



МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

ЗБОРНИК
МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

MATICA SRPSKA
DEPARTMENT OF SOCIAL SCIENCES
SOCIAL SCIENCES QUARTERLY

Покренут 1950. године
До 10. свеске (1955) под називом *Научни зборник*, серија друштвених наука,
од 11. свеске (1956) – *Зборник за друштвене науке*, а од 76. свеске (1984)
под данашњим називом

ГЛАВНИ УРЕДНИЦИ

Др Милош Јовановић (1950), Живојин Бошков (1951–1952),
Рајко Николић (1953–1965), академик Славко Гавриловић (1966–1969),
др Александар Магарашевић (1970–1973), др Младен Стојанов (1974–1999)
др Милован Митровић (2000–2004), др Часлав Оцић (2005–)

139
(2/2012)

Уредништво

Др ГОРДАНА БЛАГОЈЕВИЋ
Др БОШКО БОЈОВИЋ (Француска)
Др РАЈКО БУКВИЋ
Др БРАНИСЛАВ С. ЋУРЋЕВ
Др МАСАЈУКИ ИВАТА (Јапан)
Др МИЛОШ МАРЈАНОВИЋ
Др ЈОВАНА МИЛУТИНОВИЋ, секретар Уредништва
Др МИЛОВАН МИТРОВИЋ
Др ДУШАН НИКОЛИЋ
Др ДРАГО ЊЕГОВАН
Др ЧАСЛАВ ОЦИЋ, дописни члан САНУ
Др ПИТЕР РАДАН (Аустралија)

Главни и одговорни уредник
Др ЧАСЛАВ ОЦИЋ, дописни члан САНУ

Тему броја (139–248 стр): Идентитет и мултикултуралност:
Србија и окружење на почетку трећег миленијума
уредила др Гордана Благојевић

Copyright © Матица српска, Нови Сад, 2012

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

139
(2/2012)

НОВИ САД
2012

Илуcтpација на корици
гpавира Захарије Орфелина
Човек њице за сѝолом

САДРЖАЈ / CONTENTS

<i>Тема броја</i>	<i>Topic of the Issue</i>
ИДЕНТИТЕТ И МУЛТИКУЛТУРАЛНОСТ: СРБИЈА И ОКРУЖЕЊЕ НА ПОЧЕТКУ ТРЕЋЕГ МИЛЕНИЈУМА	IDENTITY AND MULTICULTURALITY: SERBIA AND ITS SURROUNDING AT THE BEGINNING OF THE THIRD MILLENIUM
Младена Прелић МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ: РАСПРАВА КОЈА ТРАЈЕ 139–149	Mladena Prelić MULTICULTURALISM: A CONTINUAL DISCOURSE 139–149
Мирјана Павловић МЕЂУЕТНИЧКИ ФЕСТИВАЛИ: ПРАЗНИЦИ МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМА И/ИЛИ ЧУВАРИ ЕТНИЧНОСТИ 151–157	Mirjana Pavlović INTERETHNIC FESTIVALS: THE CELEBRATIONS OF MULTICULTURALISM AND/OR THE GUARDIANS OF ETHNICITY 151–157
Александра Павићевић УЛОГА РЕЛИГИЈЕ У ИДЕНТИТЕТУ ГРАЂАНА СРБИЈЕ: ИЗМЕЂУ ЛИЧНИХ ИЗБОРА И КОЛЕКТИВНИХ ПРЕДСТАВА СРПСКО СТАНОВНИШТВО СЈЕНИЦЕ И ПЕШТЕРА 159–172	Aleksandra Pavićević THE ROLE OF THE RELIGION IN THE IDENTITY OF SERBIA'S CITIZENS: BETWEEN PERSONAL CHOICES AND COLLECTIVE IMAGES SERBIAN POPULATION OF SJENICA AND PEŠTER REGION 159–172
Јадранка Ђорђевић Црнобрња ЈЕЗИК И УКЉУЧИВАЊЕ ДОСЕЉЕНИКА У ВЕЋИНСКУ ЗАЈЕДНИЦУ: СРБИ У ЛЈУБЉАНИ 173–183	Jadranka Đorđević Crnobrnja LANGUAGE AND INVOLVEMENT OF IMMIGRANTS IN A MAJORITY COMMUNITY: SERBS IN LJUBLJANA 173–183

