразил; **др Владо Котник**, Универзитет Приморска, Факултет хуманистичких студија, Одсек за медије, Копар, Словенија; **Проф. др Сенка Ковач**, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, Одељење за етнологију и антропологију; **Проф. др Слободан Наумовић**, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, Одељење за етнологију и антропологију; **др Младена Прелић**, Етнографски институт САНУ, Београд; **Проф. др Љупчо Ристески**, Универзитет св. Кирила и Методија, Скопље, Институт за етнологију и антропологију, Македонија; **Проф. др Клаус Рот**, Универзитет у Минхену, Институт за немачку и компаративну етнологију, Немачка; **Проф. др Роберт Хајден**, Универзитет у Питсбургу, Одељење за антропологију, САД.

**Председник Издавачког савета:**

**проф. др Александар Палавестра**, Филозофски факултет  
Универзитета у Београду, Одељење за археологију

Издавачки савет:

**Проф. др Милена Драгићевић-Шешић**, Факултет драмских уметности  
Универзитета у Београду; **проф. др Дејан Димитријевић**, Универзитет  
у Ници – Софиа Антиполис, Француска; **проф. др Миодраг Јовановић**,  
Правни факултет Универзитета у Београду; **др Мирослава Лукић-  
Крстановић**, Етнографски институт САНУ, Београд; **проф. др Јоанис  
Манос**, Универзитет Западне Македоније, Флорина, Одељење за Балканске  
студије, Грчка; **проф. др Матеја Седмак**, Универзитет Приморја, Научно-  
истраживачки центар, Копар, Словенија.

**Превод на енглески: Ана Поповић Пецић МА**

**Превод на француски: др Тамара Валчић – Булић**

Часопис *Етноантрополошки проблеми* је индексиран у:

WOS: ESCI – Web of Science Core Collection –  
Emerging Sources Citation Index

ERIH PLUS – European Reference Index for the Humanities

EBSCO – Central and East European Academic Source;

DOAJ – Directory of Open Access Journals;

WorldCat OCLC - Online Computer Library Center

CEEOL - Central and Eastern European Online Library

**Компјутерска обрада:** Досије студио

**Лектура и коректура:** др Ана Банић Грубишић

**Лого:** Studio Kdodesign

**Тираж:** 300 примерака

**Часопис излази четири пута годишње**

Часопис се суфинансира средствима Министарства образовања и науке

Часопис се непрофитно дистрибуира научним и другим библиотекама,  
установама културе и научним истраживачима у земљи и иностранству

Часопис се бесплатно може преузети на

**[www.eap-ia.org](http://www.eap-ia.org)**

**[www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)**

Политика часописа доступна на

<http://www.eap-ia.org/index.php/eap/about/editorialPolicies#focusAndScope>



## Садржај / Contents / Contenu

### Научни чланци / Articles

373–399 Jelena Mrgić

#### **Slike i reči: alegorijska i sugestivna kartografija**

*Pictures and Words: Allegorical and Persuasive  
Cartography*

*Les images et les mots – cartographie allégorique et  
suggestive*

401–416 Lada Stevanović

#### **Crni Orfej: Antički mit u brazilskoj kinematografiji**

*Ancient Myth in Brazilian Cinematography:  
Black Orpheus*

*Orphée noir:  
Le mythe antique dans la cinématographie brésilienne*

417–447 Милош Зарић

#### **О убрзању времена из угла технолошке и спознајне иновативности: структурално-семиолошка анализа романа „Времеплов“**

*On the Acceleration of Time from the Perspective of  
Technological and Cognitive Innovativeness:  
A Structural-Semiologic Analysis of H. G. Wells's The Time  
Machine*

*Sur l'accélération du temps du point de vue  
de l'innovation technologique et cognitive:  
L'analyse structurelle et sémiologique du roman  
La machine à explorer le temps*

**449–468**    **Бојан Жикић****Уклета места у култури САД***Haunted Places in US Culture**Des lieux hantés dans la culture des Etats-Unis***469–487**    **Nataša Simeunović Bajić, Marija Vujović ,  
Dragana Pavlović****Devedesetih na ekranima RTS-a:  
analiza ponude domaćih televizijskih  
serija i stavova publike***The 1990s on the RTS Screens:  
Analysis of the Domestic Television Series and the  
Audience Attitudes**Les séries télévisées des années quatre-vingt-dix sur les  
écrans de la RTS: l'analyse de l'offre des séries télévisées  
serbes et de l'opinion du public***489–505**    **Ivan Kovačević****Keče i dron. Modeli političke ekspresije na  
fudbalskim utakmicama albanske reprezentacije u  
Beogradu***The Qeleshe and the Drone.  
Models of Political Expression at the  
Albania National Football Team's Games in Belgrade**Qeleche et drône.  
Modèles d'expression politique dans des matchs de football  
de l'équipe nationale d'Albanie à Belgrade*

**507–521 Bogdan Dražeta, Lazar Dražeta****Organizational Culture in Ernst Young Serbia:  
From Proclaimed to Perceived Values**

*Организациона култура у компанији Ernst Young  
Србија: од прокламованих до перципираних вредности*

*Culture organisationnelle dans la compagnie Ernst Young  
Serbie: des valeurs proclamées à des valeurs perçues*

**523–532 Anton Salmin****The Beer Tradition of the Chuvash**

*Пивске традиције Чуваши*

*Les traditions des Tchouvaches liées à la bière*

**533–549 Fausat Motunrayo Ibrahim****Tracking Agriculture-Induced Fertility  
Among Yorùbá Farmers of Southwestern Nigeria**

*Праћење фертилитета у функцији пољопривредне производње  
код Јоруба фармера у југозападној Нигерији*

*Le suivi de la fertilité au service de la production agricole  
chez les fermiers Yoruba du Nigéria du sud-ouest*

**551–577 Bogdan Vukomanović****Konstrukcija neoliberalnog selfa  
u beogradskoj psihoterapeutskoj praksi**

*The Construction of the Neoliberal Self  
in Belgrade Psychotherapeutic Practice*

*Construction du soi néolibéral  
dans la pratique psychothérapeute belgradoise*

**Друге друштвене и хуманистичке науке /  
Other social sciences and humanities /  
D'autres sciences humaines et sociales**

**581–600 Milica Ivić**

**Образовање у области извођачких уметности  
у Србији између академских и  
samoобразовних пракси**

*Education in the Performing Arts in Serbia  
Between Academic and Self-Education Practices*

*La formation dans le domaine des arts performatifs en  
Serbie entre les pratiques académiques et autodidactiques*

**601–626 Vladimir Krivošejev**

**Smrt u Krčmaru: prilog kvantifikaciji žrtava  
pandemije španskog gripa 1918. godine**

*Death in Krčmar: A Contribution to the Quantification  
Of The Victims of the 1918 Spanish Flu Pandemic*

*La mort à Krčmar: contribution à la quantification des  
victimes de la pandémie de la grippe espagnole en 1918*

**Научни чланци**  
**Articles**



**Jelena Mrgić***Odeljenje za istoriju, Filozofski fakultet,  
Univerzitet u Beogradu*

jmrgic@f.bg.ac.rs

## Slike i reči: alegorijska i sugestivna kartografija<sup>1</sup>

**Apstrakt:** Na osnovu savremenih teorijskih pristupa u geografiji i kartografiji, rad će predstaviti nova saznanja o prirodi istorijskih karata i mapolikih crteža kao *ikono-tekstova*, na primeru intrigantnog umetničkog dela – „Mapa sveta u glavi Lude“ (ca. 1575). Shodno načelima tekstološke analize, pružaju se moguće interpretacije nastanka i poruka sadržanih kako u likovnoj kompoziciji, simbolima, tehnicima izrade, tako i u pratećim natpisima na karti. Njena slojevitost i polifonija likovno-narativnih iskaza čine je sastavnim delom dragocene niske kapitalnih književnih, filozofskih i istorijskih dela, od Svetog Pisma, preko Plinija i Ovidija, do Erazma Roterdamskog i Sebastijana Brandta, kao i Marsela Fičina, Albrehta Direra i Itala Kalvina. Druga nit – „Taština sveta“ uvezuje lik Lude, Đotove freske, Džona Banjana i Vilijama Takerija. Izvesna mističnost i ezoteričnost kojom provejava, uticale su na to da ova karta do danas ne gubi na svojoj začudnosti i podsticaju na kontemplaciju o savremenom svetu i njegovoj/našoj ludosti i taštini.

**Ključne reči:** istorijska kartografija, realni prostor, imaginarni prostor, ikono-tekstovi, alegorije, Ludost, taština, melanholija, književnost

### Uvod

Prinuda antiprostornog istoricizma (Sodža 2013) da se kartografske predstave uređene prema matematičkim i astronomskim uzusima geografije prihvate kao „samoočigledni dokazi“ i zapravo suštinski „objektivni i neutralni“ izvori, ukinuta je tokom poslednje dve decenije prethodnog stoleća, zahvaljujući nizu teorijskih radova iz pera Dejvida Harlija (Harley 1989, 1992, 2001). Savremene definicije mapa/karata insistiraju na fluidnosti njihove suštine i nastoje da ne postavljaju suviše rigidne granice u određivanjima šta jeste i šta nije mapoliki artefakt. U ovom radu polazimo od shvatanja i tumačenja mapa i mapolikih

---

<sup>1</sup> Rad je nastao tokom projekta „dugog trajanja“ Ministarstva za nauku (no. 177010), no većma je proizišao iz moje afilijacije naučnoj disciplini i predmetu Istorijska geografija, na Odeljenju za istoriju. Zahvaljujem prijateljima raznolikih vrlina, znanja i struka na pažljivom čitanju ovog i drugih tekstova, i sve greške su autorove.

crteža kao *ikono-tekstova*, vizualnih predstava delova fizičkog prostora, koje su istovremeno i društveni konstrukt, te se njihov izgled, sadržaj, ali i namena menjaju shodno promenama društveno-kulturnog sistema. Svaka karta je rezultat stvaralačkog i to najpre misaonog (internog, refleksivnog) procesa unutar svog kulturnog konteksta i predstavlja zbirku *znakova* o prostornim i društvenim odnosima u narativnoj i grafičkoj formi. Razmišljanje o sebi je polazna tačka razmišljanja o *drugima*, i obrnuto, doživljaj drugih povratno određuje percepciju sopstva, što je bitno za analizu predstava društvenih odnosa „u slici i reči“. Kao i sve druge norme i predstave, i one su proizvod datog društva u datom vremenu i kulturnom miljeu. Alegorijske mape su birale posebne simbole da bi prenele svoje poruke o osećanjima i doživljajima sveta svojih tvoraca. Po svojoj prirodi, one su sugestivne (*persuasive*) i utiču na formiranje određenog utiska kod čitaoca-gledaoca, i antipodi su objektivnosti, kao načela na kome je počivalo uverenje o kartama kao „samoočiglednim dokazima“ (Tyner 2015; Mode 2017).

Predstavljeni prostor može biti *realni, objektivni, primarni*, dakle onakav kakav se spoznaje na osnovu pouzdanih rezultata geo-nauka i kao takav se koristi u sistemu obrazovanja i svakodnevnoj komunikaciji. Ipak, prostor može biti i *imaginarni, subjektivni, sekundarni*, odnosno, izmaštan od strane nekog pisca i/ili kartografa, sa malim ili potpunim odstupanjem od prvog, na planeti Zemlji ili bilo gde u poznatom i nepoznatom Kosmosu. Predstave ovakvih vrsta prostora su sastavni deo popularne kulture od vremena štamparske, televizijske i digitalne revolucije. *Hibridne* su one alegorijske i sugestivne (*persuasive*) karte koje, polazeći od realnog i objektivnog sveta, menjaju ga i dopunjavaju shodno sadržaju poruke koju prenose i uticajima koje žele da ostvare. Kao takve, postale su i narativne, opisane ili ocrtane da bi čitaoci mogli da prate kretanje književnih junaka u primarnom, sekundarnom i/ili hibridnom svetu (Caquard –Cartwright 2014).

Mape su zapravo *dijalog između publike i kartografa*, koji su se u Francuskoj krajem 15. veka nazivali, gotovo poetski, „*tailleurs d’histoires*“ – *krojači priča*, jer je trebalo tako vešto izrezbariti drvene ploče i ukrojiti jednu u drugu tako da prenesu „priče“ publici, u tekstu i u slikama. Autori mapa su u savremenoj analizi posebno značajni zbog odabira kako toposa, tako i novina u svojim „pričama“, u izboru vizualnih znakova i pratećeg teksta. Naracija pratećeg teksta – *parateksta* na samoj mapi, i duž ivica u vedutama i u legendi, sadrži kako topografske odrednice, tako i prirodnoistorijske, antropološke i druge kulturološke podatke, i takođe je dragocena za analizu. Među glavnim pitanjima na koje je potrebno tražiti i naći odgovore su: ko, kada, gde (odakle), zašto i kako stvara *ikono-tekstove*, slično postupku analize u naratologiji (Crampton 2001; Cosgrove 2008). Ovde predstavljena karta, tačnije *mapoliki crtež alegorijske sadržine*, tek je jedna u dugačkom nizu koji seže do danas, i ispratićemo deo njenog istorijskog putovanja.

## Svet u glavi melanholične lude

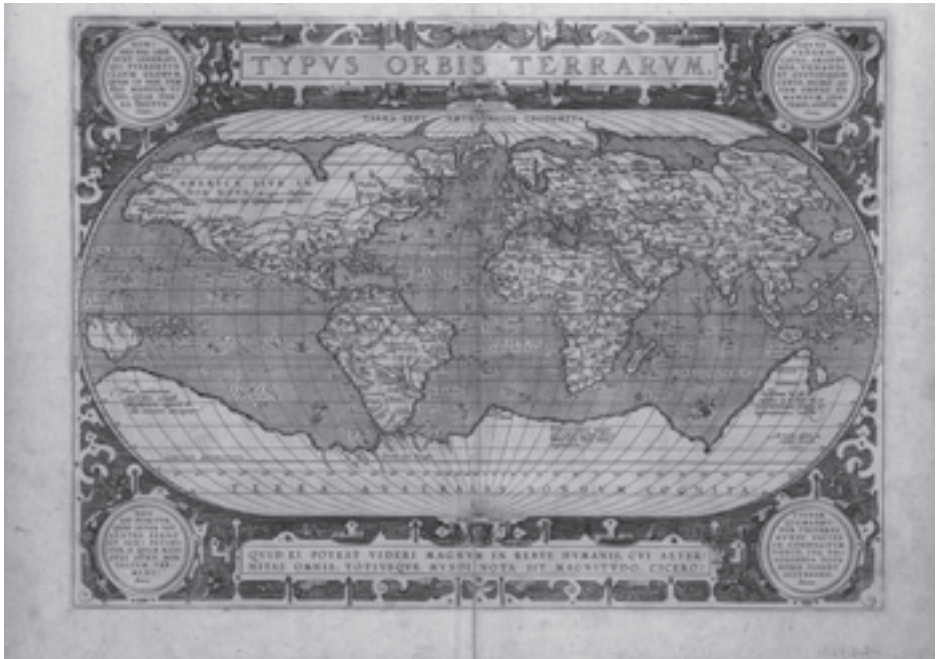
„Može svet da priča o meni što mu je drago (jer mi nije nepoznato kako Ludost prolazi rđavo i kod naj-luđih), ipak sam ja, jedino ja, velim vam, velim vam, kadra da uveseljavam i bogove i ljude... A meni je, naprotiv, uvek bilo najdraže što mogu da govorim ono što mi trenutno padne na pamet... jer kako će neko da me okuje u granice kad se moja moć proteže tako daleko po svetu...“

Ludost govori, *Pohvala ludosti* – Erazmo (Erazmo 1511/2016)

Kompoziciono, vizuelno i alegorijski, karta sveta na licu Lude ostaje jedna od najintrigantnijih primeraka kartografske umetnosti. Sačuvana je u dve glavne varijante, prvobitno drvorez (ksilografija), a potom bakropis, u nekoliko izdanja. Najstariji primerak je karta izrađena tehnikom drvoreza pariskog štampara Žana II de Gormona (Jean II de Gourmont, ca. 1537–1598), iz oko 1575. godine sa naslovom: *Congnois toy toy mesme. L'homme ne peut mieux parvenir / Que sa cognoissance aquerir* („Spoznaj samog sebe. Čovek ne može više uspeti osim ako ne dostigne samospoznaju.“ (sl. 1), i duž ruba kape *O teste digne de purgation*, odnosno „O glavo treba ti pročišćenje“, što se odnosi na dejstvo napitka od kukureka (*helleborum*), kako stoji na istoj poziciji na bakropisnoj mapi (sl. 3). U poređenju s ovim poznijim bakropisom, kompozicija je sasvim slična, osim što je na drvorezu prikaz šake leve ruke s uperenim kažiprstom ka medaljonima i ka kartušu na levoj strani. Dodatak je i traka ispod medaljona sa tekstom „Nul [h]eureux qau'apres la mort“, „Niko nije srećan osim posle smrti“, koji je verovatno uzet iz Solonomonovih izreka. Svi tekstovi su na francuskom, i luđin skiptar ima malu, nekakvu dlakavu glavu, ispod dis-



Sl. 1 – Mapa Žana II Gormona iz oko 1575. godine (Hofmann 2007)



Sl. 2 – Mapa sveta iz zbirke karata, Abrahama Ortelijusa *Teatrum Orbis Terrarum* (1570) koja je potom ukrojena da prekriva lice Lude (Ortelius 1570)

ka. Gormonova karta sveta i citat iz Plinijeve „Prirodne istorije“ tik iznad lica, preuzeti su iz zbirke karata Abrahama Ortelijusa (1527–1598) „*Teatrum Orbis Terrarum*“ (*Pozornica zemalja sveta*) iz 1570. godine, štampane u Antverpenu



Sl. 3 – Primerak mape *O caput elleboro dignum* [Monde dans une tête de fou], u Nacionalnoj biblioteci Francuske (ca. 1590), italijanska radionica (Anon., 1590).

(sl. 2) (Ortelius 1570). U medaljonima, s leva na desno, su tekstovi: „O combien est vain le souce des hommes et toutes choses“ („O koliko su tašte brige ljudske i svih stvari“), „L’homme fol est la vanité universelle“ („Čovečja ludost je svekolika taština“), „Tout desir est plaisir a qui plaict“, „Et l’honneur du Seigneur n’est point laict“ (biblijske reference koje bolje dolaze do izražaja u latinskoj varijanti natpisa). U kartušu je tekst u šest redova, isto kao i na latinskoj verziji (sl. 3), „Democrit L’Abderitain fu rit de lui/ Heraclite d’Ephese pleu-

re sur lui/ Epichthonius Cosmopolites en fait le portrait“ – „Demokrit iz Abdere ismevaše ga (svet), Heraklit iz Efesa oplakivaše, a Epiktonije Kosmopolita ga naslika“. Duž donje ivice mape-lica, gde se ludina kapa kopča, francuski tekst je: „Le nombre des fous est infini“ – „Beskrajn je broj luda“, a duž spoljne ivice skiptra stoji: „Vanité des vanités, tout est vanité“ – „Taština, taština, sve je taština“ (Hofmann 2007).

Dimenzije ove bakropisne karte su 36 sa 48 centimetara, a 1590. je okvirna godina nastanka. S obzirom na to da za razliku od konvencionalnih mapa tog doba, poput Ortelijusovih i Merkatorovih, naslov nije u traci koja bi pratila gornji rub karte, a niti u medaljonu, opis bi išao ipak uobičajenim redom. „Nosce te ipsum“ bi poslužio u svrhu glavnog naslova, bez objašnjenja sa Gormonove mape, a zatim zapis na čelu Ludine glave: *O caput elleboro dignum* – „O glavo, treba ti kukurek“. Topli napitak od korena biljke *Helleborus viridis et H. niger*, zelenog i crnog kukureka, u narodnoj i „naučnoj“ medicini koristio se kao jako purgativno sredstvo, i takva metoda čišćenja creva navodno je lečila ne samo kad se sumnjalo na otrove ili na gliste, već i melanholiju i ispade mahnitosti, ludovanja (možda odatle i narodni naziv „glavobolka“, „trpoglavka“?), kao dva krajnja stanja, pasivnog i aktivnog, umirujući crnu žuč, pa tako vraćajući ravnotežu među četiri glavna telesna soka (žuta i crna žuč, krv i flegma) (Simonović 1959). Melanholija, kao glavno raspoloženje što isijava iz ove morozno bojene karte, biće zasebno tretirana nešto dalje u tekstu.

U kartušu s leve strane glavnog crteža je tekst u šest redova: „Democritus Abderites deridebat, Heraclites Ephesus deflebat, Epichthonius Cosmopolitus deformabat“ – „Demokrit iz Abdere se smejaše (ovom svetu), Heraklit iz Efesa ga oplakivaše, a Epiktonije Kosmopolita ga satvori (ili naruži?).“ Dva antička filozofa nije teško prepoznati, Demokrita (o. 460– o.370), pripadnika atomističke škole, koji je zbog izreka koje mu se pripisuju postao poznat kao „veseli filozof“, zagovornik umerenih zadovoljstava i užitaka (Berryman 2016). Heraklit (o. 544–o. 488), s druge strane, bio je gromada za sebe, sa nadimkom „Mračni“ jer je bio ubeđen da su ljudi nesposobni da ga razumeju i još više da uopšte spoznaju svet, kao i da je sve prolazno, te se „ne može dvaput kročiti u vodu iste reke“ (Graham 2015). Treći „mislilac“ naveden kao slikar-tvorac ovakve začudne predstave sveta nosio je dodatak „Kosmopolita“, kao čovek čija je domovina ceo svet (Kosmos), a ne polis poput Abdere, Efesa, ali ni *patria*. Takvo osećanje pripadnosti celoj zajednici ljudi, bez obzira na političke i verske razlike, ide unazad do filozofa Diogena, koji je prvi rekao da je „čovek sveta“. Težnja ka obnovi kosmopolitske moralne i društvene filozofije vidljiva je potom kod Erazma Roterdamskog (1466–1536), koji u spisu *Querela Pacis* („Žalopojka mira“, 1517) pledira za univerzalni mir među ljudima, mirni suživot, za nacionalnu i versku toleranciju (Kleingeld i Brown 2014).

Lično ime „Epiktonije“ ostaje nepoznanica, i verovatno je pseudonim idejnog tvorca ovakve kompozije slike sveta u glavi Lude. Na magarećim ušima ludine kape s praporcima ispisan je citat iz antičke komedije *Auriculas affini quis non habet*, što bi se prevelo kao „Ko još nije u životu ispaio magarac“. To je asocijacija na magareće uši kralja Mide, koji ih je stekao jer se pobunio protiv Apolona, pobjednika u poetskom takmičenju, i probao je da ih krije pod frigijskom kapom, ali avaj! Kraljev brica je „poverio“ tajnu Zemlji, tako što je iskopao rupu, tu je izrekao tajnu i zatrpao; međutim, trska koja je iznikla na tom mestu svojim šuštanjem je prenosila to svakom prolazniku. Iako je indiscretan bricu kaznio smrću, ni kralj Mida nije poživio – napio se bivolje krvi i preminuo. Mida je onaj isti koji je proklet zbog svoje žudnje za zlatom – da sve što dodirne, pretvori u ovu alhemijски najvredniju supstancu, i opet se pokajao zbog svoje želje, što je svojstveno ljudskoj prirodi (Ovidije, prev. Maretić 1991; Grevs 1991). Osim mitske reference, magareće uši su tokom srednjeg veka postale sastavni deo kostima Lude, o čemu će dalje biti reči.

Duž veđa Lude ispisan je tekst u tri reda, koji je i naslov mape sveta: *Hic est mundi punctus et materia gloriae nostrae, hec sedes, hic honores gerimus, hic excercemus imperia, hic opes cupimus, his tumultuatur humanum genus, hic instauramus bella, etiam civilia. Plin.* To nije celovit citat iz Plinijeve „Prirodne istorije“ (knj. 2, pogl. 174 – *O svetu*), kako je Ortelijus citira u uvodu svoje zbirke karata (1570), ali se smisao sačuvao: odnosi se na Zemlju, kao na kopno okruženo Okeanom, koje naseljavamo, te bi u prevodu glasilo: „Ovo je (tek mala) tačka sveta, a tvori našu slavu, ovde obitavamo i borimo se za čast i moć, i grabimo blago, i podstrekujemo ljude na nemire i ratove, čak i one građanske“ (Pliny, Loeb ed. 1938). U potpisu mape sveta je citat nešto drugačijeg porekla – *Stultorum infinitus est numero*, Solomon iz Knjige Propovednikove 1:15: „Što je krivo ne može se ispraviti, i nedostaci ne mogu se izbrojati“, što ne odgovara latinskom tekstu Biblije gde su umesto „nedostataka“ navedeni „stultorum“, što jesu glupaci, budale, lude (Daničić i Karadžić). U svetlu novijih teorijih koncepta, smatramo da ova karta „Svet u glavi Lude“ sa svojim izborom paratekstova i sugestivnih poruka, zaslužuje svoju sponu sa *mizantropologijom* i njenim tumačenjima percepcije sopstva i „sveta“ (Žikić 2015, 2016, 2017).

Na bakropisu su vidljiva četiri medaljona sa tekstovima – *O curas hominum, O quantum est in rebus inane*. Prva dva usklik: „O brige ljudske, O kakvo je mnoštvo taštine (doslovno: ispraznosti) na svetlu!“ potiču iz pera prvog satiričara Rima, Gaja Lucilija (o. 180– o. 102. pne), i stekle su veliku popularnost u poznijoj rimskoj književnosti, te se javljaju i kod Horacija i Juvenala. Druga dva medaljona krasi citati iz Starog zaveta: *Stultus factus est omnis homo* potiče iz Knjiga proroka Jeremije, glava 10 sa naslovom „Živi bog uništava idolopoklonike“, stih:14: *Svaki čovjek posta bezuman od znanja, svaki se zlatar osramoti likom rezanijem, jer su laž liveni likovi njegovi i nema duha u njima; 15 – Tašti-*

na su, djelo prijeverno, dok *Universa vanitas omnis homo* jeste deo Psalma 38:6 u latinskoj Vulgati: „Ecce mensurabiles posuisti dies meos, et substantia mea tamquam nihilum ante te. Verumtamen universa vanitas, omnis homo vivens“. To bi odgovaralo prepevu Psalma 39:4,5 – *Kaži mi Gospode, kraj moj, i dokle će trajati dani moji? da znam kako sam ništa. Evo s pedi dao si mi dane, i vijek je moj kao ništa pred tobom. Baš je ništa svaki čovjek živ.*

U krajnjem gornjem levom uglu ispisano je ime *Orontius Fineus* – ova karta je, međutim, tek naknadno pripisana matematičaru i prvom francuskom profesionalnom kartografu, Oronsu Fineu (1494–1555), koji je 1531. godine izradio „scoliku“ mapu sveta, koja samo donekle podseća na prikaz u „Ludinoj glavi“. U Nacionalnoj biblioteci Francuske napravili su i belešku grafitnom olovkom: *Probablement italienne / postérieure à la Mè*(nečitljivo... Mercator ?)/ *et la Nouvelle Zembh (v(ers)1600?)*. Smatra se da je ovaj primerak nastao verovatno u nekoj italijanskoj radionici posle objavljivanja „Atlasa“ Gerarda Merkatora (1512–1594) iz 1585. godine, a dalje se navodi da je ucrtana „Novaya Zemla“. Ova dva ostrva je otkrio Vilem Barenc (o. 1550–1597), danski navigator, koji je preživeo dva od tri putovanja u zaleđenu pustoš severno od Skandinavskog i istočno od Kolskog poluostrva, i po njemu je nazvano more koje dopire do ostrva Novaja zemlja. Do njegovih poduhvata smatralo se da je reč o poluostrvu koje se spušta od Arktika ka jugu (Barents, u: Mills 2003).

Osim ova dva primerka karte, postoji bojeni bakropis *Fool's Cap Map of the World* u Bodleanskoj biblioteci u Oksfordu, gde je okvirno određen Antverpen kao mesto izrade, i okvirno je datirano u 1590. godinu. Na ovoj karti je sve predstavljeno identično pariskom bakropisu, osim upotrebe zelene, oker i žute boje za kartu sveta i kostim Lude, i izvan otiska, duž donje ivice primerka, stoji rukopisna beleška crnim mastilom: *Quid facis o demens, curora fugatia pingis? – Aut novus, aut nullus, cras tibi vultus erit*, ili u prevodu: „Šta to činiš, o ludo, što hitajući crtaš? Jer koliko već sutra, ni novo obličje nit ikakvo lice nećeš imati.“ Ovo je moguća varijanta citata iz Ovidijevog pisma „Nevernom prijatelju“ (Lib. IV, Epist. III – *Amico Instabili*), u kome ga opominje na promenljivost i ćudljivost boginje Fortune, sudbe čovekove, nestalne poput njegovog prijateljstva: „*Quid facis? ah demens, cur, si fortuna recedat, naufragio lacrymas eripis ipse tuo? Haec dea non stabili,...* Quolibet est folio, quavis incertior aura, par illi levitas, improbe, sola tua est.“ Druga veza sa Ovidijem jeste što u istom pismu pominje da bi onome ko bi mu onomad rekao da će završiti na Crnom moru, strahujući od getskih strela, odgovorio da popije napitak da pročisti glavu, onaj što spravljaju u Antikiri („I, bibe, dixissem, purgantes pectora succos, Quidquid et in tota nascitur Anticyra.“) (Ovidije, ed. Burmann 1823). Prema navodima Strabona i Pauzanije, grad Antikira bio je čuven i po tome što se tamo odlazilo na čišćenje organizma napitkom od kukureka (*helleborum*).

## Lik i kostim Lude

Prvi pogled posmatrača ide ka centru crteža, i tamo gde oko očekuje da ugleda ljudsko lice, iznenada vidi mapu sveta koja prekriva ljudski lik. Usled te začudnosti, „čitalac“ ustukne u prvi mah, a onda krene da posmatra celinu i delove, i gleda i čita. Glava je baš povelika, onda primećuje kapu i kopče i praporce, i prepoznaje simbole dvorske lude ili džokera. Boje nisu vesele, već prigušene i zemljane, nimalo vedre prema očekivanju (sl. 3), na osnovu uobičajenih prikaza džokera: crvena, žuta, zelena, plava. Crtež je vrlo zasenčenih kontura i gustih senki, i to sve pojačava utisak nekakve zlokobnosti i tmine koja isijava.

Dva su glavna ikonografska i tekstualna izvora presudno uticala na kompoziciju slike sveta „Epiktonija Kosmopolite“, a to su dela Sebastijana Branta (1457–1521), *Brod ludaka (Stultifera navis, Das Narrenschiff, 1494)* i Erazma Roterdamskog (1469–1526), *Pohvala ludosti (Morias enkomion, id est Stultitiae laus, 1511)*, i do pojave ovih knjiga, ikonografski lik lude je u potpunosti uređen, te su i čitaoci i nepismena publika mogli odmah da prepoznaju ko im se obraća. Brantovo delo je jedno od najbolje promišljenih, pedagoško-edukativnih dela u samu zoru štamparske revolucije. Od izbora tematike, načina kompozicije cele knjige, te strukture svakog pojedinačnog poglavlja, „Brod ludaka“ je jedinstveno delo. Kako u „Prologu“ navodi autor, delo je namenjeno svim staležima, i pismenim i nepismenim, to jest, ovi prvi mogu da čitaju drugima, koji gledaju ilustracije za svako poglavlje, za svaku temu. Brant koristi srednjovekovni omiljeni topos „ogledala“ – *speculum*, jer poručuje da svako od nas treba da gleda i vidi sebe u ispisanim stihovima. Upravo je to i glavni naslov mape u glavi lude – *Nosce te ipsum*, originalno potekao iz proročišta u Delfima, da bi bio preuzet i propovedan u rimskoj, potom u hrišćanskoj filozofiji. Kod Branta se reč i slika ogledaju i vraćaju ka čitaocu, primoravajući ga da se zamisli, dok se smeje raznim Ludama. Lik i kostim Lude je već potpuno definisan jasnim simbolima – kapa sa magarećim ušima i praporcima, dugačak ogrtač i naočare, neizbežni su delovi ovog lika. „Brod ludaka“ je prvi pravi bestseller u zapadnoj Evropi, te je najbrže preveden sa latinskog na nemački (*Das Narrenschiff, 1497*), a potom na druge jezike, u vidu stihovanih prepeva – engleski (Alexander Barclay, 1509 – *Ship of fools*), i francuski (Paul Riviere, 1497; Jean Droyn, 1498 – *La nef des folles*), i bio je rado „piraterizovan“, što sve govori u prilog njegovoj izuzetno velikoj popularnosti i omiljenosti (Brandt, nemačko, englesko i francusko izdanje; Haubenreich 2016).

Sličan slučaj u pogledu diseminacije štampanog dela bio je sa Erazmovom „Pohvalom ludosti“ (Paris 1511). Erazmo je, uprkos gromopucatelnom značaju njegovog dela za širenje anti-papističkog i anti-katoličkog idejnog kompleksa, ostao „cvajgovski“, između svetova, izolovan poput Lude/Ludosti, koja nije mogla svoju tankočutnost da svrsta u jedan od suprotstavljenih tabora, te nije

nimalo slučajno da je nemački književnik Štefan Cvajg (1881–1942) ispisao studiju „Trijumf i tragedija Erazma Roterdamskog“ 1934. godine, u predvečerje Drugog svetskog rata i narastajućeg nacional-socijalizma, početka sve većih progona Jevreja. U „vremenu netrpeljivih“, kako je taj period izvanredno predstavio Andrej Mitrović, Cvajg je pisao o samosvojnomo intelektualcu-humanisti i pacifisti Erazmu (Zweig 1934; Mitrović 2012).

Vratimo se mapi sveta u glavi Lude, gde mnoge antičke i biblijske citate nalazimo u 63. glavi Erazmove „Pohvale“, u kojoj Ludost ismeva učenost „Grčića“ i teologa. Hans Holbajn Mlađi (1497/98–1543), čuven po portretima Henrija VIII (1509–47) i Tomasa Mora (1478–1535), i poneke Henrijeve žene, ovekovečio je i Erazma (1527), a dosta ranije oplemenio je Erazmovo bazelsko izdanje iz 1515. godine svojim maestralnim crtežima (Holbein, *Praise of Folly*). Oba ova čeda zrelog humanizma stoje i na početku „štamparske revolucije“, ali i ubrzanog kulturnog transfera, i izučavaju se u okviru kulturne istorije knjige, narodne i intelektualne kulture, pismenosti i komunikacije (Chartier 1989; Burke 1978, 1991; Burke i Hsia 2007).

Skiptar Lude na mapi „Epiktonija Kosmopolite“ bi originalno trebalo da bude u desnoj ruci, a ovde se čini, ali samo naizgled, da je u levoj. Zapravo, Luda je lik u ogledalu, posmatrač je ta Luda. Oblik skiptra na primerku bakropisa iz Nacionalne biblioteke Francuske (sl. 3) je netipičan – ni motka, ni mehur bešike, ni palica sa umanjenom glavom lude, već disk na kome piše: „Taština nad taštinama, sve je taština“ (Knjiga Propovednikova, 1:2). Ako se bolje zagleda, kao da je blago vidljiva ljudska figura na disku, koja u desnoj ruci drži nešto, možda kuglu, možda ručno ogledalo? Time bi se opet vratili na simbol ogledala i klasičnim ikonografskim prikazima greha Oholosti (*Superbia, Vanitas*), uvek s ogledalom. Posmatrač je taj koji se ogleda, kao kod Branta i kod Erazma, čitava karta primorava svojom kompozicijom i višeslojnim iščitavanjem da se zastane i promišlja. O čemu treba promišljati? O tome ovaj ikono-tekst svakim svojim delom jasno govori: o ispraznoj, grešnoj taštini, o prolaznosti i ništavnosti čovekovog života, o besmislu oholosti, posebno pesimistički o mogućnostima ljudskog uma da spozna ceo svet u svojoj glavi, i implicitno je to još jedno pozivanje na *memento mori* kontemplaciju (Goscilo 2010). Do 1575. godine, kada je najkasnije nastala ova prvobitna kompozicija u duborezu, antička *ekumena* je postala tek delić celokupnog sveta koji se iz godine u godinu sve više razotkrivao Evropljanima koji su, opet iz Ludosti, i dalje vodili osvajačke i građanske ratove. Pacifizam Erazma takođe se ogleda u izboru citata iz Plinijeve „Istorije“, a poreklo obe verzije, i pariskog duboreza i italijansko-nizozemskog bakropisa, oslikava krvoločno vreme Reformacije i kontra-Reformacije.

Ikonografski razvoj Lude sa magarećim ušima seže u antičko vreme, pa čak i do egipatskog boga Seta, Ozirisovog suparnika, varalice, prevaranta, bludnika i razarača reda, a opet magarci su bili životinje posvećene Dionisiju, razigranom,

ekstatičnom, pijanstvu i ispadima sklonom. Kroz lik magarca koji će Ludi pozajmiti svoje velike uši, Ezop je u svoje besmrtno basne utkao pouke o glupoj istrajnosti i tvrdoglavosti, besmislenoj upornosti da se ide nasuprot svojoj prirodi, i sačuvan je lepo oslikan rukopisni primerak njegove zbirke koji je pripadao Pjeru Medičiju (1472–1503) (Bough 2010; *The Medici Aesop*, ca. 1480). U hrišćanskoj kulturi, lik Lude se menja s vremenom, od satanskog pomagača, odricatelja, disputatora, do zabavljača na dvorovima, gde mu je bilo dozvoljeno da saopštava i neke nezgodne istine, obično se zaklanjajući iza svojih fizičkih deformiteta – Lude su patuljci, grbavci, ili ćose. Luda je u svim kulturama postojala kao socijalni tip, i kao element Haosa koji je trebalo da uzdrma društveni poredak svojom pojavom, kostimom, te smešnim, opscenim šalama i gestovno-verbalnom poukom da ujedini zajednicu, i to smejanjem kao oduškom emocija. Život je uvek pun situacija u kojima svako može da ispadne luda-budala, i to je neizbežno, kao što i stoji u natpisu ove karte na magarećim ušima: *Auriculas affini quis non habet*, što bi se prevelo kao „Ko još nije u životu ispio magarac“ (Klapp 1949; Gifford 1974; White, u: Janik 1998).

Savremenik Žana Gormona koji je uradio duborez „Karta sveta u glavi Lude“ (sl. 1), bio je nizozemski graver Frans Hogenberg (1535–1590), i ovde je značajan ne samo zbog toga što je bio svedok i slikar mračnih vremena građanskih i verskih ratova u Francuskoj i nizozemskim komunama, već zato što je iznedrio



Sl. 4 – Oko Lude-trubača pocupkuje u kolu čak trinaest tipova Luda: *Udvorica*, *Brlbljivac*, *Obesnik*, *Slavoljubivac*, *Potcenjivač/Klevetnik*, *Zavidljivac/Zlobnik*, *Lenjivac/Kukavica*, *Tvrđica/Srebroљubac*, *Proždrljivac*, *Razbludnik*, *Rasipnik*, *Ljubopitљivac/Radoznalac*, i *Svadљivac* (Hogenberg ca. 1560–70).

prikaz koji elaborira tipologiju Luda, gotovo kao prema Klapovoj klasifikaciji (Klapp 1949). Dok dva filozofa u nišama levo i desno od naslova, morališu o tome kako nema broja budalama, jer svi slede svoje naslade i „sebe da spozna ne trudi se niko“, a mogli bi, kada bi se držali sredine i umerenosti, da izbegnu ovo „Kolo Luda“ (hvala G. Maričiću na pomoći u prevodu) (sl. 4).

Drugi popularni lik Lude nalazio se u špilu Velike arkane Tarota (*Le Mat, The Fool*), jedini označen Nulom, tačnije bez broja, i predstavljao je potpunu slobodu, nesputanost bilo kakvim društvenim konvencijama i tabuima, te ludilo, kaos, nered, stvaralački zanos. U kartama za igranje, Džoker može da zameni bilo koju drugu kartu. On je večiti Putnik, Hodočasnik i Učenik na putu ka prosvetljenju (Jodorowsky i Costa 2004). Kao nosilac osobina nedoličnih i neprimerenih Heroju, Luda je anti-heroj: trapav, ružan, luckast ili skudouman, slab i/ili deformisan, opscen, on je *jungovska* „senka“ Heroja. I opet u skladu s protokom vremena i promenama u svetu, *filmovi su ogledala društva* i tako u poslednjoj ekranizaciji stripovskog junaka „Džoker“ (*Joker*; rež. Todd Phillips, 2019), ovaj lik se rascvetava u mentalno obolelog zlikovca ali nenamernog, koji užasava „normalce“ upravo zato što svojom rečima i postupcima budi empatiju desetina miliona ljudi, onih skrajnutih, zapostavljenih, 'neproaktivnih' (tipologija u: Klapp 1954; o likovima Džokera do 2015 – Peaslee i Weiner; o Filipsovom filmu narastajuća literatura, podeljena mišljenja – Dodds 2020; Ehlich 2019).

Znatno pre nego što je Erazmo ispisao u jednom dahu „Pohvalu ludosti“ u skeptičnom i sekularnom duhu, Đoto je oslikao fresku greha Ludosti (*Stultifera*) (sl. 5) u Arena kapeli u Padovi 1308. godine, u okviru ciklusa o Sedam grehova, levo, i Sedam vrlina, desno od oltara. Njegov izbor grehova je posve originalan, jer odstupa od uvrežene liste sholastičkih filozofa – Đoto je priključio Ludost u biblijskom smislu bezumnosti, negiranje Boga i Hrista Spasitelja. Uzdignute glave sa čudnom kićankom i čudnovatim kostimom koji odstupa od bilo



Sl. 5 – Đotova freska Ludosti, kapela Arena u Padovi (1308)



Sl. 6. – Luda okružena knjigama,  
Brandt (1494)



Sl. 7 – Portret Lude, Jakob Kornelis  
(ca. 1530)

kakve staleške, to će reći, društvene konvencije, te uzdignute batine u desnoj ruci, ova Ludost, nalik možda na antičkog Herakla sa batinom, okrenuta je ka višnjem sagovorniku, slično glavnom disputatoru, poricatelju Boga, Luciferu, i njen opozicioni par je Razboritost, moralna ispravnost i činjenje (*Prudentia*). U susednim nišama je i freska greha Očajanja (što odgovara apatiji, lenjosti duha i tela, slaboj volji – *Acedia*), Nepostojanosti (*Inconstantia*, što je možda blisko prevrtljivosti, moralnom oportunističkom i izdajstvu kod Dantea, jer joj je nasuprot Istrajnost – *Fortitudo*), i Nepravda, uz one već poznate – Zavist, Gnev, Nevera. Zapravo je Đoto smelo izbacio četiri kardinalna greha da bi napravio svoju autentičnu seriju, budući da nedostaju Oholost (*Superbia*), Pohlepa (*Avaricia*), Požuda (*Luxuria*), i Proždrljivost (*Gula*). Dok su druge freske u kapeli izvedene u živopisnim bojama, ove moralne poduke pastvi odlučio je da prenese u mroznim, sivim tonovima, slično karti sveta u glavi Lude (sl. 3), te bi se moglo pomišljati da ni izbor boja na karti nije bio slučajna, već vrlo osmišljen, posebno ako se uzme u obzir ikonografska raskošnost mapa tokom 16. veka, gde sve blješti od boja i pozlate (Lackey 2005).

Holandski slikar Jakob Kornelis (Jacob Cornelisz van Oostsanen, o. 1470–1533) verovatno je autor ovog portreta „Lude“ (oko 1530) (sl. 7), opremljene odgovarajućim dvobojnim kostimom, kapom sa magarećim ušima, drvenom palicom, ali i naočarima, koje su prateći pribor Luda u gravirama koje prate



**Narragonice pfectōnis nunquā**  
 factis laudata Navis: per Sebastianū Brantū: verna aculo vulgaris sermone & rhythmo / p cūctos mortaliū fatalitatis semitas effigens cupōnū dārectione / speculo / cōmōdōq; & salute: proq; interis ignāq; stultitiē p pessa infāntia / exaceratione / & confāzatione / nup fabricata: Acq; iam pēi dem per Iacobum Locher cognōmēto Philomusam: Sicutū in latinū traducta eloquiū: & per Sebastianū Beant: demō seduloq; reusit: & noua quadā exactaq; emēdatōe elīmāta atq; sup additis q; bōdā nouis: admittit dīq; fatiq; generibus suppleta: fortitū exordiat principio. .15. 40.

Nihil sine causa.  
 .Io. de Olpe.

Sl. 8 – Naslovna strana Brantovog dela

stihovana tematska poglavlja „Broda luda“ Sebastijana Brandta – Poglavlje 2. „O nekorišćenim knjigama“ (*Das Narrenschiff*, Kap. 2 – *Von unnützen Büchern*: „Im Narrentanz voran ich gehe, Da ich viel Bücher um mich sehe, Die ich nicht lese und verstehe“, odnosno, u prevodu: „O nekorišćenim knjigama – Predvodim ja ovaj ples ludosti, jer premda okužen mnogim knjigama, ja nit ih čitam nit ih razumem.“ (sl.6). Reč je, nedvojbeno, o lažnim intelektualcima i lažnoj učenosti, jednoj od većitih tema, a koja i danas ima poseban značaj.

Brantove Lude su ukrcane na brod koji plovi za Naragoniju, mitsku zemlju – ostrvo poput kasnije stvorene Utopije Tomasa Mora (1511), i ludaci će „ploviti“ sve dok ih, kako je Mišel Fuko istražio, državna vlast ne bude okupila i konfirirala u „bolnice za uma sišavše“, u toku perioda „Velikog zatvaranja“ tokom klasicizma (Foucault, ed. Khalfa 2006). Hijeronimus Boš (o. 1450–1516) iz katoličkog Brabanta je svakako bio inspirisan Brantovim delom kada je oslikao ovaj deo triptiha oko 1500–1510. godine, u sličnom diskursu o gresima smrtnika svih fela i staleža.



Sl. 9 – Hijeronimus Boš, Brod ludaka (ca. 1500–1510)

Vraćajući se analizi „Slike sveta u glavi melanholične lude“, ostaje pitanje zašto je izabran lik (dvorske) lude i kakvo je kontekstualno tumačenje karte kao celine, i slike, njene simbolike i tekstova? Kao vizualno-tekstualni izvor, mapa pripada ranomodernoj kulturnoj, književnoj i kartografskoj tradiciji, koja se dakako oslanja na ranije, antičko-srednjovekovno nasleđe. Orin Klap (1917–1995), američki sociolog, pisao je najpre o Ludi kao o socijalnom tipu koji se stalno stvara i nadograđuje, tipizira se i biva tipiziran, istovremeno prihvaćen i ismevan, potcenjen i uvažavan, i koji ima tačno određene uloge u društvu. Remeti pristojnost i poredak svojim ispadima i ne-propisnim ponašanjem, a kako svako može, barem jednom u životu, da 'ispadne luda', da 'bude napravljen budalom', tako ovaj socijalni tip služi kao društvena kontrola i korektiv ponašanja, jer bi tu ulogu svi da izbegnu. Druge radove posvetio je Herojima, Zlikovcima i Ludama, koji takođe imaju svoje društvene funkcije kao sredstva kontrole poretka (Klapp 1954; o njegovoj teoriji, v.: Trifunović 2007a, 2007b). Kao osoba van svih staleža, što je predstavljeno i samim kostimom i pratećim priborom, luda je najčešće pripadnik ruralnog stanovništva, zborio je grube istine, neuvijeno ili dvosmisleno, i bio zaštićen nekim svojim osobenim znakom, obično fizičkim hendikepom u stasu, izgledu (kepeci, grbavci), i hineći mentalnu, intelektualnu ograničenost, skudoumnost. Ludine šale, spontane i/ili naučene, trebalo je da pre svega zasmеjavaju vladara, njegovu porodicu i dvorane, da rasterećuju napetost i tako sprečavaju sukobe i svađe (Klapp 1949; Molinari 1982; Ettin, u: Janik 1998; Aspinalli, na istom m.).

## Luda i melanholija

U slučaju ovog izvora, ove tekstualne mape, autor se opredelio da preuzme krinku Lude upravo zbog njene istinoboračke funkcije, te smatramo da je podstrek i provokacija za nastanak bilo umnožavanje kako jeretičkih crkvenih spisa, tako i naučnih otkrića, posve novih ali i novoobnovljenih antičkih, koja su preti-la da ukinu ništavnost čoveka u odnosu prema Hristu Spasitelju. Još bliže određenje impulsa za nastanak ovog prikaza jeste pomama za geografskim otkrićima – nove zemlje, novi premeri i obrisi kontinenata i okeana, i posebno *pomama – mahnitost* (lat. furor) *njihovih mapiranja i štampanja novih karata* uzdigli su, po mišljenju kartotvorca, na prvo mesto greh oholosti (*hybris, Superbia*), ali koji ne pominje izričito, već koristi izraz taština, sujeta (*Vanitas*). Prvi ženski autoportret u ranoj modernoj umetnosti sa temom „Vanitas“ je delo flamanske slikarke Klare Peters (Clara Peeters, o. 1594–1640), tek neznatno kasnije od prvih predstava sveta u glavi Lude. Autorka se samo-promatra i promišlja o taštini sveta, ne samo svog pola, ali ni to nije isključeno iz kontemplacije. Njen savremenik, Kornelis de Beliur (Baellieur 1607–1671) već uklapa više motiva, i portretisanje i „taštinu spoznaje“, smeštajući svoje likove u kabinet sa slikama, globusima i kartama (Brusati 1990–1991).



Sl. 10. – Ogedalce ili kompas u ruci slikarke... – „Taština“ Klare Peters, o. 1618. (Peeters, Wikipedia)



Sl. 11. – Pozornica „taštine” u „Galeriji kolekcionara slika i objekata“, Kornelis de Belieur (Cornelis de Baellieur), o. 1635–40. (Baellieur, Wikimedia)

Pesimizam u pogledu poboljšanja, uzdizanja ljudske prirode, te ophrvanost neizrecivom tugom, žalošću, očajanjem – sve su to bili simptomi najpopularnije renesansne bolesti, *melanholije*, koja je bila isključivo bolest muškaraca, i to izuzetno visprenih i obrazovanih, počev od Demokrita i Aristotela pa nadalje, dok su žene bile jednostavno lude i manite, pateći skoro isključivo od „histerije“. Prema Galenovoj teoriji, višak crnog i hladnog soka, to jest crne žuči u organizmu izazivao je simptome poput apatije, nedruštvenosti i osamljivanja, a posebno žalosti i straha, paranoje. Antički lek bio je čišćenje organizma purgativom, koji se pravio od biljke kukurek, crne i zelene (Klibansky i dr. 1964/1979; Đorđević-Stojković i Mrgić 2011).

Na izvorištu novoootkrivene antičke filozofije, neoplatoničarskog iščitavanja aristotelovske filozofije i antičke književnosti, italijanski humanista Marsilio Fičino (19. oktobar 1433–1499) okarakterisao je sebe kao melanholika, navodeći da mu je tako suđeno rođenjem pod uticajem Saturna, čiji je simbol olovo (Medić 2017). Fičino je znamenit kao prevodilac Platonovih i platonističkih dela, kao učitelj i osnivač intelektualne mreže (‘akademije’) s centrom u Firenci Medičija, koji su mu bili pokrovitelji. Prvi deo njegove „Trilogije o životu“ (*De vita libri tres*) bio je posvećen „Zdravom životu“ (*De vita sana*, ca. 1480), i u ovoj knjizi se obraća svojim intelektualnim drugarima, učenjacima, kako da pobede melanholiju, pružajući im savete koji se tiču zdrave ishrane i ličnih navika, i to sve pod određenim astrološkim uslovima (Calenza 2017). Besmrtnu slavu melanholija je stekla u liku danskog princa Hamleta iz Šekspirovog pera i glave (1564–1616), a sasvim po kroju traktata doktora Timotija Brajta (o. 1549–1615) iz 1586. godine, čiju slavu će nadmaštiti Bartonova „Anatomija melanholije“. Kao paradoksalna figura, svestan svih ljudskih potencijala u to zlatno doba elizabetanske imperije, Hamlet je ipak beskrajno žaloban koliko je sve što postoji ništavno, smrtno i prolazno, njegov je *kara sevdah*, dok je Magbet, ogrezao u krvi, reklo bi se, manično depresivan (Bright 1586; Burton 1621; Neely 1991). Najčuveniji prikaz melanholije u istoriji umetnosti je svakako gravira genijalnog Albrehta Direra (1471–1528) iz 1514. godine (sl. 12), koja se smatra njegovim autoportretom, kontemplacijom umetnika-tvorca nad matematičkim principima savršenih božanskih kreacija koje su njemu kao čoveku nedostižne.

U slučaju tvorca mape u glavi (melanholične) Lude, on je smatrao da čovek istinski ne može spoznati čitav svet, te heraklitovski ismeva i demokritovski oplakuje njegovu taštinu, a sve to je i nacrtao zaklonivši se iza pseudonima „Epiktonije Kosmopolita“. Nastajući u Parizu u vreme dugotrajnih i nadasve krvavih verskih i građanskih ratova (1562–1598) (setimo se izvanrednog filmskog ostvarenja „Kraljica Margo“ – *La Reine Margot* prema romanu Aleksandra Dime (1802–1870), a u režiji Patrisa Šeroa 1994), kao i žestoke habsburške

katoličke protiv-reformatorske vlasti nad nizozemskim komunama (1567–1609), prvobitni tvorac i oni koje je ova karta inspirisala bili su moroznog raspoloženja, pesimističkog viđenja stvarnosti i budućnosti, te se sasvim uklapa u mizantropološka tumačenja stvaralačkih dela. Mapa jeste bila namenjena kontemplaciji o ustrojstvu sveta i položaju ljudi kako u trenutku njenog nastanka, tako i gledajući unazad u istoriju čovečanstva od biblijskih vremena. Perspektiva posmatranja čitavog sveta iz jedne uzvišene tačke do danas se pomerila u stratosferu, u pravi Kosmos, i zanimljivo je slušati i gledati svedočenja astronauta o prvim osećanjima nakon što bi ugledali planetu Zemlju. Bez izlike, svi su bili duboko ganuti njenom lepotom i osetili su skrušenost i zahvalnost, ne isključivo u religioznom smislu (Aronofsky 2018).

Nešto savremenije, ali na istu večnu temu melanholije intelektualca, Italo Kalvino je divno zborio o sebi i tegobama „saturnovaca“ – duhovnih stvaraoca, i kaže:

...U starom znanju u kome se mikrokosmos i makrokosmos preslikavaju u suglasju između psihologije i astrologije, između raspoloženja, temperamenata, planeta, konstelacija, priroda Merkura je najnedefinisanija i najpromenljivija. Ali, po najrasprostranjenijem mišljenju, temperament pod uticajem Merkura, okrenut ka razmeni i trgovini i okretnosti suprotstavlja se temperamentu pod uticajem Saturna, melanholičnom, kontemplativnom, usamljenom. Od davnina se smatra da je saturnovski temperament tipičan za umetnike, pesnike, mislioce, i čini mi se da to odgovara istini. Naravno, književnost nikada ne bi postojala da jedan deo ljudskog roda nije bio okrenut ka introspekciji, nezadovoljan svetom onakvim kakav jeste, zaboravljajući na sate i dane, i držeći nepomičan pogled na nemim nepokretnim rečima. Naravno, moj karakter odgovara tradicionalnim osobinama te kategorije kojoj pripadam: i ja sam oduvek saturnovac, bilo kakvu drugu masku da sam nosio. Moj kult Merkura odgovara možda samo nekoj težnji, nečemu što bih želeo da budem: ja sam saturnovac koji sanja da je merkurovac, i sve ono što pišem trpi ova dva uticaja. (Kalvino 1989)



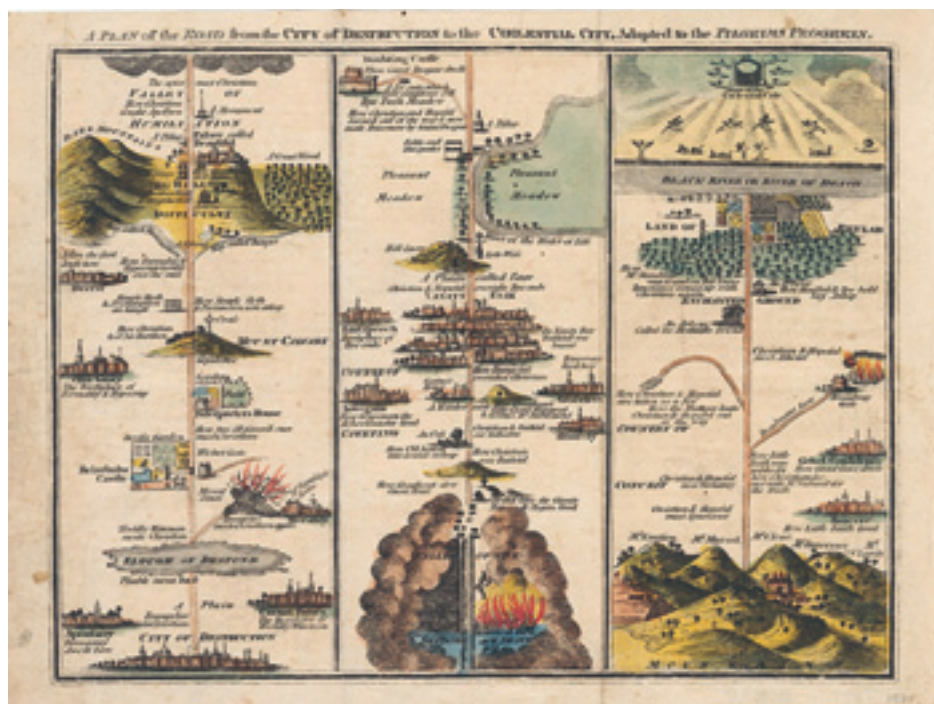
Sl. 12 – Direrova krilata Melanholija I, paradoksalno tako laka, a tako teško pada na obolele

## Vašar taštine (*Vanity Fair*) – u crtani grad i topos u književnosti

... the name of that town is Vanity; and at the town there is a fair kept, called Vanity Fair; it is kept all the year long; it beareth the name of Vanity Fair, because the town where it is kept is lighter than vanity; and also because all that is there sold, or that cometh hither, is vanity. As is the saying of the wise, "all that cometh is vanity". – Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, 1678.

[... ime tog grada je Taština, i u tom gradu se održava sajam zvani Vašar Taštine. On traje tokom cele godine i nosi to ime jer je grad mesto gde je ona lakša od ništa, i takođe jer sve što se tamo prodaje, ili tamo dolazi, taština jeste. I što rekoše mudri – Taština je sve. – prev. J.M.]

Iz goruće pobožnosti jednog engleskog puritanca, samoukog dramatičnog propovednika, Džona Banjana (John Bunyan 1628–1688) proishodila je 1678. godine knjiga „Hodočasnikov put“ (*The Pilgrim's Progress*, tačnije *Uzašće Hodočasnika*) (Bunyan 1678/1910). Drugačije datirano, delo je nastalo nešto manje od dve stotina godina nakon Savonaroline „Lomače taštine“ u Firenci (1497) (Grubb 2016), i vek nakon prve mape „Sveta u glavi Lude“ Žana II Gormona. Banjanov spis je detaljna alegorija putovanja istinskog Hrišćanina od „Grada uništenja“ (*City of Destruction*) do „Nebeskog Grada“ (*Celestial City*) na Gori Sionskoj, sa svim iskušenjima i susretima sa svakojakim grešnicima. U okviru alegorijske topografije hodočašća Kraljevim (Hristovim) putem (*King's Highway*), Hrišćanin stiže u „Grad Taštine“ (*Vanity Fair*), u kome je *vašar svakog dana*, u kome caruju svi gresi, i tako se zove jer svi koji dolaze tamo, i da kupe i da prodaju, trguju zapravo *taštinom, ništavnošću*, jer „Taština, taština, sve je taština“. Trguje se čašću, titulama, požudama, zadovoljstvima, životima, krvlju, telima, dušama... Stalno je zabava u toku, tu su klovnovi, Lude, žongleri, prevaranti, a nude se i krađe, ubistva, preljube, sve je dostupno u različitim nijansama krvavo skerletne. Trgovište, grad i vašar Taštine je, kako je primećeno, kao Satanin zabavni park, ali pre svega mesto iskušenja koje odlučni Hrišćanin, Hodočasnik, ne može nikako da zaobiđe. Delo je doživelo veliki publicitet i popularnost među pripadnicima svih slojeva, i govori se da je u anglosaksonskom svetu doseglo rasprostranjenost Svetog pisma zahvaljujući pokretima lične pobožnosti u brojnim protestantskim denominacijama. No, već u petom izdanju ovo delo je opremljeno duborezima, potom bakropisima s ilustracijama pojedinih likova i scena, a likovni prikazi su kružili i nezavisno od knjige (Collé-Bak 2010). Ovde je priložen primerak alegorijske karte sa celokupnom trasom kre-



**Sl. 13** – Karta sa detaljnim prikazom alegorijskog putovanja Banjanovog Hodočasnika – lik junaka se prati od donjeg levog ugla – odlazak iz *Grada uništenja*, dok je u centralnom delu, u srednjem panelu karte *Grad Taštine* sa svakodnevnim vašarom taštine (*Vanity Fair*), a ishodište – *Nebeski grad* je u gornjem desnom uglu. (Bunyan, Map 1831)

tanja glavnog junaka iz 1831. godine (sl. 13), a u Biblioteci univerziteta Kornel postoji i spiralna verzija puta (Bunyan, Map 1831, Map 1850). Nimalo slučajno, centralni položaj na karti pripada Gradu Taštine, gde se svakog dana, već pet hiljada godina, odvija *vašar taštine*.

Od Banjana je „vašar taštine“ postao književni topos, metafora opšteprihvaćenog značenja – bilo koje mesto gde je sve površno, isprazno, zaludno... i kao takva je proslavljena istoimenim romanom Vilijama Tekerija (William Makepeace Thackeray 1811–1863) iz 1848. godine, čiji podnaslov je „A Novel without a Hero“. Junaka (moralnih) nema, samo tipiziranih likova s univerzalnim ljudskim osobinama, dobrim i lošim. U prologu romana, pre podizanja zavese na sceni, Tekerij opisuje „vašar taštine“ koji se odigrava pred njegovim i našim pogledom, i kaže kako se budi duboka melanholija, jer to jeste bučno i živahno mesto, nika-ko moralno, no niti je veselo. U njegove brojne pouke čitaocu ide i ona čuvena: „The world is a looking-glass, and gives back to every man the reflection of his own face. Frown at it, and it will in turn look sourly upon you: laugh at it and



**Sl. 14** – Tekerijev crtež na naslovnoj strani prvog izdanja romana „Vašar taštine“ – mladi junosha se ogleda, možda namešta frizuru, možda kontemplira, možda kuje planove o bogatstvu i slavi... Na licu mu izraz krajnje *ennui* (Thackeray 1848)

Nedugo potom, jedan pomorski oficir i novinar, Tomas Gibson Bowles (Thomas Gibson Bowles 1842 –1922) odlučio je da 1868. godine pokrene „Vanity fair“ kao nedeljni magazin u Londonu, koji će objavljivati aktuelne i kratke beleške o dešavanjima u društvu, politici, kulturi, biznisu, i postao je poznat po izvanrednim karikaturama glavnih aktera domaće i međunarodne političke i društvene scene. Smatralo se čašću da se nečija karikatura pojavi u ovom časopisu, te one postaju prvorazredni istorijski izvor, izraz javnog mnjenja saopšten dosta neuvijeno (*Vanity Fair*, UK magazine, Wikimedia commons 1869–1913). Između ostalih, Oskar Vajld (Oscar Wilde 1854–1900), ozloglašeni dendi oslikan je 1884. godine (Oscar Wild 1884) (Matthews i Mellini). Magazin je podstakao pojavu istoimenog časopisa i njemu sličnih u prekoatlantskom parnjaku – Sjedinjenim državama, gde poprima gigantske razmere, kao i sve drugo na tom prostoru.

with it, and it is a jolly kind of companion; and so let all young persons take their choice. [„Svet je ogledalo, i uzvraća svakom odrazom njegovim. Mrštite se, i uzvraća vam namrgođeno; ali smejte se njemu ili sa njim, i on je veseli drugar; stoga pustite mlade da čine svoje izbore“] (Thackeray 1848).

Za razliku od vatrenog puritanca, Tekeri u svojoj satiri ima mnogo više razumevanja za ludosti pomodarstva, snobizma, svetovne naslade i beskrajno samoljublje likova. Taština njihova jeste slepa ambicija, goruća želja da budu prihvaćeni po svaku cenu u visoko društvo i da dobiju nagrade, dakle, ne duhovno spasenje, već slavu, status i bogatstvo. No, ni ispunjenje svega ovoga ne čini ih zadovoljnim – „Ah! Vanitas Vanitatum! Which of us is happy in this world? Which of us has his desire? or, having it, is satisfied?“ [Ah, taština nad taštinom! Ko od nas je srećan u ovom svetu? ko ima njegove žudnje, ili kad ih zadovolji, srećan je?“] (sl. 14; Thackeray 1848; Dooley 1971).

## Zaključak

Savremena hiperpotrošačka, digitalna kultura hiperprodukcije 'selfija', kao instant autoportreta, tih filterima ulepšanih 'auto-predstava', i njihovo dnevno postavljanje na društvene mreže (Fejsbuk, Instagram i druge) jasno svedoči o novom izdanku tako starog diskursa – „Taština, sve je taština“ i odbijanju da se svet izvan sopstva zaista spozna dalje od broja 'lajkova' i traženih adorativnih komentara. Iako je uvreženo mišljenje da su *selfiji* pre svega ženska *vanitas*, onaj prvi je uradio jedan momak slikajući svoju povređenu usnu, ali je potencijal umnožavanja i distribucije „poboljšanih autoportreta“ ubrzo prepoznat od strane svetskih digitalnih imperija i razvijen je čitav niz aplikacija za pametne telefone. Taština i ludost su samoreprodukujuće (Senft i Baym 2015; Eckel i dr. 2018), a savremeno društvo je dobilo svoj lik u ogledalu – svoju verziju Džoke-*ra* u novom filmu, bez Heroja Betmena, kao glasa svih onih posramljenih, ismevanih, ružnih i skrajnutih, koji ne žele više da „igraju tu ulogu“. Karta sveta kao predstave u glavi Lude ne gubi na svojoj aktuelnosti, već dobija i, sa još uvek neposustalim tehnološkim razvojem, dobijaće novije slojeve iščitavanja. Njen savremeni pandan bi bila fotografija ili snimak astronauta u čijem viziru kacige se ogleda cela planeta Zemlja. Drugi topos – *vašar taštine* može da se prati svakog bogovetnog dana na specijalizovanim kablovskim kanalima za modu i industriju zabave, gde robne marke (brendovi) treba da garantuju i pribavljanje identiteta, čime se popunjava ispraznost ličnosti. I dok tamo nema prostora za melanholiju i melanholike, prethodni redovi svedoče o njoj, ali i o znanju i imaginaciji pozicioniranim (*situated knowledge, situated imagination* – Stoetzler i Yuval-Davis 2002) u sumorno doba post-kapitalizma, posmatranog iz društva u većitoj tranziciji. I evo ovog marta, leta Gospodnjeg 2020. pandemije prastarog organizma a novoimenovanog virusa, što bi trebalo da iznova opomene čovečanstvo da je sasvim ništavno, i dok traje *danse macabre* diljem planete možemo i to uživo pratiti zahvaljujući tehnološkom progresu. No hoćemo li biti bolji ljudi nakon svega, kad ova kuga prođe, to ostaje da se vidi.

### Izvori i literatura

- Anon. ca. 1590. *O caput elleboro dignum* [Monde dans une tête de fou], u Nacionalnoj biblioteci Francuske, italijanska radionica – <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7710391q> (6. juli 2018); [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fool%27s\\_Cap\\_Map\\_of\\_the\\_World.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fool%27s_Cap_Map_of_the_World.jpg) (6. juli 2018).
- Anon. ca. 1590. *Fool's Cap Map of the World*, Bodeleian Library, dostupno na: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/782ae4e3-b9a8-4594-8907-ad5b144fae5d> (6. juli 2018); druga varijanta: Royal Museum Greenwich, dostupno na: <http://collections.rmg.co.uk/collections/objects/206385.html> (7. juli 2018).

- Aronofsky, Darren. 2018. Director of “One strange rock”. National Geography channel, Season 1, Ep. 1–10.
- Aspinall, Dana E. 1998. “Richard Tarlton (?-1588) and Robert Armin (o.1568–1615)”. In *Fools and Jesters in Literature, Art, and History – A Bio-Bibliographical Sourcebook*, edited by Vicki K. Janik, 41–49. Westport/London: Greenwood Press.
- Berryman, Sylvia. 2016. “Democritus”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/democritus/> (7. juli 2018).
- Bosch, Hieronymus, *Ship of Fools*, dostupno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/Ship\\_of\\_Fools\\_\(painting\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Ship_of_Fools_(painting))
- Brandt, Sebastian. *Das Narrenschiff*. 1494. Digitalized edition of 1872, edited by Karl Goedeke, digital at: <http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/11823/1/1/>. Originalni nemački text dostupan kao izdanje iz 1964. godine, priredio Hans-Joachim Mähl, na: Project Gutenberg, Spiegel online: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/das-narrenschiff-2985/1>. Engleski prepev Barklija, na osnovu izdanja iz 1874, dostupan na: Project Gutenberg, <https://www.gutenberg.org/files/20179/20179-h/20179-h.htm#contb>; kao i na: <https://archive.org/details/theshippofools01barcuoft>. Francusko izdanje iz 1499–1500, dostupno na: <https://archive.org/details/lagrantnefdesfol00bran>.
- Bright, Timothy. 1586. *A Treatise of Melancholie. Containing the causes thereof ... with the phisicke cure, and spirituall consolation for such as haue thereto adioyned an afflicted conscience*. London. Dostupno na: <https://www.bl.uk/collection-items/brights-treatise-of-melancholy-1586>.
- Brusati, Celeste. 1990–1991. “Stilled Lives: Self-Portraiture and Self-Reflection in Seventeenth-Century Netherlandish Still-Life Painting”. *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art* 20, 2–3: 168–182.
- Bunyan, John. (1678) 1910. *The Pilgrim's Progress*. Dent: London. Dostupno na: <https://archive.org/details/pilgrimsprogress00bun4/page/n9/mode/2up/>
- Bunyan, John. 1821. *A Plan of the Road From the City of Destruction to the Celestial City, Adapted to The Pilgrim's Progress*, dostupno na: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:John\\_Bunyan,\\_The\\_Road\\_From\\_the\\_City\\_of\\_Destruction\\_to\\_the\\_Celestial\\_City\\_1821\\_Cornell\\_CUL\\_PJM\\_1038\\_01.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:John_Bunyan,_The_Road_From_the_City_of_Destruction_to_the_Celestial_City_1821_Cornell_CUL_PJM_1038_01.jpg)
- Bunyan, John. 1850. *A Plan of the Road from the City of Destruction to the Celestial City. Engraved expressly for Virtue's, Elegant Edition of The Pilgrim's Progress*, dostupno na: <https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:3293838>
- Burke, Peter. 1978. *Popular culture in Early Modern Europe*. Harper & Row Publishers.
- Burke, Peter. 1991. *Junaci, nitkovi i lude – Narodna kultura predindustrijske Evrope*. Preveli B. Auguštin i D. Rihtman-Auguštin. Zagreb: Školska knjiga.
- Burke, Peter and R. Po-Chia Hsia (eds.). 2007. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge University Press.
- Burton, Robert. 1621. *The Anatomy of Melancholy, or What it is With All the Kinds, Causes, Symptoms, Prognostics, and Several Cures of It. In Three Partitions... By Democritus Junior*, digitalno izdanje dostupno na sajtu projekta Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/10800/10800-h/10800-h.htm>.

- Celenza, Christopher S. 2017. "Marsilio Ficino". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/ficino/> (pristupljeno: 8. april 2020).
- Caquard, Sébastien and William Cartwright. 2014. "Narrative Cartography: From Mapping Stories to the Narrative of Maps and Mapping". *The Cartographic Journal* No. 51–2, 101–106, DOI: 10.1179/0008704114Z.000000000130.
- Collé-Bak, Nathalie. 2010. "Spreading the Written Word through Images: The Circulation of The Pilgrim's Progress via its Illustrations". *XVII-XVIII. Revue de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles. Diffusion de l'écrit dans le monde anglophone. Spreading the Written Word in the English-Speaking World*, 223–246; [https://www.persee.fr/doc/xvii\\_0291-3798\\_2010\\_hos\\_2\\_1\\_2490](https://www.persee.fr/doc/xvii_0291-3798_2010_hos_2_1_2490).
- Cornelis de Baellieur. ca. 1635–40. *Picture gallery*, dostupno na: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Picture\\_Gallery\\_attributed\\_to\\_Cornelis\\_de\\_Baellieur,\\_the\\_Elder,\\_c.\\_1635-40.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Picture_Gallery_attributed_to_Cornelis_de_Baellieur,_the_Elder,_c._1635-40.jpg)
- Cosgrove, Denis. 2008. "Cultural cartography: maps and mapping in cultural geography". *Annales de géographie* 2–3 (660–661): 159–178.
- Crampton, Jeremy W. 2001. „Maps as Social Constructions: Power, Communication and Visualization“. *Progress in Human Geography* 25: 235–252. <https://doi.org/10.1191/027030913201678580494>
- Dodds, Frederic. 2020. „'Joker' proves the power of empathy“. *Variety* 346 (25): 68–69.
- Dooley, D. J. 1971. "Thackeray's Use of Vanity Fair". *Studies in English Literature, 1500–1900*, Vol. 11–4, Nineteenth Century: 701–713.
- Dorđević-Stojković, Bojana i Jelena Mrgić. 2011. "Marriage and Madness – A Case Study from mid-nineteenth century Belgrade". *The South Slav Journal* 30 (3–4): 28–44.
- Eckel, Julia, Jens Ruchatz and Sabine Wirth (eds.). 2018. *Exploring the Selfie: Historical, Theoretical, and Analytical Approaches to Digital Self-Photography*. Palgrave MacMillan Press.
- Ehrlich, David. 2019. "'Joker' Review: For Better or Worse, Superhero Movies Will Never Be the Same". *Indiewire*, August 31, 2019 – <https://www.indiewire.com/2019/08/joker-review-joaquin-phoenix-1202170236/> (pristupljeno: 17.03.2020).
- Erazmo Roterdamski. 2016. *Pohvala ludosti*, prev. V. Korać. Beograd: Industrija knjiga. Latinski tekst: Erasmus Desiderius, *Morias enkomion, sive, Stultitiae laus*, Basiliae-Bazel 1780, opremljeno sa 83 ilustracije koje je Hans Holbajn Mladi (1497–1543) uradio na marginama izdanja iz 1515. godine = <https://archive.org/details/moriasenkomiionsi00eras>
- Ettin, Andrew Vogel. 1998. "Will Sommer (?-1560)". In *Fools and Jesters in Literature, Art, and History – A Bio-Bibliographical Sourcebook*, edited by Vicki K. Janik, 406–410. Westport/London: Greenwood Press.
- Foucault, Michel. 2006. "Part I – Stultifera Navis". In *History of Madness*, edited by Jean Khalfa, 3–43. London: Routledge.
- Graham, Daniel W. 2015. "Heraclitus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/heraclitus/> (7. juli 2018).

- Grevs, Robert. 1991. *Grčki mitovi*. Prevela G. Mitrinović-Omčikus. Beograd: Nolit.
- Grubb, Br. Hyacinth, O.P. 2016. *Burning our Vanities with Savonarola*, May 1, 2016. <https://www.dominicanajournal.org/burning-our-vanities-with-savonarola/>
- Harley, John Brian (ed.). 2001. *The new nature of maps*. The John Hopkins University Press.
- Harley, John Brian. 1989. "Deconstructing the Map". *Cartographica* 26 (2): 1–20.
- Harley, John Brian. 1992. "Rereading the Maps of the Columbian Encounter". *Annals of the Association of American Geographers* 83 (3): 522–542.
- Haubenreich, Jacob. 2016. "The press, the mirror, and the window: the intermedial construction of the reader in Sebastian Brant's Ship of Fools". *Word & Image* 32 (4): 375–392.
- Hofmann, Catherine. 2007. "Publishing and the Map Trade in France 1470–1670". In *History of Cartography* vol. 3-II, 1569–1588. Chicago University Press.
- Hogenberg, Frans. ca. 1560–70. *Stultorum Chorea / Narrendans*. Original u Rijksmuseumu, dostupno na: <https://www.rijksmuseum.nl/nl/zoeken/objecten?q=Frans+Hogenberg&p=3&ps=12&st=Objects&i=10#/RP-P-OB-3163,34> (pristupljeno: 18. mart 2020).
- Jodorowsky, Alejandro and Marianne Costa. 2004. *The Way of Tarot – The Spiritual Teacher in the Cards*. Translated by Jon E. Graham, Destiny Books.
- Kalvino, Italo. 1989. *Američka predavanja*. Prevod J. Tešanović. Beograd.
- Klapp, Orrin E. 1949. „The Fool As a Social Type“. *The American Journal of Sociology* 55 (2): 157–162.
- Klapp, Orrin E. 1954. "Heroes, Villains and Fools, as Agents of Social Control". *American Sociological Review* 19 (1): 56–62.
- Kleingeld, Pauline and Eric Brown. 2014. "Cosmopolitanism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/> (7. juli 2018).
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky and Fritz Saxy. 1979. *Saturn and Melancholy – Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, first published in 1964. Kraus Reprint – Nendeln.
- Lackey, Douglas P. 2005. "Giotto in Padua: A New Geography of the Human Soul". *The Journal of Ethics* 9: 551–572; fotografije fresaka dostupne na stranici: Web Gallery of Art, [https://www.wga.hu/html\\_m/g/giotto/padova/7vicevir/index.html](https://www.wga.hu/html_m/g/giotto/padova/7vicevir/index.html)
- Matthews, Roy T. and Peter Mellini. 1982. In *"Vanity Fair"*. University of California Press.
- Medić, Milena. 2017. "From Pain to Pleasure: The Troping of Elegy in the Renaissance Italian Madrigal". *Muzikologija/Musicology* 22: 151–175. <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/1450-9814/2017/1450-98141722151M.pdf>.
- Mills, William James. 2003. *Exploring polar frontiers – a historical encyclopedia*. ABC Clío.
- Mitrović, Andrej. 2012. *Vreme netrpeljivih – politička istorija velikih država Evrope 1919–1939*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Mode, PJ. 2017. "Not Maps at All" – What Is Persuasive Cartography? And Why Does It Matter?" *The Portolan* 100: 8–26.
- Molinari, Čezare. 1982. *Istorija pozorišta*. Prevod J. Stojanović. Beograd: Vuk Karadžić.
- Neely, Carol Thomas. 1991. "“Documents in Madness”: Reading Madness and Gender in Shakespeare's Tragedies and Early Modern Culture". *Shakespeare Quarterly* 42: 315–338

- Ortelius, Abraham. 1570. *Teatrum Orbis Terrarum*, Antwerp. Digitalizovano izdanje na sajtu Kongresne biblioteke u Vašingtonu. <https://www.loc.gov/resource/g3200m.gct00126/?sp=11> (7. juli 2018).
- Moses Peaslee, Robert and Robert G. Weiner (eds.). 2015. *The Joker: a serious study of The Clown Prince of Crime*. The University Press of Mississippi – Jackson.
- Peeters, Clara. ca. 1618. *Vanitas painting*. Dostupno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Vanitas\\_painting,\\_selfportrait\\_most\\_probably\\_Clara\\_Peeters.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Vanitas_painting,_selfportrait_most_probably_Clara_Peeters.jpg)
- Pliny. 1938. *Natural History, Volume I: Books 1–2*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 330. Cambridge, MA: Harvard University Press. [https://www.loebclassics.com/view/pliny\\_elder-natural\\_history/1938/pb\\_LCL330.309.xml](https://www.loebclassics.com/view/pliny_elder-natural_history/1938/pb_LCL330.309.xml)
- Publii Ovidii, Nasonis. *Opera omnia*, Volume 6, ex recensione Petri Burmanni, Augustae Taurinorum – Torino 1823, str. 427–431. Komentar o Antikiri sa daljom literaturom iz pera prevodioca A. Kilne, na: <https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/OvTrisExpIndexABC.php#Anticyra> (4. juli 2018).
- Publija Ovidija Nasona. 1991. *Metamorfoze*, XI. Prevod T. Maretić. Reprint. Beograd.
- Senft, Theresa M. and Nancy K. Baym. 2015. “What Does the Selfie Say? Investigating a Global Phenomenon”. *International Journal of Communication* 9: 1588–1606. dostupno na: <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/viewFile/4067/1387>
- Simonović, Dragutin. 1959. *Botanički rečnik*. Beograd: SANU.
- Sodža, Edvard V. 2013. *Postmoderne geografije – rearfirmacija prostora u kritičkoj socijalnoj teoriji*. Prevod R. Mastilović. Beograd: Centar za medije i komunikaciju FMK.
- Stoetzler, Marcel and Nira Yuval-Davis. 2002. “Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination”. *Feminist Theory* 3: 315–333.
- Thackeray, William Makepeace. 1848. *Vanity Fair – A Novel without a Hero*, Bradburry & Evans: London.– Dostupno na: <https://archive.org/details/VanityFairNovel1848/page/n10/mode/2up>
- Trifunović, Vesna. 2007a. “Socijalni tipovi heroja, nitkova i lude u teoriji Orina Klapa”. *Etnoantropološki problemi* 2 (1): 110–136. <https://doi.org/10.21301/eap.v2i1.6>
- Trifunović, Vesna. 2007b. “Formiranje socijalnih tipova u teoriji Orina Klapa”. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LIV: 125–139.
- Tyner, Judith A. 2015. “Pursuasive Cartography”. In *Cartography in the Twentieth Century*, edited by Mark S. Monmonier, 1087–1095. *The History of Cartography* vol. 6 (HOC 6). Chicago: University of Chicago Press,
- van Oostsanen, Jacob Cornelisz. *Laughing Fool*, dostupno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/Jacob\\_Cornelisz\\_van\\_Oostsanen#/media/File:Laughing\\_Fool.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Jacob_Cornelisz_van_Oostsanen#/media/File:Laughing_Fool.jpg)
- Vanity Fair (UK magazine)*, digitalizovane karikature iz perioda 1869–1913, dostupno na: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Vanity\\_Fair\\_\(UK\\_magazine\)](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Vanity_Fair_(UK_magazine))
- Wilde, Oscar, *Caricature from the Vanity Fair magazine*, no. 812, April 1884, dostupno na: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oscar\\_Wilde\\_\(1854-1900\)\\_from\\_Vanity\\_Fair\\_Issue\\_812,\\_April\\_1884.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oscar_Wilde_(1854-1900)_from_Vanity_Fair_Issue_812,_April_1884.jpg)
- White, C. Todd. 1998. “The Anthropology of Fools”. In *Fools and Jesters in Literature, Art, and History – A Bio-Bibliographical Sourcebook*, edited by Vicki K. Janik, 33–40. Wesport/London: Greenwood Press.

- Zweig, Stefan. 1934. *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*. Digitalizovano izdanje na: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/triump-und-tragik-des-erasmus-von-rotterdam-6861/1> .
- Žikić, Bojan. 2015. "What Makes People Good or Bad? (Mis)Anthropological Essay on Searching for Social/Cultural Reasons on Judging the Other People". *Issues in Ethnology and Anthropology* 10 (4): 927–943. <https://doi.org/10.21301/eap.v10i4.8>
- Žikić, Bojan. 2016. "Why Do We Need Misanthropology in Anthropology? An Exploratory Essay in Deliberating the Research Subfield". *Issues in Ethnology and Anthropology* 11–4: 967–988. <https://doi.org/10.21301/eap.v11i4.1>
- Žikić, Bojan. 2017. "Pesimistički prikaz prirode ljudskog postojanja u filmu "Zapadni svet": naknadno mizantropološko tumačenje". *Etnoantropološki problemi* 12 (2): 415–435. <https://doi.org/10.21301/eap.v12i2.4>

Jelena Mrgić

Department of History, Faculty of Philosophy,  
University of Belgrade, Serbia

*Pictures and Words: Allegorical and Persuasive Cartography*

This paper aims to present a novel approach to map analysis, treating all 'map-like' drawings as *icono-texts*, according to premises postulated in modern cartographical theory by Brian Harley and his successors in this field. It is not just 'deconstructing' which takes place, but further interpretations are stimulated by probing questions not only of authorship (often unknown), but also of the social, cultural, and religious environment. Making an allegorical map and text was a difficult task, an intellectual endeavor, which demanded that the author carefully choose the symbols that would outlive the material. In this paper, the *Fool's Cap Map of the World* is presented as an example of icono-textual analysis, by bringing together the most popular literary works and their illustrations – Erasmus Desiderius, Sebastian Brandt, and Hieronymus Bosch. The double masks of the author – the pseudonym "Epichthonius Cosmopolites", with its denunciation of nationality, and the jester's costume, were chosen as the means of conveying unpleasant truths about the state of the world, France, and/or the Netherlands. Human *hybris*, *Suberbia* and *Vanitas* were the primal sins, by which they were all blinded, waging wars for pieces of land and worldly goods. Therefore, the fool's *malade* is melancholy, strictly reserved for male intellectuals – Ficino, Dürer, Shakespeare, Bright and Burton. On the other hand, it would seem as if the female primal sin were *vanity*, which brings the puritan Bunyan and Anglican Thackeray into this polyphonic interpretation. Their works did, however, show that "vanitas" is present among both genders and is an everlasting human trait, now heavily exploited as a 'cash crop' par excellence.

Since all knowlegde is situated, I feel the need to say that I am finishing this paper in self-quarantine due to the 'new plague' pandemic, wondering if the people in this mad and greedy world would contemplate how all is nothing, and whether the survivors would be better, i.e. more human, acting with more empathy, regardless of the perpetually announced Apocalypse. This remains to be witnessed.

*Key words:* historical cartography, real and imaginary space, icono-texts, allegories, Folly, vanity, melancholy, literature

*Les images et les mots – cartographie allégorique et suggestive*

En prenant appui sur des approches théoriques contemporaines en géographie et en cartographie, cet article présentera de nouveaux savoirs sur la nature des cartes historiques et des mappemondes en tant que ikonotextes et cela sur l'exemple d'une oeuvre d'art surprenante – „La carte du monde dans une tête de fou“ (ca. 1575). En accord avec les principes d'analyse textologique, sont offertes des interprétations possibles de sa création et des messages contenus aussi bien dans la composition picturale, les symboles, la technique de fabrication, que dans les inscriptions sur la carte. Sa complexité et la polyphonie des énoncés picto-narratifs la rendent partie intégrante d'une suite précieuse d'oeuvres littéraires, philosophiques et historiques capitales, depuis les Saintes Écritures, en passant par Pline et par Ovide, jusqu'à Erasme de Rotterdam et Sebastien Brandt, comme aussi de Marcil Ficin, Albrecht Dürer et Italo Calvino. Le deuxième fil – „La vanité du monde“ relie le personnage du Fou, les fresques de Giotto, John Banyan et William Thackeray. Une certaine mysticité et esotérisme qu'elle exhale, ont fait que cette carte n'a de nos jours rien perdu de son étrangeté et de son invitation à la contemplation sur le monde contemporain et sa/notre folie et vanité.

*Mots clés:* cartographie historique, espace réel et imaginaire, ikonotextes, allégories, Folie, vanité, mélancolie, littérature

Primljeno / Received: 14.03.2020.

Prihvaćeno / Accepted: 08.04.2020.



**Lada Stevanović***Etnografski institut SANU, Beograd*

lada.stevanovic@ei.sanu.ac.rs

## **Crni Orfej: Antički mit u brazilskoj kinematografiji\***

**Apstrakt:** Rad se bavi filmskim adaptacijama mita o Orfeju koje su nastale u Brazilu 1959. i 1999. godine. Budući da se u oba filma Orfej pojavljuje kao Afro-Brazilac, novo ispisane verzije mita se dovode u vezu sa Sartrovim konceptom Crnog Orfeja i pokretom *crnaštva* koji se pojavio 1930-ih u Parizu kao odgovor crnih frankofonih intelektualaca na rasne mitove i kolonijalne stereotipe. U radu se razmatra evropski odnos prema antičkoj Grčkoj utemeljen u kolonijalnom stavu kojim se polaže ekskluzivno pravo na ovu prošlost, te se recepcija antičkog mita pojavljuje ne samo kao ogledalo ovog odnosa već i kao prostor subverzije i moguće intervencije. U kojoj meri filmovi *Crni Orfej* (1959) i *Orfej* (1999) podrivaju koncept evropskog kulturnog elitizma, rasnih stereotipa i klasnih nejednakosti, a u kojoj meri ih potvrđuju, biće predmet analize ovog rada.

**Ključne reči:** Orfej, Crni Orfej, antika, kolonijalizam, film, Brazil

### Uvod

Antički mitovi su u različitim kontekstima deo naše svakodnevice, od uličnih i internet reklama različitih robnih marki, preko video igrice do umetnosti – likovne, pozorišne, književne i filmske. S obzirom na činjenicu da evropska kultura baštini antičko nasleđe i da grčku antiku definiše kao sopstvenu prošlost, ne iznenađuje činjenica da su reference, adaptacije, ispisivanja i upisivanja u antičke mitove brojni. Budući da nasleđe nije statična već dinamička i diskurzivna kategorija tj. „elitistički diskurs, koji bira/izdvaja *neke* predmete/objekte/znanja/verovanja iz *nekih kultura* .....i daje im veću vrednost nego svim ostalim predmetima/objektima/predelima/znanjima/verovanjima iz tih ili nekih drugih kultura“ (Gavrilović i Đorđević 2016, 990–991) i da je upravo kao takvo grčko antičko nasleđe Evropa izdvojila za sebe, nema sumnje da možemo govoriti o različitim antikama.<sup>1</sup> Pa ipak, u toku XX veka toga su postali svesni ne samo

\* Tekst je rezultat istraživanja koje je finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja.

<sup>1</sup> „Kada antiku posmatramo kao dimenziju koja je iznova stvarana i preobražavana kroz istoriju, ne upoznajemo samo ono što antika jeste i što je bila, već i kako je njena

antropolozi, klasičari, teoretičari, već i umetnici, pre svega iz Afrike i Latinske Amerike, koji su svojim stvaralaštvom počeli da preispituju i podrivaju evropski kolonizatorski odnos prema antičkoj prošlosti koji ograničava potencijalne naslednike antike na Evropu (najčešće bez savremene Grčke). U ovom radu pozabaviću se Orfejem i to Crnim, koji je prešao granice Evrope i preko Afrike stigao do Brazila, kako bih ukazala na subverzivni potencijal koji mit o Crnom Orfeju dobija u kontekstu kompleksnih rasnih pitanja, klasnih nejednakosti brazilskog društva, ali i evropskog kulturnog kolonijalizma.

Antički korpus mitova o Orfeju veliki je i raznovrsan. Svima je zajedničko da opisuju Orfeja kao najčuvenijeg mitskog muzičara, pevača i pesnika. Apolon (koji je prema nekim verzijama mita bio Orfejev otac), poklonio mu je liru. Ovom instrumentu, koji je prvobitno imao sedam žica, Orfej je dodao još dve da bi ih bilo devet, isto onoliko koliko je muza pratilo Apolona. Orfejeva muzika i pesma bili su toliko lepi da su očaravali sve i svakoga: približavale su mu se različite životinje, ptice i ribe, koje su iskakale iz mora kako bi ga čule; drveće je povijalo svoje grane da bi ga zaštitilo od sunca, reke su menjale tokove kako bi mu se približile i bolje ga čule, a stene i tlo su podrhtavali od zadovoljstva. Orfej se vezuje i za mit o Argonautima i njihov uspešni pohod u Kolhidu, a najčuvenija priča je o njegovoj ljubavi prema Euridiki koja je bila srećna, ali je trajala kratko jer je Euridika ubrzo umrla. Međutim, ni čuvari Podzemnog sveta nisu bili imuni na Orfejevu čarobnu muziku kojom je pevač uspeo da umilostivi ova neumoljiva bića – čamdžiju Harona koji je prevezio umrle duše, čudovišnog Kerbera, gospodara Hada i njegovu suprugu Persefonu – koji su napravili predsedan i dozvolili Orfeju da vrati Euridiku među žive, ali pod jednim uslovom: da je na putu iz podzemnog carstva nijednom ne pogleda. Mučen čežnjom, zaljubljeni Orfej nije izdržao i okrenuo se ka Euridiki kada su bili nadomak cilja. Nastupila je neopoziva smrt i ništa se više nije moglo učiniti. Uprkos svojim čarobnim veštinama i sposobnosti da svakoga zavede muzikom i pesmom, Orfej nije uspeo ono što je najviše i jedino želeo – da bude sa voljenom Euridikom. Posle toga, pričalo se, dugo je tugovao. Brojne su verzije o njegovoj smrti, a prema najpoznatijoj su ga rastrgle Traćanke zbog nepoštovanja prema ženama i prema Dionisu, zahvaljujući kome je postao slavan. U smrti se ponovo sreo s Euridikom (Srejšević i Cermanović-Kuzmanović 1979, s. v. Orfej). Ovaj mit o čuvenom pevaču i pesniku nastavio je da nadahnjuje umetnike i u potonjim vekovima, koji su birali detalje narativa značajne za njih same. U moru adaptacija najviše je opera (preko 50), koje su nastajale od XVII veka do danas (od Monteverdija do Filipa Glasa i Džona Robertsona) što je svakako utemeljeno u Orfejevoj izuzetnoj muzikalnosti. Ostajući u domenu muzike ali na velikom platnu, u ovom radu ću se posvetiti analizi dva filmska mjuzikla nastala u Bra-

---

istorija korišćena da opravda i predstavi ideologije i identitete u različitim periodima“ (Amadu 2019, 23).

zilu. Prvi je nastao 1959. godine u francusko-italijansko-brazilskoj koprodukciji (Paris, Roma, Rio: Dispat Films, Gemma, Tupan Filmes) pod nazivom *Crni Orfej*, a režirao ga je Marsel Kami (Marcel Camus), a drugi film pod nazivom *Orfeu* snimljen je 1999. godine u režiji Karlosa Đegiša (Carlos Diegues) u produkciji koja se u potpunost radila u Brazilu (Rio de Janeiro: Cine-Source, Globo-Filmes, Rio Vermelho Filmes Ltda).

### Pokret *crnaštva*

Kako bi se jasnije razumela pojava Crnog Orfeja na filmskom platnu, neophodno je osvrnuti se na istoimeni esej iz 1948. godine koji je objavio Žan Pol Sartr kao predgovor antologiji frankofone poezije pesnika Afrike, koju je uredio Leopold Sedar-Sengor (Leopold Sédar-Senghor). Uvod pod nazivom *Crni Orfej* značajan je kao filozofski koncept književnog i ideološkog pokreta pod nazivom *negritude* – *crnaštvo*, koji se pojavio u Parizu tridesetih godina prošlog veka kao odgovor na rasizam i kolonijalizam. Među frankofonim crnim intelektualcima u Parizu koji su potekli većinom iz nekadašnjih francuskih kolonija razvio se umetnički i društveni angažman usmeren na borbu protiv rasnih mitova i stereotipa kroz prihvatanje i afirmisanje sopstvene kulture. Naziv pokreta skovao je francuski pesnik i političar poreklom s ostrva Martinik, Eme Sezari (Aimé Césaire) udahnuvši pozitivnu konotaciju pogrdnoj francuskoj reči *nègre* – crn. „Pošto su ga vredali i prethodno zarobili, odabrao je reč 'crn' koja je bačena na njega kao kamen, ali se uspravio i ponosno proglasio crnim čovekom pred licem belog čoveka“ (Sartre 1964, 18).

Pokret je dobio podršku nekih francuskih intelektualaca i pesnika među kojima su bili Breton, Rembo, Bodler i drugi. Ponesen njihovim idejama, Sartr je napisao esej *Crni Orfej*. Iako je Sartr povremeno zapadao u klopku iz koje je sa patronizujuće pozicije romantizovao crnu Afriku kao prostor koji obiluje mitovima, veći deo teksta kao i sam izbor naslova tj. mitskog pesnika iz grčkog, dakle evropskog mitološkog korpusa u kombinaciji sa *crnaštvom* predstavlja strategiju prkošenja evropskom elitističkom odnosu za koji je nezamislivo da stavi u istu ravan sebe (a grčka mitologija se definitivno smatrala *sopstvenim* nasleđem) i afričkog Drugog. Tako naslov eseja predstavlja zanimljiv način na koji se preispituje evropska kolonizacija i dominacija u različitim domenima.<sup>2</sup> S jedne strane otvara se pitanje odnosa prema antičkoj Grčkoj koji je kolonizator-

<sup>2</sup> Pod istim imenom je 1957. godine počeo u Nigeriji da izlazi časopis *Black Orpheus. A Journal of African and Afro-American Literature*, koji je objavljivao književnost afričkih pisaca. Prvi urednik bio je Uli Bajer (Ulli Beier) nakon što je održan Prvi svetski kongres crnih pisaca i umetnika koji je organizovan septembru 1956. godine (Lindfors 1968, 509). Časopis je izlazio do 1975. godine.

ski u kulturalnom smislu, tako što se odabrana grčka prošlost i umetnost veliča i prisvaja kao svoja. U kombinaciji sa geopolitičkim i socijalnim kolonizatorskim odnosom prema Africi, sam naziv Crni Orfej suočava, kao u ogledalu, evropske elite sa vlastitom praksom veličanja sebe i ponižavanja Drugih. Jer kada Crni Orfej podigne pogled i pusti glas, beli ljudi postaju svesni da „Crni ljudi gledaju u nas, a naš pogled se vraća nama samima; za promenu, crne baklje obasjavaju svet i naše bele glave nisu ništa više od porculanskih svetiljki koje se njišu na vetru“ (Sartre 1964, 13).

### Crni Orfej na filmskom platnu

Verovatno poznatiji od Sartrovog *Crnog Orfeja* jeste *Orfeu Negro*, film francuskog reditelja Marsela Kamija (Marcel Camus) iz 1959. godine.<sup>3</sup> U nastavku rada pozabaviću se pitanjem u kojoj meri i da li se uopšte ovaj filmski Orfej može dovesti u vezu sa pokretom *crnaštva* i Sartrovim *Crnim Orfejem*.<sup>4</sup> Naime, scenario za film nastao je prema pozorišnom komadu (napisanom 1953.) brazilskog pisca i pesnika Viniciusa de Moraiša (Vinicius de Moraes), s tim da su ga doradivali Marsel Kami i Žak Vijo (Jacques Viot). Kada je napokon film bio snimljen, Moraiš je odbio da ga potpiše i to zbog toga što je odstupao od osnovne ideje njegove drame – da kao protagoniste grčkog mita prikaže Afro-Brazilce ukazujući time na višeslojne nepravde i teškoće afro-brazilskog stanovništva ne samo u socijalnoj svakodnevnici (Nagib 2000, 26; Fredricksmejer 2007, 149), već i u kontekstu rasne i kulturne hegemonije koja je jasno uspostavila i proglasila antički mit za nasleđe belog evropskog čoveka. I dok je Moraiš nastojao da prkosi i preispita kolonijalistički evrocentristički pogled na Brazil, ali i unutar samog Brazila, Kamijeva filmska reprezentacija crnog stanovništva Brazila ostala je zarobljena u egzotičnom pogledu na muzikalne, naivne ali i srećne ljude.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Orfeu Negro* 1959. Režirao Marcel Camus. Paris, Roma, Rio: Dispat Films, Gemma, Tupan Filmes.

<sup>4</sup> Oliveira ukazuje na filmsku i pozorišnu tradiciju mita o Orfeju koja je prethodila Moraišovom komadu i Kamijevom filmu, pre svega na avangardni film Žan Kokotoa *Orfej (Orfée)* iz 1949. godine, kao i na pozorišni komad Tenesi Vilijamsa *Silazak Orfeja (Orpheus Descending)* iz 1957. Uprkos činjenici da je ova drama napisana nakon Moraišove, Oliveira naglašava da je ovo ostvarenje imalo prvu verziju još 1940, ali ju je autor, koji se u međuvremenu proslavio po komadima *Staklena menažerija* i *Tramvaj zvani želja* naknadno menjao (Oliveira C. 2002, 450–451).

<sup>5</sup> Kamijev film se u potpunosti uklapa u Saidovo shvatanje prema kome orijentalizam „reprezentuje dimenziju – moderne političko-intelektualne kulture i da, budući takav, ima manje veze s Orijentom nego sa 'našim' svetom“ (Said 2008, 24). Bez obzi-

U mitu transponovanom u favele Ria, radnja se dešava za vreme karnevala. Ovo najavljuje špica u kojoj mermerni antički reljef koji se inače čuva u Luvru (Ma 854), a prikazuje Orfeja i Hermesa (spremnog da Euridiku zauvek odvede među mrtve) eksplodira otkrivajući mlade crne ljude kako plešu sambu (afrički ples) za vreme Karnevala. Mlada Euridika (Marpessa Dawn) stiže prvi put u grad i sreće Orfeja (Breno Mello), tramvajdžiju i muzičara koji svira nestvarno lepu muziku. Sreću zaljubljenog para kvari ljubomorna Mira (Lourdes de Oliveira), bivša Orfejeva devojka spremna na zločin iz strasti, kao i demon Smrti (Ademar Da Silva) koji progona mladu i naivnu Euridiku. Kada otkrije da se Euridika prerušila u svoju rođaku da bi plesala sa Orfejem na karnevalu, Mira nasreće na nju. Euridiku progona Smrt, ona beži, a u pokušaju da je spasi, Orfej zapravo uzrokuje Euridikinju smrt uključivši struju na tramvajskim žicama. Ipak, Orfej uspeva da dozove pesmom duh mrtve Euridike koja se našla u telu starice. Ona ga preklinje da je ne pogleda jer će ih to zauvek razdvojiti, ali Orfej, poput svog antičkog pandana, ipak ne uspeva da je poslušna i njen duh zauvek nestaje sa zemlje. Očajni Orfej oplakuje Euridiku i nosi njeno telo uzbrdo do svog doma, ali ga ljubomorna Mira pogađa kamenom i on, s Euridikom u rukama, pada niz liticu mrtav. Tako ova epizoda neuspelog pokušaja spašavanja Euridike predstavlja osavremenjenu verziju mitološke epizode Orfejevog silaska u svet mrtvih (koja se i u antici pojavljivala u brojnim varijantama), u kojoj je čuveni pevač uspeo da umilostivi Hada koji je napravio izuzetak i dopustio mu da krene sa Euridikom među žive, ali Orfej nije uspeo da je izvede iz Sveta mrtvih jer se osvrnuo i pogledao ju je, što mu je Had izričito zabranio. Tako Orfej koji je muzikom postizao čuda, ipak pred licem ljubav i smrti nije mogao učiniti ništa više od drugih smrtnika.

Ovaj film je na Kanskom festivalu 1959. osvojio Zlatnu palmu, 1960. je osvojio Oskara za najbolji film na stranom jeziku, kao i Zlatni globus za najbolji strani film, a 1961. godine BAFTA nagradu (Britanske Filmske Akademije) za najbolji film na stranom jeziku. Pored svih navedenih priznanja i ogromne svetske popularnosti, film je u samom Brazilu bio slabo prihvaćen. Razlog za to treba tražiti u već spomenutom pojednostavljivanju u Kamijevom filmu „koji redukuje pozorišni komad praveći od njega karikaturu i pretvarajući prisustvo crnih ljudi u čistu egzotiku; prikazani ljudi su siromašni ali srećni i čini se da ne mare za sopstvenu odbačenost; oni igraju sambu po ceo dan, čak i dok se penju uzbrdo noseći krčag vode na glavi“ (Nagib 2003, 96).

---

ra na to što Brazil nije Orijent u odnosu na Evropu, kolonijalni odnos unutar i spram Brazila, posebno u odnosu na stanovništvo afričkog porekla, to jeste i u užem smislu. Šire shvaćeno, geografska odrednica je manje relevantna od odnosa koji Said definiše ukazujući na fiksiranost „našeg“ pogleda na Druge.

Međutim, ima autora koji su manje strogi prema ovom filmu i pored nesumnjive egzotizacije naglašavaju benevolentne pokušaje promovisanja i prihvatanja Drugih i drugačijih kultura kao i njihovih vrednosti (Santos 2001, 109). Pored toga, Dejvid Tris u filmu prepoznaje eksplicitnu referencu na poeziju modernističkog pesnika Karlosa Drumoda (Carlos Drummond) koji u pesmi iz 1930-ih *Morro da Babilônia* (*Brdo Babilonia*) govori o istoimenoj faveli nedaleko od Rio de Žaneira i o tome kako muzika koja stiže odatle može doprineti pomirenju i stvoriti sponu između stanovnika gornjih i donjih delova grada. Ovaj autor ističe da pored toga što je *Crni Orfej* sniman na Brdu Babilonia, sam jezik muzike u filmu funkcioniše upravo onako kako je u spomenutoj pesmi opisano (Treece 2016, 300–301).

Nema sumnje da je ovo filmsko ostvarenje ostavilo neizbrisiv trag u polju popularne i jazz muzike, davši početni zamah i popularnost bossa novi, žanru nastalom osavremenjivanjem sambe. Osim glavne teme – pesme Manhã de Carnaval (Karnevalsko jutro) koju je komponovao Luiz Bonfá (Bonfá), sve ostale kompozicije je komponovao Antonio Karlos Žobim (Antonio Carlos Jobim), a tekstove je napisao Vinicius de Moraiš. Taj duo, čija se saradnja nastavila dugo nakon snimanja filma, iznedrila je mnoge svetske hitove, među kojima je najpoznatiji Garota de Ipanema (Devojka sa Ipaneme).

Žobim i Moraiš počeli su saradnju pripremajući Moraišovu predstavu *Orfeu da Conceição – Tragedija iz Rio de Žaneira u tri čina*, u kojoj se Orfej ne naziva crnim u samom naslovu, ali zapravo preispituje pitanje crnosti i rasne nejednakosti. Sam Moraiš došao je na ideju da napiše i postavi predstavu o Crnom Orfeju još 1942. kada je sa američkim piscem Valdom Frankom, koji je bio u poseti Brazilu, otkrio i izbliza upoznao afričko-brazilsku kulturu i život u favelama koji mu je do tada bio nepoznat. Drama je dobila svoj prvi čin kada je te iste godine Moraiš u poseti prijatelju Karlosu Leonu (Carlos Leon) čitao knjigu grčke mitologije dok je iz daleka, kroz prozor, slušao zvuk bubnjeva. Tada je, razmišljajući o životu Afro-Brazilaca u Riu, pokušao da helenizuje njihovu priču. Orfej je postao *sambista* – plesač sambe i muzičar koji je svirao čarobnu muziku (<http://www.viniciusdemoraes.com.br>).

Nakon četrnaest godina, 1956. prvi Moraišov Orfej je odigran u Gradskom pozorištu Rio de Žaneira. Čitave sezone širom Brazila punile su se pozorišne dvorane u kojima se prikazivala ta predstava. Glumili su isključivo afro-brazilski glumci i to članovi trupe crnih glumaca TEN (Teatro Experimental do Negro) koju je vodio Abdias Našimento (Abdias Nascimento) čiji je pozorišni rad, osim u ovoj predstavi, uglavnom bio eksperimentalnog karaktera. Osim estetskog angažmana trupa je delovala i ideološki. Njihov rad omogućio je Afro-Brazilcima da postanu glumci – jer do tada su se pojavljivali isključivo u ulogama komičnih likova, dok su Afro-Brazilce najčešće glumili našminkani glumci svetlije puti. Pored toga, ideološko-estetski angažman ove trupe bio je

deo pan-afričkog pokreta toga doba i kroz problematizaciju *crnaštva* prevazilazio je okvire pozorišta. U doba kada se izgrađivao brazilski nacionalni identitet to je bilo značajno i kao podsticaj za podizanje afro-brazilske samosvesti i za borbu protiv rasizma. Aktivnosti TEN-a su bile raznovrsne – od pozorišta, preko književnih radionica, izdavanja časopisa, organizovanja psihoterapije do političkog angažmana – predstavljajući kockice mozaika koje su polako delovale na brazilsko društvo (Davis and Williams 2007, 162–163). Iako Moraiš nije bio aktivni član TEN-a upravo je njegov crni Orfej (svojom radnjom i crnošću sambe kao muzike afričkog porekla), kao i uključivanje članova TEN-a, integrisao ideje pokreta *crnaštva* u Brazilu i davao im širi publicitet, koji je svoje svetske razmere mogao dobiti filmom *Crni Orfej* iz 1959.

Međutim, ovaj film, koji je rađen u koprodukciji Brazila, Francuske i Italije, sniman je kroz romantizovani pogled Evropljana i daleko je manje angažovan od Moraišovog pozorišnog predloška, zbog čega je, uprkos svetskoj slavi, najlošije prošao u Brazilu. Razočaran posle projekcije, brazilski reditelj Karlos Đegiš (Carlos Diegues) smatrao je da je *Orfeu Negro* banalizovao Moraišovu predstavu i od kada ga je video, želeo je da snimi drugi film. Prema njegovim rečima, uprkos Kamijevoj nesumnjivoj naklonosti prema Brazilu ovo ostvarenje je odražavalo pre svega turistički i egzotizujući pogled (Nagib 2000, 23). Upravo kao odgovor na ostvarenje iz 1959, nastao je 1999. godine film *Orfeu*<sup>6</sup> koji je, prema rečima samog autora, inspirisan Moraišovim dramskim tekstom. Skoro dvadeset godina pre nego što je Đegiš snimio film, on je predstavio svoju ideju Moraišu. Dogovor da na scenariju zajedno rade osujetila je Moraišova smrt u junu 1980. godine. Đegišov pokušaj 1991. godine propao je kada su američki producenti odustali od snimanja filma, da bi se sa novim idejama obratio brazilskim producentima zahvaljujući kojima je 1998. otpočelo snimanje (Nagib 2003, 94).

Zašto je Đegiš osetio potrebu da se ogradi od Kamijevo *Crnog Orfeja* i snimi novi film? Iz istog razloga zbog koga ovaj film, uprkos svetskoj popularnosti, nije prošao toliko uspešno u Brazilu. Naime, *Crni Orfej* francuskog reditelja gubi oštrinu i angažovanost Moraišovog teksta. On likove prikazuje naivno i romantizovano, bez dubokog zalaženja u stvarni život stanovnika favela. U ovom filmu su i grad i njegovi stanovnici prikazani onako kako to očekuje evropska i američka publika. Umesto kompleksnog i složenog života u Riju, slike su pojednostavljene, a problemi siromaštva i nasilja sa kojima žive stanovnici favela u filmu prikazani su kao poetični. Bez zalaženja u socijalnu dimenziju problema, u filmu čak nije verno dočaran ni karneval i njegove procesije, a ples samba igrača često je prebrz i neusklađen sa muzikom koja se čuje u pozadini.

---

<sup>6</sup> *Orfeu*. 1999. Režirao Carlos Diegues. Rio de Janeiro: Cine-Source, Globo-Filmes, Rio Vermelho Filmes Ltda.

Pred brazilskom publikom zjapio je ogroman jaz između sopstvenog viđenja sebe i pogleda sa strane. Reč je zapravo o istom onom evropskom odnosu prema Drugima, o kome je već bilo reči, a za taj odnos nije baš toliko važna svaka činjenica, već više percepcija sebe i drugih koja se uvek zasniva na fantaziji.

### Orfej ponovo stiže u Rio

Nakon 40 godina od kada je snimljen Kamijev *Crni Orfej* stigao je odgovor brazilskog Orfeja. Ovaj put on u nazivu filma nije nazvan crnim, ali on jeste Brazilac i jeste crn, a izostanak crnosti u naslovu može biti ograđivanje od filma iz 1959, a sa druge strane može predstavljati još jedan stepenik u razmatranju rasnih problema koji isplivavaju u čitavoj kompleksnosti brazilskog identiteta, koji su u velikoj meri zapravo više ekonomski nego rasni, s tim da je to dvoje nesumnjivo međusobno isprepletano.

U glavnoj ulozi pojavio se Toni Garido (Garrido), popularni brazilski pevač čuvenog benda *Cidade Negra* (Cidade Negra), glumac i TV voditelj. Film iz 1999. je daleko življi i savremeniji od Kamijevog *Crnog Orfeja*. Za razliku od ranijeg filmskog ostvarenja koje banalizuje mit o Crnom Orfeju iz Moraišovog komada i idealizuje život u favelama, Đeđiš smešta radnju u savremenost i kontekstualizuje mit, usredsređujući se na socijalnu dimenziju koja je izostala u prvom filmu. Mnogi kritičari u Đeđišovom realističnom pristupu i fokusu na socijalna pitanja prepoznaju ostvarenje Moraišove želje da se mit o Orfeju kontekstualizuje (Ribeiro 2009, 8). Oliveira ističe da je film u Brazilu bio veoma popularan i da se prikazivao i u favelama u kojima je sniman, ističući kako voli da misli da bi Moraiš bio srećan kada bi video na koji način je njegov mit o Orfeju zaživeo na filmskom platnu (Oliveira C. 2002, 454). Pa ipak, nisu svi reagovali na ovaj film pozitivno. Pre svega, film je loše prošao van granica Brazila. Pored ogromne popularnosti među domaćom publikom, bilo je, doduše retko, negativnih reakcija i u Brazilu. Deboa to pripisuje upravo filmskim realizmu tj. mogućnošću jednostavnog poistovećivanja sa stanovnicima favela iz filma, za šta, prema mišljenju ovog autora, deo brazilske srednje klase nije spreman (Debois 2016, 432; prema Oliveira S.M. 2020, 147).

Isto kao i u Kamijevom ostvarenju, Orfej se zaljubljuje u devojku koja stiže u favelu u kojoj on živi. Ovaj Orfej je ne samo izvanredan muzičar već i zvezda brazilske muzike i kompozitor za lokalnu školu sambe. Toliko je bogat da bi mogao da napusti život u faveli, ali on to ne želi. Najpre, vezan je za ambijent u kome je odrastao i kome oseća da pripada, a pored toga on želi da pokaže ljudima oko sebe da je moguće uraditi nešto sa svojim životom i da pred njima nisu jedini izbori siromaštvo ili kriminal. Ova angažovana drama s antičkim

mitološkim motivom, bavi se rasnim i klasnim problemima koji muče brazilsko društvo u savremenom ambijentu, za vreme trodnevnog Karnevala, uz zvuke sambe i repa koji zapravo i jeste muzika koja se danas sluša i koja simbolički predstavlja društvenu promenu (Grasse 2004, 307).<sup>7</sup>

Kako bi se što življe dočarala atmosfera, neke scene su snimane u toku Karnevala (1998) kada su glavni glumci nastupili zajedno sa članovima škole Samba Unidos do Viradouro, uz muziku (*samba enredo*) koju je, za ovu priliku, komponovao Kaetano Velozo (Caetano Veloso). Ne samo komponovanje već i pojavljivanje i Velozov muzički nastup u filmu (na jednoj od terasa na kojoj se komšije okupljaju i provode večer u faveli) imaju funkciju da dekonstruišu spoj crnosti i muzikalnosti koja je do krajnosti orijentalizovana u Kamijevom filmu. U Velozovom pojavljivanju treba prepoznati i zasluženost prisećanje na muzičare i muziku iz Kamijevog filma, ali i omaž čitavoj generaciji predstavnika bossa nove, a pogotovo onima koji su učestvovali u avangardnom pokretu *Tropikalia* (Grasse 2004, 307) kroz politički i kulturni angažman, kombinujući stilove i elemente različitih etnički marginalizovanih grupa u duhu anti-rasizma i kosmopolitizma.<sup>8</sup>

Izostanak idealizovane i romantizovane priče, čak i kada je reč o Karnevalu po kome je Rio prepoznatljiv širom sveta, najavljen je već na samom početku filma, kada Euridika na putu s aerodroma do favele, u kojoj se odvija čitav film (osim uvodnih scena sletanja i polaska sa aerodroma u kojima vidimo savremeni uređeni grad), taksista priča kako, za razliku od njegove ćerke, on ne voli Karneval.

---

<sup>7</sup> Kombinovanje antičkog mitološkog imaginarijuma u filmu koji se vrlo eksplicitno bavi socijalnim problemima savremenog brazilskog društva može se dovesti u vezu sa filmom *Čudo u Milanu* Vitorija de Sike upravo zbog toga što se i de Sikin film bavi socijalnim temama i siromaštvom, a kao i Đeđišov film ima dimenziju skandinavske mitologije. O ovom filmu pisala je Ivana Gačanović (2017).

<sup>8</sup> Vodeća figura ovog pokreta je pored Kaetana Velozu bio Žilberto Žil, koji je od 2003. do 2008. godine bio ministar kulture. Obojica su 1968. godine, za vreme vojne diktature, uhapšeni, a nakon nekoliko meseci (dva u zatvoru a potom u kućnom pritvoru) prognani. Dvoipogodišnje izgnanstvo su proveli zajedno u Londonu (Dunn 2001, 146). Kroz eksperimentisanje i mešanje tradicionalne brazilske muzike s inostranim i avangardnim stilovima, predstavnici ovog pokreta su propitivali ne samo umetničke već i političke odnose u Brazilu, te stavove prema prošlosti. Bili su protivnici ne samo vojne diktature, već i levičara koji su im zamerali učešće u popularnoj kulturi i industriji zabave (Dunn 2001, 146). Kosmopolitski orijentisani, protivili su se brazilskom nacionalizmu i idejama rasne demokratije koje su težile ujedinjenju, ali su faktički održavale rasnu diskriminaciju. Predstavnici pokreta su nastojali da uvažavaju i uključe umetničke elemente manjinskih naroda kombinujući različite slabo poznate stilove i elemente brazilske muzike (Dunn 2001, 3). Obojica su aktivna i danas i u političkom i u muzičkom smislu.

Favele predstavljaju divlja naselja koja su nastajala na obodima, tj. strmim obroncima velikih brazilskih gradova od početka XIX veka s tim da se ovaj proces u Rio nije odvijao uvek istom dinamikom, intenzivirajući se u XX veku (O'Harel and Barke 2002, 232). Nastanak favela je uslovalo siromaštvo i nemogućnost plaćanja kirije u organizovanim naseljima u centralnim delovima gradova u podnožju, pa su ova samoorganizovana naselja nicala spontano, bez ikakve infrastrukture. Najveći deo stanovništva činili su u početku Afro-Brazilci. Naime, nakon što je Brazil (kao zemlja u koju je stiglo najviše robova iz Afrike) ukinuo ropstvo 1888, osim slobode ljudima afričkog porekla nije ponuđena nikakva pomoć niti podrška kako bi se pre svega ekonomski integrisali u društvo.<sup>9</sup> Socijalni i rasni jaz je, paradoksalno, uprkos nastojanjima da se izgradi ideologija nacionalnog brazilskog identiteta kao mešanog ideala, nastavio da postoji. Reč je o tome da se kroz ideje „mešanja“ promovisao koncept „izbeljene“ rase koji je opet ostavljao crne ljude na margini. Pored toga, ovaj već postojeći rasni jaz istovremeno je bio i ekonomsko i socijalno pitanje, a film *Orfej* se na veoma suptilan način upravo bavi nijansama socijalnih i rasnih unutarnjih odnosa u brazilskom društvu.

Favelu u kojoj se odvija radnja filma ne naseljavaju isključivo Afro-Brazilci i iz niza interakcija, mi prepoznamo s jedne strane zajedništvo stanovnika ovog naselja i dobijamo sliku kako porodične tako i komšijske intimne svakodnevice, a s druge strane vidimo nasilje, nesigurnost, segregaciju, nemoć i strah. Film prikazuje brojne socijalne probleme ljudi u naselju koje je država zaboravila, tj. kako kaže Orfej: „Policija je jedino što vlada ikada šalje na brdo.“

U ovom filmu je u priču o Orfeju i Euridiki smeštena sva složenost društvenih odnosa i socijalnih problema u favelama. Orfejev nekadašnji prijatelj iz detinjstva vođa je bande i naviknut na nasilno ponašanje, nehotice će ubiti Euridiku. Nebriga države i povremene posete policije prikazane su u scenama policijskog nasumičnog nasilja, koje i tako niko ne može da kontroliše. Televizijska ekipa u poseti Orfeju, na njegov podsticaj, snima jednu takvu situaciju i Orfej, „nedodirljivi kralj Sambe, naročito u vreme Karnevala“ dobija pretnju od policajca zbog ovog snimka – da će ga ubiti – jer se ionako u favelama nikada ne

<sup>9</sup> U filmu postoji scena u kojoj policajac u jednom od svojih agresivnih obilazaka favela, susrevši Orfeja počinje da peva refren pesme koja se u filmu pripisuje čuvenom pevaču (a zapravo ju je komponovao i napisao Kaetano Velozo), pevajući o Hilariju, jednom od hiljada ljudi afričkog porekla koji su nakon ukidanja ropstva napustili Baiju i emigrirali u Rio de Žaneiro „trbuhom za kruhom“. Ova pesma upućuje na osnivače prvih favela u Rio de Žaneiru, na ljude koji su kroz spoj katoličkih i nago (yoruba) tradicija koje su doneli iz Baije otpočeli sa tradicijom povorki i nastupa plesачkih grupa koje su tipične za Karneval (Moura 1995, 89; Nagib 2003, 98). Lusía Nagib prepoznaje u ovoj filmskoj sceni surovu stvarnost u kojoj se presecaju muzika i Karneval s jedne strane i nasilje i nesigurnost stanovnika favela, s druge strane (Nagib 2003, 99).

zna sa koje strane metak može da zaluta. Orfej će na kraju filma i stradati, ali ne od ruke policajca, već će ga ubiti od ljubomore izludela bivša devojkica Mira, uz pomoć svojih prijateljica, poput Menada koje su, prema jednoj od verzija ovog mita, rastrgle Orfeja zbog nepoštovanja boga Dionisa. Vernost transpozicije antičkog mita prepoznatljiva je i u odnosu Orfejeve majke prema Orfeju koja smatra da njegova predivna muzika vredi čak i bogove, što je motiv poznat i čest u grčkoj mitologiji u kojoj se bogovi iz ljubomore svete izuzetnim smrtnicima.

Još jedan motiv iz oba filma i Moraišove predstave koji je nastao inspirisan antičkim opisom Orfejeve muzike, tako čarobne da je mogla pokretati drveće i kamenje, jeste da zbog Orfejeve muzike izlazi sunce. Ovaj motiv može se dovesti u vezu sa Sartrovom diskusijom o jeziku koji takođe odražava dominaciju belih ljudi. Jer, kako kaže, čak i sam epitet beline, uvek je pozitivno konotiran – belina je čistota, savršenstvo, kao i belina dana pa i belina života, nasuprot mračnoj, crnoj noći i smrti. Neophodno je, kroz pokret *crnaštva*, suprotstaviti se ovoj negaciji i negativnoj konotaciji koja se uvek prebacuje na one koji nisu beli. Tako Sartr ukazuje na Sezerovu pesmu u kojoj crna postaje boja svetlosti i to one koja se rađa. Crni pesnici tako nisu pesnici noći, očajanja i uznemirenosti već pesnici zore i svitanja (Sartre 1964, 27).

Kaetano Velozo, autor i izvođač muzike za ovaj film, kompozitor, publicista i politički aktivista, u kritičkom tekstu koji je napisao za *New York Times* (20. avgust 2000) osvrnuo se na dva Orfeja o kojima je bilo reči, kao i na kolonizatorski odnos savremene publike, ali i akademije prema Brazilu (i spomenutim filmovima), primetivši, bez ikakve sentimentalnosti, da je „Moraiš bio upravo kada je napisao dramu o Orfeju koja zaista prikazuje Brazil kao zemlju Orfeja, izražavajući slatko-tragične aspekte svoje duše upravo kroz muziku.“ (*New York Times* 2000). Za razliku od *Crnog Orfeja*, film *Orfej* ima duboko razrađenu društvenu dimenziju i kontekstualizaciju odnosa kako u samom brazilskom društvu, tako i u odnosu Zapada prema Brazilu. U tom smislu ovaj film odgovara postkolonijalnom duhu koji deluje subverzivno i „želi da se umeša, da se probije svojim alternativnim znanjima u strukture moći, kako Zapada tako i ne-Zapada. On želi da promeni način na koji ljudi razmišljaju, njihove obrasce ponašanja, da stvori nešto više od pravednog odnosa među različitim narodima sveta“ (Jang 2013, 19). Što je najvažnije, on nastoji da dâ glas onima koji se najčešće vide kao Drugi.

Veći deo radnje filma *Orfej* odvija se za vreme Karnevala. Brazilski Karneval je narodna svečanost koja traje tri dana (nedelja, ponedeljak i utorak) uoči početka Uskršnjeg posta. Iako praznik hrišćanskog kalendara, nesumnjivo je da karneval ima svoje pagansko poreklo. Pored toga što je Crkva prihvatila ovaj stari praznik koji je slavio plodnost i obnovu života udahnuvši mu hrišćansko značenje vezano za Isusovo stradanje i uskrснуće, brazilski Karneval je nastao i pod uticajem brazilskog hrišćanstva koje je i samo specifično po prihvatanju

mnogih nehrišćanskih praksi svojih vernika – Afro-Brazilaca i urođeničkog stanovništva, što takođe vidimo u filmu u kome je prikazana crkvena misa, odnos sveštenika prema vernicima, ali i šareni ulični oltar. Inače, Karneval se razvio iz običaja koje su sa sobom doneli portugalski imigranti 1723. Entrudo, kao preteča Karnevala, bio je narodni praznik u kome su bez razlike učestvovali svi slojevi društva. Slavilo se uz muziku, hranu i piće, a glavni deo rituala predstavljalo je međusobno polivanje vodom. Moderni brazilski Karneval (Carnaval) razvijao se tokom XVIII i XIX veka, a svoj zamah je dobio nakon ukidanja ropstva kada su u njemu počeli učestvovati i Afro-Brazilici koji su uneli maske i zvuk bubnjeva iz kojih se razvila samba, jedno od najznačajnijih obeležja savremenog Karnevala, koji se, kao što vidimo u filmu, odvija noću. Pored balova (koji nisu prikazani na filmskom platnu), čuvene su povorke i takmičenja „škola sambe“ koje dramatišu različite teme. Iako su ove plesne škole nastale kao spontana udruženja (tzv. *communitas*), 80-ih godina dvadesetog veka su, iz turističkih razloga, dobile i komercijalni karakter.

Karneval predstavlja narodnu svetkovinu u kojoj zapaženo mesto dobijaju upravo najsiromašniji članovi društva, stanovnici favela, od kojih mnogi nastupaju u povorkama spomenutih samba škola koje se takmiče, s tim da se sa njima često pojavljuju i ljudi koji uživaju ugled i popularnost poput poznatih fudbalera, pevača, glumaca i sl., upravo kao što je prikazano i u filmu *Orfej*. Manifestacija se odvija na centralnim ulicama Ria, što i prostorno omogućava stanovnicima favela da siđu sa margine u centar grada, dobivši glavno mesto u Karnevalu i izjednačivši se sa višim slojevima društva. Škole sambi plešu u povorkama, a plesačice i plesači improvizuju u zadatim plesnim okvirima, poštujući korake sambe. U svakoj od škola izdvaja se jedan glavni plesač koji je preobučen u kralja, plemića ili mitskog junaka – a to je u filmu *Orfej*. I dok su šareni, uzbudljivi kostimi plesačica i plesača uvek krojeni tako da poštuju dizajn pojedinačne škole, učesnici maskenbala se maskiraju u najrazličitije kostime, pojavljujući se često u „nespojivim“ parovima – kao policajac i lopov, devojka i „Smrt“ (što je zanimljivo iskorišćen motiv u filmu *Crni Orfej*) itd, što je još jedan način prkošenja i narušavanja poretka i pravila koja postoje u svakodnevici mimo karnevala. Raznovrsnost kostima i različitost likova koji se pojavljuju na Karnevalu su periferni i ne pripadaju svakodnevici (duhovi, plemići, Grci i Rimljani, ubice, prostitutke i skitnice), kreirajući svet u kome obitava sve što je van Karnevala nemoguće, zabranjeno ili nezakonito (da Mata 1986, 266). Kostimi maskiranih učesnika nazivaju se *fantasia*, a ova reč, kao i u svom srpskom pandanu (fantazija), na portugalskom označava i maštu. „Karnevalski kostimi“, smatra Roberto da Mata, „pomažu da se stvori svet posredovanja i susretanja. Oni stoga stvaraju jedno društveno područje koje je kosmpolitsko i univerzalno, *par excellence* mnogoznačno. Ima mesta za sve pojedince, tipove, likove, kategorije i grupe... Pojavljuje se ono što se može nazvati otvorenim društvenim

područjem i možda graničnim slučajem brazilske društvene strukture, koja vodi računa kako o svojim ulaznim tako i izlaznim kapijama“ (da Mata 1986, 267).

Iako nema mnogo sporenja među izučavaocima različitih karnevala (od antičke Grčke i Rima do Brazila – i od antike do danas) o tome da je ovo praznik inverzije koji donosi bezgraničnu slobodu, zabavu i moć čitavom društvu, a naročito onima koji su najviše obespravljani, slika koju nudi film *Orfej*, a koja odudara od stanovišta koje ima da Mata da je to ritual koji uključuje celokupno stanovništvo gradova (da Mata 1986, 261), ukazuje i na činjenicu da u čitavoj složenosti odnosa moći brazilskog društva u Karnevalu ipak ne učestvuju apsolutno svi, te ova svečanost ne donosi oduška baš čitavom društvu.

Ono što zapravo vidimo u filmu jeste da život i za vreme Karnevala teče dalje i izvan ove svetkovine. Iako učesnici Karnevala jesu i najsiromašniji predstavnici društva, u njemu ipak ne učestvuju svi – ostavljajući po strani one koji su na rubu društva – bande. Njihovi članovi koji kontrolišu, ali i narušavaju red u favelama nesprenni su da napuste svoje uloge i da se, makar i za trenutak, odreknu moći koju poseduju. Oni ne pristaju na brisanje granica i nestanak hijerarhije do čega bi došlo učešćem u Karnevalu. Tako i dolazi do ubistva Euridike posle čega strada vođa bande, koji kroz jedan hitar i vrlo jasan simbolični gest dobija naslednika.

Možda upravo ova epizoda može pomoći u rasvetljavanju pitanja oko koga se akademska mišljenja u interpretaciji Karnevala najviše razilaze. Reč je o dve suprotstavljene teze – prva je da karneval reafirmiše postojeći društveni poredak kroz manifestaciju i praktikovanje privremene, praznične slobode koja omogućava društvu da se oslobodi tenzija i pritisaka i omogući ponovnu afirmaciju dominantnog društvenog poretka, što odgovara stavu Mihaila Bahtina (Bahtin 1978, 17). Druga struja smatra da karnevalska inverzija, tj. sloboda i moć koja u vreme karnevala prelazi u ruke onih koji moć najmanje poseduju, uvek predstavlja i pretnju po poredak (O’Higgins 2001, 153–156). Treće stanovište, koje miri prethodna dva i koje je najlakše prihvatiti, jeste da karneval kao ventil slobode daje učesnicima na kratko osećaj slobode, samopoštovanja i samopouzdanja, ali suštinski ne ugrožava postojeći poredak.

Primenjene teze na epizodu u kojoj članovi bande ubijaju Euridiku zapravo nam pomažu da sagledamo činjenicu da favele, kao naselja na marginama koje je država zaboravila i zanemarila, imaju svoju vlast i moćnike – bande, koje u karnevalu ne učestvuju odbijajući da, makar i na kratko, postanu ravnopravni članovi šire zajednice. Poluge moći članova bande zasnovane su na goloj sili, a njihovo odricanje od moći za vreme Karnevala zaista bi moglo ugroziti krhku poziciju koju omogućava isključivo sila i lakoća potezanja pištolja. S tim u vezi – odgovor na pitanje o potencijalu karnevala da afirmiše ili poljulja društveni poredak – nije uvek isti i zavisi pre svega od toga koliko određeni društveni poredak ima razrađene i učvršćene mehanizme funkcionisanja. Za poredak u favelama i moćnike u

njima Karneval bi svakako mogao biti pretnja, ali ne i za širu društvenu zajednicu utemeljenu na postojećem državnom i društvenom poretku.

A što se tiče moći Crnog Orfeja i dometa njegovog glasa i umetnosti, on kroz Sartrov tekst, de Morašovu dramu i Đeđišov film iz 1999. godine deluje kao društveno i politički angažovani pevač i pesnik, dok u Kamijevom filmu ostaje egzotičan, pasivan i zarobljen u dominantnom kolonijalnom pogledu zapadne filmske produkcije. U jednoj stvari su ipak svi ovi Orfeji uspeali – da oslobode grčki mit evropske kulturne dominacije.

### Literatura

- Amadu, Kristine. 2019. *Šta je antika?* Prev. J. Loma. Loznica: Karpos.
- Bahtin, Mihail. 1978. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea, narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Prev. I. Šop, T. Vučković. Beograd: Nolit.
- da Mata, Roberto. 1986. „Dva brazilska nacionalna rituala: ograničenje i sloboda“. *Kultura*, časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku br. 73–75, 260–282.
- Davis, J. Darién and Judith Michelle Williams. 2007. „Pan-Africanism, Negritude and the Currency of Blackness: Cuba, The Francophone Caribbean, and Brazil in Comparative Perspective, 1930–1950.“ In *Beyond Slavery, The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean*, edited by Darién J. Davis. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.
- Desbois, Laurent. 2016. *A Odisseia do Cinema Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Dunn, Christopher. 2001. *Tropicália and the Emergence of Brazilian Counterculture*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- Fredricksmeier, Hardy. 2007. „Black Orpheus, Myth and Ritual: A Morphological Reading“. *International Journal of the Classical Tradition* 14 (1–2), Summer 2007: 148–175. DOI 10.1007/s12138–008–0009-y
- Gaćanović, Ivana. 2012. „Sirotinja između 'kulture bede' i Čuda u Milanu“. *Etnoantropološki problemi* 12 (2): 349–378. <https://doi.org/10.21301/eap.v12i2.2>
- Grasse, Jonathon. 2004. „Conflation and Conflict in Brazilian Popular Music: Forty Years between 'Filming' Bossa Nova in 'Orfeu Negro' and Rap in 'Orfeu'“. *Popular Music* 23(3): 291–310.
- Gavrilović, Ljiljana i Đorđević, Ivan. 2016. „Sjenički sir kao nematerijalno kulturno nasleđe: Antropološki pristup problemu“. *Etnoantropološki problemi* 11 (4): 989–1004. <https://doi.org/10.21301/eap.v11i4.2>
- Jang, Dž. S. Robert. 2013. *Postkolonijalizam. Sasvim kratak uvod*. Beograd: Službeni glasnik.
- Lindfors, Bernth. 1968. „A Decade of Black Orpheus“. *Books Abroad* 42 (4): 509–516.
- Moura, Roberto. 1995. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura.
- Muscato, Christopher. History of Carnival in Brazil. chapter 4, [tps://study.com/academy/lesson/history-of-carnival-in-brazil.html](https://study.com/academy/lesson/history-of-carnival-in-brazil.html)
- Nagib, Lúcia. 2000. „Three Studies on Brazilian Films of the 90s“. *University of Oxford Centre for Brazilian Studies Working Paper Series*. <https://brazilexperience2014.files.wordpress.com/2014/02/nagib11–2000.pdf>

- Nagib, Lúcia. 2003. „Black Orpheus in Color“. *Framework: The Journal of Cinema and Media* 44 (1), Latin American Film: 93–103.
- O’Higgins, Laurie. 2001. „Women’s Cultic Joking and Mockery“. In *Making Silence Speak: Women’s Voices in Greek Literature and Society*, edited by M. Lardnios and L. McCullure, 137–160. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- O’Harel, Greg and Michael Barke. 2002. „The favelas of Rio de Janeiro: A temporal and spatial analysis“. *GeoJournal* 56: 225–240.
- Oliveira, Celso de. 2002. “Orfeu da Conceição: Variation on a Classical Myth”. *Hispania* 85 (3): 449–454.
- Oliveira, Sellman Maurício. 2020. “Beyond Tropes: Otherness and the Identity of the Brazilian Maid in *Domésticas – O Filme* and *Doméstica*”. In *Domestic Labor in Twenty-First Century Latin American Cinema*, eds. Elizabeth Osborne and Sofia Ruiz-Alfaro, 143–167. Cham: Palgrave, Macmillan.
- Ribeiro, Marília Scaff Rocha. 2009. “Variations on the Brazilian Orpheus Theme”. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 11 (3) <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol11/iss3/7>
- Said, Edward. 2008. *Orijentalizam*. Prev. D. Gojković. Beograd: XX vek.
- Sartre, Jean-Paul. 1964. Black Orpheus. *The Massachusetts Review* 6 (1): 13–52.
- Santos, Myrian Sepúlveda dos. 2001. “Black Orpheus and the Merging of two Brazilian Nations”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 71: 107–116.
- Srejski, Dragoslav i Cermanović-Kuzmanović Aleksandrina. 1979. *Rečnik grčke i rimske mitologije*. Beograd: Srpska književna zadruka.
- Treece, David. 2016. „Orpheus in Babylon: music, myth and realism in the films of Rio de Janeiro“. In *Screening songs in Hispanic and Lusophone cinema*, edited by Lisa Shaw and Robert Stone, 298–314. Manchester: Manchester University Press.
- Veloso, Caetano. 2002. An Orpheus, Rising from Caricature. *The New York Times*, August 20.

Lada Stevanović

Ethnographic Institute SASA, Belgrade, Serbia

*Ancient Myth in Brazilian Cinematography:  
Black Orpheus*

The paper deals with two film adaptations of the myth of Orpheus that were made in Brazil in 1959 and 1999. In view of the fact that in both films Orpheus appears as Afro-Brazilian, these two versions of the myth may be related to Sartre’s concept of Black Orpheus, and the movement of Negritude that appeared in Paris in the 1930s as an answer of the black francophone intellectuals to racial myths and colonial stereotypes. Regarding the fact that the European attitude towards ancient Greece is also characteristic of another kind of colonialism that is cultural, based on the claim of exclusive right to this past, the ancient myth that often appears only as a mirror of this relationship, functions in these films as a space for subversion and resistance to different types of colonial power.

The films that are the focus of this paper are *Black Orpheus* (1959) directed by Marcel Camus, which is a French-Italian-Brazilian co-production, and *Orpheus* (1999) by Carlos Diegues, an entirely Brazilian production. Both films were inspired by the theatrical play written by Vinícius de Moraes, *Orfeu da Conceição* (1953). Although he himself participated in the production of Camus's *Black Orpheus*, in the end he refused to be credited because in the film, the main idea of his drama was lost, which was to show Afro-Brazilians as the main protagonists of the Greek myth pointing out injustices and difficulties of Afro-Brazilian people in social reality, but also in the context of cultural and racial hegemony that clearly claimed the ancient Greek myth to be the heritage of European white men. Similarly, disappointed, Carlos Diegues decided to make another film together with Vinícius de Moraes. However, the plan was interrupted by Moraes' death in 1980, but Diegues succeeded in filming it in 1999. The paper compares the two films focusing on the question to which extent these films challenge or confirm European cultural elitism, racial stereotypes and class inequalities.

*Key words:* Orpheus, Black Orpheus, antiquity, colonialism, film, Brazil

*Orphée noir:  
Le mythe antique dans la cinématographie brésilienne*

Cet article traite les adaptations cinématographiques du mythe d'Orphée produites au Brésil en 1959 et 1999. Étant donné qu'Orphée est dans les deux films représenté comme un Afro-Brazilien, les nouvelles versions du mythe sont mises en relation avec le concept sartrien d'Orphée noir et le mouvement de la négritude apparu dans les années 1930 à Paris comme une réponse des intellectuels francophones noirs aux mythes raciaux et aux stéréotypes coloniaux. Dans l'article est traité le rapport européen envers la Grèce antique fondé sur l'attitude coloniale consistant à réclamer un droit exclusif sur ce passé, de sorte que la réception de ce mythe antique apparaît non seulement comme un miroir de ce rapport mais aussi comme un espace de subversion et d'intervention possible. Dans quelle mesure les films *Orphée noir* (1959) et *Orphée* (1999) minent-ils le concept de l'élitisme européen culturel, des stéréotypes raciaux et des inégalités de classe, et dans quelle mesure les confirment-ils?

*Mots clés:* Orphée, Orphée noir, l'antiquité, colonialisme, film, Brésil

Priljeno / Received: 13.01.2020

Prihvaćeno / Accepted: 15.04.2020.

**Милош Зарић**

*Докторанд на Одељењу за етнологију и антропологију  
Филозофски факултет, Универзитет у Београду  
milos.zaric1@yahoo.com*

## **О убрзању времена из угла технолошке и спознајне иновативности: структурално-семиолошка анализа романа „Времплов“**

**Апстракт:** Чланак се бави анализом романа „Времплов“ (Time Machine) (1895) Херберта Џорџа Велса (Herbet George Wells), прецизно говорећи, оним његовим аспектима који се тичу односа између, с једне стране, феномена технолошке и спознајне иновативности, и с друге стране искуственог доживљаја времена и начина његове перцепције. Појмом *убрзање времена*, кључним за ово истраживање, означава се феномен који се испољава кроз призму два типа несинхронизованости „унутрашњег“ или „субјективног времена“ у односу на „спољашње“, колективно дељено „објективно време“: у првом случају ради се о убрзању „спољашњег времена“ у односу на „унутрашње време“, у другом случају је обрнуто, „унутрашње време“ бива убрзано у односу на „спољашње време“. Анализи романа „Времплов“ приступа се путем контекстуалне анализе као и применом структурално-семиолошког приступа и метода, што у овом случају обухвата и класичан функционалистички поступак разликовања манифестних и латентних функција. Прво истраживачко питање на које чланак настоји да одговори гласи: како се дошло до идеје/ открића фикцијског *новума* времплова, односно, путем које врсте спознајно-иновативног процеса је то било могуће постићи. Друго питање повезано је с првим и гласи: да ли је могуће „завирити“ у инфраструктуру маште креативних људи, у онај њен део који обично остаје заробљен у несвесноме. Структурално-семиолошком анализом природе процеса креативности/ иновативности, што је, када се ради о овом истраживању, повезано са викторијанским добом као друштвеним и економским контекстом настанка романа „Времплов“, као и са међусобно испреплетаним доменима технолошке и спознајне иновативности, указује се на могућност будућег утемељења Антропологије иновативности као нове антрополошке субдисциплине.

**Кључне речи:** фикцијски *новум* времплова, „спољашње време“, „унутрашње време“, *убрзање времена*, креативност, иновативност, Херберт Џорџ Велс, Путник кроз време, дистопија

„Велики део научничке страсти сабран је у оној детињастој, али бескрајно сложеној речи чуђење.“

Ричард Холмс

## Увод

Као и сваком другом предмету свог проучавања, научној фантастици антропологија приступа „као својеврсном културном артефакту, што значи да га види другачије, него што је то случај са књижевном критиком или драматургијом, на пример“ (Žikić 2010, 19). У антрополошким истраживањима није неопходно полазити од одређења тог нити било ког другог типа жанровске књижевности датих у оквиру књижевне теорије, али тамо где простор и предвиђени обим рада то омогућују то свакако може бити од користи. За потребе овог истраживања оквирно се руководим одређењем научне фантастике према којем су „нужни и довољни увјети овог жанра присутност и међудјеловање зачудности и спознајности, а његов главни захват имагинативни оквир алтернативан ауторовој емпиријској околини“ (Suvin 2009, 20). *Differentia specifica* научне фантастике у односу на друге књижевне жанрове јесте појам спознајне иновације или *новума*, за којег се наводи да има историјски (в. Suvin 2009, 61, 89–95), а, подразумева се, и контекстуално одређен карактер, што ствара простор за сусрет књижевне теорије и антропологије. Према одређењу појма спознајне иновације погодним за ово истраживање, ради се о „фикцијском ‘новуму’ (новини, иновацији) чију ваљаност потврђује спознајна логика“ (Suvin 2009, 72).<sup>1</sup>

У истраживању се бавим анализом романа *Времплов* (*Time Machine*) (1895) Херберта Џорџа Велса (Herbet George Wells),<sup>2</sup> прецизно говорећи, оним његовим аспектима који се тичу односа између, с једне стране, феномена технолошке и спознајне иновативности, и с друге стране искуственог доживљаја времена и начина његове перцепције. Тај роман је настао у периоду историје познатим као викторијанско доба, које историографија обично дели у три фазе.

Прва фаза трајала је од доласка краљице Викторије на власт 1837. године до краја четрдесетих година 19. века, и била је обележена јаким социјал-

<sup>1</sup> В. такође: Suvin 2009, 60–61, 73. За другачију дефиницију појма спознајне иновације в. нпр. Kirđa Bolhorves 2016, 33 и даље. Битно је потцртати разлику између иновативности као процеса и различитих врста иновација као резултата тих процеса.

<sup>2</sup> У тренутку кад је објављен, роман *Времплов* је и сам представљао новину, нов израз књижевног стваралаштва касније названог *science fiction*, што се код нас, иако не баш најадекватније, преводи као научна фантастика.

ним и политичким тензијама. У другој фази, која је трајала између 1851. и 1865/1870. године, британска либерална култура достигла је свој врхунац, то је период у којем долази до привидног успостављања равнотеже међу супротстављеним социјалним и економским елементима. Роман *Времеплов* настао је у трећој фази викторијанског доба, 1870–1901, у периоду у којем релативно стабилан систем вредности, који је карактерисао викторијанско друштво, почиње да се распада и у којем долази до пробијања нових тежњи (Cravetto 2008, 387; Fišić 2009, 45).<sup>3</sup> Однос између феномена технолошке иновативности и искуственог доживљаја времена и начина његове перцепције у историјском периоду на којег се овде фокусирам, по природи је амбивалентан и то на више нивоа, између осталог и зато што је одређен питањем класне припадности.<sup>4</sup> Разуме се, то није спецификум викторијанског доба, јер „увек у друштву постоји не неко, било које, време, јединствено и ‘монолитно’, већ читава скала друштвених ритмова условљених законима различитих процеса и природом различитих људских група“ (Vožović 1977, 237).

Кључан појам којег операционализујем у истраживању је *убрзање времена*, које „настаје када се унутар неког временског распона повећају број и густина различитих догађаја или информација који утичу на нас и на које треба реаговати“ (Zafranski 2017, 82). На сличан начин, социолог Хартмут Роза пружа употребљиву дефиницију убрзања животног темпа. Ради се, по његовом схватању, „о интензивирању епизода делања и/ или доживљавања по јединици времена“ (Rosa 2015, 122). Када се дефинише на тај начин, међутим, појам *убрзања времена* аналитички је употребљив једино уколико се посматра кроз призму основног типа несинхронизованости „унутрашњег“ или субјективног времена у односу на „спољашње“, колективно дељено „објективно време“, који (тип) подразумева убрзавање „спољашњег“ у односу на „унутрашње време“.<sup>5</sup> Ради се о феномену који

<sup>3</sup> Иако нагрижен, систем вредности који је карактерисао викторијанско доба опстајао је још неко време и након смрти краљице Викторије, обухватајући период Едвардове владавине (Albert Edward или Edward VII) и предратне године, да би се нагло окончао 1914. године. Зависно од тога која се прекретница сматра већом у британској историји – Први светски рат или други конфликт са Бурима у Јужној Африци (1899–1902) – појам викторијанско доба може да се „растегне“ тако да обухвати период до почетка Првог светског рата, или се може прихватити вишемање уобичајено мишљење да је тај историјски период дефинитивно окончан са смрћу краљице Викторије (упор. Spek 1993, 105).

<sup>4</sup> Појам класе односи се на категорије људи различитих социјалних и економских статуса, који могу бити носиоци различитих идеолошких и политичких уверења. Најприкладније је стављати га под наводнике али то избегавам да чиним.

<sup>5</sup> Идеју о три типа односа између „спољашњег“ и „унутрашњег времена“ (два вида убрзања једног у односу на друго + синхронизације једног са другим) позајмљујем од писца Светислава Басаре, који се том идејом послужио на једном

се у одређеним условима и околностима јавља на нивоу структуре и организације једног друштва. Постоји, међутим, и други тип временске несинхронизованости, који је опречан претходно поменутом и подразумева убрзање „унутрашњег“ у односу на „спољашње време“. Тај феномен јавља се на индивидуалном нивоу, поглавито код маштовитих особа,<sup>6</sup> и могуће га је артикулисати кроз форме приповедања које се ослањају на фикцију. Ту се, између осталог, убрајају и дела из области научне фантастике којој припада и роман *Времплов*, који се у односу на остала жанровска књижевна дела тог типа издваја по томе што први пут уводи идеју *хрономоције* (путовања кроз време) и фикцијски *новум* времплова.

Поступак којег примењујем у првом кораку анализе уобичајен је у антропологији и базира се на образложењу контекста који је претходио настанку романа *Времплов*, као и непосредног контекста његовог настанка. Анализи тог књижевног дела приступићу у другом кораку анализе применом структурално-семиолошког приступа и метода, што у овом случају обухвата и класичан функционалистички поступак разликовања манифестних и латентних функција (в. Merton 1968). Основни циљ истраживања је да одговори на два међусобно повезана истраживачка питања. Прво од њих гласи како се дошло до идеје/открића фикцијског *новума* времплова, односно, путем које врсте спознајно-иновативног процеса је то било могуће постићи. Друго истраживачко питање, које представља варијанту претходно постављеног али се епистемолошки везује за много шире поље разумевања, гласи да ли је могуће „завирити“ у инфраструктуру маште креативних људи, у онај њен део који обично остаје заробљен у несвесноме (упор. Supek 1979). С тим у вези, главна намера овог истраживања прилично је амбициозна, заправо. Структурално-семиолошком анализом природе процеса креативности/иновативности, што је, када се ради о овом истраживању, повезано са викторијанским добом као друштвеним и економским контекстом настанка романа *Времплов*, као и са међусобно испреплетаним доменима технолошке и спознајне иновативности, указује се на могућност утемељења Антропологије иновативности као нове антрополошке субдисциплине.

---

месту у роману „Монголски бедекер“, а да је притом није подробније разматрао (в. Basaga 2011). Ни у једној од бројних анализа романа *Времплов* које сам консултовао за потребу писања овог рада нисам наишао на пример употребе те или неке њој сличне идеје, погодне за примену у структурално-семиолошком поступку анализе, нити сам у тим анализама наишао макар и на један пример апликовања тог аналитичког поступка у било ком његовом виду.

<sup>6</sup> У вези са питањем односа између феномена маште и искуственог доживљаја времена и начина његове перцепције корисно је консултовати поједине сегменте студије „Машта“ Рудија Супека, иако се аутор не бави директно том темом. В. нпр. Supek 1979, 305–323.

## Анализа контекста: технолошке промене и друштвено економисање временом у викторијанском добу

### *Прва фаза (1837–1850)*

Откриће механичког часовника проистекло из седамнаестовековне научне револуције у Европи донело је преокрет од цикличног ка линеарном моделу схватања времена, означивши почетак једног новог типа цивилизације, цивилизације засноване на мерењу времена. Како се обично наводи, модерно индустријско доба, у којем време почиње да доминира људским животима, започиње открићем парне машине и индустријском револуцијом (в. Vitrou 1993, 125, 155, 169, 172). Током тридесетих и четрдесетих година 19. века железнички систем проширио се Британијом на готово спектакуларан начин, што је омогућено читавим низом техничких и структурних иновација обједињених у концепту *технолошког напретка* (Sussman 2009, 20, 7, 15).<sup>7</sup> До револуције у речном и поморском саобраћају долази након појаве пароброда, мада је развој те гране транспорта започео још у 18. веку открићем поморског хронометра. Развој система транспорта утицао је на брзину многих видова људске делатности а посебно на ширење вести, што је узроковало промену искуственог доживљаја времена и начина његове перцепције, јер са сваким новим открићем чинило се да се време убрзава.<sup>8</sup>

Ако *транспортни систем* представља једну полуку механизма који је узроковао промену у искуственом доживљају времена и начину његове перцепције, друга полука тог механизма оличена је у *машина*. За технолошке промене које су се одиграле током викторијанског доба тешко може да се каже да су биле изненадне, јер таква врста промена проистиче из *процеса* технолошке иновативности којег није могуће ограничити на одређен историјски период.<sup>9</sup> Али, специфичност тог доба огледала се у броју

<sup>7</sup> Међуградска железничка линија са парном локомотивом на релацији Манчестер–Ливерпул, прва саобраћајница те врсте у свету, пуштена је у погон 1830. године. Интензивне технолошке промене које су потом уследиле треба разумети као резултат укрштања симултаних и међусобно повезаних процеса техничке и структурне (социјалне) иновативности; у противном, упада се у замку техничког детерминизма.

<sup>8</sup> Упоредо са тим се јавља и брига о „траћењу времена“, појачана свест о сталном „недостатку“ или „нестацији времена“. Порок траћења времена био је познат још од 17. века (о томе је, рецимо, било помена у делима пуританских писаца), али та врста гледишта постаје широко распрострањена тек са свеопштим убрзавањем живота у 19. веку (упор. Vitrou 1993, 200–201).

<sup>9</sup> Откриће парног мотора који функционише трансформисањем топлотне енергије водене паре у механички рад представљало је резултат процеса који сеже

и учесталости те врсте промена и, временом све очевиднијем, присуству машина у свим сегментима друштвене структуре и организације. У односу на до тада постојеће типове машина, деветнаестовековна машина била је неупоредиво комплекснија. Прво, она није функционисала на принципу коњске и воловске снаге или снаге ветра или воде, већ на принципу контролисаног ефекта водене паре, тако што је трансформисала ту врсту енергије у механички рад, да би касније почела да ради и на принципу електрицитета. Друго, радило се о аутоматским механичким стројевима који функционишу на принципу повратне спреге, без потребе за сталним котролним присуством човека у производном процесу. На тај начин, што је посебно значајно, појава аутоматских машина почела је полако али сигурно да нарушава фиксирану границу између људи, делатних субјеката, и машина, инертних механичких стројева које је могуће ставити у погон једино човековом вољом и деловањем. На аутоматске машине гледало се другачијим очима, као да се ту ради о некој врсти „мислећих стројева“. Развојем индустријског система (система машинске фабричке производње) с једне, и транспортног и, уопште, система комуникација, с друге стране, креиран је, кроз неку врсту односа повратне спреге, висок степен интеракције између сфере економије и других сегмената друштвене структуре.

У првој фази викторијанског доба феномен *убрзања времена* јавио се у свести припадника виших класа и слојева друштва, пре него у свести припадника нижих класа, сељака и радника. Друштвени слој преко којег се феномен *убрзања времена* проширио остатком друштва, „носиоци“ те врсте убрзања, да их тако назовем, били су индустријалци, припадници новонасталог друштвеног слоја крупних предузетника. Као претходници модерног предузетништва, индивидуалног економског прегнућа неодвојивог од иновативности (в. Šumpeter 2012), индустријалци су знали како да утичу на ток и правац технолошких промена, а главни „алат“ којим су се при томе служили било је време. Наиме, пре успостављања железничког и система фабричке производње, међусобно одељени локалитети у Британији управљали су се према различитим начинима мерења времена. Успостављање транспортног система омогућило је превоз како разних сировина и материјала, тако и великог броја људи из села и мањих градова у веће, индустријске градове (Лондон, Манчестер, Ливерпул, Лидс), и тај процес био је најинтензивнији током тридесетих и четрдесетих година 19. века. Да би транспортни и саобраћајни системи могли да функционишу било

---

уназад до првог века нове ере. Џејмс Ват (James Watt) (1736–1819) није дословно „открио“ парну машину, додао јој је одређене елементе (кондензатор паре, бојлер са топлотном изолацијом...) увећавајући тиме њену ефикасност за чак четири пута, што је последично омогућило индустријску револуцију (Sussman 2009, 5, 39 i dalje; Petrović 1984, 62–68).

је неопходно *стандардизовати време*, успоставити јединствен систем мерења времена регулисан часовником.<sup>10</sup>

У мануфактурној или традиционалној индустријској производњи, која је све више уступала место различитим гранама модерног индустријског система,<sup>11</sup> улога иноватора припадала је ситним предузетницима, занатлијама и мајсторима, а процес иновативности, који је увек праћен експериментисањем (најчешће методом покушаја и погрешака) проистацао је не толико из потребе да се нешто иновира колико из практичних потреба које је налагала сама производна делатност. Модеран индустријски систем, гигантска машинерија која је доносила огромне приходе како индустријалцима тако и нацији, раздвојио је креативност/иновативност од процеса производње, што је, с једне стране, узроковало настанак категорије техничких експерата,<sup>12</sup> али је с друге стране доводило у питање опстанак ситних предузетника-занатлија (упор. Casson & Godley 2010, 212). Систем је уклонио брану претварању човека у машину, па се на фабричке раднике, који су били принуђени да раде где год је била укључена парна енергија, почело гледати као на механичке стројеве, као да се ту ради не о људским субјектима него о „продужецима“ парне машине. Како је расла потражња за све јефинијом робом масовне потрошње, која се све више производила употребом синтетичких материјала, тако је увођен и све интензивнији производни ритам. При томе је производни процес бивао парцелисан у све већи број одељених, репетитивних функција, са циљем да се произведе што више у датој јединици времена (упор. Воžović 1977, 239 i dalje).<sup>13</sup> Раднички штрајкови у Британији током тридесетих и четрдесетих година 19. века покретани су најпре због повећања броја радних сати а потом и због појаве незапослености услед стварања вишка радне снаге. У првом реду радило се о сукобу око питања контроле над временом, основним, иако неопипљивим животним ресурсом.

---

<sup>10</sup> Појам стандардизације времена у литератури се означава и као друштвена хомогенизација времена, подруштвљавање времена или индустријализација времена.

<sup>11</sup> Посебно се истицала текстилна индустрија чији развој може да се прати од 18. века. Sussman 2009, 21–22.

<sup>12</sup> Британско друштво је још од периода романтизма охрабривало иновативност у науци третирајући научнике и проналазаче као националне и културне хероје (в. Holms 2017; Vitrou 1993, 192). У викторијанском добу или „добу машина“, у складу са општом друштвеном климом тог доба, највише пажње давана је техничким експертима, „херојским инжењерима“ попут Изембарда Брунела (Isambard Kingdom Brunel).

<sup>13</sup> Економиста Адам Смит (Adam Smith), још у 18. веку, у подели рада видео је главног покретача економског просперитета земље, због чега су га викторијански индустријалци сматрали неком врстом свог световног „свеца заштитника“. Sussman 2009, 34.

Покрет наклоњен општем праву гласа и социјалним реформама познат по имену „Чартизам“, као и из њега проистекло Лондонско удружење радника, настојали су да побољшају положај радника и утичу на владу (парламент) Британије, у чему се у некој мери и успело.<sup>14</sup> Али, влада Британије није желела превише да се меша у односе између индустријалаца и радника, сагласно идеји да модеран економски развој треба да се базира на динамизму предузетничког сектора, да улогу државе у економији треба да се своди једино на креирање адекватног макроекономског амбијента. Као последица тога, време фабричких радника у Британији уобличавало се логиком која је „на изврстан начин, текла иза леђа актера као логика производног процеса“ (Zafranski 2017, 78), што је код те категорије субјеката узроковало трансформацију у искуственом доживљају времена и начину његове перцепције. Измештајући ту врсту искуства и перцепције из интернализираних временских ритмова који су пратили циклус смењивања годишњих доба, индустријски систем их је „утапао“ у екстерно време часовника и стриктно прописан број радних сати које је требало провести у фабричким постројењима, јер „требало је органско кретање глатко ускладити са одвијањем машинских процеса, претворити животно време у машинско време, без остатка“ (Zafranski 2017, 64; упор. Sussman 2009, 36).

Тутњајућа железница, упечатљива спољна манифестација модерног, линеарног модела схватања времена, испресецала је земљу уздуж и попреко убрзо се проширивши и на међународном плану, што је узроковало корените промене у концептуализацији односа време-простор. Начин рачунања времена системски је уједначавао, док је различитост у когнитивном начину његовог поимања бивала све већа зависећи од све израженијих разлика на вертикалној социјалној лествици. Припадницима виших класа и слојева друштва систем је додељивао позитивне ефекте технолошког напретка, омогућивши им да се прилагоде феномену *убрзања времена* дејствујећем на нивоу нације-државе. Аристократско порекло или повезаност с аристократијом нису више фигурирали као услов за стицање иметка, што је средњим друштвеним слојевима омогућило да се богате захваљујући научним открићима и њиховој примени (Maurois 1940, 572). Планови око постављања „Биг Бена“, у то време најимпозантнијег часовника на свету, започели су крајем четрдесетих година 19. века, упоредо са увођењем „железничког времена“ (1848) као гриничког средњег времена (Greenwich Mean Time – GMT).<sup>15</sup> Тиме је означен тријумф капиталистичког типа со-

<sup>14</sup> Фабричким актима из 1833. и 1844. ограничена је моћ индустријалаца и донекле су побољшани услови рада, смањењењем радног времена женама и деци (в. нпр. Cravetto 2008, 405).

<sup>15</sup> „Биг Бен“ је постављен 1859. године на кули нове Вестминстерске палате (Vitrou 1993, 202).

цијалних односа, као и почетак доминације капитализма као политичког и економског система у којем време доминира животом свих људи, али никако код свих на подједнак начин.

### *Друга и трећа фаза (1851–1870–1901)*

Друга фаза викторијанског доба, коју је обележило јачање геополитичког утицаја земље путем освајања колонија у Африци и Азији, симболично је започела постављањем Велике светске изложбе, чија је основна функција била да фиксира представу о Британији као нацији-узору индустријализације.<sup>16</sup> На плану унутрашњих односа земљу је карактерисало релативно стабилно устројство, које је припадницима виших класа и слојева друштва омогућило да уживају у погодностима технолошког напретка, опијени осећајем супериорности због економских, политичких и војних успеха земље. У мери и на начин у којем је био присутан у свести те категорије грађана, утисак *убрзања времена* нивелисао се викторијанском радном етиком у оквиру које је, на основу претходно установљене поделе на приватну (породичну) и јавну (пословну) сферу (в. Sussman 2009, 36), уведена институција „слободног времена“, времена када је, у начелу, човек био слободан да чини шта хоће, а које се сматрало наградом за напоран рад.<sup>17</sup> Фабрички радници нису имали ту врсту привилегије, те је јаз између њих и виших слојева друштва бивао све већи.

Између богатих друштвених слојева, како аристократа-велепоседника тако и нижег племства-велепоседника (тзв. *gentry*), и средње класе, било да се ради о вишој (лекари, адвокати, управитељи банака и др.) или нижој средњој класи (трговци, службеници и др.), постојале су изражене социјалне и економске разлике, још израженије од оних постојећих између средње класе и нижих слојева друштва (радници и сељаци). Разлика између нижих и богатих друштвених слојева толико је била изражена, да се може рећи да се ту дословно радило о различитим световима.<sup>18</sup> Социјална и економска подвојеност друштва, тако, свој најрадикалнији израз добија

<sup>16</sup> Велика светска изложба отворена је 1851. године у Хајд парку у Лондону; ради се о првој изложби те врсте у свету.

<sup>17</sup> То се не односи на аристократе-земљопоседнике, који нису били у обавези да раде како би зарађивали за живот, што је свакако морало утицати на њихов однос према времену. У овој анализи не правим разлику између начина на који су припадници средње класе и они из богатих друштвених слојева перципирали време и искуствено га доживљавали, иако су разлике у том погледу свакако постојале; ту врсту анализе препуштам историчарима.

<sup>18</sup> Препоручујем да се погледа документарни филм „Life in Victorian Britain“, у којем се говори о условима живота сељака-најамника и радника, стварању град-

у супротстављености између аристократа и радника (пролетера), код којих се, управо из тог разлога, све више развијала идеја о сопственом постојању у категорији класе (упор. Viliјams 1974, 78). Како је речено, први раднички синдикати социјално-демократске оријентације настајали су, расути по многим земљама, још у првој половини 19. века, и служили су махом као социјални простори који омогућују дискусију о питањима контроле над временом и надницама. Кроз писање Маркса и Енгелса, међутим, уведе се идеје о потреби преузимања контроле над средствима за производњу, и потреби конституисања интернационалног радничког покрета. Ради се о идејама зачетим у „Манифесту Комунистичке партије“ (1848) а теоријски утемељеним две деценије касније, у „Капиталу“ (1867), Марксовом делу у којем се говори о потреби успостављања новог друштвеног поретка, социјализма/комунизма, чија је будућа доминација поимана као резултат динамике историјског процеса заснованог на хегеловском следу тезе, анти-тезе и синтезе. Дакле, однос између фабричких радника и индустријалаца, сем интринсично присутне димензије конфликта око питања контроле над временом и надницама, у комунистичкој варијанти задобио је и димензију потребе преузимања контроле над средствима за производњу,<sup>19</sup> што је последично узроковало генерисање *тоталног* класног конфликта чије ће „разређење“, како се испоставило, сачекати почетак 20. века.

У трећој фази викторијанског доба, британско „железничко“ или гриничко средње време усваја се на глобалном нивоу, као „светско“ или координисано универзално време (Coordinated Universal Time – UTC). Упоређо с тим, динамика технолошког напретка се из Британије, прве светске силе и у економском и у политичком погледу, транспонује се у друге државе (Zafranski 2017, 63; Vitrou 1993, 210–211). У оквиру новоуспостављене поделе на неразвијене и развијене земље, ове прве поимане су као добављачи сирових материјала, док су потоње стављене у функцију произвођача и извозника машински произведене робе. Увидевши да моћ и просперитет једне нације не зависе само од количине војне и геополитичке моћи, него и од нивоа технолошког напретка целокупног друштва, владе развијених земаља (Француска, Немачка, САД) улазе у трку са Британијом улажући значајна средства у научна истраживања чији су резултати могли бити стављени у функцију технолошког напретка. То чини и влада Британије у којој је, за разлику од ситуације у Француској где је био на снази ауторитаран, централизован модел управљања економијом, на снази био за оно време изразито либералан економски модел. То показује да је, чак и у тој фази развоја капитализма, између владе једне националне државе

---

ских сламова као последици индустријске револуције, контрасту између лондонских светова бедности и богатства итд. [https://www.youtube.com/watch?v=LZEeLyylz\\_M](https://www.youtube.com/watch?v=LZEeLyylz_M)

<sup>19</sup> Захваљујем се професору Ивану Ковачевићу за ову напомену.

каква је Британија и самоиницијативног деловања предузетника постојао одређен степен синергије и прожимања, да се ту радило о некој врсти дијалектичког и рефлексивног односа, пре него о једносмерном односу између државе-базе и тржишта-надградње (упор. Vilijams 1974).<sup>20</sup>

Док се прва фаза викторијанског доба поклопила са периодом развоја парне машине, при чему је развитак открића парног мотора проистекао из прегнућа у оквиру мануфактуре, друга и, посебно, трећа фаза тог доба поклопиле су се са „добом електрицитета“, при чему је унапређење електричног телеграфа проистекло из научних и лабораторијских истраживања подржаваних и усмераваних од стране државе.<sup>21</sup> „Беспримерно убрзање комуникације (убрзање комуникације без преседана – М. З.) и у Британији и у међународним размерама, након увођења телеграфије и полагања трансатлантског кабла 1858. године, револуционалисало је понашање владе у домовини и иностранству. Ултиматум се могао послати у тренутку, са захтевом да се сместа одговори, могло се брзо утицати на јавно мњење, а војске мобилисати преко ноћи“ (Vitrou 1993, 203). Електрична енергија почиње да замењује гас, што узрокује нов, врло снажан талас индустријског развоја.<sup>22</sup> Напредак у сфери електроинжењерства зависио је од научних истраживања рађених како у Британији, тако и у другим, технолошки све развијенијим земљама попут Америке, па се, у неким случајевима, до истих или сличних резултата долазило готово у исто време, на обе стране Атлантика. У друштвеној клими која је свим силама подржавала технолошки напредак, резултати истраживања који нису били директно повезани са том сфером дочекивани су са радозналошћу али и неком врстом подозрења.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> У вези са примерима из којих се може разумети динамика тог односа консултовати нпр. Senog & Singer 2011; Petrović 2016; Mazzucato 2013. Антрополошка перспектива у проучавању државе би, идеално, требало да буде базирана на етнографији (в. Simić 2017 и ту наведену литературу), што, разуме се, може да буде изводљиво једино када се ради о темама везаним за актуелан историјски тренутак.

<sup>21</sup> До форме електричног телеграфа, који је средином 19. века револуционисао сферу комуникације на једнако упечатљив начин као и парна локомотива пре тога, дошло се постепено (в. Petrović 1984, 224–226). О друштвеним ефектима увођења телеграфа у Британији у: Sussman 2009, 76.

<sup>22</sup> Достигнућа у пољу електроинжењерства у другој половини 19. века базирају се, у значајној мери, на резултатима Мајкла Фарадеја (Michael Faraday), британског хемичара и физичара, који је још у тридесетим годинама 19. века изучавао електромагнетизам. Пре њега, значајне успехе у том пољу постигао је дански физичар и хемичар Ханс Кристијан Орстед (Hans Christian Orsted), који је први радио експерименте са магнетним пољима. В. Vitrou 1993, 192.

<sup>23</sup> Таква открића могла су довести у питање стабилност друштвеног поретка у којем је радна етика базирана на протестантизму-евангелизму заузимала веома

С одмицањем треће фазе викторијанског доба, Британија је све више извозила капитал и давала позајмице другим земљама држећи финансијски монопол у бројним делатностима, те је „од прометеја индустријализације прерасла (или боље речено— урасла) у земљу која успорава новине и покушава да одржи status quo, све теже хватајући корак са индустријским и технолошким иновацијама“ (Gojković 2016, 10). Оквирно од 1870. године инострани конкуренти, посебно Америка, почињу да надмашују Британију како у пољу индустријске производње, тако и у сфери технолошке иновативности.<sup>24</sup> „Реагујући на то, британски произвођачи су почели да врло гласно траже заштититу, што је било у супротности са филозофијом слободне трговине. Када је влада одбила да удовољи захтевима индустријалаца, они су предузели кораке како би се спасли од последица стране конкуренције – смањили су плате својим радницима. (...) Како би обезбедили боље услове за своје чланове, синдикати су позвали државу да се умеша у предузетничке односе. Позна викторијанска држава се, међутим, оглушила о њихове молбе, баш као што ни раније није удовољила захтевима оних који су тражили заштититу од конкуренције“ (Spek 1993, 50–51), што је узроковало чвршћу консолидацију нарастајућег радничког покрета чији број чланова у периоду до 1900. године нараста до два милиона. Ситуација се додатно наелектрисала наступом економске кризе у Британији, која доводи до тога да друштвена, економска и идеолошка превирања почињу да се одигравају на свим нивоима: у односима између радника окупљених у синдикате и власника фабрика; међу индустријалцима око превласти на тржишту, и радницима око питања права за добијање посла (индустријалци су правили разлику између „респектабилних елемената“ радничке класе, тзв. „радничке аристократије“, где су сврставани ситни предузетници-занатлије, и фабричких радника које су називали „отпадом“, „разбијачима“, „сировинама“); међу различитим идеолошким струјама и оријентацијама у

---

значајно место. Мишљења о теорији еволуције коју је Дарвин (Charles Darwin) изнео у свом делу „О пореклу врста“ (1859) била су подељена, јер се то дело могло тумачити и као нека врста нове “Књиге постања“.

<sup>24</sup> Проналазак телефона директно је проистекао из развоја телеграфа. Његов проналазач Александар Грејам Бел (Alexander Graham Bell), Шкотланђанин по пореклу, главни део својих истраживања спровео је у САД-у, да би 1877. дошао у Британију да краљици Викторији демонстрира како тај апарат функционише. Откриће мотора са унутрашњим сагоревањем почетком 20. века довело је до проналаска нових средстава транспорта, аутомобила и авиона, чему Британија није допринела на пресудан начин, иако је управо британски инжењер и иноватор Џорџ Кајлеј (George Cayley), десет година пре Американаца браће Рајт (Wright brothers), конструисао прву „летећу машину“, прототип модерног авиона (Sussman 2009, 127, 132 i dalje).

оквиру радничког покрета; међу две главне струје унутар британске владе, либералима (виговаца) на челу са Вилијамом Гледстоном (William Ewart Gladstone), и конзервативаца (торијеваца) предвођеним Бенџамином Дизраелием (Benjamin Disraeli), итд. (в. Spek 1993, 80–104).<sup>25</sup>

Да резимирам: У прве две фазе викторијанског доба технолошке промене индуковане техничким иновацијама функционисале су у свести нације као спољно, опипљиво оваплоћење уверења у реалност људског прогреса и, следствено, благотворну природу времена. Транспонујући се услед дисперзије процеса технолошке иновативности из националног у глобални оквир, *убрзање времена* у својој новој, глобалној инкарнацији, узрокује у Британији сасвим нов искуствени доживљај времена и начин његове перцепције што, уз бројне друге факоре, почиње да доводи у питање стабилност викторијанског друштвеног поретка и уверење о, како се сматрало, богомданом праву буржоаске империје да трајно ужива у свом богатству и моћи. Технолошке иновације Викторијанци су називали „модерним чудима“ али је тај израз временом задобио амбивалентно значење, па се упоредо са променом схватања појма модерности мењао и однос према феномену времена.<sup>26</sup> Време је све више сагледавано као онтолошки другачија, потенцијално „опасна“ категорија, што се косило са оптимистичким гледиштима у погледу његове природе присутним у Британији, као и у читавој Западној Европи још од 17. века. Како се у Британији 19. век примицао крају, мало тога се са сигурношћу могло рећи о карактеристикама наступајућег, модерног доба, посебно ако се узме у обзир да је стари викторијански систем вредности још увек био на снази. Док је круна у последњој декади викторијанског доба стајала чвршће него икад раније, индустријалци су све више губили моћ (Spek 1993, 51–55). Због неспремности да се мења и одржава корак са технолошким променама, позно викторијанско друштво суочило се са феноменом социјалне аномије. То је узроковало јављање осећаја „темпоралног застоја“, феномена који се укрштао са феноменом *убрзања времена* и то у дубоком несагласју са њим, као нека врста његовог наличја или контрапункта.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> О политичким превирањима у Викторијанској Енглеској в. нпр. Cravetto 2008.

<sup>26</sup> Сличан однос према појму модерности постојао је и у Немачкој, што, опет, не значи да је и однос према феномену времена у тој земљи био упоредив с оним какав се јавио у Британији, јер и Немачка је крајем 19. века почела да предњачи у односу на Британију у пољу фармацеутске и хемијске индустрије, пре свега (упор. Rieger 2003; Casson & Godley 2010, 212).

<sup>27</sup> Емил Диркем (Emile Durkheim) уводи појам друштвене аномије у својој студији „Подела рада у друштву“ (1893). Тај појам односи се на транзиционе друштвене процесе који воде до дезоријентације чланова друштва који су присиљени да трагају за новим, друштвено пожељним обрасцима понашања. По

Анализа романа *Времплов**Времплов као „опречна идеја“*

Како је речено, роман *Времплов* настао је крајем треће фазе викторијанског доба, на измаку 19. века, у периоду обележеном како сумњама у постојећи поредак, тако и пројекцијама одређених алтернативних модела друштвеног и политичког уређења. Структурално-семиолошки тип анализе погодан је за анализу тог романа као и других књижевних дела из сфере научне фантастике, јер се ради о жанру који се, према једном типу дефиниција, одређује као савремени израз дуге традиције митског погледа на свет.<sup>28</sup> Научна фантастика у *митско рухо заодева идеју која је опречна* (супротна) идеалима и идејама времена у којем одређено књижевно дело настаје, зато што такве опречне идеје у себи носе потенцијал поновног успостављања у стварности нарушених репрезентативних целина. Сам Велс, који је у младости био познат као писац фантастичне уметничке прозе али и као популаризатор природних наука, дословно користи појам “опречне идеје“ (*opposite idea*) у чланку под називом „*Zoological retrogression*“ објављеном 4 године пре романа *Времплов* (в. Wells 1891, 246), у којем износи уверење да еволуција може да се одвија и у супротном смеру, у виду ретрогресије или деволуције. У том тексту, којем је главна намера да опонира Дарвиновој теорији еволуције, Велс аргументацију коју износи настоји да поткрепи уз помоћ позитивистичко-научног дискурса.

Уобичајено је мишљење, међу ауторима који се баве научном фантастиком, да је Велсово схватање положаја чиниоца „научног“ у научној фантастици супротно начину схватања положаја тог чиниоца од стране његовог претходника, другог великог родоначелника научне фантастике Жила Верна (*Jules Verne*). „Док је (...) код француског писца ‘наука’ била не средство, него сврха дела, енглески аутор повукао ју је у други приповедачки план, одузевши јој тиме повлашћени положај. У научнофантастичним делима

---

Диркему, време не представља *a priori* дату категорију већ је продукт човековог друштвеног живота (*Durkheim* 1968, 10–11). Појам „темпоралног застоја“ којег овде уводим односи се на временску димензију процеса друштвене аномije.

<sup>28</sup> Нортроп Фрај (*Northrop Frye*), на пример, научну фантастику одређује као „вид романсе са *јаком инхерентном тенденцијом ка миту*“ (курзив мој) (*Frye* 1973). Дефиниције тог типа могу да створе забуну зато што стављају акценат на један од бројних елемената научне фантастике, у овом случају на елемент романсе, док је научну фантастику најприкладније схватити као збир више жанрова (упор. *Živković* 1976, 164). О роману „Времплов“ је пуно писано и акценат у анализи стављан је на различите елементе – на романсу, авантуру, страх од обрнутог колонијализма, империјализам, итд. В. нпр. *Cantor & Hufnagel* 2006; *Hanstrom* 2013; *Manlove* 1993.

Велса готово никад није занимала наука ради ње саме, већ му је она првенствено служила као средство за обезбеђење уверљивости одређених ситуација, у којима је, међутим, протагониста био не технички изум, него човек – који је, нема сумње, знатно примеренији уметничком начину изражавања“ (Živković 1995, 52). Тврдња да је код Велса „протагониста човек, а не технички изум“, иако је начелно тачна, подложна је даљој дискусији, али до тог питања доћи ћу на крају анализе која се састоји из укупно четири корака.