Гордана Благојевић
НАИВНО СЛИКАРСТВО КАО
ПРИЧА О ЕТНОКУЛТУРНОМ
ИДЕНТИТЕТУ СЛОВАКА У
СРБИЈИ: ПРИМЕР КОВАЧИЦЕ

185–195

Gordana Blagojević
NAIVE ART AS A STORY ABOUT
THE ETHNOCULTURAL IDENTITY
OF SLOVAKS IN SERBIA:
THE EXAMPLE OF KOVAČICA

Александар Крел
ЕТНИЧКА ДИСТАНЦА
/ ВЕЗАНОСТ (БЛИСКОСТ)
ВОЈВОЂАНСКИХ НЕМАЦА
ПРЕМА СРБИМА И МАЂАРИМА
У ВОЈВОДИНИ И НЕМЦИМА
У СР НЕМАЧКОЈ НА
ПОЧЕТКУ 21. ВЕКА

197–207

Aleksandar Krel
ETHNICAL DISTANCE
/ CONNECTION (CLOSENESS)
OF GERMANS IN VOJVODINA
ACCORDING TO THE SERB AND
HUNGARIANS IN VOJVODINA
AND GERMANS IN GERMANY AT
THE BEGINNING OF 21th CENTURY

Селена Ракочевић
МОДАЛИТЕТИ ИНТЕРКУЛТУРАЛ-
НОСТИ: ПЛЕСАЊЕ У СВАДБЕНОМ
РИТУАЛУ СРБА У БАНАТУ

209–222

Selena Rakočević
MODES OF INTERCULTURALITY:
DANCING WITHIN THE WEDDING
RITUAL OF THE BANAT SERBS

Данка Лајић Михајловић и
Мирјана Закић
ДРАГАЧЕВСКИ САБОР ТРУБАЧА
У ГУЧИ: МЕСТО УМРЕЖАВАЊА
МУЗИЧКИХ КУЛТУРА

223–236

Danka Lajić-Mihajlović and
Mirjana Zakić
DRAGAČEVO TRUMPET
FESTIVAL IN GUČA – A PLACE OF
NETWORKING MUSIC CULTURES

Марта Стојић Митровић
ЕКСТЕРНАЛИЗАЦИЈА ГРАНИЦА
ЕВРОПСКЕ УНИЈЕ И ПОЈАВА
ИМПРОВИЗОВАНИХ МИГРАНТ-
СКИХ НАСЕЉА У СРБИЈИ

237–248

Marta Stojić-Mitrović
EXTERNALIZATION OF EUROPEAN
BORDERS AND THE EMERGENCE
OF IMPROVIZED MIGRANTS'
SETTLEMENTS IN SERBIA

*

*

*

Валентина Соколовска и
Гордана Трипковић
ДРУШТВЕНИ И ПОРОДИЧНИ
ЖИВОТ СРБА У ВОЈВОДИНИ НА
ПОЧЕТКУ 20. ВЕКА У ОГЛЕДАЛУ
УПИТНОГ ЛИСТА МАТИЦЕ СРПСКЕ

249–257

Valentina Sokolovska and
Gordana Tripković
SOCIAL AND FAMILY LIFE
OF THE SERBS IN VOJVODINA
AT THE BEGINNING OF
THE 20th CENTURY

Драго Његован
ВОЈВОДИНА – РЕГИОН ЗАСНОВАН
НА СРПСКОМ ЕТНИЦИТЕТУ
И ЊЕГОВОМ ОСПОРАВАЊУ
259–273

Drago Njegovan
VOJVODINA – A REGION BASED
ON THE SERBIAN ETHNICITY
AND ITS DENIAL

Вукашин С. Стојиљковић
СТАНДАРДНИ ЈЕЗИК У
САВРЕМЕНОМ ДРУШТВЕНОМ
КОНТЕКСТУ И ФЕНОМЕН
ТЗВ. ДЕ СТАНДАРДИЗАЦИЈЕ
ЈЕЗИКА
275–282

Vukašin S. Stojiljković
STANDARD LANGUAGE
IN THE CONTEMPORARY
SOCIAL CONTEXT AND THE
PHENOMENON OF THE SO-CALLED
LANGUAGE DESTANDARDIZATION

Срђан Шљукић
ЕНТОНИ СМИТ О ОДНОСУ
НАЦИОНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА
И МИТА О ИЗАБРАНОСТИ
283–293