(1) Ако се роман *Времеплов* посматра у литерарном контексту историјског доба у којем је настао, може се уочити да се концепт „опречне идеје“ очитује на више места и различитих нивоа у односу између тог и других књижевних дела насталих у том добу. Пре свега, поставља се питање како је Велс схватао феномен времена, како је поимао однос између времена и простора као примарних онтолошких категорија. У „добу машина“ наука је постала доминантан основ тумачења света, па је *modus operandi* времеплова, механичког строја специфичне намене, морао бити подупрт одређеним типом научног или псеудонаучног објашњења, при чему се појам „псеудонаучно“ овде не доводи у везу толико с идејом „лажне науке“, колико с амбицијом да се нешто протумачи из перспективе науке. Готово је сигурно да је Велс био упознат са тзв. атемпоралистичком теоријом времена заснованој на парадоксу који је прославио свог творца, Џона МакТагарта (John M. E. McTaggart) (1866–1925), Велсовог савременика, филозофа и метафизичара који је, показавши да је појам времена противречан у себи, закључио да време не може бити нешто реално.<sup>29</sup> Насупрот схватањима МакТагарта, време за Велса представља реално постојећу категорију, што се јасно види на једном месту у *Времеплову* где Путник кроз време, баш као да се обраћа лично МакТагарту, каже: „Човек не би могао бити тако прашњав од ваљања по парадоксу, зар не?“ (Vels 2005, 19).

Да би поткрепио такво своје схватање Велс се ослања на концепт вишедимензионалности, изједначајући време са четвртом димензијом простора: „Свако тело мора да има екстензије у ЧЕТИРИ смера: мора да има *дужину, ширину, дебљину* и – *трајање*. Али због природне крхкости тела (...), ми занемарујемо ову чињеницу. Постоје заиста четири димензије, три које ми називамо трима равнима простора и четврта – време.“ (Vels 2005, 6). Роман под називом *Раванија: приповест о многим димензијама, из пера*

---

<sup>29</sup> О претпоставкама којима се МакТагарт руководио приликом конструисања временског парадокса настојећи да докаже унутрашњу противуречност појма времена, као и свему ономе што је у аргументу да *време не постоји* прећутно претпостављено, уз критичко разматрање како изречених претпоставки тако и оних неизречених, в. у: Arsenijević 2003, pos. 152–155.

*квадрата* Едвина Абота (Edwin Abbott), објављен је 1884. године и представљао је прво јасно написано и радо читано дело о вишедимензионалном свету (Каку 2015). Како износи у својој аутобиографији, на идеју да концепт времена повеже са концептом четврте димензије Велс је дошао у својим студентским данима, пошто је (исте 1884. године, када је објављен и роман „Раванија“) на једном од окупљања дебатног клуба, чији је био члан, чуо разговор о четвородимензионалном оквиру, тада новом начину поимања физичких феномена, из чега је потом наводно „природно“ проистекла идеја хрономочије (Loung 2004, 10–11, Kirda Bolhorves 2016, 98).

У *Времплову* се прави јасан метафорички помак који се огледа у коришћењу просторних односа за опис темпоралности, ради се о својеврсном просторно-временском пресликавању. Време за Велса представља „врсту простора“ (Vels 2005, 7), неку врсту *временског пространства* по чијим је путошћима могуће *кретати се* и то *линерано*, онако како се кретала и деветнаестовековна железница. Аутор *Времплова* свакако је морао знати да су тако замишљеном путовању иманентне одређене нерешиве логичке антиномије (упор. Suvin 2009, 52). По мом мишљењу, међутим, не може се са сигурношћу рећи да ли је и у којој мери он био склон да поверује у реалност научних и псеудонаучних идеја, како оних које су увели други аутора, тако и сопствених. У добу кад је написан *Времплов* није било ни строгог чувања границе између два „књижевна царства“, реалистичког и фикцијског, нити је треперав назив *science fiction* уопште постојао. Будући да је у својим млађим данима Велс био познат као „практичан утописта“, да је важио за неког ко своје идеје настоји да реализује и у ванкњижевној реалности (упор. Živković 1976, 21; Kirda Bolhorves 2016, 21), помисао да је он био склон да поверује у реалност вишедимензионалности чини се сасвим могућом. Могуће је, наравно, и да се он само поигравао идејом времена као четврте димензије, будући да је и сам с омаловажавањем говорио о „ингениозној употреби научног блебетања“ да би се оправдала фантастична ситуација (Wells 1933, Preface), и да је романе из прве фазе свог стваралаштва, где спада и *Времплов*, називао „фантазијама“ (Kirda Bolhorves 2016, 122), али треба имати на уму да такве његове изјаве датирају из периода када је већ увелико био одустао од „фантазије“, да би се посветио политичко-филозофским размишљањима. Укратко, мој је утисак да се Велсу идеја времплова, у тренутку када ју је формулисао у истоименом роману, чинила сасвим *остваривом*, што, опет, не треба схватити дословно, јер такву идеју није (било) могуће тестирати уз помоћ параметара позитивистички схваћене науке, што је наравно и њему морало бити јасно.

(2) У другом кораку анализе потребно је пажљивије размотрити утицаје других аутора, Велсових претходника и савременика, оних који су се и сами интересовали за феномен времена. То је, с једне стране, повезано с

питањем аутентичности књижевног открића времеплова, а с друге стране с питањем Велсовог односа наспрам рецептираних утицаја. Када се ради о овом првом, питање је, дакле, да ли књижевно откриће фикцијског *новума* времеплова треба приписати искључиво Велсу, или је то откриће колективно, будући да су спознајно-иновативном процесу који му је претходио на директан или индиректан начин допринели како већ поменути МакТагарт и Абот, тако и неки други аутори.<sup>30</sup> Када је реч о стварним или могућим утицајима на Велса од стране оних аутора који су се и сами интересовали за феномен времена, сем МакТагарта неизоставно треба поменути и Луиса Керола (Lewis Carroll), математичара и логичара, творца *Алисе у земљи чуда* (1865), јер, како се на једном месту наводи, ко год је читао Керола, а Велс је без сумње био међу онима који га јесу читали, „*није се могао ослободити његовог утицаја*“ (курзив у оригиналу) (Munitić 1986, 452). Аботов утицај на Велса био је директан или линеаран, јер је Велс једноставно преузео његову идеју вишедимензионалности искористивши је за своје потребе, док је, односећи се према утицају примљеном од стране МакТагарта, био у прилици да операционализује себи близак концепт „опречне идеје“, како је речено. У свесном или несвесном дијалогу који је водио са идејама Луиса Керола, пак, који се са своје стране није нимало трудио да понуди било какав научни алиби за невероватно (упор. Živković 1976, 72), Велс се, по мојој претпоставци, ослањао на цикличан и/ или дијалектички начин мишљења, али детаљније разматрање те теме превазилази оквир овог чланка.<sup>31</sup>

Када се ради о утицајима које је Велс упијао од аутора који се у својим делима нису, или бар не наглашено и директно, бавили разматрањем феномена времена, треба поменути оне ауторе који су стварали у оквиру жанра касније названог рани реализам, који су се између осталог бавили стварносним аспектима „доба машина“ и његовим ефектима.<sup>32</sup> Насупрот

---

<sup>30</sup> Процес креативности/иновативности показује се приступачним за анализу кроз примену колективистичког модела тумачења тог феномена, мада он (модел) свакако може да се комбинује с индивидуалистичким моделом, што у овом истраживању и чиним, уосталом. О и данас заступљеном, не нужно погрешном али свакако једностраном романтичарском погледу на иновативност, у којем се тај процес сагледава искључиво као резултат „еурека тренутка“ в. нпр. Holms 2011, 15 и даље.

<sup>31</sup> Бели зец из Кероловог романа *активно се односи према феномену времена*, иако *није у стању да „савлада“ убрзано време*, колико год журио, нити му ручни сат на којег ужурбано управља поглед ту може бити од било какве помоћи. То већ само по себи ствара основ за поређење начина на који се Керол и Велс, сваки на свој начин, у различитим фазама *викторијанског доба*, односе према феномену времена.

<sup>32</sup> Као пример се могу навести романи *Водене бебе* (1863) Чарлса Кингслија (Charles Kingsley), и *Тешка времена* (1854) Чарлса Дикенса (Charles Dickens).

њима, Велс у *Времплову*, као и у неким другим својим делима, говори о фикцијским машинама, које су са друштвеном стварношћу повезане на један индиректан или метафорички начин (упор. Manlove 1993, 225 и даље). Викторијанско доба обележила је, такође, хипер продукција путописне литературе, јер су Британци у периоду од половине до краја 19. века границе Царства проширили и до најудаљенијих кутака планете, због чега се говорило да „Сунце никад не залази у Британској империји“. Људе са којима су долазили у контакт на својим походима когнитивно су класификовали као примерке или приказе „ранијих еволутивних ступњева“, по истој логици по којој је и сусрет са просторно удаљеним друштвима и културама поиман као „сусрет са прошлошћу“. <sup>33</sup> Насупрот идеји путовања кроз простор са циљем да се „види прошлост“, у *Времплову* се уводи идеја путовања кроз време да би се „видела будућност“. У хоризонту очекивања читалачке публике типичним за то доба, призор који Путник кроз време затиче у будућности сасвим је „наопак“. Указујући не на цивилизацијски напредак, него на деловање деволутивних цивилизацијских процеса, Велс доводи у питање једну од темељних догми викторијанског доба и, уопште, Западне цивилизације – догму о прогресу. <sup>34</sup>

### *Шта је у ствари времплов?*

Да би се одговорило на истраживачка питања постављена на почетку овог рада потребно је указати на бинарне опозиције које фикцијски *новум* времплова настоји да разреши, као и на опозиције које су у спознајно-иновативном процесу, који је претходио том открићу, функционисале као „алат за мишљење“. Ради се о две категорије опозиција које ћу означити као „спољашње“ и „унутрашње“ опозиције, при чему свака од њих садржи и одређене подкатеорије. Категорија „спољашњих опозиција“ обухвата две такве подкатеорије, а категорија „унутрашњих опозиција“ три.

(3) „Класна опозиција“ је прва подкатеорија унутар категорије спољашњих опозиција, читује се на нивоу социјалне структуре и организације позног викторијанског друштва (*ниже друштвене класе: више друштвене*

<sup>33</sup> „Пре настанка и каснијег утемељења етнографије, етнологије и антропологије, у Европи се већ било учврстило стварно, организовано и доследно знање које је проистекло из односа двеју различитих стратегија освајања (политичко-привредне и религиозне). Западна цивилизација их је примењивала на друге народе и цивилизације које је сусретала и откривала на свом путовању“ (Fabijeti et al. 2002, 80). Занимљиво је напоменути, с тим у вези, да је на Велса на значајан начин утицао и Донатан Свифт (Jonathan Swift), аутор *Гуливерових путовања* (1726). В. Wells 1933, Preface.

<sup>34</sup> С тим у вези в. Vels 2005, 30, 31, 36, 37, 64, 91, 92.

класе), а начин на који се она разрешава кореспондира са манифестном функцијом анализираниог фикцијског *новума*. Сам Велс припадао је средњој класи викторијанског друштва, али је потицао из нижих друштвених слојева. У младости се изјашњавао као фабијански социјалиста залажући се за реформу или трансформацију друштва, пре него за револуционарно укидање постојећег система (упор. Kirda Bolhorves 2016, 128, 146).<sup>35</sup> У том контексту посматран, *времеплов* је катализатор који је његовом творцу био потребан како би своју околину преобразио у „друго место“, да би, апликовањем концепта „опречне идеје“ на основне претпоставке социјалног дарвинизма, указао на неминовну пропаст постојећег друштвеног као и система вредности. Да би се то јасно потцртало, временску дегенерацију друштвених функција и свести било је потребно функционално оденути у биолошко рухо, те Велс у *Времеплову* уводи ликове Морлока и Елоја (Suvин 2009, 15; упор. Partington 2002, 57 i dalje).

При првом контакту са светом у који је доспео, Путник кроз време помишља да је открио неку врсту утопије, друштво саграђено на чисто комунистичкој основи (Vels 2005, 10), али се, након што ближе упознаје житеље света у којем се обрео, та лажно идилична слика претвара у прави дистопијски кошмар. Свет у којем гротескни Морлоци живе у подземљу, у амбијенту налик деветнаестовековним фабричким постројењима, да би током ноћи излазили на површину земље да лове и прождиру крхке, декадентне Елоје,<sup>36</sup> крајња је консеквенца тенденција укоренењих у времену у ком таква слика бива генерисана, у историјском тренутку прелаза између векова обележеном дубоким класним конфликтом. Начин на који се Морлоци, потомци пролетера, односе према Елојима, потомцима деветнаестовековних аристократа, заправо је вид „класне освете“.<sup>37</sup> То значи да се

<sup>35</sup> Фабијанци су своје удружење основали у 1884. години желећи да Британију учине демократском социјалном државом. Да би постигли тај циљ, „деловали су кроз предавања, дискусије, објављивање публикација прожетих демократско-реформистичком идеологијом и томе слично“ (Kirda Bolhorves 2016, 156). Ревидираваши неке од својих ставова, Велс је касније властиту политичку позицију описивао као „конструктивни социјализам“.

<sup>36</sup> Научна фантастика и хорор представљају жанрове који су међусобно повезани до те мере да их је покатакд тешко раздвојити, иако у хорору преовлађује осећај страве или страха, док у научној фантастици преовлађује изненађење или осећај чуђења. Помисао да је главна сврха оба та књижевна израза ескапизам, покушај бега из пишевог историјског и друштвено-политичког окружења, резултат је оптичке илузије и епистемолошке варке (упор. Žikić 2006; Živković 1976, 178; Suvин 2009).

<sup>37</sup> Типичан начин представљања заједница са којима су Западњаци долазили у контакт приликом својих путовања у удаљене земље подразумевао је причу о „два племена“, једном „питомом и пријатељски расположеном“ и другом „ратоборном

класни конфликт присутан у викторијанском добу у *Времплову* артикулише средствима инвертне (опречне, негативне) утопије, односно књижевне дистопије,<sup>38</sup> која се већ код Велса користи у функцији нечега што је касније названо обрасцем „дијагнозе и опомене“ (упор. Živković 1976, 164). Велс, фабијански социјалиста, помогао се како идејом четврте димензије, тако и причом о Морлоцима и Елојима, да укаже на суштинску иронију класне борбе (упор. Каку 2015, 59), што је, већ у почецима конституисања научне фантастике као засебног књижевног жанра, показало њен потенцијал да функционише као вид друштвене критике.

На то да Морлоци и Елоји, човеколика бића са којима се Путник кроз време сусреће у будућности, представљају дегенерисане представнике опозитно позиционираних друштвених класа, јасно се указује у самом роману. Сопствену спознају будуће природе класних односа Велсов јунак саопштава својим саговорницима, припадницима средње класе викторијанског друштва, предочивши им своје како почетне претпоставке тако и коначне закључке на врло систематичан начин, постоветивши се са улогом научника који се у авантури кроз коју је прошао руководио применом јасне истраживачке методологије (упор. Vels 2005, 57, 68). Међутим, испоставља се да њему никако не полази за руком да искомуницира ту своју спознају, да његови саговорници нису ни спремни ни вољни да прихвате ту врсту сугестије (упор. Hanstrom 2013), што је разлог због којег он коначно одлучује да се врати у свет будућности, овог пута не као радознали истраживач, већ у својству неке врсте мисионара (Philmus 1969). Стога, иако је тачно да је манифестна функција фикцијског *новума* времплова „критичка, корективна, побољшавачка“ (Kirda Bolhorves 2016, 158), мора се додати и то да је она *неостварива*. Што је још битније, у нареченом начину тумачења, иако је свакако валидан, фикцијски *новум* времплова остаје „закључан“ и то у оној својој димензији која је, по мом мишљењу, далеко интригантнија од свега што је овде речено, те је зато неопходно аналитичком поступку придодати и четврти, завршни корак.

(4) „Темпорална опозиција“ (*убрзање времена: темпорални застој*), која се читује на нивоу колективних когнитивних идеја и представа карактеристичних за последњу фазу викторијанског друштва, генерисана је

и агресивном“, па се прича о Морлоцима и Елојима може тумачити и у том контексту. В. Cantor & Hufnagel 2006, 38.

<sup>38</sup> „Током првих деценија после појављивања Дарвиновог дела ‘О пореклу врста’ писци научне фантастике почињу да приказује утопију као последицу теорије еволуције, онако како су је они разумели“ (Živković 1976, 88). Велс је био један од првих аутора који су, насупрот обрасцу утопије-еволуције, увели образац дистопије-деволуције. За исцрпна тумачења појмова утопије и дистопије консултовати: Kirda Bolhorves 2016.

двојаким начином поимања времена. Та опозиција, за разлику од претходно образложене „класне опозиције“, није очигледна, иако то може да звучи парадоксално ако се узме у обзир да на њено постојање указује већ и сам назив анализираног фикцијског *новума*. Начин на који се она разрешава кореспондира са латентном функцијом анализираног фикцијског *новума*, функцијом која је, опет за разлику од претходно разматране манифестне функције, *остварива*. Да би се то објаснило, потребно је операционализовати „унутрашње опозиције“, које се за разлику од назначених „спољашњих опозиција“ манифестованих на нивоу како структуре и организације *друштва* (класна опозиција), тако и колективних когнитивних идеја и представа *друштвених субјеката* (темпорална опозиција), очитују у структури мишљења аутора *Времеплова*, *креативног појединца*, укрштајући се притом са „спољашњим опозицијама“. „Унутрашње опозиције“ о којима је реч су следеће: а) *линеарни модел времена: циклични модел времена*; б); *човек (мислећи stroj): машина (механички stroj)*; ц) *аутор романа (Х. Џ. Велс): главни јунак романа (Путник кроз време)*, при чему се последње две назначене опозиције међусобно преклапају, показују зашто и на који начин.

Како је раније већ напоменуто, у викторијанском друштву с краја 19. века истовремено су откуцавали ритмови два различита „спољашња времена“, једног убрзаног услед дисперзије процеса технолошке иновативности на глобалном плану, и другог успореног услед неспремности викторијанског друштва да прати корак технолошких промена. Време у Британији, да тако то покушам да представим, било је регулисано „сатом“ који је уместо једног има два „лица“, чије су казаљке на једној страни журиле а на другој касниле, доводећи оног ко покуша да се управља према тим истовременим, међусобно инкопатибилним временским ритмовима, у стање потпуног расстројства. У уводној шпици филма *Времеплов (Time Machine)* (1960), прве и најпознатије екранизације Велсовог романа, нимало случајно су приказани *часовници различитих величина и облика како лебде у слободном простору показујући притом различито време*.<sup>39</sup> Први корак у поступку довођења тих различитих временских ритмова у равнотежу подразумева увид у то да је *убрзању времена и темпоралном застоју*, иако се ради о међусобно супротстављеним категоријама, заједничко то што се у оба случаја ради о феноменима који се односе на *искусствени доживљај и начин перцепције „спољашњег времена“*. Та врста супротстављености може да се разреши

<sup>39</sup> Стварносне димензије идеја које се преносе научнофантастичним стваралаштвом постају предмет озбиљнијег научног интересовања средином 20. века (Žikić 2010, 29), упоредо са развојем потрошачког, ка тржишту оријентисаног друштва. Упоредо са тим се развија и филмски жанр научне фантастике, међу чија темељна остварења се убраја филм *Времеплов* (1960), доступан за гледање на адреси: <https://archive.org/details/TheTimeMachine1960>

само на један начин, практично, увођењем у игру фикцијског *новума* чија је латентна функција да *убрза лично*, „*унутрашње време*“ субјекта, јер уз помоћ те врсте убрзања, које је опречно (*супротно*) двама нареченим читовањима „спољашњег времена“, њихов *супротстављен* однос може да се деконструише или, још прецизније речено, трансцендира.

Према идеји хомологних структура, „не мора постојати директна или лако уочљива сличност, а свакако ништа слично рефлексиви или репродукцији, између процеса надградње и стварности базе; по том схватању постоји суштинска хомологија или кореспонденција структура, која се може открити анализом“ (Vilijams 1974, 69).<sup>40</sup> У овде разматраном случају, појам базе односи се на „спољашње опозиције“ које проистичу из друштвеног контекста у којем *Времени* настаје, а појам надградње на „унутрашње опозиције“ које функционишу у свести аутора романа/ текста, а могуће их је ишчитати из структуре фикцијског *новума* који се ту уводи. Она кореспондира са друштвеном структуром у којој *Времени* настаје (крај треће фазе викторијанског доба) у *опречно хомоложном* типу међусобног односа, што значи да се Путник кроз време управља према моделу *убрзања времена* који подразумева убрзање „унутрашњег времена“ у односу на оба наречена, међусобно супротстављена вида читовања „спољашњег времена“. Такав начин резоновања у великој мери је сагласан са неким од покушаја да се дефинише појам хрономодије. Према једној од дефиниција тог типа сазданој, као што је случај и са већином других сличних дефиниција, са циљем да филозофским и логичким мишљењем базираним на познавању елементарних физичких закона потврди или оповргне ваљаност концепта хрономодије (да ли се постиже једно или друго, ствар је личне перспективе) „путовање кроз време дешава се онда када се узрочно-последичним поступком повежу два различита времена и то на такав начин да то укључује присуство временске дискрепанце“ (Lewis 1986, 67–68).

Просторно-временска пресликавања, процеси у којима време добија својеврсну просторну структуру, не само како би се лакше разумело, него и да би се њиме лакше манипулисало, функционишу по принципима две метафоричке схеме – у једној, која одговара основном типу временске несинхронизованости који подразумева убрзање „спољашњег“ у односу на „унутрашње време“, *субјект је пасивни посматрач а време је ентитет који се креће*, док је у другој, која одговара алтернативном типу временске несинхронизованости који подразумева убрзање „унутрашњег“ у односу на „спољашње време“, *субјект ентитет који се креће кроз време* (упор. Alverson 1994; McGlone & Harding 1998). У западном свету, од почетка модерног индустријског доба па наовамо, пресликавање времена и прос-

<sup>40</sup> У вези са хомологно-структуралном природом повезаности друштва и књижевности која у њему настаје в. нпр. Stojković 1974.

тора обично се збива на хоризонталној оси (упор. Hegarty & Stull 2012; Stamenković i Tasić 2017), и повезано је са линеарним моделом схватања времена чија структура омогућује замишљен праволинијски начин кретања времеплова, да ли линијом садашњост-будућност као што је случај у роману *Времеплов* или неким другим смером, од секундарног је значаја.

На другој страни, сам поступак померања акцента са „спољашњег“ на „унутрашње време“, који резултује тиме да „носилац убрзања“ уместо „спољашњег“ постаје „унутрашње време“, у бити је цикличан, што значи да га структурално изводљивим чини премодеран, митски или цикличан временски модел, који омогућује пресликавање простора и времена које је различито у погледу осе, правца, путање, раздаљине, усмерења и других елемената. Када се ствари посматрају у том контексту, претпостављена *статичност* циркуларног временског модела од секундарног је значаја наспрам његове „савитљивости“, могућности да га се артикулише у категоријама *мита*, те га је на основу тога могуће супротставити *динамичном* (модерном, линеараном) временском моделу. Димензија статичности циркуларног временског модела, пак, испољава се на другом месту, у *ефекту* нареченог померања акцента, будући да убрзање „унутрашњег времена“ неутралише дејство „спољашњег времена“, практично, чинећи и њега и простор у којем се одвија „временска пловидба“ готово статичним, јер како другачије објаснити податак да се Путник кроз време „преселио“ из 19. века у годину 802.701 практично у трену, остајући притом „прикован“ за једно место/ један простор!

Граница између елемената унутар опозиције *линеарни модел времена: циклични модел времена*, дакле, није фиксирана већ пропусна, јер да би се омогућио поступак убрзања „унутрашњег“ у односу на „спољашње време“ потребно је опрационализовати и један и други основни модел схватања времена. Ако је тако, међутим, и однос међу елементима унутар преостале две „унутрашње опозиције“ – *човек (мислећи строј): машина (механички строј)*, и *аутор романа (Х. Ц. Велс): главни јунак романа (Путник кроз време)* – није супротстављен већ дијалектички, што отвара сасвим нову перспективу у тумачењу, поготово ако се узме у обзир да се ту ради о, како је већ напоменуто, међусобно преклапајућим опозицијама. Када се посматра у том контексту, времеплов, уместо да буде схваћен као фикцијски механички строј, задобија обресе „мислеће машине“, постаје манифест „унутрашњег времена“ Путника кроз време, које је *убрзано* до крајњих граница његове узавреле креативне имагинације. Сам тај јунак, пак, научник и иноватор којег, нимало случајно, читалац романа може да ословљава једино изразом „Путник кроз време“, изразом који указује на његову функцију у структури нарације али замагљује његов прави идентитет, није нико други него Херберт Џорџ Велс или нека врста његовог

алтер ега.<sup>41</sup> Раније изнесена тврдња да је, насупрот томе како је та врста односа артикулисана код Верна, у Велсовим романима „протагониста био не технички изум, него човек“, само условно се може прихватити као тачна, јер на питање како се дошло до идеје/открића фикцијског *новума* временploва коначан одговор гласи: Велс је „изнедрио“ фикцијски *новум* временploва као неку врсту „продужетка“ сопственог убрзаног временског ритма настојећи да искорачи из контрадикција и двосмислености транзицијског доба у којем је обитавао, како оних постојећих на нивоу класних односа, тако и оних проистеклих из двојаког начина колективног поимања времена. Роман *Временploв* потврђује да је у својој машти у томе и успео, што значи да је назначена латентна функција фикцијског *новума* временploва *остварива*, неким чудом.

### Закључно разматрање

На основу спроведене анализе, могуће је предложити два основна правца даљих антрополошких истраживања у вези с овде назначеним областима. Један правац истраживања тиче се теме дистопије или, прецизније, начина концептуализације тог феномена у антрополошким истраживањима. Од седамдесетих година 20. века па наовамо, упоредо са глобалном експанзијом неолибералне економске доктрине, жанр дистопије, који превасходно припада сфери политичке фикције и функционише као метатекст фиктивног света и, посредно, историјске реалности, све је присутнији како у сфери популарне културе, тако и ван ње. На дистопију се гледало, и гледа се и даље, као на један од три међусобно преплићућа сегмента (поджанра) научне фантастике, где осим ње спадају и роман или прича о посткатастрофи и свемирска фантастика (в. Živković 1976, 164 i dalje). У домаћој антропологији обрађен је велики број тема повезаних са научном фантастиком, а тамо где постоји веза тог и жанра дистопије овај потоњи налази се у подређеној позицији, што је и очекивано (в. нпр. Kovačević i Gavrilović 2013). Међутим, ако се кључна карактеристика дистопије схвати као приказ *могућег изгледа будућности који може да буде све друго само*

<sup>41</sup> Како тврди једна група проучавалаца његовог дела, Велс је многе своје идеје настојао да пренесе кроз своје књижевне јунаке (Kirda Bolhorves 2016, 24). Али, овде се ради о вишем ступњу поистовећења аутора са његовим књижевним јунаком, о постојању неке врсте „органски чврстих“ спона између Велса и Путника кроз време. Назнаке постојања те врсте односа, али без овде изнесене структурално-семиолошке анализе на којој би та врста аргументације требало да се базира, и са закључком који циља на аспекте Велсовог романа који јесу релевантни али нису повезани с његовим односом према феномену времена, износе се у: Manlove 1993, 232, 238.

не позитиван, сасвим је јасно да она може да функционише и независно од научне фантастике, посебно ако о њој говоримо не само као о одређеном уметничком жанру, него и као о својеврсном светоназору, све присутнијем у добу у којем живимо. „Трагови“ дистопије данас су присутни чак и у чланцима и студијама који припадају сфери друштвене теорије, које су махом написали савремени аутори који су критички настројени према систему глобалног неолиберализма (в. нпр. Zafranski 2017, 81; Sugarman & Thrift 2017).<sup>42</sup> То говори у прилог тврдњи да дистопију треба посматрати као предмет истраживања који је релевантан за себе, који је одређен сплетом релација унутар референтног оквира знатно ширег од оног који обухвата његов однос са, рекло би се, данас већ прилично „истрошеним“ жанром научне фантастике.<sup>43</sup>

Други, једнако интригантан или чак још интригантнији потенцијални правац даљих антрополошких истраживања, повезаних са темама о којима је овде било речи, тиче се феномена креативности/ иновативности. Како је речено у уводу, циљ овог рада био је да пружи одговоре на два истраживачка питања. Настојећи да одговори на прво од њих, на питање како се дошло до идеје/ открића времеплова, рад је истовремено тежио томе да потврдно одговори на друго, у погледу нивоа општости на којег се ту циља епистемолошки много обухватније питање, које гласи да ли је могуће „завирити“ у инфраструктуру маште креативних људи, у онај њен део који обично остаје заробљен у несвесном. Ако се претпостави да се у томе успело, да закључци који проистичу из претходно извршене анализе „нешто говоре“ не само о настанку романа *Времеплов*, него и о природи људске креативности/иновативности и начину њеног функционисања уопште, и, што је једнако важно или чак важније од тога, о начину како том процесу може истраживачки да се приступи, онда је с тим у вези потребно изнети још пар напомена.

---

<sup>42</sup> Доктрина неолиберализма подразумева да добробит људи може на најефикаснији да се унапреди допуштањем слободне предузетништва, јачањем приватне својине, слободног тржишта и слободне трговине, као и свођењем државне интервенције на тржиштима на најмању могућу меру (Harvi 2012, 14–15). Ти процеси не морају да искључују државни интервенционизам/протекционизам у сфери економије, и у пракси до тога најчешће и не долази, заправо (упор. Ribić 2007).

<sup>43</sup> Све је више аутора из *стрип медија* који промишљају на тему дистопије (в. Ајаповић 2019), а, када се ради о разматрањима везаним за однос тог медија и феномена времена, један од закључака је да у стрипу, сагласно природи самог тог медија, о протоку времена не може да се говори као о нечему што је унапред регулисано, без учешћа читаоца (в. нпр. Groensteen 2007; 2013). У домаћој антропологији није се, или бар не до сада, истраживачки залазило у стрип медиј, што може да делује зачуђујуће ако се има у виду да је, када се ради о другим сферама популарне културе, урађен велики број квалитетних истраживања.

У структуралној и когнитивној антропологији језик је „сагледан као структура која постоји искључиво у сфери неопажљивог, у људском уму“ (в. Kulenović 2017, пос. 27–40). Машта којом се углавном баве психолози и психоаналитичари, и језик којим се, сем лингвиста, баве социолози, антрополози и други, могу да се посматрају као феномени који се налазе у истој епистемолошкој равни, али се појам маште много чешће него појам језика доводи у везу са појмовима несвесног и ирационалног (Zarić 2019, 176). Креативност сам, за потребе овог истраживања, третирао као *машту на делу* или *употребу маште*, баш као што се за говор каже да представља употребу језика. Иновативност пак схватам као аспект креативне интелигенције чија се суштина огледа у „додавању вредности“ одређеном производу путем „мрежне интеракције“ (Zarić 2019, 176), што је разлог због којег је у анализи било неопходно поменути књижевне утицаје којима је Велс био изложен. Претпоставка је да се спознајно-иновативни процес који је претходио открићу фикцијског *новума* времеплова једним својим делом одвијао на несвесном плану, где је долазило до укрштања иновативности са другим аспектима креативне интелигенције, интуитивном, имагинативном и инспиративном креативном интелигенцијом. Тај део процеса настојао сам да обухватим у четвртном кораку анализе операционализовањем „унутрашњих опозиција“, претпостављајући да су тај и поступак извршен у претходна три аналитичка корака који се, пак, односе на „спољашње опозиције“ и сферу свесних психичких процеса, повезани на принципу „спојених судова“ и „повратне спреге“. Ако закључци који из тога проистичу могу да се прихвате као валидни, онда је јасно да, када се говори о креативности/иновативности, иако се ради о процесу који се једним својим делом одвија на несвесном плану, говори о процесу који није или бар не мора да буде ирационалан ни у једном свом аспекту. Машта је логички и рационално структурирана, заправо, а до начина на који она функционише могуће је допрети применом антрополошког, структурално-семиолошког модела анализе.

На крају излагања, као неку врсту потврде овога што је претходно речено, подсетио бих да је почетком 20. века Алберт Ајнштајн (Albert Einstein) на парадокс времена одговорио на сличан, чак готово идентичан на начин као и Велс пре њега, али са том разликом што је, у случају Ајнштајна, спознајно-иновативни као део ширег креативно-когнитивног процеса био потпомогнут научном методологијом базираном на чврстим епистемолошким поставкама.<sup>44</sup> На тај начин дошло се до резултата које је било могуће изразити математичким формулама, што је даље битно утицало на промене у

<sup>44</sup> На то да је Велс у неком смислу антиципирао Ајнштајна скреће се пажња и на другом месту. Cantor & Hufnagel 2006, 51.

схватању природе саме науке.<sup>45</sup> Поједностављено речено, ако се узме у обзир постојање димензије несинхронизованости у односу између „спољашњег“ и „унутрашњег времена“, две основне форме искуственог доживљавања времена и начина његове перцепције, и томе придода могућност убрзања личног или „унутрашњег времена“ у односу на „спољашње“, „објективно време“, из тога следи опште познат закључак да је време релативно, да се, када се говори о времену, говори о аспекту свемира који *зависи од (појединачног) посматрача*. На пропусност границе између науке и научне фантастике указује се у литератури и то на више места (в. нпр. Živković 1976, 15), али такође треба потцртати и оно што се, рекло би се, на основу овог истраживања само по себи намеће као закључак, а то је да елемент креативности/иновативности функционише као њихов заједнички именитељ. Уз даља антрополошка истраживања тих и са њима повезаних тема, могуће је створити солидан основ за формирање Антропологије иновативности, нове и потенцијално веома плодне антрополошке субдисциплине.

### Литература

- Alverson, Hoyt. 1994. *Semantics and experience: universal metaphors of time in English, Mandarin, Hindi, and Sesotho*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ajanović, Midhat. 2019. „Distopija, žanr našeg vremena“. *Kvadrat* 40–41: 131–143.
- Arsenijević, Miloš. 2003. *Vreme i vremena*. Beograd: Dereta.
- Božović, Ratko. 1977. „Slobodno vreme i podeljeni čovek“. *Kultura* 36/ 37: 226–243.
- Basara, Svetislav. 2011. *Mongloski bedeker/ Napuklo ogledalo*. Beograd: Laguna.
- Casson, Mark & Andrew Godley. 2010. “Entrepreneurship in Britain, 1830–1900”. In *Entrepreneurship: theory, networks, history*, 211–242, edited by Mark Casson. London: Edward Elgar Publishing.
- Cantor, Paul A. & Peter Hufnagel. 2006. „The Empire of the Future: Imperialism and Modernism in H. G. Wells. *Studies in the Novel* 38 (1): 36–56.
- Cravetto, Enrico (ur.). 2008. *Povijest 15: Kolonijalna carstva i imperijalizam (1871–1914)*. Zagreb: Europapress Holding.
- Durkheim, Emile. 1968. *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen and Unwin.
- Fabijeti, Ugo, Roberto Maligeti, Vinčenco Matera. 2002. *Uvod u antropologiju. Od lokalnog do globalnog*. Beograd: Clio.

<sup>45</sup> За објашњење карактера те промене, разлике између традиционалних и савремених филозофских погледа на науку, односа између теорије и искуства и разлога за промену у схватању тог односа, в. Sindelić 2009. Што се тиче функције убрзавања, на њу се у физици и математици гледа као на векторску величину која се израчунава на основу вредности првог извода брзине (који је такође векторска величина) по времену, што значи да функција убрзања мења своју вредност како јој се улазне вредности мењају.

- Frye, Northrop. 1973. *Anatomy of Criticism – four essays*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Fišić, Jelena. 2009. „Konstruisanje i dekonstruisanje viktorijanskog romana i doba ili postmodernizam na Faulsov način“. *Stvar – časopis za teorijske prakse* 1 (1): 44–51.
- Gojković, Nataša. 2016. *Društvena uslovljenost psihološkog profila književnog lika u viktorijanskom i modernističkom romanu – doktorska disertacija*. Novi Sad: Filozofski fakultet – Odsek za jezik i književnost. Univerzitet u Novom Sadu.
- Groensteen, Thierry. 2007. *The System of Comics*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Groensteen, Thierry. 2013. *Comics and Narration*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Hegarty, Mary & Andrew T. Stull. 2012. „Visuospatial thinking.“ In *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*, edited by Keith J. Holyoak & Robert G. Morisson, 606–630. London: Oxford University Press.
- Hanstrom, Sissel. 2013. *The fear of the Fall: Degeneration and Social Inequality in the Frame Narrative of H. G. Wells's The Time Machine*. Stockholm University – department of English.
- Dostupno na: <http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A692369&dswid=-1875>
- Harvi, Dejvid. 2012. *Kratka istorija neoliberalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Holms, Ričard. 2011. *Doba čuda – kako je pokoljenje romantičara otkrilo lepotu i užas nauke*. Beograd: Dosije Studio.
- Kirda Bolhorves, Vladimir. 2016. *Utopija u delu Herberta Džordža Velsa i Gabrijela Kosteljnika – doktorska disertacija*. Filozofski fakultet – Odsek za rusinistiku. Univerzitet u Novom Sadu.
- Kovačević, Ivan i Ljiljana Gavrilović. 2013. *Antropologija naučne fantastike – Nova srpska antropologija*, knj. 4. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Kulenović, Nina. 2017. *Objašnjenje u antropologiji – polemike*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Kaku, Mičio. 2015. *Hiperprostor*. Beograd: Heliks.
- Lewis, David. 1986. *The Paradoxes of Time Travel. Philosophical Papers Volume II*. New York: Oxford University Press.
- Loung, Bernard. 2004. „Space and Time in Wells and Jules Verne“. *The Wellsian* 27: 3–13.
- McGlone, Matthew S. & Jennifer L. Harding. 1998. „Back (or forward?) to the future: the role of perspective in temporal language comprehension“. *Journal of Experimental Psychology* 24: 1211–1223.
- Manlove, Colin. 1993. „Charles Kingsley, H. G. Wells, and the Machine in Victorian Fiction“. *Nineteenth-Century Literature* 48 (2): 212–239.
- Merton, Robert K. 1968. *Social theory and social structure*. New York: The Free Press.
- Maurois, Andre. 1940. *Povijest engleske politike*. Zagreb: Naklada Ante Velzek.
- Mazzucato, Mariana. 2013. *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths*. London: Anthem Press.
- Munitić, Ranko. 1986. *Alisa na putu kroz podzemlje i kroz večnost*. Beograd: Den Press.
- Philmus, Robert M. 1969. „'The Time Machine': Or, The Fourth Dimension as Prophecy“. *PMLA* 84 (3): 530–535.

- Partington, John S. 2002. „The Time machine and A Modern Utopia: The Static and Kinetic Utopias of the Early H. G. Wells“. *Utopian Studies* 13 (1): 57–68.
- Petrović, Gordana (ur.). 1984. *Mašine – ilustrovana enciklopedija*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Petrović, Daliborka. 2016. „Makroekonomski ambijent u funkciji podsticanja inovacija i preduzetništva – primer države Izrael“. *Megatrend revija* 13 (1): 1–34.
- Rosa, Hartmut. 2015. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- Rieger, Bernhard. 2003. „'Modern Wonders': Technological Innovation and Public Ambivalence in Britain and Germany, 1890s to 1933“. *History Workshop Journal* 55: 152–176.
- Ribić, Vladimir. 2007. „O ekonomskoj tranziciji iz makroistorijske perspektive“. U *Antropologija Postsocijalizma*, uredio Vladimir Ribić, 6–23. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Simić, Marina. 2017. „Antropološko proučavanje države: pogled na postsocijalizam“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65 (1): 15–29. DOI: 10.2298/GEI1701015S
- Spek, Vilijam Artur. 2013. *Kratka istorija Britanije 1707–1975*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Senor, Dan i Sol Singer. 2011. *Nacija u usponu – priča o izraelskom ekonomskom čudu*. Beograd: Klub Plus.
- Stojković, Branimir. 1974. „Sociologija književnosti u Francuskoj“. *Kultura – časopis za teoriju i sociologiju kulture* br. 27, 93–107.
- Sindelić, Svetozar. 2009. „Od tradicionalne do savremene filozofije nauke“. *Theoria* 2: 5–35.
- Supek, Rudi. 1979. *Mašta*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Sussman, Herbert. 2009. *Victorian Technology. Invention, Innovation, and the Rise of the Machine*. Oxford: Greenwood Publishing Group.
- Sugarman, Jeff & Erin Thrift. 2017. „Neoliberalism and the Psychology of Time“. *Journal of Humanistic Psychology*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1177/0022167817716686>
- Stamenković, Dušan i Miloš Tasić. 2017. „Temporalnost u vizuelnom jeziku stripa.“ U *Jezik, književnost, vreme – jezička istraživanja*, uredile Biljana Mišić Ilić i Vesna Lopičić, 389–405. Niš: Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet.
- Suvin, Darko. 2009. *Naučna fantastika, spoznaja, sloboda*. Beograd: SlovoSlavia.
- Šumpeter, Jozef. 2012. *Teorija privrednog razvoja: Istraživanje profita, kapitala, kredita, kamate i poslovnog ciklusa*. Beograd: Službeni glasnik.
- Vitrou, Dž. Dž. 1993. *Vreme kroz istoriju*. Beograd: Srpska književna zadruka.
- Vels, Herbert Džorž. 2005. *Vremeplov*. Beograd: Čarobna knjiga.
- Vilijams, Rejmond. 1974. „Baza i nadgradnja u marksističkoj teoriji kulture“. *Kultura* 26: 43–67.
- Wells, H. G. 1891. „Zoological Retrogression“. *The Gentleman's Magazine*, No. 271, 246–253.
- Wells, H. G. 1933. „Preface“. In *The Scientific Romances of H. G. Wells*. London: Gollancz.
- Zafranski, Ridiger. 2017. *Vreme – šta ono čini nama i šta mi činimo od njega*. Beograd: Geopoetika izdavaštvo.
- Žikić, Bojan. 2006. „Strah i ludilo: prolegomena za antropološko proučavanje savremene žanr književnosti“. *Etnoantropološki problemi* 1 (2): 27–43. <https://doi.org/10.21301/eap.v1i2.2>

- Žikić, Bojan. 2010. „Antropologija i žanr: naučna fantastika – komunikacija identiteta“. *Etnoantropološki problemi* 5 (1): 17–34. <https://doi.org/10.21301/eap.v5i1.1>
- Živković, Zoran. 1995. *Ogledi o naučnoj fantastici – poetika, motivi, film*. Beograd: XX vek.
- Živković, Zoran (ur.). 1976. *Naučna fantastika – zbornik teorijskih radova*. Beograd: XX vek.

Miloš Zarić

PhD Candidate, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia

*On the Acceleration of Time from the Perspective of  
Technological and Cognitive Innovativeness:  
A Structural-Semiologic Analysis of H. G. Wells's The Time Machine*

The paper provides an analysis of Herbert George Wells's novel *The Time Machine* (1895), specifically, of those aspects of the novel that deal with the relationship between the phenomenon of technological and cognitive innovativeness, on the one hand, and the experience of time and its perception, on the other. The concept of the acceleration of time, which is key to this study, denotes the phenomenon manifesting itself through the prism of two types of non-synchronization of “internal” or “subjective” time and “external”, collectively shared “objective time”: in the first case, “external” time is accelerated relative to “internal” time, while in the second, conversely, “internal” time is accelerated relative to “external time”. The paper offers a contextual analysis of *The Time Machine*, also employing a structural-semiologic approach and method, which in this case also includes the traditional functionalist method of differentiating between manifest and latent functions. The first research question the paper seeks to answer is how the idea/invention of the fictitious novum of the time machine came about, i.e. what kind of cognitive-innovative process enabled it. The other question, related to the first, is whether it is possible to “peer into” the infrastructure of the imagination of creative people, into that part that usually remains confined to the unconscious. A structural-semiologic analysis of the nature of the creativity/innovation process, which, in this study, is related to the Victorian era as the social and economic context in which *The Time Machine* was written, as well as to the interconnected domains of technological and cognitive innovativeness, suggests the possibility of establishing an Anthropology of Innovativeness as a new anthropological subdiscipline.

*Key words:* the fictional novum of the time machine, “external time”, “internal time”, acceleration of time, creativity/innovativeness, Herbert George Wells, *The Time Traveller*, dystopia

*Sur l'accélération du temps du point de vue  
de l'innovation technologique et cognitive:  
L'analyse structurelle et sémiologique du roman  
La machine à explorer le temps*

L'article est consacré à l'analyse du roman *La machine à explorer le temps* (*Time Machine*) (1895) de Herbert George Wells, et plus précisément, à ceux de ses aspects qui concernent le rapport entre, d'un côté, le phénomène d'innovation technologique et cognitive, et de l'autre, de l'expérience vécue du temps et du mode de sa perception. Par la notion de l'accélération du temps, déterminante pour cette étude, est désigné le phénomène qui se manifeste à travers le prisme de deux types de non-synchronicité du «temps intérieur» ou «subjectif» par rapport au «temps extérieur», «objectif» et collectivement partagé: dans le premier cas il s'agit de l'accélération du «temps extérieur» par rapport au «temps intérieur», dans le deuxième cas, c'est l'inverse, le «temps intérieur» est accéléré par rapport au «temps extérieur». On aborde l'analyse du roman *La machine à explorer le temps* par le biais de l'analyse contextuelle ainsi que par l'application de l'approche et de la méthode structuro-sémiologique, ce qui dans ce cas précis comprend également le procédé fonctionnaliste classique de distinction des fonctions manifestes et latentes. La première question à laquelle l'article tente de répondre est celle de savoir comment on en est arrivé à l'idée/ la découverte du novum fictionnel de la machine à explorer le temps, c'est-à-dire, par le biais de quel genre de processus cognitivo-innovatif cela a été rendu possible. La deuxième question est liée à la première et c'est celle de savoir s'il est possible de «jeter un coup d'oeil» dans l'infrastructure de l'imagination des gens créatifs, dans cette partie qui habituellement reste emprisonnée dans l'inconscient. Par une analyse structuro-sémiologique de la nature du processus de créativité/ innovation, ce qui, dans le cas de cette recherche, est lié à l'âge victorien comme contexte social et économique de la naissance du roman *La machine à explorer le temps*, ainsi qu'à des domaines mutuellement entrecroisés d'innovation technologique et cognitive, on rend compte de la possibilité de fonder une anthropologie de l'innovation, nouvelle sous-discipline anthropologique.

*Mots clés:* novum fictionnel de la machine à explorer le temps «temps extérieur», «temps intérieur», accélération du temps, créativité/ innovation, Herbert George Wells, voyageur à travers le temps, dystopie

Primljeno / Received: 14.03.2020.

Prihvaćeno / Accepted: 19.04.2020.



**Бојан Жикић**

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

**Уклета места у култури САД\***

**Апстракт:** Оно што неко место чини уклетим јесте приповест о његовом духу или духовима: уклетост места изражава се кроз похођење или опседање места од стране духова људи који су на њему умрли. Духови представљају израз негативне трансгресије, односно кршења друштвених норми и културних вредности које доводи до моралне дестабилизације заједнице: уклетата места јесу места несрећа, односно смрти изазваних насиљем и немаром. Основна својства уклетих места у САД јесу лиминалност, затим повесно искуство онога шта се десило на њима, као и то да представљају границу између свакодневног и немогућег. Прелажење граница равни постојања духова аналогно је негативној трансгресији у друштвеном понашању. Лиминалност духова одговара тако лиминалности уклетих места у просторном, егзистенцијалном, онтолошком и моралном смислу.

**Кључне речи:** уклето место, духови, САД, културна онтологија, морал, друштвена и културна трансгресивност, антропологија

**Увод**

Уклета места, као стварни физички простор, представљају значајан сегмент урбаног фолклора у САД. Присутна су у урбаним легендама, туристичким бревијарима, свакодневном животу, медијима и наравно, економији готово сваког дела те простране земље. Нека од њих постоје у облику и с наменом какве су имала некада, нека друга постоје само као физичке просторне локације у памћењу становништва одређеног дела земље, а нека су, једноставно, произведена да би се могла посетити или да би се на њима могле одржавати манифестације које произлазе из њихове „паранормалне“ природе. У основи сваког од таквих места постоји приповедни наратив

---

\* Текст је настао као резултат рада на пројекту 177018, финансираном од стране МПН РС, а на основу предавања „Уклета места“, које сам одржао у фебруару 2020. године, у оквиру Недеље америчке културе и друштва, организоване од стране Центра за америчке студије Филозофског факултета у Београду.

који објашњава разлог њихове уклетости, а сама уклетост изражава се кроз похођење или опседање места од стране духова људи који су на њему живели и/ или умрли. Оно што чини уклето место, дакле, и што ће самим тим бити основни предмет мог разматрања, јесте приповест о његовом духу или духовима.

Уклетом месту – у физичком и социокултурном смислу – приступам уважавајући чињеницу да људска места, то јест она на којима људи живе и обављају различите делатности, проводе слободно време, врше обреде итд. нису само географске одреднице: за њих нас вежу сећања и на њима се дешавају изузетне ствари у приповедним наративима. Према неким од њих успостављамо интиман однос; то су она на којима обитавамо и која нам пружају основни осећај припадања. Физичко окружење не представља само позадину за приче, песме и друге облике изражавања, оно представља искуствену стварност коју интимно познајемо. Места добијају значења – лична, подједнако као и колективна – кроз животе, искуства и наративе (Valk and Sävborg 2018).

Постојање уклетих места као културног феномена засновано је на склоности људи да према физичком месту развију емотивни однос са социокултурно испуњеним значењем, односно да посматрају такав однос као врсту сопственог, али опет културно дефинисаног искуства. Таква лична искуства, с емотивним набојем проистеклим из социокултурних околности, битна су за преношење прича о уклетим местима, пошто доживљавање неког места као уклетог узрокује одговарајућу, културно стандардизовану емотивну реакцију: на пример, страх, стид па чак и кривицу због злостављања и убиства које се десило на том месту, и на основу чега је настао наратив о његовој уклетости (Meier 2012).

Основним својствима уклетих места у САД могу да се означе лими-налност, затим повесно искуство онога шта се десило на њима, то јест читавање социокултурних значења у дату просторну локацију, као и то да представљају границу између свакодневног и непредвиђеног, односно супротног свакодневном искуству, немогућег. Комбинација емотивног набоја, физичке локације и паралелних егзистенцијалних равни (то јест, културних идеја о свему томе) битна је за постојање пријемчивости идеје о уклетим местима, пошто се таквима сматрају она, заправо, на којима долази до комуникације између духова и људи, а где су духови бивши људи, односно некадашње личности, који у наративима о уклетим местима очигледно и даље имају некакав појам о сопственој личности. Имајући у виду то да постојање јавног препознавања физичке локације као уклетог места – произошло из одговарајуће приповести о духовима који је опседају – доводи до коришћења таквих места у виду појединачних или организованих посета, као и извођења представа на њима које треба да доведу до кому-

никције са духовима или да дочарају атмосферу натприродне језе (што се све назива *сабласним туризмом*), за дату манифестацију веровања у паранормално може да се каже да поседује сва основна формална својства религије: убеђеност у постојање натприродних сила повезаних са људима која одговара контраинтуитивним представама о стварности, јавна обредност, разграничавање светог и профаног, те емотиван однос према свему томе као кључ интројекције убеђења, подједнако као и његовог јавног испољавања (упор. Alcorta and Sosis 2005).

Заинтересованост у САД за натприродно које излази изван традиционалних религијских оквира (било да су они хришћански, јеврејски, муслимански, будистички или неки други) одговара опадању занимања за традиционалне религијске идеје и доктрине<sup>1</sup>, али и појачаном феномену „занимања“<sup>2</sup> за духовно у тој земљи. Предмети тог „занимања“, било да се ради о неидентификованим летећим објектима, Бигфуту или духовима, представљају област на коју не полаже право ниједна институционализована религија. Такво, у суштини лиминално место духова, односно уклетости места као социокултурног феномена – између предмета институционалних религијских веровања и пракси и одсуства потребе убеђености у постојање нематеријалне стварности – одговара и културно онтолошком статусу духова, као средишта идеје о уклетим местима. Они превазилазе категоријалне границе културног мишљења и постојања, попут душе и тела, живота и смрти, прошлости и садашњости, присуства и одсуства, људског и нељудског, материјалног и нематеријалног. Јављају се као лиминална онтолошка категорија, чиме одређују и културни когнитивни статус места која походе (Baker and Bader 2014).

Онтологија о којој је реч, међутим, није онтологија у филозофском, већ у етнолошком и антрополошком смислу: онда када говоримо о уклетим местима, односно о савременим паранормалним феноменима у западној цивилизацији уопште, на делу је оно што се може назвати народском, то јест културном онтологијом – где нема везе да ли се ради о житељима Амазоније или САД – а у којој изгледа да не постоји јасна разлика између природних и мистичних феномена. Вероватно треба сматрати заблудом то да сви људи на Западу мисле онако како је то претпоставио Декарт, како

<sup>1</sup> До средине 1990их, на америчким телевизијама постојале су само две емисије (серије) које су се бавиле паранормалним. До средине истичуће деценије овог века, тај број је прешао тридесет, в. Baker and Bader 2014, 570–571.

<sup>2</sup> Тим изразом Бејкер и Бејдер означавају читав скуп ставова, изванституционалних уверења, замисли и томе слично, а који се односи било на феномене којима се институционализоване религије не баве, било на такве – попут духова, рецимо, односно разних равни постојања осим материјалног – на какве се траже одговори изван религијских доктрина.

су то постулирале хришћанске цркве, политичке идеологије, филозофија и науке: уколико долази до деинституционализације религије, то јест религијског мишљења, као и довођења у питање неких научних чињеница (углавном оних који имају везе са рационалним објашњењем наводно мистичних или паранормалних појава), зашто не би постао упитан и целокупан светоназор – односно питање раздвајања физички могућег и немогућег (упор. Shanafelt 2011)?!

### Уклета места

Нема јасних спољних, односно формалних граница или правила у томе које место може бити сматрано уклетим у САД<sup>3</sup>. То може бити приватна кућа, некадашњи стамбени објекат који данас има туристичку намену, јавна библиотека, каменолом, место националне трагедије, или најважнија грађевина у држави. Кућу звану Кућа грагојла, у Ечинсону у Канзасу, рецимо, наводно је саградио човек који се обогатио захваљујући договору с ђаволом, па је самим тим сматрају проклетом. Каже се да је један од доцнијих власника куће, који је покушао да уклони гаргојле, умро након мистериозног пада низ степенице, а неколико других власника пријавили су светла и музику која се укључује када никога нема, слике које се након уклањања поставе на зидове и ужарене кугле које лебде ваздухом. Плантажу Тајрон подигао је Џорџ Мејсон Грејем 1843. године, који је био један од оснивача и донатора Државног универзитета Лујзијане. На њој је сахранио супругу и сина у јединственој подземној гробници и каже се да се њихови духови могу видети на плантажи (Lusted 2012; Frois 2011).

Јавна библиотека у Пеорији у Илиноису изграђена је на земљишту чија је власница била приморана да га прода 1847. године да би исплатила адвокату, и за коју се тврди да је проклела то место: три директора библиотеке настрадала су под различитим околностима у размаку од десет година. Првог је згазио трамвај, други је умро од срчаног удара након жучне расправе коју је имао на управном одбору библиотеке, а трећи се отровао, попивши арсеник. У експлозији у каменолому Ренерс у Рилсвилу у Индијани својевремено је погинуло четрдесет људи и каже се да се одједи експлозије, односно звучни и осећај необјашњивог вибрирања, могу чути и осетити у целом граду и околини с времена на време. На попришту Битке код Литлбигхорна, у резервату Врана у Монтани, виђа се наводно Кастеров дух ноћу у музеју битке, док радници у спомен-парку тврде да виђају често дух потпоручника Бенцамина Хоџсона, погинулог тој у бици из 1875. годи-

<sup>3</sup> Или било где другде, заправо; како каже Дејвис, „духови су следили људе куд год да су ови ишли“, Davies 2007, 45.

не. Прича се да се у Белој кући у Вашингтону може видети дух Абрахама Линколна који лута ходником на другом спрату, куцајући на врата просторија на том спрату, или како зури кроз прозор Овалног кабинета, као и да се дешава необјашњиво паљење светла у Линколновој спаваћој соби, наводно само од себе (Eberhart 1997; Bielski 2009; Burdick Harmon 2000; Lusted 2012).

Уклетим се могу сматрати неке јавне површине, баш као и туристичке атракције, или места чија једина културна функција јесте одређена сабласним туризмом. Таква места налазе се у највећим америчким градовима и градовима у дубокој провинцији те земље, подједнако. Вашингтон Сквер Парк у Њујорку називају, тако, и „Централним парком духова“. Почетком деветнаестог века на месту данашњег парка било је гробље најсиромашнијих становника града и остаци многи од њих нису пренети никуда. Сматра се да је ту сахрањено око 20000 људи и да њихове душе ноћу лутају парком: примећене су, наводно, сеновите фигуре које вребају у грмљу, као и духови који траже своје нестале делове тела. На том месту су у слично време били вешани криминалци: 1819. године, млада служавка по имену Роуз Батлер, обешена је након што је оптужена да је запалила кућу свог газде. Прича се да Роуз и даље лута парком, објашњавајући да је невина свима на које наиђе (Rattini 2015).

Некадашњи затвор на острву у заливу у близини Сан Франциска, а данашња туристичка локација, Алкатраз, поред богате чињеничне повести, има и барем две приче о духовима. Тако се казује како се звуци бенца и даље могу чути у разним деловима затвора, а бенцо је свирао Ал Капоне док је био у том затвору<sup>4</sup>, док је друга прича везана за затвореника који је био смештен у самицу у ћелију звану „Рупа“, а који је тамо био мистериозно задављен. Наводно је вриштао да га напада чудовиште блиставих очију. Каже се да се касније дух тог затвореника појавио у врсти за прозивку и да га је видело неколико стражара. Некадашњи затвор Истерн стејт у Филаделфији, који је данас поприште сабласног туризма, радио је од 1829. до 1971. године и у њему су се некад примењивале казне за које се сматра да су узрок томе што се и данас у тој згради појављују духови затвореника: потапање у воду и везивање на хладноћи док се кожа не би кроз смрзла, или тако чврсто везивање за столицу које је остављало поједине удове потпуно без крви, па је преостајала само њихова ампутација (наживо, наравно) (Lusted 2012, Jones 2018).

Скаутска стаза у округу Портиц у Висконсину јесте сеоски, неасфалтирани пут дужине око 800 метара, за који се верује да је уклет зато што је, током 1950-их, ту нестала група скаута која је камповала на том месту. У

<sup>4</sup> Капоне је пуштен из Алкатраза скоро осам година пре смрти, која га је иначе задесила у сопственом domu.

стварности, скаутска организација јесте некада поседовала то земљиште (одатле назив стазе), али није никад организовала камповање, нити јој је неко нестао, иако локални и амерички интересенти за паранормално не верују у то. На другом, светски познатом крају земље, Уметнички институт у Сан Франциску саграђен је 1926. године на месту званом Руско брдо<sup>5</sup>, по гробљу на којем су раније били сахрањени руски морнари пострадали у бродоломима у теснацу Голден гејт, који повезује залив Сан Франциско са Пацификом. Њихови духови почели су да се појављују након што су им гробна места премештена да би се саградила зграда института, у којој се од тада чују тајанствени кораци у деловима у којима нема никога, или се у њима појављује необјашњива светлост, док уметнички алат нестаје и појављује се на неочекиваним местима (Repp 2018b; Rattini 2004).

Уклетим могу бити сматрана она места која представљају поприште чињеничне, односно повесно утврђене несреће са смртним исходом, али и она чије приче о духовима немају упориште у стварности. Разарач „Кид“, ратни брод из Другог светског рата, који је укотвљен у луци Батон Ружа у Луизијани, као део тамошњег војног музеја, назван је по Ајзаку Киду Старијем, који је погинуо на ратном броду „Аризона“ током јапанског напада на Перл Харбор. „Кид“ је учествовао у окршајима на Пацифику, а приликом Битке за Окинаву 1945. године, на њега се обрушио авион камиказе, којом приликом је усмрћено 38 чланова посаде. Осим што се тврди да се још увек осећа мирис дима из бродских топова, прича се и да су душе погинулих остале везане за брод: у његовом делу у којем су погинули примећене су њихове полуматеријализоване прилике, а каже се и да се душе оних који су служили на броду и преживели рат враћају броду и својим раније погинулим друговима. Тврди се да на броду постоје места на којима се осећа изузетна хладноћа, као и да духови покушавају да ступе у додир са посетиоцима додирујући их по рамену (Frois 2011).

С друге стране, бивше утврђење, па војна база (у оквиру које је постојао и војни затвор, колоквијално називан „Замак“, а срушен 2004. године), Форт Левенворт у Канзасу, наводно походи дух Катарине Рич, супруге Хирама Рича, крчмара, који је достављао залихе утврђењу до 1862. године, када је умро. Прича се да је виђају на простору некадашње интендантуре, како лута по гробљу, голф терену и околини. Легенда каже да је Катарина стигла из Индијане са супругом Хирамом и њихово двоје деце, Маријом и Итаном. Док су обилазили интендантуру, деца су отишла по дрво за огрев, али се нису вратила кући. Родитељи су их тражили месецима, али након неког

<sup>5</sup> То је оно брдо на којем се налазе изузетно стрме вијугаве улице, које представља један од грађевинских и урбаних визеулних уопште симбола Сан Франциска, и које се може видети у многим филмовима или телевизијским серијама сниманим у том граду.

времена Хирам је морао да се врати кући, док је Катарина остала, претражујући околину током зиме, чак и у ноћу. Умрла је у утврђењу тражећи своју децу. У пролеће су локални Индијанци вратили децу у утврђење: деца су упала у реку која их је понела низводно и провела су зиму у племену Лисица. Хирам Џоунс је заиста постојао и обављао посао који је наведен и у легенди, али његова супруга се није звала Катарина. То је било име његовог јединог детета, девојчице која је умрла као беба<sup>6</sup> (Hames 2012).

Већина уклетих места дугује ту репутацију једној несрећи која се догодила на њима, или једном догађају. Нека уклетата места, међутим, представљају стетиште различитих трагедија током одређеног временског периода, док има и таквих за које се испоставља да их несреће прате од самог почетка њиховог установљавања као људског места, то јест физички лоцираног простора са друштвеном и културном наменом. Кеј Мини Квеј у Форестеру у Мичигену представља напуштени, полусрушени док којим лута и близу којег у води се наводно може видети приказа Мери Џејн Квеј, зване Мини, која је извршила самоубиство у седамнаестој години живота, скочивши одатле у ледене воде језера Хјурон након што је у олујном бродолому настрадао морнар у којег је била заљубљена.

Плажа Хигби у Кејп Меју у Њу Џерсију била је једно од првих нудистичких места у САД. Породица Хигби поседовала је хотел на њој, а када је умро 1879. године, власник Томас Хигби је био покопан на плажи према сопственој жељи, у посебно изграђеној гробници. Неколико деценија након тога, његова нећака и наследница Ета Грегори у упутствима за своју сахрану наложила је да и њен ујак буде положен поред ње на локалном презвитеријанском гробљу. Отада се Хигбијев дух виђа како лута плажом ноћу у потрази за својим правим почивалиштем. Хотел „Конгрес“ у Тусону у Аризони налази се у улици у којој је Вајат Ерп убио Френка Стилвела, па су, наравно, пријављена виђења Стилвеловог духа, то јест човека обученог у старо каубојско одело који зури у пристуне у лобију хотела, па нестане. У соби 242 једна жена је извршила самоубиство, па се тврди да се у поноћ у ходницима другог спрата могу чути врисци и крикови. Такође се прича како се може видети господин у пругастом оделу с почетка двадесетог века, што би требало да буде приказа особе убијене у хотелу након свађе везане за партију карата (Repp 2018a; Malone 2018; Stinson 2011).

Забавни парк „Кингс ајланд“ у Мејсону у Охају походи више духова, чије смрти се датирају од последње деценије прошлог века до половине деветнаестог века. То су, на првом месту, духови посетилаца погинулих у њему: мушкарац који страдао од струје у фонтани и жена која је испала из кабине циновске вртешке („Флајт командер“) док је то посматрала 1991. године. Поред њих, наводно се приказује и дух звани Цони с торња – који

<sup>6</sup> Цела породица сахрањена је на гробљу Форт Левенворта, иначе.

је био Џон Хартер, звезда средњошколског лакоатлетског тима из Делавера (места у Охају, не државе), а који се пијан попео кроз окно лифта до врха, па пао на кров кабине, оставши на месту мртав у мају 1983. године. Забавни парк походи и дух неименованог дечака који је настрадао у ролеркосте-ру још док је та справа била на Кони ајланду у Њујорку (претпоставља се средином прошлог века), па се са њеном селидбом у Мејсон преселио и он. Напокон, прича се да се појављује и дух Мисури Џејн – петогодишње Мисури Џејн Гелинор која је умрла 1846. године и сахрањена на гробљу које се налазило некад на месту на којем је више од века касније подигнут забавни парк. Земљиште на којем је подигнут парк било је у власништву Кингс паудер компаније од 1855. године и вазда је било сматрано уклетим – вероватно због тога што је подигнуто на месту бившег гробља, чиме су објашњаване релативно честе експлозије у њеним постројењима<sup>7</sup> (Strasburg 2018).

Неке од изнетих приповести изгледају као једноставно документовање чињеница из стварног света, док неке друге имају јасне фантастичне мотиве у себи. Оно што им је заједничко, међутим, јесте да постављају основу да њихови слушаоци или читаоци (или посетиоци уклетог места) сами закључе због чега долази до тога да неко одређено место бива опседано или похођено од стране конкретних духова. Разлог томе јесте негативна трансгресија, односно такво кршење друштвених норми и културних вредности које води моралној дестабилизацији заједнице. Та димензија моралног објашњавања потребе придржавања културних норми и правила друштвеног понашања кроз одговарајућу приповедну форму недвосмислено говори о томе да се такозвани уклетим наративи могу посматрати као део ширег корпуса урбаних легенди – због чега и сматрам приповедање о уклетим местима кључним значењским аспектом њиховог постојања као културног феномена (упор. Kovačević 2007a, b).

Карактеристика приповести о уклетим местима јесте да у њима долази до онога што би се могло сматрати негативном трансгресијом. У таквим приповестима, у којима места постају уклета услед смрти изазваних насиљем и немаром, а повезане су са полношћу, порочним понашањем (попут коцкања, на пример), опасним занимањима и наравно религијом, назире се дух протестантске Америке – тим пре што је највећи број датих наратива настао у време у којем је протестантски светоназор представљао, у неку руку, морални оквир и пропедутичко средство. Уколико се данас више не може тврдити да протестантски светоназор представља основни оријентир америчког друштвеног и културног живота, тешко је избећи чињеницу да јесте уграђен барем у основе социокултурне нормативистике, те да се моралне поуке уклетих наратива могу разумети и у контексту актуелног

<sup>7</sup> У питању је била фабрика муниције, престала са радом 1985. године.

друштвеног тренутка, а не само као временска контекстуализација настанка датих наратива (в. нпр. Bratt 1998; Davidson 1994; Bendroth 2009; Logan 2015; Harding 2009).

## Духови

Оно што представља најмањи заједнички садржатељ свих уклетих места, односно свих приповести које их чине уклетим и сваке комуникације која се у стварности одвија њима онда када их људи посећују зарад те уклетости – јесу духови. Пошто није могуће рећи да то чине „у физичком смислу“, духови су оно што чини места уклетим из перспективе културне онтологије: да их не походе или не опседају духови, места се не би могла сматрати уклетим. Духови представљају својеврсни културни когнитивни одговор на негативну друштвену трансгресију која се описује у приповестима о уклетим местима. Допуњују тај концепт на одређени начин, пошто представљају еманацију (поново, не може се употребити израз „манифестација“, чак ни у преносном значењу) трансгресивности: прелазе онтолошке, односно границе равни постојања, а не би требало да су у могућности да то чине – тачније, те границе не би требало да је могуће прећи. Како то исто важи и за моралне границе, које се најчешће крше у уклетим наративима, трансгресивни потенцијал духова произлази из моралне трансгресивности престапа који доводи до трагедије: да се она није догодила, не би се ни они појављивали.

Духови по уклетим местима представљају, тако, метафору лоше смрти, или смрти која није требало да се деси: „лоша“ је у културном поимању свака она која није природна, а нарочито она која је последица насиља, немара, небриге и томе слично. Свака смрт представља подеротину у ткању свакодневног живота, својеврсну кризу на коју је потребно одговорити – што се и чини погребним ритуалима. Лоша смрт чини такву подеротину дубљом, кризу озбиљнијом и често се не може обредно „намирити“ у потпуности. Док су обредни актери „обичне“ смрти преминула особа, њена душа и ожалошћени, у случају лоше смрти прикључује им се и четврти актер – заједница. Заједница у „обичним“ погребним обредима учествује посредно, као нека врста емотивне подршке ожалошћенима и културног оквира, па самим тим и детерминанте обредних дешавања, са циљем враћања тока живота и ожалошћених и целе заједнице у свакодневицу. У случају лоше смрти, међутим, заједница се „појављује“ кроз различите јавне иступе људи који иницијално не морају имати присне или било какве везе с ожалошћенима, али који сматрају да треба да јавно искажу сопствени морални однос према околностима које су довеле до те смрти – кроз

огорчење, емоције, емпатију, позив на освету или на друштвену акцију која ће спречити таква будућа дешавања (Hertz 2004, 40, 51; Straight 2010).

Циљ посмртних обреда увек је двојак: обезбедити души прелазак из овог света у посмртну егзистенцијалну раван, те самим тим заштити живе (најчешће сроднике, пријатеље или припаднике локалне средине) од могућег несклоног им деловања душе покојника, а свакако од њеног бављења у овом свету, то јест у њиховој средини. У просторном смислу то је значило повезивање душе и гроба, као места за који је везано њено прекидање веза са дотадашњом заједницом и успостављање њене посмртне егзистенције. Уместо тога, у случајевима лоше смрти, духови, као душе некадашњих особа, бивају повезане са местом страдања. Духови се јављају као манифестација лоше смрти, одатле, због тога што представљају душе бивших људи које нису у стању да прекину везе са светом живих и наставе постојање у посмртној егзистенцијалној равни (Goody 2004, 89–90, 203–204; Bloch 2010; McDowell 2019).

Духови су лиминалне појаве, подједнако у смислу културне онтологије и културне когнитивности. Може се рећи, у ствари, да духови представљају лиминалну мисаону категорију, то јест да се појављују као израз лиминалности у категоријалном, картезијански дефинисаном мишљењу. Својеврсна су међукаатегорија, која нема своју парадигматску, класификациону ознаку, а сами означавају постојање између присуства и одсуства, односно између живота и смрти (упор. Laplantine 2015, 56). У складу с тим, и простор на којем бораве – ако тако можемо схватити то да истовремено прогањају или опседају неко место и да га не могу напустити – можемо да посматрамо као лиминални простор у културном менталном организовању људског простора: таква места истовремено припадају људском свету, како физичком локацијом, тако и тиме што се на њима одвијају људске активности, и нису део људског света у правом смислу речи, пошто нису као нека друга места – локације само људске активности. Постојање духова на уклетим местима означава то да таква места не припадају људском свету у потпуности и поред своје манифестне, или формалне истоветности са другим сличним местима: у било којој чајници Њу Орлеанса може се попити чај и могу се појести колачи, баш као у „Дну шоље“, с тим што се у потоњој можда може осетити присуство Жили (или: Цули)<sup>8</sup>, коју свакако очекују да виде на крову те зграде у најхладнијој децембарској ноћи (Frois 2012).

<sup>8</sup> Жили је била дете белкиње и мулата, заљубљена и у вези с изузетно богатим Французем који ју је волео, али који није желео да се ожени њом због њеног мулатског порекла, на чему је она изнова инсистирала. Једне посебно хладне децембарске ноћи, у шали јој је рекао да ће је оженити уколико буде ходала нага целе ноћи по крову – што је она и учинила. Ујутру је пронашао њено смрзнуто тело на крову и умро неколико месеци касније од туге. Урбана легенда каже да се најхладније

Духови представљају својеврсну интрузију оностраности у наш свет. Нематеријални су, али могу да ступе у додир с материјалним, односно с људима. У интеракцији с људима не испољавају никаква сопствена својства, међутим, већ се исказују последицом деловања свог присуства на човека – изазивањем страха, односно различитих емотивних реакција. У том смислу, може се рећи да дух бива пренет на човека, у ствари, то јест у његово биће и та последична могућност интеракције човека и сабласти јесте нешто што подрива срж људског идентитета. Пропусност граница људскости одговара, тако, пропусности граница људског света, што се подудара, опет, са широко распрострањеном културном представом (изван оквира институционализоване религије) о томе да материјални свет није једини, односно закључни начин људског постојања и да постоје физичка места на којима се може добити „емпиријска“ потврда за такво убеђење (упор. Fleischhack and Schenkel 2016).

Однос који се успоставља према духовима и уклетим местима, одатле, не може бити лишен емоција – било оних које подупиру наду у могућност егзистенцијалног превазилажења смрти, било оних који извиру из страха према њој и свему ономе што није део људског и природног света уопште. Онда када се говори о емотивном набоју приликом одласка на уклето места, треба имати у виду и то, међутим, да његова основа не мора бити однос према натприродном самом по себи, већ емотивни однос према прошлом времену који се јавља као тужење над пролазношћу материјалног (Thiele 2016). Каква год природа емотивног односа који се успоставља према духовима и уклетим местима била, тај однос јесте културно уобличена реакција на уклету наратив, односно на околности које су довеле до настанка духова и тога да се неко место сматра уклетим. Сврха постојања таквих наратива и јесте да укажу на негативну трансгресију, на потиснуту или нерешену ситуацију друштвено произведеног насиља која своје морално, односно културно правично разрешење није добила у стварности, већ се то чини приповедно (Gordon 2008, xvi).

Гордон сматра да су духови друштвени догађаји који представљају концептуализацију зазорне привлачности<sup>9</sup> и у психоаналитичком дискурсу одговарају субјекту који је свестан да је испуњен социјалном другошћу.

---

ноћи у децембру на крову зграде која је била њен дом, а у којој је данас наречена чајџиница, може видети приказа изузетно лепе девојке. Власници и запослени у чајџиници тврде да су чули њен смех и осетили мирис њеног парфема, да куцка по столовима или преврће ствари скутовима хаљине док пролази и томе слично.

<sup>9</sup> Термином зазорне привлачности слободно сам у овом контексту превео Фројдов појам “Das Unheimlich” (на енглеском преведно као “The uncanny”). Ако зазорним у културном смислу сматрамо све оно што прети културно постављеним симболичким границама заједнице, уобичајеним културним понашањем може се назвати оно које не води трансгресивности (упор. Žikić 2018, 35–36).

Одатле, уклетост је друштвени феномен у смислу својеврсног показатеља постојања притиска на појединца у стварном свету, онда када емотивно и когнитивно противрече једно другом (Gordon 2008, 54). То су, рецимо, ситуације у којима се дом више не осећа таквим, онда када се осећа као да се не може поуздати ни у шта на свету, када постаје јасно да ја са нечим завршено у потпуности, или онда када нешто за шта нисте хтели да знате или да се сукобите с тим постане стварно и дође вам у жижу. Уклетост схваћена у том смислу „призива“ сабласти (сопственог живота) и мења искуство бића у времену, односно начин на који одвојено доживљавамо прошлост, садашњост и будућност. Ова згодна психоаналитичка „формула“, пренета на друштвену и културну разину, описује модел употребе социокултурно трансгресивног понашања као основног елемента произвођења уклетог места (Frosh 2012). Унутрашњи, односно морални – а што значи и социокултурно – неразрешени конфликт настао понашањем које крши границе друштвено и културно прихватљивог понашања враћа се изнова у жижу јавности баш због тога што није добио друштвено санкционисани епилог. Духови, односно уклету наративи и иста таква места, представљају вид његовог културног санкционисања.

Примећујући да изговор израза изведеног из енглеског појма који означава уклетост или прогањање онда када се формулише као наука о томе<sup>10</sup> на француском језику звучи слично као „онтологија“, Дерида је несмерано кумовао установљавању термина „хаунтологија“ као тематске категоријалне повезница академског истраживачког занимања за натприродно у савременом свету, духове, уклету места и сличне феномене (в. Derida 2004, 23, 51). Његова идеја да сабласност представља особину сваког идентитета зато што је истовремено неизвесна и означајућа, пошто са собом увек носи значење нечега потенцијалног – онога што ће се појавити, што се може појавити или онога што се изнова враћа – у начинима на које се означавају садржине и својства идентитета, иако у суштини представља управо онтолошку разраду батлеровске идеје о нестабилности као суштини сваког идентитета, постала је основа теоријских разматрања на тему паранормалног у савремености, можда и због става да сабласност представља својеврсну структурну отвореност за то да се онтолошка проблематика разматра увек изнова, односно да одговара појму изношења тајни на видело, а не њиховог одгонетања.

Духови, одатле, могу бити појмљени културно као веровесници могућности једног другачијег постојања – које није материјално, али није ни сасвим нематеријално, као подсетници на овоземаљске несреће које нису

<sup>10</sup> “Hauntology”, од “to haunt” – гонити, прогањати, одакле се прогањање каже “haunting” (у смислу да неког или нешто прогони прошлост или сабласт), а ознака за нешто уклето јесте “haunted”.

добиле одговарајући нормативни епилог на свету у којем су се десиле, па самим тим представљају препреку за његово напуштање у потпуности, као весници тајни које се налазе између овога овде и онога незнано где – света доступног човековим чулима и онога доступног његовим надањима и машти, као повратници из оностраности, као посредици између постојања и непостојања као искуствених категорија – односно између бића и небића итд. Духови су стварни за оне који верују у њих, иако та „стварност“ измиче категоријалном одређењу. Они збиља представљају нешто што се изнова враћа, али и нешто чији онтолошки статус је неодређен: лиминални су у сваком погледу, па – како је то речено већ – таква мора бити и локација њиховог обитавања (Rahimi 2019; Davies 2007, 101; Lincoln and Lincoln 2015; Csordas 2019).

Може се рећи, на одређени начин, да духови који походе уклетата места у САД имају сличности са нечистим покојницима из европских култура, што не треба да чуди, пошто америчка култура, иако коренском основном највише енглеска, синкретички баштини и остале европске културе – и не само њих, наравно. „Нечисте душе“ или „нечисти покојници“ из словенских или германских култура, рецимо, представљају сличну лиминалну културноонтолошку категорију, која се бави по сличним лиминалним локацијама. Пример су културне идеје о томе да од начина смрти зависи и квалитет посмртног постојања, а обухватају све оне који су умрли насилно или превремено, попут самоубица, утопљеника, погинулих несрећним случајем, грешника итд. Виђају се на местима њихове насилне смрти, али и тамо где је дошло до тешког прекршаја обичајних и моралних норми.

Неке од категорија тих нечистих покојника за живота је карактерисала аберантност, односно ненормалност, што се односи на животно искуству о неуклапању неке особе у њену заједницу. То није било какво неуклапање, већ оно које иде против основног принципа међусобног саобраћања људи у заједници, против друштвености и функционалног суживота у њој (упор. Žikić 2018, 165–166, 168). Сабласти које се појављују по уклетим местима у САД руководе се обрнутим принципом у односу на оно што је својствено аберантним нечистим покојницима: њима је за живота или начином умирања нанета неправда такве врсте која је својство нечистих душа, односно која је производ друштвене аберантности, и та неправда представља узрок њихове онтолошке лиминалности, односно немогућности напуштања места њиховог страдања и преласка у другу, посмртну егзистенцијалну раван.

Лиминално поимање духова у западној културној онтологији има упориште и у хришћанству. Иако су духови присутни у европским културама од памтивека, у смислу нечистих, изгубљених, напаћених душа појављују се у предањима, то јест фолклору, од средњег века, отприлике. И поред тога што је хришћанска црква била нерријатељски настројена према идеји

духова као таквих, гледајући на њу као на паганску појаву, противну доктрини о спасењу и страшном суду, у основи формулације духова као душа које остају заробљене између светова (овог и вечног) стоји мисао Св. Августина о четири врсте грешника. Они које је назвао „не до краја добрим“, то јест они који су починили мање грехе, дакле не оне смртне, налазе се у чистицишту – по хришћанском синкретичком учењу из раног средњег века – где чекају да истекне време њихове привремене покорности пре коначног спасења на дан страшног суда. Душе таквих мањих грешника могу да напусте чистициште и да се јаве људима као духови, да их моле за посебне молитве-покајнице које ће допринети њиховом отпуштању грехова, али и да упозоре људе на њихове грехе и на потребу да се покају на време, односно да се врате хришћанском начину живота пре смрти (Le Goff 1992, 69–70; Hildebrandt 2016).

Категоријална, односно онтолошка лиминалност духова део је културне мисли која претходи америчкој култури, али која је свакако битно утицала на њу. Очигледно је да се чистициште, као лиминална егзистенцијална посмртна равна, може повезивати с идејом о лиминалности уклетих места. Амерички хришћански (или хришћански фундаменталистички) поглед на уклето место јесте да је то *проклети* простор, то јест такав који је привремено отуђен од Бога и тиме одређен као да му се мора вратити. Дата перспектива изједначава божији домен с доменом људске заједнице, односно са сопственом социокултуралношћу, али и сагледава такав простор, тачније места која га испуњавају, као лиминални простор. Тако схваћен уклето место јесте отуђен од Бога, али може му се вратити, па самим тим није (сасвим) у власти нечисте силе; а ако није у њеној власти у потпуности, онда мора бити негде између онога што припада Богу (и људима, то јест Његовим људима) и онога што је Бог одгурнуо од себе (и следствено, осудио) (McCloud 2013).

Духови који обитавају на уклетим местима у култури САД појављују се као посредници између различитих, појмовно и вредносно супротстављених домена, било да су у питању егзистенцијалне равни, категорије светог и оног што није свето (а што може бити и профано и проклето), или простори људског и изванљудског света. За разлику од душа из средњовековног чистицишта, или нечистих покојника из европског фолклора, њихова лиминална позиција није производ њиховог негативног трансгресивног понашања за живота. Насупрот томе, духови из уклетих наратива настали су као последица околности негативне трансгресије. Њихово опседање места на којима су трагично настрадали представља показатељ те трансгресије, односно подсетник на њу. Социокултурна ситуација која погодује развоју занимања за такве феномене, односно такво занимање за паранормално које се може сматрати ако не друштвено и културно прихваћеним у пу-

ном смислу те речи, а онда барем толерисаним, поклапа се са деинституционализацијом религије у САД и падом поверења у друштвене установе уопште. Онтолошка лиминалност духова, која одговара катеогријалној лиминалности простора, тако се може повезати и са осећањем појединачне друштвене лиминалности у све израженије дерегулисаним социокултурним околностима савременог света.

## Завршна разматрања

Поимање места у касној модерности и након ње бива ослобођено идеје кохерентности његове друштвене и културне функције и локације. То значи, између осталог, да промена намене места не мора да значи и промену у његовом културном когнитивном доживљавању, као што то сугеришу уклетата места, на пример (Agefi 1999). Место трагедије остаје у културном поимању такво увек, без обзира на то да ли је некад у питању био индустријски објекат, а данас музеј. Повесть таквог места, штавише, изнова се интерпретира кроз наративе о њему, односно кроз преношење информација о несрећи којој је било поприште. Постојање уклетих места као културних феномена засновано је на излагању о њима и њиховом приказивању: излагање се односи на приче о њима, а приказивање на наводна искуства (виђења духова и сензорне утиске), али и сабласни туризам. У оба случаја на делу је механизам успостављања привидности као наводног поклапања искуственог и епистемолошког: оно што не постоји бива установљено на концептуалном нивоу као постојеће (а заправо је привидно, пошто „постоји“ само на наративном нивоу, попут мита или бајке) и према њему се у стварности односи на такав начин. *Усвојено* је као да је стварно и такво оперише као и сваки други културни производ (Koven 2007).

Прави предмет емоција које побуђују уклетата места и њихови наративи јесте смрт, односно несрећни догађаји који су довели до тога да се место сматра уклетим. Смрт је егзистенцијални, онтолошки, али и емотивни разделник у свакој култури. Нарочито онда када је насилна или долази као последица изненадних околности, она пружа прилику за преиспитивање евентуалних моралних конфликта, моралних ауторитета и моралности уопште у било којој заједници (Shay 2005). Такав став одговара когнитивиситчком погледу на емоције, који их види као у основи намераване онда када се исказују јавно: не може се бити само љут, мора се бити љут на некога или због нечега. Емоција представља реакцију на наратив: онда када се у наративима о уклетим местима, рецимо, спомињу емоције – било да се то чини имплицирано или наглашено – начин на који се то чини, на пример у односу на кривицу или срамоту због неке несреће, у функцији

је објашњавања прошлих догађаја и оријентисања у заузимању моралног става према њима (упор. Beatty 2014).

Постојање у смислу моралног подсетника на негативну трансгресију из прошлости битно је својство уклетих места као америчког културног феномена. Друго такво својство – а за које се може рећи да произлази из првог на одређени начин – јесте културно когнитивно раздвајање људскости од онога шта то није. Потоње може бити чудовишност, наравно, али као што је показано раније у тексту, може обухватати и лиминалну онтолошку категорију духова, односно сабласти. Географија хорор прича обично смешта порекло чудовишта на места која су изван људског света или на таква која су непозната људима (Carroll 1990, 34–35). Другим речима, однос између људског и нељудског у хорору најчешће је описан у смислу граница које деле оно што је унутра од онога што је споља, што представља јасно поклапање просторне и отолошке референце.

Сличну улогу имају и уклетих места. Повлачећи моралну и онтолошку границу између људског и нељудског, функционишу као лиминална зона равни егзистенције, односно као простор који представља неку врсту отеловљења замисли о постојању које истовремено јесте и није онострано и онострано, односно материјално и нематеријално. Њихова сабласност није чудовишна; чудовишност је показатељ туђинског и опасног, нечега што се налази изван домена познатог и сигурног (Musharbash 2014, 3). Сабласност остаје изван тих домена, наравно, али представља својеврсну инверзију познатог и сигурног: људе који то више нису и појаве које упућују на преиспитивање културних (да не кажем, народских) представа о личности и равнима људског постојања. Уклета места не постоје, тако, без духова који их походе или опседају, а ти духови не постоје, са своје стране, без људи који верују у њих. Социокултурни аспект свега тога јесте да прелажење граница равни постојања од стране духова представља својеврсну аналогију негативне трансгресије у друштвеном понашању. Лиминалност духова аналогна је тако лиминалности уклетих места у просторном, егзистенцијалном, онтолошом и моралном смислу.

## Литература

- Alcorta, Candace S, Richard Sosis. 2005. "Ritual, Emotion, and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex". *Human Nature* 16 (4): 323–359.
- Arefi, Mahyar. 1999. "Non-place and Placelessness as Narratives of Loss: Rethinking the Notion of Place". *Journal of Urban Design* 4 (2): 179–193.
- Baker, Joseph O, Christopher D. Bader. 2014. "A social anthropology of ghosts in twenty-first-century America". *Social Compass* 61 (4): 569–593, DOI: 10.1177/0037768614547337

- Beatty, Andrew. 2014. "Anthropology and emotion". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 20: 545–563.
- Bendroth, Margaret. 2009. "Do the Puritans Still Matter? What Congregational History Has to Say about American Democracy". *International Congregational Journal* 8 (2): 13–19
- Bielski, Ursula. 2009. "What's so Scary about the quarry?" *Rock Products*, October, 24–26.
- Bloch, Maurice. 2010. "Death". In *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 183–186. London and New York: Routledge.
- Bratt, James D. 1998. "The reorientation of American protestantism, 1835–1845". *Church History* 67 (1): 52–82, DOI: 10.2307/3170771
- Burdick Harmon, Melissa. 2000. "Famous Faces, Famous Places: America's Most Mysterious Sites". *Biography Magazine*, October: 50–52.
- Carroll, Noël. 1990. *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*. New York/London: Routledge.
- Csordas, Thomas J. 2019. "Specter, Phantom, Demon". *Ethos* 47 (4): 519–529. DOI: 10.1111/etho.12253
- Davidson, James D. 1994. "Religion among America's elite: Persistence and change in the Protestant establishment". *Sociology of Religion* 55 (4): 419–440, DOI: 10.2307/3711980
- Davies, Owen. 2007. *The Haunted. A social History of Ghosts*. Basingstoke/ New York: Palgrave Macmillan.
- Derida, Žak. 2004. *Marksove sablasti: stanje duga, rad žalosti i nova internacionala*. Beograd/ Nikšić: Službeni list SCG/ Jasen.
- Eberhart, George M. 1997. "Phantoms among the Folios: A Guide to Haunted Libraries". *American Libraries*, October, 68–71.
- Fleischhack, Maria, Elmar Schenkel. 2016. "Preface: Ghosts – or the (Nearly) Invisible". In *Ghosts – or the (Nearly) Invisible. Spectral Phenomena in Literature and the Media*, eds. Maria Fleischhack, Elmar Schenkel, 11–12. Frankfurt am Mein: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, DOI 10.3726/978–3–653–05962.
- Frois, Jeanne. 2011. "Around Louisiana: Regional Reports from across the state", 09/01/2011, <https://www.myneworleans.com/around-louisiana-12/>
- Frois, Jeanne. 2012. "Around Louisiana: Greater New Orleans. Regional Reports from across the state", 08/31/2012, <https://www.myneworleans.com/around-louisiana-greater-new-orleans-7/>
- Frosh, Stephen. 2012. "Hauntings: Psychoanalysis and Ghostly Transmission". *American Imago* 69 (2): 241–264.
- Goody, Jack. 2004. *Death, Property and the Ancestors: a study of the mortuary customs of the LoDagaa of West Africa*. London: Routledge.
- Gordon, Avery F. 2008. *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis/ London: University of Minnesota Press.
- Hames, Jacqueline M. 2012. "Fort Leavenworth: The Most Haunted Base in the Army?" *Soldiers* 67 (10): 1–3.

- Harding, Susan F. 2009. "American Protestant Moralism and the Secular Imagination: From Temperance to the Moral Majority". *Social Research* 76 (4): 1277–1306
- Hertz, Robert. 2004. *Death and the Right Hand*. Abingdon, Oxon UK: Routledge.
- Hildebrandt, Maik. 2016. "Medieval Ghosts: the Stories of the Monk of Byland". In *Ghosts – or the (Nearly) Invisible. Spectral Phenomena in Literature and the Media*, eds. Maria Fleischhack, Elmar Schenkel, 13–23. Frankfurt am Mein: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, DOI 10.3726/978–3–653–05962.
- Jones, Janet. 2018. "Eastern State Penitentiary". *American Road* 16 (3): 39.
- Kovačević, Ivan. 2007a. „Sremski berberin u vremenima promena“. *Etnoantropološki problemi* 2 (1): 11–28, DOI: <https://doi.org/10.21301/eap.v2i1.1>
- Kovačević, Ivan. 2007b. „Porše i kolači – advokatski advertajzing ili etnojurisprudent-ski saveti“. *Antropologija* 4: 7–21.
- Koven, Mikel J. 2007. "Most Haunted and the Convergence of Traditional Belief and Popular Television". *Folklore* 118 (2): 183–202.
- Laplantine, François. 2015. *The Life of the Senses: Introduction to a Modal Anthropology*. London/ New York: Bloomsbury Academic.
- Le Gof, Žak. 1992. *Nastanak čistilišta*. Sremski Karlovci/ Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Lincoln, Martha, Bruce Lincoln. 2015. "Toward a Critical Hauntology: Bare Afterlife and the Ghosts of Ba Chúc". *Comparative Studies in Society and History* 57 (1): 191–220, doi:10.1017/S0010417514000644
- Logan, Dana W. 2015. "Republicanism: Religious Studies and Church History meet Political History". *Church History* 84 (3): 621–624, doi:10.1017/S0009640715000554
- Lusted, Marcia Amidon. 2012. "Take a Tour of Haunted America". *Faces* 29 (2): 22
- Malone, Mike. 2018. "Higbee Beach". *American Road* 16 (3): 47.
- McCloud, Sean. 2013. "Mapping the spatial limbos of spiritual warfare: haunted houses, defiled land and the horrors of history". *Material Religion* 9 (2): 166–185, DOI: 10.2752/175183413X13703410896690
- Meier, Lars. 2012. "Encounters with haunted industrial workplaces and emotions of loss: class-related senses of place within the memories of metalworkers". *Cultural Geographies* 20 (4): 467–483, DOI: 10.1177/1474474012469003
- Musharbash, Yasmine. 2014. "Introduction: Monsters, Anthropology, and Monster Studies". In *Monster Anthropology in Australasia and Beyond*, eds. Y. Musharbash and G. H. Presterudstuen, 1–24. New York: Palgrave Macmillan.
- Rahimi, Sadeq. 2019. "Specularizing the Object Cause of Desire of the Dead Other: A Ghost Story". *Ethos* 47 (4): 427–439, DOI: 10.1111/etho.12259
- Rattini, Kristin Baird. 2004. "Haunted City". *National Geographic Kids*, October, issue 344.
- Rattini, Kristin Baird. 2015. "Haunted New York City". *National Geographic Kids*, October, issue 454.
- Repp, Thomas Arthur. 2018a. "Minnie Quay's Pier". *American Road* 16 (3): 33.
- Repp, Thomas Arthur. 2018b. "Boy Scout Lane". *American Road* 16 (3): 39.
- Shanafelt, Robert A. 2011. "On the Supernatural and Extraordinary Experience: Multiple Views and a Call for Synthesis". *Reviews in Anthropology* 40: 312–335, DOI: 10.1080/00938157.2011.625608

- Shay, Talia. 2005. "Can Our Loved Ones Rest in Peace? The Memorialization of the Victims of Hostile Activities". *Anthropological Quarterly* 78 (3): 709–723.
- Stinson, Bob. 2011. "Five Haunted Hotels of the West". *Wild West*, October, 34–41.
- Straight, Bilinda. 2010. "Death, Grief, and Cross-World Longing". *Reviews in Anthropology* 39: 127–147.
- Strasburg, Karras. 2018. "Kings Island". *American Road* 16 (3): 34.
- Thiele, Sophie. 2016. "'I Know not who these Mute Folk Are' – Ghostly Houses in Early Twentieth Century English and American Poetry". In *Ghosts – or the (Nearly) Invisible. Spectral Phenomena in Literature and the Media*, eds. Maria Fleischhack, Elmar Schenkel, 115–123. Frankfurt am Mein: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, DOI 10.3726/978–3–653–05962.
- Valk, Ülo, Daniel Sävborg. 2018. "Place-Lore, Liminal Storyworld and Ontology of the Supernatural. An Introduction". In *Storied and Supernatural Places. Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*, eds. Ülo Valk and Daniel Sävborg, 7–24. Helsinki: Finnish Literature Society, DOI: <http://dx.doi.org/10.21435/sj.23>.
- Žikić, Bojan. 2018. *Antropologija tela*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Dosije studio.

Bojan Žikić

Department of Ethnology and Anthropology,  
Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia

### *Haunted Places in US Culture*

What makes a place haunted is the narrative of its ghosts: the curse of the place is expressed through the hauntings of that place by the ghosts of the people who died there. Ghosts are an expression of negative transgression, that is, a violation of social norms and cultural values that leads to the moral destabilization of the community: haunted places are places of tragedy, of deaths caused by violence and negligence. The basic features of haunted places in the US are liminality, the historical experience of what happened there, and the fact that they represent the boundary between the everyday and the impossible. The crossing of the existential boundaries by ghosts is analogous to negative transgression in social behavior. The liminality of ghosts thus corresponds to the liminality of haunted places in spatial, existential, ontological and moral terms. They appear as a kind of propaedeutic device in cultural communication, for the atrocities of their stories address what is good and bad according to the norms of cultural thought, and what is proper and improper in social behavior.

Several different types of places are featured in this discussion: private ones, like dwelling places, as well as numerous public places, including a public library, a quarry, a public park, a village lane, a teahouse, the site of one of the

best-known battles in United States history, a former correction facility, a beech etc, across the entire country: Atchison, Kansas; New Orleans, Fort Leavenworth and plantations in Louisiana; Peoria, Illinois; Reelsville, Indiana; Little Bighorn, Montana; Washington DC; New York City; the San Francisco Bay area; Philadelphia, Pennsylvania; Portage County, Wisconsin; Baton Rouge, Louisiana; Forester, Michigan; Cape May, New Jersey; Tucson, Arizona; Mason, Ohio.

*Key words:* haunted city, spirits, USA, cultural ontology, moral, social and cultural transgression, anthropology

*Des lieux hantés dans la culture des États-Unis*

Ce qui rend un lieu hanté est le récit sur son esprit ou ses esprits: le caractère du lieu hanté s'exprime à travers la visite ou l'occupation des lieux de la part des esprits des hommes qui y sont morts. Les esprits représentent l'expression d'une transgression négative, c'est-à-dire de la violation des normes sociales et des valeurs culturelles menant à la déstabilisation morale de la communauté: les lieux hantés sont des lieux d'événements tragiques, c'est-à-dire des morts provoquées par la violence et la négligence. Les principales caractéristiques des lieux hantés aux États-Unis sont la liminalité, puis l'expérience historique de ce qui s'y est passé, tout comme le fait qu'ils représentent la frontière entre le quotidien et l'impossible. Le dépassement des limites des niveaux d'existence de la part des esprits est analogue à la transgression négative dans le comportement social. La liminalité des esprits correspond ainsi avec la liminalité des lieux hantés dans le sens spatial, existentiel, ontologique et moral.

*Mots clés:* lieu hanté, esprits, États-Unis, ontologie culturelle, morale, transgression sociale et culturelle, anthropologie

Primljeno / Received: 24.03.2020.

Prihvaćeno / Accepted: 24.04.2020.

**Nataša Simeunović Bajić**

natas.simeunovic.bajic@filfak.ni.ac.rs

**Marija Vujović**

marija.vujovic@filfak.ni.ac.rs

**Dragana Pavlović**

dragana.pavlovic@filfak.ni.ac.rs

*Filozofski fakultet, Univerzitet u Nišu*

## **Devedesetih na ekranima RTS-a: analiza ponude domaćih televizijskih serija i stavova publike\***

**Apstrakt:** U kulturnom pamćenju naroda ili pojedinih grupa uvek postoji određena temporalna tačka oko koje se razvijaju složeni diskursi. U Srbiji su to devedesete godine 20. veka. O njima je pisano u mnogim studijama iz različitih perspektiva, ali je istraživanje televizijskog programa iz tog doba prilično zanemareno. Zato se ovaj rad fokusira na TV serije i stavove publike kako bi utvrdio njihovu ulogu u ovom periodu. Metodologija rada zasnovana je na sekundarnim podacima ranije izvedenih istraživanja budući da je iz ove vremenske perspektive teško utvrditi stavove publike prema serijskom programu koji je emitovan 90-ih godina. Iako je na prvi pogled, i laički i akademski, očekivano da se jasne ideološke reprezentacione matrice prepoznaju u serijama emitovanim 90-ih godina na javnom servisu, naše istraživanje pokazuje da to nije slučaj.

**Ključne reči:** TV serije, devedesete, ideologija, publika, RTS

### Uvod

U kulturnom pamćenju naroda ili pojedinih grupa uvek postoji određena temporalna tačka oko koje se razvijaju složeni diskursi. U Srbiji devedesete godine 20. veka predstavljaju jednu od najznačajnijih i najkompleksnijih temporalnih tačaka. Zašto? Podsećamo da na evropskom planu devedesete dolaze nakon pada

\* Zahvalnost: Zahvaljujemo na velikoj pomoći Slavici Josifović (rukovodilac Centra za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS) i Nadi Senić (jedan od urednika RTS3). Zahvaljujemo urednicima i recenzentima časopisa na konstruktivnim sugestijama koje su ovaj rad učinile kvalitetnijim.

Berlinskog zida i burnog sloma komunizma 1989. godine u istočnoevropskim i centralnoevropskim zemljama. Već sledeće godine u ovim komunističkim zemljama birane su po prvi put demokratske vlade. Danas se 1989. godina na mnogo načina posmatra kao godina prekretnica i veliki istorijski rez (v. Ther 2018). Međutim, u Srbiji je društveno-politička situacija bila posebno složena. Srbija je bila deo Jugoslavije koja je 80-ih godina, nakon smrti doživotnog predsednika Josipa Broza Tita, pokazivala sve veće pukotine u svom uređenju, razvoju privrede i dometima federalnog iskustva. Zahtevi vladajućih elita u različitim republikama za što većom samostalnošću mogli su se sve češće čuti u političkoj areni. Širili su se nacionalistički mitovi i afirmisale nepremostivosti razlika, finansijski resursi su bili na izdah. Rat je nažalost bio izvestan, te je početkom 90-ih na prostoru Jugoslavije ostavio izuzetno tragične posledice. Prema Žikićevom adekvatnom interpretiranju značenja „kritičnog događaja“ ili događaja bez predsedana koji je objašnjavala Vina Das, takvim događajem se u nas može smatrati dezintegracija zajedničke države, ali ne kao vremenski uobličen trenutak, nego kao fenomen koji je i „ishod i ishodište, istovremeno“ (Žikić 2013, 28).

U Srbije je već od 1987. godine centralna politička figura postao Slobodan Milošević, čija je vladavine 90-ih godina obeležena nestašicom osnovnih životnih namirnica, nestašicom goriva, restrikcijama struje, porastom kriminala, enormnom inflacijom, embargom, NATO bombardovanjem, talasom izbeglica i izolacijom zemlje. Međutim, to su samo pojedini elementi koji čine složenim diskurs devedesetih u Srbiji. Postoje i kulturne predstave o Evropi (Žikić 2013), ideologija plastike (Matić i Stojanović 2010), alternativne javne sfere (Erdei 2008), hibridna tranzicija (Antonijević 2009), predstave o gubitnicima i dobitnicima tranzicije (Trifunović 2009) i dr. Vrlo je zanimljivo što je ta tranzicija 90-ih godina izgledala izvitopereno i naziva se različitim imenima: *prva tranzicija*, *blokirana transformacija* ili *hibridna tranzicija* (v. Antonijević 2009). Koji god termin da izaberemo, jasne su karakteristike „ogoljene, borbe za preraspodelu materijalnih dobara i društvenih funkcija i privilegija“ (Tripković 2001). Nakon svrgavanja Slobodana Miloševića sa vlasti 5. oktobra 2000. godine njegovo ime je poprimilo najveći procenat tamnih boja koje su zbog njega, kao glavnog simbola, obeležavale i same devedesete godine. Kako je vreme prolazilo, odnos prema političkoj figuri Miloševića se menjao, posebno posle smrti u pritvoru Haškog tribunala u vreme sudskog procesa koji je protiv njega još uvek vođen. I sam diskurs devedesetih poprimao je nove transformacije. Povremeno su se pojavljivali glasovi koji nisu govorili o devedesetima kao o najgoroj deceniji, već su počeli da dublje proučavaju život iz svake perspektive u ovom periodu. Nezavisno od toga da li i koliko postoji kritičara tog vremena, važno je naglasiti jednu sasvim jednostavnu i izvesnu činjenicu: život je tekao. Polazeći od te činjenice, moguće je koliko i potrebno razmatrati uslove pod kojima je medijski sistem funkcionisao, ali i uticaje na obične ljude koji su svakodnevno delili

obrasce kulture u nastajanju. Zbog toga je važno utvrditi kakav je bio status RTS-a kao produkcije i emitera televizijskog programa u takvom sistemu i kako je publika reagovala na ponudu domaćih i stranih TV serija. Izabrane su TV serije kao autentični televizijski žanr koji, iako često smeštan u zabavne sadržaje niske estetske vrednosti, pokazuje svoju političnost i ideološku pozadinu u složenim vremenima (v. Simeunović Bajić 2018).

### Teorijska pozadina i metodološki okvir

Teorijsko utemeljenje ovaj rad nalazi u najširem spektru kritičkih medijskih studija i kulturnih studija. O televizijskim serijama je do sada napisano dosta radova, ali ipak ni približno koliko o filmu. Za razliku od serija, film je stekao status umetnosti i danas to niko ne osporava. Međutim, stvari stoje nešto drugačije sa serijama. One su često posmatrane kroz prizmu lošeg, komercijalnog, jeftinog i jednostavnog uživanja. Vrlo teško se dokazuje postojanje estetskih elemenata u ovom televizijskom žanru. Ako to nije moguće ili nije poželjno, potrebno je usredsrediti se na polje popularne estetike ili, šire od toga, na kalofaniju (v. Simeunović Bajić 2018). Šta je zapravo TV serija? Svakako nije, ili bar nije samo, produkt komercijalnog televizijskog stvaralaštva. Ne, ona se ne može posmatrati ni kao kič, jer je preveliki broj ostvarenja na osnovu kojih nije moguće izvesti takvu generalizaciju. TV serija je „jedini žanr igranog programa koji može zadovoljiti potrebu gledaoca za rutinom“ (Eskenazi 2013). Čak i u vreme kada serije nisu više vezane samo za tradicionalne televizijske forme emitovanja, one se ističu poštovanjem istih narativnih formula i predstavljaju deo receptivnog rituala, kako je to lepo objasnio Eskenazi (2013). Da bi se stvorila jedna uspešna televizijska serija, neophodno je zadovoljiti mnogobrojne faktore: komercijalno-finansijske, produkcione, tehničke, ali i kreativne i kulturološke.<sup>1</sup> To je realizacija veoma velikog projekta u kome učestvuje ogroman broj subjekata. Kao što postoje niskobudžetni filmovi s autorskim pečatom izuzetne estetske vrednosti, tako postoje i TV serije u koje nije uloženo mnogo novca, a koje su postigle veliku gledanost, jer su kreativno odgovorile na različite vrste izazova (Lewis 2000). Takva je na primer TV serija *Grlom u jagode* Srđana Karanovića proizvedena 1975. godine (v. Simeunović Bajić 2018). Međutim, serije nisu samo deo narativnog sveta i ne pripadaju isključivo audio-vizuelnom sadržaju bilo televizije bilo neke druge platforme. U njima se reprezentuje određeni pogled na svet, određena ideja, određeni junaci i odnosi među njima.

<sup>1</sup> Primera ima dosta, ali je možda u ovom trenutku najaktuelniji onaj koji se odnosi na planetarni uspeh španske serije *La Casa de Papel*, koja nesumnjivo u sebi sadrži važne kreativne domete i kulturološka značenja, ali ne bi mogla da osvoji toliko veliki deo svetske publike da je nije preuzeo i re-kreirao najpoznatiji striming servis Netflix.

Ideologija zato nije nešto što televizijska serija može da prenebregne. U ovom smislu, televizijsku kulturu je moguće sagledavati iz perspektive ne-redukcioniističke teorije ideologije, „koja podrazumeva dinamičnu napetost između društvenih ograničenja i ljudske kreativnosti, ideologije i hegemonije, hegemonije i zdravog razuma“ (Rivera-Perez 1996, 48). Dakle, ni kreativno osmišljavanje narativnog sveta jedne televizijske serije, makar iz najdalje prošlosti, ne može biti oslobođeno ideološkog naboja, jer konstantno postoji dinamična napetost među ključnim društvenim konceptima. Upravo u ovoj napetosti važno je razmotriti ulogu publike.

U kritičkim medijskim studijama veza između ideologije, medijskih tekstova i publike odavno je prepoznata (Gurevitch et al 2005; Durham and Kellner 2012). Ovde svakako ne mislimo na dostignuća teorija o direktnom uticaju medijskih poruka na publiku koja su prevaziđena ili osporena, već na fine ideološke nanose koji se ne mogu očitovati na prvi pogled u popularnim medijskim sadržajima. U tom smislu, nije razložno koristiti binarne suprotnosti u analizi ideologije unutar ovih sadržaja, kao što su npr. oštre razlike između kvalifikacija dobro i loše. Na taj način bi analiza prešla u dnevno-političku kritiku i ne bi pomogla otkrivanju značenja koja su vrlo složeno upletena u medijske tekstove. Zbog toga je potrebna detaljnija analiza koja predstavlja svojevrsni „prozor u šire ideološke rasprave“ koje se odvijaju u društvu, jer nam takav prozor pomaže da sagledamo kakve „ideje kruže medijskim tekstovima“, kako su konstruisane, kako se tokom vremena menjaju i „kada se isprobavaju“ (Croteau and Hoynes 2003, 163). I više od toga, ovaj *prozor u šire ideološke rasprave* omogućuje i da se publika posmatra kao relevantni subjekt u kružnom komunikacionom procesu na čijoj strani takođe dolazi do proizvodnje značenja, onako kako je to Stjuart Hol objasnio još 1973. godine.<sup>2</sup> To, najjednostavnije, znači da je moguće u popularnim tekstovima učitati određeno preferirano značenje, ali publika je istovredni subjekt (ne pasivni objekt) i može to značenje na različite načine dekodirati, osmisliti, interpretirati, proširiti. Zato je posebno značajno učiniti povratak u devedesete u istraživačkom smislu i pokrenuti pitanja koja izvire iz ovih razmatranja.

Metodologija rada zasnovana je na sekundarnim podacima ranije izvedenih istraživanja budući da je iz ove vremenske perspektive teško utvrditi stavove publike prema serijskom programu koji je emitovan 90-ih godina. Korišćeni su istraživački izveštaji Centra za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS, a kako bi se definisala opštija slika o ponudi televizijskih serija, urađena je kratka analiza pojedinačnih ostvarenja iz tog perioda. Upotrebljene su metode: istorijska analiza, analiza sadržaja i komparativna analiza, dakle, dominira kva-

---

<sup>2</sup> Linearni model pošiljalac – poruka – recipijent prevaziđen je i Hol nudi složenije tumačenje procesa komuniciranja kroz uspostavljanje cirkularnog modela i dodeljivanje aktivnog statusa publici (v. Hol 2008).

litativni pristup. Kvantifikacija je postignuta samo u domenu navođenja sekundarnih podataka. Smatramo da je izdvojena metodologija dovoljna za uspešno predstavljanje i razumevanje serijskog programa RTS-a 90-ih godina 20. veka.

### Domaća literatura o televizijskim serijama

Još 2005. godine Miša Đurković je uočio neproporcionalnost između broja domaćih televizijskih serija i broja naučnih radova u kojima su one dominantni istraživački fokus. Na vrlo inspirativan način on objašnjava koliko su domaće serije učestvovala u izgradnji kulturnog pamćenja generacija koje su odrastale i sazrevala uz njih, ali istovremeno pokazuje neophodnost rada na studioznoj analizi domaće produkcije (Đurković 2005). Međutim, Đurković je u svom radu izveo uspešnu žanrovsku, diskurzivnu pa i ideološku analizu, ali prvenstveno perioda koji je usledio nakon devedesetih godina zaključujući da se za zaista mali broj serija iz tog perioda može reći „da su relativno ili sasvim uspešne” (Đurković 2005, 377). Slične domete detaljnije analize TV serija u određenom periodu daje rad Vanje Šibalić o TV serijama iz vrlo bliske prošlosti. Ona, između ostalog, nudi društvena objašnjenja za bavljenje tematikom vojske, fudbala i košarke, ali iznad svega daje dva vrlo značajna opštija zaključka: uloga istraživanja u generisanju interesovanja publike i negovanje lokalne posebnosti unutar uvezenih i dominantnih koncepata (Šibalić 2018).

Što se tiče serija iz dalje socijalističke prošlosti, rad Vuletića i Zvijera, sa naslovom *Modernizacijski karakter TV serija: sitkomi RTB s kraja 1960-tih i početka 1970-tih godina*, predstavlja sociološku analizu povezanosti televizijskih serija i društva u kome nastaju. Konkretno, autori su analizirali serije snimane u Jugoslaviji šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka, a koje su imale značajan uticaj na modernizacijske procese u socijalizmu. Kroz afirmativan, ali i komičan odnos prema urbanizaciji, rodnoj emancipaciji, obrazovanju, ali i novim tendencijama u razvoju privatnog ekonomskog sektora, ove serije su menjale vrednosne orijentacije stanovništva. Autori smatraju da su baš sitkomi predstavljali sedamdesetih godina mnogo više od jednostavne zabave, jer su se takve serije „podsmevale parohijalnom mentalitetu i žigosale su uvezene prakse koje su ometale moderni razvoj društva” (Vuletić i Zvijer 2018, 129). Analizirane serije *Muzikanti*, *Kamiondžije*, *Pozorište u kući* su u potpunosti odražavale prisutnu napetost između tradicionalnih obrazaca, zahteva socijalističkog uređenja i globalnih modernizacijskih procesa.

Serija *Pozorište u kući*, koja je snimana tokom sedamdesetih i u prvim godinama osamdesetih, bila je predmet posebne analize u radu *Fragmenti jugoslovenske socijalističke modernosti 1970-ih u TV seriji, „Pozorište u kući”*. Autorka Erdei ističe značaj socijalizatorske uloge ove serije koja je, prikazujući modernu

jugoslovensku porodicu, uticala na izgradnju svakodnevnog života, vrednosnih sistema i normi ponašanja građana. Jasno je vidljiva raslojenost tadašnjeg društva „i postojanje ‘manje’ i ‘više’ uspešnih osoba, a često se provlače izjave o tome kako ‘neki’ uspevaju da ‘grabe prilike’...” (Erdei 2017, 556). Serija prikazuje tadašnje probleme i nedostatke socijalističkog uređenja društva.

Jednu sveobuhvatniju analizu, onakvu kakvu opisuje Đurković s početka priče o domaćim istraživanjima, daje Ivan Kovačević baveći se antropologijom TV serija. Sem kratkog ali ipak detaljnog osvrta na sva prethodna domaća istraživanja u ovoj oblasti, Kovačević se bavi i promenama produkcije i recepcije TV serija do koje je došlo zahvaljujući razvoju digitalnih tehnologija, predstavlja osnove antropologije TV serija i nudi antropološku analizu TV serija. Ono što je potrebno naglasiti i ponoviti, iako se čini da smo takve stavove odavno prevazišli, jeste sledeće: „Antropologija ne prihvata krajnje pojednostavljene i ideološki formirane predstave o tome da kulturna industrija modeluje svest konzumenata u cilju njihovog daljeg potčinjavanja kapitalu” (Kovačević 2018, 105). Takođe, Kovačević i Brujić u još jednom radu o TV serijama ističu značaj antropološkog istraživanja TV serija zbog njihovog velikog uticaja na gledaoce, jer se njima mogu postaviti različita i važna pitanja o identitetu, pripadnosti, kulturi, drugosti ili o disparitetima selo-grad. Televizijske serije “mogu da služe za socijalizaciju ali i socijalno diferenciranje među ljudima” (Kovačević i Brujić 2014, 398, 399).

Međutim, u navedenoj dosadašnjoj literaturi o domaćim TV serijama ipak nema radova koji se odnose samo na period 90-ih godina čime ovaj rad dobija svoje opravdanje.

## Kultura 90-ih

Kultura 90-ih u Srbiji obeležena je revidiranjem ranijih kulturnih obrazaca koji su stvoreni u jugoslovensko doba, kao i uvođenjem nekih potpuno novih. U istraživačkim radovima na srpskom jeziku najčešće se govori o dominantnom kulturnom modelu koji je proizvodio turbo-folk kulturu<sup>3</sup>, a koji je, zapravo, hipertrofirana verzija populističkog novokomponovanog kulturnog modela s elementima kič-patriotizma (Dragičević Šešić 1994). Ona se javlja u društvenom i političkom kontekstu onoga što Erik Gordi naziva destrukcijom alternativa (Gordy 2010), misleći na miloševićevsku proizvodnju diskursa o nepostojanju

---

<sup>3</sup> Oštru, ali široko naučno zasnovanu kritiku turbo-folka kao posebnog kulturnog obrasca izlaže Mirko Miletić, naglašavajući da su „neshvaćena tradicija i naopako interpretirana modernizacija temelji ovog obrasca, u kojem se društvene interakcije zasnivaju na golim interesima, komuniciranje svodi na konflikt, a samoaktuelizacija čoveka u javnoj sferi na agresivnu promociju i/ili mimikriju” (Miletić 2013).

drugačijeg načina zasnivanja i sprovođenja vlasti izvan nacionalističke retorike koja je zaposela svakodnevne živote ljudi u Srbiji. Iako se značenje turbo-folk kulture poima na dva sasvim antipodna načina, kao sluškinja vladajućeg režima (Kronja 2006) ili kao u potpunosti prepuštena tržištu (Đurković 2002), tadašnja vladajuća elita nije mogla da organizovano sprovodi državni kulturni model zasnovan na turbo-folk kulturi, kao što ova kultura nije mogla u potpunosti da bude zasnovana na tržišnim principima, a sasvim oslobođena državnog uticaja. Ukoliko se posmatra celina ovog fenomena i njegov period uspona i razlaganja, može se govoriti o prevazi jednog ili drugog u pojedinim fazama. Takođe ne treba element isključivosti da bude dominantan ni u upotrebi imenovanja celokupne popularne kulture 90-ih, ali ni kao sveobuhvatni nadređeni pojam. U ovom istraživačkom kontekstu podsetićemo da je turbo-folk svojevrsni oblik postjugoslovenske popularne kulture nastao nakon dezintegracije zajedničke države i nadahnut posledicama te dezintegracije kao i, u pojedinim aspektima, „artikulacijom miloševićevske nacionalističke politike u uslovima neregulisanog muzičkog tržišta kada publika u izolovanoj zemlji prihvata upisana preferirana značenja dominantne ideologije kroz naglašavanje prividne otvorenosti i slobode u spajanju nacionalnog i kosmopolitskog“ (v. Simeunović Bajić 2015). Takođe, treba skrenuti pažnju da Đurković smatra da kritike prema turbo-folku nisu dobro postavljene i zapravo kritikuje dotadašnje kritike naglašavajući da se pogrešno sve svrstava u ovaj pravac, a da on zapravo uopšte nije oznaka za muzički žanr, nego je samo jedna *ideološka odrednica* (Đurković 2004).

Vrlo su zanimljivi i revitalizovani binarni muzički kulturni obrasci, tj. raznovrsni antipodni i čak oksimoronski spojevi (urbano – seosko, inostrano – domaće, moderno – staro, idealno – loše, skromno – raskošno). Oni su podržani televizijom (novim komercijalnim televizijama kao što je Pink), radiom i štampom. Uz njih idu i sledeći toposi u najširem okviru kulturnih svakodnevnih praksi: igranje tetrisa, korišćenje pejdžera<sup>4</sup>, slušanje tranzistora, pravljenje domaćeg eurokrema, kupovina na buvljaku, predviđanja vidovnjaka i vračara, idealizovanje kriminalaca itd. Oni, naravno, nisu karakteristični za celokupnu populaciju tog vremena, već predstavljaju podsećanje na to da su takve prakse postojale i da su neke od njih bile apsurdni spoj napretka tehnologije i društvene krize (npr. usluge vidovnjaka preko radija i televizije koje je baš 90-ih godina ustanovljeno kao relativno stalni obrazac s obzirom na to da i danas postoje lokalne televizije na kojima se ovakav program emituje). Najznačajniju simboličku projekciju tame ovog doba, u kome su izvitoperene ili poništene mnoge vrednosti, nudi, s jedne strane, video-spot pesme grupe Mobi Dik *Kralj kokaina*, a s druge strane, direktni prenos svadbe estradne zvezde Cece Veličković i komandanta paravojne

<sup>4</sup> Na primer, vrlo zanimljivu analizu pejdžer kulture daju Matić i Stojanović u studiji *Plastične devedesete* govoreći o tome da su pejdžeri i prvi mobilni telefoni gradili sliku u društvu o važnosti njihovih vlasnika (v. Matić i Stojanović 2010).

formacije, ratnog profitera, vođe jedne političke stranke i pseudo-biznismena Željka Ražnatovića Arkana. Prenos je bio najveći medijski događaj u to doba. Posljednja decenija je pri svom kraju iznedrila nešto drugačije topose uličnih performansa studenata i protivnika režima, kao i target kulturu za vreme NATO agresije (v. Simeunović Bajić 2015).

Pokazalo se da su u novim društveno-političkim i medijsko-kulturološkim uslovima devedesete godine bile izuzetno plodne za stvaranje mnogobrojnih komercijalnih i privatnih medija (Radojković 2008). Međutim, veliki broj njih počeo je sa radom pre nego što je normativnim, legislativnim i regulatornim okvirom obezbeđeno jasno funkcionisanje dualnog sistema radiodifuzije. Nedostatak uređene organizacije medijskog sistema, ideološka kontrola medija, širenje privatnih medijskih korporacija i pojava piratskih medija reflektovali su sukob dominantne političke stranke s opozicionim strankama (Simeunović Bajić 2020). Radio-televizija Srbije, kao direktna naslednica Televizije Beograd, po prvi put se susrela sa izazovima konkurentne borbe u ponudi sadržaja, budući da je decenijama pre toga (od nastanka 1958. godine) predstavljala jedinu i dominantnu televiziju koja je socijalizovala publiku. Taj period je bio težak, a kulminirao je rušenjem dela infrastrukture u NATO bombardovanju. Ipak, RTS se tokom devedestih godina trudila da održi kvalitet ponude programa, a vrlo je zanimljivo pratiti šta se na ovom polju dešavalo kada je reč o televizijskim serijama. U to vreme postojala su tri programa RTS-a.

### Pregled i analiza TV serija na ekranima RTS-a 90-ih

Na samom početku neophodno je napomenuti da postoje ograničenja u istraživanju ove tematike. Jedini Vodič objavila je Bojana Andrić i on sadrži pregled produkcije od nastanka TV Beograd do 1995. godine. Nakon toga, niko drugi nije radio sličan popis. Pošto arhivski sadržaji u RTS-u nisu sasvim uređeni kako bi ih koristili istraživači, a nisu ni digitalizovani te se mnogi materijali i dalje čuvaju u papirnoj formi, nije moguće dobiti sve podatke niti stvoriti jasnu sliku o produkciji u ovom periodu. Takođe, elektronsko merenje gledanosti uvedeno je 2003. godine pa nisu dostupni ni svi podaci o tome. Na osnovu različitih izvora, moguće je rekonstruisati ponudu domaćih televizijskih serija, a što se tiče strane produkcije, biće navedene samo najpopularnije.

#### *Kratak pregled ponude TV serija*

Tri vrlo kratke dramske serije, *Jastuk groba moga*, *Vreme čuda* i *Seobe*, sa držale su svega po dve epizode. Prva je emitovana 1991. i prati ljubavni život Dositeja Obradovića 1807. godine u Trstu, a druga je emitovana iste godine i za-

snovana je na romanesknom svetu Borislava Pekića. Treća je emitovana 1995. i takođe predstavlja televizijsku adaptaciju poznatog romana Miloša Crnjanskog (v. Andrić 1995). Ove serije vraćaju gledaoce u prošlost u tri različita doba – vreme seoba Srba u južne delove Ugarske, vreme prvog ustanka protiv Turaka i život poznatog pisca u inostranstvu, i vreme neposredno nakon Drugog svet-skog rata. *Agencija Kikom* je bila nešto duža i sadržala je pet kratkih epizoda, a emitovana je 1990. godine. Za razliku od prve tri, ovo je humoristička serija (v. Andrić 1995). Godine 1991. emitovana je malo poznata i skoro zaboravljena TV seija, *U ime zakona*, u kojoj su glavne uloge imali Svetislav Gončić, Đuza Stojiljković i Bata Živojinović. Ona je imala deset epizoda (v. Andrić 1995). Istovremeno, 1990. i 1991. godine emitovan je i drugi ciklus jedne od najpopu-larnijih domaćih serija, i poslednje velike jugoslovenske serije, *Bolji život*. Se-rija koja prati dešavanja u ruralnim krajevima Crne Gore pod zanimlji-vim nazivom, *Volim i ja nerandže... no trpim*, emitovana je 1992. godi-ne i režirali su je Zdravko Šotra i Slobodan Šuljagić. Godine 1993. i 1994. u vreme najtragičnijih sukoba u BiH emitovana je humoristička serije *Policajac sa Petlovog brda* u dva ciklusa i prikazivala je zgrade i nezgode samohranog policajca i njegove dece. Ponovno vraćanje u prošlost vladavine Obrenovića do-nosi serija *Kraj dinastije Obrenovića*, a emitovana je 1995. godine i imala je 11 epizoda. Branka Otaše-vić izdvaja glumu Aleksandra Ber-čeka: „Zbog Berčekove glumačke ubedljivosti snažan kao dramski lik i u trenucima životne rezignacije i crnih slutnji, stari kralj je jedna od ličnosti koja je odmah dala punoću ovoj seriji“ (navedeno prema An-drić 1995).



Scena iz serije *Kraj Dinastije Obrenović*,  
izvor: IMDB, <https://www.imdb.com/title/tt0191699/mediaviewer/rm2946042112>

Zato što je postojao veliki broj repriza, najpoznatija serija iz tog perioda je serija *Srećni ljudi*, emitovana u dva ciklusa, 1993–1994 i 1995–1996. Ujedno, ona je je i najduža serija iz ovog doba pošto je imala ukupno 56 epizoda. Kasnije je snimljena još jedna slična serija, *Porodično blago*, 1998. godine. Dijahronijski, društveno-politički kontekst obe serije, dakle, vreme kada su nastale i emi-

tovane može se odrediti „kao period tzv. prve tranzicije, s tim što bi se moglo reći da jedna serija („Srećni ljudi“) pripada ranoj, a druga („Porodično blago“) poznoj fazi tog perioda“ (Trifunović 2009a, 136). *Porodično blago*, kao i *Srećni ljudi* i takođe *Stižu dolari* 2004, predstavljaju samo slična i manje uspešna ostvarenja Siniše Pavića nakon ubedljive serije *Bolji život*. Iako se u ovim serijama susrećemo sa životnim likovima i svakodnevnim pričama običnih ljudi, one ne dostižu visoke domete kreativnog rada. Međutim, zanimljivo je videti šta publika misli o tome što će biti pokazano u sledećim odeljcima.

Treba napomenuti, što se tiče inostranog televizijskog programa, sa kojima se domaća produkcija takmičila, da su 90-te će bile upamćene po hispanoameričkim serijama. Treći program RTS-a prvi je počeo da emituje te serije: *I bogati plaću*, *Gušterov osmeh*, *Divlja ruža*, *Kassandra*, *Ljovisna*, *Marisol*, *Gospođica*. Treći program je bio poznat i po drugim inostranim serijskim produkcijama koje su namenjene mladima pa su iz tog vremena poznate serije *Nestašne godine* i *Zvono kao spas*. Prvi i drugi program bili su rezervisani za neke druge manje poznate inostrane serije koje se nisu mogle takmičiti s onima emitovanim tih godina na televiziji Pink.

#### *Kratka analiza TV serija*

Šta se može videti iz ponude ovih televizijskih serija? Na prvi pogled izgleda neobično, jer su 90-te godine u javnom diskursu i društvenim istraživanjima predstavljene kao posebno traumatično vreme. Međutim, iz navedenih TV serija to se ne može primetiti. One ili reprezentuju prošlost nudeći tako eskapizam, ili na humoristički način obrađuju teme društvene stvarnosti iz čega u vizuelnim kodovima nije moguće prepoznati oštriju kritiku. Pogotovo to nije moguće izdvojiti s obzirom na jednostavne i ponovljene elemente *Srećnih ljudi* i *Porodičnog blaga*. Nakon gledanja ovih serija ne ostaje gorak ukus. Istina, nije ni neophodno da svaka serija donosi jedno takvo iskustvo, ali se čini da je ono skoro eliminisano iz serijske ponude 90-ih godina. Jedina takva serija je *Gore-Dole*, po scenariju Gordana Mihića, a u režiji Miloša Radivojevića i Miroslava Lekića. Ona je emitovana 1996. i 1997. godine. Nakon nje ostaje taj gorak ukus, jer reprezentuje načine na koje se sa surovom društvenom stvarnošću bore članovi jedne građanske porodice dok istovremeno posmatraju uspon nove elite, čime se ukazuje na pervertovanje vrednosti, položaja i socijalnog kapitala. Sem nje, posebnu pažnju zavređuje serija *Otvorena vrata*. Kao što je nekad Slobodan Novaković rekao za seriju *Grlom u jagode* (mada zbog drugih razloga) isto se tako može reći i za ovu seriju u domenu iskorišćenosti apsurdna, groteske i ironije: kao da je došla „iz nekog drugog sveta“ (Simeunović Bajić 2018, 95). Scenario je napisala za ovu seriju Biljana Srbljanović, ali i drugi autori su bili scenaristi pojedinih epizoda (v. Andrić 1995), muziku su komponovali Dragan

Ilić i Bajaga, a režirao ju je Miloš Radović (kao i kod scenarija, i drugi autori su režirali pojedine epizode). Raspodela uloga je pokazala da odabrane glumce niko ne bi mogao zameniti u ovim ulogama. Kada se to nakon izvesnog vremena prepozna, to je jedan od znakova uspele serije. Iako su *Otvorena vrata* u osnovi sitkom, originalnost i autentičnost reprezentovanog iskustva odvaja ovu seriju od poznatih jednostavnih obrazaca na kojima se zasniva takav televizijski žanr. Ona crpi svoju punoću iz tadašnjih mnogobrojnih društveno-političkih posrnuća, ali je kombinovanje različitih fenomenoloških elemenata datih kroz grotesknu, ironičnu i smehotvornu vizuru ono što seriju čini originalnom i, iznad svega, kreativnom. Verovatno je glumica Bojana Maljević u pravu kada kaže: „*Otvorena vrata* nikada nije bila, niti će ikada biti serija za svakoga ko ima televizor” (J. M. 2013). No, iz perspektive menadžmenta medija i dopadljivosti sadržaja publici, serije ovakvog tipa vrlo teško bi mogle da opstanu, s obzirom na to da se teži što većoj gledanosti.



Glumci serije *Otvorena vrata*, izvor: IMDB, <https://www.imdb.com/title/tt0191714/mediaviewer/rm524552192>

### *Analiza stavova publike*

Na ovom mestu biće izdvojena četiri istraživanja koja je Centar za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS sproveo u deceniji koja predstavlja vremenski okvir rada. Prvo ćemo analizirati stavove publike o TV seriji *Srećni ljudi*, onoj koja se kasnije najčešće reprizirala. Istraživanje je sprovedeno na uzorku od 833 gledaoca. Najveći deo publike ovu seriju ocenjuje visokim ocenama: 4 (36.3%) i 5 (43.5%). Osrednjim kvalitetom seriju je ocenilo 13.9% gledalaca, a niskim ocenama, 2 (3.8%) i 1 (1.4) (v. Isailović 1996). Sudeći prema ocenama i bez obzira na epigonske elemente, publika je ovu seriju zavolela. Međutim, na pitanja o dopadljivosti serija na RTS-u u to vreme, što se tiče dužine i sadržaja, dobijeni su različiti odgovori. Više od polovine anketiranih gledalaca (55%) vole duge serije kao što su *Srećni ljudi*, trećina želi kraće i raznovrsnije serije, a delu publike koju čini 13.8% nije važna dužina, već da su duhovite (v. Isailović 1996). Vrlo je zanimljivo i to šta su gledaoci rekli u vezi sa sopstvenim željama prema serijskom programu: najveći broj njih bi želeo serije sa ljubavnim sadržajima (što je Zdravko Šotra tek kasnije postigao adaptacijama romana Mir-jam), a najmanje interesovanja gledaoci imaju za ratnu tematiku što je očekivano budući da su vesti i slike sa frontova bile iz njihove

bliske prošlosti. Jagoda Isailović zaključuje „da vreme klasične stvarnosti bliske humorističko-satirične slike naših naravi u svakodnevnom životu, nipošto nije prošlo” (1996). Dokaz za to je i najnovija serija, 25 godina posle emitovanja *Srećnih ljudi, Junaci našeg doba*.

TV serija *Gore-dole*, iako sa mnogo blažim humorom i dosta oštrijom kritikom društva, naišla je na osrednji odziv u gledalištu prema svim analiziranim parametrima. Rezultati istraživanja na uzorku od 1048 gledalaca (podeljenih na stratum Centralna Srbija, Beograd, Vojvodina, Kosovo i Metohija) pokazuju da se serija nedeljom uveče prati (redovno, povremeno ili retko) u velikom procentu, skoro 70%, a da je najredovnije gleda 30.7% gledalaca (Isailović 1997). Najredovniji gledaoci su tada bili gledaoci sa Kosova i Metohije, 42.9%. Iako je radnja serije smeštena u prestonicu, najviše onih koji ne gledaju seriju je upravo iz Beograda, 46.7%. Autorka izveštaja to objašnjava na ovaj način: „Može se pretpostaviti da je pad rejtinga u Beogradu i Vojvodini uslovljen – makar u izvesnoj meri, koju je teško precizirati – i posebnim društvenim preokupacijama date populacije u posmatranom periodu“ (Isailović 1997). Nadovezujući se na ovo tumačenje, sa distance od 24 godine, možemo slobodno reći da su te „društvene preokupacije“ zapravo masovni protesti 1996. i 1997. godine protiv vlasti Slobodana Miloševića koja je odbila da prizna pobjedu opozicije na lokalnim izborima. Pošto su se održavali uveče u vreme trajanja Dnevnika, vrlo je moguće da jedan deo gledališta bio na ulicama. Istraživanje se bavilo takođe procenama vernosti događaja u seriji, raspoloženjem nakon gledanja i time šta je u seriji najbliže stvarnom životu. Da su događaji u seriji prikazani verno, u potpunosti ili uglavnom, smatra skoro 75% ispitanika. Najčešći osećaj nakon gledanja serije je rastuženost, 38.1%. Zanimljivo je da, zbog istih 'društvenih preokupacija', takav osećaj imaju najviše gledaoci u Beogradu, 43.7%. Najviše ravnodušnih gledalaca ima u Vojvodini. Takođe je vrlo interesantno što je u gledaocima sa Kosova ova serija najmanje budila osećaj rastuženosti, ali zato u najvećem procentu izazivala razmišljanja o borbi dobra i zla u današnjem vremenu, 41% (Isailović 1997). Ovo takođe nije slučajno budući da su se u tom periodu radale paralelne institucije, srpske i albanske, da su tenzije rasle a OVK počela terorističke napade 1996. godine na „nosioc srpske vlasti“ (Pavlica 2011). Dakle, pokazuje se da su stavovi publike prema ovoj seriji ipak bili utemeljeni u tadašnjoj društveno-političkoj situaciji.

Serija *Otvorena vrata* prikazivana je petkom uveče posle Dnevnika od 25. novembra 1994. godine u produkciji firme Monte Rojal i Beobanke. Istraživanje je obavljeno nakon 17. epizode na uzorku od 1108 gledalaca starijih od 10 godina (Isailović 1995). Ovde su uključena i deca, jer se pretpostavilo da je serija podobna za sve generacije. Međutim, iz ankete saznajemo da su sagovornici govorili kako ovu seriju prate i deca mlađa od 10 godina. Najviše su seriju pratili mladi gledaoci od 11 do 20 godina, a stvarni auditorijum serije je iznosio 56.1%.

Najveći procenat ispitanika sa Kosova, čak 84%, ne bi u seriji ništa promenili. Najveći broj ispitanika ocenio je ovu seriju četvorkom (40.6%), a 29% dalo je ocenu 5. Gledeocima se najviše dopala gluma, a glumci su rangirani ovako:

1. Vesna Trivalić
2. Sofija Jović
3. Milan Gutović itd.

Zanimljivo je da je ovo istraživanje dopunjeno anketiranjem kontrolne grupe ispitanika, a nju je činilo 99 đaka petih, šestih i sedmih razreda dve osnovne škole iz Novog Sada i Beograda. Kod njih se redosled dopadljivosti glumaca razlikovao pa je na prvo mesto došla Sofija Jović, na drugo Bojana Maljević, a na treće Vesna Trivalić (v. Isailović 1995). Ova razlika je očekivana budući da su đacima najprijemčivije bile najmlađe glumice. Novosadski đaci (82%) su bili redovniji u gledanju serije od beogradskih (58%). Pohvale seriji iskazane su krot sledeće formulacije: *Serija je aktuelna i moderna; Sve mi se sviđa, jer je neobično; Nije za široke mase*. Pokude glase ovako: *Malo je zbrkano, Humor je isforsiran, Preterano je ludiranje* (Isailović 1995).

Na ovom mestu je potrebno dodati i podatke iz opštijeg istraživanja *Odnos gledalaca prema TV serijama* koje je sprovedeno takođe na reprezentativnom uzorku 1997. godine. Ispitivani su bili stavovi publike i prema domaćim i prema inostranim TV serijama. Gledaoce koji prate domaće TV serije najviše je privlačio naš smisao za humor (44,7%), a u stranim serijama raskoš, bogatstvo i lepe glumice (23,7%). Gledalište „ispoljava generalno vidljivu otvorenost prema svim produkcijama koje uspevaju da privuku i zadrže njegovu pažnju ali i u stranim i u domaćim programima te vrste zahteva i osmišljava mogućnosti sociopsihološke autoprojekcije: jasno je i šta mu nedostaje (zabava, optimizam, humanost), a šta odbacuje (nasilje, psovke, povlađivanje lošem ukusu), šta posebno ceni i želi da očuva (mladalački duh, ljubav, porodične vrednosti, dobre običaje, snagu ljudskih karaktera), o čemu želi da mašta (bogatsvo, lepe glumice u zanimljivim zapletima)“ (Isailović 1997a).

Vidljivo je da je publika svesna, kritična i otvorena za diskusiju o televizijskim serijama. Prema onome što je navedeno, publika se opredeljuje za pozitivnu sliku sveta, optimistične vizije, humor i ljubav. Publika ne voli nasilje i sve one elemente koji se oko njega pleću.

Ovakva istraživanja su do 2003. godine bila vrlo značajna, jer je te godine Centar za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma počeo da koristi bazu podataka dobijenu elektronskim merenjem gledanosti (piplmetar) nezavisne agencije AGB Nielsen Media Research/Nielsen Audience Measurement. „Na osnovu tih baza, sekundarnom obradom podataka uspostavljeni su redovni i periodični izveštaji o gledanosti TV programa u Srbiji, strukturi auditorijuma

i programa, gledanosti emisija, konkurentnosti, lojalnosti i trendovima (dnevni, sedmični, mesečni, kvartalni, polugodišnji i godišnji), kao i posebni izveštaji na zahtev urednika programa, Programskog i Upravnog odbora“ (Simeunović Bajić, Josifović i Senić 2013, 461). Dakle, Centar je i u teškim uslovima 90-ih godina vršio istraživanja javnog mnjenja i stavova publike obrađujući direktne podatke od početka do kraja. Zato su ovi rezultati od veoma velikog značaja.

### Šta pokazuje analiza stavova publike prema TV serijama emitovanim 90-ih godina?

Iako nevidljivo na prvi pogled, u dubljem iščitavanju stavova i razmišljanja publike primećuje se da je percepcija tadašnje društveno-političke krize ipak projektovana na želje publike jer se ona izjašnjavala za više zabave, optimizma i humanosti, što je postalo deo bazičnih gledalačkih preferencija. Više od toga, gledaoci su iskazali potrebu za mnogo više ljubavnih sadržaja u budućim snimljenim serijama što pokazuje određenu meru zasićenosti, s jedne strane, i kulminaciju optimizma i relaksiranosti u pogledu očekivanja serijskog sadržaja, s druge strane. Želje publike bile su okrenute ka odvlačenju od realnosti, ratova, sankcija, mračnih tema. Međutim, društveno-politička kriza uticala je i na stepen gledanosti pojedinih serija, pošto se 1996. i 1997. godine u vreme udarnog televizijskog termina veliki broj ljudi, koji su činili publiku, zapravo nalazio na ulicama. Slična projekcija krize, ali u ovom slučaju ne samo društveno-političke nego i inter-etničke, prepoznata je i u stavovima publike sa Kosova kada je reč o seriji *Gore-Dole*. Naime, ovi gledaoci su se najviše poistovećivali sa reprezentovanjem binarne borbe: loše i dobro. Zanimljivo je i to što se u vremenu nemaštine i izolacije publika okreće željama da u serijama vidi bogatstvo. To je očekivano, ali u domaćim serijama slabo prikazano. No, veliki broj društvenih tema obrađivale su RTS serije i nakon devedesetih godina. Njihova gledanost je opstajala uprkos velikoj, ne samo domaćoj, nego i stranoj konkurenciji.

U izveštaju *Javni medijski servis Radio-televizija Srbije – načini ispunjavanja zakonskih i programskih obaveza* za 2018. godinu, koji je objavilo Regulatorno telo za elektronske medije (REM 2018), u ukupnom programskom sadržaju RTS1, serijski program ostvaruje više od 20% učešća. Serijski program je najzastupljeniji i najgledaniji posle informativnog programa, a televizijske serije su u vrhu gledanosti. Interesantno je da je reč, pre svega, o domaćim serijama. Domaće priče i smisao za humor je verovatno i dalje razlog visoke gledanosti televizijskih serija u domaćoj produkciji, uprkos širokoj ponudi visokobudžetnih serija strane produkcije i velikom broju komercijalnih televizijskih kanala i internet platformi na kojima se mogu gledati.

Kao popularni sadržaj medijske kulture, ideološki uticaj televizijskih serija se može prepoznati svuda u svetu. Spigel (2004) je analizirao sadržaje koji su okupirali medije u Sjedinjenim Američkim Državama posle 11 septembra. Iako se može istaći da ta kriza nije iste prirode kao što su bile devedesete u Srbiji i mnogo je kraće trajala, neke paralele se mogu prepoznati. Medijski sadržaji na početku krize su uglavnom bili okrenuti ozbiljnim temama, najviše istorijskoj pedagogiji sa notom patriotizma. Ali vrlo brzo posle inicijalne krize jasno se primećivala potreba da život ide dalje, da pozitivizam i humor zauzimaju važno mesto u oporavku nacije. To znači da, u produkcijskom smislu, veliku ulogu mogu odigrati scenarističko odmicanje od mračnih i destruktivnih tema, zatim rediteljski pečat pa onda i izbor glumaca, lokacije i drugo. Bez obzira na kreativne napore celokupne ekipe koja stvara jedan serijski sadržaj, ipak je publika ta koja daje poslednji sud. A publika se menja i na nju utiču ne samo društveno-politički kontekst i kulturni obrasci, nego i razvoj tehnologije i neminovna transformacija kulturnih potreba.

## Zaključak

Vesna Trifunović (2009) konstatuje da se „...kroz popularnu kulturu često izražavaju pogledi i stavovi koji mogu biti opšte prihvaćeni, uobičajeni, popularni i rasprostranjeni u jednom društvu.“ Televizijske serije, kao deo popularne kulture, aktivno oblikuju svakodnevni život, stavove i vrednosti gledalaca, zbog čega je njihovo akademsko proučavanje izuzetno važno. Ovaj rad pokazuje da je svako vreme relevantno u smislu izučavanja i istraživanja serijskog programa. Veći osvrt dat je u dosadašnjim studijama na televizijsku produkciju jugoslovenskog perioda, ali su devedesete godine 20. veka u ovom polju ostale slabo istražene. Iako je na prvi pogled, i laički i akademski, očekivano da se jasne ideološke reprezentacione matrice prepoznaju u serijama emitovanim 90-ih godina na javnom servisu, naše istraživanje pokazuje da to nije slučaj. Predstavljene kao posebno traumatično vreme u javnom diskursu i istraživanjima, predstave o 90-im godinama u TV serijama to ne pokazuju, jer one ili reprezentuju prošlost nudeći eskapizam, ili na humoristički način obrađuju teme društvene stvarnosti iz čega se u vizuelnim kodovima ne može prepoznati posebno oštra kritika. Ipak, uz ranija saznanja i domete medijskih studija gde je ideologija odavno prepoznata kao sve češći sastavni deo popularnih sadržaja, posebna pažnja se morala posvetiti detaljnoj analizi i onome što jednostavno možemo nazvati čitanjem između redova. Takvo čitanje daje odgovore o novootkrivenim značenjima kompleksnog i nikad dovršenog procesa formiranja kulture unutar posebnosti svakodnevnog načina života na teritoriji koja je dobrim delom bila izolovana i u vreme koje je bilo pritisnuto različitim fenomenološkim i

aksiološkim kategorijama. Ta svakodnevica je bila životna, ljudska, neminovna. Njeno reprezentovanje u serijama ne pokriva značenjsku paradigmu o najtežem od svih doba u savremenoj srpskoj istoriji. Takođe, ona ne deli ni dominantni okvir eskapizma. Kada prođe još mnogo vremena i kada nestane poslednja generacija koja čuva vitalno kulturno pamćenje na ovaj period, ostaće samo refokusirane i reducirane naslage o malim ljudima koji se snalaze u svakodnevici na ovaj ili onaj način: sa smehom, sa tugom i sa nadom u bolje.

## Literatura

- Andrić, Bojana. 1995. *Vodič kroz produkciju igranog programa Televizije Beograd: fond sačuvanih emisija od 1958. do kraja 1995.* Beograd: RTS.
- Antonijević, Dragana. 2009. „Poraženi od sistema: struktura i značenje ličnih priča o gubitnicima hibridne tranzicije.“ *Etnoantropološki problemi* 4(3): 47–65. <https://doi.org/10.21301/eap.v4i3.3>
- Croteau, David and William Hoynes. 2003. *Media/Society: Industries, Images, and Audiences.* Newbury Park, CA: Pine Forge Press.
- Dragičević-Šešić, Milena. 1994. *Neofolk kultura: publika i njene zvezde.* Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Durham, Meenakshi and Douglas Kellner. 2012. *Media and Cultural Studies: Keywords.* Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons.
- Đurković, Miša. 2005. „Prva petoletka – domaće televizijske serije i transformacija sistema vrednosti u tranziciji.“ *Sociološki pregled* 39(4): 357–381. doi: 10.5937/socpreg0504357D
- Đurković, Miša. 2002. *Diktatura, nacija, globalizacija.* Beograd: Institut za evropske studije.
- Đurković, Miša. 2004. „Ideološki i politički sukobi oko popularne muzike u Srbiji.“ *Filozofija i društvo*, br. 25, 271–279.
- Erdei, Ildiko. 2008. „Televizija, rituali i nadmetanja oko toga šta je 'vredno pamćenja' u Srbiji tokom devedesetih godina XX veka.“ *Etnoantropološki problemi* 3(3): 145–169. <https://doi.org/10.21301/eap.v3i3.8>
- Erdei, Ildiko. 2017. „Fragmenti jugoslovenske socijalističke modernosti 1970-ih u TV seriji 'Pozorište u kući'“, *Etnoantropološki problemi* 12(2): 537–563. <https://doi.org/10.21301/eap.v12i2.9>
- Eskenazi, Žan-Pjer. 2013. *Televizijske serije.* Beograd: Clio.
- Hol, Stjuart. 2008. „Kodiranje, dekodiranje.“ U *Studije kulture*, uredila J. Đorđević. Beograd: Službeni glasnik.
- Isailović, Jagoda. 1995. „Gledaoci o TV seriji Otvorena vrata.“ U *Izveštaji i pregledi* br.7. Beograd: Centar za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS.
- Isailović, Jagoda. 1996. „Gledaoci o TV seriji Srećni ljudi.“ U *Izveštaji i pregledi.* Beograd: Centar za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS.
- Isailović, Jagoda. 1997. „Gledaoci o televizijskoj seriji Gore-dole.“ U *Izveštaji i pregledi* br. 2. Beograd: Centar za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS.

- Isailović, Jagoda. 1997a. "Odnos gledalaca prema TV serijama." U *Izveštaji i pregledi* br. 5. Beograd: Centar za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS.
- J. M. 2013. „Producent: Serija 'Otvorena vrata' nije za svakoga." *Novosti*, 24. oktobar, 2013. <https://www.novosti.rs/vesti/scena.147.html:460283-Producent-Serija-Otvorena-vrata-nije-za-svakoga>
- Jovanović, Suzana. 2018. „Gledanost televizijskih programa s nacionalnom pokrivenošću u 2017. godini." U *Godišnji izveštaj*. Beograd: Centar za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS.
- Kovačević, Ivan i Marija Brujić. 2014. „'Ljubav na prvi pogled' – TV serije: uvod u antropološku analizu." *Etnoantropološki problemi* 9(2): 395–415. <https://doi.org/10.21301/eap.v9i2.7>
- Kovačević, Ivan. 2018. „Antropologija TV serija." *Zbornik radova Fakulteta dramskih umetnosti* 33: 97–112.
- Lewis, Ian. 2000. *Guerrilla TV: Low Budget Programme Making*. Boca Raton, Florida: CRC Press.
- Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran and Janet Wollacott. 2005. *Culture, society and the media*. Abingdon: Routledge.
- Miletić, Mirko. 2001. „Promene u masovnom komuniciranju i kultura u Srbiji." *Media-online, časopis o medijima u jugoistočnoj Evropi* 21.XI 2001.
- Pavlica, Damjan. 2011. „Savremena istorija Kosova." *Peščanik*, 19. septembar 2011. <https://pescanik.net/savremena-istorija-kosova/>
- Radojković, Miodrag. 2008. „Mediji civilnog društva u Srbiji." *CM* 3(9): 5–23.
- REM. 2018. Javni medijski servis Radio-televizija Srbije: načini ispunjavanja zakonskih i programskih obaveza, Izveštaj. <http://www.rem.rs/uploads/files/izvestaji%20o%20nadzoru/RTS%20-%20izvestaj%20za%202018.pdf>
- Rivera-Perez, Luis. 1996. „Rethinking Ideology: Polysemy, Pleasure and Hegemony in Television Culture." *Journal of Communication Inquiry* 20(2): 37–56. <https://doi.org/10.1177/019685999602000203>
- Simeunović Bajić, Nataša, Nada Senić i Slavica Josifović. 2013. „Kulturno-istorijski značaj Centra za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma RTS: jugoslovenski i postjugoslovenski kontekst." *Godišnjak Fakulteta za kulturu i medije: komunikacije, mediji, kultura* 5(5): 449–466.
- Simeunović Bajić, Nataša. 2015. „Domaće igrane TV serije u jugoslovenskoj i postjugoslovenskoj popularnoj kulturi." Doktorska disertacija. Beograd: Fakultet političkih nauka.
- Simeunović Bajić, Nataša. 2018. „Posleratni bildungsroman jedne generacije kao vrhunsko delo jugoslovenske popularne televizijske estetike – TV serija Grlom u jagode." *Etnoantropološki problemi* 13(1): 93–109. <https://doi.org/10.21301/eap.v13i1.5>
- Simeunović Bajić, Nataša. 2020. „Serbia". In *Mass media and society*, edited by D. Merskin, 1552–1555. Newcastle upon Tyne: SAGE. <http://dx.doi.org/10.4135/9781483375519.n598>
- Spigel, Lynn. 2004. „Entertainment Wars: Television Culture after 9/11." *American Quarterly* 56(2): 235–270. [https://doi.org/10.1007/978-1-137-08003-5\\_6](https://doi.org/10.1007/978-1-137-08003-5_6)
- Šibalić, Vanja. 2018. „Domaća TV serija kao narativni prostor globalizacije: promocija imidža." *Zbornik radova Fakulteta dramskih umetnosti* 33: 147–161.

- Ther, Philipp. 2018. *Europe since 1989: A History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Trifunović, Vesna. 2009. „Konceptualizacija gubitnika i dobitnika tranzicije u popularnoj kulturi.“ *Etnoantropološki problemi* 4(1): 107–121. <https://doi.org/10.21301/eap.v4i1.5>
- Trifunović, Vesna. 2009a. „Tipizacija privatnika u periodu prve tranzicije: primer domaćih serija.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LVII(1): 135–146. 10.2298/GEI1502451T
- Tripković, B. Milan. 2001. „Srbija i tranzicija – u vrtlogu interesa političko-ekonomske oligarhije.“ *Sociološki pregled* 35(3–4): 251–260.
- Vuletić, Vladimir i Nemanja Zvijer. 2018. „Modernizacijski karakter TV serija: sitkomi RTB s kraja 1960-tih i početka 1970-tih godina.” *Zbornik radova Fakulteta dramskih umetnosti* 33: 113–131.
- Žikić, Bojan. 2013. *Slike u izlogu: kulturne predstave o Evropskoj uniji kao sredstvo opisivanja paralelne stvarnosti stanju u Srbiji 1991–2011*. Beograd: Srpski genealoški centar.

Nataša Simeunović-Bajić

Marija Vujović

Dragana Pavlović

Faculty of Philosophy, University of Niš, Serbia

*The 1990s on the RTS Screens:  
Analysis of the Domestic Television Series and the Audience Attitudes*

In the cultural memory of peoples or individual groups, there is always a certain temporal point around which complex socio-political discourses develop. In Serbia, it was the 1990s. Many studies analyzed this period from different and opposite perspectives, but research on TV programs from that era has been rather neglected. This paper focuses on TV series and audience attitudes in order to determine their role in this period. The methodology is based on secondary data from previously conducted research since it is difficult to determine the audience's attitudes towards a serial program that was broadcasted in the 1990s from this temporal distance. The reports from the RTS (Radio Television of Serbia) Research Center were used, and a brief analysis of individual achievements from that period was made to define a more general picture of the television series offered. The methods used were: historical analysis, content analysis and comparative analysis, therefore, the qualitative approach dominates.

Ideology has long been identified as an increasingly common component of popular content, so particular attention was paid in this paper to detailed analysis and „reading between the lines.“ Although at first glance it was expected that clear ideological representational matrices would be recognized in

TV series broadcasted in the 1990s, our research shows that this is not the case. Detailed analysis provided answers to the newly discovered meanings of a complex and never-completed process of cultural formation within the peculiarities of everyday life in a territory that was largely isolated and at a time pressed by various phenomenological and axiological categories. That everyday life was human, lively and inevitable, and its representation in the series does not cover the semantic paradigm of the most difficult of all times in contemporary Serbian history. In a deeper reading of the attitudes and thinking of the audience, it is noticed that the perception of the socio-political crisis of the time was projected on the wishes of the audience, as it pleaded for more fun, optimism and humanity, which became part of the basic viewing preferences. More than that, viewers have expressed a need for much more love content in future recorded series, which shows a certain measure of saturation, on the one hand, and a culmination of optimism and relaxation regarding the expectations of the serial content, on the other. The audience's desires were turned toward distraction from reality, wars, sanctions and dark topics.

*Keywords:* TV series, 1990s, Radio Television of Serbia, audience

*Les séries télévisées des années quatre-vingt-dix sur les écrans de la RTS:  
l'analyse de l'offre des séries télévisées serbes et de l'opinion du public*

Dans la mémoire culturelle des peuples ou des groupes particuliers existe toujours un certain point temporel autour duquel se développent des discours complexes. En Serbie ce sont les années quatre-vingt-dix du XXe siècle. Elles ont été analysées dans de nombreuses études selon des perspectives différentes, mais l'examen du programme télé de cette époque-là a été jusqu'ici assez négligé. C'est pourquoi cette étude est concentrée sur les séries télévisées et l'opinion du public quant à leur rôle dans cette période. La méthodologie du travail est basée sur des faits secondaires provenant des recherches effectuées plus tôt, étant donné que d'un point de vue d'aujourd'hui il est difficile de fixer l'opinion du public au sujet d'un programme de séries diffusé dans les années quatre-vingt-dix. Bien qu'au premier abord d'un point de vue aussi bien profane qu'académique on puisse s'attendre à ce que dans des séries diffusées dans les années 90 par le service public de télévision des matrices idéologiques claires de représentation soient reconnues, notre étude démontre que tel n'est pas le cas.

*Mots clés:* séries télévisées, années quatre-vingt-dix, idéologie, public, Radio Télévision de Serbie

Primljeno / Received: 20.03.2020

Prihvaćeno / Accepted: 2.05.2020



**Ivan Kovačević**

*Odelejnje za etnologiju i antropologiju,  
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

ikovacev@f.gb.ac.rs

## **Keče i dron. Modeli političke ekspresije na fudbalskim utakmicama albanske reprezentacije u Beogradu**

**Apstrakt:** U razmaku od 47 godina na stadionu JNA u Beogradu održane su dve fudbalske utakmice na kojima je gostovala reprezentacija Albanije. Na obe utakmice su se odvijali događaji sa jasnim političkim sadržajem. Na utakmici 1967. godine grupa od oko 5.000 gledalaca je navijala za reprezentaciju Albanije. Neki od njih su nosili keče kao moguće obeležje albanske etničnosti. Utakmica 2014. godine, takođe u okviru kvalifikacija za Evropsko prvenstvo, ostala je zabeležena po dronu sa zastavom „velike Albanije“ koji se spuštao na teren. Hvatanje tog drona je izazvalo tuču na terenu i upad gledalaca što je dovelo do prekida utakmice. U članku se vrši kontekstualizacija događaja na obe utakmice i dovode u vezu s odnosom mase i elite u političkim ekspresijama. Političke okolnosti u Jugoslaviji, Srbiji, na Kosovu i u Albaniji 1967. i 2014. predstavljaju okvir u kome se tumače događaji na stadionu.

**Ključne reči:** fudbalska utakmica, Jugoslavija, Albanija, Srbija, Kosovo, kvalifikacije za Evropsko prvenstvo, političko navijanje

### **Uvod – da li je moguća autobiografska etnografija političkog navijanja?**

Jedna od namera ovog teksta je da opiše deo događaja kome je autor pristupovao pre više od 50 godina. Taj opis se može karakterisati kao „autobiografska etnografija“ koja se ogleda u ubacivanju ličnog iskustva u etnografsko pisanje (Reed-Danahay Deborah 1997, 2). Za razliku od životnih priča („life story“) koje su poslužile autoetnografskom nastojanju da se subjektivno proglaši za objektivno, primenjeni postupak ima daleko skromniji cilj koji se sastoji iz pretvaranja ličnog sećanja na neki događaj u etnografski opis. Takođe je potrebno naglasiti da se autobiografska etnografija od životnih priča razlikuje u tome što nije celovita autobiografska priča, već se može odnositi na sećanja o jednom sasvim parcijalnom doživljaju, odnosno o delu nekog događaja. Ne

razlikuje se mnogo od klasičnog etnografskog istraživanja u kome etnograf traži od informanata da mu ispričaju nešto čega se sećaju, nešto što su videli, čuli ili su sami doživeli. U ovom slučaju antropološki obrazovani etnograf pita samog sebe čega se seća u vezi određenog događaja i, konkretnije, šta je video i čuo posmatrajući taj događaj. Suštinska razlika u odnosu na autoetnografiju je što se ova autobiografska etnografija drži opisa samog događaja i ne zanimaju je ničiji pa ni autorovi<sup>1</sup> doživljaji onog čemu je prisustvovao. Autor je događaju prisustvovao<sup>2</sup>, a u delu događaja, koji će biti opisan u daljem tekstu, nije učestvovao<sup>3</sup> već je bio pasivni posmatrač.

Sećanje na događaj je tek „okidač“ za razmatranje klase događaja, a okviru te klase su dva događaja, vremenski razdvojena ali sa mnogo sličnih elemenata. Oba pripadaju političkom izražavanju navijača na fudbalskim utakmicama. Fenomen je dobro poznat, takoreći svakodnevan, čak repetitivan, kao na primer ispoljavanje katalonstva na svakoj utakmici „Barselone“. Mnogo članaka i knjiga je napisano o manifestacijama političkih stavova na stadionima i ne vredi ih nabrajati. Daleko manje je pažnje poklonjeno razlozima navijanja kada se odstrani političko delovanje u formi navijanja. Pre nekoliko decenija autor se bavio fenomenom navijanja *per se* (Kovačević 1987), a sada je rešio da se pridruži dominantnom i lakšem bavljenju navijanjem – ispitivanju političkih poruka sa stadiona. Izazov je vremenski razmak između dva formalno slična događaja, pri čemu se sličnosti ne zaustavljaju na pukoj fudbalskoj formi. Jedinstvo mesta i delimično jedinstvo aktera, kao i jedinstvo forme koje proizilazi iz okvira događaja, daju elemente za poređenje i razmišljanje o uzrocima sličnosti i razlika.

---

<sup>1</sup> Autor smatra da etnografijom ne treba da se bave školovani antropolozi već da su svi drugi tvorci zabeleški o svetu sasvim dovoljni da proizvedu ogromnu etnografsku građu koju antropolog treba da podvrgne kritici izvora i potom interpretira. Eventualno, a tek i ukoliko svi mogući etnografi sveta nisu ništa zabeležili o onome što antropologa zanima ili mu nešto nedostaje u sklapanju slike fenomena koji želi da interpretira, može posegnuti za etnografskim poslom. Problem nastaje što u se nekim antropološkim tradicijama obučavanje antropologa da bude etnograf smatra glavnim ciljem antropološke edukacije, pa se etnografija diže na sam vrh posla antropologa uz izmišljanje nekakve „teorije“ etnografije.

<sup>2</sup> U ovom tekstu autor napušta svoj antropološki kredo samo zato što podatke koje namerava da saopšti nije našao ni u jednom tekstualnom obliku, a smatra da su značajan deo mozaika informacija o klasi događaja koji opisuju relaciju fudbala i politike.

<sup>3</sup> U vreme kada je posmatrao događaj autor je imao 15. godina, ali mu je sam događaj ostao u pamćenju. Više od 50 godina kasnije ta sećanja postaju predmet „etnografskog istraživanja“ tako što ih se autor seća „vraćajući film“ i nastojeći da događaj vizuelno i auditivno rekonstruiše i etnografski opiše u onom delu koji namerava da interpretira.

## Opis događaja

Događaj koji se opisuje u ovom tekstu dogodio se 12. novembra 1967. Sam događaj je fudbalska utakmica. To je bio meč u grupnoj fazi kvalifikacija za Prvenstvo Evrope u fudbalu između Jugoslavije i Albanije. Utakmica se igrala na stadionu Jugoslovenske narodne armije (Stadion JNA<sup>4</sup>). Kvalifikaciona grupa, iz koje je u dalje kvalifikacije išla jedna reprezentacija, bila je sastavljena iz samo 3 reprezentacije: Zapadne Nemačke, Jugoslavije i Albanije. Tadašnji sastav Evropske fudbalske federacije (UEFA) brojao je manje od 32 države tako da je sedam kvalifikacionih grupa imalo po 4 tima, a jedna grupa, i to upravo ona u kojoj je igrala jugoslovenska reprezentacija, bila je sastavljena od tri ekipe. Ta slučajnost je bila rezultat žrebanja koje je učinilo da se u toj grupi tokom cele kvalifikacione runde igra ukupno svega 6 utakmica tj. svaka reprezentacija po 4 i da je, samim tim, rezultat svakog meča bio od velikog značaja za krajnji poredak i plasman u narednu rundu kvalifikacija. Utakmica Jugoslavija – Albanija u Beogradu je bila peta, ukupno pretposlednja, a za reprezentaciju Jugoslavije četvrta, poslednja utakmica. Raniji rezultati su bili takvi da su Zapadna Nemačka i Jugoslavija u međusobnim mečevima imale po jednu pobedu, dok su obe po jednu utakmicu protiv Albanije rešile u svoju korist. U međusobnim utakmicama Zapadne Nemačke i Jugoslavije bila je gol razlika, posle broja bodova sledeće merilo prolaska u dalje takmičenje je bilo na strani Zapadne Nemačke<sup>5</sup>, što je bilo pojačano razlikom koju je Zapadna Nemačka ostvarila u meču s Albanijom<sup>6</sup>. Loš skor datih i primljenih golova je činio zadatak jugoslovenske reprezentacije gotovo nemogućim jer je Zapadna Nemačka imala 6 golova više, i još jednu utakmicu s Albanijom. Smatralo se da ni 10 golova ne garantuje plasman u dalje takmičenje uz objašnjenje da je skoro nemoguće ostvariti takav rezultat. Ipak, tadašnji selektor Rajko Mitić je rešio da sve pokuša i sastavio je reprezentaciju sa neočekivano velikim brojem napadača u želji da se postigne što više golova. Iako je fudbalska publika znala da je pred reprezentacijom neostvariv zadatak, stadion je bio solidno po-

---

<sup>4</sup> Posle višedecenijskog spora između vojske, koja je u međuvremenu menjala ime iz Jugoslovenska narodna armija u vojska Jugoslavije (Savezne republike Jugoslavije koju su sačinjavale Srbija i Crna Gora) do današnjeg naziva Vojska Srbije, s jedne strane, i Sportskog društva „Partizan“ koje, i pored nekih predviđanja, nije promenilo ime, s druge strane, stadion je postao vlasništvo Sportskog društva „Partizan“. (Stadion u Humskoj zvanično vlasništvo Partizana, *Politika*. 21.01.2019. <http://www.politika.rs/scc/clanak/420829/Sport/Stadion-u-Humskoj-zvanicno-vlasnistvo-Partizana>, Pristupljeno 1.05.2020.) S obzirom na to da je u vreme događaja nosio ima stadiona JNA tako će biti nazivan u ovom tekstu.

<sup>5</sup> Zapadna Nemačka – Jugoslavija 3:1 i Jugoslavija – Zapadna Nemačka 1:0.

<sup>6</sup> Zapadna Nemačka – Albanija 6:0 i Albanija – Jugoslavija 1:0.

punjen<sup>7</sup>. Utakmica se završila rezultatom 4:0 za Jugoslaviju što je bilo nedovoljno za plasman u dalje takmičenje u slučaju da Zapadna Nemačka, prema očekivanju, pobedi Albaniju u poslednjoj utakmici bilo kojim rezultatom. Za razliku od reprezentacija Zapadne Nemačke i Jugoslavije, koje su imale šansu da se plasiraju u dalje takmičenje, albanska reprezentacija je bila ubedljivo poslednja na tabeli i bez teorijskih šansi da se kvalifikuje u narednu rundu. Suprotno očekivanju, Zapadna Nemačka i Albanija su u Tirani igrale nerešeno 0:0 i zahvaljujući tom „kiksi“ Zapadne Nemačke Jugoslavija se kvalifikovala u dalje takmičenje da bi, ukupnom pobedom nad Francuskom, otišla na završni šampionat gde je osvojila drugo mesto.

Opisana utakmica je deo istorije fudbala<sup>8</sup>. Deo ove utakmice koji nije opisan u istorijama fudbalskih takmičenja odnosi se na publiku i zapravo pripada političkoj, a ne sportskoj istoriji. Događaj o kome je reč se odigrao na istočnoj tribini stadiona. Na toj tribini je bila velika grupa gledalaca koja je navijala za reprezentaciju Albanije. Novinski izveštaji s utakmice to nisu pomenuli. Kada se danas procenjuje broj navijača albanske reprezentacije to se mora činiti uz dvostruku ogradu koja se odnosi na procenjivanje broja i vreme koje je proteklo od događaja. Autor ovog teksta smatra da se veoma dobro seća navijača koji su imali, namerno ili ne, vidljivi element albanske narodne nošnje, belu kapu zvanu „keče“ (na albanskom qeleche) ili „ćulaf“ (na albanskom qylaf) (Nikolić 1959 24–26). Ti gledaoci su bili pomešani s navijačima na istočnoj tribini koji nisu imali tu kapu, ali su se ponašali kao navijači albanske reprezentacije<sup>9</sup>. U trenucima kada bi albanski fudbaleri kretali u napad čuo bi se huk sa istočne strane stadiona i uzvik razočarenja kada reprezentacija Albanije ne bi realizovala šansu. Naročito se čuo jak huk kada bi loptu dobio najbolji albanski fudbaler tog doba, Panajot Pano. Uzvici koji su pratili napade albanskih fudbalera su najviše ličili na „hajde“, odnosno „ajde“ što je reč s istim značenjem i u srpskom i albanskom jeziku. Na utakmici navijači albanske reprezentacije nisu ništa skandirali, pevali niti dovikivali<sup>10</sup>. Navijanje za Albaniju je delovalo prigušeno što može biti posledica prisutnog straha od reakcije vlasti na navijanje za reprezentaciju druge države.

<sup>7</sup> Procena sajta [www.reprezentacija.rs](http://www.reprezentacija.rs) je da je bilo 30.000 gledalaca. <http://www.reprezentacija.rs/303-jugoslavija-albanija-4-0/> (pristupljeno 30.04.2020)

<sup>8</sup> Osnovni podaci o takmičenju i rezultati svih utakmica se mogu naći u knjizi “Istorija fudbalskih takmičenja Dragoljuba P. Antića. (Antić 2016. 178–179. i 182–183.)

<sup>9</sup> U kojoj meri je keče bilo etnički identifikator zavisi i od vremena i od situacije. U trenutku kada su se beli kečići masovno pojavili na stadionu JNA oni su bili više element narodne nošnje što proizilazi iz socijalne strukture Albanaca koji su živeli u Beogradu. Ako je keče izgledalo kao etnički identifikator, smatramo da se nije radilo o unapred smišljenoj intenciji. Treba napomenuti da se kečići nikada, ni pre ni posle ove utakmice, nisu u većem broju pojavili na stadionima u Beogradu.

<sup>10</sup> Treba napomenuti da je to vreme u kome se na stadionima retko i ograničeno skandiralo ime kluba ili države, a pevanje navijačkih pesama uopšte nije postojalo.

Verodostojnost svakog izvora, a pogotovo sećanja, proverava se upoređivanjem s raspoloživim nezavisnim izvorima. U slučaju utakmice Jugoslavija – Albanija te nezavisne izvore nije moguće pronaći u štampi, jer su autocenzura i cenzura sprečavale da se objavi bilo šta što bi ugrožavalo neki od ideoloških temelja vlasti, a vest da je veliki broj gledalaca u Beogradu navijao za Albaniju, protiv Jugoslavije, to bi svakako činila. Takođe, događaj na utakmici se ne pominje ni u izveštaju Službe državne bezbednosti povodom albanskih demonstracija iz novembra 1968. godine (v. Marković 1999). U tom izveštaju se dosta detaljno obrađuju saznanja o političkim „iredentističkim“ organizacijama, grupama i pojavama tokom godina koje su prethodile novembarskim demonstracijama, ali se ne pominje ponašanje navijača na utakmici Jugoslavija – Albanija. Ipak, filmski dokument<sup>11</sup>, čije poreklo nije poznato, u tri sekunde prikazuje tribinu na kojoj su se nalazili navijači sa belim kećicama. Taj snimak s utakmice obuhvata samo mali deo istočne tribine stadiona JNA na kojoj su bili navijači koji su navijali za albansku reprezentaciju. Njime se može dokazati prisustvo navijača s albanskom kapom, ali ne i njihov broj. Pogotovo što je, prema sećanjima autora, čak veći broj onih koji su pružali podršku albanskim fudbalerima bio bez takve kape. I pored toga, broj belih kapa je bio toliki da je stvarao utisak da se tribina „beli“ od njih. Taj utisak je pojačavala upadljivost bele kape u odnosu na lica i odeću, koje je bila dominantno tamnih tonova i sa posmatrane daljine delovala kao sivo-braon podloga na kojoj su se jasno videle bele kape. Istočna tribina stadiona vidi se u celini na pomenutom snimku od 50. do 63. sekunde i očigledno je da je bila skoro sasvim popunjena, ali se na ovom delu snimka usled udaljenosti kamere ne mogu videti bele kape.



Stadion JNA je prema podacima iz tog vremena primao 55.000 gledalaca, ali su svi podaci o broju gledalaca na određenoj utakmici bili zapravo procena novinskih i radio reportera, jer se podaci o prodatim ulaznicama i vlasnicima propusnica nisu objavljivali. Kapacitet istočne tribine tog doba se može proceniti na 11.000. Istočna tribina stadiona je preuređena, proširena i prema južnoj

<sup>11</sup> Filmski snimak sa stadiona JNA utakmice Jugoslavija – Albanija se može naći na više adresa na Youtube: [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=48&v=qfp3JP6ALro&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?time_continue=48&v=qfp3JP6ALro&feature=emb_title); i <https://www.youtube.com/watch?v=qfp3JP6ALro> (pristupljeno 1.05.2020). Na snimku sa Youtube istočna tribina na kojoj su gledaoci sa belim kećicama se vidi između treće i pete sekunde snimka. Na priloženom skrinšotu, koji je načinjen sa snimka, vidi se 17 gledalaca sa kećicama i bar tri puta više bez njih.

i prema severnoj tribini, stoga ta tribina iz 1967. obuhvata samo deo sadašnje i to sektore N, O, P i R. Ti današnji sektori imaju oko 6.000 sedišta ili 20% ukupnog kapaciteta koji iznosi 29.775. mesta. Ukoliko se taj procenat primeni na raniji kapacitet od 55.000 mesta vidi se da je istočna tribina u to vreme mogla da primi oko 11.000 gledalaca. Prema snimku s utakmice koji prikazuje celu istočnu tribinu vidi se da je bila solidno popunjena, što bi značilo da je na njoj bilo do 10.000 ljudi. Primenjujući kasnije razvijene tehnike<sup>12</sup> brojanja na slike i zvuke iz memorije o rasporedu belih kečića i hućanju koje je dolazilo sa te tribine, može se zaključiti da je bar polovina gledalaca navijala za Albaniju. Stoga se, sa nevelikim marginama, dolazi do broja navijača albanske reprezentacije od 5–6 hiljada. Pozicioniranje navijača albanske reprezentacije na istočnoj tribini govori da je izabrana ona tribina koja je nasuprot zapadne tribine sa koje se veoma dobro vidi i koja je, zbog svečane lože, mesto na kome utakmicu posmatraju državni rukovodioci i rukovodioci Fudbalskog saveza Jugoslavije, koji su, kao i svi vodeći ljudi drugih sportskih saveza, bili deo partijsko-državnog establišmenta.

Na osnovu iznetog moguće je rezimirati opis događaja:

Na fudbalskoj utakmici Jugoslavija – Albanija održanoj 12.11.1967. u Beogradu na stadionu JNA na istočnoj tribini stadiona bila je okupljena grupa od 5 do 6 hiljada navijača koji su navijali za reprezentaciju Albanije. Jedan veći broj tih navijača je nosio belu kapu (“keče”). Navijanje se odvijalo zvučnim izražavanjem i to uzvicima koji izražavaju očekivanje da će reprezentacija Albanije dati gol i uzdasima kada se to ne bi dogodilo. Navijanje je bilo bez jasne verbalne podrške kao i bez izrazite gestikulacije i navijačkih rekvizita.

<sup>12</sup> Autor ovog teksta misli da je kasnije, tokom učestvovanja u političkom životu 1990-ih, razvio sposobnost da relativno precizno procenjuje, pa i izračunava, broj prisutnih na nekom događaju. Na primer, tokom višemesečnih protesta zbog izborne krađe na drugom krugu lokalnih izbora 17. novembra 1996. godine, Slobodan Milošević je 24. decembra organizovao tzv. kontramiting. Državna televizija je u izveštaju s mitinga objavila da je tom mitingu prisustvovalo pola miliona ljudi. Rukovodeći se prenosom same državne televizije koja je (greškom ili ne) prikazala obe granične linije prostora na kome su bili učesnici mitinga, pri čemu su te linije činili policijski kordoni zaduženi da štite kontramitingaše od građana Beograda, ustanovljene su granice prostora. Premeravanjem tog prostora i računom da na jedan kvadratni metar staje čak četvoro ljudi, došlo se do cifre koja je sigurno ispod 50.000 prisutnih, a najverovatnije 35–40 hiljada ljudi. Novija preračunavanja uz pomoć satelistkog snimka prostora na Google Earth su potvrdila ranija premeravanja i račun. Kasnije procene broja prisutnih u tekstovima koji se osvrću na mitinge i kontramitinge 1990-ih još više umanjuju broj i svode ga na 30.000.

<sup>1</sup><https://www.telegraf.rs/vesti/politika/1365058-dok-su-se-srbi-tukli-medju-sobom-sloba-je-porucivao-volim-i-ja-vas-video-foto>

## Albanci u Beogradu 1960-ih

O Albancima u Beogradu 1960-ih godina nema mnogo podataka osim popisa stanovništva. Na gradskim opštinama 1961. godine popisano je 6.250, a deset godina kasnije 9.000 Albanaca<sup>13</sup>. Osnovano se pretpostavlja da je stvarni broj Albanaca u Beogradu bio višestruko veći. Jedno od najzastupljenijih zanimanja kojima su se bavili Albanci u Beogradu tog doba je uslovljavalo i način stanovanja koji nije bio u dometu popisivača prilikom popisa stanovništva. U klasičnim pečalbarskim uslovima, često bez prijave stana i adrese, Albanci su se bavili dovoženjem i donošenjem ogreva – drva, uglja, a kasnije butan boca i lož ulja<sup>14</sup>. Jedan veći broj je radio u podzemnim ložionicama zgrada koje su imale centralno grejanje gde je i stanovao u prostorijama koje nisu imale broj stana niti bile iskazane na spiskovima stanara, te su ostale van popisa. Osim poslova vezanih za grejanje, Albanci su vršili i usluge prevoza mada su u tom zanimanju bile dominantne druge grupe<sup>15</sup>. Sveukupno, u najvećem broju su obavljali poslove kao nekvalifikovana radna snaga. Sažeti opis Albanaca u Beogradu dao je Petrit Imami u knjizi *Srbi i Albanci*: „Posle Drugog svetskog rata, Albanci, odnosno Šiptari kako su ih tada nazivali, većinom su radili teške fizičke poslove, činili su većinu zaposlenih u Gradskoj čistoći u Beogradu (do 1968), radili su i po kotlarnicama zgrada, a mogli su se videti kako pred bioskopima i fudbalskim stadionima prodaju kikiriki i semenke spakovane u fišecima. Po pravilu, njihove porodice živele su po selima na Kosovu i Makedoniji, dok su oni sami u Beogradu spavali po barakama i podrumima zgrada” (Imami 2017). Iako su u najvećem broju došli iz seoskih sredina, nisu nosili nošnju već radnička odeća, štofone pantalone, džempere ili sakoe. Jedan broj, posebno starijih, nosio je belo keče<sup>16</sup>. Teško je danas rekonstruisati odnos prema tradiciji Albanaca koji

<sup>13</sup> Popisi stanovništva 1961 i 1971. Publikacije Saveznog zavoda za statistiku 1994. godine.

<sup>14</sup> Uz fizičke poslove Albanci su bili veoma prisutni i na sivom deviznom tržištu.

<sup>15</sup> Prenos stvari na drvenim kolicima sa dve ručke, pa potom biciklima i mopedima s prednjom platformom za teret i na kraju kombi vozilima su u centru grada obavljali ljudi poreklom iz Kninske Krajine koji se nisu uključivali u poslove donošenja materijala za grejanje. Autor je bio svedok da je ta podela išla dotle da su na molbu starije žene da joj donesu jednu kantu lož ulja na peti sprat, prevoznici iz Knina jedva pristali uz napomenu da čine uslugu i da ne žele novac.