Srđan Šljukić
A. SMITH'S UNDERSTANDING OF
RELATION BETWEEN NATIONAL
IDENTITY AND MYTH OF ELECTION

ПРИКАЗИ / BOOK REVIEWS

Јована Ћирић
МИЛАНКОВИЋ – РЕНЕСАНСНИ СТВАРАЛАЦ
(*Сиваралацијво Милујина Миланковића*, зборник радова с истоименог
Међународног симпозијума одржаног у Даљу, 23. и 24. маја 2008. године,
уредник Часлав Оцић, САНУ, Београд 2009)
295–308

IN MEMORIAM

Драго Његован
ЧЕДОМИР ПОПОВ
309–311

АУТОРИ У ОВОМ БРОЈУ / AUTHORS IN THIS ISSUE
313–318

Младена Прелић

МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ: РАСПРАВА КОЈА ТРАЈЕ*

САЖЕТАК: Мултикултурализам је сложен феномен који има различите теоријске, политичке, нормативне, идеолошке и друге аспекте. Његова значења нису уједначена, а дискусије о њему често су врло емотивне, од некритичке глорификације до оспоравања. У политичкој теорији, међутим, постоји специфичан проблем о коме се већ дуго дискутује – како се мултикултурализам, као „политика разлике“, слаже с либерализмом, односно како се принцип колективног уклапа с индивидуалним, а принцип једнакости с поштовањем разлике. У овом раду дат је нужно врло кратак преглед ових дискусија, као увод у будуће бављење проблемом мултикултуралности, пре свега начина на који се у његовим оквирима концептуализује појам културе, а затим и питањем да ли се и на који начин он остварује у српском друштву.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: мултикултурализам, политике признања, мултикултурно грађанство, концепти културе

О ЧЕМУ ГОВОРИМО КАДА ГОВОРИМО О МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМУ

Појам *мултикултурализам* последњих деценија изузетно се често користи у теоријским и различитим јавним расправама о културним политикама. Међутим, концепт мултикултурализма далеко је од јасног и једнозначног и често се под њим подразумевају различите појаве. О њему се воде значајне теоријске расправе, али се он у још већој мери односи на бројне праксе културне политике, које се разликују од друштва до друштва. Најжучније расправе воде се у новије време у западноевропским друштвима о правима имиграната¹.

* Овај рад је настао као резултат пројекта *Мултиетничности, мултикултуралности, миграције – савремени процеси*, који у потпуности финансира Министарство просвете и науке Републике Србије (177027).

¹ Поменимо овде само расправу о ношењу вела младих муслиманки у јавним школама у Француској. Међутим, ако би се уважило разграничење Вила Кимлике (Will Kymlicka) на националне мањине и етничке групе [Kymlicka 2003: 20–21], при чему се први појам односи на „аутохтоне“ етничке мањине, а други на имигранте, мултикултурна права би се пре свега односила на прву категорију.

У Србији се расправа о правима различитих група, која би се могла сматрати захтевима за мултикултурализмом, можда није толико распламсала у јавности колико нпр. у западним земљама, али је мултикултурализам постао предмет занимања једног броја теоретичара².

С повећаном употребом термина *мултикултурализам* у свакодневном, јавном, научном и др. говору, како примећује Лошонц, „ваља препознати становиту конфузију која влада у односу на њега“ [Lošonc 2002: 9].

У овом раду покушаћу да разјасним на шта се појам тачно односи, како се развијао, шта су кључне теоријске премисе и критике које се заговорницима мултикултурализма упућују, пре свега у политичкој теорији, као и – на који начин је тај појам релевантан за културну и социјалну антропологију³.

Ако се обрати пажња на савремену употребу овог термина у јавном простору или у свакодневном говору, приметно је да се термин користи на више начина који се незнатно, али ипак битно разликују. У једном смислу користи се као синоним за етнички плурализам (мултиетницитет) у оквиру једне државе, за толерисање културних различитости, односно за мирну коегзистенцију различитих етничких група у оквиру једног друштва (односно државе), али (често с негативном конотацијом) и у смислу коегзистенције култура које су затворене у себе, јасно разграничене, без међусобне културне размене. Поред тога, користи се и у значењу управо супротном јасно разграниченим, међусобно одвојеним културама – као синоним за процесе хибридизације култура и идентитета у савременом глобализованом свету.

Међутим, у стручном и научном дискурсу под мултикултурализмом најпре се подразумева врста јавне политике, која се односи на културну различитост у мултиетничком друштву, односно на начине како да она у друштву и држави буде третирана.

Мултикултурализам се може дефинисати као специфична јавна политика која се односи на управљање културним различитостима у мултиетничким друштвима, која званично наглашава међусобно уважавање

² О томе сведоче, рецимо, радови Алпара Лошонца, Горана Башића, Слободана Дивјака, Милана Подунавца и др., као и више тематских зборника приређених последњих година на ову тему (видети библиографију). Преводи књига Вила Кимлике [2002], Кимлике и Магде Опалски [2002], Чарлса Тејлора (Charles Taylor) [2003, 2008] и сл. такође сведоче о интересовању за ову тему.

³ Мултикултуралност је комплексна појава и има много аспеката – филозофских, политиколошких, социолошких, културних и др. Стога ми се учинило битним да научници који долазе из једне научне области (у овом случају социјалне и културне антропологије / етнологије) имају у виду значења појма у другим областима и да бар у једној мери покушају да изграде интердисциплинарни приступ проблемима. Значајне критике упућене су политиколозима од стране антрополога због начина на који користе појам културе. Због тога ми се учинило важним да истраживање започнем питањем – како се појам и проблем мултикултуралности формирао у сфери политичке теорије? Овакав преглед нужно мора да буде сажет и да представља врсту увода у даље бављење овом темом, чији ће основни проблеми бити могући допринос расправи о мултикултурализму од стране (културне и социјалне) антропологије, као и примењивост концепата и политика мултикултурализма на друштво у Србији.

и толеранцију према културним разликама унутар граница државе⁴. Та политика, дакле, подразумева обавезе државе, оно шта држава треба да уради – какве законе да донесе, какве институције да подржава и гради – да би омогућила миран суживот и остварила праведан третман према различитим мањинским групама, посебно уколико су оне током историје трпеле различите неправде, негативне стереотипе и дискриминацију. Другим речима, мултикултуралност као политика означава експлицитну државну политику која има два циља – да обезбеди суживот и да дефинише однос државе и етничких мањина [Stojković 1999: 147]⁵.

Осим под термином мултикултурализам, политике које штите културно различите колективитете у оквиру једне државе називају се и политике идентитета, политике различитости / права на разлику, политике признања [Stanford Encyclopedia of Philosophy 2012].

Мултикултурализам у овом смислу јесте појам који припада политичкој сфери, али је ипак, поред концепата права, правде, признања итд., суштински повезан и с проблемима културе, идентитета, културних права, културне интеграције, асимилације итд. Најшире, мултикултурализам се тиче одређења места *другог*, дефинисања и разумевања *другости*, а посебно културне различитости, што представља и један од темељних проблема (социјалне и културне) антропологије. У том смислу и антрополози имају много да кажу о овим темама. У сваком случају, мултикултурне политике морају им бити занимљиве јер, ако ништа друго, формулишу шире социополитичке ситуације у којима они обављају своја истраживања културних процеса. Стога ћу се на крају текста осврнути и на правце и могућности антрополошког доприноса расправи о, како то формулише Кимлика, *изазову мултикултурализма* [Kymlicka 2003: 17].

Сам термин мултикултурализам је, колико је до сада познато, први пут употребљен у једном књижевном делу⁶, а у јавним политикама наводно још 1957. године у Швајцарској [Janko Spreizer 2010: 45]. И мада се од 50-их година може наћи спорадично у литератури, почетак употребе термина у данашњем смислу везује се за Канаду и 1971. годину. У говору који је канадски премијер Пјер Тридо (Pierre Trudeau) одржао 1971. године истакнуто је да термин *бикултурализам* више не одсликава довољно прецизно канадско друштво и да је термин *мултикултурализам* у том смислу прецизнији [Stojković 1999: 147]. Исте године Канада је донела и Акт о мултикултурализму⁷, а сам термин ушао је тада у ширу употребу⁸.

⁴ http://www.martinfrost.ws/htmlfiles/multi_culture2.html

⁵ Аутор, међутим, наглашава да, поред политичке праксе, мултикултуралност има и идеолошки ниво / дискурс мултикултурализма [Stojković 1999: 147].