<sup>16</sup> Na primer, Albanac koji je 1970-ih porodici autora donosio ugalj, a potom i lož ulje, pečalbar iz jednog sela sa severa Makedonije (rođen oko 1935. godine), nosio je keče, dok njegov sin (rođen oko 1955. godine), koji je takođe radio u ložionici, nije ga nosio. U reportaži BBC-ja iz Pustog sela u okolini Mališeva, autora Nataše Anđelković i Aleksandra Miladinovića, pedesetak godina kasnije se vidi ista generacijska podela po pitanju nošenja kečeta. „Kosovo i tradicija: ko danas nosi keče“, *BBC News*

su živeli i radili u Beogradu, ali je moguće pretpostaviti da je odnos prema tradicionalnom odevanju išao linijom razdvajanja starije generacije koja je došla u Beograd neposredno posle Drugog svetskog rata i druge generacije koja je stizala šezdesetih godina.

### Političko značenje događaja

U mnogobrojnim razmatranjima raspada Jugoslavije 1990-ih godina kao početna tačka raspada uzima se jedna fudbalska utakmica. Radi se o fudbalskoj utakmici Dinamo – Crvena zvezda odigranoj 13. maja 1990. koja zapravo i nije odigrana jer je pre početka susreta izbila tuča u kojoj su učestvovali navijači oba kluba, policija i fudbaleri Dinama. Ozbiljni analitičari ne smatraju da se radi o uzroku, pa čak ni o povodu događaja koji su sledili, jer je već 7 dana pre toga Hrvatska dobila prvu nekomunističku većinu u parlamentu<sup>17</sup>. To znači da se politički poslovi već odvijaju u javnoj sferi višestranačja te da se navijanje ne može smatrati skrivenim „tektonskim“ poremećajima u jednomumnoj političkoj atmosferi, kakva su bila retka ponašanja na tribinama u periodu socijalizma<sup>18</sup>.

Dvadeset i više godina pre pada komunističkog monopola u Jugoslaviji, u vreme odigravanja utakmice Jugoslavija – Albanija, politička situacija je bila pod punom dominacijom Tita i partije. Javno izražavanje nezadovoljstva vlašću i sistemom u Jugoslaviji bilo je veoma retko i najčešće se događalo u sklopu neke organizovane manifestacije koja je krenula u drugačijem pravcu u odnosu na željeni. Povremeni bunt studenata tokom 1950-ih godina je uglavnom bio vezan za studentske probleme u vezi s nastavom ili još češće sa studentskim standardom (Cvetković i Bondžić 2017, 128–131).

Veći incidenti su se događali tokom organizovanih protesta preko kojih je vlast usmeravala pažnju na određene događaje u svetu. Prvi takav slučaj se desio u organizovanom protestu zbog događaja u afričkoj državi Kongo,<sup>19</sup> kada je po-

na srpskom. 17. decembar 2019. (<https://www.bbc.com/serbian/lat/balkan-50088090> posećeno 4.05.2020)

<sup>17</sup> Prvi višestranački izbori na teritoriji bivše Jugoslavije održani su u Sloveniji 8. aprila 1990. a potom i u Hrvatskoj 22–23 aprila i 6–7 maja iste godine.

<sup>18</sup> Jedno od takvih ponašanja ispoljavalo se u košarkaškoj dvorani na Jazinama u Zadru u slučaju da se utakmica igrala na Badnjak ili na Božić, kada bi se pojedinačno palile prskalice i sveće, pri čemu bi kamere Radio televizije Zagreb brzo skretale sa tog dela tribine. Mnogo otvorenija su bila pogrдна skandiranja klubovima iz Srbije u hrvatskim košarkaškim dvoranama („Cigani, Cigani!) i obrnuto hrvatskim klubovima prilikom utakmica u Srbiji (Ustaše, ustaše!), koja su se kratko čula i u direktnim televizijskim prenosima dok ne bi realizatori prenosa utišali ton.

<sup>19</sup> U borbi za vlast u toj zemlji je 5. septembra 1961. odlukom predsednika države Žozefa Kasa-Vubua (Covington-Ward 2012) smenjen je premijer Patris Lumumba. Lu-

sle održanih govora na Trgu Marksa i Engelsa<sup>20</sup> masa krenula prema belgijskoj ambasadi u ulici Proleterskih brigada<sup>21</sup> (Vučetić 2015, 260; Marković 2000, 59). Lomljenje prozora, upad u ambasadu i pljačka doveli su do sukoba sa policijom koji je obeležio ovaj događaj daleko više nego povod<sup>22</sup>. Posle nekoliko organizovanih protesta protiv rata u Vijetnamu prilikom studentskog protesta u Beogradu 23. decembra 1966. došlo je do velikih sukoba policije i studenata prilikom kojih je policija upala u zgradu Filološkog fakulteta i tukla studente (Vučetić 2015 262–263). U oba navedena slučaja nije bila u pitanju ideološka ispravnost demonstracija već su sukobi nastali usled odsustva kontrole nad ponašanjem demonstranata, što organi državne sile nisu tolerisali.

Utakmica Jugoslavija – Albanija je donela sasvim drugi oblik političkog izraza. Političko ponašanje nije započelo organizacijom državnih ili partijskih organa i u tom smislu se razlikuje od prethodnih. Samim tim ni organi državne sile nisu bili pripremljeni da reaguju, a ni neka brza politička odluka o tome nije doneta. Potpuna ćutnja tadašnjih medija može biti izraz stava da ono što nije u medijima se nije ni dogodilo ili guranje problema „pod tepih“ bez obzira na njegov značaj koji se pokazao godinu dana kasnije.

U trenutku odigravanja utakmice prošlo je tek nešto više godinu i po dana od obračuna u vrhu partije i smenjivanja Aleksandra Rankovića 1. jula 1966. godine. Aleksandar Ranković je važio za drugog čoveka partije i države, kao i prvog čoveka službe bezbednosti. Odnos Rankovića i kosovskih Albanaca, kao i potonje političko stanje na Kosovu bilo je polje brojnih spekulacija koje su se svodile na optužbe da je državna bezbednost, pod Rankovićevim rukovodstvom, zlostavljala građane Kosova i to u velikoj većini albanske nacionalnosti. Prema informaciji koju je sačinio predsednik pokrajinskog Izvršnog veća, Ali Šukrija, u pokrajini je „za vreme Rankovića“ bio na delu „smišljeni šovinistički kurs“ i stvarano „nepoverenje prema šiptarskoj i turskoj narodnosti“ (Dimitrijević 2019, 398–399). Rankovićeva uloga u prikupljanju oružja (1954–1957) na Kosovu, zatim u „montiranju“ Prizrenskog procesa, kao i jedna kasnija ocena o „pojavi iredentističkih strujanja u pokrajini“ (1965) bile su posebno isticane kao štetne (Dimitrijević 2019, 398–402). Utakmica u Beogradu se dogodila upravo

---

mumba je odbio da prihvati smenu i pokušao da smeni predsednika Kasa-Vubua. Pat pozicija je razrešena državnim udarom šefa generalštaba Žozefa Mobutua u kome je Lumumba uhapšen i nakon mesec i po dana ubijen (Gerard and Kuklick 2015, 108–121, 194–205.)

<sup>20</sup> Današnji Trg Nikole Pašića.

<sup>21</sup> Današnja Krunska ulica.

<sup>22</sup> U gradskim pričama neposredno posle događaja govorilo se kako je opljačkana jedna od dve zgrade i to ona u kojoj je ambasada, dok je drugu zgradu, rezidenciju ambasadora, koja se takođe našla na meti, spasao lično naoružani ambasador koji je revolverom zaustavio pljačkaše.

u periodu između smene Rankovića i velikih demonstracija Albanaca na Kosovu 27. novembra<sup>23</sup> 1968. godine pod parolom „Kosovo republika“, koje su okončane intervencijom vojske i policije.

Kada se navijanje za reprezentaciju Albanije posmatra u kontekstu političke situacije u periodu između 1966. i 1968. očigledno je da je to navijanje imalo sasvim jasnu političku poruku. Navijači sa stadiona JNA, Albanci na privremenom, ali ne i kratkotrajnom boravku u Beogradu, iskazali su svoju pripadnost jednoj drugoj državi.

Logorska zatvorenost Albanije tog doba isključivala je svaku mogućnost da se radi o navijačima koji su iz Albanije došli da navijaju za svoju reprezentaciju. U vreme potpune izolacije Albanijom je vladao Enver Hodža, čije su političke mene često koštale života njegove najbliže saradnike. Posle kratkotrajnog velikog prijateljstva sa Jugoslavijom, okončanog sukobom Staljina i Tita, jedan broj ljudi iz samog vrha Albanske komunističke partije je streljan, da bi na sličan način prošao razlaz sa Komunističkom partijom Sovjetskog saveza koju je Hodža optužio za revizionizam i popuštanje Zapadu. Približavanje Kini i Mao Ce Tungovoj kulturnoj revoluciji trajalo je do Maove smrti kada je i Kina postala revizionistički saradnik sa SAD. Pred kraj Hodžine vladavine stradao je i Mehmed Šehu, najverniji Hodžin saradnik, pod optužbom da je radio za jugoslovensku, američku i sovjetsku obaveštajnu službu. Za vreme Envera Hodže Albanija je na granicama izgradila više stotina hiljada betonskih bunkera što je veoma opteretilo i onako slabu privredu zemlje (O'Donnell 1999; Fevziu 2016).

To, dakle, nije bila mala grupa „ubačenih“ ili ovdašnjih zastupnika te ideje već izraz velikog broja ljudi koji dele takvo mišljenje. Svi potonji događaji na Kosovu su zasnovani na tom huku s istočne tribine. Političke tenzije tokom pola veka i povremeni oružani sukobi imaju korene ili nagoveštaje u tom događaju.

Međutim, prvi politički konflikt koji se dogodio u novembru 1968. godine ukazuje na moguće razlike u političkim strategijama. Naime, novembarski događaji su određeni kao studentske demonstracije koje su epicentar imale na Filozofskom fakultetu u Prištini. Dominantne parole, koje su veoma glasno izvikivali demonstranti, bile su „Kosovo republika“, „Hoćemo republiku“ i „Tražimo samoopredeljenje“, a ličnosti koje su se pominjale u pozitivnom kontekstu su bili Tito, Fadilj Hodža, zatim pokrajinski javni tužilac Rezak Šalja i dugogodišnji politički zatvorenici Azem Demaći i Kadri Halimi. Državni organi su kao organizatore novembarskih demonstracija na Kosovu, kao i decembarskih u Tetovu, locirali i procesuirali studente, đake, učitelje i lekare (Marković 1999, 173–175).

---

<sup>23</sup> 27. novembar je za sve Albance Dan zastave i istovremeno i državni praznik Republike Albanije.

Kada se uporede događaji na utakmici novembra 1967. i demonstracije godinu dana kasnije uočavaju se razlike u političkim značenjima i u učesnicima (organizatorima).<sup>24</sup> Ponašanje navijača na utakmici jasno ističe nepripadanje Jugoslaviji, već pripadnost drugoj državi i prevedeno na politički rečnik ima kao krajnji cilj stvaranje države Albanije u kojoj bi živeli i Albanci iz tadašnje Jugoslavije. Iako nije moguće precizno utvrditi socijalni sastav gledalaca, može se pretpostaviti da su u pitanju Albanci koji su živeli i radili u Beogradu uglavnom kao nekvalifikovana radna snaga. To što bezbednosne službe nisu uočile i registrovale veće kretanje građana s Kosova prema Beogradu pre utakmice ne znači da ga nije bilo, ali je to danas nemoguće dokazati pa nije moguće pouzdano govoriti o organizatorima koji su, eventualno, došli s Kosova. U nedostatku takvih podataka verovatnije je da je odlazak na utakmicu imao karakter spontanog ponašanja. S druge strane, demonstracije krajem 1968. na Kosovu i u Makedoniji su bile organizovane, a organizatori su pripadali obrazovanim društvenim slojevima.

Stoga se može postaviti pitanje da li su postojale razlike u političkim osećanjima i strategijama širih slojeva albanskog stanovništva i obrazovanih elita. Ukoliko su širi slojevi osećali jedinstvo s Albancima koji žive u Albaniji, priroda bunkerskog režima u Tirani nije bila prijemčiva za narastajuću elitu, izuzev manjih grupa kod kojih je postojala smeša nacionalnih i hodžističkih ideoloških uverenja. S druge strane, ta intelektualna albanska elita na Kosovu je formirana u zemlji otvorenih granica i daleko većeg ekonomskog razvoja od Albanije zauzete izgradnjom više stotina hiljada betonskih bunkera. Zamišljeno ujedinjenje bi tu elitu stavilo pod komandu Enver Hodže i njegovu ideologiju nastalu mešavinom klasičnog staljinizma i ideja kulturne revolucije Mao Ce Tunga. Stoga, zalaganjem za republiku unutar Jugoslavije izbeglo bi se stapanje sa bunkerskom državom i potčinjavanje staljinističko-maoističkom vođi i izlaganju opasnosti da se doživi sudbina više desetina najbližih saradnika Envera Hodže, likvidiranih u brojnim čistkama. Takođe, statusom republike bi se dobilo ustavno pravo na očepljenje koje su dvadesetak godina kasnije neke republike iskoristile prilikom raspada Jugoslavije. Narastajuće albanske elite su morale da vode računa o političkim porukama širih slojeva koje su temeljene na sasvim jednostavnim nacionalnim osećanjima, tako da ideja ujedinjenja jeste bila potisnuta u drugi plan, ali nikada nije javno izbačena iz političke agende.

---

<sup>24</sup> Za razliku od prigušenog navijanja na utakmici Jugoslavija – Albanija, demonstracije u Prištini su bile veoma glasne jer je izvikivanje parola bilo najjače oružje demonstiranata. Dokumentarni snimci su uglavnom bez tona, ali se ipak vidi sinhronizovano uzvikivanje velikog broja demonstiranata. Filmska dokumentacija se može videti u snimku emisije RTK posvećenoj 50-godišnjici demonstracija, dostupnom na YouTube. (<https://www.youtube.com/watch?v=poYo-Q3KOAQ> pristupljeno 7.5.2020)

## Dron i mapa velike Albanije

Rekonstrukcija događaja na utakmici Srbija – Albanija 14.10.2014. daleko je lakši posao. Utakmica je, kao i prethodna 47 godina ranije, igrana na stadionu JNA u okviru kvalifikacija za Evropsko prvenstvo. Srbija i Albanija su bile u grupi sa reprezentacijama Portugala, Danske i Jermenije, a utakmica s Albanijom je bila druga utakmica reprezentacije Srbije u kvalifikacionoj grupi. Utakmica je u 42. minutu kod rezultata 0:0 prekinuta zbog incidenta (Antić 2016, 396).

Autor ovog teksta je ponovo bio posmatrač. Ali ovoga puta posmatrač direktnog televizijskog prenosa<sup>25</sup>. Osim toga, veliki broj medija je opisao događaje sa stadiona JNA što se može naći u njihovim internet arhivama. Kao što su u opisu događaja iz 1967. izostavljeni lični utisci posmatrača, tako će i ovog puta biti izostavljene sve kvalifikacije događaja koje su prisutne u izveštajima objavljenim u medijima.

Iz obilja izveštaja izabrali smo vest od 14. oktobra. 2014 godine sa sajta B92<sup>26</sup> jer je iz nje bilo najlakše odstraniti novinarske impresije i izvući „ogoljenu“ informaciju o događaju na utakmici:

U 42. minutu nad stadionom Partizana se pojavila letelica na daljinsko upravljanje koja je nosila albansku zastavu sa porukom na kojoj je bila mapa velike Albanije (...). Sudija je prekinuo meč, zastavu je uhvatio Stefan Mitrović, a nekoliko igrača Albanije prišlo je i započelo sukob. U tim trenucima (...) nekoliko baklji je ubačeno na teren (...) neki navijači su i uleteli na teren, a sudija Martin Etkinson je ubrzo pokazao igračima da odu u svlačionicu. Nekoliko navijača koji su ušli u teren napali su Albance dok su bežali u tunel.

Posledice ovog događaja su raznovrsne. Sportska posledica po Srbiju je bila kazna zbog napada gledalaca na fudbalere gostujuće reprezentacije. Srbija je utakmicu izgubila službenim rezultatom 0:3 i dodatno je kažnjena oduzimanjem 3 boda,<sup>27</sup> tako da su šanse za odlazak na Evropsko prvenstvo postale minimal-

<sup>25</sup> Scene sa dronom i zastavom se mogu videti na više snimaka postavljenih na YouTube.

<sup>26</sup> Sajt B92 ([https://www.b92.net/sport/fudbal/vesti.php?yyyy=2014&mm=10&dd=-14&nav\\_id=911662](https://www.b92.net/sport/fudbal/vesti.php?yyyy=2014&mm=10&dd=-14&nav_id=911662) – posećeno 5.5.2020).

<sup>27</sup> Kod odlučivanja o kazni Međunarodni sud za sportsku arbitražu u Lozani je morao da ima u vidu prekršaje obe strane. Albanski navijači su pustili dron sa političkim porukama, a albanski fudbaleri su izazvali tuču. Srpski fudbaleri su skinuli zastavu i učestvovali u tuči. Međutim, srpski navijači su fizičkim napadom na gostujuće fudbalere napravili „prekršaj nad prekršajima“ i zato je kazna usmerena na srpsku stranu. Stoga je ideja kako je odluka nastala „u okviru opšte satanizacije Srba pred 20 godina od zločina u Srebrenici“ (Antić 2016, 396) na nivou onih koji su doveli do toga da Srbija izgubi utakmicu i bude dodatno kažnjena.

ne i reprezentacija Srbije je ispala iz daljeg takmičenja. Politička posledica je bila ishitrena reakcija koja je za rukovođenje dronom optužila brata albanskog premijera Edija Rame, Olsi Ramu, koji je prisustvovao utakmici<sup>28</sup>. Kasnije je utvrđeno da je dronom upravljao Ismail Morina.

Na zastavi su bila dva lika iz albanske istorije: Ismail Ćemali političar, glavni autor Deklaracije o nezavisnosti i prvi premijer Albanije i Isa Boljetinac ratnik, koji je krajem 19. i početkom 20. veka ratovao protiv Turaka, a u Prvom svetskom ratu i protiv Srba i Crnogoraca. Ispod mape velike Albanije i likova Ćemalija i Boljetinca na zastavi je pisalo: AUTOHTONUS. Prema kasnijim izjavama Morine u televizijskim intervjuima, koje je prenela štampa u Srbiji, njegova akcija je bila usmerena na navijača Srbije Ivana Bogdanova koji je na utakmici Italija – Srbija 12. oktobra 2010. u Đenovi zapalio albansku zastavu<sup>29</sup>. Tekst u dnevnik novima *Blic* prenosi izjavu Morine:

Hteo sam osvetu, ali ne da vređam Srbe. Na toj zastavi je bila mapa etničke Albanije. To nisu teritorije, nije joj cilj da mi moramo da vratimo te teritorije nazad, to je samo istorija. Važno mi je bilo samo da pokažem identitet, posle sam hteo da sklonim dron<sup>30</sup>.

Rasplet i pozadina događaja na stadionu JNA 2014. godine su pokazali da nije bilo moguće preko brata premijera Rame uspostaviti vezu sa zvaničnom politikom Albanije. Umesto toga, inicijator i tvorac zastave je pojedinac koji je akciju planirao sa manjom grupom Albanaca na radu u Italiji i sa konfuznom idejnom osnovom.

## Dron u političkom kontekstu

Skoro pola veka od utakmice Jugoslavija – Albanija bitno su promenjene političke okolnosti. Decenije koje su prethodile događaju sa dronom na utakmici Srbija – Albanija bile su obeležene raspadom Jugoslavije 1992. godine, vojno-policijskim operacijama na Kosovu vođenim 1998. i 1999, intervencijom NATO pakta, rezolucijom 1244 Saveta bezbednosti i Kumanovskim sporazumom o povlačenju srpskih vojnih i policijskih snaga s Kosova 1999. godine. U martu 2004.

<sup>28</sup> Navodimo tek jednu od mnogobrojnih vesti o Olsi Rami: „Priveden brat premijera Albanije”, *B92*, 14. 10. 2014. [https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=-10&dd=14&nav\\_category=16&nav\\_id=911679](https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=-10&dd=14&nav_category=16&nav_id=911679) – posećeno 5.5.2020).

<sup>29</sup> Paljenje albanske zastave u Bolonji se vidi od 6:49 do 7:11 minuta snimka pod naslovom „Italija – Srbija 2010 oktobar 2/2“ koji se nalazi na Youtube. (<https://www.youtube.com/watch?v=S6BnqA-Q6xc> – pristupljeno 7.5.2020)

<sup>30</sup> Mihailo Jovičević „Albanski huligan sa stadiona JNA uhapšen u Italiji, i to ponovo zbog drona”, *Blic*, 6.4.2017. (<https://www.blic.rs/vesti/hronika/albanski-huligan-sa-stadiona-jna-uhapsen-u-italiji-i-to-ponovo-zbog-drona/ghphml5> – posećeno 5.5.2020)

godine izbili su sukobi na Kosovu kada je u napadima Albanaca poginulo više Srba, spaljeno mnogo kuća i crkava. Srbija je 3. juna 2006. postala samostalna država i 8. novembra 2006. godine donela Ustav po kome je Kosovo deo Srbije, dok je Kosovo 12. februara 2008. proglasilo nezavisnost, koju je priznalo oko 100 država<sup>31</sup>. Dijalog o Kosovu se vodi sa prekidima u Briselu pod okriljem Evropske unije i na osnovu tog dijaloga je sklopljen Briselski sporazum iz 2013. godine. Situacija u Albaniji se posle raspada državnog sistema i strane intervencije 1996. godine vratila u tokove višestranačkog parlamentarizma, dok je na Kosovu višestranački politički sistem uspostavljen oko 2000. godine. Te okolnosti su uticale da se radikalna rešenja i populističke ideje postave u okviru različitih politika većih stranaka, kao i borbe za glasove na parlamentarnim izborima.

Izuzetno važne političke okolnosti predstavljaju članstvo Albanije u NATO 2009. godine i status kandidata za članstvo u Evropskoj uniji 2014. godine. To su ograničavajući faktori ideji o ujedinjenju Kosova i Albanije. Članstvo u NATO paktu obavezuje na jasno definisane granice jer to nisu samo granice države već granice pakta i ne mogu se proizvoljno otvarati prema teritorijama koje nisu u paktu. Slično je i s kandidaturom za Evropsku uniju koja ne dozvoljava svojim članicama, pa ni kandidatima, da samostalno proširuju njene granice. Na taj način je propusnost granica Albanije i Kosova prestala da bude bilateralna stvar. Samim tim, političke elite i u Albaniji i na Kosovu ne mogu da raspravljaju o granicama i mapama van konteksta sklopljenih sporazuma ili evropskih integracionih agendi.

Navedene okolnosti čine da je događaj s utakmice Srbija – Albanija provokacija pojedinca u njegovoj ličnoj viziji da će time „osvetiti paljenje albanske zastave“, da bi na njemu nesigurnom terenu politike ulazio u rasprave o stvarima koje niti poznaje niti razume.

## Sličnost u razlici

Slični, a ipak različiti događaji u vremenskom razmaku su, svojevremeno, naveli Hegela da prvi događaj oceni kao tragediju, a drugi kao farsu. Događaji o kojima je bilo reči u ovom radu bi se, uz smanjenje Hegelove patetike, mogli nazvati dramom i farsom. Oba događaja na stadionu JNA u razmaku od 47 godina imaju i sličnosti i razlike. Ako je tačno da huk s istočne tribine u trenutku kada Panajot Pano kreće u napad pokazuje identitetsku identifikaciju velike grupe navijača, sa i bez kečeta, s državom Albanijom, zastava sa drona je očigledna identifikacija s idejom velike Albanije. U prvom slučaju akteri bi želeli ali ipak nisu javno iskazali tu ideju, a u drugom je pojedinac posle eksplicitne mape velike Albanije u nemuštom objašnjenju sveo svoj postupak na iskazivanje identiteta. U oba slučaja, i

<sup>31</sup> Oko broja država koje su priznale Kosovo se vodi stalni diplomatski rat tako da se broj često menja.

masovni vox populi navijača i samozvani glasnogovornik sa dronom u suštini su bili neupućeni u sve meandre kojima se kreće politička borba i samim tim nedorečeni, kontradiktorni i suprotni mogućem. Politička elita u totalitarnom sistemu, zauzimajući položaje upravo na umeću mogućeg, nužno balansira između dostižnog i onoga što oseća kao podzemne pokrete. U otvorenom političkom društvu, elita takođe osluškujе dublju tektoniku, usklađuje i baždari partikularne razlike tako da ne dosegnu ni identičnost ni radikalnu suprotnost, polazeći daleko više od raspoloživog političkog prostora nego od sopstvenih uverenja, kojih u jednom broju slučajeva i nema. Ideja masa o objedinjavanju svih Albanaca iskazana na stadionu JNA 1967. godine je već godinu dana kasnije bila zamenjena zahtevom elita za republiku unutar Jugoslavije, a 2014. godine je ideja o brisanju granica između Albanije i Kosova brzo gurnuta pod tepih atlantskih i evropskih integracija. Spektakularno rušenje obeležja na granicama je izostalo i zamenjeno budućim jedinstvima unutar širih integracija. Sličnost između dva događaja nije samo u površnoj podudarnosti političkog osećanja koji ih je pokrenulo, već u razlici, koja se javlja u oba slučaja, između jednostavnih, ali nerealnih osećanja masa i nastojanja elite da tu energiju kanališe ka politički mogućim rešenjima. U slučaju koji je vremenski udaljeniji vidi se da politička strategija elite s kraja 1960-ih nije dala rezultate, baš kao što se može pretpostaviti da ih ni novija taktika sjedinjavanja u okviru širih integracija neće dati u dogledno vreme.

### Literatura

- Antić, Dragoljub. 2106. *Istorija fudbalskih takmičenja*. Drugo dopunjeno izdanje. Beograd: Ganeša klub.
- Covington-Ward, Yolanda. 2012. „Joseph Kasa-Vubu, ABAKO, and Performances of Congo Nationalism in the Independence of Congo“. *Journal of Black Studies* 43 (1): 72–94.
- Cvetković, Srđan i Bondžić, Dragomir. 2017. „Oblici studentskog otpora komunističkom režimu u SDRbiji 1945–1990“. *Istorija 20. veka*, br.1, 125–147.
- Dimitrijević, Bojan. 2019. *Ranković – drugi čovek*. Beograd: Vukotić media.
- Fevziu, Blendi. 2016. *Enver Hoxha: The Iron Fist of Albania*. London New York: I.B.Tauris & Co. Ltd
- Gerarad, Emmanuel and Kuklick, Bruce. 2015. *Death in the Congo: Murdering Patrice Lumumba*. Cambridge-London: Harward University Press.
- Imami, Petrit. 2017. Albanci u Beogradu, *Danas*. 22. aprila 2017.
- Kovačević, Ivan. 1987. „Fudbalski ritual“. *Gledišta* 28 (5–6): 71–82.
- Marković, Predrag. 2000. „Najava bure: studentski nemiri u svetu i Jugoslaviji od Drugog svetskog rata do početka šezdesetih godina“. *Tokovi istorije*, br. 3–4, 51–63.
- Marković, Predrag. 1999. „Služba državne bezbednosti i albanske demonstracije na Kosovu 1968. godine. Jedan dokument“. *Istorija 20. veka*, br. 1–2, 169–180.
- Nikolić, Vidosava. 1959. Albanska Nošnja u okolini Peći, *Glasnik SANU*, Vol.VIII.
- O'Donnell, James. 1999. *A Coming of Age: Albania Under Enver Hoxha*. East European monographs. New York: Columbia University Press

- Reed-Danahay, Deborah 1997. „Introduction“. In *Auto-ethnography*, edited by Deborah Reed-Danahay. Oxford-New York: Berg.
- Vučetić, Radina. 2015. „Violence against the Antiwar Demonstrations of 1965–1968 in Yugoslavia: Political Balancing between East and West“. *European History Quarterly* 45 (2): 255–274.

Ivan Kovačević

Department of Ethnology and Anthropology,  
Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia

*The Qeleshe and the Drone.  
Models of Political Expression at the  
Albania National Football Team's Games in Belgrade*

In the space of 47 years the Albania national football team played two games at the JNA stadium in Belgrade. At both games, events with a clear political content took place. At the 1967 game, a group of about 5,000 fans supported the Albania national team, some of whom wore qeleshes as a possible marker of Albanian ethnicity. The 2014 game, which was also a European Championship qualifier, was marked by the appearance of a drone carrying the Greater Albania flag, which descended towards the pitch. As players tried to get hold of the flag, a scuffle broke out and supporters invaded the pitch, with the result that the match was suspended. In this paper, both events are interpreted within the context of other political events in the region immediately preceding and following the matches. The events at the 1967 game are compared to the demonstrations in Pristina a year later. The comparison highlights differences in the political attitudes of the masses and the elites. While the masses had clear aspirations towards the unification of all Albanians, regardless of the situation in Albania at the time and Enver Hoxha's Stalinist regime, the elite perceived the danger of these ideas and channeled the strategy toward solutions that appeared feasible, namely, the establishment of a republic within Yugoslavia. Again, at the game 47 years later, the drone with the message of Greater Albania was not the expression of the political will of the elite, who were aware that Albania's and Kosovo's current political positions do not allow for the abolishing of borders. In both cases, the political elites did not explicitly reject the idea of unification, as it would be politically inopportune to reject an idea that is prevalent in the cultural intimacy of the broad masses of the people, but it was sidelined and modified into unity within the broader context of integrations and breaking down of barriers in the region and in Europe.

*Key words:* football game, Yugoslavia, Albania, Serbia, Kosovo, European Championship qualifiers, political rooting

*Qeleche et drône.  
Modèles d'expression politique dans des matchs de football  
de l'équipe nationale d'Albanie à Belgrade*

C'est avec un intervalle de 47 ans qu'au stade de JNA («Armée nationale yougoslave») à Belgrade ont été joués deux matchs de football ayant pour l'équipe visiteuse celle de l'Albanie. Dans les deux matchs, des événements à un contenu politique clair se sont déroulés. Au match de 1967 un groupe de 5000 spectateurs environ a supporté l'équipe de l'Albanie. Certains d'entre eux portaient qeleche (bonnet blanc traditionnel) comme une marque possible d'ethnicité albanaise. Le match de 2014, joué également dans le cadre des qualifications pour le Championnat d'Europe, resta dans les mémoires suite à l'apparition du drône portant le drapeau de la „grande Albanie“ ayant atterri sur le terrain. La course après le drône a provoqué une bagarre sur le terrain et son envahissement par des spectateurs, ce qui a résulté par l'arrêt du match. Les deux événements sont ici observés compte tenu du contexte des autres événements politiques sur ces territoires immédiatement avant et après les matchs. Les événements du match de 1967 sont comparés à des protestations à Priština un an plus tard. Cette comparaison rend compte des différences dans les positions politiques de la masse et de l'élite. Alors que la masse a des prétentions claires à une union de tous les Albanais, sans tenir compte de la situation d'alors en Albanie et du régime staliniste d'Enver Hodža, l'élite comprend le danger que comportent de telles idées et dirige sa stratégie vers des solutions qui paraissaient possibles – vers une république à l'intérieur de la Yougoslavie. Au match tenu 47 ans plus tard, une fois de plus le drône avec le message sur «la grande Albanie» n'exprime pas la volonté politique de l'élite qui sait que les positions politiques actuelles de l'Albanie et du Kosovo ne permettent pas la suppression des frontières. Dans les deux cas, les élites politiques ne rejettent pas explicitement l'idée d'une union, conscientes qu'il serait politiquement inopportun de rejeter cette idée ancrée dans l'intimité culturelle des couches de population plus larges, mais elle est tout de même mise à l'écart et modifiée en l'idée d'une union dans le cadre des intégrations plus larges et de la suppression des barrières dans la région et en Europe.

*Mots clés:* match de football, Yougoslavie, Albanie, Serbie, Kosovo, qualifications pour le Championnat d'Europe, supportérisme politique

Primljeno / Received: 7.05.2020.

Prihvaćeno / Accepted: 25.05.2020.



**Bogdan Dražeta**

*Institute of Ethnology and Anthropology  
Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia  
drazetab@gmail.com*

**Lazar Dražeta**

*Department of Management Singidunum University,  
Belgrade, Serbia  
ldrazeta@singidunum.ac.rs*

## **Organizational Culture in Ernst Young Serbia: From Proclaimed to Perceived Values\***

**Abstract:** In this paper, we examine the characteristics of organizational culture in Ernst Young Serbia. Employee perceptions of organizational culture were compared with the proclaimed company values. Interviews were conducted with 16 employees using the standardized questionnaire while the survey provided demographic and socio-economic profile of informants. Other research methods such as observation and participant observation were also used in the study. Based on the premise that organizational culture refers to a system of shared meaning held by members that distinguishes the organization from other organizations, we noticed a variety of employee perceptions including the collection of interpersonal relations, values, beliefs, attitudes, practices, rituals, rules and procedures. Ernst Young company defines its organizational culture in relation to the three core elements: inclusiveness, development and engagement. Proclaimed values of the company represent the desired employee behavior dimensions derived from above mentioned elements. These are: a) Integrity, respect, and teaming; b) Energy, enthusiasm, and the courage to lead; c) Building of relationships based on doing the right thing. Research has shown that the value system of the company has been successfully implemented in Serbia.

**Keywords:** Ernst Young, Serbia, organizational culture, proclaimed and perceived company values, employees' behavior dimensions

### **Introduction and Research Methodology**

Since 2000, new business and career concepts are developing simultaneously with economic transformation of Serbia. This period encompasses accelerated process of privatization and macroeconomic stabilization in order to increase

---

\* The authors are grateful to employees in EY Serbia, and especially to HR Associate Director Sonja Jovanović, for their contributions.

the rate of economic growth and private sector development (Vučinić-Nešković 2011). Key drivers to changes are new technologies in contemporary *knowledge economy*, based on the concept of *knowledge worker* (high expertise, flexibility and life-long learning), a phenomenon that becomes increasingly common on the global labor market (Đorđević-Boljanović et al. 2019). New business and career development consider the importance of flexible and boundaryless careers,<sup>1</sup> which emphasize personal development coupled with capability to perform various tasks within different contexts (Rifkin 2005). These concepts in contemporary business world are well recognized by a number of corporations, such as Ernst Young (hereinafter EY or company), which strive to implement them to their employees.

The general concept of culture encompasses the values, standards, relations and practices of a social group (Vučinić-Nešković 2012). Since cultural dimension permeates every aspect of organizational life (Mojčić 2010), embracement of company “ground rules” by employees is achieved *via* organizational culture. Although organizational culture has many definitions, we have selected one that represents wide agreement amongst many authors and professionals, claiming that “organizational culture refers to a system of shared meaning held by members that distinguishes the organization from other organizations” (Robbins 2005). It quenches to define limitations of the system, conveys a sense of identity, facilitates the commitment towards collective consciousness, enhances social system stability and establishes control mechanisms that shape attitudes and behaviors of employees. Furthermore, the creation of organizational culture is enabled by virtue of its founders who have envisioned the future of organization. Employees “learn” culture through stories, rituals, material symbols, and language. Stories are “anchoring the present in the past and legitimating current practices”. Rituals “express and reinforce the key values of the organization”, as well as the most important goals and people. Material symbols represent company’s office layout, types of automobiles and other similar elements, while language help employees to identify with organizational culture and preserve it through unique terms regarding equipment, customers, etc. (Robbins and Judge 2012).

The concept of organizational culture, as a critical tool for understanding employees’ behavior in organization, appeared during the 1980s. It was then transferred from anthropology to the business management, where it has grown into the one of the most popular concepts. Key feature of the organizational culture is its inclusiveness because it allows employees to cope with the uncertain-

---

<sup>1</sup> The decline of the traditional organizational career brought the perspectives of flexible and boundaryless careers that are based upon self-directed vocational behavior and continuous learning. The former represents the spiral movement through various specialties and occupations while the latter is made of a series of careers with no limits in terms of profession and the congruence.

ties and explain their actions, decisions and reactions (Janićijević 2013). Components of organizational culture can be cognitive and symbolic. The former includes beliefs, values, expectations, assumptions, moral, feelings, meanings, informal rules, way of behavior and standpoint. The latter includes language, slang, stories, myths, legends, heroes, rituals, logo and other, in other words everything that was created “as a product of shared assumptions, values and beliefs of members of the organization”. Thereat, cognitive component represents the basis for the creation of symbolic component within organizational culture (Mojčić 2010). In relation to this, the neoclassical organizational theory focuses on a man itself, while the classical organizational theory focuses on technical aspects of organization (Miljković 2008).

On the other hand, organizational culture cannot be seen as a completely separate entity within various multinational companies, especially due to the existence of national culture. It is primarily related to the culture of different societies and states, not strictly nations. Accordingly, there are certain characteristics of Serbian national culture, adopted by employees during their growth and socialization period in the Republic of Serbia. Janićijević (2003) observe the national culture as the “basic assumptions shared by members of a national community on the key issues that every society is facing”. Hence, it is important what employees have learned and applied in their work lives. The concepts of race and ethnicity on the example of the United States appear to be an important factor influencing the organizational culture, which the management of the various companies are taking into account (Robbins and Judge 2012). Furthermore, Mojčić (2010) considers that the institutional and legal frameworks, the founders of the company and employees are part of a certain society and culture, so that research view must include understanding of the context in which organizations and individuals operate and act.

In our study, dimensions of national culture were not explored. As stated in the following section, the results of the research did not show the difference between proclaimed and perceived elements of EY organizational culture. Hence, some of the characteristics of Serbian national culture (stubbornness, resistance to the frequent use of foreign vocabulary, etc.), were not stated by informants in this research. It is well known that management in multinational companies use the concept of organizational culture to create a system of shared values among all employees (Robbins 2005). However, the existence of values and behaviors adopted during the growth and socialization of people in a particular company (organizational culture) or country (national culture) is important in the contemporary age. We believe this aspect should be researched further in organizations.

The Ernst Young was created when “Arthur Young” and “Ernst & Whinney” companies merged in 1989. The company was rebranded to EY in 2013. It has 280 000 employees in over 700 offices around 150 countries in the world, with

annual revenue of 36.4 billion USD (Ernst & Young Global Limited, n.d.). Its core activity is directed towards solving various business problems that rely upon a range of professionals with strong industrial and service experience (Ernst & Young Global Limited, n.d.). EY mission is incarnated through a slogan "Building a better working world". It means that the business is carried out *via* increased trust and confidence, sustainable growth, development of talent and greater collaboration (Ernst & Young Global Limited, n.d.). There are four service lines (*i.e.* departments) which allow the achievement of these goals, such as Assurance, TAX, Advisory and Transaction Advisory Services. E Y organizational culture is trying to create a workplace in which outstanding people will progress to give better services to different clients. That is the reason why EY defines its organizational culture in relation to the three core elements: inclusiveness, development and engagement (Ernst & Young Global Limited, n.d.). Shared values of the company represent the desired employee behavior dimensions arising from each of the foregoing elements of organizational culture. Those include: a) Integrity, respect, and teaming; b) Energy, enthusiasm, and the courage to lead; c) Building of relationships based on doing the right thing. The management of the company considers that these shared values define its corporate identity, beliefs and employees' behavior, both within EY and towards the clients (Ernst & Young Global Limited, n.d.). EY office in Belgrade, Serbia was founded in 1997. Today it has over 220 employees, dedicated to permanent professional development in support of creating a unique and strong work environment (Ernst & Young Global Limited, n.d.). EY clients can be found in a number of industries in regard to the nature of given services. Company management considers that wide spectrum of EY professional services is the result of continuous employee development and their personal contribution to the local community (Ernst & Young d.o.o. Beograd, n.d.). During the research of organizational culture in EY Serbia we used combined methodology. Qualitative methods such as interview, observation, and participant observation were primarily used in this study. In addition, the small survey was used for the creation of demographic and socio-economic profile of our informants. We examined a total of 16 informants, including 7 men and 9 women.

Interviews were conducted through a standardized questionnaire that contains 10 open questions dealing with employees' ranks, daily activities and working conditions (*i.e.* size and layout of premises, lightning, technical equipment, catering at the workplace), employees' perception on how organizational culture serve interests of the company, defining organizational culture, employees' perception on proclaimed company values, people development, teamwork, business communication, rituals and company's future at the national and global level. During the interviews, we enabled each informant to express its attitudes towards organizational culture. Interviews were scheduled few days earlier,

and coupled with permanent presence of one company official during the interview. Observation on employees' daily activities were carried out to provide the true context of proclaimed organizational values and beliefs in practice. Participant observation was carried out during the business workshop dealing with teamwork. Researchers got involved in team problem solving to gain an insight on how the elements of organizational culture are applied in daily activities of informants. Media and public portrayal of the company was mostly examined through the web, and partly through EY catalogs and leaflets.

However, it should be noted that in our study there was no possibility to come up with different results regarding the attitude of employees towards the proclaimed values of the company. The presence of EY manager in each interview, observation and participant observation, did not allow informants to critically appraise the organizational culture. Although they were able to say what they think about this concept and how it is perceived, the expression of different attitudes, thinking and behavior in relation to the proclaimed values was not present. Using the same methodology in a different research context (with no company officials present), it can surely show the degree to which employees are able / really want to adopt to the organizational culture of their company.

### Data and Analysis of EY Organizational Culture

Survey provided the information on demographic and socio-economic profile of informants. Out of 16 informants, 9 were born in Belgrade, Serbia, while the remaining 7 were born in other cities in Serbia, Croatia and UK. The average age was 34, which is a few years above the company's average. Most of informants were Assistants (6), there were 5 Interns, two Managers, one Director, one Chairman/Partner, and one Supervising Associate. Majority of informants have a university degree (10), two informants have a master's degree, and the remaining four have secondary education. One informant is a British national while the rest of them are Serbian nationals.

This group of informants represent non-probability sampling (purposive and expert), made of employees that can offer expert views based on their professional and personal experiences. Nevertheless, one informant recommended us to a number of other employees that we subsequently interviewed, which created a snowball sampling (Vučinić-Nešković 2013).

Our research collected a wide range of answers, which we classified and analyzed. In regard to the first question, our informants claimed their workday is not limited by time schedule (*i.e.* the exact start and finish times), type, scope and intensity of work to be done. Furthermore, tasks for each project are scheduled in small meetings carried out on daily and weekly basis.

*Daily activities* differ between company service lines, depending upon the nature of business requirements. In Assurance, tasks are often carried out at the client's premises. Auditor has to check the entire available documentation of client's business. As a result, a client receives positive or negative financial report on company's accounts inspection. In addition, employees from Transaction Advisory Services (TAS) face continuous problems with clients who demand short deadlines, while EY staff is often working with limited resources. Consequently, they often require additional time to complete client requirements.

The nature of EY business implies specific working hours policy. Employees have to work 10 hours per day in January and February, 9 hours per day in March, and regular 8 hours per day from April to December. Due to the overtime policy in the first quarter (which is called *The Extra Mile*), employees are free to take time off from their work in the following months.

Informants claimed full satisfaction with EY *working conditions*, such as size and layout of premises, lightning, technical equipment and catering. Offices are arranged in open space fashion that promote transparent communication and collaboration of employees, including fully equipped rooms for meetings, relaxation and entertainment. This is in line with corporate practice that claimed the investment into premises is the second highest expense of every organization, right after the human resources (McCoy 2005).

*Employees' perception on how organizational culture serves interests of the company* shows a wide range of views among the informants, and encompasses a collection of interpersonal relations, values, beliefs, attitudes, practices, rituals, rules and procedures (Mojčić 2010). Informants claimed organizational culture is an unavoidable element of the workplace and a very important aspect in the company's business. One of our informants defined this concept as "an abstract term that signifies unified view of all employees towards the same goals and daily activities". This point of view coincides with Pešić, who stated that "the content of one culture can refer to the ways group members interpret and understand different phenomena inside and outside of an organization" (Pešić 2011).

The way *employees defined EY organizational culture* showed a variety of descriptions, that included a "way of functioning", "individual's perspective", "intern procedures", "structure", "collection of values", "way of behavior and communication", "relation towards business and people", "collection of ambitious people", "collection of all company assets, both tangible and intangible". Informants perceived themselves as part of *customer-responsive culture*. This type of organizational culture is widely recognized as the path to the customer loyalty and long-term profitability (Robbins 2005). However, another type of organizational culture is also present in EY Serbia. *Task culture* is based upon success and achievement of employees that are primarily focused on the job. Their appraisals are based on ability to perform the task, rather than organizational ranks. Competence and charisma, to a lesser extent, are the sources of

power in the task culture we had observed during the interviews with number of informants. Another feature of this type of culture is intrinsic motivation. Our ethnographic material has demonstrated employees' readiness for adapting to numerous tasks in short deadlines, and to assist their colleagues when required. Key strengths of the task culture such as flexibility, initiative and creativity, were present in employees' attitudes and behavior. The main weaknesses of this type of culture such as the excessive dependence on people and their professional quality were not observed in this research. Although it is considered that the task culture is suitable for small organizations such as attorney offices and consulting firms (Harrison 1972; Handy 2007), EY being a multinational company of global proportions with team and project structure (member of *Big Four*), successfully applies these principles in its business. Such an organizational culture seeks to develop individuals that will contribute to the better professional image of the company, both on the global and local market, in accordance with its mission. Culture is here conceived as a primary tool and something that can be changed in regard to business criteria, which relies on the future strategies.

*Employees' perception of proclaimed company values* confirmed their identification with the elements of EY organizational culture (inclusiveness, development and engagement) and proclaimed values of the company derived from above mentioned elements. These are: integrity, respect and teaming; energy enthusiasm and the courage to lead; and building of relationships based on doing the right thing. By describing these values as an "essence", and "the way of work" that "provide quality work", it is fair to claim EY employees experience their company in a serious and inspiring way. This affects how the employees relate between themselves, as well as towards the clients and local communities. Each informant positively assessed its working environment, not just as a place to work but as an embodiment of EY mission that helps "building a better working world".

Inclusiveness means respecting the opinions of all employees regardless of their ranks in hierarchical structure. It is also based on constantly attracting young talents who are encouraged to communicate openly at all levels in the company. Integrity is reflected through the employees who tell the truth and keep their word, take responsibility for past actions, admit and correct their mistakes, and "play to win the right way" (Welch and Welch 2005). In EY, integrity is being perceived as the right attitude towards business ethics including proactivity and continuous striving for excellence to the best of interests, both EY and its clients. Showing respect towards employees in practice means treating people with respect and dignity in all occasions as well as recognizing and respecting character and other differences among workmates. Along this line, one informant stated: „We are a collection of people, (...) and I like the people I work with“. More about teaming (*i.e.* teamwork) will be discussed further in this paper.

Development refers to a number of methods and techniques aimed to boost human capital of an organization. During this research, our informants stated what means of development are available to them in the company. In general, we can classify them into two groups of activities – individual and team development. The former one is intended to improve work performance with regard to job characteristics of each employee. The latter one is achieved through a number of work assignments in which employees are performing different roles within the projects. Enthusiasm is perceived as employees' effort in achieving more and better than the given job requirements. This depends upon the drive (*i.e.* energy) towards performance excellence that according to a number of informants distinguishes EY services from its competitors. The last aspect of development refers to the courage to lead that enables employees to take personal responsibility when facing obstacles without fear of consequences.

Engagement, according to our informants, implies that all employees can achieve their personal and professional aspirations in the company. In doing so, they feel comfortable and motivated. Their clients often express gratitude and acknowledgement for a range of professional services provided, which is the source of additional motivation for EY employees. The flexible policy of working time shows another aspect of employee engagement. Even though the prescribed work hours are from 9:00 am to 5:00 pm, most of the employees leave the premises after this time. Informants claimed that “service to clients comes first”, so they approach work in a devoted manner, ranging from longer working hours to striving for highest possible quality of client service. This effort among the employees is embodied *via* positive thinking about EY services taken from the clients' standpoint (*i.e.* customer centricity). Furthermore, informants perceived their services as “best-in-class” in comparison to their competitors, and characterized by “entirely independent approach towards state and local government structures”. However, engagement is based on the wide community concept of “building of relationships based on doing the right thing”. The respondents point out that, for this reason, various kinds of humanitarian aid are regularly provided to local communities in need, which embodies the true nature of EY social responsibility policy in Serbia.

*People development*, as a means to increase the value of human capital (Ocean Tomo 2015), is recognized as a critical part of EY business. Company policy demands that every employee can excel in a professional career when he/she demonstrates a certain level of work performance. Hence, a number of corporate development programs were adopted. *EYU* (EY and You) represent a “global framework” in which “every individual will receive a blend of training, on-the-job work, mentoring and coaching, required for its carrier aspirations”. Another people development program, called *Family Counseling*, provides structural planning for employee's career path, including a personal counse-

lor (*i.e.* a senior colleague), assigned for regular supervision and assessment of the particular employee. This program also enables all the employees to freely express their opinions on all issues (personal and professional) considering the functioning of EY.

*Multisource Feedback* is a program of employees' performance appraisal carried out by all other team members at the end of each project (each employee receives a multi-source 360° feedback). *Speed Feedback* is a short one-to-one conversation with the supervisor every few months. Employee presents its self-assessment and receives structured feedback on the quality of work performed. *E-trainings* are the major source of skills development in EY. They are permanently available at the central database and every employee can assess them at any time. After the completion of each e-training program, employee gets a certificate of achievement. *On-site trainings* are delivered in three different fashions. Internal trainings are carried out in Belgrade, Serbia by certified internal trainers to emulate corporate programs of orientation. They are designed to provide full information on EY business process and to introduce colleagues from different service lines as a measure of eliminating silos<sup>2</sup> mentality (Cilliers and Greyvenstein 2012). External trainings are held at regional levels, such as EMEA area (Europe, Middle East, India and Africa) and CESA area (Central, Eastern and Southeast Europe & Central Asia region). Another form of external trainings in Serbia are performed to help employees grow certain competences, solve business problems or remove the barriers in the workplace. This is in line with sustaining work ethics and proclaimed values of organizational culture as a means to accomplish proclaimed EY mission statement.

*Teamwork* was vividly described by our informants as “skeleton”, “core”, “heart”, “principle of functioning”, “daily activities”, and “the most important item” of the company. It is considered to be the key driving force behind work performance that is constantly encouraged by management of all ranks. EY policy expects that every employee comes into the habit of working with the group of people. However, degree of cooperation in solving business issues often depends to which service line employees belong. In Assurance service line, team consist of 4–5 members, supported by one team leader, one manager, two seniors and one assistant. If there is no consensus on mutual cooperation, members have to individually carry out the entire workload towards the completion of the project. In contrast, TAS service line have pre-determined teams of 8–9 people that participate together in the same project(s).

---

<sup>2</sup> A word “silos” is being used for barriers that fragment organizations. Term “mentality” refers to the creation of an “us” and “them” mentality as a result of these barriers, which further make boundary crossing difficult between employees from different departments (Cilliers and Greyvenstein 2012).

*Business communication* is mainly of informal type and conveys at all ranks accordingly. Each employee is encouraged to freely communicate with all other colleagues in resolving business issues. This resembles the practice of *MBWA* (management by walking around), a style based on informal visits of managers to gather information, listen to suggestions and complaints, and sense the pulse of organization (Đorđević-Boljanović et al. 2019). The final result of these efforts is building a mutual trust, both between employees working on the same projects and towards the clients and local community.

*Rituals* are a social or group activity, addressed to the part or the whole of community whose major feature is its repetitiveness (Vukomanović 2004). Furthermore, organizations also have their rituals that serve to express and reinforce the key values, important goals and people of the organization (Robbins and Judge 2012). During the interviews with employees, we noticed a variety of EY rituals as repetitive sequences of activities in the company. Birthday greetings are expressed to every employee by the HR officials, while other employees bring cakes or some other treats to their colleagues. Birth of a child means visiting parents with the baby at their home and joint purchase of a present. Similar ritual occurs when someone buys or moves into a new house or apartment. The most widespread ritual is gathering of employees at dining places after work since it provides additional sense of socialization between all ranks. However, people of the same rank additionally hangout at various places. These gatherings provides the sense of camaraderie, as they mostly joined the company at the same time or belong to the same service line. There are also sport activities, which are being practiced. These are running, football, basketball and bowling on certain days during the week or month. Additionally, the yoga classes are organized in the office once a week and number of employees get involved in this activity. Team building sessions are arranged several times a year for certain service lines, and a company as a whole. The role of this ritual is to strengthen business unity of all employees and raise their collective consciousness of belonging to one business team.

Informants perceive *company's future at the national and global level* through strengthening the capital market, developing future leaders, and establishing sound corporate social responsibility within local communities. Strategic goal is conceived through *Vision 2020* with objective to make EY the leading global professional services organization by 2020 (EY Careers Ireland, n.d.). Furthermore, number of case studies coupled with workshops are carried out for the students of universities and high schools in Serbia. Each year, the company is sponsoring the winners of case study programs that subsequently passed the process of EY selection, until the completion of their university degree. The goal is to identify and attract young talents that would like to develop personally and professionally in EY. The employees we interviewed claimed this practice being a very important part of corporate social responsibility as showing to the public in Serbia that every young person has its potential for the labor market.

## Conclusion

Proclaimed company values represent the desired employee behavior dimensions derived from three core elements of the EY organizational culture. These are: a) Inclusiveness (integrity, respect, and teaming); b) Development (energy, enthusiasm, and the courage to lead), and c) Engagement (building of relationships based on doing the right thing).

Inclusiveness means respecting the opinions of all employees regardless of their role in hierarchical structure. It is also based on constantly attracting young talents who are encouraged to communicate openly at all levels in the company. Integrity is reflected through the employees who are telling the truth, take responsibility for past actions and “play to win the right way” (Welch and Welch 2005). Those who work with clients have to respect their deadlines and code of conduct, while teamwork prompted as a key driver for the work performance, becomes constantly promoted by superiors.

Development in EY help grow people with energy, enthusiasm and courage to lead. Individual development uses number of tools and techniques that result in the improvement of work performance in regard with job characteristics of each employee. Team development is achieved through group work and performing different roles within the projects. Energy and enthusiasm are perceived as the willingness of employees to excel more than what is required of them, while courage to lead enables employees to take personal responsibility when facing various obstacles without fear of consequences.

Engagement, as the third element of EY organizational culture is in line with employees’ belief that they build relations based on doing the right thing. It is understood that all employees can achieve their personal and professional aspirations, while feeling comfortable and motivated as their clients express deep appreciation for a particular service. In addition, they claimed to have a different way of work from their competitors, performing as subject matter experts (*i.e.* specialists with high level of expertise in a particular domain) that focus both on customers and local communities.

Our study shows that EY employees are committed to the fundamental values of organizational culture. Core values have been both intensively held and widely shared that create a *strong culture* (Robbins 2005). We stated number of practices that keep EY organizational culture alive to help improve the overall business performance. Further study is required to elucidate the degree of impact of these practices in creating and sustaining the organizational culture. Furthermore, employees’ thoughts expressed during the interview could be conditioned due to the presence of company official that render different approach in the future interviewing of candidates.

## Sources

- Ernst & Young d.o.o. Beograd. n.d. "EY preduzetnički barometar 2019". Accessed January 31, 2020. [https://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/EY\\_Preduzetni%C4%8Dki\\_barometar\\_2019/\\$File/EY%20Preduzetni%C4%8Dki%20barometar%202019.pdf](https://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/EY_Preduzetni%C4%8Dki_barometar_2019/$File/EY%20Preduzetni%C4%8Dki%20barometar%202019.pdf)
- Ernst & Young Global Limited. n.d. "Better begins with you". Accessed January 30, 2020. [https://www.ey.com/en\\_us/better-begins-with-you](https://www.ey.com/en_us/better-begins-with-you)
- Ernst & Young Global Limited. n.d. "Global Review 2019". Accessed January 28, 2020. [https://www.ey.com/en\\_gl/global-review/2019](https://www.ey.com/en_gl/global-review/2019)
- Ernst & Young Global Limited. n.d. "Our locations". Accessed January 29, 2020. [https://www.ey.com/en\\_gl/locations](https://www.ey.com/en_gl/locations)
- Ernst & Young Global Limited. n.d. "Our people – a diverse 21st-century workforce". Accessed January 30, 2020. <https://www.ey.com/cn/en/about-us/our-people-and-culture>
- Ernst & Young Global Limited. n.d. "Welcome to EY Serbia". Accessed January 31, 2020. <https://www.ey.com/cs/en/home>
- Ernst & Young Global Limited. n.d. "What we do". Accessed January 29, 2020. [https://www.ey.com/en\\_us/what-we-do](https://www.ey.com/en_us/what-we-do)
- Ernst & Young Global Limited. n.d. "Who we are: Builders of a better working world". Accessed January 28, 2020. [https://www.ey.com/en\\_gl/who-we-are](https://www.ey.com/en_gl/who-we-are)
- EY Careers Ireland. n.d. "Vision 2020 – Our purpose and ambition". Accessed January 31, 2020. <https://eyirelandcareers.ey.com/experienced/blogs/vision-2020-building-a-better-working-world/>

## References

- Cilliers, Frans and Henk Greyvenstein. 2012. "The impact of silo mentality on team identity: An organizational case study". *SA Journal of Industrial Psychology* 38 (2): 1–9. <https://doi.org/10.4102/sajip.v38i2.993>
- Đorđević Boljanović, Jelena, Lazar Dražeta, Lepa Babić i Gordana Dobrijević. 2019. *Razvoj karijere i poslovnih veština*. Beograd: Univerzitet Singidunum.
- Handy, Charles. 2007. *Understanding organizations*. London: Penguin Books.
- Harrison, Roger. 1972. *Understanding your organization's character*. Boston: Harvard Business Review.
- Janićijević, Nebojša. 2003. "Uticaj nacionalne kulture na organizacionu strukturu preduzeća u Srbiji". *Ekonomski anali* 156: 45–66.
- Janićijević, Nebojša. 2013. *Organizaciona kultura i menadžment*. Beograd: Univerzitet u Beogradu Ekonomski Fakultet, Centar za izdavačku delatnost.
- McCoy, Janneta Mitchell. 2005. "Linking the physical work environment to creative context". *Journal of Creative Behavior* 39 (3): 169–191. <https://doi.org/10.1002/j.2162-6057.2005.tb01257.x>
- Miljković, Jovan. 2008. „Nastanak koncepta organizacione kulture, njegov uticaj na menadžment i andragoške implikacije“. U *Obrazovanje i učenje – pretpostavke*

- evropskih integracija*, uredile Šefika Alibabić i Aleksandra Pejatović, 143–155. Beograd: Institut za pedagogiju i andragogiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Mojić, Dušan. 2010. *Kultura i organizacije – Uticaj kulturnih pretpostavki, verovanja i vrednosti na organizacione strukture, sisteme i procese*. Beograd: Čigoja štampa i Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Ocean Tomo. n.d. “Intangible Asset Market Value Study”, Accessed February 1, 2020. <https://www.oceantomo.com/intangible-asset-market-value-study/>
- Pešić, Jelena. 2011. “Cultural Encounters in the Banking Sector of Serbia: The Case of Raiffeisenbank”. *Etnoantropološki problemi* 6 (1): 23–55. <https://doi.org/10.21301/eap.v6i1.1>
- Rifkin, Jeremy. 2005. “The End of Work”. *Spiegel International*. February 1, 2020. <https://www.spiegel.de/international/jeremy-rifkin-on-europe-s-uncertain-future-the-end-of-work-a-368155.html>
- Robbins, Stephen P. 2005. *Essentials of Organizational Behavior*. San Diego: San Diego State University.
- Robbins, Stephen P. and Timothy A. Judge. 2012. *Essentials of Organizational Behavior*. Harlow: Pearson Education Limited.
- Vučinić-Nešković, Vesna. 2011. “Negotiating Partnership: How Serbian Hausmajstor Established a Business Relationship with Austrian Rustler”. *Etnoantropološki problemi* 6 (1): 87–118. <https://doi.org/10.21301/eap.v6i1.3>
- Vučinić-Nešković Vesna. 2012. “Repatriate Entrepreneurship in Serbia: Business Culture within Hausmajstor”. In *Capitalism from Outside? Economic Cultures in Eastern Europe after 1989*, edited by János Mátyás Kovács and Violeta Zentai, 17–34, Budapest – New York: Central European University Press.
- Vučinić-Nešković, Vesna. 2013. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Vukomanović, Milan. 2004. *Religija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Welch, Jack and Suzy Welch. 2005. *Winning*. New York: HarperCollins Publishers.

Богдан Дражета

Институт за етнологију и антропологију,  
Филозофски факултет, Универзитет у Београду

Лазар Дражета

Катедра за менаџмент Универзитет Сингидунум

*Организациона култура у компанији Ernst Young Србија:  
од прокламованих до перципираних вредности*

У раду су истражене карактеристике организационе културе компаније Ernst Young у Србији. Перцепције запослених у вези са организационом културом су упоређене са прокламованим вредностима компаније, тј. оним

што руководство сматра пожељним када су у питању веровања и понашања запослених. Интервјуи су спроведени са шеснаест запослених путем стандардизованог упитника, док је анкета омогућила добијање демографског и социо-економског профила испитаника. Друге истраживачке методе које су коришћене у овом раду су опсервација и посматрање са учествовањем. Полазећи од претпоставке да се организациона култура односи на систем дељених значења код људи у организацији, који разликује њихову организацију у односу на друге, уочили смо мноштво перцепција запослених, укључујући скуп међуљудских односа, вредности, веровања, ставова, пракси, ритуала, правила и процедура. Компанија Ernst Young дефинише своју организациону културу у односу на три кључна елемента: инклузивност, развој и ангажман. Прокламоване вредности компаније представљају пожељне димензије понашања запослених које проистичу из наведених елемената организационе културе. То су: а) интегритет, поштовање и тимски рад; б) ентузијазам, енергија и храброст у руковођењу и в) грађење односа заснованих на чињењу исправних ствари. Општи је налаз да су запослени у компанији Ernst Young у Србији привржени њеном пословању кроз организациону културу ради обављања радних задатака, тј. да вредности компаније одређују веровања и понашања запослених.

*Кључне речи:* Ernst Young, Србија, организациона култура, прокламоване и перципиране вредности предузећа, димензије понашања запослених

*Culture organisationnelle dans la compagnie Ernst Young Serbie: des valeurs proclamées à des valeurs perçues*

Dans cet article sont explorées les caractéristiques de la culture organisationnelle de la compagnie Ernst Young en Serbie. La perception des employés concernant la culture organisationnelle est comparée aux valeurs proclamées de la compagnie, c'est-à-dire celles que la direction considère comme souhaitables lorsqu'il s'agit des convictions et du comportement des employés. Les interviews sont menées avec seize employés à l'aide d'un questionnaire standardisé, alors que le sondage a permis d'obtenir le profil démographique et socio-économique des interrogés. D'autres méthodes de recherche utilisées dans cet article sont l'observation et l'observation participante. En partant de l'hypothèse que la culture organisationnelle comprend un système de significations partagées chez des gens dans l'organisation, et qui différencie leur organisation par rapport aux autres, nous avons perçu une multitude de perceptions chez les employés, y compris un ensemble de rapports, de valeurs, de convictions, de pratiques, de rituels, de règles et de procédures interpersonnelles. La compagnie Ernst Young définit sa culture organisationnelle par rapport à trois éléments

---

décisifs: inclusion, développement et engagement. Les valeurs proclamées de la compagnie représentent les dimensions souhaitables du comportement des employés provenant des éléments mentionnés de la culture organisationnelle. Ce sont: a) l'intégrité, le respect et le travail d'équipe; b) l'enthousiasme, l'énergie et le courage dans la gestion et c) la construction des rapports basés sur la pratique des actions honnêtes. Le constat général est que les employés dans la compagnie Ernst Young en Serbie sont attachés à ses affaires en adoptant la culture organisationnelle en vue d'accomplir leurs tâches de travail, c'est-à-dire que les valeurs de la compagnie déterminent les convictions et les comportements des employés.

*Mots clés:* Ernst Young, Serbie, culture organisationnelle, valeurs proclamées et perçues de l'entreprise, dimensions du comportement des employés

Primljeno / Received: 6.02.2020.

Prihvaćeno / Accepted: 3.04.2020.



**Anton Salmin**

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)  
Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia*

antsalmin@mail.ru

## The Beer Tradition of the Chuvash

**Abstract:** The Chuvash are the indigenous population of the Chuvash Republic, located on the Middle Volga with its capital at Cheboksary. The Chuvash brewed beer using flour, malt and hops. Barley was considered the most suitable grain. Among the Chuvash beer was a ritual beverage. They never drank it without specific cause. After the harvest had been gathered, beer was made with the fresh grain. Kinfolk would gather for the occasion. The very fact of beer-brewing speaks of this people's agricultural way of life. Wooden tubs were used for brewing large quantities of beer, while smaller amounts were made in pots. This drink is considered sacred among the Chuvash. It is dedicated to deities of high rank and also to the spirit of ancestors. Valued guests are welcomed and seen off with it.

**Key words:** beer, traditions, Chuvash, ritual food, ritual drink, barley

### Introduction

According to Chuvash traditional conceptions (Salmin 2019), the symbolic feeding of deities and spirits is the most important concern in the life of an up-standing person. Periodically, and in the intervals between these times in exceptional circumstances, he or she should take *ěšme-šime* (literally “drink-food”) to some sacred place. Offerings in the very broadest sense of the word are a component part of the religious system (Arutiunov 1989, 137). Ceasing to make offerings is tantamount to a cessation of the cycle of life. Therefore, a study of the system of oblation as the highest element in the religious consciousness of many peoples (Malik 1980, 83) is a relevant part of religious studies.

Works on the classification and interpretation of oblations as systems do exist (Jennings 2005, 275–303). The Chuvash material is no exception. For example, N. V. Nikol'skii assessed the offering as an expression of a person's attitude to the deities (Nicol'skii 1919, 93f). He considered domesticated animals and birds, vegetables, comestibles and beverages as suitable offerings. He also included dough or clay images taking the place of animals. Naturally, the range is even broader. For example, providing a guest with refreshment and all manner of donations is also an act of oblation. Present-day sponsorship is similarly a sacrificial gift.



1) A map of Russia showing the location of the Chuvash Republic.

It is known a priori that oblation among the Chuvash takes the form of a complex system. In world religions however, the rules about making sacrifices and offerings have been elevated into a more complex canonized system than in traditional folk rites and beliefs.

## Materials and Methods

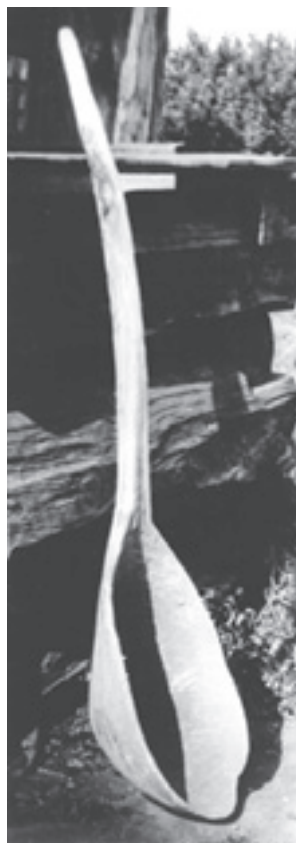
Before writing this paper, the author studied hundreds of books and periodicals, and spent many years among the members of this culture. He is himself

a native Chuvash, a bearer of the culture in question, who has made several special expeditions to districts of the Chuvash Republic, as well as to Orenburg, Samara, Saratov and Ulyanovsk regions (oblasti). He has also *de visu* analysed the technology of beer-making, and studied the contextual significance of beer consumption in ritual and everyday situations.

## Results and Discussion

In the Chuvash language beer is *săra* (also *kërčeme* and *hurśă*). Mentions of this beverage can be found in Egyptian and Western Asian texts of the 4th–3rd centuries BC. There are, however, grounds for speaking about the consumption of beer in even earlier times. For example, the Romans called it a drink of the Scythians and Germanic peoples and drank it as an alternative to wine. Words akin to the Chuvash *săra* (Persian *shire*, Iranian *hura*, Sanskrit *sura* – “juice, sweet syrup; intoxicating beverage”) (Egorov 1964, 183) argue in favour of an Eastern (more precisely, Indo-Iranian) origin for beer. The Udmurt word *sura* and Komi *sur* should also be considered borrowings from Iranian.

Beer-brewing among the Chuvash was each time connected with a specific ritual. All the brew would usually be used up during the ceremony to which it was dedicated. Judging by the written materials, beer would be brewed shortly before the event. That is why, among other things, the Chuvash have a saying: “For weddings, evidently, beer must be made” (Ashmarin 1936, 271). For a marriage, for example, beer would be prepared three days before the ceremony. In autumn or winter, after the completion of all the work in the fields and the drying of the crop, and also after snow fell, beer was brewed from freshly harvested grain and the ritual called *čükleme* was celebrated. While the drink was, as a rule, brewed three days before consumption, the necessary utensils were prepared earlier – five or six days ahead. They consisted of 480-litre barrels to hold the finished beverage, tubs for fermentation, a beer trough, beer pots, ladles and so on. These items



2) A ladle used for stirring and pouring when making beer in large quantities (Archive of the Chuvash State Institute of the Humanities. Section VIII. Vol. 383. Inv. No 2981a).

were necessary so that the correct procedure for making and storing the drink could be followed.

The main ingredients of beer are flour, malt and hops. The Chuvash considered barley the most suitable grain for the purpose (Ashmarin 1936, 272). Barley and also maize, rice and millet have been used by many peoples at different times. A drink which has grain as its chief component could only be produced by settled tillers of the soil. Researchers confirm this (Arutiunov, Vainkhol'd 1989, 85). Besides, the process itself requires sedentary conditions. In a macro-ritual situation, when each participant wants to make their contribution to the sacral event, they bring foodstuffs and firewood to the agreed site. In the "Folk beer" ritual, several old people agree to bring malt and flour, and after all the participants have brought their share of firewood, the preparations begin. In the *viššěš* (post-funeral feast), shavings and chippings left over from the making of the coffin are used instead of the usual firewood. The other ingredients are placed in the tub and then the yeast is added. A watch is kept on the fermenting mixture until the following day, to prevent it spilling over. In the case of rituals involving the whole village, after the filtering of the wort the participants gather once again and share the stillage amongst themselves (as animal feed). A small portion of the fermented wort and the freshly strained beer is poured out to honour the spirits of the ancestors. Then the beer is tasted by experts in the brewing process. Sometimes a relative or neighbour is invited for this purpose. The beer is poured from the tub into the barrels (Ashmarin 1936, 272f).

Besides the traditional practice of brewing in a tub, beer was also made in pots if only a small quantity was required. There was also what was known as "field beer", which was brewed in a large quantity for rituals involving a whole village or more than one village. These practices have fallen into disuse and are in the main forgotten. We can find indications in terms and toponyms, such as "the bend in the gully where they made beer".

The fermented beer is strained through a bast sieve into another tub and then poured into barrels. The freshly strained beer is particularly enjoyable because at that moment it is at its most frothy and, so they say, produces a play of different colours (Ashmarin 1941, 302).

Beer that is kept for too long becomes covered in mould (fungal growth) and has a bitter taste. Such beer is unpleasant to drink and is considered spoilt.

That is why songs sometimes poke fun at heads of households who lay in large stocks of beer:

"We came to drink beer  
Covered with mould" (Ashmarin 1950, 335).

If necessary, the required quantity of beer is prepared in several brewings. The sources mention the figure three:

In the speech of a “master of ceremonies” at a wedding, for example:

“From six sacks of barley,  
They brewed beer in three  
goes.”

Vessels from which beer is served at the table include pails, jugs and casks. Besides the main vessels, seven or eight scoops full of beer would be placed on the table for pouring the drink into mugs. Af-



3) Beer in a mug.

ter the guests had been seated in accordance with their status and gender, they were brought personal mugs. Sometimes all the mugs on the table were filled and then handed out; sometimes, though, they were filled one at a time and brought to each guest. Those serving kept strict watch to ensure that the guests drained their mugs completely. If they failed to do so, the servers would not take the vessel back. All the mugs were collected only when the last participant had shown its empty bottom to the server, the host or a neighbour. After gathering all the mugs together on the table, they took a break during which they did other things (talked, ate, danced and so on). It was considered quite normal for a host to have 40 mugs on the table. For clan rituals, which lasted at least 24 hours, it was also considered ideally desirable to serve beer 40 times.

In the light of this, it should be noted that the criticism of Chuvash rituals for supposedly using a single mug (or scoop) with the associated risk of passing on infections is unjustified. If such things did occur, it was not the traditional practice, but some modified version. Beer was carried from the home to some other place, such as the cemetery, in jugs.

The bulk of texts make no mention of intoxication from the drinking of ritual beer. One gets the well-founded impression that beer was a drink for mass consumption from time immemorial. The “People’s beer” ritual, for example, lasts a whole day. The main activity is the drinking of specially brewed beer, with the entire village participating, including children. The effects of the beer do nonetheless manifest themselves, if only in the fact that women coming back from a party during *Šăvarni* (an equivalent of Shrovetide) complain of headaches. Compared to vodka, after drinking beer a person does not feel hungry, does not have the desire to drink more and does not get heavily intoxicated. Nevertheless, beer does count as an intoxicating beverage. *Sura* in Ancient India, for example, was no exception. Remarks about some degree of intoxication caused by beer at Chuvash weddings are justified. That is why beer should be classified as a drink appropriate for consumption by people only above a certain age. Regard-

ing *kěrčeme*, it should be noted that this is clearly an intoxicant. On the other hand, the Chuvash also produce *makāśma*, a “beer” made without hops or yeast, which is non-intoxicating.

The high sacral status of beer is evidenced by the attitude shown towards it in rituals. Irrespective of the type of rite, freshly-made beer is drunk first in honour of the deity *Turā*. Other addressees are the spirits of ancestors, and old people (that is the case at a wedding and in the clan rites of *jupa*, *munkun* and *kěr sari*). The fact that elderly people oversee the preparation and distribution of beer should evidently also be viewed in this same light. People are welcomed and seen off with beer. It is used to bless a bride and groom: at the wedding the parents and the couple themselves each drink half of one large scoop of beer. Later in the year, the grateful newly-weds go to the home of the bride’s parents taking beer with them as an expensive and respectful gift.

Beer also serves as the main offering gift since in the majority of cases when listing ritual refreshments informants name the beverage first, while referring to all other comestibles by the general word *ěśme-śime* (“drink-food”). In the clan ritual *čükleme*, among others, guests are each given a mug of beer. In their other hand they receive bread made with grain from the last harvest and salt. As we see, in this version beer and bread-and-salt (as a symbol of welcome) hold equal status. In another variant of *čükleme* each person stands up to pray with their own mug of beer. In both cases, the drink, home-made from the latest grain, is a vital accompaniment to ritually addressing the deities of the highest order.

Beer may serve as an occasion to gather together and chat. For example, in the “People’s beer” ritual old men get together, drink beer and talk. As for young people, they rarely drank the beverage, only at social gatherings for instance. Unmarried girls drank only home-made beer brewed the right way (with low alcohol). It was also considered normal for some to dislike the drink. For instance, after completing the main requirements, some of the participants in the “People’s beer” ritual who disliked the beverage, went back home, while others remained, alternating entertainment in the form of games with the consumption of beer.

Beer is among the main preparations for an act of prayer and subsequent oblation, especially in family-clan rituals. Of 389 examples of the use of ritual beer selected for analysis, 45 consist of the *jupa* rite, 35 are weddings, 33 *čükleme* and so on. In these, beer is present throughout the ritual, from beginning to end. There is also a separate ritual for the offering of beer. Each stage of the ritual calls for a new portion of beer (a fresh barrel, another pail, and so on). And so plenty of beer was brewed. For the clan ritual *munkun*, for example, they prepared particularly tasty food, brewed three or four barrels of beer and brought in wine. During the clan feast *ěškě* rich people would brew up to 50 barrels of beer, poor people made do with 20. *Jupa* called for 30–40 barrels. For prayer people stand up holding a mug of beer. Then they pour a little out into a special vessel. That is the case with *munkun*, for example, or when seeing someone off

who is going to join the army. The beer thus collected and scraps of the food are poured out behind the house. It is believed that people in the next world will use that beer and the other comestibles. If they do not receive their share, they may remind the living of their existence. That is why on days of commemoration of the dead (*jupa*, *šiměk*) part of the beer is poured onto the grave. The portion being allotted should first be poured into the palm and then the libation is made from the hand.

Wine, *kasha* (boiled cereal) and pancakes are considered compatible with ritual beer.

Among the acceptable substitutes for beer, water and sour milk are mentioned. The fact of water serving as a replacement is illustrated by this example. During the ritual of the autumn remembrance of the dead, as the share for the deceased without kin people take out to the gates three small pancakes, a scoop of beer and water, and also a bucket of water for rinsing dishes. When honouring long-dead relatives a libation of beer is not customary, but rather one has to leave the ingredients needed to make it: malt, hops, water and flour.

Beer plays an important part in Chuvash rituals and this is reflected in the names of a whole number of rites. These include “Autumn beer”, “Maiden’s beer” and “People’s Beer”. A curious and, evidently, archaic detail is suggested by the expression *tunā huršā*, which literally means “made steel”. Nikolai Ashmarin’s fundamental dictionary of the Chuvash language defines the phrase as “victuals; a meal”. However, the present author happened to hear and record the word *huršā* in the more specific meaning of “beer” on an expedition in 1990. While citing the text of the prayer accompanied with beer in *munkun* and during *pāt-jusman jěrki*, the informant used the phrase *pišně jaškapa, tunā huršāpa* – literally “boiled soup, made steel” (in the instrumental case) and on seeing my questioning look explained that *tunā huršā* is “beer”. I recorded a similar turn of phrase – *tunā sāra*, “prepared beer” – during that same expedition. It still remains unclear why the expression includes specifically the word *huršā* “steel”. I can suggest the following version: it is a known practice for beer brought to the table in a pail to be warmed up by plunging a red-hot poker into it. The idea that the meaning of *tunā huršā* in the examples cited by Ashmarin was not actually the broad one of “food; a meal” is borne out by the texts themselves. In the prayer that accompanies starting on a new barrel people say “Give a full table of *huršā*”, most probably referring to beer. Or “Let *huršā* be lacking; instead there is bread” – here a broad meaning cannot be intended, as bread is a basic foodstuff.

A similar context is present in the following example:

“Boiled soup for us, it appears,  
Made *huršā* for you, it appears.”

The term *huršā* is also used in the meaning of “a deity”, which considerably expands the semantics of the word and does not contradict the view expressed here.

In the verbal text, of course, the addressees are informed about the type of offering being made to them. In the case of rituals involving beer the speeches of the person officiating stand out which specify the conditions that should be observed when drinking the proffered mug. For example, it is not permissible to laugh, to wipe one's lips, to raise the mug too high. An offender is punished by having to drink five mugs seven times in succession in the presence of the company.

The above makes it possible to conclude that beer has an exalted status. Its significance acquires a character that is not only ritual but more general to the culture. In conclusion, let me cite one example. During the great spring solstice festival of *munkun*, the eldest (usually male) member of the family goes out to the gate in the early morning to summon the spirits of ancestors. He takes with him bread, beer and a few slivers of wood for making a symbolic bonfire. It is a well-known fact that an equal's sign can often be placed between sacral concepts. In this case, "deity", "bread", "beer" and "fire" are such concepts.

## Conclusion

In general, vodka, beer and mead stand out among libationary offerings. Beer will be brewed at a particular time and in a particular quantity for use in a specific ritual. Irrespective of the type of ritual, fresh beer was first drunk in honour of *Turā*. Other addressees are the spirits of ancestors and old people.

It would not be true to say that this ethnic group suffered great losses from making offerings, since almost everything was consumed by the participants in a ritual, although oblation was also accompanied by major expenses. If we view the situation from a rational point of view, then it must be said that they set aside as offerings small pieces, bones or feathers, which were left or burnt. In terms of mentality, the society gained spirituality and became more united. Participants in a collective meal became practically relatives for the rest of their lives. For that reason, it is possible to state that the participants in major offerings did not lose anything, but on the contrary gained significantly.

The same can be said of the genres of *Učuk* (collective village prayers to mark the end of the sowing season) and *jupa*, as the most demanding in terms of offerings. The offering rituals are marked by detailed regulation, since the deities and spirits were believed to respond benevolently without fail, providing the offerings were made in compliance with all the rules. On the whole, an analysis of the types, characteristics and semantic aspects of the offerings makes it possible to conclude that the economy of the Chuvash people was characterized by a settled way of life based on agriculture and animal husbandry. Although this particular work does not have an ethnogenetic characterization as a goal,

impartial facts should be taken into account. For example, the present research has made it possible to draw conclusions about analogies, primarily with the Mari, Udmurts and Russians.

### References

- Arutiunov, S.A. 1989. *Narody i kul'tury: razvitie i vzaimodeistvie* [*Peoples and Cultures: Development and Interaction*] Moscow (in Russian).
- Arutiunov S.A., Vainkol'd R. 1989. *Napitki* [Drinks] In *Svod etnograficheskikh poniatii i terminov* [*A Compendium of Ethnographical Concepts and Terms*]. Part 3. Moscow (in Russian).
- Ashmarin, N.I. 1936. *Slovar' chuvashskogo iazyka* [*A Dictionary of the Chuvash Language*]. Part XI. Cheboksary (in Chuvash).
- Ashmarin, N.I. 1941. *Slovar' chuvashskogo iazyka* [*A Dictionary of the Chuvash Language*]. Part XVI. Cheboksary (in Chuvash).
- Ashmarin, N.I. 1950. *Slovar' chuvashskogo iazyka* [*A Dictionary of the Chuvash Language*]. Part XVII. Cheboksary (in Chuvash).
- Egorov, V.G. 1964. *Etimologicheskii slovar' chuvashskogo iazyka* [*An Etymological Dictionary of the Chuvash Language*] Cheboksary (in Chuvash).
- Jennings, Justin; Antrobus, Kathleen L.; Atencio, Sam J.; Glavich, Erin; Johnson, Rebecca; Loffler, German; and Luu, Christine. 2005. Drinking Beer in a Blissful Mood – Alcohol Production, Operational Chains, and Feasting in the Ancient World, *Current Anthropology* 46–2: 275–303.
- Malik, Madhusudan. 1980. *Introduction to Parsee religion, Customs and Ceremonies*. Santiniketan.
- Nikol'skii, N.V. 1919. *Kratkii konspekt po etnografii Chuvash* [*A Brief Outline of the Ethnography of the Chuvash*] Kazan (in Russian).
- Salmin A.K. 2019. *Saviry, bulgary i tiurko-mongoly v istorii chuvashei* [Saviris, Bulgars and Turkic-Mongols in the history of Chuvash]. – Saint Petersburg: Nestor-Istoriia. (in Russian).

АНТОН САЛМИН  
Музеј антропологије и етнографије „Петар Велики“ (Кунсткамера),  
Руска академија наука, Санкт Петербург, Русија

### *Пивске традиције Чуваши*

Чуваши су староседелачко становништво Чувашке Републике која се налази на Средњој Болги, док је главни град Чебоксари. Пиво је код Чуваши обредно пиће које се није пило без разлога. За пивовару су Чуваши користили брашно, слад и хмељ. Најпогоднијим зрном су сматрали јечам. Након жетве се од новог зрна справљало пиво, којом приликом се скупља-

ла родбина. Само постојање пивоваре говори о пољопривредном начину живота тог народа. Пиво справљено са хмељом изазива опијеност, док степен опијености зависи од трајања врења. Ако је припремљено без хмеља, то је безалкохолно пиће. За припрему велике количине пива користиле су се бачве, а за малу количину лонци. Ово пиће се сматра код Чуваша сакралним. Посвећује се божанствима високог ранга те духовима предака. Њиме се дочекују и прате драги гости.

*Кључне речи:* пиво, традиције, Чуваши, обредно јело, јечам

*Les traditions des Tchouvaches liées à la bière*

Les Tchouvaches sont une population autochtone de la République de Tchouvachie. La capitale en est Tcheboksary, et le pays se trouve sur le cours moyen de la Volga. La bière est chez les Tchouvaches une boisson rituelle que l'on ne consommait pas sans raison particulière. Toute la famille se réunissait lors de sa préparation. L'orge était considéré comme le grain le plus convenable, et, après la moisson, avec du nouveau grain on faisait de la bière. Pour la production de la bière les Tchouvaches utilisaient la farine, le malt et le houblon. L'existence de la brasserie témoigne du mode de vie agricole de ce peuple. La bière faite avec du houblon provoquait l'ébriété dont le degré dépendait de la durée de la fermentation. Lorsqu'elle était préparée sans houblon, c'était alors une boisson sans alcool. Pour la préparation d'une grande quantité de bière on utilisait des tonneaux, alors que pour de petites quantités on se servait des pots. Cette boisson est considérée comme sacrale chez les Tchouvaches. Elle est consacrée à des divinités de haut rang puis à des esprits des ancêtres. Elle sert aussi à saluer l'arrivée et le départ des invités chers.

*Mots clés:* bière, traditions, Tchouvaches, plat rituel, orge

Primljeno / Received: 09.11.2019

Prihvaćeno / Accepted: 09.02.2020.

**Fausat Motunrayo Ibrahim**

*Department of Agricultural Extension and Management,  
Federal College of Forestry,  
Forestry Research Institute of Nigeria,  
Jericho Hills, Ibadan, Nigeria  
fausatibrahim@gmail.com*

**Tracking Agriculture-Induced Fertility  
Among Yorùbá Farmers of Southwestern Nigeria**

**Abstract** The dynamics of agricultural production in African peasant economies featured human fertility in no small measure. The role of increased fertility in agricultural productivity is explained by opposing ideologies, yet, African perspectives on increased fertility for agricultural production, in the current social climate, are seemingly deficient. Using a triangulation of qualitative methods, this work explores agriculture-induced fertility among Yorùbá farmers of Southwestern Nigeria. The findings clearly and dominantly indicate that the option of increasing fertility deliberately through polygyny, for improved agricultural production has tremendously diminished. Instead, concerns over optimum child development, which can hardly be guaranteed with continued agriculture-induced fertility, are stressed. This shows that Yorùbá farmers' disposition towards increasing fertility is dictated by pecuniary circumstances, thereby accentuating the rationality of Yorùbá culture and its people.

**Key words:** agriculture, fertility, Yorùbá, farmers, demographic transition

**Introduction**

Agriculture is essentially production, and having more children implied increased labour for greater productivity. This plausible 'fertility as means of subsistence' model is the crux of the Boserupian hypothesis, which contends that agricultural production increases with population growth due to greater investment of labour (Boserup 1965; 1970). Similarly, the more recent classical contributions of Tiffen *et al.* (1994) representing the 'more people, less erosion' hypothesis also indicated that population growth and agricultural intensification is beneficial rather than otherwise to soil and water resources. Agricultural production and human fertility have a very deep history in Africa and elsewhere. It is rational for farmers to seek material benefits for survival and beyond. By extension, farmers would seek increased fertility if this translates to increased

production of material and immaterial benefits. Besides, agricultural technology in developing countries is still labour intensive. All things being equal, the demand for increased fertility to improve the labour supply is immanent. Kamuzora (1984, 109) asserted that “one way to meet the demand for labour is by having many children because children can easily be controlled and their product expropriated”.

However, the dialectics of increasing population and agricultural production among subsistence farmers in developing countries like Nigeria can no longer be ignored. The notion of maximum population is an expression of the concern that population growth stresses food supply and non-renewable earth resources. The classical Malthusian concern, the concern of *Limits to Growth* (Meadows *et al.* 1972) and *Population Bomb* (Ehrlich 1969) is fundamental to the maximum population ideology. Further, the crux of the demographic transition theory centers on the notion that human welfare is directly predicated on human fertility. According to Dyson (2010, 5; bracket mine)

The falls in death rates and birth rates which in many ways define the phenomenon (fertility transition) are a key part – indeed, arguably they are the most important part – of whatever is meant by the term ‘development’.

Willy, Muyanga and Jayne (2019) studied Kisii county in Kenya using survey data of farming households and analyzed soil samples of their maize plots to test the Boserupian hypothesis. They found that sustainable agricultural intensification happens when population density is low. Once this density rises over 600 persons per km<sup>2</sup>, indicators of weakening or failing soil capital occurred. These findings as well as the findings of Binswanger *et al.* (1998) and Pingali (2012) have failed to substantiate the Boserupian hypothesis but support the maximum population ideology. In an outright rejection of the Boserupian hypothesis, Van der Ploeg (2012) asserted that the nature of agriculture in sub-Saharan Africa whereby demographic growth positively affects agricultural growth ‘is now completely lacking’.

Indeed, the subject of agriculture and high fertility creates dialectics that call for exploration among culturally exclusive farmer-groups like Yorùbá farmers. As in many African sub-cultures, there’s a deep customary love for children among Yorùbá people, which is intrinsically tied to their traditional livelihood of farming. African emic demographic perspectives are still deficient even in contemporary times where concerns over Africa’s sustained population growth have become a mantra. It is argued that this lacuna in the literature serves to accentuate whatever challenges the population poses to regional and global stability. Caldwell’s (1976, 324) disillusionary work entitled ‘*Toward a Restatement of Demographic Transition Theory*’ expounded that the main precept of demographic transition theory is that fertility change in traditional societies will

occur with modernization or industrialization. While this may seem harmless, “it has elements and implications that are more complex or debatable and that have had an enormous effect on our way of looking at demographic change”. Caldwell continued:

The most fundamental issue is whether the theory actually deals with reactions and accommodations to material circumstances. There is a persistent strain in demographic transition theory writings that claims that rationality comes only with industrial, urban society, and a related strain that regards traditional agrarian societies as essentially brutish and superstitious (Caldwell 1976, 324).