⁶ Реч је о роману америчког проналазача и професора универзитета неконвенционалне биографије Едварда Хаскела (Edward Haskell 1906–1986) *Lance. A Novel about Multicultural Men* [1941]. Приказ књиге може се видети на <http://www.jstor.org/stable/3917508>

⁷ Реч је о акту Announcement of Implementation of Policy of Multiculturalism within Bilingual Framework, http://www.martinfrost.ws/htmlfiles/multi_culture2.html

⁸ Канада је прва земља која је званично увела мултикултурну политику. У њој коегзистирају староседеоци, англофони и франкофони досељеници старијег таласа који су фор-

Друга половина 20. века доноси успон мултикултуралности као теорије, као праксе и као позитивне вредности. Амерички социолог Натан Глејзер (Nathan Glazer) пише: „Сада смо сви мултикултуралисти. Можемо још да се споримо око детаља, али мултикултурализам је оно што остаје; његова победа је потпуна“ [према Džekobi 2002: 59]. О мултикултурализму често се пише као о врсти општеприхваћене идеологије која је преовладала у последњој деценији прошлог века [Džekobi 2002: 56–62].

С друге стране, неки аутори истичу да мултикултурализам никад није био претерано популаран, а конзервативни отпор је пратио захтеве за мултикултурном политиком [Joppke 2004]⁹. Такође, недавно су се с истакнутих политичких позиција неких водећих земаља у Европи чула и мишљења да је с политиком мултикултуралности готово или да се она мора озбиљно преиспитати [Petkovska 2011: 96–99]. Све ово говори у прилог потреби да се дискусије о мултикултурализму пажљиво прате и стављају у одговарајуће контексте водећи рачуна о томе да се у појам често читавају различита значења.

Неки аутори разликују више типова овог феномена. Тако Семприни, на пример, разликује класични либерални, мултикултурни либерални, максималистички и корпоративни мултикултурни простор. Различити типови одражавају различита теоријска исходишта и практичне крајње ефекте и значења овог феномена [Semprini 1999: 113–128]. У дискусијама често долази до непрецизности и мешања различитих значења у којима се термин употребљава – тако, на пример, исти аутор замера мултикултурализму постетничку хибридизацију, а затим есенцијализацију и фиксирање граница. Такође, последњих деценија мултикултурним захтевима за признањем различитости придружују се, осим етничких, и друге групе које се по различитим основама перципирају као друштвено маргинализоване – жене, геј популација, особе с посебним потребама итд.¹⁰ То још више проширује употребу термина и уноси нове недоумице о његовим значењима. Ови различити „терени“ на којима се успостављају мултикултурни захтеви за признањем имају, међутим, заједничку потку – они подразумевају нови однос културе и политике, њихову осмозу или, другачије речено, (ре)политизацију културе и културне различитости. Последњих деценија теоретичари се масовно баве овим новим суодносом у коме „класичног“ политичког грађанина и његова права и дужности замењује конзумент потрошачког друштва¹¹. Сфера друштвено-политичког

мирални данашњу државу, као и бројни каснији имигранти различитог порекла који су формирали данашњи канадски културни и етнички мозаик. У том смислу Канада представља праву реторту мултикултурализма, посебно што у њој од седамдесетих делује некад више некад мање снажан покрет за независни Квебек. Зато не изненађује што су два вероватно најзначајнија теоретичара мултикултурализма – Тејлор и Кимлика – Канађани.

⁹ У том смислу индикативан је наслов једног новијег текста – Мултикултурализам и отпор већине [Bašić 2004].

¹⁰ Неки теоретичари, међутим, остају доследни томе да се њихове теорије односе само на етничке групе [Kumlička 2003: 30].

¹¹ Видети о томе, на пример, одличну студију Доминик Шнапер (Dominique Schnapper) [1996].

губи примат, а сфера културе, идентитета, симболичких значења (семиосфера) постаје централна сфера [Semprini 1999: 85–106] у којој се бори за моћ. Многи теоретичари примећују да разводњавање политике прати опадање критичке моћи левице, која и сама завршава у глорификацији културе касног капитализма. Од *социјалне* једнакости интелектуалне елите заокрећу ка групним колективним *културним* правима због разочарања које је уследило крајем 60-их година 20. века: осећање немогућности да се изведу радикалне промене експлоататорских система довело је до одустајања од *класног*. Борба против дискриминације усредсређује се на културу на нивоу дискурса и репрезентације [Cowan i dr. 2001: 2].