In his extensive analysis, Caldwell (1976, 325) expounded that the demographic literature asserts religious and social institutions rather than people’s “behavior and reactions” preserve high fertility. The “demographic transition literature is full of references not to the behavior or reactions of such people (pre-demographic transition societies such as Africa) but to attitudes, beliefs, traditions and irrationality” (Caldwell 1976, 325, bracket mine). He further contended that “what demographic transition theory has always regarded as rational are primarily Western social ends with economically logical steps to maximize satisfactions” (Caldwell 1976, 326).

... underlying assumption... is that all societies are economically rational. The point is a simple one, but its acceptance is absolutely necessary if we are to arrive at an adequate theory of demographic transition, if we are to understand the contemporary population changes... (Caldwell 1976, 326–327)

The potential of an influx of interpretive studies to decipher the rationality (or otherwise) of demographic dynamics in African peoples (especially farmers, owing to the traditional linkage of agriculture and increased fertility) and cultures cannot be overestimated. Demographic motivations were therefore explored among Yorùbá farmers. This article is the report of a major theme regarding agriculture-induced fertility among Yorùbá farmers of Southwestern Nigeria.

### Socio-Cultural Context of Agricultural Production in Yorùbáland

The cultural context of agricultural production in the Yorùbá society is of great significance in appreciating the dynamics of agriculture-induced fertility among them. The Yorùbá people are among the three largest ethnic groups in Nigeria’s multi-ethnic society consisting of more than 250 ethnic groups. The other two are Hausa/Fulani who predominate in northern Nigeria and the Igbo in the southeast. The Yorùbá people occupy the six states of southwestern Nigeria, though they are also found in some parts of the north-central and southern re-

gions of the country. Okolie (Okolie *et al.* 2018) asserted that the Yorùbá people constituted about 18% of Nigeria's population. This population is now 201 million (United Nations Population Fund 2019). Agricultural production dominated the socio-cultural life of Yorùbá people from time immemorial while it remains a major employer of labour even in recent times. The Yorùbá have also demonstrated love and respect for agriculture as reflected in many of their sayings. One of their popular sayings is *àgbèlòba* (this literally means that the farmer is king). Ibrahim (2019, 168) explored contemporary attitudes towards the concept of *àgbèlòba* among Yorùbá farmers and reported a "predominantly positive attitude" towards the ideology, signifying their sustained love for the farming occupation even in the currently globalizing world. Virtually all Yorùbá people are farmers (Bascom 1955), cultivating yam, maize, cassava and millet as staple foods while beans, plantains, fruits and vegetables are subsidiary crops. Yorùbá people also engage in blacksmithing, dyeing, wood-carving, bead working, basketry and other crafts. Trading is also predominant especially among women. The commercial economy of the Yorùbá people however, was principally based on the production and exportation of cocoa which was introduced to Yorùbáland in the nineteenth century (Oloidi 2013). The traditional Yorùbá society was therefore powerfully influenced by the production of cocoa. Apart from representing the larger Nigerian economy's major product, its production served as a major means of wealth amassment and self-empowerment among the Yorùbá, which also influenced other social dynamics like the award of chieftaincy titles, marriage, kinship matters, etc. — a manifestation of Karl Marx's 'sub-structure and superstructure' hypothesis. The following assertion of Bascom (1951a) succinctly describes the economic role of cocoa in the distant past:

The commercial economy of the Yorùbá is based on cocoa (koko, from English) *Theobroma cacao*, originally native to Central America, which has become the principal cash crop of the Yorùbá during the present century. Today Nigeria's major export, cocoa, is produced almost entirely by the Yorùbá. More than 99 percent of the total tonnage of Nigerian cocoa graded in 1940–1 was produced in Yorùbá territory, only 741 out of 97,862 tons coming from Benin and Warri provinces. First exported in the last decade of the nineteenth century, cocoa has increased in importance; in 1947 it ranked first among Nigeria's exports in terms of value. It is the principal cash crop in Oyo, Ondo, Ijebu-Ode and Abeokuta provinces and part of the Colony, all of which are inhabited by the Yorùbá. (Bascom, 1951a, 41)

Cocoa production accentuated agriculture-induced fertility among the people. This production was a principal means of self-empowerment. The Yorùbá people are exceedingly industrious. Cocoa has lost its importance as Nigeria's main foreign exchange earner given the discovery of oil after independence in 1960. And of course, its production is no longer central to economic enhancement among the Yorùbá. Striving to accumulate wealth and property is cultural-

ly endorsed among the Yorùbá. This is especially true for males but females are certainly not left out in the drive towards industry and economic enhancement. Bascom (1951b, 491) described the Yorùbá community as “a pecuniary society where economic differences are important”. He further asserted that individuals’ economic wherewithal is recognized and articulated using specialized terms including but not limited to “*oloro* (wealthy man), *olola* (rich man), *olowo* (man of money), *talaka* (the poor man), *olosi* (the destitute) and *alagbe* (beggars)”. Despite these distinctions and the importance of wealth among the Yorùbá, the culture strongly prescribes functional relationships between well-to-do individuals and the less privileged. The central thesis of Omobowale (2008) is that in the Yorùbá society, respect and importance accorded to wealthy individuals are dependent not just on the accumulation but also the sharing of wealth. The benevolence of wealthy persons is what guarantees their acknowledgment by the community. It is also interesting to note that the Yorùbá people use a wide variety of their oral knowledge and resources including proverbs to foster hope for better, economically rich life (Ajila 2004).

Given this cultural context, it is logical that the means to secure financial wherewithal, agriculture, is strengthened through another socially sanctioned norm of marriage – polygyny. The bond of marriage made it possible for men to appropriate the labour of their wives and their children. The Yorùbá society is patriarchal, women are strongly expected to be submissive to their husbands (Odebode 2004). Descent and inheritance are patrilineal. Hence, children belong exclusively to their fathers (Fadipe 1970) and wives do not inherit from their husbands (Sodiq 1996; Aluko 2015; McIntosh 2009). Basically, in Yorùbá custom a man’s property upon his death is passed to the oldest of his brothers, who then assumes responsibility for the welfare of the deceased’s children and widows. A woman is oft regarded as a property of the man, so she is to be inherited by any of the deceased husband’s brothers in levirate marriage (Sodiq 1996).

It must be quickly noted however, that gender dynamics among the Yorùbá are very fluid. Women can inherit from their parents and siblings (Aluko 2015). Women enjoy high autonomy in the culture because they can amass personal properties which are totally independent of their husband’s control (Fadipe 1970, McIntosh 2009; Aluko 2015). As noted earlier, women are not left out in the drive to be monetarily successful among the Yorùbá. Hence, although patriarchy is ideologically dominant, the culture also allows women’s relevance in the economic and even political and religious life of the community. So, normatively, fathers are held responsible for the upkeep of their children but in reality, mothers play huge roles in bearing the financial costs of having children. Men do not function as sole breadwinners thereby granting women substantial control in the domestic domain (Odebode 2004). The probability that women expend on children’s education, nutrition and health is even higher

than men's (Blumberg 2005). The gendered mentality expecting women to be homemakers therefore has no ground in Yorùbá society (Aluko 2015); whether the pre-colonial, colonial and post-colonial circumstances are considered (Renne 1993; Caldwell, Orubuloye and Caldwell 1991). The performance of household chores is normatively and strongly the domain of women though tremendous changes have been recorded. Essentially, polygyny benefited both genders in no small measure. While enabling men to grow large families for labour and consequent wealth expansion, it enabled especially older women to focus on their trade while leaving the substantial job of tending the home front to younger wives. The position of older senior wives further enabled them to even mobilize family services to "accumulate wealth and greater authority vis-à-vis their husbands and other relatives" (McIntosh 2009, 88). The Yorùbá society has definitely undergone tremendous changes owing primarily to western contact, polygyny is no longer as widespread as it used to be. For instance, a recent National General Household Survey indicates that in the southwestern geo-political zone of the Yorùbá people, 40.4 percent and 8.6 percent of females are married in monogamous and polygamous marriage respectively (National Bureau of Statistics 2019). Indeed, these changes to the character of marriage as an institution of society underlie the social dynamics of agriculture in the current Yorùbá society.

## Methodology

The design of this work is ethnographic and descriptive. The Yorùbá people of Southwestern Nigeria constitute the study population. They currently inhabit six States in Nigeria. However, farmers were primarily targeted for this study population. Two states, Oyo and Osun, were randomly selected for the study. From each state, one rural community, Ìgbòho and Gbòngán were selected randomly from each respectively. The target population were reached at Gbòngán through the primary assistance of the reigning King of the town. He was supportive in reaching stakeholders amongst farmers. Farmers' associations were approached at Ìgbòho. They provided tremendous support in reaching and mobilizing potential participants for the study. These prospective participants were screened to confirm they met inclusion criteria, which included being a farmer and willingness to participate in the study. One hundred and twenty-eight participants ( $n = 128$ ) took part in the study. Data saturation provided direction as to when to truncate data collection. Participants were offered small gifts as a gesture of appreciation of their participation.

The sex and age of prospective participants were factors that directed the process of data collection. This process featured:

1. Twelve focus-group discussions (FGDs). The FGDs were 6 male and 6 female, two each from younger, middle-age and older generations. An FGD consisted of 7 to 9 participants and the total number of people that participated in the FGDs were ninety-six ( $n$  of FGDs = 96). The mono-sex composition of FGDs was motivated by sensitivity to African gender norms generally and the Yorùbá norm of gender relations in particular. Normatively, women are hardly expected to interrupt men. Yet, successful FGDs require rich interaction among participants to generate consensus.
2. Twenty-four in-depth interviews (IDIs). The IDIs were 12 male and 12 female, 4 from each generation ( $n$  of IDIs = 24).
3. Eight key-informant interviews (KIIs) among heads of farmers' guilds, community heads and identified custodians of *Ifá* knowledge (Babaláwo [male] or Iyanifa [female]). The KIIs were 4 male and 4 females, 4 from middle-age and 4 from older generations ( $n$  of KIIs = 8).

Being of the younger, middle-age and older generation was defined as being chronologically aged less than 29 years, aged from 30 to 59 years and aged 60 and above respectively. Probing was constantly featured during data collection to prompt open-ended responses from participants and to elucidate their responses. Data were recorded on digital devices so as not to lose any information. The primary question that participants were asked was how agricultural production influenced their fertility. Secondary questions were mainly dependent on initial responses of participants. Hence, respondents' initial responses guided further discussions because they were asked to clarify, elaborate and recall lived experiences to buttress their submissions. Basic demographic information including educational achievement and marital status was collected.

Ethical protocols were observed. The rights of participants to self-determination were accorded utmost respect. Participants were offered an introductory/informed consent form which contained details about the study. Research assistants read the content of the form to each participant. Participants were informed that no risk of participation was anticipated. They were also told that their contributions would be used for the purpose of research only; and they could opt to refuse to continue participating anytime. Participants' anonymity was guaranteed with utmost certainty. They appended their signature or thumb print on the forms, to document their informed consent. The proposal of this study was submitted to the Faculty of Social Science, University of Ibadan Institutional Review Board for ethical approval and it was approved (assigned number UI/SSHREC/2018/0030).

Data analysis was commenced through data immersion. Reading and re-reading of transcripts was featured very early during data collection. Virtually all participants spoke in the Yorùbá language, so data were translated into the English language. Data were also transcribed. Data analysis followed the grounded theory approach and was entirely inductive because data content

determined code development. The Nvivo software was used to code data. The constant comparison strategy was employed in the coding process. Initial codes and topics were generated to make sense of data during reading and re-reading of transcripts. These initial codes/topics were compared and contrasted with new codes/topics as they were developed. With time, five themes became obvious, all touching on agriculture-induced fertility. These themes have provided structures for the numerous textual data that were obtained regarding agriculture-induced fertility. Verbatim quotes from participants were used to support the themes that emerged. Decontextualization of data was avoided by avoiding excessive fragmentation. Coding query and matrix coding query were conducted to observe the influence of sex and generation on the codes that were developed. However, this proved fruitless as themes were not influenced by the sex and age of participants.

## Findings<sup>1</sup>

### *Recollections of Agricultural-Labour Justification for Polygyny and Increased Child-Bearing*

Participants generally expressed the view that farm work used to be a strong motivation for polygyny and increased child-bearing among the Yorùbá people. These children in turn benefitted by surviving on the proceeds of the farms. Some group discussants stated as follows:

In the olden days, our fathers bore many children so that they could help them on the farm. The farms and the children sustained each other (Males, middle-age generation)

An in-depth interviewee similarly responded as follows:

Yorùbá culture expects us to have plenty of children, because of work. The kinds of work we do like palm-fruit harvesting required children. It is children that our fathers relied on to do this work successfully (Female, younger generation)

A key-informant recounted his personal and lived experiences to buttress the idea that children were used as farm labour in the past:

---

<sup>1</sup> The demographic profile of participants shows that sex and age were evenly distributed as expected. Most participants (93%) were married as opposed to a minority (7%) that were single. No participant was widowed or divorced. Secondary School Certificate holders were most numerous at 35.2%. The percentage of participants with no formal education (27.3) and those with a primary school certificate (25.8) were close. A noticeable percentage (11.7) had tertiary education. This indicates that basic education is enviable among participants. Participants' mean age was 46.07±19.48.

My father had a very large family because he was a big farmer. In this town, there was no one who could match the size of his cocoa farm and business. In order to get women and children to work for him, he married more. Which woman would one marry that would not want to have children? Definitely once you marry a woman, she will bear additional children. As he had more children, they helped him and served as labour for his work. Eventually, he used the money to take care of us (Male, older generation)

Participants' generous recount of agricultural-labour justification for polygyny and increased fertility is not surprising because of how popular the practice used to be. Like in other climes, the use of child-labour in the production process was prevalent. This use has marred world economic history. Admassie (2002, 252) asserted that "historical evidence indicates that some of the worst forms of child labour occurred in the developed world particularly during the industrial revolution". The rationality of this practice is not in doubt. Some group discussants asserted that "the farms and the children sustained each other" (Males, middle-age generation). So, the agricultural-labour justification for polygyny and increased fertility is natural and understandable. In the report of their study among the Yorubá people, Caldwell, Orubuloye and Caldwell (1991) asserted as follows:

Among older men who could afford to marry, polygyny was an advantage. In conditions where there was no market for land, by far the best investment was in wives who worked in the household and on the land, and who in due course, would bear a large labor force that would not only grow more food, but even have the right to occupy more land. The wider area cultivated and the greater number of cultivators reduced famine and other risks. The investment in bridewealth and setting up a new wife was certainly the best possible economic investment and often the only productive one. ... A larger family with more widespread alliances, an impressive number of children sired, and more housing and farmed land all constituted the "big" man with great prestige.

Agricultural-labour justification for polygyny and increased fertility underscores Yorubá culture's sanctioning of wealth accumulation. As discussed earlier, wealth amassment is applauded in the culture and polygyny cum subsequent increased fertility enabled it. Yorubá people are fervently determined to gather wealth and share it to assume the status of a patron. This is the central thesis of Barber (1981, 724) who expounded the concept of the "self-made man", signifying the culture's endorsement of self-improvements. Wealth amassment was traditionally achieved through the establishment of a large family, made possible by the popular practice of polygyny. Family members work on the farm to produce more. Further, greater opportunity for wealth amassment emerged with the planting and exporting of cocoa:

Cocoa, first planted in the early years of the present century, brought money; and ... the Yorubá developed strong material aspirations and money began to dominate in determining a person's importance (Bascom 1951b, 495).

Cocoa production brought wealth to the Yorùbá region (Lloyd 1953). The agricultural-labour justification for polygyny and increased fertility is natural and rational in Yorùbá social context; it also accentuates Yorùbá culture's sanctioning of wealth accumulation.

*Limitations to The Agricultural-Labour Motive of Polygyny and Increased Child-Bearing Among Yorùbá People*

In recollecting historical accounts of polygyny as a tool of increased child-bearing for farm labour, some participants stressed the idea that polygyny was widely practiced because of men's desire for additional wives, even though this also served the purpose of producing additional children for farm work. In other words, polygyny was practiced primarily for the access it granted to additional women. Some group discussants stated as follows:

Our fore-fathers gave birth to many children because they were not satisfied with one wife. Many of them had two or three wives probably because of their farming occupation, but also because they liked it like that. Fathers of young men even married wives for their sons. The young men could then decide to get married to women of their choices thereafter (Male, middle-age generation).

An in-depth interviewee made it clear that the desire for polygyny could be independent of the desire to bear children for farm work. She stated as follows:

If it was just for the purpose of farm work then no one should be marrying more wives and bearing plenty children today, since children are hardly used for farm work anymore. But there are still some people who have two or three wives even today (Female, younger generation).

A key-informant also buttresses the previous position as follows:

Even when men already have large families they still marry more. So, it was not just about farm work, men also enjoy having additional women and our culture allows it, except they do not have money to marry more (Male, older generation).

Participants' insistence on the idea that the practice of agricultural-labour justification for polygyny was born out of men's desire for additional wives is logical. Studies frequently show that people largely assume that men are naturally polygynous but this subject requires greater information (Orubuloye, Caldwell and Caldwell 1997). Moreover, being polygynous is pervasively accepted generally and more specifically in sub-saharan Africa, signifying that access to more women is facilitated by social norms and structures. Traditionally, being polygynous is applauded tremendously. Hence, the notion of agricultural-labour justification for polygyny and increased fertility is just an instance of the numerous social resources that stand in favour of polygyny.

### *Change in Agricultural-Labour Justification For Polygyny and Increased Child-Bearing Among the Yorùbá People*

There is tremendous change in attitude towards, and in the practice of, agriculture-induced fertility. Participants' representation of this change was intense, widespread, and hinged generally on modern civilization. Some group discussants represented this change while noting people's desire for decreased fertility in order to educate their children properly:

In the olden days, it was too usual that when someone had many farmlands, he also had many children in order to have even more farmlands. Instead of hiring labourers, children were to work on the farm for their parents. But today, civilization has changed the game. People now give birth to the number of children they can afford to offer quality education to (Female, older generation).

An in-depth interviewee gave the following account:

There has been tremendous change in the way Yorùbá people bear children. The reason behind this change is that in the olden days, our fathers married many wives to assist them with their farm work. So, they have many children. I, as an example, my husband married thirteen wives and seven of us had children with him and we all used to work tirelessly on the farm (Female, older generation).

A key informant explained this change while recalling arrangements for schooling opportunities as follows:

Civilization has really changed the ways of many people. Back then, it was almost mandatory for our husbands to marry wives because children from each wife would work with their father on the farm. There were some opportunities for these children to go to school then but it had to be selective. For example, the eldest child of each wife would be allowed to attend school while other siblings would have to wait for their elder siblings to finish their primary school education before they were allowed to go to school. That was how things were done in the olden days (Female, older generation).

### *Repudiation in Agricultural-Induced Fertility*

The majority of participants were critical as opposed to being sympathetic towards the notion of agriculture-induced fertility in current times. Some group discussants talked about childcare in a tone that made it sound burdensome. They stated as follows:

As it is nowadays, having children is something that entails great expenditure. The more children you have, the greater your expenditure. These days as we do our daily duties, we also work for our children. We take them to school, do assignments for them and so on. So, our livelihood has no direct bearing on the

number of children we choose to have. It costs us money to send them to school. No matter how much one loves to have plenty of children, one has to consider so many issues which tend to stand against having plenty of children these days. One can only expect to get poorer if one decides to have plenty of children now (Males, middle-age generation).

An in-depth interviewee suggested that bearing many children will eventually be regretted. He stated as follows:

Nowadays, if one should decide to have many children, he will regret the decision because no child will want to stay on the farm. Our fathers did it for a purpose which was farming but if anyone should try this now, the children will rebel against him (Male, older generation).

A key informant recounted the current social problem of child trafficking, to buttress her aversion towards high fertility. She stated as follows:

It is this very practice of bearing children for farm work that brought about modern-day slavery. When parents can no longer handle the excessive responsibilities that they created by having plenty of children, they will begin to send underage children to other countries to work, which is a consequence of bearing many children in this modern era. So, in my opinion, we have to be moderate in the number of children we give birth to and stop looking to them to work for us (Female, middle-age generation).

Participants' responses indicate that there is a tremendous change in the attitude towards, and in the practice of, agriculture-induced fertility. This was intensely communicated and the representation was pervasive. A participant asserted that "civilization has changed the game" (female, older generation). In addition to this change, several participants expressed a strong repudiation of agriculture-induced fertility in the context of the current social climate. Some of the bases of this repudiation include the following responses: "having children is something that entails great expenditure" (males, middle-age generation); "... no child will want stay on the farm... if anyone should try this now, the children will rebel against him" (male, older generation); "it is the very practice of bearing children for farm work that brought about modern-day slavery" (female, middle-age generation); "such children will become a nuisance to the society" (male, older generation); "one can only expect to get poorer if one decides to have plenty of children now" (female, older generation). Indeed, these and many more are rational accounts motivating the alteration of the desire for high fertility. This is certainly a vindication of Caldwell's (1976, 326) insistence that rationality is not a prerogative of "Western social ends with economically logical steps to maximize satisfactions". This study's focus on 'behavior and reactions' has explicated fertility change as a reaction to social circumstances—when high fertility is less 'profitable'.

Participants repudiation of the notion of agriculture-induced fertility is in support of the theme of change in agriculture-induced fertility. This is in favour of the maximum population ideology, epitomized by the classical Malthusian concern, the concern of *Limits to Growth* (Meadows *et al.* 1972), the *Population Bomb* (Ehrlich 1969) and the demographic transition theory. These theories typically raise concerns over food supply and non-renewable resources. Hence, this change reflects discontinuities in the traditional orientation towards fertility among Yorùbá farmers. It is a limitation to the notion of the African love for children; it exposes the pecuniary rationale behind African pro-natal philosophy.

*Approbation of Agricultural-Labour Justification For Polygyny and Increased Child-Bearing Among Yorùbá People*

It was notable that a few participants related their views and experiences with an intense sense of approval for the practice. These participants stressed the advantages of marrying several wives and having several children. For instance, some group discussants recounted the success story of a practitioner of this culture:

A man in the vicinity has eighteen children, fifteen are graduates. He brought them up with the produce from his farm by making them work on the farm. When these children started becoming successful in life, they began to take care of their younger siblings when their father had stopped working (Male, middle-age generation).

An in-depth interviewee also expressed an optimistic attitude towards agriculture-induced fertility:

Agriculture was the predominant occupation of our fathers and having many children played a significant role in the success of their work. Restricting the number of children that people have has negatively affected the productivity of agriculture in current times. In the northern part of the country where they still have many children, agriculture is still lucrative (Male, middle-age generation).

A key informant's views notably reflected the undesirability of the change in agriculture-induced fertility and saw this as a threat to Yorùbá culture occasioned by civilization:

The Yorùbá society embraces the culture of bearing plenty of children wholeheartedly, only civilization has ruined so many aspects of our culture. In the olden days, the Yorùbá perception on bearing many children was rooted in farming which is their major occupation. That was why they married many wives and gave birth to many children because they are the ones who cultivate the farm land but civilization has almost destroyed the culture. Having lots of children is good (Male, middle-age generation).

The approbation accorded to agriculture-induced fertility by a few participants is a reflection of some measure of cultural survival. It is instructive that approbators were concerned about the survival of traditional culture. Agriculture-induced fertility is still a protectively guarded cultural element among marginal Yorùbá farmers.

## Conclusions

Agricultural-labour justification for polygyny and increased fertility is natural and rational in the Yorùbá social context; it also accentuates Yorùbá culture's sanctioning of wealth accumulation and it represents an instance of the numerous social resources that stand in favour of polygyny. The maximum population ideology is favourably placed in the context of the change in agriculture-induced fertility. This change symbolizes discontinuity in the traditional orientation towards fertility among Yorùbá farmers. The change is also a limitation to the notion of the African love for children; it exposes the pecuniary rationale behind African pro-natal philosophy. However, the coexisting approval of agriculture-induced fertility among a fringe of participants showcases some degree of cultural survival. It is interesting and instructive that approbators were worried about a cultural renaissance.

## References

- Admassie, Assefa. 2002. "Explaining the high incidence of child labour in Sub-Saharan Africa." *African development review* 14(2): 251–275.
- Ajila, C. O. 2004. "Hope Fostering Among the Yoruba Speaking People of Nigeria: The Use of Proverbs, Cognomen, Prayers and Names." *Anthropologist* 6(2): 141–146.
- Aluko, Yetunde A. 2015. "Patriarchy and Property Rights among Yoruba Women in Nigeria." *Feminist Economics*, 21(3): 56–81. DOI:10.1080/13545701.2015.1015591
- Barber, Karen. 1981. How man makes God in west Africa: Yorùbá attitudes towards the "Òrìsà". *Journal of the International African Institute* 51(3): 724–745.
- Bascom, W.R. 1951a. "Yorùbá food." *Journal of the International African Institute* 21(1): 41–53.
- Bascom, William R. 1951b. "Social status, wealth and individual differences among the Yoruba." *American Anthropologist* 53: 490–505.
- Bascom, William R. 1955. "Urbanization among the Yorùbá." *American Journal of Sociology* 60(5): 446–454.
- Binswanger, Hans P. and Pingali, Prabhulet *al.*1998. Population density and farming systems: the changing locus of innovations and technical change. In: Lee, R.D. (Ed.), *Population, Food and Rural Development*. Oxford University Press, Oxford, UK.
- Blumberg, Rae Lesser. 2005. "Women's Economic Empowerment as the 'Magic Potion' of Development?" Paper presented at the 100th Annual Meeting of the American Sociological Association, Philadelphia, August 13–16.

- Boserup, Ester. 1965. *The Conditions of Agricultural Growth the Economics of Agrarian Change Under Population Pressure*. Earthscan Publications Ltd, London.
- Boserup, Ester. 1970. *Evolution Agraire et Pression Demographique (Agrarian Evolution and Demographic Pressure)*. Paris: Flammarion.
- Caldwell, John C. 1976. "Toward A Restatement of Demographic Transition." *Population and Development Review* 2(3/4): 321–366.
- Caldwell, John C., Orubuloye, I.O. and Caldwell, Pat. 1991. "The destabilization of the traditional Yorubá sexual system." *Population and Development Review* 17(2): 229–262.
- Dyson, Tim. 2010. *Population and Development: The Demographic Transition*. London, UK: Zed Books.
- Ehrlich, Paul R. 1969. *The Population Bomb*. Ballantine.
- Fadipe, Nathaniel A. 1970. *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan: Ibadan University press.
- Ibrahim, Fausat M. 2019. Àgbèlòba: Optimism in Livelihood Dynamics among Yorubá Farmers of Southwestern Nigeria." *Antropologija* 19(2): 155–175.
- Kamuzora, C. Lwechungura. 1984. "High fertility and the demand for labour in peasant economies: the case of Bukoba District, Tanzania." *Development and change* 15(1): 105–124.
- Lloyd, Peter. 1953. "Craft organization in Yorubá towns." *Journal of the International African Institute* 23(1): 30–44.
- McIntosh, Marjorie K. 2009. *Yorubá Women, Work, and Social Change*. USA: Indiana University Press.
- Meadows, Donella H.; Meadows, Dennis L.; Randers, Jorgen and Behrens, William W. 1972. *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.
- National Bureau of Statistics, 2019. *LSMS Integrated Surveys on Agriculture: Nigeria General Household Survey Panel, Wave 4*. Accessed 6<sup>th</sup> January 2020 from <https://www.nigerianstat.gov.ng/download/1030>
- Odebo, Olasunbo. 2004. "Husbands are Crowns: Livelihood Pathways of Low-Income Urban Yoruba Women in Ibadan, Nigeria." Maastricht: Shaker. PhD Dissertation, Institute of Social Studies and CERES Research School.
- Okolie, Victoria O., Cisana, Selena, Schanfield, Moses S., Adekoya, Khalid O., Oyediji, Olufemi A., & Podini, Daniele. 2018. "Population data of 21 autosomal STR loci in the Hausa, Igbo and Yoruba people of Nigeria." *International Journal of Legal Medicine* 132(3): 735–737.
- Oloidi, Jumoke 2013. "Staple Food and Livestock Production among the Yoruba of the Colonial Nigeria: The Ekiti Experience." *African Research Review* 7(4): 120–137. DOI: <http://dx.doi.org/10.4314/afrev.7i4.8>
- Omobowale, Ayokunle O. 2008. "Clientelism and Social Structure: An Analysis of Patronage in Yorubá Social Thought." *Afrika Spectrum* 43(2): 203–224.
- Orubuloye, I.O.; Caldwell, John C. and Caldwell, Pat. 1997. "Perceived Male Sexual Needs and Male Sexual Behaviour in Southwest Nigeria." *Social Science and Medicine* 44(8): 1195–1207.
- Pingali, Prabhu L. 2012. "Green revolution: impacts, limits and the path ahead." *Proceedings of National Academy of Science* 109(31): 12302–12308.

- Renne, Elisha P. 1993. "Gender ideology and fertility strategies in an Ekiti Yorùbá village." *Studies in Family Planning* 24(6): 343–353.
- Sodiq, Yushua. 1996. "An analysis of Yoruba and Islamic laws of inheritance." *The Muslim World* 86(3–4): 313–333.
- Tiffen, Mary, and Michael Mortimore. 1994. "Malthus controverted: The role of capital and technology in growth and environment recovery in Kenya." *World Development* 22(7): 997–1010.
- United Nations Population Fund, 2019. *World Population Prospects: The 2019 Revision*. Accessed 1<sup>st</sup> April, 2020 at: <http://data.un.org/Data.aspx?d=PopDiv&f=variable-ID%3A54>
- Van der Ploeg, Jan Douwe. 2012. Poverty Alleviation and Smallholder Agriculture: *The Rural Poverty Report 2011. Development and Change* 43(1): 439–448.
- Willy, Daniel Kyalo; Muyanga, Milu and Jayne, Thomas. 2019. "Can economic and environmental benefits associated with agricultural intensification be sustained at high population densities? A farm level empirical analysis." *Land Use Policy* 81: 100–110.

Fausat Motunrayo Ibrahim

Federeralni šumarski fakultet, Šumarski istraživački institut Nigerije,  
Ibadan, Nigerija

*Praćenje fertiliteta u funkciji poljoprivredne proizvodnje  
kod Joruba farmera u jugozapadnoj Nigeriji*

Ljudski fertilitet igra značajnu ulogu u dinamici poljoprivredne proizvodnje u afričkim seoskim privredama. Uloga povećane plodnosti u poljoprivrednoj produktivnosti objašnjava se suprotstavljenim ideologijama, pa ipak, afrička gledišta o povećanoj plodnosti u službi poljoprivredne proizvodnje u trenutnoj društvenoj klimi čine se nepotpunim. Triangulacijom kvalitativnih metoda, u radu se istražuje plodnost u funkciji poljoprivredne proizvodnje kod Joruba farmera u jugozapadnoj Nigeriji. Rezultati jasno i ubedljivo ukazuju da se opcija namernog povećavanja fertiliteta putem mnogoženstva u cilju povećanja poljoprivredne proizvodnje u znatnoj meri izgubila. Umesto toga, naglasak je na brizi o optimalnom dečijem razvoju, koji se ne može garantovati nastavkom fertiliteta u službi poljoprivredne proizvodnje. Ovi nalazi ukazuju na to da je sklonost Joruba farmera ka povećanju fertiliteta uslovljena materijalnim razlozima, čime se ističe racionalnost naroda Joruba i njegove kulture.

*Ključne reči:* poljoprivreda, fertilitet, Joruba, farmeri, demografska tranzicija

*Le suivi de la fertilité au service de la production agricole chez  
les fermiers Yoruba du Nigéria du sud-ouest*

La fertilité humaine joue un rôle important dans la dynamique de la production agricole dans les économies africaines rurales. Le rôle de la fertilité accrue dans la productivité agricole s'explique par des idéologies opposées, et pourtant, les visions africaines sur la fertilité accrue au service de la production agricole dans le climat social actuel semblent déficientes. Par la triangulation des méthodes qualitatives, cette étude examine la fertilité au service de la production agricole chez les fermiers Yoruba du Nigéria du sud-ouest. Les résultats démontrent clairement et de manière convaincante que l'option de l'augmentation intentionnelle de la fertilité par le biais de la polygamie dans l'objectif d'accroître la production agricole a considérablement faibli. À la place, l'accent est mis sur le souci concernant le développement optimal des enfants, qui, lui, ne peut être garanti avec une poursuite de la fertilité au service de la production agricole. Cela démontre que les dispositions des fermiers Yoruba à augmenter la fertilité sont dictées par des raisons matérielles, accentuant ainsi la rationalité du peuple Yoruba et de sa culture.

*Mots clés:* agriculture, fertilité, Yoruba, fermiers, transition démographique

Primljeno / Received: 25.04.2020.

Prihvaćeno / Accepted: 14.05.2020.



**Bogdan Vukomanović***Doktorand na Odeljenju za etnologiju i antropologiju  
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

bvukomanov@yahoo.com

## **Konstrukcija neoliberalnog selfa u beogradskoj psihoterapeutskoj praksi\*<sup>1</sup>**

**Apstrakt:** Procesi neoliberalizacije i evrointegracije u Srbiji se odvijaju već neko vreme i pored promena koje su ostavile na pojedine elemente socijalne strukture kao što su porodica, ekonomija, politika i druge, njihovi uticaji su vidljivi i u načinima na koji stanovnici poimaju sebe i svoj položaj u takvom okruženju. Usled smanjene socijalne zaštite, povlačenja države iz javne sfere i rastuće finansijske i radne nesigurnosti, pojedinci su primorani da sami preuzmu odgovornost za svoje živote i rade na sebi u cilju ličnog usavršavanja i pronalaženja novih strategija opstanka. Kroz intervjue sa psihoterapeutima i ljudima koji su koristili usluge privatne psihoterapije, ovaj rad razmatra odnos između privatne psihoterapeutske prakse u Beogradu kao tehnike rada na sebi i konstrukcije sopstva kod korisnika njenih usluga, a potom je dovodi u vezu sa širim socio-ekonomskim kontekstom u kom ispitanici žive i rade. Dolazi se do zaključka da privatna psihoterapeutska praksa podražava potenciranje nezavisnosti, autonomije i odgovornosti za svoj život i životne odluke kod svojih klijenata, što su tipične karakteristike preduzetničkog selfa koji je specifičan za razdoblje postsocijalističke neoliberalizacije.

**Ključne reči:** neoliberalizam, psihoterapija, postsocijalizam, self, samopomoć, Beograd

### Uvod

Neoliberalizam se u akademskim krugovima danas javlja kao pojam koji je dosta nerazjašnjen, predmet brojnih polemika i pojam koji je svoje analitičke potencijale donekle izgubio ekstenzivnom upotrebom (Lawn & Pentice 2015,

---

\* Ovaj rad je nastao prepravkom i doradom jednog dela mog originalnog master rada: Bogdan Vukomanović, *Kultura samopomoći u Srbiji u vreme postsocijalističke neoliberalizacije*, Beograd, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, 2018.

<sup>1</sup> Za sprovedeno istraživanje zahvalnost dugujem doktoru Danilu Pešiću iz Instituta za mentalno zdravlje u Beogradu koji me je spojio s ispitanicima iz kategorije psihoterapeuta u ovom radu. Moj je dug utoliko veći budući da je izdvojio vremena da i lično učestvuje u istraživanju kao jedan od ispitanika. Ništa manju zahvalnost dugujem i ostalim ispitanicima čiji je deo izdvojenog vremena omogućio ovom istraživanju da dobije etnografsko utemeljenje.

2–4). Na primer, Dejvid Harvi smatra da ga karakterišu jaka prava privatne svojine, smanjenje ograničenja koje država stavlja na tržište i podsticanje privatnog preduzetništva (Harvi 2012). Neke od tih karakteristika se, pojedini će zameriti, mogu naći i u klasičnom liberalizmu, tako da ta teorija nije validna. Ukoliko se, pak, pomerimo dalje od teorijskih razmatranja i upustimo u analizu implementacije njegovih ekonomskih premisa u konkretnom društvenom kontekstu, naći ćemo se u nezavidnom položaju jer u mnogim zemljama, među kojima je i naša (v. Vuković 2017), neoliberalizam dobija hibridna obličja koja odstupaju od čisto teorijskih modela. To nam daje do znanja da, kako god shvatili proces neoliberalizacije, njegovo obličje nije svuda isto i nigde se ne može naći u svojoj “čistoj” formi.

Pored ostalih disciplina i antropologija je pokazala interesovanje za ovaj fenomen, ali ne bez nesuglasica povodom njegovog definisanja. Kada je reč o neoliberalizmu, antropolozi su složni na tri polja: da ne postoji saglasnost oko ovog pojma, ali da se njime najviše označava deregulacija tržišta, smanjenje državne intervencije i nova uloga države, naglasak na ličnoj odgovornosti, fleksibilnosti i ekonomskom rastu, slobodi i kritici svih pokušaja suzbijanja te slobode (a ovde bih dodao i privatizaciju javnih preduzeća); da postoji razlika između teorijskog i praktičnog neoliberalizma, tj. da u različitim kontekstima on poprima različite forme i da je cilj antropološkog istraživanja neoliberalizma da istraži načine na koje se neoliberalne prakse i reprezentacije šire (Hilgers 2011, 351–352).

Na strukturnom planu, Danilo Vuković je ustanovio da je proces neoliberalizacije u našoj zemlji uspeo samo u određenim aspektima javnog života i da nije prošao bez sukoba interesa određenih društvenih grupa koje su bile pogođene novim zakonskim odredbama (Vuković 2017), te da je poprimio vrlo specifične forme, što potvrđuje tezu da neoliberalizam poprima različite oblike. U antropologiji se proučavanju neoliberalizacije u Srbiji uglavnom pristupilo kroz istraživanja tranzicije i načina na koje naša zemlja pokušava da se uključi u zapadne modele ekonomskog funkcionisanja. To je, na primer, uočljivo u naglasku koji se u Srbiji nakon pada socijalizma pridaje turizmu i njegovoj mogućnosti da transformiše lokalnu privredu, nacionalni i kulturni identitet i ekonomski rast, istovremeno smeštajući zemlju u visoko kompetitivnu tržišnu ekonomiju (Baćević 2013; Jovanović 2013). Privatizacija nekih od najznačajnijih javnih preduzeća je već započeta (vidi: Erdei 2011; Miokov & Vučinić-Nešković 2011), a proces tranzicije iz socijalizma u kapitalizam je na kulturnom planu i u domenu folkloru već proizveo narative o njenim „dobitnicima“ i „gubitnicima“ (Kovačević 2006; Antonijević 2009; Trifunović 2009; 2011). Ta tranzicija je značila i nove kulturne percepcije i značenja koja su se pridavala određenim socijalnim kategorijama kao što su privatnici i preduzetnici (Žikić 2007). Na osnovu toga možemo zaključiti da su procesi neoliberalizacije, iako sa mešovitim i stalno promenljivim uspehom, zahvatili i Srbiju.

## Kultura samopomoći

Budući da neoliberalizam stavlja značajan naglasak na slobodu pojedinaca, njihove preduzetničke kapacitete i ličnu odgovornost, kultura samopomoći je doživela značajan procvat na zapadu. Literatura za samopomoć je postala zaštitni znak takve kulture i vrlo je dobro proučena (Coyle & Grodin 1993; Rimke 2000; Barker 2002; Crawford 2004; McGee 2005; Illouz 2008; Effing 2009; Collingsworth 2014; Poon 2015; Salmenniemi & Adamson 2015; Tiainen-Qadir & Salmenniemi 2017). S druge strane, na prostoru bivše Jugoslavije ona ostaje relativno zanemarena. Iva Žurić Jakovina kao razlog za to navodi uvreženo mišljenje među akademikima da je takva literatura trivijalna i kvazinaučna (Žurić-Jakovina 2014, 7–8). Pa, ipak, neki radovi su se pojavili na tu temu u Sloveniji (Erjavec & Volčič 2009), a u Srbiji je direktno dovedena u vezu sa produkcijom neoliberalnog selfa (Vukomanović 2018).

Međutim, jedan od elemenata kulture samopomoći koji nije obrađen i u kom se, možda, najeksplicitnije ogleda princip rada na sebi i samousavršavanja jeste psihoterapija. Kao praksa koja je u postsocijalističkoj Srbiji u porastu, naročito u privatnom sektoru, ona nudi svojim klijentima svetovni ekvivalent religijskom konceptu spasenja – mentalno zdravlje i psihičku stabilnost. Štaviše, literatura za samopomoć svoj uspeh ogromnim delom duguje upravo implementaciji psihoterapijskih principa spoznavanja svog unutrašnjeg, emotivnog života i otkrivanja “pravog sebe” u svoju retoriku (Woodstock 2005; Rakow 2013; Vukomanović 2018).

Psihoterapija kao vid rada na sebi i samousavršavanja predstavlja neizostavan deo kulture samopomoći. To je proces koji je usredsređen na lečenje mentalnih bolesti i stanja koja pojedincima predstavljaju poteškoću u normalnom funkcionisanju. Ona definitivno nije nov fenomen i praktikovala se i u doba socijalizma, ali su njeni osnovni postulati bili prilagođeni ideološkoj klimi tog vremena (Savelli 2013; Marks & Savelli 2015; Marks 2018). Takođe, psihoterapija je geografski široko rasprostranjena praksa sa svojim lokalnim kulturnim specifičnostima i varijacijama (Dwairy & Van Sickle 1996; Iwakabe 2008; Nwoye 2010; Madu 2015). Međutim, uopšteno govoreći, ona svojim klijentima nudi značajne mogućnosti lične transformacije, formiranja novih osobina, kapaciteta i veština, pogleda na sebe i svet i, ukratko, postajanja osobom kakva se želi biti. Na taj način, ona postaje mesto na kom se lična sloboda pojedinaca i njihova inicijativa da preuzmu odgovornost za sopstveni život mogu ostvariti i tako prosperirati u vrlo nestabilnoj društvenoj klimi.

U ovom radu zastupam tezu da privatna psihoterapijska praksa u Beogradu, kao deo šire kulture samopomoći, dobro rezonuje sa neoliberalnim društvenim kontekstom u kom se obavlja. To ne znači da tvrdim da je psihoterapija u službi neoliberalnog režima, već da njeni idejni postulati ne dolaze u sukob s kulturom

samopomoći i da s njom dele aksiome nužnosti rada na sebi i samousavršavanja, čime podstiču konstrukciju neoliberalnog selfa. Značaj ovakvog rada bi ležao u njegovom isticanju značaja socio-ekonomskih prilika na psihoterapijsku praksu kod nas, ali i u podsticanju daljeg sociološko-antropološkog proučavanja uticaja terapeutske kulture u našoj sredini.

## Neoliberalizam kao vid upravljanja

Da bismo kulturu samopomoći, a s njom i psihoterapiju, mogli da dovedemo u vezu sa neoliberalizmom, moraćemo prvo preciznije da odredimo pojam neoliberalizma i način na koji ćemo mu pristupiti. Metju Hilgers ističe da su antropolozi na tri različita načina posmatrali neoliberalizam: kao kulturu, kao sistem i kao vid upravljanja (Hilgers 2011). U ovom radu će se usvojiti treći pristup neoliberalizmu. Ovaj pristup

(...) teži da analizira neoliberalizam ne kao teoriju ili ideologiju, već kao praksu, drugim rečima kao ‘vid obavljanja usmeren ka ciljevima, a koji se reguliše kroz konstantnu refleksiju’. Ovo podrazumeva dovođenje u pitanje apstraktnih, fiksnih koncepcija neoliberalizma i okretanje ka analizi, složene, polimorfne realnosti koja se ogleda kroz implementaciju metoda i principa ‘racionalizacije upravljanja koja se potčinjava – i u čemu leži njena specifičnost – unutrašnjem pravilu maksimalne ekonomije’, smanjenju troškova i uvećanju profita (Hilgers 2011, 358)

Inspiracija za ovakva istraživanja neoliberalizma dolazi iz radova Mišela Fouca i drugih autora koji su razvijali njegove ideje. Distinkcija koju je Fouca napravio, a koja predstavlja polaznu tačku ovog istraživanja, jeste razlika između tehnika moći, s jedne strane, i tehnika sopstva, s druge strane. Prema Fouca, tehnike moći „određuju ponašanje pojedinaca i potčinjavaju ih određenim ciljevima dominacije, objektivizujući subjekta“ (Foucault 1988, 18), dok tehnike sopstva:

dozvoljavaju pojedincu da sopstvenim ili uz pomoć drugih sredstava izvrši određen broj operacija nad svojim telima, dušama, mislima, ponašanjima i načinima postojanja kako bi sebe transformisali u cilju dostizanja određenog stanja sreće, čistote, mudrosti, savršenstva, ili besmrtnosti. (Foucault 1988, 18).

Tehnike moći, stoga, predstavljaju one društvene aktore (političke ili nepolitičke) koji teže da izmene ponašanje pojedinaca na određene načine kako bi ih bolje integrisali u postojeći društveni poredak. Tehnike sopstva, s druge strane, ističu delatnost samih subjekata i načine na koje oni pokušavaju sami sebe da izgrade. Međuodnos ovih dvaju tehnika može biti suprotstavljen ili dopunjujuć: pojedinci mogu odbiti da se njihovo ponašanje modifikuje time što će usvojiti alternativne obrasce mišljenja i ponašanja ili mogu usvojiti one koje su im već ponuđene.

Međutim, kako u liberalnim demokratijama i, konkretno, u neoliberalizmu individualne slobode uživaju neprikosnoveni autoritet i odbacuju se pokušaji ograničenja tih sloboda (Hilgers 2011, 352), prinudni karakter tehnika moći teži da se ublaži i predstavi u onim formama koje se ne kose s osnovnim načelima slobode. Nikolas Rouz sledećim rečima opisuje transformacije koje su se dogodile u neoliberalnim demokratijama:

Regulatorni aparat moderne države nije nešto što je pojedincima, koji su njime suštinski netaknuti, nametnuto spolja. Inkorporiranje, oblikovanje, usmeravanje i unapređivanje subjektivnosti je postalo intrinzično operacijama upravljanja. Ali iako upravljanje društvom znači upravljanje subjektivnošću, to nije ostvareno kroz rast svemogućie i sveznajuće države čiji agenti institucionalizuju konstantan nadzor i kontrolu svih svojih subjekata. Upravljanje subjektivnošću je pre preuzelo oblik proliferacije kompleksnog i heterogenog sklopa tehnologija koji funkcionišu tako što se raznorazne ambicije političkih, naučnih, filantrop-skih i profesionalnih autoriteta poravnavaju s idealima i aspiracijama pojedinaca i sa slikom toga šta svako od nas želi da bude. (Rose 1999, 217)

Ove reči ističu, između ostalog, ono što će biti jedna od glavnih odlika neoliberalizma, a to je zamaglivanje i odbacivanje distinkcija javno-privatno i političko-lično (Hamann 2009, 39). Jednostavnije rečeno, teži se smanjenju disrepance između želja aktera u javnoj sferi i stremljenja običnih građana tako što se pojedincima daje veća sloboda da teže ostvarenju sopstvenih ciljeva. Na taj način, tehnike moći u svojoj formi i pojavnom obliku gube svoj prinudni karakter i predstavljaju se kao komplementarne tehnikama sopstva. Želja za individualnim slobodama više nije suprotstavljena težnjama državnog aparata već je, naprotiv, postala sastavni deo neoliberalnog upravljanja.

Ono što je Fukoa izdvojilo od mislilaca kao što su Kant, Dekart i Sartr, koji su se takođe bavili pojmom subjekta, jeste ideja da se subjekt može sam konstruisati i da to čini tako što iz svog okruženja koristi tehnike koji će mu u tome pomoći (Kelly 2013, 513). U tom slučaju, neoliberalni subjekat sebe konstruiše kroz praksu, služeći se koncepcijama i tehnikama sopstva koje mu pomažu u tome da sebe vidi kao „ljudski kapital“ koji je neophodno nadograđivati, usavršavati i u njega ulagati (Read 2009, 28). Preciznije rečeno, neoliberalizam je praksa, praksa koja svoje konkretne oblike u životima svakog od nas dobija kada mislimo i delamo na određene načine. To može biti vidljivo u načinima na koji shvatamo rodne uloge u društvu (Aavik 2017), praksu predavanja na fakultetu (Cannizzo 2018), korišćenje psihoaktivnih supstanci (Mori 2014), volontiranje u humanitarnim i drugim organizacijama (Vrasti & Montsion 2014) itd. Ukratko, neoliberalizam je praksa koja se obavlja u svakodnevnom životu. Te prakse, pritom, kako Mauricio Lazarato ističe, razmatrajući Fukoa i Deleza, mogu biti nediskurzivne prakse ili dispozitivi koji intervenišu na nivou toga šta neko radi i diskurzivne prakse ili dispozitivi koji intervenišu na nivou onoga šta neko govori (Lazarato 2009, 111).

Psihoterapija je u isto vreme diskurzivna, ali i nediskurzivna praksa jer samom pričom o svojim osećanjima klijent ih objektivizuje i omogućava sebi neverbalni, refleksivni rad na njima. Ta praksa se, ne svakodnevno, ali po pravilu svake nedelje odvija u životima pojedinaca kroz odlazak kod terapeuta i istraživanje sopstvenog unutarpsihičkog života i koja ima za cilj da svojim klijentima omogući da samostalno donose svoje odluke, budu nezavisni, samouvereni i odgovorni građani. Na njoj klijenti formulišu svoje želje, svoje vizije toga šta žele da postanu i postignu. Psihoterapija će se u ovom radu, dakle, posmatrati kao jedna vrsta ulaganja u ljudski kapital (Hamann 2009; Read 2009), ulaganja koje se praktikuje kroz tehnike sopstva. Pošto psihoterapija podrazumeva govor o svojim osećanjima i o sebi generalno, ona se može posmatrati kao diskurzivna praksa ili dispozitiv koji određuje šta neko ima da kaže i na koji način će o tome govoriti.

Da bih objasnio načine na koje se novi subjekti u postsocijalističkoj Srbiji konstruišu, potrebno je ukratko i objasniti u odnosu na šta se sada subjekti konstruišu. Drugim rečima, postavlja se pitanje po čemu je neoliberalni subjekat drugačiji od svog prethodnika, subjekta koji je predmet promene? Sem Binkli se u svom radu (Binkley 2011) koristi Fukoovim pojmom dispozitiva kao diskurzivne kategorije koja usmerava, ali ne determiniše u potpunosti način na koji će se subjekti ponašati, misliti i osećati i da je cilj neoliberalnih diskurzivnih praksi da građane motiviše da sami izmene one modele ponašanja i razmišljanja koje je prethodni sistem u njima ustalio, a koje se najčešće vezuju za lenjost, neproduktivnost, institucionalnu zavisnost, nedostatak inicijative itd:

(...) neo-liberalni *dispositif* [kurziv S.B.] je set mehanizama koji ne samo što određuju neo-liberalnu subjektivizaciju, već i de-subjektivizaciju onoga što je došlo pre njega: društvenog subjekta države blagostanja čija je dispozicija bila orijentisana ka dokonosti, disciplini i institucionalnoj kontroli. (Binkley 2011, 88)

Marek Mikuš je primetio da je u govorima političara u Srbiji na temu rada u javnom sektoru bila vrlo primetna i vrlo izrazita kritika na račun njegove neproduktivnosti, krađe, korupcije i neodgovorne radne etike zaposlenih u njemu (Mikuš 2015). Autor ističe da je u javnom diskursu bila kritikovana situacija u kojoj su zaposleni u javnom sektoru bili „ušuškan“ i primali visoke plate za mali obim posla, a takva moralna osuda je kasnije poslužila kao opravdanje za masovno otpuštanje radnika iz javnog sektora i smanjenje plata u njemu. Drugim rečima, problematizovao se pasivni, patronizovani i neaktivni radnik koji je zavisio od pomoći države i njemu se suprotstavio aktivni, radni, preduzetnički subjekt koji će sam biti odgovoran za svoj posao i prihode.

Kako bih odgovorio na pitanje kako se pasivni, socijalistički subjekt transformiše u aktivnog, neoliberalnog, koristiću se idejama Nikolasa Rouza koji je veliki deo svog naučnog opusa zasnovao na Fukoovim radovima koji se tiču

razvoja psihijatrijske prakse, novih načina subjektifikacije i načina upravljanja (*governing*). Rouz smatra da su psihološke nauke (*psy-disciplines and psy expertise*)<sup>2</sup> igrale ključnu ulogu u konstrukciji subjekata kojima se upravlja i da su one imale značajan uticaj u savremenim oblicima političke moći koji omogućavaju upravljanje subjektima bez košenja s osnovnim načelima demokratije i liberalizma (Rose 1999, vii). Psihologija u svom radu, svesno ili nesvesno, primenjuje principe koji su karakteristični za proces neoliberalnih reformi, a to su apstrahovanje selfa iz konteksta, preduzetničko razumevanje selfa kao dugotrajnog razvojnog projekta, stavljanje akcenta na lični rast i razvoj i naglasak na kontrolu afekta kao odraza samoregulacije (Adams et al. 2019, 190) i ti će se principi, između ostalog, izdvojiti u daljem radu.

Da bismo uvideli načine na koje se preduzetnički, neoliberalni self formira, potrebno je bliže pojasniti procese problematizacije i intervencije koje su definisali Nikolas Rouz i Piter Miler. Problematizacija se, prema autorima, shvata kao oblik proizvodnje i određivanja problema, odnosno definisanja i označavanja određenih entiteta kao problematičnih i defektnih (Miller & Rose 2008, 14). To znači da socijalni problemi nisu dati, već društveno konstruisani. Proces problematizacije može da obuhvata širok dijapazon oblasti, a u slučaju ovog rada, pojedini aspekti čovekove ličnosti i njegove osobine podležu označavanju. Tako, na primer, to što je neko stidljiv može postati mana ukoliko ga to onemogućava da javno istupi i reklamira proizvode, ili nedostatak samopouzdanja i sigurnosti u svoje odluke što je nepoželjna osobina u preduzetništvu, ili bilo šta što onemogućava optimalno funkcionisanje pojedinaca i grupa. Bitno je istaći da se ova problematizacija najčešće vrši od strane osoba koje se u svojoj oblasti smatraju ekspertima, kao što su to psiholozi, političari, ali i od strane institucija kao što su škola, radno mesto, mediji itd. (Miller & Rose 2008, 14). U slučaju ovog rada, to su psiholozi, psihijatri i privatni psihoterapeuti koji procenjuju da nečija preterana zavisnost od roditelja i partnera onemogućava uklapanje u socijalni sistem koji neguje individualnost. Jednom kada su nedostaci unutar pojedinaca definisani, oni podležu procesu intervencije<sup>3</sup>, koji podrazumeva skup akcija kojima se teži prevazilaženju problema i uklanjanju defekata (Miller & Rose 2008, 15). Psihoterapija je proces koji podrazumeva narativizaciju ličnog života i iskustva koje potom podleže racionalizaciji i korekciji nepoželjnih obrazaca mišljenja. Kao aspekt neoliberalizacije u Srbiji ona pretpostavlja da je sam subjekt izvor nedostataka i mana, ali isto tako i izvor svih onih kvaliteta koji su neophodni za njihovo prevazilaženje, a potom se kroz forsiranje rada na sebi subjekat usavr-

<sup>2</sup> Klajn i Mills pišu da „[p]si-ekspertiza (psihoterapija, psihologija, psihijatrija i psihoanaliza) označavaju kompleks laičkog i profesionalnog znanja koje proizvodi psihološki self, ostvaren kroz etiku autonomije i samoupravljanja“ (Klein & Mills 2017, 2).

<sup>3</sup> Rouz i Miler koriste pojam tehnologije, ali smatram da bi reč intervencije bolje odgovarala duhu njihove zamisli.

šava, rešava tih nedostataka i uklapa u poželjnu socijalnu strukturu, razvijajući novi skup veština koji će ga učiniti produktivnijim. U ovom radu ću koncepte problematizacije i intervencije primeniti u slučaju primera privatne psihoterapeutske prakse i njene percepcije od strane psihoterapeuta, ali i klijenata.

Pre prezentacije i analize same građe, ostaje da se objasni na šta se misli pod pojmom *self*. *Self* (sopstvo), prema Martinu Soukfeldu, predstavlja sposobnost pojedinca da pomoću svog refleksivnog promišljanja i delatnosti preuzima različite identitete u zavisnosti od okolnosti i situacija u kojima se nalazi (Sökefeld 1999, 424–427) i da bi to ilustrovao, Soukfeld u svom radu daje primer čoveka koji u raznim situacijama bira i kalkuliše da li će preuzeti svoj etnički, religijski ili srodnički identitet u zavisnosti od toga kojoj situaciji priliči određeni identitet. Drugim rečima, za Soukfelda *self* nije statična i unapred određena kategorija, već ona koja podleže konstantnim uticajima spoljašnjih socijalnih faktora i koja određuje ispoljavanje određenog mišljenja i ponašanja. Zato se u ovom radu pojam *selfa* koristi u socijalno-ontološkom, a ne psihološkom smislu.

Istraživanja postsocijalističke neoliberalizacije, koje su se fokusirale na analizu statističkih podataka i finansijskih izveštaja o distribuciji kapitala među zemljama sveta, pokušavale su da prouče strukturne uticaje neoliberalizma na državne ekonomije i uglavnom dolazile do zaključaka o njihovoj destruktivnoj prirodi. Međutim, takva istraživanja su se često oslanjala na kvantitativne podatke koji nisu previše uzimali u obzir življena iskustva subjekata koji svoju svakodnevicu provode u specifičnim socio-ekonomskim uslovima od onih koji su postojali u vreme socijalizma. Kvalitativni podaci, s druge strane, imaju tu moć da mogu ponuditi jednu drugačiju perspektivu na pomenute procese, pogled živih subjekata na njihove prakse kojima osmišljavaju svoje živote u jednoj drugačijoj sredini. Kako Kris Han ističe: „Kvalitativni podaci su glavna valuta ovog [etnografskog] antropološkog znanja, i oni često mogu navesti istraživača da dovede u pitanje statističke generalizacije i apstraktne modele drugih disciplina. Shodno tome, sve ljudske aktivnosti i institucije su podjednako značajni subjekti antropološkog istraživanja (...)“ (Hann, Humphrey, & Verdery 2004, 2).

Etnografski podaci koji će biti predstavljeni i analizirani u narednom poglavlju su prikupljeni u periodu mart-jul 2018. godine. Analizirane su dve kategorije ispitanika: privatni psihoterapeuti i klijenti koji koriste usluge privatne psihoterapeutske prakse. Prilikom navođenja iskaza ispitanika u radu će biti korišćena lažna imena radi zaštite identiteta ispitanika.

Podaci do kojih sam došao ispitujući prve dve kategorije ispitanika biće predstavljene u jednom potpoglavlju, a to su privatni psihoterapeuti i njihovi klijenti. Na osnovu Fukoovih koncepata tehnika moći i tehnika sopstva, smatram da je bitno da se istraživanje tehnika moći, koje psihoterapeuti koriste da bi delovali na svoje klijente, dopune ispitivanjem onih koji su njima bili podvrgnuti kako bi se videlo da li se i u kojoj meri te tehnike usvajaju i internalizuju,

pretvarajući se tako u tehnike sopstva koje se koriste u cilju ličnog usavršavanja klijenata. Razlog zbog kojih su bili intervjuisani isključivo privatni psihoterapeuti leži u tome što sam kroz razgovor sa njima mogao doći do boljih podataka o socijalnom položaju njihove klijentele. Budući da njihove usluge ne podležu zdravstvenom osiguranju, klijenti moraju izdvojiti značajne sume novca za seanse, što od njih zahteva da budu zaposleni, da imaju redovne, stabilne i u najmanjoj meri prosečne prihode. Do kontakata psihoterapeuta sam došao uz pomoć svog psihijatra iz Instituta za mentalno zdravlje u Beogradu koji mi je prosledio brojeve telefona svojih kolega i koleginica koji su se bavili privatnom psihoterapijom. Nakon toga bih ih nazvao i zakazao razgovor sa njima u vreme i na mestu koje njima najviše odgovara. Najčešće se to odvijalo u prostorijama u kojima su radili sa klijentima, ali sa nekima od njih sam se susreo u gradu i u nekom od lokalnih kafića ili parkova sproveo razgovore. Ispitanici su bili vrlo komunikativni i otvoreni, a razgovori sa njima su trajali oko sat vremena. Svi sem jednog terapeuta su se složili da razgovor bude snimljen, a u njegovom slučaju sam hvatao pismene beleške.

Ukupno je sprovedeno 15 intervju sa privatnim psihoterapeutima i 12 razgovora sa klijentima (6 muškaraca i 6 žena) koji nisu koristili usluge nekog od intervjuisanih terapeuta. U kategoriji psihoterapeuta intervjuisano je 9 žena i 6 muškaraca različitih starosnih dobi i različitih terapeutskih usmerenja koji su živeli i radili na teritoriji Beograda. Od njih 15, dobio sam saglasnost od trinaestoro da snimim razgovore sa njima kako bih ih kasnije mogao preslušati. Odlučio sam se da razgovori budu snimljeni kako bi se mogućnost mog nenameravanog upisivanja značenja u izjave ispitanika smanjila, ili njihove reči pogrešno navele i interpretirale u ovom radu. Intervjui su bili prosečnog trajanja od 50 minuta i nestrukturirani, kako bi se dala sloboda ispitanicima da bolje objasne svoje reči iako sam imao već unapred pripremljene teme o kojima sam sa njima želeo da razgovaram.

Slična metodologija je korišćena i prilikom intervjuisanja klijentele. Iako su terapeuti istakli da je njihova klijentela generalno bila dobrostojeća, stalno zaposlena i redovno plaćana, klijenti sa kojima sam razgovarao se ipak nisu svi uklapali u pretpostavljenu kategoriju stalno zaposlenih i finansijski stabilnih. Iako je bilo i takvih, njihov broj je bio relativno mali, a uglavnom su to bili studenti i ljudi u ranim srednjim godinama. Najmlađi ispitanik je imao 21 godinu, dok je najstariji imao 33. Troškove njihovih seansi su pokrivali njihovi roditelji ili oni sami kroz obavljanje privremenih poslova, a neki su bili primorani da zbog novčanih neprilika odustanu od psihoterapije. Do ispitanika sam u početku dolazio kroz lična poznanstva, a potom kroz njihove preporuke došao do drugih ljudi sa psihoterapijskim iskustvima. Svi ispitanici su bili više nego voljni da podele svoje utiske i prosečno trajanje intervju je bilo slično kao i sa terapeutima, od 50 do 55 minuta i svi sem jednog su se složili da razgovor bude sniman.

## Psihoterapija u očima terapeuta

Terapeuti koji su intervjuisani različitih su starosnih dobi i različitih usmerenja. Dok su najmlađi bili u kasnim dvadesetim i ranim tridesetim, najstariji ispitanik je bio u kasnim pedesetim. Svi su fakultetski obrazovani i nakon završenih studija usavršavali su se na različitim modulima psihoterapije kao što su grupna psihoterapija, REBT (racionalno-emocionalno-bihevioralna terapija), psihoanaliza itd. Od klijenata sa kojima rade duže vreme dobijaju značajne prihode koje su mnogi od njih okarakterisali kao nadprosečne za naše standarde, ali imajući u vidu da su supervizije koje plaćaju izuzetno skupe (neke od njih plaćaju i u inostranstvu), a pored njih i druge neophodne svakodnevne rashode, ispitanici su istakli da ne bi uspeli da namire sve obaveze ukoliko bi se oslanjali samo na prihode iz privatne prakse. Međutim, mnogi od njih su zaposleni i u državnim institucijama koje ne moraju nužno biti zdravstvene ustanove i kombinujući prihode iz oba sektora uspevaju da omoguće sebi normalan život. Prostor u kojima su intervjui obavljani su najčešće prostori u kojima rade sa svojim klijentima i lepo su i uredno sređeni.

Prosečan broj klijenata sa kojima ovi terapeuti privatno posluju broji oko desetoro i sa njima se obično viđaju jednom nedeljno, ali u zavisnosti od slučaja intenzitet terapije se može povećati ili smanjiti. Veliki broj terapeuta posluje sa studentima i mlađom populacijom koja je nezaposlena i nema stalne prihode, te cene svojih usluga prilagođava njihovim mogućnostima, ali veliki deo klijenata predstavljaju zaposleni ljudi, neretko i stranci, koji imaju svoje porodice i koji plaćaju punu cenu psihoterapije. Uobičajena cena jedne psihoterapije je 30 evra, u nekim slučajevima i više, ali se ona spušta do minimum 10 ili 15 u zavisnosti od klijentovog finansijskog stanja. Problemi sa kojima se najčešće suočavaju kod korisnika njihovih usluga su različiti i variraju u zavisnosti od starosne dobi. Mladi ljudi se uglavnom bore s anksioznošću i depresijom, dok stariji klijenti najčešće žele da razreše bračne i poslovne probleme. Uglavnom su istakli da nema razlike u simptomatologiji na osnovu rodne diferencijacije, ali je primećeno da su žene obično pričljivije i emocionalnije u izražavanju svojih tegoba i razmišljanja.

Terapeuti su prilično otvoreni po pitanju toga ko može koristiti njihove usluge i većinski su saglasni da psihoterapija svakome može pomoći, ali opet su istaknute neke od osobina koje su neophodne da ih klijent poseduje da bi terapija za njega mogla biti uspešna, a kao glavne od njih su istakli inteligenciju i zainteresovanost za svoj unutrašnji, emotivni život i njegovo istraživanje i introspektivnost, odnosno mogućnost posmatranja samog sebe.

*(...) Ono što je važno i što je jedan od kriterijuma za to da li će neko krenuti na psihoterapiju ili ne jeste zapravo zainteresovanost i kapacitet da upravlja svojim emotivnim životom (...) Mislim da je to uslov bez kojeg se ne može, ta za-*

*interesovanost za unutrašnji život, ali tu je i neka vrsta analitičnosti i razmišljanja o sebi i o drugima. Malo je bolje sa ljudima koji su obrazovani, malo bolje, ne puno, zato što im to daje neku širinu u razmišljanju i kapacitet za introspekciju, onoliko koliko je to moguće, a i motivacija je jako važna, što znači da moraju biti motivisani da rade na sebi (...) Isidora (43)*

*Inteligencija je jedan od najznačajnijih kriterijuma tu jer je lakše raditi sa ljudima sa kapacitetom, koji su introspektivni i koji hoće da rade na sebi. Zato ja pretežno i radim sa umetnicima, glumcima, režiserima i takvom vrstom klijentele. Isto je vrlo važno da neko bude zainteresovan za sebe jer ja ne mogu da pomognem nekom ako on neće da pomogne sebi, takvima često pokazem vrata, mada nekada nije ni potrebno, pošto oni sami često izađu iz čitavog tog procesa posle nekog vremena, kad shvate da to nije tako lako kao što misle. Nenad (29)*

Zainteresovanost za unutrašnji život i introspekciju korespondiraju s onim što je Entoni Gidens opisao kao „refleksivna modernost“: „U post-tradicionálnom poretku modernosti, protivno pozadini svih novih formi posrednog iskustva, lični identitet postaje refleksivno organizovani poduhvat. Refleksivni projekat selfa, koji se sastoji iz održavanja koherentnih, ali iznova promišljenih biografskih narativa se odvija u kontekstu mnogostrukog izbora koji je prethodno filtriran kroz apstraktne sisteme“ (Giddens 1991, 6). Takođe, dok su radoznalost za unutrašnji život i introspekcija predstavljeni kao uslovi koji su neophodni za odvijanje terapijskog procesa, te se osobine takođe i podstiču za razvoj kod klijenata. To korespondira sa tvrdnjama većine terapeuta da je jedan od ciljeva psihoterapije internalizacija terapeutske funkcije kod klijenata, tj. mogućnost da klijent na neki način samom sebi postane terapeut.

Dakle, posredstvom psihoterapije, lični identitet klijenta se formira kroz konstantan proces autorefleksije, promišljanja o njima samima i njihovog odnosa sa drugima. To podrazumeva proces autoobjektivizacije, odnosno izmeštanje subjekta u poziciju posmatrača sopstvenih misli, osećanja i ponašanja. Međutim, tu se proces ne završava. U isto vreme klijent je pozvan i da, radeći na sebi, takođe i prihvati svet oko sebe i samog sebe, što je proces ponovne subjektifikacije onoga što se prethodno posmatralo. O tome govori Isidora koja pored privatne terapeutske prakse radi i u bankarstvu.

*Iz mog ličnog iskustva, presudan trenutak u procesu psihoterapije je trenutak kada shvate da ne mogu da promene svet oko sebe, već da moraju da menjaju sebe zato što svi klijenti koji dođu u principu kažu: ‘Jao, šta se meni sve dešava...’, kako je sve crno, kako je svet užasan... Pa, dobro, jeste, ali ne možemo menjati svet, nego možemo menjati sebe i upravo taj momenat kada klijenti shvate i suoče se sa svojim ograničenjima je trenutak kada veliki broj njih izađe iz terapeutskeg procesa jer im to jako teško pada. Isidora (43)*

Dakle, klijenti se pozivaju da rade na sebi, ali da u isto vreme budu svesni svojih ograničenja, odnosno da shvate šta mogu, a šta ne mogu i da time prihvate sebe kao nesavršena bića. Tu se krije jedna od klopki na koju je upozorio Miki

MekGi koji je isticao da terapijski zaokret i kultura samopomoći opterećuju subjekte imperativom da se radi na sebi, percipirajući subjekta kao nikada dovoljno dobrog i koji uvek može da napreduje, dok se u isto vreme teži otkrivanju i prihvatanju autentičnog, pravog sebe koji je skriven u njemu samom (McGee 2005, 15–16). Sličan stav zauzima i Frank Furedi koji smatra da terapijski etos dovodi do normalizacije „uloge obolelog“ u svakodnevnom životu, pošto pojedinac počinje da doživljava sebe kao ranjivog, nekog kome je neophodna pažnja i nekog ko zavisi od profesionalne ekspertize u rutinskim aspektima dnevne egzistencije (navedeno u: Foster 2016, 104). Drugim rečima, klijent se ohrabruje da prihvati svoju ličnu nesavršenost i mane, ali da u isto vreme radi na njima, ističući autorefleksivnost, zainteresovanost za sebe i rad na sebi kao poželjne kvalitete ličnosti.

Drugi značajan unutrašnji kvalitet koji se ističe kod pojedinaca je autonomija. Naime, kada su upitani da kažu nešto više o ulozi koju terapeuti imaju u procesu psihoterapije, ispitanici su istakli da je njihova uloga pretežno interpretativna, odbijajući da je opišu kao savetodavnu jer bi se to kosilo s neutralnom pozicijom za koju bi se od terapeuta očekivalo da ima u tom procesu. Autonomija je vrlo često izjednačena s individualizmom, pošto se smatra da se kroz postizanje autonomije subjekat odvajava od drugih entiteta od kojih zavisi njegova uspešna egzistencija. Međutim, Mekguigen smatra da ovde nije posredi individualizam kao pojam, već proces prinudne individualizacije koji nije stvar ličnog izbora koliko institucionalizovane obaveze (McGuigan 2014, 233–234). Samim tim što se odbija savetodavna funkcija terapeuta, pospešuje se razmišljanje kod klijenta da kakvu god dilemu ima mora je rešiti sam, bez predloga od strane drugih osoba i da time mora i sam preuzeti odgovornost za izbor koji je načinio. Autonomija je jedan od ključnih pojmova koji najbolje opisuje šta proces samostvarenja ukazuje. Rodžer Foster piše:

Kritičari su opisali terapijsku kulturu kao destrukciju sistema moralnih prohibicija vezanih za socijalni identitet, ostavljajući za sobom pojedinca koji je oslobođen svih socijalnih obaveza. Ali posleratni radovi o pojavi novih struktura konformizma sugerišu nešto drugačije. Ono što se desilo je bilo, u stvari, izmeštanje eksternog, moralnog autoriteta u novu formu internalizovane, terapijske kontrole. (...) Umesto insistiranja na subordinaciji radničke nezavisnosti autoritetu, menadžerski zadatak postaje ohrabrivanje radnika da nadziru sami sebe, tj. da njihovu navodnu nezavisnost upotrebe u cilju isticanja svoje korisnosti, u isto vreme potčinjavajući sebe konstantnom autonadzoru. (Foster 2016, 103).

Dakle, autonomija je ovde blisko povezana s autorefleksijom, od nje je neodvojiva i podrazumeva pretpostavku da pojedinac najbolje zna šta je dobro za njega i može da bira između širokog dijapazona rešenja i kojim će putem krenuti u suočavanju sa svojim problemima. Štaviše, klijenti su ti koji određuju šta će i koliko menjati kod sebe jer terapeuti nikada nisu istakli na kojim će osobinama biti neophodno da pojedinci rade.

*Psihoterapeut je, u odnosu između njega i klijenta, neka vrsta babice, neko ko pomaže pojedincu da iznese teret svojih tegoba, neko ko mu nudi alternative kroz tumačenja, ali ne i savete, ne iznosi teret umesto njega. Na klijentu je samom da iznese taj teret, stekne intimnost sa samim sobom i drugima, i da razvije sposobnosti da u budućnosti bude sposoban da ih sam nosi. Tijana (49)*

Bitno je napomenuti, kao što je to rekao Metju Adams, da je refleksivnost, kao jedna od centralnih odlika modernosti kako je Gidens to istakao, u stvari ukorenjena upravo u kulturi koju ona proizvodi i da konceptualizacija refleksivnosti u očima kako terapeuta tako i njihovih klijenata ne upućuje na to šta refleksivnost zaista jeste, već na to šta mislimo da ona podrazumeva, te da obuhvata koncepte kao što su racionalnost, teleologija, volutarizam i instrumentalizam (Adams 2003).

Na ovaj način se ističe ono što su Fuko i nastavljači njegovih ideja zaključili, da je imperativ da danas pojedinci upravljaju samima sobom (Rose 1999, 10–11), a da oni koji su u nemogućnosti da to čine potraže profesionalnu pomoć. Međutim, ukoliko su klijenti ti koji određuju cilj psihoterapije i delove svoje ličnosti koji će biti podvrgnuti promeni, koja je onda uloga terapeuta u oblikovanju novih subjektivnosti? Implicira se da pojedinci koji nisu intimni sa samima sobom, koji sebe ne poznaju u dovoljnoj meri, koji nisu samostalni i autorefleksivni nisu dovoljno „obučeni“ da upravljaju sobom i na taj način su njihove osobine problematizovane i potom dovedene pod lupu preispitivanja samih terapeuta. Terapeuti su istakli da klijenti koji im dođu u posetu i zatraže njihove usluge najčešće žele da se reše svoje simptomatologije (paničnih napada, nervoze, stresa, depresije...) i nisu odmah u sposobnosti da lociraju delove svoje ličnosti koje bi želeli da promene. Kako će se videti u narednom delu, psihoterapeuti će, iako ne direktno reći da su upravo ti aspekti psihe uzroci njihovih tegoba, navesti klijente da, jednom kada su se navikli na terapeutsku komunikaciju, preispituju one delove sebe koje inicijalno nisu imali u planu. Na taj način, terapeuti usmeravaju pojedince na problematična područja njihovog života koja, kako su ispitanici istakli, najčešće vuku korene iz detinjstva i odnosa prema roditeljima a čega klijenti sami nisu svesni. Dejan, građevinar i privatni psihoterapeut koji paralelno s tim drži i grupnu psihoterapiju, izražava skepsu povodom pretpostavke da klijenti dolaze na psihoterapiju sa ciljem da rade na sebi:

*Ne znam ja koliko su klijenti svesni toga da dolaze na psihoterapiju sa tim ciljem da upoznaju sebe, ali to jeste cilj psihoterapije. Oni dolaze zbog nekih simptoma, zbog neke lokalne muke: majka ne zna kako da izađe na kraj sa detetom, ne znaš kako da priđeš šefu... Mali je broj ljudi koji dođu sa idejom 'ja hoću da radim na sebi i hoću da upoznam sebe', to kasnije tek, nego on ima neku muku koju hoće da reši. Što bih rekao stručno: on ima simptom i pokušava da se otrese tog simptoma. Dejan (58)*

Možemo reći da se upravo u praktičnosti i konkretnosti cilja psihoterapije, koji klijenti postavljaju, može videti njena lokalna specifičnost. Psihoterapija se ne vidi kao mesto za unapređivanje sebe jer klijenti ne dolaze na nju s tim ciljem, već je pre vide kao produženu ruku medicinske psihijatrijske prakse koja može da im pomogne ne da unaprede sebe, već da se reše vrlo opipljivih i konkretnih telesnih ili društvenih problema, a da rad na sebi dolazi tek onda kada se simptomima stave pod kontrolu i kada zajedno sa terapeutom klijent pokušava da dođe do uzroka problema koji je u najmanju ruku iznenađujuć za klijenta. Tu možemo videti moć na delu: tehnike moći, koji psihoterapeuti poseduju zbog mogućnosti da problematizuju aspekte čovekove psihe, klijenti potom internalizuju. Da bi se ta moć internalizovala, primenjuju se tri strateške dimenzije psihoterapije koje je Rouz identifikovao (Rose 1999, 248–249), a to su psihologizacija svakodnevice, odnosno psihološka problematizacija svakodnevnih iskustava kao što su odlazak na posao, svađa sa bračnim partnerom, akutni bolovi itd; terapeutizacija konačnosti, tj. posmatranje tragičnih i tužnih životnih događaja kao što su smrt bliskog člana porodice, gubitak posla, razvod braka kao polja za lični razvoj i napredak; i neurotizacija socijalnih odnosa, tačnije, označavanje određenih socijalnih kontakata klijenata kao patoloških i neurogenih. Te tri strateške dimenzije isto tako podrazumevaju problematizaciju onoga što su klijenti smatrali da su „čista područja“, tačnije, ona mesta koja nemaju nikakve problematične tačke, pošto su svi ispitanici bili saglasni u tome da disfunkcionalni porodični i drugi socijalni odnosi predstavljaju glavne uzroke tegoba koje klijenti žele da prevaziđu, ali, pod sugestijom terapeuta, da bi to učinili, oni moraju istražiti i ona područja svog života za koje nisu mislili da bi mogla predstavljati problem.

Pojedini terapeuti su istakli i probleme koje stvara upravo savremenost koja neguje nesigurnu i turbulentnu društvenu i socio-kulturnu atmosferu. Naime, upravo dominacija diskursa slobode i široke lepeze mogućnosti koja se danas otvara pojedincima se posmatra kao problem. Milan je psihoterapeut i psihijatar zaposlen u državnoj mentalnoj ustanovi koji sumira svoje utiske povodom uticaja modernosti na psihičko zdravlje:

*Često se danas smatra da nešto nema smisla, da postoji neka praznina koja se popunjava drogom, ekscesivnim vežbanjem, promiskuitetom, gledanjem fil-mova, internet non-stop, znači adikcije dominiraju. Ima jedna rupa i onda se ta rupa sve više puni, više sada nema problema kazne i krivice, sad je sloboda i svi su u paradoksu slobode, sve se može, ali nema smisla, pate od besmisla i to je nešto simptomatično za moderno doba. Milan (38)*

Možemo reći da se u ovom iskazu govori o praznini koju je rušenje tradicionalnih autoriteta u savremenosti sa svojim „kaznama i krivicama“ ostavilo za sobom. Drugim rečima, priznaje se da je upravo sve veća sloboda i mogućnost izbora između velikog broja alternativa dovela do toga da poraste osećaj besmisla i praznine. Renata Salecl piše da: „[b]udući da stremimo savršenosti ne

samo sada i ovdje, nego i u budućnosti, postaje sve teže izabirati. Izbor donosi neizmjernu odgovornost, a to je povezano sa strahom od neuspjeha, krivnjom i tjeskobom da ćemo požaliti ako krivo izaberemo. Sve to doprinosi tiranskom karakteru izbora“ (Salecl 2012, 14). Međutim, iako je savremeno doba prepoznato kao izvor tegoba, strahova, mentalne nestabilnosti i osećanja praznine i dalje se ne vidi kako bi se takvi problemi mogli prevazići. Drugim rečima, problemi savremenosti se tretiraju kao individualni, tj. kao nemogućnost pojedinaca da u njoj žive, ne dovodeći u pitanje njen legitimitet.

Na koji način se ovakva terapijska praksa razlikuje od one koja je bila praktikovana u vreme socijalizma? Pre svega, terapijska praksa u vreme socijalizma je bila uglavnom fokusirana na grupne i radne terapije (Marks & Savelli 2015; Marks 2018). Ako je rad u vreme socijalizma bio neizostavan deo svake terapije, ovde je on opcionalan i u potpunosti zavisi od volje samog klijenta da li će se odlučiti za neku vrstu socijalnih i radnih aktivnosti, budući da terapeuti nisu saglasni s tim da klijentima treba davati praktične savete kako da prevaziđu svoje tegobe. Kada su u pitanju grupne terapije, one su i ovde opcionalne, s tim što je u tom slučaju terapeut taj koji procenjuje da li je klijentu uopšte neophodna grupna terapija, da li bi bio funkcionalan član grupe, u koju će grupu smestiti pacijenta i kada će početi sa grupnom terapijom. Takođe, medicinska etiologija bolesti se u vreme socijalizma kretala od uma ka telu, što je značilo da su se mentalne tegobe često videle kao odraz telesnih disfunkcija (Skultans 1999, 315), dok se u savremenoj terapijskoj praksi ona kreće od tela ka umu, odnosno telesni simptomi se vide kao posledica mentalnih, a ne unutartelesnih disfunkcija.

Iz priloženog materijala možemo videti da se rad na sebi predstavlja kao obaveza gotovo svakog građanina. Predstavljanje rada na sebi kao vrline koju psihoterapeuti ohrabruju vodi do smanjenja interesovanja za širi društveni kontekst u kome se odvija život klijenata i strukturni uzroci stresa, koji leže izvan domena odgovornosti pojedinca, zamagljuje se i ne razmatraju. Pritom, terapijski autoritet se internalizuje kod klijenata, postajući tako tehnika ličnog samosavršavanja i napretka i integralni deo neoliberalne etike u kojoj je ljudska psiha resurs koji je moguće umnožiti i unaprediti. Kako će ovakva predstava o psihoterapiji stvorena od strane terapeuta biti primljena kod klijenata ostaje da se vidi u narednom odeljku. Međutim, iz priloženog takođe možemo zaključiti da, ukoliko klijenti retko kada dolaze terapeutu da započnu rad na sebi već da se samo „otresu simptoma“, kultura samopomoći, terapijski etos i princip samosavršavanja i dalje nisu u toj meri prisutni.

## Psihoterapija u očima klijenata

Ispitanici sa kojima sam razgovarao o njihovim iskustvima sa psihoterapije su bili složni u mišljenju da im je ona pomogla. Neki od njih su bili duže po-

svećeni tom procesu koji je trajao godinama, dok su drugi išli kraće, u roku od nekoliko meseci. Nezavisno od vremena koje su proveli „na kauču“ i od usmerenja koje je njihov terapeut imao, velika većina ispitanika je istakla pozitivne rezultate psihoterapijskog odnosa. Klijenti uglavnom potiču iz miljea srednje klase koji žive ili sami ili sa svojim roditeljima ili partnerom. Mnogi od njih nemaju stalno i sigurno zaposlenje kako se moglo pretpostaviti, već su uglavnom zaposleni na određeno vreme ili ih i dalje izdržavaju roditelji. Svi su studenti ili tek svršeni studenti koji su u procesu potrage zaposlenja.

Ispitanici nisu imali jasnu predstavu o tome šta bi hteli da menjaju kod sebe onog trenutka kada su započeli terapiju. Velika većina njih je svoju terapiju započela, kako su i terapeuti istakli, sa ciljem da se reše konkretnih problema kao što su anksioznost i panični napadi, poremećaji ishrane, bolesti zavisnosti, depresija, loša komunikacija sa članovima porodice i širim socijalnim okruženjem itd. Sandra je nezaposlena tridesetjednogodišnja filološkinja i umetnica koja živi sa svojim mužem u stanu svoje majke i koja je imala problem sa radom endokrinog sistema izazvanim stresom i lošom ishranom, a njenim izjavama se pridružuje i Marija, koja je imala panične napade i depresiju.

*Bila sam preopterećena, kao na spidu, nisam imala nikad vremena, stalno sam nešto radila i bila pod stresom i sve je moralo da bude super, a onda sam krenula da imam zdravstvenih problema sa hormonima i bio je taj problem sa ishranom jer kako sam stalno radila i nabijala sebi obaveze, bila sam opsednuta zdravom ishranom i svaku dijetu sam sprovodila na sebi bez kritičkog promišljanja o njoj, sve u cilju zdravlja. Sandra (31)*

Marija, moja dugogodišnja prijateljica, oduvek je imala zategnute odnose u svojoj porodici i naše prijateljstvo je i počelo tako što smo otkrili da smo već neko vreme išli kod istog terapeuta. Njene tegobe su takođe podrazumevale telesne simptome poput problema sa želucem, a u njenom se govoru uvek ispoljavalo negativno mišljenje prema bilo kojoj vrsti konformizma i nametnutih rodnih uloga u njenoj porodici.

*Imala sam problema s anksioznošću i depresijom i zbog nemogućnosti da izlazim na ispite i što me je to ometalo u mom svakodnevnom životu i nekim bitnim situacijama, a počeli su kad sam živela sama, bila sam u jednoj lošoj vezi i moji nisu sa mnom pričali i imala sam drugih problema u privatnom životu sa kojima nisam znala kako da izađem na kraj. Marija (26)*

Rad na sebi, kako su i terapeuti to istakli, nije bila inicijalna ideja klijenata koji su zatražili stručnu pomoć. Telesni simptomi, kasnije protumačeni kao posledica loše mentalne higijene, bili su glavni razlozi za ulazak u proces psihoterapije. To nam govori da ideja o neophodnosti rada na sebi u cilju unapređivanja ličnih kapaciteta i bolje pozicije na tržištu radne snage nije zaživela na našim prostorima i da se psihoterapija prevashodno doživljava kao medicinska praksa,

iako ona, u stvari, ne podrazumeva bilo kakvu farmakoterapiju već pruža, pre svega, neku vrstu konsultativnih usluga. Ona se, bar ne u početku, ne shvata kao lični projekat već kao zdravstvena institucija. U prilog tome govori i podatak da je više od polovine ispitanika pre odlaska kod privatnog psihoterapeuta potražilo pomoć državnih psihijatara i psihologa zaposlenih u domovima zdravlja i poliklinikama, ali su bili nezadovoljni pruženim uslugama jer su isticali nezainteresovanost zaposlenih za njihove probleme, mehanički rad, neredovne kontrole, velike redove čekanja, nedovoljno posvećenog vremena itd. Oni koji se nisu obratili državnim službama su, s druge strane, već imali razvijenu predstavu o tome kako funkcionise pružanje zdravstvenih usluga u njima, te su odlučili da se direktno obrate privatnim terapeutima. Ono što su i terapeuti i klijenti istakli da su prednosti privatne psihoterapeutske prakse u odnosu na državnu jeste kontinuirani rad i tačno određeno vreme koje se posvećuje svakom klijentu.

Porast broja privatnih terapeuta se može dovesti u vezu sa proliferacijom privatnih klinika i bolnica u Beogradu kao što su „Medigroup“ ili „Euromedic“, a privatizacija zdravstvenih usluga je generalno zastupljena i u zapadnim zemljama i povezana je sa nemogućnošću države da omogući kvalitetno zdravstvo svojoj populaciji (vidi: Manga 1987; Gardner & Scheffler 1988). Privatizacija zdravstva se takođe, na jedan drugačiji način, odvija i na individualnom nivou. Kao što se to može videti na primeru gore navedene Sandre koja je imala opsesiju zdravom ishranom, zdravlje se sve više stavlja u domen lične odgovornosti, sa sve učestalijim potenciranjem na redovne zdravstvene preglede, odbacivanjem rizičnih socijalnih ponašanja kao što su nezaštićeni seksualni odnosi, alkoholizam, brza ishrana itd. To je bio slučaj i u Rusiji gde je promocija brige za sopstveno zdravlje i zdravih životnih stilova dovela i do praktikovanja drugih, alternativnih vidova pomoći koji ne funkcionisu po strogo biomedicinskom modelu (Chudakova 2016).

Kako je proces psihoterapije odmicao, ispitanici su počeli da otkrivaju dublje psihološke uzroke njihovih tegoba koje su često podrazumevale da ispitanici pričaju o stvarima o kojima inače ne bi.

Darko je dvadesetogodišnji student pravnog fakulteta koji se psihoterapeutu javio zbog velikog stresa i neslaganja sa svojim roditeljima povodom toga da li da upiše još jedan fakultet pored toga. Kako su psihoterapije odmicale, on je postao sve više svestan da su navedene nesuglasice i nepoloženi ispiti samo jedan deo problema i da su njegovi odnosi sa roditeljima i društvom sve više zastupljeni u njegovoj zabrinutosti.

Stefan je imao sličnih problema:

*Pa, ja sam se kod nje javio zbog problema s učenjem, studirao sam i nisam mogao da se koncentrišem, bio sam preopterećen, a morao sam i da radim nešto, imao sam i nešto kao panične napade jer me sve to stigne nekad i poremeti mi planove onda. Mi smo pričali u početku o tome, ali onda smo kasnije počeli da*

*pričamo o mojoj majci, čaletu i onda smo videli da sve to vuče korene iz detinjstva i tih nekih porodičnih odnosa koji nisu bili baš najzdraviji. Stefan (28)*

Dalja problematizacija svakodnevice i odnosa sa drugim ljudima je dovela do promišljanja odnosa koji nisu bili u centru pažnje ispitanika. Neurotizacija socijalnih odnosa i psihologizacija svakodnevice su dve dimenzije koje su, prema Rouzu (Rose 1999, 248–249), osnova terapijskog procesa, a koje se ogledaju u Darkovom iskazu. Kako Eva Iluz kaže:

[t]erapijski jezik je privilegovan jezik kojim se govori o porodici: ne samo da je on proizišao iz socijalnih transformacija same porodice, već je od svog početka bio porodični jezik, tj. narativ o selfu i identitetu koji sebe ukorenjuje u detinjstvu i u njegovim primarnim porodičnim odnosima. (Illouz 2008, 105)

Porodica se i u govorima samih terapeuta poima kao mesto gde se najviše psihopatoloških elemenata može naći. Međutim, ono što je od krucijalne važnosti za ovakav porodični diskurs je, kako Iluzova smatra, to što terapijski proces ne samo da objašnjava pojedinca u odnosu na svoju porodičnu pozadinu i istoriju, već nudi obećanje da se on može osloboditi od represivnih elemenata te pozadine (Illouz 2008, 105). Terapijski diskurs, stoga, problematizuje odnose u porodici i nudi pojedincu mogućnost da se od svoje porodične istorije, na simboličan način, otcepi i bude nezavistan i autonoman u donošenju svojih odluka. Način na koji se postiže ta nezavisnost jeste upravo kroz konstrukciju narativa o svojoj prošlosti i tu se ogleda vid intervencije koji psihoterapija nudi, a pojedinac može birati između više vrsta narativa kojima će se služiti i svaki od njih određuje i specifičan pogled na svet i vrstu utehe koja se nekome može ponuditi (vidi: Adler & McAdams 2007).

Ovde je potrebno napraviti jednu primedbu. Kako je gore već istaknuto rad na sebi nije bio cilj polaznika na psihoterapiju, delimično je dovedena u pitanje samopomoć kao dominantan vid upravljanja. Međutim, kako su iz priloženih iskaza ispitanici istakli da ih je proces odlaska na psihoterapiju kasnije naveo da svoje vrlo konkretne, telesne simptome pripišu nerešenim mentalnim dilemama, možemo zaključiti da se kultura samopomoći razvija ne autonomno, u svesti samih pojedinaca, već u njihovom dodiru i kontaktu sa tehnikama moći, odnosno sa težnjama pojedinih društvenih aktera da izmene i prilagode ponašanje pojedinaca savremenim okolnostima. U govorima ispitanika je bilo vrlo malo mesta za opovrgavanje rada na sebi i njegovom sukobljavanju, što navodi na zaključak da su tehnike sopstva i tehnike moći, bar u slučaju psihoterapije, komplementarne i da se kultura samopomoći razvija usled rastuće moći psihoterapeuta da definišu problematična područja ličnog i javnog života.

Govoreći generalno o svom iskustvu sa psihoterapije, ispitanici su imali samo pozitivne reči za proces kroz koji su prošli i mnogi od njih su iskazali žaljenje što su usled finansijskih prepreka morali da prestanu sa njom. Istakli

su neophodnost rada na sebi kao moralnu obavezu svakog pojedinca, ali su isto tako izrazili i mišljenje da ljudi u našoj zemlji nisu dovoljno obavješteni o tome šta mogu dobiti kroz upoznavanje samih sebe i predložili psihoterapiju kao jedan od načina za samopoboljšanje. O tome govori Andrijana (28), koja trenutno živi sa dečkom i koja je na privatnu psihoterapiju krenula zbog problema sa depresijom i njome izazvanom bulimijom. Iako je morala da sa psihoterapijom prestane nakon nekoliko meseci usled nemogućnosti da pokrije njene troškove i vrati se u dom svojih roditelja, postepeno je počela da se mentalno stabilizuje nakon teške finansijske situacije u kojoj se našla:

*Mislim da se u našoj zemlji jako malo zna o tome, jako se malo priča o duhovnom razvoju koji se izbegava jer je to nešto zaista teško i najteži posao je zapravo upoznati samog sebe. Na zapadu je to mnogo izraženije. Verujem da će to biti slučaj i kod nas i ide ka tome. Jednog dana će svi izabrati taj put, ja verujem u to, gde će prvo tražiti sebe, a ne posao. (...) Ukoliko niste zadovoljni svojim životima i ukoliko se žalite, onda vam je to jasan znak da treba nešto da menjate, a da biste nešto promenili morate da radite na sebi. E, sad, ukoliko ne želite da radite na sebi, a i dalje se žalite, onda nemate pravo da se žalite. Svako je sam odgovoran za svoj život, svako je odgovoran za platu koju prima, svako je odgovoran za posao koji obavlja, za život kojim živi, za mesto u kom živi, dakle sve ste sami izabrali i ako vam to ne odgovara onda radite na tome i menjajte to. Nemojte da se žalite ako vam ne odgovara, a ne radite na tome, to je poenta, prosto nema kukanja, žaljenja nad svojom sudbinom i često ljudi znaju da okrivljuju druge: te država je takva, sistem je takav, ali uvek je razlog u nama, sve su to samo izgovori. Andrijana (28)*

Diskurs lične odgovornosti za svoj život i njegovo stanje dominira među ispitanicima i predstavlja se kao jedini mogući način rešavanja životnih dilema. Uporedo sa neophodnošću menjanja samog sebe, ispitanici malo pažnje poklanjaju strukturnim razlozima za nezadovoljstvo životnim standardom koji ih primorava da sa psihoterapijom prestanu. Čak i ako se psihoterapija odbaci kao efikasan način rada na sebi, kako je to jedan ispitanik učinio, rad na sebi kao koncept i moralna obaveza se ne dovodi u pitanje, već se predlažu druge, više spiritualne tehnike sopstva, kao što je u velikom broju slučajeva bila meditacija (Reveley 2016). Ideja o autonomnom, odgovornom, samosvesnom pojedincu koji menjajući sebe menja i svet oko sebe predstavlja se kao kulturna norma i poželjan obrazac razvoja i razmišljanja. Rad na sebi se ističe kao neophodnost i u drugim zemljama u kojima je socijalistički poredak zamenjen kapitalističkim (Matza 2012) i okrenutost ka sebi je postala dominantna u postsocijalističkim zemljama, kao što je to bio slučaj i u Kini (Sima & Pugsley 2010), a psihoterapija, iako nije deo neoliberalnog projekta, ipak korespondira sa neoliberalnim konceptom samouverenog, dominantnog, autonomnog pojedinca (Matza 2009, 494).

Ono što takođe dominira u rečima ispitanice jeste i jedna vrsta obaveze da se radi na sebi. Odgovornost za naša mentalna stanja, zdravlje i bolest, raz-

mišljanja i osećanja nije više stvar izbora, već se predstavlja kao vrsta moralne obaveze. Zanimljivo je kako se u diskursu o postizanju mentalne stabilnosti i zdravlja koriste pojmovi koji izlaze iz medicinske terminologije i koji se mešaju s etičkim konceptima o dobrom i lošem ponašanju pojedinaca. Drugim rečima, zamagluje se granica između „moralnog i mentalnog zdravlja“, pošto se u govoru ispitanika često ističe da su zdrave osobe one koje su funkcionalne u današnjem društvu, a da se ta funkcionalnost postiže upravo kroz proces dolaženja do mentalne stabilnosti. Majk Martin ističe da se

Terapeutski trend pomerio daleko izvan zahteva za psihološkim realizmom u izricanju moralnih presuda. Kako na to upućuju sekcije za samopomoć u knjižarama, on se pomerio ka implementaciji terapeutskih ideja i pristupa u promišljanju o gotovo svim područjima koje su prethodno bile u domenu moralnosti. (Martin 2000, 36).

Ukratko, mentalni kapaciteti kao što su refleksivnost, zainteresovanost za emotivni život i različiti vidovi socijalne i emotivne inteligencije se predstavljaju i kao moralna obaveza svakoga od nas, čime se uloga psiholoških nauka u konstrukciji identiteta još jednom potvrđuje. Na osnovu tih kapaciteta možemo videti da se i kod terapeuta i kod pojedinaca vrši jedna vrsta produkcije razlika i isključivanja određenih osoba iz kategorije „dobrih“ građana. To i ne treba da iznenađuje, pošto je neoliberalizmu, pored mnogih definicija koja ga definišu kao ekonomsku doktrinu, ideologiju ili kulturu, potrebna moralna legitimacija koja je, opet, postavljena u skladu sa njegovim osnovnim socio-ekonomskim premisama (vidi: Amable 2011; Mikuš 2015; Bloom 2017). Entoni Gidens tvrdi da refleksivna modernost svojim isticanjem značaja emancipacije proizvodi razlike, isključivanja i marginalizacije i moderne institucije time na određeni način stvaraju mehanizme koji ne ohrabruju, već potiskuju dostizanje autentičnog selfa (Giddens 1991, 7). Tako se vrši marginalizacija osoba koje svoje probleme vezuju za šire društvene okolnosti, njihova kategorizacija kao nezrelih ljudi i negira mogućnost bilo kakve vrste društvene kritike. Štaviše, čini se da rad na sebi teži ka tome da kod pojedinaca ispravi one nedostatke koje savremeno doba proizvodi.

## Zaključna razmatranja

U radu je obrađeno pozitivno rezonovanje psihoterapijskih principa sa konstrukcijom neoliberalnog selfa koji je zastupljen u postsocijalističkim zemljama. Polazeći od pretpostavke koju su formulisale studije upravljanja, da se u neoliberalnim demokratijama pojedincima upravlja putem usmeravanja njihovih želja i stremljenja ka principima koji potkrepljuju neoliberalne transformacije, kroz razgovor sa privatnim psihoterapeutima i klijentima u Beogradu sam poka-

zao da se diskurs samostalnosti, nezavisnosti, introspektivnosti i odgovornosti za sopstveni život inkorporirao u govore subjekata, čime se proces neoliberalizacije nastavlja ne samo na strukturnom i političko-ekonomskom planu, već i na nivou razmišljanja ljudi koji žive u specifičnom socio-kulturnom kontekstu. Time se otvara mogućnost da pretpostavimo da je kultura samopomoći, oličena jednim delom u psihoterapiji, stigla i u Srbiju.

Međutim, stavovi ispitanika ukazuju na izvesne lokalne specifičnosti. Naime, rad na sebi nije inicijalna namera onih koji koriste psihoterapeutske usluge, već su klijenti pre svega fokusirani na otklanjanje telesnih disfunkcija izazvanih psihološkim faktorima, čime se postavlja pitanje u kojoj je meri diskurs rada na sebi zastupljen među našom populacijom. Kasnije, kroz dublje istraživanje svoje ličnosti i unutarpsihičkog života, pojedinci se ohrabruju da rade na sebi i svojim nedostacima zajedno sa terapeutima i time preuzmu odgovornost za sopstveni život i odluke koje u njemu donose, gde princip samopomoći dobija svoje prepoznatljive obrise. Na osnovu toga možemo zaključiti da rad na sebi nije koncepcija koja je zaživela u našoj sredini, već je tek nakon dodira sa psihoterapijskim diskursom postao *credo* onih koji su psihoterapeutske usluge koristili. Imajući u vidu sve veću vidljivost psi-nauka u javnoj sferi, ne bi bilo neosnovano pretpostaviti da će njihov diskurs nastaviti da dobija podršku šire javnosti.

Naposletku, kako možemo proceniti dalji razvoj društvene uloge psihoterapije u Srbiji? Prošlo je dosta vremena od kada su Filip Rif i Kristofer Laš (Reiff 1966; Lasch 1979) uputili svoje prve kritike na račun terapeutske kulture koja, na neki način, predstavlja osnovu i za ostale vidove samopomoći, a koja je, prema njihovom mišljenju, lišena moralnosti. Međutim, ne možemo se složiti sa njima da je neoliberalizam nje lišen. Pre bi se moglo reći da on reprodukuje jednu drugu vrstu moralnosti, onu za koju Bruno Amabl smatra da počiva na negovanju kompetitivnosti među građanima i ličnoj odgovornosti (Amable 2011, 5–6). Amabl kaže da:

[u] neoliberalnom kapitalizmu, ideološki pritisci da se deligitimizuje kolektivna akcija se javljaju onda kada oni teže redistribuciji ili zaštiti od kompeticije. Ovakvi pritisci se predstavljaju kao vrsta moralne dužnosti da se komodifikuje moć radne snage i ishodi koji proizilaze iz tržišne kompeticije tretiraju kao pravedni. Ovo ne samo da vodi ka protivljenju socijalnoj zaštiti kao ekonomski neefikasnoj i moralno nazadnoj, već i ka kritici demokratije i suverenosti naroda. (Amable 2011, 4–5)

Studije upravljanja su danas daleko razvijenije nego u vreme kada su nastajale i njihov konceptualni teorijsko-metodološki aparat je otišao mnogo dalje od osnovnih Fukoovih ideja. Pa ipak, studijama upravljanja i dalje nedostaju etnografska istraživanja koja obraćaju pažnju na lokalne specifičnosti i transformacije. Ovaj rad je samo mali pokušaj da se zaviri u svet u kom subjekti žive i da pokuša da pojmi njihov pogled na diskurse koji pokušavaju da ih oblikuju.

Pritom, ovaj rad se fokusirao samo na područje Beograda, dok bi bilo interesantno videti da li su i kako psihoterapeutske ideje implementirane u drugim krajevima i koliko su podložne interpretacijama lokalnog stanovništva. Budući da su etnografski, antropološki radovi u našoj zemlji na tu temu relativno malobrojni, verujem da će ovo biti skroman, ali zanimljiv početak. I ne samo to. Imajući u vidu da subjekti imaju moć da sami sebe konstruišu, možemo pretpostaviti da postoje prakse i tehnike sopstva koje pojedinci upražnjavaju da bi izrazili otpor da se konstruišu u skladu sa neoliberalnim selfom.

### Literatura

- Aavik, K. 2017. „Doing Neoliberalism on Campus: The Vulnerability of Gender Equality Mechanisms in Estonian Academia“. *Gender and Research* 18 (1): 130–153. <https://doi.org/10.13060/25706578.2017.18.1.353>
- Adams, G., Estrada-Villalta, S., Sullivan, D., & Markus, H. R. 2019. „The Psychology of Neoliberalism and the Neoliberalism of Psychology“. *Journal of Social Issues* 75(1): 189–216. <https://doi.org/10.1111/josi.12305>
- Adams, M. 2003. „The reflexive self and culture: a critique“. *British Journal of Sociology* 54(2): 221–238. <https://doi.org/10.1080/0007131032000080212>
- Adler, J. M., & McAdams, D. P. 2007. „The narrative reconstruction of psychotherapy“. *Narrative Inquiry* 17(2): 179–202. <https://www.sesp.northwestern.edu/docs/publications/106658335347b0761a32bec.pdf>
- Amable, B. 2011. „Morals and politics in the ideology of neo-liberalism“. *Socio-Economic Review*, No. 9, 3–30. <https://doi.org/10.1093/ser/mwq015>
- Antonijević, D. 2009. „Porazeni od sistema: struktura i značenje ličnih priča o gubitnicima hibridne tranzicije“. *Etnoantropološki problemi* 4(3): 47–65. <https://doi.org/10.21301/eap.v4i3.3>
- Bačević, J. 2013. Antropologija, turizam i tranzicija: koncepcije o razvoju turizma u Knjaževcu. U *Nova srpska antropologija 9: Antropologija turizma*, uredili I. Kovačević i A. Banić-Grubišić, 127–138. <http://www.anthroserbia.org/Publications/Details/54>
- Barker, K. 2002. „Self-Help Literature and the Making of an Illness Identity: The Case of Fibromyalgia“. *Social Problems* 49(3): 279–300. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.1997.tb00015.x>
- Binkley, S. 2011. „Psychological life as enterprise: social practice and the government of neo-liberal interiority“. *History of the Human Sciences* 24(3): 83–102.
- Bloom, P. 2017. *The Ethics of Neoliberalism: The Business of Making Capitalism Moral*. New York: Routledge.
- Cannizzo, F. 2018. „Tactical Evaluations: Everyday neoliberalism in academia“. *Journal of Sociology* 54(1): 77–91. doi:10.1177/1440783318759094
- Chudakova, T. 2016. „Caring for Strangers: Aging, Traditional Medicine, and Collective Self-care in Post-socialist Russia“. *Medical Anthropology Quarterly* 31(1): 78–96. <https://doi.org/10.1111/maq.12276>
- Collingsworth, J. 2014. „The Self-Help Book in the Therapeutic Ontosphere: A Postmodern Paradox“. *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research*, No. 6, 755–771. <https://doi.org/10.3384/cu.2000.1525.146755>

- Coyle, K., & Grodin, D. 1993. „Self-help books and the construction of reading: Readers and reading in textual representation.“ *Text and Performance Quarterly* 13(1): 61–78. doi:10.1080/10462939309366032
- Crawford, M. 2004. „Mars and Venus Collide: A Discursive Analysis of Marital Self-Help Psychology.“ *Feminism & Psychology* 14(1): 63–79. doi:10.1177/0959–353504040305
- Dwairy, M., & Van Sickle, T. D. 1996. „Western Psychotherapy in Traditional Arabic Societies.“ *Clinical Psychology Review* 16(3): 231–249. [https://doi.org/10.1016/S0272-7358\(96\)00011-6](https://doi.org/10.1016/S0272-7358(96)00011-6)
- Effing, M. M. 2009. „The Origin and Development of Self-help Literature in the United States: The Concept of Success and Happiness, an Overview.“ *Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies* 31(2): 125–141.
- Erjavec, K., & Volčič, Z. 2009. „Management through spiritual self-help discourse in post-socialist Slovenia.“ *Discourse & Communication* 3(2): 123–143.
- Foster, R. 2016. „Therapeutic culture, authenticity and neo-liberalism.“ *History of Human Sciences* 29(1): 99–116. <https://doi.org/10.1177/0952695115617384>
- Foucault, M. 1988. *Technologies of the Self: A Seminar With Michel Foucault*. Edited by M. H. Luther, H. Gutman, & P. H. Hutton. London: Tavistock Publications.
- Gardner, L. B., & Scheffler, R. M. 1988. „Privatization in Health Care: Shifting the Risk.“ *Medical Care Review* 45(2): 215–253. <https://doi.org/10.1177/107755878804500203>
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Hamann, T. H. 2009. „Neoliberalism, Governmentality, and Ethics.“ *Foucault Studies*, No. 6, 37–59.
- Hann, C., Humphrey, C., & Verdery, K. 2004. „Postsocialism as a topic of anthropological investigation.“ *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*: 1–28.
- Harvi, D. 2012. *Kratka istorija neoliberalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hilgers, M. 2011. „The three anthropological approaches to neoliberalism.“ *International Social Science Journal* 61(202): 351–364. doi:10.1111/j.1468–2451.2011.01776.x
- Illouz, E. 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Iwakabe, S. 2008. „Psychotherapy Integration in Japan.“ *Journal of Psychotherapy Integration* 18(1): 103–125. <https://doi.org/10.1037/1053-0479.18.1.103>
- Jovanović, D. 2013. Identitet na prodaju – kreiranje nacionalnog identiteta za potrebe turizma. U *Nova srpska antropologija 9: Antropologija turizma*, uredili I. Kovačević i A. Banić-Grubišić, 113–126. <http://www.anthroserbia.org/Publications/Details/54>
- Kelly, M. G. 2013. „Foucault, Subjectivity, and Technologies of the Self.“ In *A Companion to Foucault*, edited by C. Falzon, T. O’Leary, & J. Sawicki, 510–525.
- Klein, E., & Mills, C. 2017. „Psy-expertise, therapeutic culture and the politics of the personal in development.“ *Third World Quarterly*, 1–19. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1319277>
- Kovačević, I. 2006. „Tranziciona legenda o dobitnicima.“ *Etnoantropološki problemi* 1(2): 11–26. <https://doi.org/10.21301/eap.v1i2.1>
- Lasch, C. 1979. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton.

- Lawn, J., & Pentice, C. 2015. „Neoliberal Culture / The Cultures of Neoliberalism“. *SITES: New Series* 12(1): 1–29. doi:10.11157/sites-vol12iss1id312
- Lazzarato, M. 2009. „Neoliberalism in Action: Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social“. *Theory, Culture & Society* 26(6) 109–133. doi:10.1177/0263276409350283
- Madu, S. N. 2015. „Psychotherapeutic values for modern Africa“. *World Journal «Psychotherapy»* 8(1): 8–15. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8265-8\\_1509](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8265-8_1509)
- Manga, P. 1987. „Privatization of Health Care Services in Canada: Reform or Regress?“. *Journal of Consumer Policy*, 1–24. doi:<https://doi.org/10.1007/BF00411942>
- Marks, S. 2018. „Suggestion, persuasion and work: Psychotherapies in communist Europe“. *European Journal of Psychotherapy & Counselling* 20(1): 10–24. <https://doi.org/10.1080/13642537.2017.1421986>
- Marks, S., & Savelli, M. 2015. „Communist Europe and transnational psychiatry“. *Psychiatry in communist Europe*, 1–26. <https://doi.org/10.1177/1363461516635532>
- Martin, M. W. 2000. „Moral Health: Responsibility in Therapeutic Culture“. *The Journal of Value Inquiry*, No.34, 27–43. doi:<https://doi.org/10.1023/A:1004760902713>
- Matza, T. 2009. „MOSCOW’S ECHO: Technologies of the Self, Publics, and Politics on the Russian Talk Show“. *Cultural Anthropology* 23(3): 489–522. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2009.01038.x>
- Matza, T. 2012. „’Good individualism’? Psychology, ethics, and neoliberalism in postsocialist Russia“. *American Ethnologist* 39(4): 804–818. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2012.01396.x>
- McGee, M. 2005. *Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life*. New York: Oxford University Press.
- McGuigan, J. 2014. „The Neoliberal Self“. *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research*, No.6, 223–240. <https://doi.org/10.3384/cu.2000.1525.146223>
- Mikuš, M. 2015. „The justice of neoliberalism: moral ideology and redistributive politics of public-sector retrenchment in Serbia“. *Social Anthropology* 24(2): 211–227.
- Miller, P., & Rose, N. 2008. *Governing the Present*. Cambridge: Polity Press.
- Miokov, V., & Vučinić-Nešković, V. 2011. Da li će Knjaz Miloš pripasti strancima? Privatizacija i slika multinacionalnih kompanija u srpskim medijima (2000–2005). *Etnoantropološki problemi* 6(1): 167–193. <https://doi.org/10.21301/eap.v6i1.6>
- Mori, L. 2014. „A Momentary Lapse of Reason. Neoliberal Subjectivity and Recreational Drug Use“. *Italian Journal of Sociology of Education* 6(3): 70–103.
- Nwoye, A. 2010. „A Psycho-Cultural History of Psychotherapy in Africa“. *Psychotherapy and Politics International* 8(1): 26–43. <https://doi.org/10.1002/ppi.207>
- Poon, A. 2015. „Helping the novel: Neoliberalism, self-help, and the narrating of the self in Mohsin Hamid’s How to Get Filthy Rich in Rising Asia“. *The Journal of Commonwealth Literature* 52(1): 139–150. <https://doi.org/10.1177/0021989415583923>
- Rakow, K. 2013. „Therapeutic Culture and Religion in America“. *Religion Compass* 7(11): 485–497. <https://doi.org/10.1111/rec3.12074>
- Read, J. 2009. „A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity“. *Foucault Studies*, No. 6, 25–36. doi:<https://doi.org/10.22439/fs.v0i0.2465>

- Reiff, P. 1966. *The Triumph of the Therapeutic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reveley, J. 2016. „Neoliberal meditations: How mindfulness training medicalizes education and responsabilizes young people“. *Policy Futures in Education*, 1–15. doi:10.1177/1478210316637972
- Rimke, H. M. 2000. „Governing Citizens Through Self-Help Literature“. *Cultural Studies* 14(1): 61–78.
- Rose, N. 1999. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books.
- Salecl, R. 2012. *Tiranija izbora*. Zagreb: Fraktura.
- Salmenniemi, S., & Adamson, M. 2015. „New Heroines of Labour: Domesticating Post-feminism and Neoliberal Capitalism in Russia.“ *Sociology* 49(1): 88–105. <https://doi.org/10.1177/0038038513516830>
- Savelli, M. 2013. „The Peculiar Prosperity of Psychoanalysis in Socialist Yugoslavia“. *The Slavonic and East European Review* 91(2): 262–288. <https://doi.org/10.5699/slaveastorev2.91.2.0262>
- Sima, Y., & Pugsley, P. C. 2010. „The Rise of a ‘Me Culture’ in Postsocialist China: Youth, Individualism and Identity Creation in the Blogosphere“. *The International Communication Gazette* 72(3): 287–306. <https://doi.org/10.1177/1748048509356952>
- Skultans, V. 1999. „Narratives of the body and history: Illness in judgement on the Soviet past“. *Sociology of Health & Illness* 21(3): 310–328. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.00158>
- Sökefeld, M. 1999. „Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology“. *Current Anthropology* 40(4): 417–448.
- Tiaynen-Qadir, T., & Salmenniemi, S. 2017. „Self-help as a glocalised therapeutic assemblage“. *European Journal of Cultural Studies* 20(4): 381–396. <https://doi.org/10.1177/1367549417718205>
- Trifunović, V. 2009. „Konceptualizacija gubitnika i dobitnika tranzicije u popularnoj kulturi“. *Etnoantropološki problemi* 4(1): 107–121. <https://doi.org/10.21301/eap.v4i1.5>
- Trifunović, V. 2011. „Postsocijalistička transformacija i novi oblici identifikacije u društvu Srbije“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 59(2): 149–159.
- Vrasti, W., & Montsion, J. 2014. „No Good Deed Goes Unrewarded: The Values/Virtues of Transnational Volunteerism in Neoliberal Capital“. *Global Society* 28(3): 336–355.
- Vukomanović, B. 2018. „Čitajući neoliberalizam: terapijski i spiritualni elementi literature za samopomoć u postsocijalističkoj Srbiji“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 82: 33–52.
- Vuković, D. 2017. *Preoblikovanje neoliberalizma: socijalna politika u Srbiji*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Woodstock, L. 2005. „Vying Constructions of Reality: Religion, Science, and Positive Thinking in Self-Help Literature“. *Journal of Media and Religion* 4(3): 155–178.
- Žikić, B. 2007. „Ljudi (koji nisu sasvim) kao mi. Kulturna konceptualizacija pojma privatnik u Srbiji“ U *Antropologija postsocijalizma*, uredio Vladimir Ribić, 52–74. Beograd. <http://www.anthroserbia.org/Publications/Details/5>
- Žurić-Jakovina, I. 2014. „Samopomoć kao kulturalni fenomen: kontekstualni aspekti nastanka i razvoja knjiga za samopomoć i psihoterapijskog diskurza“. *Holon* 4(1): 5–34.

Bogdan Vukomanović

PhD Candidate, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia

*The Construction of the Neoliberal Self  
in Belgrade Psychotherapeutic Practice*

The processes of neoliberalization and European integration in Serbia have been underway for some time, and in addition to their effect on certain elements of the social structure such as the family, the economy, political life etc., their impact is also evident in the way that Serbian citizens perceive themselves and their position in this environment. Due to reduced social protection, the withdrawal of the state from the public sphere, and increasing financial and employment insecurity, individuals are obliged to assume responsibility for their lives and to engage in self-improvement with the aim of personal development and the finding of new survival strategies. Through interviews with psychotherapists and persons who have used the services of private psychotherapy, this paper looks at the relationship between private psychotherapeutic practice in Belgrade as a technique for self-improvement and the construction of the self in its clients, and then relates it to the broader socio-economic context in which the respondents live and work. The findings suggest that with regard to its clients, private psychotherapeutic practice mirrors the emphasis on independence, autonomy and responsibility for one's life and life decisions, which are typical features of the entrepreneurial self characteristic of the period of post-socialist neoliberalization.

*Key words:* neoliberalism, psychotherapy, postsocialism, the self, self-improvement, Belgrade

*Construction du soi néolibéral  
dans la pratique psychothérapeute belgradoise*

Les processus de néolibéralisation et d'eurointégration en Serbie se déroulent depuis un certain temps et en dehors des changements qu'ils ont laissés sur certains éléments des structures sociales comme la famille, l'économie, la politique et les autres, leur influence est visible dans les manières dont les habitants appréhendent eux-mêmes puis leur position dans un tel environnement. Suite à la réduction de protection sociale, le retrait de l'État de la sphère publique et à l'insécurité financière et professionnelle croissante, les individus sont obligés eux-mêmes de prendre la responsabilité de leur vie et de travailler sur soi dans l'objectif de se perfectionner personnellement et d'inventer de nouvelles stratégies de survie. À travers des interviews avec des psychothérapeutes et des gens qui ont bénéficié des services d'une pratique privée de psychothérapie, ce

travail étudie le rapport entre la pratique privée de psychothérapie à Belgrade comme technique de travail sur soi et de construction de soi chez les utilisateurs de ses services, puis met en relation cette pratique avec un contexte socio-économique plus large dans lequel vivent et travaillent les interrogés. On est amené à la conclusion que la pratique privée de psychothérapie soutient le renforcement de l'indépendance, de l'autonomie et de la responsabilité de sa propre vie et les décisions de vie chez ses clients, ce qui sont les caractéristiques typiques particulières à la période de la néolibéralisation postsocialiste.

*Mots clés:* néolibéralisme, psychothérapie, postsocialisme, soi, auto-assistance, Belgrade

Primljeno / Received: 28.05.2018

Prihvaćeno / Accepted: 25.02.2020



**Друге друштвене и  
хуманистичке науке /**

**Other social sciences  
and humanities /**

**D'autre sciences  
humaines et sociales**



**Milica Ivić***COO u LimundoGrad, Beograd*

ivic.milica@gmail.com

## **Obrazovanje u oblasti izvođačkih umetnosti u Srbiji između akademskih i samoobrazovnih praksi**

**Apstrakt:** Pitanje o obrazovanju u oblasti izvođačkih umetnosti želim da stavim u širi kontekst problematike epistemologije umetnosti. Svesno ću se držati proučavanja ne samo obrazovnih praksi i institucija u Srbiji u ovom trenutku, već i dominantnih teorija u ovoj oblasti u lokalnom kontekstu. Cilj mi je da izložim ne samo osnovne tendencije i kontradikcije u vezi s obrazovanjem u ovoj umetničkoj oblasti, već i dominantno i reprezentativno teorijsko samorazumevanje različitih aktera na sceni. Edukativne prakse u oblasti dramskih, pozorišnih i šire izvođačkih umetnosti u Srbiji danas variraju od elitne akademske institucije koja nudi osnovne, master i doktorske studije, preko novijih privatnih inicijativa, akademija i instituta, do nestabilnih kolaborativnih samoobrazovnih praksi na nezavisnoj sceni. Jedno od osnovnih polazišta ovog izučavanja jeste da su sistemi edukacije, produkcije i prezentacije u određenoj umetničkoj oblasti povezani i da promene u jednom od ovih segmenata utiču i na ostale elemente ovog niza.

**Ključne reči:** umetničko obrazovanje, samoobrazovanje, savremeni ples, izvođačke umetnosti, Fakultet dramskih umetnosti, epistemologija umetnosti

### Uvod

Osnovna razlika u polju obrazovanja u oblasti izvođačkih umetnosti u Srbiji danas može da se postavi kao razlika između, s jedne strane, visokog i visoko institucionalizovanog akademskog obrazovanja u oblasti dramskih umetnosti i, s druge strane, neformalnih samoobrazovnih praksi u široj oblasti savremenih izvođačkih umetnosti, koje odstupaju od tradicionalne dramske paradigme. Od uspostavljanja praksi savremenih izvođačkih umetnosti, tokom devedesetih godina XX veka do danas, obrazovanje je dominantno bilo deo samoobrazovnih inicijativa, švercovanja znanja iz institucionalnog konteksta Zapadne Evrope, kao i kolektivnog deljenja znanja u mikro kolektivima, direktnog nelinearnog prenošenja znanja. Glavni fokus u ovom tekstu stavljam na status obrazovanja u oblasti savremenog plesa, zbog toga što je postojanje lokalne scene u potpunosti zasnovano na neformalnim principima samoedukacije. Umetnička praksa u

oblasti savremenog plesa je postojala od devedesetih godina XX veka, ali ne i profesionalne kompetencije zasnovane na priznatim dominantnim režimima znanja koji se uspostavljaju kroz konzervatorijume, akademije i univerzitete. U široj oblasti savremenih izvođačkih umetnosti u Srbiji, pre svega u oblasti savremenog plesa i plesne pedagogije, do danas ne postoji državno formalizovano visoko obrazovanje. Važno je naglasiti da ni klasični ples (balet) nikada nije formalizovan u okviru visokog obrazovanja iako su, kako ćemo videti, postojale različite inicijative da se to dogodi upravo u okviru postojeće državne akademije za dramsko obrazovanje (Fakultet dramskih umetnosti).

Složenu problematiku razlike u obrazovanim praksama sagledavaću sinhronijski (kroz poređenja studija slučaja) i dijahronijski (kroz ukazivanja na različite statuse umetničkih praksi i na okolnosti njihove formalizacije u trenutku kada se događala). Presek sinhronijskih i dijahronijskih perspektiva zasniću na analizi poređenja između državnog elitnog akademskog obrazovanja, privatnih (u skorije vreme akreditovanih) institucija visokog obrazovanja i još uvek postojećih samoobrazovnih inicijativa. Za studije slučaja uzimam Fakultet dramskih umetnosti u Beogradu čiji je osnivač Republika, kao primer institucionalizovanog, elitnog akademskog obrazovanja, potom Institut za savremenu igru – privatnu instituciju, koja prvi put formalizuje obrazovanje u oblasti klasične i savremene igre 2013. godine i samoobrazovni besplatni edukativni program Puzzle koji postoji u okviru Stanice – centra sa savremeni ples, u kojoj se od osnivanja 2006. godine neguju samoobrazovne prakse i neinstitucionalni oblici prenošenja znanja. Ovi primeri će mi omogućiti sagledavanje šireg društveno-političkog konteksta u kojem su se, uz političku i ekonomsku tranziciju, transformisale i okolnosti u oblasti obrazovanja. Od javnog, državnog i besplatnog obrazovanja, koje je bilo jedina postojeća opcija u SFRJ, tokom tranzicionog perioda u Srbiji se tokom devedesetih godina formira liberalno tržište obrazovanja i privatne visokoškolske institucije koje su omogućile manje selektivan princip participacije u obrazovanju kada je reč o proceni talenata ili sposobnosti, ali su s druge strane nepovratno uvele princip selektivnosti kapitala. Između javnog i privatnog institucionalnog znanja, samoobrazovne prakse su se pojavile u zoni civilnog, odnosno trećeg sektora, čije je formiranje takođe posledica ekonomske tranzicije. Kritički pristup neformalnih praksi trećeg sektora dovodio je u pitanje političke i epistemološke principe kako državnog tako i privatnog obrazovanja.

Za početak je važno eksplicirati šta podrazumevam pod izvođačkim umetnostima i koju vrstu metodologije biram. Izvođačke umetnosti (*performing arts*) ovde se koriste kao umetnička oblast „koja se odnosi na umetničke prakse koje centriraju izvođenje (eng. *performing*) ili su konceptualizovane tom problematikom“ (Vujanović 2006, 6). Najčešće se odnosi na skup praksi koje obuhvataju: dramski, ambijentalni, lutkarski, muzički, fizički i plesni teatar, digitalni, inter-

net teatar i performans, radio dramu, operu, balet, ples, *performans art*, *body art*, *hepening* i parateatarske umetničke prakse<sup>1</sup> (Vušanović 2006, 6–7).

Polazim od pretpostavke da je trenutak zasnivanja prvih institucija obrazovanja u određenoj umetničkoj oblasti važan za sagledavanje opštih epistemoloških i ideoloških uticaja u datom trenutku. Kada već postoji određena živa umetnička praksa, koja se zasniva na znanju uvezenom iz drugih obrazovnih tradicija, amaterizmu ili samoobrazovanju, nije nebitno ko, kada i zašto formalizuje profesionalizaciju date discipline.

Uvodim studiju slučaja Fakulteta dramskih umetnosti (za pozorište, film, radio i televiziju), ne samo zbog toga što je decenijama bila jedina visokoškolska institucija za obrazovanje u oblasti izvođačkih umetnosti koja je uspostavljala kriterijume u ovoj oblasti od osnivanja (Rapajić 2003, 465), već i zbog potencijala za poređenje u dijahronijskoj i sinhronijskoj perspektivi. Ono što slučaj Fakulteta dramskih umetnosti čini uporedivim sa savremenim izvođačkim umetnostima danas, jeste istorija neuspešnih pokušaja uspostavljanja formalizovanog glumačkog i rediteljskog obrazovanja na početku institucionalizacije pozorišne tradicije, u trenutku kada je prelazila iz amaterskih, samoorganizovanih i privatnih inicijativa u okvire državnog pokroviteljstva i organizacije. Sam život institucionalnih pozorišta, pa i pozorišnog obrazovanja u Srbiji vezan je za kraj XIX veka, trenutak dobijanja samostalnosti od Otomanske imperije i sticanja državne nezavisnosti. To znači da je istorijski saglediv napor oko uspostavljanja institucionalnog obrazovanja u oblasti dramskih/pozorišnih umetnosti koji je trajao od druge polovine XIX veka do polovine XX veka i rezultirao formiranjem institucije Fakulteta dramskih umetnosti kakvog ga danas znamo. Kada je reč o poređenju na liniji sinhronije, možemo ukazati na činjenicu da je u Hrvatskoj, koja baštini zajedničku tradiciju obrazovnog sistema, baš u okviru Akademije dramskih umjetnosti u Zagrebu 2013. godine prvi put otvorena mogućnost studiranja Baletne pedagogije i Suvremenog plesa.

Moj cilj u ovom tekstu će upravo biti da uvedem epistemološki slučaj scene savremenih izvođačkih umetnosti u izvesnom smislu u poređenju s istorijatom i principima ustaljene institucije obrazovanja u oblasti dramskih umetnosti. Moglo bi se reći da je poređenje institucionalizovanog fakultetskog obrazovanja za dramske umetnosti, novoosnovanih privatnih institucija višeg obrazovanja i neinstitucionalizovanog obrazovanja u oblasti savremenih izvođačkih umetnosti<sup>2</sup>, moguće sagledati kao pitanje odnosa između hegemonih i podređenih u određenim poljima umetničkog obrazovanja i pitanja borbe „oko odnosa moći između dve vrste formiranja znanja: informisanog, formiranog, obrazovanog,

<sup>1</sup> Kad je u centar njihove umetničke ili teorijske pažnje postavljeno izvođenje a ne proizvodnja dela, pojam se odnosi i na mnoge druge umetničke prakse.

<sup>2</sup> Osim obrazovanja koje pojedini akteri na sceni stižu na visokoškolskim institucijama u inostranstvu.

naučenog znanja i neispravne gluposti, neobrazovanog nagađanja, nenaučene težnje, neobrazovanosti“ (Terminally Unschoolled 2013, 118). Ili se bar može reći da je to način samorazumevanja i samoartikulacije ova dva načina formiranja i prenošenja znanja.

## Teorijski kontekst

Kada je o teorijskom kontekstu reč, svesno odlučujem da se zadržim u korpusu samorazumevanja nezavisne scene savremenog plesa i šire izvođačkih umetnosti, i utoliko biram reprezentativne teoretičare koji se bave scenom izvođačkih umetnosti izvan perspektive dramskog institucionalnog teatra, Miška Šuvakovića, Alda Milohnića, Anu Vujanović i Gorana Sergeja Pristaša. Među njima su i osnivači Teorije koja hoda (TkH, Walking Theory), najuticajnije i obrazovne i teorijske platforme tokom prve decenije XXI veka u Srbiji. Pojam izvođačkih umetnosti uvodi na eksplicitan način na lokalnu scenu upravo Teorija koja Hoda. Od 2000. godine taj pojam se uvodi i o njemu se raspravlja kroz javne teorijske i teorijsko-umetničke performanse, zatim TkH časopis za teoriju izvođačkih umetnosti, pa kroz edukativni projekat Studio za teoriju izvođačkih umetnosti PATS. Eksplicitno uspostavljanje oblasti izvođačkih umetnosti nastavljeno je 2002. i 2003. godine, kada se studije ili teorije izvođačkih umetnosti uvode kao akademski kurs na Interdisciplinarnim postdiplomskim studijama Univerziteta umetnosti u Beogradu i na Fakultetu muzičke umetnosti u Beogradu (Vujanović 2004, 126). Međutim, pojam izvođačkih umetnosti se ne uvodi kao kontekstualni, derivativni, niti zbirni klasifikatorni pojam, već kao problemski pojam. One postaju operativni pojam koji se može primeniti na bilo koju umetničku disciplinu, praksu ili delo, onda kada centriraju problem izvođenja ili kada se teoretizuju iz aspekta problema izvođenja.

Izvođačke umetnosti su umetnička oblast koja uključuje brojne različite umetničke discipline (različite oblike teatra, ali i prakse kao što su performans art, opera, ples itd.), kao i multi i interdisciplinarna umetnička dela. Oblast izvođačkih umetnosti je (ili – ne postoji dovoljno čvrst razlog zbog kojeg to ne bi mogla da bude) otvoren umetnički pojam (ograničava ih na živo, medijski neposredovano izvođenje, umesto izvođenja uopšte). Jer je to klasifikatorni pojam koji postaje zbirni naziv za različite umetničke discipline. (Vujanović 2004, 128)

Epistemološki okvir problematike umetničkog obrazovanja, pa i obrazovanja u oblasti izvođačkih umetnosti, kreće se u rasponu pitanja da li je umetnost moguće naučiti i da li je moguće učiti nekoga umetnosti. Nameću se dva moguća suprotstavljena stanovišta: prvo je da je umetnost znanje o tehnikama izrađivanja umetničkih dela, a drugo da je neka vrsta autentičnog upisivanja ljudske aktivnosti u delo, trag postojanja (Šuvaković 2008, 15). Osnovna episte-

mološka dilema, koja je aktuelna i danas, bila je karakteristična i za XIX vek, a tiče se mogućnosti sticanja znanja i načina njegovog prenošenja, uspostavljanja i kodifikovanja. Čini se da se upravo u oblasti izvođačkih umetnosti artikuliše pitanje društvene uloge znanja prema odnosima moći, načinima proizvodnje i mogućnostima odnošenja prema dominantnim diskursima.

Kako kaže Miško Šuvaković, transformacija umetničkog obrazovanja kao mikrofizičke i mikropolitčke prakse kritičke emancipacije dolazi iz problematizacije statusa škole-institucije, profesora i studenata kroz samoobrazovanje – sve do aktivističke samoorganizacije i samoupravljanja u redefinisaju škole, ili otvorene-fleksibilne-dinamične-zajednice, u “fleksibilnu instituciju” saradnika i saučesnika. Kritička emancipacija obrazovanja počiva na modelima transformacije edukativnih praksi od aktivnog-pasivnog/ profesor-student odnosa u odnos saradnje (unutar hijerarhija istraživačkih timova) ili u odnos saučesništva koji prevazilaze hijerarhijsku timsku saradnju, uspostavljajući odnose “upravljanja edukativnom praksom” i prihvatajući posledice takve saradnje (Šuvaković 2008, 14).

### Kontradikcije uspostavljanja glumačkog i baletskog obrazovanja u Srbiji

Kao što je već napomenuto, uspostavljanje glumačkog obrazovanja trajalo je gotovo ceo jedan vek. Kroz niz pokušaja i ugašenih škola došlo se do uspostavljanja kontinuiranog institucionalizovanog obrazovanja koje danas odlikuju visoka selektivnost, visoki stepen profesionalizacije i elitni pristup uspostavljenim znanjima.

Svetozar Rapajić, profesor Fakulteta dramskih umetnosti, sagledava početke glumačkog obrazovanja u kontradikcijama koje se odnose, s jedne strane, na epistemološku problematiku (romantičarsko uverenje da je umetnik autentični genije koji se ne može oblikovati primenjivanjem učenja veština) i s druge strane na društvene prepreke. Kada je društveno-politička komponenta bila prevaziđena, školovanje umetnika je dobilo državnu podršku. Naime, u drugoj polovini XIX veka negovanje lepih umetnosti se vezivalo za aristokratski privilegovani luksuz koji nije priličio zemljama koje tek stiču nezavisnost, kao što je bio slučaj tada sa Srbijom. Osmišljeno i sistematično školovanje umetnika kao i akademije smatrani su za nepotrebne jer se umetnost uči od umetnika i života, a ne od profesora (Bajčetić 1971, 84).

Na počecima srpskog profesionalnog pozorišnog života, u drugoj polovini XIX veka, glumci i reditelji učestvovali su u njemu bez stručnog obrazovanja, samo s iskustvom u putujućim trupama. Svi pokušaji školovanja u oblasti dramskih umetnosti bili su vezani za državu, odnosno za Narodno pozorište

kao državnu instituciju i pokazuju nestabilnost i diskontinuitet tokom celog jednog veka. Prvi pokušaji uspostavljanja obrazovanja počinju od internog obrazovanja glumaca već angažovanih u Narodnom pozorištu. Prva glumačka škola je osnovana u Beogradu 1869. godine, na osnovu pravilnika pozorišnih škola Beča i Budimpešte, i postojala je samo tri godine. Ponovni pokušaj osnivanja škole, opet u okviru Narodnog pozorišta, dogodio se tek 1909. godine, koja je ovoga puta funkcionisala svega jedan semestar (Rapajić 2003, 417). Posle Prvog svetskog rata formirana je državna Glumačko-baletska škola (postojala od novembra 1921–1927). Ova škola je trebalo da odgovori novonastalim, raznovrsnijim potrebama pozorišnog života, koji obuhvataju i operu i balet (Rapajić 2003, 417). Prvi put nije bila vezana za Narodno pozorište, a bila je uslovljena potrebama novo ujedinjene Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca. Četvrta škola je postojala samo od 1934. do 1939. godine.

Visokoškolsko obrazovanje u oblasti dramskog stvaralaštva je počelo 1937. godine, kada je u novoosnovanoj Muzičkoj akademiji sa radom počeo i dramski odsek (Univerzitet umetnosti u Beogradu 2013, 195). U novoj organizacionoj šemi Akademije za školsku 1939/40. godinu obrazlaže se važnost pedagoškog rada za muzičku i pozorišnu umetnost i pojavljuje ideja da bi trebalo osnovati Pozorišni odsek u Srednjoj muzičkoj školi, gde bi se obrazovali budući glumci, dok bi se na pozorišnom odseku Akademije školovali režiseri, dramaturzi i drugi akademski obrazovani pozorišni činioци (Rapajić 2003, 426) Jasno je da je ovakav koncept bio nedovoljno određen između glumačkog vokacionog i opšteg pozorišnog obrazovanja, uz nedovoljnu zastupljenost praktičnih umetničkih predmeta. Obnovom Akademije posle rata, nije obnovljen pozorišni odsek, ali je radio Dramski studio pri Narodnom pozorištu u Beogradu<sup>3</sup>. Deset godina kasnije osnovana je Visoka filmska škola za kadar u oblasti filmske umetnosti (Rapajić 2003, 429)<sup>4</sup>.

U međuvremenu, 1948. godine je počela sa radom Akademija za pozorišnu umetnost. Već u prvoj generaciji Akademije, sem klasa glume i režije upisana je i klasa baleta, koja je postojala samo dve godine. Rapajić primećuje da se od tada do danas svakih nekoliko godina aktualizovalo pitanje školovanja baletskih umetnika (Rapajić 2003, 437). Vlada FNRJ je 1950. godine donela odluku o

<sup>3</sup> Za razliku od Glumačke škole u Novom Sadu, koja je bila zvanično verifikovana kao srednja škola, Dramski studio nikada nije dobio kvalifikaciju u okviru sistema obrazovanja, iako je primao kandidate sa završenim srednjim školovanjem. Nekoliko puta su pokretani zahtevi da se studiju prizna rang više škole u hijerarhiji obrazovanja, ali ti zahtevi nisu nikada dobili jasan odgovor.

<sup>4</sup> U posleratnom periodu, pod direktnom ingerencijom savezne vlade, proizvodnja filmova dobija važno mesto u sistemu kulture. Zbog toga, Komitet za kinematografiju Vlade FNRJ, a odmah zatim i Predsedništvo Vlade FNRJ, 5. maja 1947. godine donosi odluku o otvaranju Visoke škole za filmsku glumu i režiju.

spajanju Visoke filmske škole s Akademijom za pozorišnu umetnost u Beogradu<sup>5</sup>. Iako je inicijalna ideja došla od razumevanja međuzavisnosti pozorišnog i filmskog obrazovanja, u praksi je filmski odsek bio marginalizovan i filmski reditelji i glumci su za svoje diplomske radove izvodili, odnosno režirali, pozorišne predstave. Početak šezdesetih godina je doveo do velike reorganizacije studija i nastavnog plana. Koncept je podrazumevao četiri grupe studija: gluma, režija, dramaturgija (od 1960.) i organizacija (od 1961.), a tako “da se materija svih grupa vezuje u primeni za sva četiri medija dramskih umetnosti (pozorište, film, radio i televizija)” (Rapajić 2003, 440). Tek od 1968. godine dolazi do trajnog odvajanja grupa za pozorišnu i radio režiju i filmsku i televizijsku režiju.

Danas je FDU deo Univerziteta umetnosti u Beogradu, u okviru koga se nalaze još i Fakultet muzičke umetnosti, Fakultet primenjenih umetnosti i dizajna i Fakultet likovnih umetnosti. Predstavlja centralnu, elitnu instituciju kulture u kojoj se obrazuju ne samo pozorišni, nego i filmski umetnici, i uopšte činoci kulturne i društvene scene u Srbiji. Takva pozicija ovaj Fakultet čini dominantnom institucijom (zbog sastava naučnog osoblja, tradicije, ugleda i zbog strogog principa selekcije studenata, o čemu će biti reči), ali istovremeno otpornom na savremena kretanja u oblasti izvođačkih umetnosti. Najpojednostavnije rečeno, Fakultet dramskih umetnosti ostaje veran tradiciji negovanja dramskog teatra. Kako još 1970. godine u *Monografiji Fakulteta dramskih umetnosti* objašnjava profesor Hugo Klajn u tekstu „Metodi predavanja pozorišne režije“, tradicija FDU je posvećivanje pažnje analizi dramskog teksta, tako da su sve tradicije od *living teatra*, *hepeninga* i različitih oblika eksperimentalnog teatra, postdramskog teatra (Klajn, 1971,70) uglavnom ostale izvan radara interesovanja. Situacija je zbog toga takva da žive prakse na sceni (tendencije postdramskog teatra, teatra pokreta, eksperimentalnog teatra, savremenog plesa, performansa) ostaju u oblasti samoobrazovnih, samoorganizovanih praksi koje još uvek traže svoje institucionalno uspostavljanje, za koje je samo pitanje trenutka kada će da se ostvare i na koji način.

Sadašnji naziv Fakultet dramskih umetnosti (pozorišta, filma, radija i televizije) postoji od 1973. godine. Danas Fakultet ima dva smera: pozorišno-radijski i filmsko-televizijski i deset katedri (1. za glumu; 2. pozorišnu i radio režiju; 3. dramaturgiju; 4. menadžment i produkciju u pozorištu, radiju i kulturi; 5. za filmsku i televizijsku režiju; 6. za filmsku i televizijsku produkciju; 7. katedru kamere; 8. za montažu; 9. za snimanje i obradu zvuka; 10. za teoriju i istoriju) (Univerzitet umetnosti u Beogradu 2013, 201). Kao što se vidi, obrazovanje glumaca nije odvojeno na filmski i pozorišni deo, kao što je slučaj sa režijom ili produkcijom.

---

<sup>5</sup> Katedra za glumu i pozorišnu režiju su osnovane 1948. godine, katedra za dramaturgiju 1960. a Katedra za filmsku i televizijsku režiju osnovana je 1967. godine.

Poslediplomske studije koje su uspostavljene 1971. godine i od početka su imale svrhu istorijsko-teorijskog usavršavanja (teatrologija i filmologija), dok su osnovne studije ostale usmerene ka školovanju za praktična zanimanja u okviru četiri navedena medija. Često su se javljale i inicijative za uvođenje i drugih studijskih programa. Tako se, na primer, u doba uvođenja usmerenog obrazovanja javila ideja o oformljenju pedagoške grupe studija koja bi obrazovala stručnjake za rad sa decom u osnovnim i srednjim školama, kao i za rad s amaterima. Tako je 1980–1982. organizovano dvogodišnje stručno usavršavanje za baletske pedagoge, sa veoma zahtevnim i obimnim nastavnim planom i programom, uz kvalifikovan nastavni kadar i pun nedeljni visokoškolski fond časova. Rezultati ovog pokušaja bili su zadovoljavajući. Po istom principu kasnije je organizovano i dvogodišnje usavršavanje za folklorne pedagoge. Međutim, i pored dobrih projekata i obećavajućih rezultata ovih nezvaničnih oblika nastave, nisu se stekli svi uslovi za uspostavljanje redovnih oblika nastave (Rapajić 2003, 456).

### Osnovne studije Fakulteta dramskih umetnosti danas

Studije FDU danas traju četiri godine (osam semestara) s obavezom redovnog pohađanja nastave i uz veliki broj praktičnih radova i vežbi. Kao deo nastavnog procesa, već na prvoj godini nastaju dela koje Fakultet pokazuje javnosti kroz učešće na festivalima, na primer, a radove studenata završnih godina na repertoarima pozorišta. To je moguće jer većina tih radova nastaje u saradnji sa profesionalnim institucijama pozorišta, filma, radija i televizije.

Postoji visoka selektivnost pri upisu studenata kroz proveru sklonosti i sposobnosti, što je metod tipičan za visoke umetničke škole, akademije i konzervatorijume koji se nalaze izvan sistema univerzitetskog obrazovanja. To je tipično za vokacione škole. S druge strane, u okviru univerzitetskog obrazovanja u svetu postoje dramski smerovi, gde je princip selektivnosti blag ili ne postoji, a nastava je uglavnom opšteg filmskog ili teorijskog usmerenja i teorijskog karaktera. Selektivnost se vidi i kroz odnos broja kandidata i broja primljenih studenata (Rapajić 2003, 429)<sup>6</sup>.

Nastava i praktični rad se izvode ili individualno ili u malim grupama. Mali broj studenata opravdava se ekonomskim razlozima (studije dramskih umet-

---

<sup>6</sup> Na početku postojanja Fakulteta taj odnos je bio desetak primljenih studenata glume na sto kandidata, odnosno desetak studenata režije na pedesetak kandidata. Broj kandidata se godinama povećavao, a Rapajić primećuje da je najveća zainteresovanost bila tokom najtežih godina društvene i finansijske krize. U novije vreme na glumu konkuriše između 400 i 600 kandidata svake godine, a biva primljeno 12, dok se za filmsku režiju prijavi stotinak kandidata od kojih biva primljeno 5.

nosti na FDU predstavljaju po studentu najskuplje studije u zemlji), zatim tehničkim i kadrovskim kapacitetima, ali i negovanjem individualnog mentorskog pristupa svakom studentu (Rapajić 2003, 460). Broj diplomiranih studenata je približno jednak broju upisanih, što znači da je osipanje studenata minimalno. Kao cilj ovako koncipiranih studija se navodi visoka osposobljenost studenata za budući profesionalni rad.

Prijemni ispit na katedri za glumu se sastoji iz dva dela. U prvom eliminacionom krugu, u kojem su svi prijavljeni kandidati, u proseku od 500 do 800, pred Komisijom za prijemni ispit izvodi se program sastavljen od tri zadatka: monologa iz komedije domaćeg autora, monologa po slobodnom izboru (očekuje se dramski monolog) i pesme po slobodnom izboru. U drugom, užem izboru, kandidati prolaze testove iz stručno-umetničkih predmeta, pismeni rad, eventualno diferencijalni ispit za one koji nisu završili srednju školu i psiho test. U dogovoru sa predsednikom komisije vrši se izbor kandidata za pokazivanje u najužem izboru (od 15 do 30) da bi na kraju bilo izabrano 12 primljenih kandidata za studije glume. Tokom osam semestara studenti izvode praktičnu nastavu iz sledećih glavnih predmeta: gluma, gluma praksa (pozorište, film, TV), gluma – maska, dikcija, tehnika glasa, scenski pokret, igre, scenske borbe, scenska akrobatika. Nastavni plan na katedri za glumu obuhvata i teorijske predmete iz oblasti dramskih umetnosti i humanističkih nauka (Univerzitet umetnosti u Beogradu 2013, 203)<sup>7</sup>. Stručni akademski ili naučni naziv koji se stiče završetkom ovog studijskog programa je Dramski i audio-vizuelni umetnik – glumac<sup>8</sup>. Elitnom konceptu u najboljem smislu te reči odgovara i sastav nastavnčkog kolegijuma. Već tradicionalno, katedre okupljaju vrh kreativnog stvaralaštva u pojedinim umetničkim i teorijskim disciplinama iz oblasti dramskih umetnosti, uz postizanje isto tako visokih rezultata u umetničkoj pedagogiji (Rapajić 2003, 461). „Slobodno se može reći da je Fakultet dramskih umetnosti vršio funkciju matične škole (u etimološkom smislu te reči) za sve kasnije dramske visoke škole, uključujući i najnovije pokušaje sa privatnim akademijama (i podrazumevajući naravno da se potomci odvajaju od matice i doživljavaju različite sudbine)“ (Rapajić 2003, 462).

Pored Fakulteta dramskih umetnosti, kojem je pristup oduvek bio veoma ograničen, postajala potreba za sličnom institucijom. U prilog tome govori činjenica

<sup>7</sup> Nastava se odvija kroz grupno tutorstvo, individualni rad, samostalan rad, projektnu nastavu i teorijsku nastavu sa svrhom pripreme studenata za rad u pozorištu, na filmu, radiju i televiziji.

<sup>8</sup> Upis na studije pozorišne režije odlikuje takođe tako visoka selektivnost tokom kojeg se donosi odluka o prijemu 5 kandidata. Istaknuti pozorišni reditelji rade kao profesori koji vode klase kroz četvorogodišnje studiranje. Stručni akademski ili naučni naziv koji se stiče završetkom ovog studijskog programa je Dramski i audio-vizuelni umetnik – pozorišni i radio reditelj.

da privatni fakulteti postoje od devedesetih godina i, uprkos visokoj ceni školarina (školovanje je na fakultetima koji su tokom perioda SFRJ bili isključivo državne institucije bilo besplatno) i uprkos tome da rade i bez akreditacije Ministarstva prosvete, ipak imaju studente. Tokom perioda devedesetih godina sa radom su počeli prvi privatni fakulteti koji su u svojim programima nudili obrazovanje iz oblasti pozorišne umetnosti. Akademija umetnosti Beograd počela je sa radom 1995. godine, a bila akreditovana 2009. i dobila dozvolu za rad Ministarstva prosvete Republike Srbije 2010, kako se navodi na internet prezentaciji Akademije. Iako na ovom fakultetu postoje studijski programi gluma i filmska i televizijska režija i montaža, nema odseka za pozorišnu režiju. Pored toga, postoji Akademija lepih umetnosti u Beogradu, u sastavu Univerziteta Union u Beogradu, osnovana 1997. godine kao prvi privatni fakultet umetnosti u regionu<sup>9</sup>. Od pre nekoliko godina, kandidati koji žele da studiraju glumu imaju mogućnost izbora i Nove akademije umetnosti koja nudi programe za režiju, glumu i režiju i glumu zajedno u okviru katedre za Dramsku umetnost<sup>10</sup>. Tipično za privatne škole je da ih vode poznati glumci i reditelji koji su “garanti” studijskog programa i pre dobijanja zvanične akreditacije za rad. Liberalno tržište obrazovanja je omogućilo manje selektivan princip participacije u obrazovanju kada je reč o proceni talenata ili sposobnosti, ali je s druge strane uvelo selektivnost kapitala.

U formalnom sistemu obrazovanja za osnovne i srednje škole, za razliku od muzičkih i likovnih umetnosti, dramske umetnosti nisu obuhvaćene nastavnim programom. Dramska pedagogija se primenjuje kao praktičan rad sa decom u predškolskom uzrastu u zavisnosti od stručnosti i motivisanosti vaspitača<sup>11</sup>. U osnovnim i srednjim školama postoje vannastavne aktivnosti kao što su dramske sekcije u ili izvan škole (Đukić 2009, 197). Pored toga, u Beogradu postoje projekti u okviru javnog i civilnog sektora u Dečjem kulturnom centru, Centru za pozorišna istraživanja, Kulturnom centru Rex (Đukić 2009, 197) i drugim institucijama. Postoje inicijative koje upotrebljavaju dramu u obrazovanju, što nije isto što i pozorište u obrazovanju. Drama u obrazovanju nije uslovljena radom na dramskom tekstu, već se najčešće odvija kroz kreativni dramski proces (Đorđević 2014). Bitna karakteristika *drame u obrazovanju* je da se prvenstveno bavi dramskim procesom, a sekundarno rezultatom: to znači da je više interesuje sam procesni rad nego predstava, jer su njeni ciljevi razvojni pre nego umetnički.

Dramska pedagogija nije zastupljena ni kao zaseban studijski program ni kao nastavni predmet u okviru drugih studijskih programa (Đukić 2019, 199). Pojavljivale su se pojedinačne, uglavnom kratkotrajne inicijative kao što su specijalističke studije na Fakultetu političkih nauka školske 2004/5. godine, pod

<sup>9</sup> Podaci su preuzeti sa tadašnje internet prezentacije Akademije, u junu 2016. godine.

<sup>10</sup> Preuzeto sa [http://www.nova.edu.rs/DRAMSKA\\_UMETNOST.html](http://www.nova.edu.rs/DRAMSKA_UMETNOST.html)

<sup>11</sup> Na Učiteljskom fakultetu u Beogradu, koji obrazuje buduće učitelje i vaspitače, obavezan je jednosemestralni predmet Drama i pokret u drugoj godini studija.

studijskim nazivom "Upotreba pozorišnih tehnika kao psihosocijalna podrška u radu sa marginalizovanim grupama". Živa scena amaterskih pozorišta, kao što su Dadov, Krsmanac i Gradimir, predstavlja „predobrazovni“ ili „izvanobrazovni“ pozorišni život Beograda.

### Institucionalizacija plesnog obrazovanja na liberalnom tržištu

Primer plesa je naročito indikativan, s obzirom na to da osim Srednje baletske škole „Lujko Davičo“ do 2014. godine<sup>12</sup> nije postojala nijedna visokoškolska institucija na kojoj je postojalo obrazovanje za plesače. Sama Srednja baletska škola, tek od 2003. godine, ima Odsek za savremenu igru<sup>13</sup>. Institut za umetničku igru, kao privatna institucija u okviru Fakulteta za inženjerski menadžment, prva je visokoškolska ustanova u Srbiji koja ima akreditovane programe za obrazovanje u oblasti plesa. Kako se navodi na zvaničnoj internet prezentaciji, Institut organizuje osnovne akademske studije u trajanju od tri godine, odnosno šest semestara, iz oblasti umetničke igre. Nakon završenog ovog nivoa studija student stiče zvanje Dramski i audiovizuelni umetnik – Umetnička igra. Obavezni predmeti osposobljavaju studente da savladaju klasične i savremene plesne metode, dok izborni predmeti osposobljavaju studente da se dodatno specijalizuju u pravcu igre, koreografije ili pedagogije. Nastavni plan na prve dve godine studija obuhvata podjednak broj časova klasične i savremene igre, dok je u završnoj trećoj godini studija omogućen izbor između jednog od ova dva predmeta po izbornim blokovima. Predviđeno je da diplomci mogu da budu zaposleni u sledećim zanimanjima: igrač klasičnog baleta, igrač savremene igre, igrač scenske narodne igre, koreograf, baletski pedagog, producent u umetnostima, menadžer u kulturi, marketing menadžer u umetnostima. Ovakav niz koji ima i usmerenje ka producentskim, menadžerskim i marketinškim veštinama nesumnjivo odgovara potrebama tržišta i situaciji u kojoj umetnička zanimanja u najvećoj meri oslikavaju neoliberalnu prekarizaciju rada<sup>14</sup>. Za razliku od elitnog pristupa državnih akademija, u kojoj su umetnička i producentska zanimanja strogo odvojena, nastavni program i politika Instituta reflektuju promenjene društveno-ekonomske prilike i u potpunosti se prilagođavaju postojećem stanju,

<sup>12</sup> Novoosnovani Institut za savremenu igru, ima akreditovane programe osnovnih i master studija od Ministarstva prosvete Republike Srbije.

<sup>13</sup> To znači da je tek 2007. godine izašla prva generacija formalno obrazovanih savremenih plesača u Srbiji.

<sup>14</sup> Za širu konceptualizaciju prekarizacije rada u oblasti savremenih izvođačkih umetnosti videti: Kunst 2012. Konkretnu analizu lokalnih prilika u posttranzicionim okolnostima daju Cvetičanin 2017 i Dragičević Šešić 2018.

bez kritičkog otklona i napora ka uspostavljanju drugačijih modela prenošenja znanja. Važno je naglasiti da je i nezavisna plesna scena, podređena projektnoj logici finansiranja i proizvodnje, u velikoj meri izložena tržišnoj prekarizaciji kroz brisanje klasičnih kategorija podele rada i razvijanje modela umetnika-preduzetnika, koji u je u isto vreme koreograf, izvođač, producent, zadužen za marketing, kao i arhiviranje sopstvenog rada. Međutim, teorijski i umetnički projekti na nezavisnoj sceni po pravilu problematizuju prekarizaciju rada i dominantne modele proizvodnje i u tome se nalazi njihov najveći kritički potencijal.

Kada je ples u pitanju, formalizacija obrazovanja u Srbiji još uvek nije ostvarena u instituciji čiji je osnivač Republika, nije postojala matična akademija iz koje se Institut odvojio zbog potrebe za manjom selektivnošću, nego je nastao kao direktan deo liberalnog tržišta privatnog obrazovanja. Osnivač Instituta obrazovan je kao klasični baletski igrač, a stručne kompetencije stiče „uvoženjem“ znanja sa Zapada<sup>15</sup>. Veze ove institucije i nezavisne plesne scene nisu uspostavljene na kontinuiran način, iako su neki od koreografa sa nezavisne bili ili još uvek jesu predavači u okviru Instituta.

Uprkos postojanju Instituta, naponi za uspostavljanjem visokoškolske ustanove čiji je osnivač Republika očigledno se nastavljaju. Zanimljivo je da je i ova inicijativa povezana sa privatnom Nacionalnom fondacijom za igru, čiji je osnivač Aja Jung. Sadašnji Ministar prosvete Mladen Šarčević ocenio je da u Srbiji ima malo baletskih škola i da nedostaje fakultet za umetničku igru, kao i da Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja rade na tome da se stvori jedinica koja će se time baviti. Najavljena je i izgradnja nove zgrade Fakulteta muzičke umetnosti uz koju bi bila izgrađena i zgrada Fakulteta za umetničku igru<sup>16</sup>. Uspostavljanjem ovakve institucije, plesno obrazovanje bi u Srbiji prvi put dobilo svoj formalni oblik pod pokroviteljstvom Republike.

## Crna berza znanja

Nezavisnu, neinstitucionalnu scenu izvođačkih umetnosti, formiranu od dve-hiljaditih godina u Beogradu, karakterišu razni oblici neformalnog, nekontinuiranog i nekodifikovanog obrazovanja. Uz izvesne ograde, tu vrstu obrazovanja bismo mogli da odredimo kao samoobrazovanje. Međutim, želim da naglasim da ni samoobrazovanje nije jedinstveni i neproblematični pojam jer postoje različiti modaliteti: od elitnog samoobrazovanja (tradicionalna buržoaska kućna nastava), liberalnog samoobrazovanja (otvorene škole), obrazovanja za sve (so-

<sup>15</sup> Aleksandra Ilić, osnivač i profesor na Institutu, magistarski rad odbranio je na Konzervatorijumu za muziku i ples Laban u Londonu.

<sup>16</sup> <http://rs.n1info.com/Vesti/a393852/Gradice-se-Fakultet-muzickih-umetnosti-i-Fakultet-za-igru.html>

cijalistički model)<sup>17</sup>. Prakse o kojima je ovde reč pripadaju ovom poslednjem modalitetu samoobrazovanja.

Početakom dvehiljaditih godina, kada se uspostavljala scena savremenog plesa kroz sve življu praksu i izvan institucionalnu infrastrukturu, nisu postojale institucije ni srednjeg ni visokog obrazovanja koje bi reprodukovale znanje iz oblasti savremenog plesa ili savremenih izvođačkih umetnosti. Nedostatak institucionalnog znanja doveo je do toga da nasleđe modernističkih neoavangardi nije asimilovano u praksi, tako da se usvaja znanje koje dolazi „sa Zapada“, znanje koje je usvojeno od hegemonog modela kao znanje iz druge ruke, prošvercovano ili falsifikovano (Terminally Unschooled 2013, 117). Jedini način za praćenje savremenih tokova u izvođačkim umetnostima izvan Srbije bio je zasnovan na ilegalno fotokopiranim knjigama, piratizovanim VHS kasetama, CD i DVD izdanjima, što je bio princip uvoza znanja (koncepta, tehnologija, paradigmi, trendova, itd.) (Vujanović 2013, 128). U praktičnom smislu, znanje je prenošeno organizovanjem kratkotrajnih radionica koje su postale osnovni oblik alternativnog obrazovanja. Edukativne radionice su predstavljale kratke i intenzivne obrazovno-istraživačke programe, koje su održavali pozivani koreografi iz Evropskih zemlja. Samo je Stanica – centar za savremeni ples u drugoj polovini dvehiljaditih organizovala 28 takvih programa (Vujanović 2010, 904). Sistematičniji alternativni edukativni program predstavlja regionalna platforma Nomad Dance Academy, kroz čiji program je prolazilo godišnje oko 15 mladih plesača i autora od 2007/8. kada je i osnovana<sup>18</sup>.

Dosadašnja specifičnost lokalne scene se sastojala u tome što je postojala zahvaljujući samo-iniciranoj infrastrukturnoj jedinici kao što je Stanica, servis za savremeni ples, koja je „prva i jedina organizacija osnovana od strane svih aktera savremene plesne scene sa ciljem da savremenu plesnu scenu u Srbiji ojača, strukturira i učini vidljivom i prepoznatljivom na lokalnom i internacionalnom nivou“ (Vujanović 2010, 938). Stanica računa na postojanje scene i na svoju ulogu u njenom strukturiranju i jačanju, iako Vujanovićeva tek nastajanje Stanice, 2005. godine, vidi kao komponentu formiranja scene. Zasnivanje scene na nezavisnoj organizaciji, samoorganizovanoj inicijativi samih aktera (uglavnom nezavisne) plesne scene (Vujanović 2010, 901) veoma je važna i nedovoljno istaknuta osnova za kompleksnost i paradoksalnost njene pozicije, na kojoj se zasnivaju njene brojne specifičnosti. Isto tako, nedovoljno je istaknuta činjenica da je umetnički sistem (ako uzmemo da počinje edukacijom, a završava se prezentacijom, dok se između njih nalazi produkcija) u oblasti savremenog

<sup>17</sup> Za detaljniju tipologiju samoobrazovanja videti poglavlje “Self-organized and self-managed self-education” u Šuvaković 2008.

<sup>18</sup> Zanimljivo je da sve ove projekte finansiraju fondovi Evropske Unije, ali po pravilu su i podržani od strane Ministarstva kulture Srbije, iako su u pitanju edukativni programi. To govori o kulturnoj politici koja, s jedne strane, dopušta izvore finansiranja iz inostranstva, a s druge strane pruža sistematsku podršku nezavisnoj sceni uglavnom za izvan institucionalnu edukaciju i produkciju.

plesa nedovršen. Najveći paradoks lokalnog konteksta sastojao se u tome što su edukativni kao i prezentacijski deo bili nestabilni, improvizovani, promjenljivi, dok je podrška za produkciju postojala od strane bilo Gradskog sekretarijata za kulturu, Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije u okviru njihovih godišnjih konkursa ili evropskih festivala ili fondova<sup>19</sup>. Ova proizvodnja bez institucionalnih elemenata edukacije i prezentacije utiče na paradoksalnu lokalnu samodovoljnost scene savremenog plesa, koja je okrenuta Evropskoj sceni, ali uz zadržavanje svoje posebnosti zasnovane upravo na toj neinstitucionalizovanosti.

Iako više ne postoji platforma za kontinuirano obrazovanje, Stanica organizuje godišnji edukativni program Puzzle<sup>20</sup>, u kojem prethodna generacija (samoobrazovanih) izvođača i koreografa sa nezavisne scene savremenog plesa prenosi nekodifikovano znanje plesačima i izvođačima koji su zainteresovani za autorski rad. Od nastanka programa Puzzle, do danas, kada je u toku njegovo peto izdanje, sve je manje klasično edukativnog a sve više mentorskog i saradničkog pristupa u radu. Učesnici programa su pozvani da razvijaju sopstvene izvođačke materijale u saradnji sa koreografima koji učestvuju u programu. Odnos hijerarhizovanog „znanja“ se u toku razvoja Puzzle programa sve više gubi, sa ciljem stvaranja platforme za širi saradnički rad.

„Puzzle#5 nastaje na inicijativu domaćih koreografa i koreografkinja prisutnih na međunarodnoj plesnoj sceni, kao nastavak projekata Puzzle #2, #3 i pilot projekta Puzzle koji je Stanica – Servis za savremeni ples organizovala 2008. godine. Tim Stanice i koreografkinje/koreografi okupljeni oko ovog projekta – Igor Koruga, Ana Dubljević, Jovana Rakić, Marko Milić i Dušan Murić – smatraju da je u proteklih 15 godina došlo do značajne akumulacije znanja koje treba da bude sistematično i dugoročno preneto na nove generacije.“<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Edukativni programi su takođe dobijali podršku u trenutku formiranja scene i to je bio period intenzivnih lokalnih i regionalnih inicijativa u ovoj oblasti. Međutim, ne može se reći da je sa njima nastavljeno u meri koja bi ukazivala na kontinuitet i stabilnost.

<sup>20</sup> Puzzle je projekat posvećen profesionalnom razvoju mladih plesača/plesačica i koreografa/koreografkinja kroz stvaranje platforme za sistematičnu razmenu znanja i iskustava u plesu. Kroz upoznavanje sa praksama afirmisanih domaćih i međunarodnih koreografa, polaznici programa dolaze u dodir sa širokim spektrom relevantnih praksi neophodnih za profesionalni razvoj – od plesa i koreografije, koncipiranja i pisanja projekata, do samog izvođenja.

Projekat omogućava novim generacijama da se povežu s afirmisanim kolegama, upute se u načine funkcionisanja domaće i međunarodne scene, pa tako doprinosi profesionalizaciji, jačanju scene, kvantitetu i kvalitetu budućih projekata. Puzzle pruža uslove za kritičko promišljanje uslova rada u plesu, odnosa unutar scene, politika koje postoje odozdo i odozgo, a zatim i uslove za delovanje kroz saradnje i umetničke projekte. <https://www.facebook.com/groups/373844633068097/about/>

<sup>21</sup> Preuzeto iz projektnog Puzzle#5, pisanog za konkurs Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije 2018. godine.

Prvi Puzzle 2008. godine bio je višemesečni program za 5 odabranih diplomaca Baletske škole „Lujo Davičo“, a Odseka za savremeni ples. U tom trenutku nije postojala mogućnost visokog obrazovanja plesača obrazovanih na novoosnovanom odseku za savremenu igru. Program Stanice je u tom trenutku omogućio dodatnu edukaciju (kroz edukativne radionice sa međunarodnim pedagogima kao što su Martin Zonderkamp, Teja Reba, Frederik Gis, Juri Konjar) i stvaralački proces kroz koji su plesačice prošle u saradnji sa domaćim koreografima (Dalija Aćin Telander, Dragana Bulut, Dušan Murić, Anđelija Todorović). „Zbog nedostatka sličnih programa i zbog očiglednog nedostatka programa pre-profesionalne orijentacije namenjenih diplomcima nakon završetka Odseka za savremeni ples, kao i zbog nepovoljnih uslova za rad i profesionalni razvoj, Stanica i koreografi angažovani u njenom radu nastavili su sa projektom pristupajući mu kao dugoročnoj strateškoj platformi za razvoj scene“<sup>22</sup>. Puzzle se tokom godina sve više razvijao u smeru razmene znanja, upoznavanja novih autora na sceni i njihovih metodologija, a ne više toliko u smeru edukacije i prenošenja znanja jednosmerno sa starije generacije na mladu. Cilj Puzzle programa postaje sve više da mobilise snage mladih umetnika i iskoristi ih u produkciji koja bi osnažila kulturnu ponudu savremenog plesa u Srbiji. Važno je naglasiti da Puzzle #5 računa na partnere kao što su Baletska škola „Lujo Davičo“, Bitef Dens Kompanija, Institut za umetničku igru i Udruženje baletskih umetnika Srbije. To ukazuje na činjenicu da nezavisna plesna scena računa na profesionalni razvoj i edukaciju mladih plesača koja bi uključivala i elemente formalnog institucionalnog znanja, kao i krajnje neformalnu, i krajnje specifičnu bazu znanja i iskustava koje baštini Stanica kao servis za savremeni ples u okviru šire regionalne i evropske mreže sličnih organizacija.

### Kritički potencijal neformalizovanih i samoobrazovnih praksi

Od početka dvehiljaditih u regionu je postojao niz kolektiva i projekata koji su bili posvećeni teorijskom zadatku kritike uspostavljenih hijerarhija dominacija znanjem, prekoračivanju zadatih granica između dominantnog i podređenog (pre svega u savremenom plesu) i oporavljanju znanja od naizgled perifernih pozicija. U Srbiji su to bili projekti Teorije koja hoda „Knowledge Smuggling“ i „Deschooling Classroom“. Projekat raškolovano znanje (kolektivno samoobrazovanje u oblasti umetnosti i kulture), u periodu od aprila 2009. godine do aprila 2012. godine realizovali su Tkh (Walking Theory), teorijsko-umetnička platforma iz Beograda i organizacija Kontrapunkt iz Skoplja (Priručnik raškolovanog

<sup>22</sup> Preuzeto iz projektnog Puzzle#5, pisanog za konkurs Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije 2018. godine.

znanja 2012, 8). Njihova dijagnoza je da, s jedne strane, postoje hijerarhijski modeli tradicionalnog obrazovanja, a s druge strane komodifikacija znanja kroz zvanični obrazovni sistem u neoliberalnom “kognitivnom kapitalizmu” (Priručnik raškolovanog znanja 2012, 1). Ove platforme zasnovane su na različitim konceptima obrazovanja – kritičko obrazovanje Paula Freirea (Paulo Freire), raškolovanog društva Ivana Iljiča (Ivan Illich), post(e)-pedagogije Gregorija Ulmera (Gregory Ulmer) i učitelja nezalce Žaka Ransijera (Jacques Rancier).

Ukratko ću mapirati pozicije disidenstva u oblasti obrazovanja, epistemologije i trgovanja znanjem u oblasti izvođačkih umetnosti na kojoj su formirane generacije mladih autora u Srbiji i čiji se uticaj oseća u praktičnom i teorijskom nasleđu na sceni. Ana Vujanović određuje znanje iz druge ruke kao neprovereno znanje, koje se ne zasniva na faktičkom uvidu, već uzima u obzir tradiciju dvadesetovekovne relativističke i konstruktivističke teorije koja ukazuje da su sva iskustva znanja iz prve ruke već oblikovana društvenim i ideološkim matricama koje im prethode. Aldo Milohnić, slovenački teoretičar sociologije kulture i kulturne politike, govori o amaterizmu kao disciplinarnom pojmu koji se koristi da bi se održale profitabilne profesionalne i društvene podele (Milohnić 2013, 105). On polazi od pozitivnog odnosa prema amaterizmu kod Brehta (umetnik amater je Brehtov „glumac proleter“), i prati teoretizaciju Terija Igltona (Terry Eagleton), koji u eseju „Brecht and Rhetoric“ objašnjava analogiju amaterskih glumaca i modernih aktivista, i postavlja tezu da bismo mogli da objasnimo amatera upravo „u suprotnosti sa pretpostavljenim profesionalizmom tadašnjih kulturnih elita“ (Milohnić 2013, 109).

Ova specifična teorijska linija u oblasti savremenih izvođačkih umetnosti „brani“ nepostojanje institucionalnog obrazovanja kroz konceptualizaciju amaterizma, znanja iz druge ruke ili raškolovanosti. Takve konceptualizacije imaju svoju političku konotaciju. Naime, uviđam da bi se mogla povući paralela između današnje situacije u oblasti savremenih izvođačkih umetnosti i situacije pre institucionalizacije obrazovanja u oblasti pozorišnih umetnosti (što je istorijsko-politički kontekst poslednjih decenija XIX veka), kada je pozorišna praksa tek trebalo da dobije svoje formacijsko telo. U oba slučaja reč je o društveno-politički tranzicionom trenutku, ka dugo iščekivanoj „demokratizaciji“ i „evropeizaciji“ Srbije, koja je sa sobom uvek donosila promene u širi institucionalni okvir, pa i kada je reč o umetničkim institucijama i umetničkom obrazovanju.

Početak dvehiljaditih godina je trenutak „demokratizacije“ Srbije, što je u poređenju paralelno trenutku oslobađanja Srbije od Turske, posle koje odmah nastaju institucije evropskih tekovina kao što je pozorište, ali i otpori takvim tendencijama. U poslednjim decenijama XIX veka, kao što je rečeno, otpor obrazovanju u oblasti pozorišnih umetnosti kao što su gluma i režija dolazi i iz romantičarskih uverenja da je umetnika nemoguće oblikovati i formirati, da je to jedinstveni duh koji dela po vrhovnoj vlasti inspiracije, a s druge strane – društveno-politički otpor drugačijoj tradiciji i uverenje da je to luksuz koji ne predstavlja prioritet u trenutnoj konstelaciji. Umetnički (romantizam) i druš-

tveno-politički razlozi s kraja XIX veka imaju paralelu u odbrani opisane disidentske pozicije kada je reč o sticanju znanja, koja je u ovom slučaju amalgam umetničkih i društveno-političkih pozicija.

Čini se da je začetak obrazovanja u određenoj umetničkoj oblasti predeterminisan znanjem „iz druge ruke“ koje dolazi iz hegemonih centara i da je trenutak pokušaja uspostavljanja vezan za političke prilike, okretanje od izolacije ka „demokratskim“, „evropskim tendencijama“. Trenutak institucionalizovanja tog drugostepenog znanja otvara mogućnost za uspostavljanje hijerarhizacije, kodifikovanja i institucionalizacije u negativnom smislu, o kom je bilo reči na početku teksta. U tom smislu je ovaj trenutak prelomni za savremene izvođačke umetnosti. Postojanje novih institucija kao što je privatna visokoškolska institucija Institut za umetničku igru, postojanje privatne baletske škole pod nazivom Nacionalna fondacija za igru, inicijative za konačno pravljenje nastavnih planova i planiranje otvaranja bilo katedre pri FDU za koreografiju i igru (koji bi uključivao i klasični balet i plesnu pedagogiju) ili Fakulteta za umetničku igru, otvaraju mogućnost „izneveravanja“ osnova prakse koja je bila zasnovana upravo na odbrani mogućnosti neinstitucionalizovanog znanja.

Epistemološka dilema u svom društveno-političkom obliku se može formulirati kao tvrdnja da, kada se pojavljuje usaglašavanje znanja sa hijerarhijama dominacije znanjem, postoji i prostor za borbu u vezi sa političkom ekonomijom znanja (Terminally Unschooling 2013, 118). Danas, kada se obrazovanje u oblasti savremenih izvođačkih umetnosti u Srbiji, pre svega plesa, nalazi na pragu institucionalizacije, pitanje je kako će scena zasnovana na samorazumevanju i odbrani neinstitucionalizovanog znanja „preživeti“ ovaj korak ka institucijama. Kao glavne pretnje izdvajaju se, s jedne strane, liberalizacija znanja u privatnim školama koja za osnovni pristupni kriterijum ima kapital, i s druge strane kodifikacija i elitizacija znanja koja bi se razvila unutar postojećih ili novoosnovanih akademskih institucija. Treba imati na umu da promene u sistemu obrazovanja u datoj umetničkoj oblasti neće proći bez posledica na, sa njima povezane, sisteme proizvodnje i prezentacije. Takve promene su i do sada bile vidljive s uspostavljanjem svake nove tačke institucionalizacije obrazovanja. U oblasti savremenog plesa, pošto je reč o sagledivoj istoriji poslednje dve decenije, moguće je uočiti takve povratne mehanizme uticaja. Scena savremenog plesa, formirana u vaninstitucionalnim okvirima, doprinela je nastanku odseka za Savremenu igru u Srednjoj baletskoj školi<sup>23</sup>. Kao posledica ove promene u okviru sveta umetnosti (savremenog plesa), nastala je potreba za novim produkcionim uslovima i tako je u septembru 2009. godine osnovana Bitef dens kompanija (Bitef Dance Company), kao prva plesna trupa u Srbiji vezana za jednu institu-

---

<sup>23</sup> Isidora Stanišić, koja je jedan od inicijatora nastanka nezavisne plesne scene i Stanice – servisa za savremeni ples, predavač je na odseku za Savremenu igru od njegovog nastanka.

ciju kulture. Kompanija angažuje plesače obrazovane u Baletskoj školi, a predstave koje kompanija realizuje igraju se na repertoaru Bitef teatra. Na taj način je prvi put uspostavljen kontinuitet u prezentaciji plesne proizvodnje u Srbiji. Međutim, treba naglasiti da ova vrsta uticaja nije prosto jednosmerna na način na koji bi se iskustvo i principi nezavisne plesne scene i samoobrazovnih praksi jednostavno preneli u institucionalne okvire. Produkcija Bitef dens kompanije od početka je bila vezana za renomirane koreografe komercijalnih produkcija iz šire evropskih okvira i negovala je plesni izraz koji nije karakterističan za kritičke, multidisciplinarnе i eksperimentalne prakse nezavisne plesne scene. Drugim rečima, institucionalizacijom savremenog plesa poreklom sa nezavisne scene, izvršen je povratni uticaj kodifikovanih plesnih principa, tako da ostvarivanjem prve plesne kompanije i prvog repertoarskog prisustva u okviru institucionalnog pozorišta nije rezultiralo saradnjom sa nezavisnom scenom, niti vidljivošću njenih autora, načina organizacije, niti načina proizvodnje i protokola rada, po kojima se danas prepoznaje. Svetovi institucionalizovanog znanja i proizvodnje i svet nezavisne vaninstitucionalne scene do danas uglavnom ostaju odeljeni.

U trenutku očekivanja dalje institucionalizacije znanja u postojećim ili nov osnovanim visokoškolskim ustanovama, koja će doneti kodifikaciju znanja nastalih i proizvedenih bilo u privatnim školama ili, manje verovatno, na nezavisnoj sceni, možemo očekivati promene kada je reč o institucionalizaciji proizvodnje i prezentacije kada je savremeni ples u pitanju. Isto tako, možemo očekivati da će kodifikacija znanja u institucionalnom okviru izvršiti povratni uticaj na postojeće načine uspostavljanja, prenošenja i upotrebe znanja na nepredvidive načine.

### Literatura

- Bajčetić, Predrag. 1971. „Problemi školovanja glumaca“. U *Almanah – Dvadeset godina Akademije za pozorište, film, radio i televiziju*, uredio Vladimir Petrić, 83–90. Beograd: Umetnička akademija u Beogradu.
- Cvetičanin, Predrag. 2017. „Živeti i umreti u civilnom sektoru u kulturi u Srbiji“. *Manek: Magazin nezavisne kulture* br. 5 (jesen/zima 2016), 8–27.
- Dragičević Šešić, Milena. 2018. „Zapošljavanje i prekarni položaj radnika u kreativnom sektoru – kulturni radnici u traganju za samoodrživošću“. U *Ekonomija, zaposlenost i rad u Srbiji u XXI veku*, uredio Aleksandar Kostić, 293–319. Beograd: SANU.
- Đorđević, Živkica. 2014. „Drama u obrazovanju – potrebe nastavnika za obrazovanjem i osnaživanjem za primenu drame u obrazovno-vaspitnom radu u našim školama“. Preuzeto sa: <http://bazaart.org.rs/wp-content/uploads/2014/12/Izvestaj-DRAMA-U-OBRAZOVANJU-PDS-2014-nov14-za-sajt-1.pdf>
- Đukić, Vesna. 2009. „Obrazovna i kulturna politika: dramske umetnosti u školama“. U *Zbornik radova Fakulteta dramskih umetnosti* 33 (16): 159–209. Beograd: Fakultet dramskih umetnosti. ISSN 1450–5681
- Klajn, Hugo. 1971. „Metodi predavanja pozorišne režije“. U *Almanah – Dvadeset godina Akademije za pozorište, film, radio i televiziju*, uredio Vladimir Petrić, 67–72. Beograd: Umetnička akademija u Beogradu.

- Kunst, Bojana. 2012. „Art and Labour: On Consumption, laziness and less work“. *Performance Research, a Journal of the Performing Arts* 17 (6): 116–125. <https://doi.org/10.1080/13528165.2013.775774>
- Milohnić, Aldo. 2013. „Radical Amateurism“. In *Parallel Slalom. A Lexicon of Non-aligned Poetics*, edited by Bojana Cvejić and Goran Sergej Pristaš, 104–113. Belgrade: Walking Theory TkH and Zagreb: CDU Centre for Drama Art.
- Rapajić, Svetozar. 2003. „Od glumačke škole do fakulteta“. *Zbornik radova fakulteta dramskih umetnosti* 6 (7): 411–468. Beograd: Fakultet dramskih umetnosti.
- Šuvaković, Miško. 2008. *Epistemology of Art: critical design for procedures and platforms of contemporary art education*. Belgrade: TkH – Centre for performing arts theory and practice.
- Terminally Unschoolled. 2013. „Unlearned, Terminally“. In *Parallel Slalom. A Lexicon of Non-aligned Poetics*, edited by Bojana Cvejić and Goran Sergej Pristaš, 114–119. Belgrade: Walking Theory TkH and Zagreb: CDU Centre for Drama Art.
- Univerzitet umetnosti. 2013. *Univerzitet umetnosti u Beogradu/University of the Arts in Belgrade*. Beograd: Univerzitet umetnosti u Beogradu.
- Vujanović, Ana. 2004. *Razarajući označitelji/e performans: prilog zasnivanju pozno poststrukturalističke materijalističke teorije izvođačkih umetnosti*. Beograd: Studentski kulturni centar.
- Vujanović, Ana. 2007. *DOKSICID s-TIU/4: fundamentalističko mapiranje savremenih teorija izvođačkih umetnosti*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Vujanović, Ana. 2010. „Alternativni teatar i izvođačke umetnosti devedesetih godina“. U *Istorija umetnosti u Srbiji XX vek. Tom 1. radikalne umetničke prakse*, uredio Miško Šuvaković, 759–70. Beograd: Orion Art i Katedra za muzikologiju Fakulteta muzičke umetnosti.
- Vujanović, Ana. 2010. „Scena savremenog plesa“. U *Istorija umetnosti u Srbiji XX vek. Tom 1. Radikalne umetničke prakse*, uredio Miško Šuvaković, 895–906. Beograd: Orion art i Katedra za muzikologiju Fakulteta muzičke umetnosti.
- Vujanović, Ana. 2012. *Priručnik raškolovanog znanja*. Beograd: Teorija koja hoda.
- Vujanović, Ana. 2013. „Second-hand Knowledge“. In *Parallel Slalom. A Lexicon of Non-aligned Poetics*, edited by Bojana Cvejić and Goran Sergej Pristaš, 120–129. Belgrade: Walking Theory TkH and Zagreb: CDU Centre for Drama Art.

Milica Ivić

COO at LimundoGrad, Belgrade, Serbia

*Education in the Performing Arts in Serbia  
Between Academic and Self-Education Practices*

This paper seeks to situate the question of education in the field of the performing arts within the broader context of the epistemology of art. It looks not only at educational practices and institutions in Serbia today, but also at the dominant theories in this field in a local context. The aim is to present not only the funda-

mental tendencies and contradictions regarding education in the performing arts, but also the dominant and representative theoretical self-awareness of different actors on the scene. Educational practices in the fields of drama, theatre and other performing arts in Serbia today range from elite academic institutions offering undergraduate, master and doctoral degree studies, to more recent private initiatives, academies and institutes, to unstable collaborative self-education practices on the independent scene. One of the basic starting points of the study is that systems of education, production and presentation in a certain art field are interrelated, and that changes in one of the segments affect other elements in the chain.

*Key words:* art education, self-education, contemporary dance, performing arts, the Faculty of Dramatic Arts, epistemology of art

*La formation dans le domaine des arts performatifs en Serbie entre les pratiques académiques et autodidactiques*

Je voudrais mettre la question de la formation dans le domaine des arts performatifs dans un contexte plus large de la problématique de l'épistémologie de l'art. Je vais consciemment m'en tenir à l'examen non seulement des pratiques et des institutions éducatives en Serbie en ce moment, mais aussi des théories dominantes dans ce domaine dans un contexte local. Mon objectif est d'exposer non seulement les principales tendances et contradictions en rapport avec la formation dans ce domaine de l'art, mais également l'auto-compréhension théorique dominante et représentative des différents facteurs sur scène. Les pratiques éducatives dans le domaine des arts dramatiques, théâtraux et plus largement performatifs en Serbie varient aujourd'hui de l'institution académique élitiste qui offre des études de licence, de master et de doctorat, en passant par des initiatives, académies et instituts privés plus récents, jusqu'aux pratiques instables collaboratives autodidactes sur une scène indépendante. L'un des points de départ de cette recherche est que les systèmes d'éducation, de production et de présentation dans un domaine artistique précis sont reliés et que les changements dans l'un de ces segments exercent leur influence sur les autres éléments de cette série.

*Mots clés:* formation artistique, autoformation, danse contemporaine, arts performatifs, Faculté des arts dramatiques, épistémologie de l'art

Primljeno / Received: 28.11.2019

Prihvaćeno / Accepted: 20.02.2020

**Vladimir Krivošejev***Narodni muzej Valjevo*

vladimir.krivošejev@gmail.com

## Smrt u Krčmaru: prilog kvantifikaciji žrtava pandemije španskog gripa 1918. godine\*

**Apstrakt:** Pandemija španskog gripa je 1918. i 1919. godine zahvatila celu planetu, nezaobišavši ni civilno stanovništvo u okupiranoj Srbiji niti vojnike na Solunskom frontu. Iako je influenza odnela brojne žrtve, njen razvoj i posledice su u istoriografiji skoro potpuno zanemareni. Cilj rada je da prvo ukaže na tok epidemije a potom da primerom kvantifikacije žrtava registrovanih na teritoriji sedam sela parohije crkve u selu Krčmar kod Valjeva ukaže i na njenu pogubnost. Analiza upisa u Knjigu umrlih je ukazala da je za dva meseca trajanja epidemije umro 141 meštani (4,47% populacije), što je skoro jednako broju umrlih od svih mogućih uzroka tokom 33 meseca: u celoj 1917, prvih 9 meseci 1918. i celoj 1919. godini. Pored toga registrovan je i veći broj umrlih među ženskim delom populacije, ali se to može pripisati smanjenju broja muškaraca zbog prethodnih višegodišnjih ratnih okolnosti.

**Ključne reči:** epidemija 1918, pandemija, španski grip, španska groznica, influenza, Valjevo, Krčmar

### Uvod

Za razliku od velike epidemije tri tifusa sa samog kraja 1914. i prve polovine 1915. godine, o naletu španske groznice 1918. godine, kao i o nekim drugim epidemijama iz ratnih i poratnih godina, danas se relativno malo zna, mada bi analogija s aktuelnim stanjem vezanim za pandemiju *COVID 19* mogla da

---

\* Rad je nastao kao rezultat probuđenog interesovanja, u uslovima samoizolacije usled pandemije COV19, za temu epidemije španske groznice i započetog šireg istraživanja njenih posledica na teritoriji nekadašnjeg Valjevskog okruga. Autor se zahvaljuje na pomoći, podršci i savetima kolegama po interesovanju, članovima Sekcije za istoriju medicine Srpskog lekarskog društva: dr Miloradu Radusinu, dr Jeleni Jovanović – Simić, dr Aleksandru Nedoku i dr Zoranu Vaciću, kao i Aleksi Tomiću i Jeleni Vukčević na dostavljenim materijalima. Zahvalnost dugujemo i kolegini dr Biljani Đorđević na ustupljenom rukopisu sećanja njenog dede, umetniku Zoranu Mujbegoviću na izradi karte i mladim kolegama Alenu Radosavljeviću i Jeleni Krivošejev za pomoć pruženu pri analizi crkvenih knjiga umrlih. Zahvalnost dugujemo i redakciji i recenzentima EAP-a.

bude od velike koristi sa stanovišta različitih medicinskih i istoriografskih aspekata. Između ostalog, kompletniji odgovori na pitanja vezana za posledice takvih epidemija su od ključnog značaja i za razrešenje problema direktnih i indirektnih demografskih gubitaka stanovnika Srbije tokom Prvog svetskog rata (Jagodić 2015).

Jedan od tekstova pisanih na temu uticaja velike pandemije španske groznice u Srbiji je članak dr Milorada Dragića *Zdravstvene prilike u Beogradu za vreme okupacije u Prvom svetskom ratu i španski grip 1918–1919. godine* objavljen pre skoro 30 godina u dvotomnom delu *Etnomedicina*, štampanom u okviru edicije monografija Etnoantropoloških problema. Informacije o pandemiji španske groznice, odnosno španskog gripa, influence u Srbiji mogu se pronaći i u drugim radovima ali su oni veoma retki i imaju ili znatno šire istraživačke kontekste te težište ne postavljaju na problemima epidemije ili tretiraju vrlo usku teritoriju, tako da ne pružaju podatke o njenom razvoju, ukupnoj razmeri i posledicama.

U skladu sa navedenim činjenicama prvi cilj ovoga rada je da na jednom mestu sintetizuje informacije vezane za hronološki razvoj pandemije španskog gripa kako na teritoriji okupirane, a potom tek oslobođene Srbije tako i među srpskim vojnicima na Solunskom frontu i po njegovom proboju, kao i da na osnovu dostupnih izvora ukaže na teškoće koje je pošast izazvala. Drugi cilj rada je da prezentuje trenutno raspoložive informacije o broju stradalih od posledica pandemije u onim oblastima za koje ti podaci postoje a potom prikaže prve rezultate započetih istraživanja koja se odnose na smrtonosne posledice epidemije u valjevskom kraju, na primeru dovršenih analiza za sedam poddivčibarskih sela koja su gravitirala parohiji crkve u Krčmaru. Istraživanja su zasnovana na analizi crkvene knjige umrlih, uz trijažu po selima, starosnoj i polnoj strukturi, a uz osvrt na smrtnost u prethodnoj i narednoj godini.

### Tri talasa pandemije španskog gripa

Na osnovu novijih istraživanja američkih autora, pandemija španskog gripa je tokom 1918–1919. godine zahvatila celu planetu. Smatra se da je oko pet stotina miliona ljudi, odnosno trećina svetske populacije iz tog vremena bilo obolelo a da je umrlo oko pedeset miliona. Ako su ove tvrdnje održive, od posledica pandemije je stradalo pet puta više ljudi nego od ratnih sukoba u Velikom ratu, a najugroženiji su bili oni na vrhuncu snage, stari između 20 i 40 godina. Kako je nedavno utvrđeno forenzičkim istraživanjima ostataka pre više od sto godina preminulih američkih građana, uzročnik ove bolesti bio je virus influence *A (H1N1)* a ne Pfaferov bacil, kako se u početku mislilo. Po svemu sudeći španski

grip je počeo da se širi iz Sjedinjenih Američkih Džava. Preko američkih regruta, koji su se masovno iskrcavali u luci Brest u Francuskoj, virus je strahovitom brzinom preplavio Evropu a potom i druge kontinente. Ratna cenzura toga vremena je u svim sukobljenim državama informacije o pojavi bolesti tretirala kao vojnu tajnu i sprečavajući širenje panike, suzbijala plasiranje vesti o njoj. Pošto Španija nije bila učesnik rata njeni mediji su otvorenije pisali o pojavi bolesti, naročito kada su oboleli kralj Alfonso XIII, premijer i više članova vlade. Tako je, zbog transparentnosti španskih medija i cenzure zaraćenih država, stvoreno pogrešno mišljenje da je Španija žarište zaraze, što je dalo ime bolesti (Taubenberger 2006; Kreiser 2006; prema: Radusin 2012a).

Pandemija je na svetskom nivou imala tri talasa: blaži prolećno–letnji, jesenji koji je bio poguban i zimski, koji je takođe ostavio velike posledice širom sveta ali je zahvatio samo neke teritorije, uključujući i Australiju. Velika smrtnost izražena tokom trajanja drugog i trećeg talasa epidemije bila je uzrokovana dodatnim komplikacijama influence i oboleli su najčešće umirali usled naknadno razvijene pneumonije, bilo primarne virusne, bilo sekundarne bakterijske (Radin 2012a; Radusin 2012b). Zbog toga se u početnim danima masovnog umiranja u Srbiji u crkvenim knjigama umrlih, kao uzrok smrti, često navodi *zapaljenje pluća*, a potom, kada je konstatovan razvoj epidemije upisuje se naziv bolesti njome izazvane, mada se tu i tamo ponovo sreće upis *zapaljenje pluća*, kao i *jektika*, naročito pred kraj i po završetku perioda masovnog umiranja.

Blaži prolećno–letnji talas pandemije je prošao bez većih posledica, bar u poređenju sa narednim, mada su i tada zabeleženi pojedinačni smrtni slučajevi. Stigao je i do teritorije okupirane Srbije, ali i do vojnika na Solunskom frontu.

Do srpskih jedinica u Grčkoj, na Krfu i Solunskom frontu, virus je mogao doći sa transportom vojnika iz Francuska, koja je bila prvo evropsko žarište. Dr Aleksandar Radosavljević se prisećao da je još tokom aprila 1918. godine u jednoj pekarskoj četi ulogorenoj pored Krfa, čiji vojnici su bili u direktnom kontaktu s nedavno pristiglim francuskim pekarima, došlo do naprasnog oboljevanja. Za dva dana od 150 ljudi njih 95 je palo u postelju, sa visokom temperaturom, kašljem, groznicom i bolovima u celom telu, ali su već posle 3 do 4 dana počeli da se oporavljaju (Radosavljević 1925, 471). Radosavljević ne pominje postojanje žrtava epidemije u tom trenutku, ali je indikativno da je 7/20. aprila u *Srpskim novinama* objavljena vest da je u francuskoj vojnoj bolnici u dvorcu Ahileon na Krfu preminuo jedan vojnik, i to pekar (Radin 2012a).

Produžetak epidemije sa prolećnih na letnje mesece, i njeno prisustvo i van Krfa, na ratištu, ali bez fatalnih posledica, opisuje u komentaru Radosavljevićevih sećanja njihov priređivač dr Vladimir Stanojević:

Početak juna 1918, kao trupni lekar I Jug. puka sam video iznenađan kratkovremen napad ove epidemije. /.../ Došavši u selo Donji Požar već iste večeri oboljevam među prvima a sutradan gotovo ceo puk. /.../ Došavši isto veče u Gostoljublje pred veče je pred mojom pukovskom ambulantom bio polegao čitav bataljon za lekarsku pomoć, kašljajući i kijajući kao po komandi, svi odreda. Epidemija je nekoliko dana po dolasku puka na brdo Pajik ubrzo nestala isto tako nečujno, kako je i došla, bez ikakve veće štete. (Radosavljević 1925, 471)

Što se tiče daljeg ishoda epidemije dr Radosavljević piše da su se tokom juna i jula dešavali i smrtni ishodi usled komplikacija na plućima i to, kako ga je obavestio načelnik saniteta pukovnik dr Vladislavljević, sa dosta visokom smrtnošću (Radosavljević 1925).

Kako vidimo iz navedenoga, prvi talas epidemije se osetio među vojnicima i na Krfu i na Solunskom frontu. Po svemu sudeći on nije zaobišao ni okuparinu Srbiju. Zbog izostanka fatalnih posledica, a verovatno i zbog cenzure austrougarskih okupacionih vlasti sporadične podatke o njemu pronalazimo u memoarskoj građi. Tako je Beograđanka Natalija Arandelović 17/30. jula u svoj dnevnik zapisala: „Danas se nikako ne osećam dobro. Groznica me lomi, ispod grudi me boli već 4–5 dana. Grudi me bolu. Premorena sam strahovito“ (Arandelović 2018, 393). Istina, Natalija nije naglasila o kakvoj je vrsti groznice bila reč, ako je u trenutku upisa u dnevnik to i mogla da zna, ali se zato Valjevka Perka Spasenić, naknadno opisujući strahote izazvane epidemijom španske groznice u jesen 1918. godine, prisećala: „Počela je u leto i oni koji su je prvi dobili prolazili su bolje jer su jeli lubenice i prali glavu hladnom vodom“ (Trajković 1980, 73).

Za razliku od prvog, drugi, jesenji talas epidemije španske groznice bio je znatno pogubniji, sa velikim posledicama i na civilno stanovništvo u Srbiji i na vojnice na frontu. Započeo je na samom kraju leta 1918, a vrhunac obolevanja sa brojnim smrtnim posledicama počinje upravo u vreme kada je po probodu Solunskog fronta srpska vojska ulazila u oslobođenu Srbiju, dok se Austrougari još uvek nisu potpuno povukli. Hronološka podudarnost vremena oslobođenja i početka mortalnog talasa epidemije dovela je do stvaranja pogrešnog mišljenja da okupatori u povlačenju na neki način truju bunare i hranu (Radusin 2012b). Potom, kada se saznala prava priroda pošasti, bilo je mišljenje da su bolest doneli “Nemci iz Azije” (Arandelović 2018), a ponegde, gde je umiranje od posledica epidemija počelo kasnije, po dolasku srpske vojske, da su je doneli oslobodioci.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Taj pogrešan stav se i danas ponegde može sresti u literaturi (Milenković 2007, 161).

Solunski front je probijen 2/15. septembra, posle čega je usledio nezadrživ nalet srpske vojske ka otadžbini. Sa kojim entuzijazmom su srpski vojnici žurili da što pre oslobode otadžbinu i zagrle svoje voljene najbolje ilustruju poznate reču francuskog generala Franša D' Eperea:

Operacije se moraju usporavati jer nema komunikacije radi dobavljanja hrane francuskim trupama koje napreduju. Samo srpskim trupama nisu potrebne komunikacije, one idu napred poput tornada. /.../ Ogromna želja vodila je vojnike iz pobeđe u pobeđu. Francuska komora na konjima jedva je stizala srpsku pešadiju. (Gajić 2018)

Ovakav pobedonosni pohod nije mogla da uspori protivnička puščana i topovska paljba, ali je mogao jedan nevidljivi neprijatelj, virus influence *A (H1N1)*. Rezimirajući iskustva srpskog vojnog saniteta, Aleksandar Nedok je istakao da je terenska bolnica Timočke divizije, sa većim brojem obolelih ostavljena u Velesu (Nedok 2008) u koji je srpska vojska ušla jedanaest dana po proboju Solunskog fronta, 13/26. septembra. Da je nešto kasnije i bolnica u Raškoj bila puna obolelih od influence svedočio je dr Radosavljević (Radosavljević 1925).

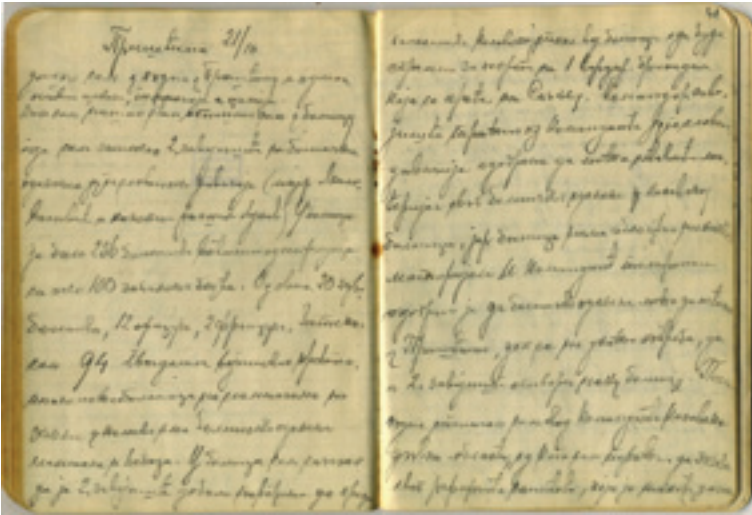
Zanimljive informacije lične prirode o razvoju epidemije među vojnicima tokom borbi za oslobodjenje otadžbine, bez navođenja bolesti od koje je oboleo, ostavio je u svojim sećanjima i telefonista Drinske divizije Milan V. Đorđević – Struja:

Još od 24. septembra (7. oktobar; nap. aut.) osećao sam se bolesnim, u Džepu, a sutradan, kad smo stigli pred Leskovac, bio sam malaksao. Stigavši u jedinicu, javim se komandantu. On poče da viče gde sam do sada i odmah da popravim centralu. Poče da preti. Ja sam ćutao i počnem sa: "Javljam se na lekarsku". /.../ I ja sa još nekima odoh lekaru. Ja ostah u bolnici, a oni svi se vratili. /.../ Neki pomreše, a neki odoše. Reših i ja da odem. Lekari me savetuju da još ostanem, jer temperaturu sam stalno imao. Ali kad pođe Gudović, poslednji poznanik iz moje jedinice, pođem i ja. /.../ 13. oktobra stigao sam u Niš i stupio ponovo u bolnicu na Crvenom krstu."<sup>2</sup>

Stanje izazvano pandemijom španske groznice koja je zahvatila srpsku vojsku, ali i savezničke francuske jedinice koje su stupile na tlo Srbije je, kako piše u jednom telegramu koji je major dr Radojković 16/29. oktobra poslao svojim nadređenima, „podsećalo na epidemiju tifusa 1914/15. godine“ (Nedok, Todo- rović and Mikić 2018).

---

<sup>2</sup> Đorđević, Milan. Nepublikovani memoari. *Sve kako je sa mnom bilo (1886–1920)*. Rukopis, u vlasništvu porodice. Srpska vojska je 21. septembra (4. oktobra) ušla u Vranje; u noći između 22. i 23. septembra (5–6. oktobar) oslobođeni su Džep i Predejane, a 24. septembra (7. oktobar) i Leskovac.



Slika 1: Dvolist Sondermajorovog inspeksijskog dnevnika

Direktan opis stanja u vojnim bolnicama ustanovljenim duž linije prethodnog prodora, ostavio je načelnik saniteta Vrhovne komande pukovnik dr Roman Sondermajer u svom dnevniku koji je vodio prilikom inspeksijskog obilaska bolnica tokom novembra 1918, na samom kraju rata.<sup>3</sup> On je zapisao da je 21. oktobra (3. novembar) u bolnici u Prištini zatekao 256 obolelih, uglavnom od gripa, od kojih oko 100 ima upalu pluća. Dva dana kasnije u bolnici u Mitrovici registrovao je 350 obolelih od gripa, od kojih oko 150 ima zapaljenje pluća. Zapisao je i da je tokom proteklih nepunih deset dana, od kada su vođeni precizniji bolnički protokoli, u njoj umrlo 53 pacijenta,<sup>4</sup> od toga 7 u poslednja 24 časa. Potom je 26. oktobra obišao bolnicu u Kraljevu i konstatovao da, za razliku od bolnica u Makedoniji i na Kosovu i Metohiji, gde je bilo slučajeva recidiva malarije, nema drugih zaraznih bolesti osim gripa sa pneumonijom i da dnevno umiru 3–4 pacijenta; od 624 obolela umrlo je 27. Zatim je obišao i bolnicu u Čačku i zabeližio da u njoj leži 169 pacijenata i da „osim slučajeva gripa sa upalom pluća, nema drugih zaraznih bolesti.“ (Nedok, Todorović and Mikić 2018).

U trenucima kada je bolešću oslabljena srpska vojska stupala na tlo otadžbine, narod koji sa oduševljenjem iščekuje njen dolazak, šijući krišom, a pod pretnjom smrtne kazne ako budu otkriveni, srpske i savezničke zastave sa kojima će da dočeka oslobodioce (Trajković 1980, Arandelović 2018; Krivošejev 2018), takođe oboljeva. Opšta euforija je pomešana sa strahom i strepnjom.

<sup>3</sup> Sondermajer Roman. Inspeksijski dnevnik II. Arhiv Srpske akademija nauka i umetnosti, rukopis br. 1559/ 1–1 (Nedok, Todorović and Mikić 2018).

<sup>4</sup> 42 srpska, 5 francuskih vojnika i 6 zarobljenika.

Da je epidemija počela pre ulaska oslobodilaca u Beograd 1. novembra 1918. godine svedočio je dr Dragić, pominjući izvesnog dr Nikolića koji je pacijente obilazio u uniformi srpskog sanitetskog potpukovnika, u pratnji naoružanog austrijskog vojnika (Dragić 1991), a kakve su bile njene posledice, u dnevniku je opisala Natalija Arandelović. Ona 6/19. oktobra zapisuje:

Grdan svet umire od ove španske groznice (to je neka sorta kuge), naročito onaj koji je naklonjen tuberkuli, tome nema spasa. Tu zarazu su doneli Nemci iz Azije (SIC!). Strašno da nam tu dođu sa tom zarazom. Danas je umrla Baronica Cuvaj, Marka Leka ćerka, Fotićeva Mara, Nik Nikolić advokat. Grozno je vreme nastalo. Prebrojaćemo se na kraju rata. Bog milostivi neka nas sve sačuva. Ovde hvataju gospodu da kopaju grobove vojski, Nemci po trista dnevno umiru od zaraze. A hvataju noću za kuluk. Treba se skloniti i ne izlaziti, već samo kada se mora. (Arandelović 2018, 412)

Na prisustvo pandemije u gradskim sredinama pre dolaska srpske vojske, kao i na razvoj bolesti i posledice ukazala je u svojim sećanjima i Valjevka Perka Spasenić:

Pre nego što su naši trebali da dođu zavlada je španska groznica u tolikoj meri da je po troje – četvoro u kući umiralo od nje, pa i cela porodica. Leka nema. Švabe se povlače. Dotle su nas njihovi lekari svesrdno lečili. Ja sam išla u apoteku da pitam šta da radim sa komšilukom. Oni mi kažu: samo čorba, crno vino, lipov čaj i aspirin. /.../ Obično se krv otvarala na nos i onda je bivalo lakše, temperatura spada. Onima kojima se nije krv otvorila, obično je silazilo u pluća i oni su umirali ili odmah ili kasnije. (Trajković 1980, 73)

Da je masovno umiranje u Srbiji je nastavljeno i posle oslobođenja posvedočio je dr Dragić. On se priseća pogubnih posledica epidemije i navodi sećanja starih Beograđana koji su pričali da su gradskim ulicama svakoga dana išle pogrebne povorke i da su „pored umrlih građana na Beogradsko groblje nošeni umrli oficiri i vojnici, a vojna muzika sa pogrebnim marševima, izazivala je veliku žalost kod Beograđana.“ (Dragić 1991, 147).

Dragić je, prenoseći sećanje dr Aleksandra Radosavljevića pisao i o ljudskim, porodičnim tragedijama koje je epidemija donela:

Sećam se jednog mog dobrog ratnog druga, aktivnog poručnika. /.../ On je došao na Solunski front živ i zdrav i posle proboja ovog fronta zajedno sa nama došao do svog rodnog Kraljeva, radostan da vidi svoju majku. I sastao se sa svojom majkom, ali zahvaćen španskim gripom kroz dva dana je umro. (Dragić 1991–2, 147)

Suprotnu stranu iste tragedije pominje i dr Izabel Haton (*Isabel Hutton*), pripadnica misije Bolnice škotskih žena. Opisujući dane koje je provela u bolnici u Vranju, ona piše:

Demobilisani ratnici iz ovog kraja koji su se vraćali sa fronta, zaticali su puste kuće. Njihove žene ili deca, ili svi redom, pomrli su od španske groznice samo koji dan pre njihovog dolaska kući. /.../ Skoro svuda se čuo lelek i naricanje umesto smeha i veselja. (Hutton 1960; prema: Antić i Vuković 2008)

Sličnu situaciju su srpski vojnici zatekli i kada su po oslobođenju Srbije prešli preko Drine, Save i Dunava, na teritoriju buduće Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca. Stanovništvo je masovno umiralo, zbog čega su seoska groblja proširivana (Radusin 2012b, prema: Radojčin 1991). Zbog masovnog oboljevanja železničkog osoblja smanjen je broj voznih linija. Zagrebački fijakeristi su odbijali da prevoze lekare u strahu od bolesti... (Radusin 2012b). Kada je 5. decembra srpska vojska umarširala u Zagreb, taj grad, kao i mnogi drugi, skoro je dva meseca bio u nekoj vrsti polukarantina, budući da su sve škole bile zatvorene od 10. oktobra<sup>5</sup> (Hutinec 2006).

Svestan opasnosti koju predstavlja pandemija gripa, dr Dimitrije Antić je tokom oktobra u Kragujevcu, verovatno neposredno po njegovom oslobođenju, objavio trolisni letak: *Španska groznica (influenca)* s edukativnim uputstvima o borbi protiv pošasti (Antić 1918). Pored vojnika i civila u Srbiji, obolevali su i oni koji su po proboju Solunskog fronta, zbog potrebe službe, ostali na Krflu. Tu je sličnu, samo nešto obimniju publikaciju *Influenca*, objavio i dr Aleksa Savić (Savić 1918), ali bolest je bilo teško zaustaviti. Jedan od obolelih na Krflu bio je i predsednik vojne lekarske komisije pukovnik dr Milan Pecić. On u svojoj autobiografiji naglašava kako je „posedovao jak imunitet za zarazne bolesti“ i da od detinjstva nije bolovao „sve do 1918. kada sam na Krflu bolovao od gripa“ (Krivošejev i Stanojlović 2020, 197). Opisujući vreme kada je oboleo, ali i težinu bolesti zbog koje je bio veoma slab i onemoćao dr Pecić piše:

Na Krflu sam proveo neprekidno od početka januara 1917. pa sve do polovine novembra 1918. Sve do početka oktobra 1918. bio sam uvek zdrav, početkom oktobra obolim od gripa, ali sam službu u komisiji vršio. U oktobru sam se oporavio dobro ali sredinom novembra ponovo se razboleo od gripa. Sada mene komisija pregleda i predlaže tri meseca bolovanja u Kragujevcu, i ja sam trebao sa Krfla da krenem lađom za Dubrovnik. /.../ Lađa je išla mirno, no kada je došla prema Kotoru, došao je jedan oficir sa lađe i budio je sve oficire jednog po jednog. Uzmite, veli, pojas za spasavanje pa odmah na krov lađe. Ovo je vršeno zato, ako bi lađa naišla na minu, da budemo svi gotovi za spasavanje. Ja sam ležao u svome krevetu, pored kreveta bio je pojas za spasavanje. Probam da podignem pojas, ali nisam mogao, bio mi je vrlo težak. Kada nisam mogao da se popnem na krov, ni pojas da iznesem, ja se rešim da ostanem u krevetu i da se topim sa lađom. /.../ Tako sam još bolestan od gripa putovao od Krfla lađom, železnicom do Beograda i u otvorenom kamionu do Kragujevca 22. novembra i tako bolestan izdržao sve to. /.../ Ceo mesec decembar prestanto sam kukao i

<sup>5</sup> To se desilo nepunih desetak dana pošto je 6/19. oktobra Natalija Arandelović konstatovala da u Beogradu „silan svet umire“!

tek u januaru i februaru išlo je nabolje. Kada su izašla 3 meseca bolovanja, koje sam dobio na Krfu, onda mi je u Kragujevcu bolovanje produženo još dva meseca, mart i april, i po isteku ovog bolovanja bio sam sposoban za rad. (Krivošejev i Stanojlović 2020, 163–166)

Kako smo videli masovno umiranje od posledica epidemije je počelo tokom oktobra, dok su okupacione snage još uvek držale severne gradove Srbije, ali kada se završilo? Perka Spasenić se sećala da je “u pojedinim kućama španska groznica trajala po celu zimu“, a da su pojedini zbog njenih posledica umirali i kasnije „pa čak i u proleće od tuberkuloze“ (Trajković 1980, 73). O produženom trajanju epidemije pisao je još jedan svedok tog vremena, dr Milovan Milovanović. On je pisao da je pandemija u Evropi počela tokom proleća, da se u Srbiji pojavila u julu, vrhunac dostigla u septembru i oktobru i da je ponovo eskalirala u decembru i januaru “usled povratka naše vojske i naših zarobljenih vojnika”, i “naglo je u aprilu počela opadati” (Milovanović 1921).

Indikativno je da ovde prezentovane dovršene analize smrtnosti od posledica španske groznice vezane za teritoriju crkvene opštine Krčmar, kao i autorova započeta istraživanja za širu teritoriju valjevskog kraja, ukazuju na nešto drugačiji tok. Masovno umiranje od posledica epidemije je otpočelo početkom druge polovine oktobra a prestalo već početkom decembra,<sup>6</sup> a slično je bilo i na teritoriji Zlatiborskog sreza (Đenić 1985), kao i u trsteničkom kraju (Milenković 2007, 161–162). Pored toga, veća smrtnost, bar ne drastično, u valjevskom kraju nije registrovana tokom prvih meseci 1919, niti cele te godine. U 1919. godini na teritoriji crkve u Krčmaru umrlo je 50 ljudi, što je za 13 manje od broja umrlih u godini pre epidemije, 1917. Slično je bilo i u drugim delovima valjevskog kraja s tim što je ponegde uočen blago povećan broj smrti na početku godine usled zapaljenja pluća i tuberkuloze, što mogu biti posledice naknadnih komplikacija španske influence u sporadičnim slučajevima.<sup>7</sup> Stoga bi moglo da se pretpostavi da dr Milovanović opisuje specifičnosti uočene u beogradskim bolnicama, a da umiranje registrovano u prvim mesecima 1919. nije uzrokovano trećim talasom pandemije koji, po svemu sudeći, nije, bar ne punom snagom, pogodio Srbiju, već o komplikacijama “sa repa” drugog talasa.

<sup>6</sup> Po julijanskom kalendaru, odnosno od kraja oktobra – početka novembra, do početka druge polovine decembra po gregorijanskom. Izuzetak predstavlja crkvena opština Rabrovica – Divci, gde je masovna smrtnost uočena nešto ranije, još tokom septembra. Tu je posle nekoliko prethodnih smrti usled zapaljenja pluća, prva u seriji smrti usled „zarazne influence“ konstatovana 24. septembra, odnosno 7. oktobra. A dvanaest dana kasnije Natalija Arandjelović je u svoj dnevnik upisala da u Beogradu „grdan svet umire“. Na teritoriji rabrovičke crkve masovno umiranje je i završeno ranije (pre kraja novembra, po julijanskom kalendaru) i to sa znatno manjim posledicama nego na drugim istraženim teritorijama valjevskog kraja (umrlo 0,44% stanovništva; raspon smrtnosti od sela do sela je od 0,14% do 0,72%).

<sup>7</sup> A na jesen, u brdsko-planinskim krajevima uočava se pojava epidemije dizenterije!

## Žrtve pandemije u Srbiji

Žrtve pandemije španske groznice moraju da se posmatraju u kontekstu ukupnih direktnih i indirektnih demografskih ratnih gubitaka Srbije, ali u aktuelnom trenutku to je nemoguće učiniti zbog malo raspoloživih informacija. U pomenu-toj knjizi dr Dragića autor je istakao da ne postoje podaci koliko je žrtava podleglo epidemiji španskog gripa u Beogradu (Dragić 1991–2, 147), a to se odnosi i na celu Srbiju. Bez obzira koliko je smrt hiljada ljudi u kratkom periodu bila tragična, ona se dešavala u vreme opšte euforije, u trenucima dugo iščekivanog oslobođenja, a potom i napora usmerenog ka stvaranju nove države. Zbog toga je, u vremenu dešavanja, španska groznica stavljena u drugi plan, što se prenelo i na kasnija istoriografska istraživanja.

Decenijama unazad istoriografi u Srbiji su istraživačku pažnju usmeravali ka razotkrivanju velova zaborava sa slavni ratnih pobeda i političkih i diplomatskih napora. Epidemije, poput one velike, udružena tri tifusa, sa samog kraja 1914. i prve polovine 1915. predstavljaju izuzetak koji potvrđuje pravilo, jer su direktno povezane sa vojnim, političkim i diplomatskim angažmanom. A one druge!? Pa, tiha smrt u postelji, daleko od pozornice fronta, bez obzira koliko bila masovna, nije doživljavana kao “herojska”. U skladu sa tim danas, kada se sa velikim zakašnjenjem nastoji da se, koliko je to moguće, prebroje žrtve Velikog rata, žrtve pandemije španske groznice ostaju zapostavljene. Istina, postoje objavljeni radovi koji se mogu prebrojati na prste jedne ruke, ali oni ovoj tematici pristupaju uopšteno ili usko teritorijalno. Neke od njih su pisali istoričari medicine, lekari, koje ta specijalizovana tematika zanima s aspekta odgovora na pitanje – kakvu je medicina imala prošlost. Rezultate svojih istraživanja objavljivali su u medicinskim časopisima koji generalno nisu u žiži interesovanja drugih istoričara medicine – istoriografa, koji toj problematici prilaze sa stanovišta – kakvu medicinu je prošlost imala.

Jedan od radova, verovatno prvi koji nastoji da kvantifikuje žrtve pandemije španskog gripa, objavljen je pre četvrt veka u časopisu *Medicinski pregled* (Gavrilović 1995). Tu je dr Živojin Gavrilović ukazao da je u Bačkoj, na teritoriji petnaest sela Šajkaške oblasti, od španskog gripa umrlo 369 osoba svih starosnih struktura, pri čemu mnogo više dece nego staraca. Umirali su pripadnici oba pola, s tim što je umrlo više žena. Nepunih deceniju i po kasnije dr Vukašin Antić i dr Žarko Vuković su na stranicama *Vojnosanitetskog pregleda*, prezentujući rad Bolnice škotskih žena u Vranju, izneli podatak da je u toj bolnici „od influence“ lečeno ukupno 334 bolesnika, od kojih 204 u periodu novembar – januar 1918/19 (Antić i Vuković 2008; na osnovu Hutton 1960). Informacije o 300 smrtnih slučajeva registrovanih u Zemunu u oktobru 1918. godine, o 408 u Staroj Pazovi, kao i o 55 ljudi pravoslavne veroispovesti umrlih u Tovariševu, koje je imalo registrovanih 2.500 pravoslavaca, sintetizovane su iz različitih

radova zasnovanih uglavnom na pregledu knjiga umrlih i takođe objavljene na stranicama *Vojnosanitetskog pregleda* (Radusin 2012b).

Među retka historiografska dela u kojima je veća pažnja data žrtvama španskog gripa spadaju članak Milisava Đenića o epidemija tifusa i španske groznice na Zlatiboru i monografija Tomislava Milenkovića o ratnoj istoriji Trstenika. Opisujući pojavu i tok epidemije Đenić navodi da je obolevanje sa smrtnim posledicama počelo krajem oktobra i trajalo nešto više od mesec dana, da je na teritoriji 12 od 16 sela tadašnjeg Zlatiborskog sreza umrlo 775 ljudi i da su neka ognjišta potpuno ugašena (Đenić 1985). Sličan temeljan pristup ima i Milenković koji navodi da je u Trsteniku epidemija španske groznice ostavila više žrtava nego ona pegavog tifusa. Piše i da su cele porodice padale u postelju, da je smrtnost bila ogromna i da se smatra da su bolest doneli oslobodioci (SIC!), „od koje su i sami masovno stradali“. Prve žrtve su u ribničkoj crkvi zabeležene 15/28. oktobra, u Velikoj Drenovi 18/31. oktobra, a u Poljni i Stanišićima 20. oktobra / 2. novembra. Bolest je tokom decembra počela da jenjava i potpuno nestala. Milenković takođe navodi da je tokom poslednja dva meseca 1918. godine od španske groznice na teritoriji Trsteničkog sreza (bez Gornjeg Dubiča) umrlo 1.267 ljudi i zaključuje da je španski grip 1918. godine za žitelje Trstenika bio pogubniji od tifusa 1915. Od tifusa je umrlo 1.028 osoba, od kojih su 153 bili austrougarski zarobljenici i srpski vojnici iz drugih krajeva lečeni u vojnim bolnicama u Trsteniku i Vrnjačkoj Banji (Milenković 2007, 161–162). Shodno navedenim činjenicama, od višemesečne epidemije tifusa umrlo je 875 meštana, oko 400 manje nego od španskog gripa koji je harao u vreme manje naseljenosti ove teritorije i čija je eskalacija bila kraća.

U pomeniku ratnih žrtava iz ratova 1912–1918. sa teritorije današnje opštine Osečina, uz samo 29 imena umrlih upisano je da su upokojeni od posledica španske groznice (Radojčić 2018), ali sigurno ih je bilo neuporedivo više. Na to ukazuju preliminarni rezultati opsežnijih istraživanja autora ovoga članka koji pokazuju da je samo u selima Bastav i Tuđin bilo 26 žrtava pandemije, od kojih su samo dve registrovane u pomenutoj knjizi. S druge strane, u pomeniku ratnih žrtava iz ratova 1912–1918 sa teritorije današnje opštine Mionica za 451 osobu je upisano da su umrle od posledica španske groznice (Radojčić 2020)

Na stradanja od pandemije ukazuje i nedavno registrovanje grobova srpskih vojnika u Holandiji. Tom prilikom su popisana imena 91 vojnika koji su po završetku Velikog rata iz različitih zarobljeničkih logora dospeli u Holandiju i tu umrli od španskog gripa (Vendrig, Vendrig i Stienen 2016). Takođe se i u pomenutom popisu ratnih žrtava iz osečinskog kraja vidi da su od pandemije stradali i internirci, bilo u logorima Nemđemer i Štaringrad, bilo po povratku kući. Takođe se uočava i da su umrli i vojnici koji su se razboleli po probijanju Solunskog fronta. Neki od njih su preminuli stigavši kući, a drugi u vojnim bolnicama u Vranju, Aleksincu, Valjevu i Šapcu (Radojčić 2018).

Teško da će ikada moći da se dođe do iole preciznih podataka koliko je stanovnika Srbije bilo obolelo tokom pandemije španskog gripa, kako bi se na osnovu njih utvrdio prvo procenat zaraženog stanovništva, a potom i stopa smrtnosti. Razlog za to je vezan za činjenicu da je Srbija bila izrazito ruralna sredina, sa relativno nerazvijenim komunikacijama i malim brojem lekara, koji su bili locirani prevashodno u urbanim centrima. Dodatnu otežavajuću okolnost su predstavljali i ratni uslovi koji su doveli do velike smrtnosti među medicinskim osobljem tokom epidemije tifusa iz 1914/15. godine, ali i do odlaska za srpskom vojskom, preko Albanije do Grčke, ne malog broja preostalih sanitetskih kadrova. A u takvim okolnostima je došlo do naglog obolevanja velikog broja ljudi u urbanim, ali i u nepristupačnijim ruralnim sredinama, što je uzrokovalo kako nemogućnost registrovanja obolelih, tako i nemogućnost brige o njima, ne samo adekvatne, već bilo kakve. Na to je, kako smo videli, ukazala i Perka Spasenić, sećajući se kako u Valjevu nije bilo lekara, pa je savete tražila od apotekara (Trajković 1980, 73). U ruralnim sredinama ni takvih stručnih savetodavaca nije bilo. Tu je stanovništvo masovno oboljevalo kod svojih kuća, nemogavši nikoga da obavesti, samo se lečilo (ili se nije lečilo!) kod svojih kuća i umiralo kod svojih kuća, skoro isključivo bez ispovedi i pričesti. Ne samo da ponekad bolesni nisu mogli da o svom stanju obaveste svoje najbliže, jer su i oni bili oboleli (neki su pronalazeni upokojeni i više dana posle smrti), već ni zdravi nisu mogli da blagovremeno obaveste sveštenika o smrti svojih srodnika i ukopu koji su sami, bez opela, obavili na seoskim grobljima ili porodičnim imanjima, udaljenim od crkve. O tome svedoče činjenice da u doba masovnog umiranja mnoge crkvene knjige nisu mogle biti vođene hronološki već, uslovno rečeno, teritorijalno. Sveštenici su često upisivali grupe umrlih iz jednog sela, u nekoliko povezanih dana, a tek potom podatke o smrti u drugom, njima udaljenijem selu, koje su se desile ranije, a o kojima ih je neko obavestio, ili su ih ustanovili ako su uspeli da stignu na neku od brojnih sahrana. Potresne informacije o tom vremenu ostavio je Prota Milan D. Smiljanić u vidu posebne zabeleške upisane u knjizi umrlih crkve u Sirogojnu:

Ova je zaraza tako brzo uzela maha da su cele familije ležale bolesne, a da niko nije bio zdrav, da niko nije imao bolesnicima dodati vode ili podložiti peć. Umiralo je mnogo. Ponegde su mrtvi ležali sa bolesnima po 3–4 dana jer nije imao ko da ih sahrani. Često su žene same kopale rake i sahranjivale. U jednu raku dvoje, troje je zakopavano. /.../ Poneke su kuće sasvim opustele. Pošto ima mnogo mrtvih, a ova mi je knjiga mala, počeh ovako rubrike na dvoje razdvajati, da bi sve u ovaj protokol moglo stati. (Đenić 1985, 155)

Za razliku od nemogućnosti da se utvrdi ukupan broj obolelih u odnosu na broj stanovnika, moguće je da se na osnovu crkvenih knjiga umrlih do-

zna broj smrtnih slučajeva u konkretnim naseljima, a što su već radili ranije navedeni retki istraživači. Takođe je moguće i da se na osnovu informacija o broju stanovništva dođe i do podataka o procentu stradalih u odnosu na celokupnu populaciju. Ali to je dugotrajan postupak koji mora da bude temeljno realizovan na teritoriji cele države, ili pak na osnovu vrhunski precizno osmišljenog reprezentativnog uzorka. A i u tom drugom slučaju pitanje je koliko se može doći do iole adekvatnih informacija ako se ima u vidu da se i broj, kao i procenat umrlih u odnosu na broj stanovništva može puno razlikovati u okviru jedne manje teritorije. Na to nam ukazuju uočene razlike kod dva susedna, povezana sela koja se nalaze u granicama iste crkvene parohije, a koje će biti prezentovane u daljem tekstu,<sup>8</sup> ali i još drastičnije razlike između bliskih, a različitih parohija, koje tek treba da budu detaljnije analizirane, poput parohije crkve u Rabrovici (crkvena opština Divci), gde je od posledica epidemije umrlo znatno manje stanovnika nego na drugoj, relativno bliskoj teritoriji.<sup>9</sup>

U ovom radu je prezentovana detaljna analiza smrtnosti od epidemije španskog gripa na parohijskoj teritoriji crkve u Krčmaru, ispod Divčibara, u Mioničkom srezu Valjevskog okruga.<sup>10</sup> Ta teritorija je obuhvatala atare sedam različitih sela koja danas pripadaju mioničkoj opštini, a u kojoj je prema pomenutom pomeniku ratnih žrtava registrovana 451 osoba umrla od posledica španske groznice (Radojčić 2020).

---

<sup>8</sup> Primer su tesno povezana sela, koja se nalaze na istom brdsko-planinskom platonu: Bukovac, gde je od posledice epidemije umrlo 2,66% i Golubac gde je umrlo 6,28% stanovništva.

<sup>9</sup> Rezultat ovde prezentovane opsežnije analize ukazuje da je na teritoriji parohije crkve u brdsko-planinskom Krčmaru od posledica epidemije španskog gripa umrlo 4,47% stanovništva (prema: *Knjiga crkve krčmarske hrama Svetog Oca Nikolaja, za upisivanje umrlih, 1917–1921*), a prvi preliminarni rezultati opsežnijih istraživanja šire teritorije, koja tek treba da se temeljnije sprovedu po ovde prezentovanom primeru, pokazuju da je na teritoriji parohije crkve u ravničarskim Divcima umrlo 0,44%; a od centra Divaca do centra Krčmara je razdaljina manja od 25 kilometara. Sa druge strane, dok je u samom selu Divci umrlo 0,61% stanovništva u susednom Lukavcu je umrlo 0,14%, a u takođe u susednoj valjevskoj Loznici 0,72% (prema: *Knjiga crkve rabrovičke (Divci) hrama Svetog Oca Nikole, za upisivanje umrlih, 1915–195*). Sa treće strane, u divačko – rabrovičkoj parohiji je umiranje od posledica epidemije *zarazne influence*, kako piše tamošnji sveštenik, počelo znatno ranije nego na drugim mestima u valjevskom kraju (prva smrt sa takvim uzrokom je registrovana još 24. septembra, verovatno po julijanskom kalendaru?), a i završilo se ranije te od pred kraja novembra više nije bilo umrlih od *zarazne influence*.

<sup>10</sup> Koji je kao žarište epidemije tifusa najviše postradao na kraju 1914. i tokom prve polovine 1915. godine.

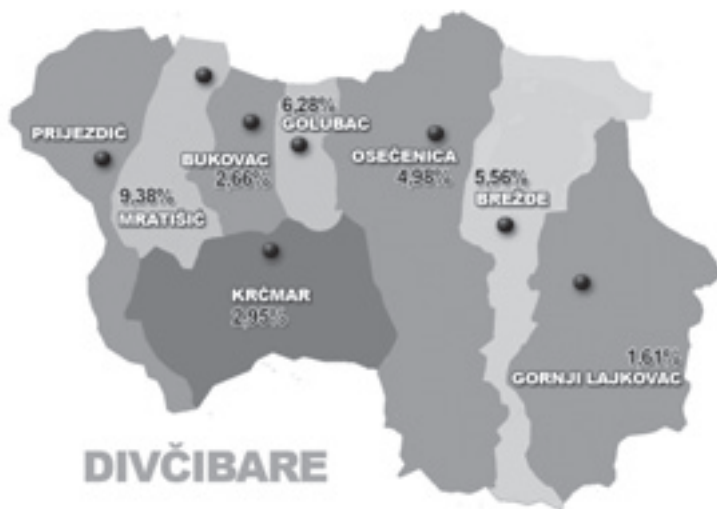
## Studija slučaja: Krčmar

Prema popisu koji su austrougarske okupacione vlasti izvršile 1916. godine i njegove rezultate prezentovale zajedno sa rezultatima popisa iz 1910. godine (KuK 1917), ceo Valjevski okrug je 1910. imao 157.648 stanovnika i muškarci su bili u većini: 81.788: 75.860. Šest godina kasnije u njemu je živelo 117.502 ljudi, 41.146, odnosno 25,47% manje. Sada je ženska populacija bila ubedljivo većinska: 46.814: 70.688 (Popović 2000). Uočena razlika u broju stanovnika od 40.146 (22,46%) nije predstavljala demografski ratni gubitak do tada, već „trenutni ratni manjak“ u koji su pored poginulih i umrlih (ratni gubitak) ubrojani i trenutno odsutni u vreme popisa iz leta 1916, bilo da su se sa srpskom vojskom povukli preko Albanije na kraju 1915. ili su bili internirani u logore. Direktni ratni gubitak je utvrđen na osnovu popisa iz 1921. godine kada je u Valjevskom okrugu popisano 133.974 stanovnika, 23.674 odnosno 15,2% manje nego 1910. (Jagodić 2015).

Mionički srez je bio jedan od pet srezova Valjevskog okruga. Sastojao se od 15 opština sa 54 naseljena mesta. U njemu je 1910. godine registrovano 30.566 a šest godina kasnije 23.654 stanovnika. U opštini Brežde, sa 4 sela (sva 4 pri crkvi u Krčmaru) je 1910. godine živelo 3.110, a 1916. godini 2.477 stanovnika, dok je u 5 sela opštine Rajković, od kojih su 3 pripadala parohiji crkve u Krčmaru, pri prvom popisu upisano 2.283, a pri drugom 1.803 meštana.

Crkva Svetog Oca Nikolaja u selu Krčmar bila je matična za širu parohiju koja je pored Krčmara obuhvatala i sela: Brežde, Gornji Lajkovac, Osečenicu, Golubac, Mratišić i Bukovac. Prva četiri navedena sela su tada administrativno pripadala opštini Brežde Mioničkog sreza, a naredna tri opštini Rajković istog sreza. Pri popisu izvršenom 1910. godini na teritoriji navedenih sedam sela živelo je 4.083 stanovnika. Posle dva balkanska rata, bitaka u prvim godinama Prvog svetskog rata, velike epidemije tifusa iz 1915, sa povlačenjem vojnika preko Albanije i odvođenjem u internaciju u njima je, prema popisu iz 1916. godine, živelo 3.155 ljudi, 928, odnosno 22,73% manje (Popović 2000).

Teritorija krčmarske parohije se nalazi u poddivčbarskoj brdsko-planinskoj oblasti jugoistočno od Valjeva. Njeno geografsko središte u Osečenici je od centra Valjeva udaljeno oko 20 kilometara, središte gradu najbližeg sela Mratišića je udaljen oko 15 a najdaljeg Gornjeg Lajkovca oko 30 kilometara. Prema opisu Ljube Pavlovića sva ova sela su planinska, na padinama Maljena i, sem Mratišića, sa puno izvora. Brežde je „pod Maljenom i ulazi duboko u planinu“ (Pavlović 2011, 173); Krčmar je „planinsko selo /.../ pod severnim podnožjem Maljena“ (Pavlović 2011, 309); Gornji Lajkovac je „planinsko selo /.../ u podnožju Maljena“ (Pavlović 2011, 316); Osečenica je na severnom podnožju Maljena, „zemljište je visoravan i planina“ (Pavlović 2011, 385); Bukovac je takođe na severnom podnožju Maljena (Pavlović 2011, 189); Golubac je na vrhu Golubačkog Polja, i povezan je sa Bukovcem (Pavlović 2011, 202), dok je Mratišić „na podnožju maljenskih ogranaka“, a „izvora je u selu u opšte malo“ (Pavlović 2011, 369).



Slika 2: Teritorije sela koja pripadaju parohiji crkve u Krčmaru (s označenim procentima umrlih od španskog gripa u odnosu na broj stanovnika)

Pre nego što se prezentuju rezultati analize upisa umrlih tokom epidemije španskog gripa, neophodno je da se pomene da su u knjizi umrlih krčmarske crkve,<sup>11</sup> tokom poslednja tri meseca 1918. godine upisana i 3 umrla u Prijezdiću, od kojih 2 od španskog gripa, što je, kako ćemo videti dalje, znatno manje od broja umrlih u ostalim selima. Ali Prijezdić je bio u sastavu opštine Dračić, koja je pripadala drugom srezu, Valjevskom i njegovi meštani su upisivani u protokole crkve u Dračiću.<sup>12</sup> Međutim, atar Prijezdića je veoma izdužen i sa istočne strane se celom dužinom oslanja na zapadne granice sela Mratišić i Krčmar. Stoga je moguće da je manji broj seljana sa krajnjeg juga seoskog atara gravitirao crkvi u Krčmaru. Zbog svega navedenoga ovo selo je izuzeto iz narednih statističkih analiza čije je težište postavljeno na pomenutih sedam sela iz dve opštine Mioničkog sreza.

Radi što preciznije hronologije bitne za utvrđivanje početka i kraja epidemije, odnosno masovnog umiranja od njenih posledica, neophodno je da se ukaže i na problem datiranja upisa. Pored razlike od 13 dana između julijanskog kalendara, koji se primenjivao u Srbiji i gregorijanskog, dodatan problem predstavlja

<sup>11</sup> *Knjiga crkve krčmarske hrama Svetog Oca Nikolaja, za upisivanje umrlih, 1917–1921.*

<sup>12</sup> Na to ukazuje i *Knjiga crkve dračićke hrama Svetih apostola, za upisivanje umrlih, 1907–1925* u kojoj je registrovano 11 smrtnih slučajeva od španske groznice; sa 2 upisana u Krčmaru to je 13, odnosno 3,77% u odnosu na 345 stanovnika popisanih 1916.

i austrougarski okupacioni sistem, koji je nametnuo primenu gregorijanskog kalendara. Zato tokom okupacije krčmarski parosi u Knjizi umrlih rubriku: *Godina, mesec, dan i vreme smrti* popunjavaju dvojno, unoseći datume oba kalendara, uz davanje prednosti gregorijanskom.<sup>13</sup> Dvojno datiranje je primenjivano sve do upisa: *19/6. oktobar 1918*, a već sledeći upis je datiran samo po julijanskom kalendaru: *12. oktobar 1918*. Očigledno, još pre završetka austrougarske okupacije,<sup>14</sup> sveštenici su prestali sa primenom gregorijanskog kalendara i crkvene knjige su vodili samo po julijanskom kalendaru, ali ne zadugo. Početkom naredne 1919. godine, kada je u novoformiranoj proširenoj državi ozvaničen gregorijanski kalendar u *Knjizi umrlih* crkve u Krčmaru poslednji jednodatumski upis je bio: *3. januar 1919 (od španske bolesti)*, a već naredna smrt je registrovana: *1. februara / 19. januara (od vodene bolesti)*.

Da bi se bolje sagledao nivo stradanja od posledica epidemije španskog gripa neophodno je da se ustanovi i broj umrlih u godinama pre i posle pojave epidemije, 1917. i 1919. kao i da se razdvoji broj umrlih u prvih devet meseci 1918. koji su prethodili početku umiranja od posledica epidemije, od broja umrlih tokom trajanja epidemije u naredna tri meseca. Potrebno je da se razdvoje i uzroci smrti, ali i starosna i polna struktura preminulih.

Ono što se generalno, u većini pregledanih knjiga umrlih iz različitih parohija, uočava je činjenica da su na početku, u prvim danima masovnog umiranja sveštenici u rubriku o uzroku smrti upisivali različite dijagnoze, najčešće, ali ne isključivo zapaljenje pluća koje je, kao što je navedeno, bilo uobičajena i fatalna komplikacija španske groznice. Potom, kada je masovna smrt uzela maha, a i kada su verovatno dobili određene instrukcije, apsolutno preovlađuju upisi sa dijagnozom koja direktno ukazuje na špansku groznicu: *španska bolest, španska groznica, infektivna infuenca...* Od tada cele strane, red za redom, sadrže takve unose, ali se i dalje, povremeno pojavljuje *zapaljenje pluća* kao i drugi uzroci smrti. Dok ostaje relativno nejasno zašto je i dalje, istina ne često, zapaljenje pluća, kao fatalna komplikacija španske groznice, upisivano kao uzrok smrti, kada je reč o nekom trećem uzroku moguća je pretpostavka da je ponekad do smrtnog ishoda došlo usled španske groznice koja je pogoršala zdravstveno stanje bolesnika sa prethodno registrovanom drugom, hroničnom ili akutnom bolešću, ali je ona upisana kao uzrok. Takođe, ne sme se da se isključi ni mogućnost da su retki pojedinci umrli usled drugih zdravstvenih problema, ali je njihova smrt, do koje je došlo usred udara epidemije njoj i pripisana. U svakom slučaju u daljim analizama kao posledice smrti usled epidemije španske

<sup>13</sup> U vidu: *1917. godina, 8. juni – 26. maj*, ili pak: *25/12 novembar*, pri čemu prednost daju datumu po gregorijanskom kalendaru. Isto davanje prednosti se uočava i pri nešto drugačijem načinu pisanja koje primenjuju na prelazu godina: *5. januar – 23. XII 1917*.

<sup>14</sup> Austrougarska vojska je Valjevo napustila 16/29. oktobra 1918. godine (Krivošev 2018).

The image shows two pages from a church death register. The pages are filled with handwritten entries in a grid format. The text is in Cyrillic script. The left page has a title at the top that reads 'Книга умрлих у Крчмару' (Book of the Dead in Krčmaru). The right page has a title that reads 'Умрлих у Крчмару у 1918. години' (Dead in Krčmaru in 1918). The grid contains columns for names, dates, and other details of deaths.

Slika 3: Stranica Knjige umrlih crkve u Krčmaru

groznice uzimani su u obzir oni slučajevi kada je to eksplicitno navedeno kao uzrok, a što je bilo u apsolutnoj većini slučajeva.

Uvidom u *Knjigu umrlih* crkve u Krčmaru<sup>15</sup> uočava se da su u celoj 1917. godini, koja je prethodila pandemiji španskog gripa, registrovana 63 smrtna slučaja a u 1919. – 50. Tokom cele 1918. godine umrlo je 200 parohijana, 29 u prvih devet meseci i 171 u poslednja tri meseca, kada je došlo do epidemijskog udara. Opšte je mišljenje da se, generalno, tokom jesenjih i zimskih meseci događa više smrti nego tokom prolećnih i letnjih, međutim, u septembru, oktobru, novembru i decembru prethodne 1917. godine je registrovano: 4, 3, 3 i 6 smrtnih slučajeva, ukupno 16 – 25,4% u odnosu na godišnjih 63, što ne potvrđuje navedeno mišljenje, ali je zato naredne 1919. godine, tokom istog perioda registrovano: 2, 11, 4 i 5 smrtnih slučajeva, ukupno 22 – 44% od 50 u celoj godini.

Kada se detaljnija pažnja obrati na početak širenja epidemije, kao i na mesec koji mu prethodi, uočava se da tokom septembra 1918. godine u *Knjizi umrlih* nema upisane ni jedne smrti, sa bilo kojim uzrokom, a onda od oktobra kreće povećana smrtnost. Posle prvih pet žrtava umrlih na početku meseca usled različitih uzroka: *starost*, *zapaljenje pluća*, *zapaljenje creva*, *zapaljenje materice* i *ubijen iz puške*, prva žrtva sa uzrokom smrti *španska bolest*, kako španski grip odnosno groznicu naziva krčmarski paroh, upisana je 17. oktobra (po julijanskom kalendaru, 30. oktobra po gregorijanskom). A baš toga dana je prva konjička patrola srpske vojske ušla u Valjevo, koje su dan ranije napustile

<sup>15</sup> *Knjiga Crkve krčmarske hrama Svetog Oca Nikolaja, za upisivanje umrlih, 1917–1921.*

austrougarske trupe, napadane od *ad hoc* formirane komitske družine, a prvi oficir, Valjevac, koji je pre te patrole samostalno ušao u grad je zajedno sa svojim pratiocem prethodno veče noćio u Mionici (Krivošejev 2018).

Do kraja oktobra, u narednih manje od pola meseca, u selima koja gravitiraju crkvi u Krčmaru umrlo je ukupno 39 ljudi. To je oko 30% više nego u prethodnih devet i po meseci. Njih 25 se upokojilo usled *španske bolesti*, mada se smrtnim posledicama pandemije možda mogu pripisati i smrti nekih od prethodno, a i nešto kasnije umrlih, kod kojih je kao uzrok upisano *zapaljenje pluća*.<sup>16</sup>

Masovno umiranje nastavljeno je i u narednom mesecu. Tokom prvih deset dana novembra registrovano je 56 smrtnih slučajeva: 1 smrt je označena kao prirodna, 1 usled zapaljenja pluća, a preostalih 53 usled *španske bolesti*.<sup>17</sup> Od pokojnika s ovom dijagnozom 1 je umro u Valjevu i sahranjen u Gornjem Lajkovcu, a većina, i pre i posle toga, umrli su u svom selu gde su i sahranjeni dan ili dva po smrti. Za jednu ženu iz Krčmara, koja je umrla početkom novembra, upis je izvršen naknadno, mesec dana kasnije, u decembru, uz napomenu da je umrla „u nenormalnom stanju uzrokovanom španskom bolešću, utopila se“.

Tokom narednih deset dana novembra umrlo je 48 osoba, i to 2 od *zapaljenja pluća*, 1 od *šipnje* i 45 od *španske bolesti*. A potom u poslednjoj trećini istog meseca (po julijanskom kalendaru) uočava se nagli pad smrtonosnih posledica epidemije. Tada je umrlo 20 obolelih: 1 od *šarlaha*, 1 od *jektike*, 5 od raznih „zapaljenja“: creva, materice i pluća, i 12 od *španske bolesti*.<sup>18</sup>

Smanjenje boja preminulih krajem novembra je ukazalo na skori kraj umiranja od posledica epidemije. U decembru je umrlo 9 osoba, od kojih 5 od *španske bolesti* a za ostale je kao uzrok smrti upisano *zapaljane pluća*, *zapaljenje creva* i u dva slučaja *nerazvijenost novorođenčeta*. Na početku naredne 1919. godine, 3/16. januara je s uzrokom smrti *španska bolest* upisana još samo 1 osoba. Toga meseca je umrla i jedna osoba prirodnom smrću. U februaru je umrlo 5 osoba usled *zapaljenja pluća*, *jektike*, *prirodne smrti*, *vodene bolesti* i *suve bolesti*. U martu je zabeležena samo jedna smrt, i to usled *nerazvijenosti ploda*, a u aprilu 6, i to 3 od *jektike*, a po jedna od *zapaljenja pluća*, *zapaljena creva* i *nerazvijenosti ploda*. Dalje, do kraja cele 1919. godine, umrlo je još 36 osoba, od raznih uzroka.

Kako se iz prikazanih činjenica vidi, epidemijski udar sa smrtnim posledicama je na istraživanoj teritoriji kalendarski trajao tri, a faktički manje od dva meseca, od 17/30. oktobra do 8/20. decembra, sa nekoliko pojedinačnih smrtnih ishoda pripisanih španskoj groznici i kasnije, računajući i jedan sa početka naredne godine. U svakom slučaju tokom poslednja tri meseca 1918. godine

<sup>16</sup> Koje je, kako je već naglašeno, bilo česta komplikacija i uzrok smrti obolelih od španske groznice.

<sup>17</sup> A registrovan je i jedan smrtni sličaj i u Prijezdiću, i to od španske bolesti.

<sup>18</sup> Od koje je umro i još jedan oboleli u Prijezdiću.

umrla je 171 osoba, od kojih je za 141,<sup>19</sup> odnosno više od 80%, kao uzrok smrti upisana *španska bolest*, a što je skoro jednako broju umrlih od svih mogućih uzroka tokom 33 meseca cele 1917, prvih devet meseci 1918. i cele naredne 1919. godine, kada je umrlo 142 seljana. Navedeni broj umrlih od španske groznice predstavlja 4,47% stanovništva ovih sedam sela popisanih 1916. godine.

Tabela 1: Pregled umrlih od španskog gripa, po selima, u vremenskim razmacima

SELO	Broj stanov. 1916.g.	Umrli u oktobru 1918	Umrli tokom prvih 10 dana novembra	Umrli tokom drugih 10 dana novembra	Umrli tokom trećih 10 dana novembra	Umrli u decembru 1918	Ukupno umrlih	%
<b>Bukovac</b>	188	4	1	0	0	0	5	2,66%
<b>Mratišić</b>	309	7	11	9	1	1	29	9,38%
<b>Golubac</b>	191	1	6	5	0	0	12	6,28%
<b>Osečenica</b>	803	4	16	16	2	2	40	4,98%
<b>Brežde</b>	575	4	12	8	7	1	32	5,56%
<b>G. Lajkovac</b>	682	4	4	3	0	0	11	1,61%
<b>Krčmar</b>	407	1	3	4	2	2	12	2,95%
	3.155	25	53	45	12	6	141	4,47%

Tokom tri kalendarska meseca trajanja epidemijskog udara registrovano je 30 ljudi za koje španska bolest nije bila upisana kao uzrok smrti, što je više od 29 preminulih tokom prethodnih devet meseci, a znatno više od 16 odnosno 22 preminula tokom tri poslednja meseca prethodne 1917 i naredne 1919. godine. To bi moglo da ukaže na mogućnost da je i među tih 30 umrlih takođe moglo biti onih čije je upokojenje rezultat epidemije, bilo da je reč o početnom pogrešnom prepoznavanju, npr. kada je za uzrok smrti upisano zapaljenje pluća, ili pak da je reč o eskalaciji, usled delovanja virusa španskog gripa, neke druge bolesti koja je upisana kao uzrok smrti. Uz to, kao što je naglašeno, mora da se dozvoli i mogućnost da je pri masovnom umiranju zbog epidemije, španski grip kao uzrok pripisan i ponekom ko je umro zbog drugog uzroka, naročito kod novorođenčadi. Ali, imajući u vidu odnos: 30 umrlih od drugih uzroka: 141 od španskog gripa, broj mogućih zabuna jedne ili druge vrste verovatno nije veliki.

Potrebno je da se naglasi da postoji mogućnost da je izvestan broj meštana bilo kog naselja, a koji su bili vojnici, mogao da se, usled obolevanja od španske groznice, upokoji na nekom drugom mestu, u nekoj vojnoj bolnici ili u internaciji, u logoru. Za takve smrti se obično sazna nešto kasnije, i one su u knjige umrlih upisivane naknadno. U ovom slučaju bi to bilo tokom naredne 1919. Međutim, od 50 smrtnih slučajeva upisanih tokom te godine u knjigu umrlih krčmarske crkve samo su dva naknadna upisa, a oba se odnose na vojnike koji su poginuli u septembru 1918. godine, i to „od zadobijenih rana na Belom Ka-

<sup>19</sup> Računajući i jednu u januaru.

menu, kota 1170“. A onaj jedan pomenuti 29-ogodišnji muškarac iz Gornjeg Lajkovca, koji je od španske groznice umro u novembru 1918. u Valjevu, najverovatnije nije bio vojnik koji je zadržan u valjevskoj bolnici na lečenju, budući da je „bio u braku 2 godine“, odnosno od 1916, kada se vojska već nalazila na Solunskom frontu.

Indikativno je da se procenat umrlih stanovnika znatno razlikuje od sela do sela, čak i kada je reč o selima koja se međusobno graniče, zauzimajući prostor istog visoravnskog platoa, poput Bukovca, gde je umrlo 2,66% i Golupca gde je umrlo 6,28% stanovništva. Najveći procenat umrlih je registrovan u Mratišiću, 9,38%, koji se takođe graniči sa Bukovcem, i “uklješten” je između druga dva pomenuta sela, a najmanji, 1.61% u Gornjem Lajkovcu, koji je povezan sa Breždem gde je umrlo 5,56% stanovnika. Brojčano je najviše preminulo u najmnogoljudijoj Osečenici – 40, odnosno 4,98% stanovništva, a najmanje u Bukovcu, 5 – 2,66%.

Da bi slika o posledicama epidemije bila potpunija, neophodno je prikazati i rezultate dodatnog istraživanja koji se odnosi na polnu i starosnu strukturu upokojenih, s ukazivanjem na odnos broja umrlih u odnosu na broj stanovnika po popisu iz 1916, a uz osvrt i na brojnost stanovništva 1910, koje su austrougarske okupacione vlasti prikazale uz rezultate svoga popisa (Popović 2000).

Tabela 2: Pregled umrlih od španskog gripa, po polnoj i starosnoj strukturi

Starost (godina)	Muški pol (broj i procenat umrlih)	Ženski pol (broj i procenat umrlih)	Ukupno (broj i procenat umrlih)
0–3	5 (3,54%)	11 (7,80%)	16 (9,34%)
4–6	6 (4,26%)	5 (3,54%)	11 (7,80%)
7–15	10 (7,09%)	13 (9,21%)	23 (16,30%)
16–20	7 (4,96%)	6 (4,26%)	13 (9,22%)
21–30	8 (5,67%)	26 (18,44%)	34 (24,11%)
31–40	5 (3,54%)	12 (8,51%)	17 (12,05%)
41–50	2 (1,42%)	9 (6,83%)	11 (8,25%)
51–60	5 (3,54%)	3 (2,13%)	8 (5,67%)
61–70	4 (2,84%)	3 (2,13%)	7 (4,97%)
71+	1 (0,71%)	0 (0%)	1 (0,71%)
	<b>53 (37,39%)</b>	<b>88 (62,41%)</b>	<b>141</b>

U 1910. godini na teritoriji navedenih sedam sela krčmarske parohije muškarci su bili u većini: 2.105 muškaraca – 51,55% i 1.978 žena – 48,45%. Posle ratnih strahota, sa značajnim smanjenjem broja stanovnika i polna struktura se značajno promenila. U 1916. godini je na toj teritoriji popisano 1.784 žena, za 194, odnosno 9,81% manje nego prema prethodnom popisu i one su činile 56,55% stanovništva. Muškaraca je bilo 1.361, za 734, odnosno 34,87% manje nego ranije i činili su preostalih 43,45%.

Pošto su po početku austrougarske okupacije usled većeg „ratnog manjka“ muške populacije žene bile u većini bilo je očekivano da je tokom trajanja epidemije španske groznice njih više umrlo, ali procentualno gledano smrtnost žena je nešto veća od očekivane. Žena, koje su činile 56,55% stanovništva, umrlo je 88, odnosno 62,41% od svih preminulih.

Najdrastičnije razlike između broja preminulih različitih polova se uočavaju kod umrlih u starosnoj dobi između 21 i 50 godina. Umrlo je 47 žena i 15 muškaraca. Ali to je upravo ono životno doba u kom su muškarci tokom prethodnih godina podneli najveće ratne žrtve, od mladića koji su tokom 1915, pre povlačenja preko Albanije, mogli da budu regrutovani, preko vojnika koji su već prošli sve ratne poteškoće od 1912. godine, do trećepozivaca. Zato se upravo u tim godištimu i uočava najveća disproporcija.

Da su od bolesti generalno relativno podjednako umirali pripadnici oba pola ukazuje i ujednačen broj smrti dece i mladih starosti od 4 do 20 godina, među kojima se nalaze oni mladići koji su 1915. uoči povlačenja preko Albanije imali najviše 17. godina i nisu mogli da budu regrutovani. Za razliku od nekih svojih vršnjaka, budućih regruta, koji su iz gradova, kao srednjoškolci, povedeni u povlačenje i stradali u ne malom broju, seoska deca su ostala na porodičnim imanjima. U toj starosnoj dobi je umrlo 24 ženske i 23 muške osobe, jedna žena više, ali je u kategoriji od 4 do 6 godina umro jedan dečak više od devojčica. Sa druge strane muškaraca u dobi od 51 do 70 godina je umrlo više (9) nego žena (6).

Dok donekle neobjašnjena ostaje velika razlika u smrtnosti dece do 3 godine (11 devojčica i 5 dečaka) smrt jednog muškarca i nijedne žene preko 70 godina je objašnjiva činjenicom da je u to vreme ta starost za ruralno okruženje bila duboka i doživljavali su je relativno retki pojedinci. Generalnim uvidom u knjige umrlih uočava se da je i u regularnim situacijama za mnoge osobe umrle u ranim 60-im godinama upisivano da su preminule od starosti.

## Zaključak

Pandemija španskog gripa (španske groznice, influence) tokom 1918. godine zahvatila je ceo svet, a njen glavni udar se na teritoriji Srbije osetio upravo u onom dugo iščekivanom trenutku, po probodu Solunskog fronta, oslobođenju, definitivnoj pobedi i povratku dela vojnika svojim kućama. Od ove bolesti su obolevali i umirali i vojnici, koji su pod puščanom paljbom i topovskim salvama žurili svojim najmilijima, kao i civili koji su ih sa nestrpljenjem očekivali.

Ne računajući prvi, prolećno-letnji talas epidemije, koji nije imao masovne fatalne posledice, masovno obolevanje je među vojnicima za sada registrovano u drugoj polovini septembra, ubrzo posle proboda Solunskog fronta. Među civilima u gradovima, poput Beograda, masovno umiranje je počelo pre 19.

oktobra, kada su zbog epidemije škole i druge javne ustanove u Zagrebu bile zatvorene već desetak dana. U to vreme se javljaju i prva, prvo sporadična, a potom masovna umiranja i u ravničarskim prigradskim selima poput Divaca kod Valjeva, a nešto kasnije u udaljenijim brdsko-planinskim selima. U uslovima u kojima nije bilo planirano usmeravanog produžetka „prokužavanja“<sup>20</sup> populacije udarni talas bolesti je u Srbiji trajao nepuna dva meseca. Masovno umiranje je prestalo tokom decembra, posle čega se sreću uglavnom sporadični pojedinačni smrtni slučajevi usled dodatnih naknadnih komplikacija.

Za sada nije moguće da se utvrdi ni okviran, a kamo li precizan broj obolelih, kako bi se na osnovu njega odredio procenat zaraženog stanovništva i stopa smrtnosti od posledica bolesti, ali je moguće da se na osnovu upisa u knjige umrlih dozna broj smrtnih slučajeva u konkretnim naseljima i da se na osnovu informacija o broju stanovništva dođe do podataka o procentu stradalih u odnosu na celokupnu populaciju. A ti podaci bi na osnovu paušalnih indeksa odnosa broja obolelih u odnosu na celokupnu populaciju i procenta umrlih među obolelima, mogli da ukažu i na hipotetičku brojku zaraženih i ozdravljenih.

Analiza upisa u knjigu umrlih crkve u Krčmaru je pokazala da je na teritoriji sedam sela koje pripadaju krčmarskoj parohiji za nepuna dva meseca 1918. godine, od sredine oktobra (po julijanskom kalendaru) do početka decembra, od posledica epidemije preminuo 141 oboleli, što je vrlo blisko broju umrlih od svih mogućih uzroka tokom cele 1917, prvih devet meseci 1918. i cele 1919. godine, kada je umrlo 142 seljana.

Zbog ratnog stanja u kom se Srbija skoro neprekidno nalazila od 1912, pri čemu je veći deo žrtve podneo muški deo populacije, od gripa je stradalo više žena: 88 odnosno 62,41% svih umrlih od posledica epidemije. Najdrastičnije razlike se uočavaju kod umrlih u starosnoj dobi između 21 i 50 godina, 47 preminulih žena i 15 muškaraca, u kojoj se i najviše ispoljava smanjenje broja muškaraca.

Analize ukazuju i da je na navedenoj teritoriji od španskog gripa umrlo 4,47% stanovništva, međutim, od sela do sela uočavaju se relativno velike razlike. Najveći procenat umrlih u odnosu na broj stanovnika je bio u Mratišiću – 9,28%, a najmanje u Gornjem Lajkovcu – 1,66%. Što se tiče broja preminulih, najviše je umrlo u najmnogoljudnijoj Osečenici (40, odnosno 4,98%), a najmanje u Bukovcu (5 ljudi, odnosno 2,66%).

Razlike u broju preminulih u susednim selima jedne brdsko-planinske crkvene parohije, kao i razlike u odnosu na druge parohije, poput ravničarske Divačke, gde je od posledica epidemije umrlo 0,44% (u samom selu Divci – 0,61%, u susednom Lukavcu – 0,14%, a u takođe susednoj valjevskoj Loznici 0,72%), ukazuju da se do relevantnih podataka koji bi se odnosili na Srbiju može doći pre na osnovu sveobuhvatnih istraživačkih aktivnosti koji bi bile obavljene na

<sup>20</sup> Proces sticanja masovnog imuniteta kroz masovno oboljevanje stanovništva.

teritoriji cele države, nego na osnovu selektivnih istraživanja na reprezentativnom uzorku.

Neosporno je da je epidemije španske groznice imala značajnu ulogu u direktnim i indirektnim demografskim gubicima Srbije tokom Velikog rata, ali njena kvantifikacija nije moguća dok se ne obave relevantna istraživanja na teritoriji cele države.

### Izvori

- Knjiga crkve dračičke hrama Svetih apostola, za upisivanje umrlih, 1915–1925.*  
*Knjiga crkve krčmarske hrama Svetog Oca Nikolaja, za upisivanje umrlih, 1917–1921.*  
*Knjiga crkve rabrovičke (Divci)hrama Svetog Oca Nikole, za upisivanje umrlih, 1915–195.*  
Đordjević, Milan. *Sve kako je sa mnom bilo (1886–1920)*. Rukopis u vlasništvu porodice. KuK. 1917. *Ortsverzeichnis für das von den k.u. k. Truppen besetzte Gebiet Serbiens*. Belgrade 1917.  
Pecić, Milan. 1955. *Autobiografija*. Rukopis, u: Arhiv SANU, dok. br. 13354.  
Sondermajer, Roman. *Dnevnik 1918*, u: Arhiv SANU, dok. br. 14559 I-1.

### Literatura

- Antić, Dimitrije. 1918. *Španska groznica: influenza*. Kragujevac, oktobar 1918.  
Antić, Vukašin i Žarko Vuković. 2008. „Australijska medicinska misija sa srpskom vojskom na Solunskom frontu“. *Vojnosanitetski pregled* 65 (2): 181–182.  
Arandelović, Natalija. 2018. *Dnevnik 1915–1918*. Beograd: Istorijski arhiv Beograd.  
Gajić, Jovana. 2018. „Kako je probijen Solunski front“. *Politika* 13. septembar. <http://www.politika.rs/scc/clanak/55763/Tema-nedelje/Najveca-srpska-pobeda/Kako-je-probijen-Solunski-front>.  
Gavrilović, Živojin. „Pandemija španske groznice u Šajkajškoj 1918–1919“. *Medicinski pregled* br. 7–8, 277–80.  
Dragić, Milorad. 1991. „Zdravstvene prilike u Beogradu za vreme okupacije u Prvom svetskom ratu i španski grip 1918–1919. godine“. *Etnomedicina* 2. Beograd: Odeljenje za etnologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.  
Đenić, Milisav. 1985. „Epidemije tifusa i španske groznice na Zlatiboru u vreme Prvog svetskog rata“. *Užički zbornik* br.14, 151–164.  
Hutinec, Goran. 2006. „Odjeci epidemije španjolske gripe 1918. godine u hrvatskoj javnosti“. *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 38(1): 227–42.  
Hutton, Isabel. 1960. *Memories of a Doctor in War and Peace*. London: Heineman.  
Jagodić, Miloš. 2015. „Procena demografskih gubitaka Srba u periodu 1910–1921“. *Srpske studije* br. 6, 11–65.  
Krivošejev, Vladimir. 2018. *Oslobođenje Valjeva u Velikom ratu 30. oktobra 1918*. Valjevo: Književni klub Valjeva.  
Krivošejev, Vladimir i Ninoslav Stanojlović. 2020. *Dr Milan Pecić: autobiografija najstarijeg pukovnika srpskog saniteta*. Beograd: Srpsko lekarsko društvo.

- Kreiser CM. 2006. "The Enemy Within". *American History Magazine*.
- Milenković, Toma. 2007. *Trstenik i okolina u Prvom svetskom ratu 1914–1918*. Beograd: Institut za savremenu istoriju.
- Milovanović, Milovan. 1921. „Sanitetske prilike u Srbiji za vreme Austro – Ugarske okupacije: od 1915. – 1918. godine“. *Srpski arhiv za celokupno lekarstvo* XXIII/4: 120–135.
- Nedok, Aleksandar. 2008. „The Serbian Army Medical Corps in the breach of the Salonika Front and liberation of Serbia in the year 1918“. *Vojnosanitetski pregled* 65(Suppl), 27–34.
- Nedok, Aleksandar, Veljko Todorović and Dragan Mikić. 2018. „Medical corps activity after the capitulation of Bulgaria (september – november): malaria relapses explosion and influenza epidemic“. *Conference proceedings: International Historical-comparative Analysis of the Thessaloniki Front Operations 1916–1918*. Belgrade Serbia, Nov 5–6, 2018: University of Defence, School of National Defence, Ed. „Defence“, 337–376.
- Pavlović, Ljubomir. 2011. „Kolubara i Podgorina: antropogeografska promatranja“. U *Poreklo porodica: Kolubara, Podgorina i Tamnava*, Ljubomir Pavlović. Valjevo: Parnas Book.
- Popović, Ljubodrag. 2000. „Popis stanovništva Valjevskog okruga u I svetskom ratu“. *Glasnik Istorijskog arhiva Valjevo* br. 34, 159–170.
- Radojčin, Miloš. 1991. *Tovariševo – iz prošlosti sela i stanovništva*. Novi Sad: Matica srpska.
- Radojčić, Milorad. 2018. *Osečinski kraj u ratovima 1912–1918: pomenik ratnim žrtvama*. Osečina – Beograd: Narodna biblioteka Osečina – Muzej žrtava genocida Beograd.
- Radojčić, Milorad. 2020. *Mionica u ratovima 1912–1918: pomenik ratnim žrtvama*. Mionica – Beograd: Biblioteka Milovan Glišić – Muzej žrtava genocida Beograd.
- Radosavljević, Aleksandar. 1925. „O influenci po svojim i tuđim iskustvima u toku Svetskog rata“. U *Istorija srpskog vojnog saniteta – naše ratno sanitetsko iskustvo*, uredio Vladimir Stanojevi, 470–487. Beograd.
- Radusin, Milorad. 2012a. „The Spanish Flu: Part I: the first wave“. *Vojnosanitetski pregled* 69 (9): 812–817.
- Radusin, Milorad. 2012b. „The Spanish Flu: Part II: the second and third wave. *Vojnosanitetski pregled* 69 (10): 917–92. Savić, Aleksa. 1918. *Influenca*. Krf: Državna štamparija ministarstva vojnog.
- Taubenberger, J.K. and D.M. Morens. 2006. "Influenza: the mother of all pandemics". *Emerg Infect Dis* 1918; 12(1): 15–22.
- Trajković, Ljubica D. 1980. *Kazivanja o starom Valjevu*. Valjevo: Privatno izdanje Dragoljuba Trajkovića.
- Vendrig, Tatjana, Fabijan Vendrig i John M. Stienen. 2016. *Serbian soldiers of World War I who died in the Netherlands*. Belgrade: Embassy of Kingdom of the Netherlands.

Vladimir Krivošejev  
National Museum Valjevo, Valjevo, Serbia

*Death in Krčmar: A Contribution to the Quantification  
Of The Victims of the 1918 Spanish Flu Pandemic*

It is estimated that the Spanish flu pandemic, which affected the entire planet from 1918 to 1919, affected about five hundred million people, or one-third of the world's population at the time, and killed about fifty million people. The disease was noticed among Serbian soldiers in Corfu in April 1918, and in May among soldiers on the Salonika Front, but without fatal consequences. During the summer, fatalities were also reported, mainly due to lung compaction. Then the epidemic was reported in occupied Serbia as well.

Just at the time of the breakthrough of Salonika Front on the 15th of September, a new wave of the epidemic started, this time fatal. Many soldiers remained lying and dying in military hospitals set up along the way. Some soldiers made it home but then passed away, and some found their homes empty.

In occupied Serbia, mass dying began before liberation. In the region of Valjevo, the first deaths occurred in early October, but mass deaths started in late October. This lasted less than two months. Then, by the beginning of the spring of 1919, sporadic deaths due to "pneumonia" were seen as a common complication of Spanish flu, which does not necessarily mean that the epidemic had stopped, but that its end did not have any fatal consequences.

In the lowlands of the Valjevo region, mortality was relatively low (in the parish of the church in Rabrovica – 0,44%), in the hilly area the mortality rate was slightly higher (in the parish of the church in Brankovina – 1,32%), and in the high mountain areas, it was very high. An analysis of the number of recorded deaths in the books of the church in Krčmar indicates that over these two months 141 people (4.47% of the population) died in seven villages that belong to the parish of this church. That number is almost equal to the number of deaths from all possible causes over a 33month period: throughout 1917, the first 9 months of 1918, and throughout 1919. The highest mortality rate, 9,38% of the population, was recorded in the village of Mratišić, and the lowest, 1,61% in the village of Gornji Lajkovac. A higher number of deaths were recorded among the female population, but this can be attributed to the decrease in the number of males due to previous years of war.

*Keywords:* 1918 epidemic, pandemic, Spanish flu, Spanish influenza, Valjevo, Krčmar

*La mort à Krčmar: contribution à la quantification des victimes de la pandémie de la grippe espagnole en 1918*

On estime que le nombre de personnes touchées par la pandémie de la grippe espagnole qui de 1918 à 1919 a envahi toute la planète, atteint cinq cents millions de personnes; ce chiffre représente le tiers de la population mondiale de l'époque, dont environ cinquante millions de personnes sont mortes. Si de telles hypothèses sont correctes, cinq fois plus de personnes ont péri des conséquences de la fièvre espagnole que des conflits dans la Grande guerre. La pandémie n'a pas épargné non plus la population de la Serbie occupée, ni les soldats sur le Front de Salonique. Elle était montée en flèche justement dans les jours où, après la percée du front, avait commencé la lutte pour la libération définitive, et avait atteint son sommet dans des moments d'enthousiasme et d'euphorie dus à la libération et à la création du nouvel état. Bien que l'influenza ait emporté de nombreuses victimes parmi les soldats et la population civile, ses conséquences sont presque complètement négligées par l'historiographie au profit des recherches sur des sujets militaires et politiques. La mort au lit n'est pas héroïque à la différence de la mort sur le champ de bataille. L'objectif de cet article est de montrer le désastre provoqué par l'épidémie et, à travers l'exemple de la quantification du nombre de victimes enregistrées sur le territoire de sept villages appartenant à la paroisse de l'église du village Krčmar aux alentours de Valjevo, de montrer de nouvelles voies possibles de recherches et d'acquisition d'informations pertinentes sur le nombre et la structure des périls. C'est pourquoi des inscriptions au Registre des décès de l'église à Krčmar ont été analysées. L'analyse a montré qu'au cours des deux mois de la durée de l'épidémie, 141 habitants sont morts (c'est-à-dire 4,47% de population) ce qui est presque égal au nombre de morts de toutes les causes possibles réunies au cours de 33 mois: toute l'année 1917, les premiers 9 mois de 1918 et toute l'année 1919, lorsque 142 personnes sont mortes. En outre, un plus grand nombre de morts dans la population féminine a été enregistré, mais cela pourrait être attribué à la diminution du nombre d'hommes due à leur disparition massive pendant la guerre à peine terminée.

*Mots clés:* épidémie 1918, pandémie, grippe espagnole, fièvre espagnole, influenza, Valjevo, Krčmar

Primljeno / Received: 9.04.2020.

Prihvaćeno / Accepted: 18.04.2020.



CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

39

ЕТНОАНТРОПОЛОШКИ проблеми = Issues in Ethnology and Anthropology = Problèmes d'ethnologie et d'anthropologie / главни и одговорни уредник Драгана Антонијевић. – 1987, бр. 1–1998, бр. 11/12 ; н.с., год. 1, св. 1 (2006)– . – Београд : Филозофски факултет, Одељење за етнологију и антропологију : Досије студио, 1987–1998 ; 2006– (Београд : Досије студио). – 24 cm

Тромесечно. – Текст на срп. (ћир. и лат.) и енгл. језику. – Друго издање на другом медијуму: Етноантрополошки проблеми (Online) = ISSN 2334-8801

ISSN 0353-1589 = Etnoantropološki problemi

COBISS.SR-ID 2992138