Последњих година, расправи о мултикултурализму нову димензију додају имигранти, посебно у Европи, и питање њихове интеграције. После суочавања с проблемима тероризма, интеграција и глорификација различитости, с једне, и конфликти, „сукоб цивилизација“, с друге стране, али такође и пропадање биполарног света – отварање питања демократизације Источне Европе (која је иначе у периоду социјализма развила специфичне политике бављења проблемом националних мањина) – и генерално несигурност, пораст ксенофобије и нетрпељивости у многим друштвима доводе до узмицања мултикултурализма у теорији и пракси, која наводно никад није ни имала широку подршку јавности [Joppke 2004].

Већ и овај врло кратак преглед указује на сложености и противречности феномена мултикултурализма у данашњем свету. Уочљива је разноврсност, комплексност и контекстуалност различитих примера односа мањина и већина; глобализација такође доноси сасвим нове ситуације које се тичу многих темељних питања од економије до културе и теоретичари се не слажу увек да ли она заиста значи унификацију света или не. Џекоби примећује да не може бити стварне културне разноврсности ако над свим, наводно разноликим групама влада иста економска сила, односно да је говор о разноврсности и слављење разноврсности само маска света који је темељно унифициран [Džekobi 2002: 68–70]. Кимлика, међутим, примећује да је глобализација срушила мит о културној хомогености држава и присилила их да буду отвореније према различитости. „Природа етничких и националних идентитета се мијења у свијету слободне трговине и глобалних комуникација, но изазов мултикултурализма остаје“ [Kymlicka 2003: 17].

ПОЛИТИКОЛОШКЕ РАСПРАВЕ: СУШТИНА СПОРА

У савременим либералним демократијама мултикултурни захтеви (захтеви за признањем и политике различитости) изазивају специфичан проблем: како да се признање различитости помири с једнаким правима грађана, а колективна права с индивидуалним слободама?

Изазов мултикултурализма, како га назива Вил Кимлика, представља у ствари изазов уклапања принципа признавања различитости у либерална демократска друштва. У овим друштвима класична либерална теорија налаже да је носилац основних (људских, политичких, грађан-

ских) права *грађанин* који је схваћен апстрактно, независно од свог партикуларног идентитета, својих корена, културе или традиција којима је привржен. Додељивањем одређених права колективитетима (мањинама) који су дефинисани својом специфичном културом¹² принципи *индивидуално / колективно, једнакост / разлика, пољитичко / културно* – долазе у односе напетости и пред теоретичаре друштва доносе проблем како да се они помире, а да се не наруше принципи грађанских права и слобода једнакости пред законом [Kiš 1997/98]. И мада чињенице мултиетничности и културне плуралности у друштвима на западу свакако нису нове, мултикултурализам у старим демократским друштвима представља изазов новог политичког обликовања државе и друштва¹³. Теоријска расправа о мултикултурализму релативно је каснила за друштвеним покретима, али када је политички филозоф Џон Ролс објавио своје знаменито дело *Theory of Justice* [Rawls 1971], расправа која се распламсала између класичних либерала и комунитариста о односу заједнице и појединца у либералним демократијама на неки начин представљала је увод у расправе о мултикултуралности. На теоријском нивоу, међутим, све до 90-их година нема значајнијих елаборација овог проблема у уском смислу [Vašić 2007: 17]. Право на различитост добија своје значајније артикулације у раду Ајрис Мерион Јанг (Iris Marion Young) [Young 1990] и посебно Чарлса Тејлора који у својој краткој, али изузетно ефектној и утицајној расправи афирмише политике признања [1994], а у капиталном делу *Sources of the Self* [1989]¹⁴ испитује западну традицију конструкције идентитета и субјективитета.

Јангова у својој књизи која се убраја у постмодерни критички дискурс критикује разне врсте друштвене дискриминације, образлажући да се оне дешавају на нивоу колектива који је дефинисан као културно различит, па самим тим и политике које исправљају дискриминацију морају да афирмишу културну различитост и колективитет. Преиспитујући политике праведности у друштву, она критикује универзализам и његово наводно слепило за разлику. По њеном мишљењу друштвени и политички актери морају бити признати управо у својим различитостима да би друштво могло да тврди да је праведно [Young 1990].

Тејлорова расправа о политикама признања представља изазов либералном западњачком концепту индивидуе – по његовом мишљењу појединац се не еманципује превазилажењем колективитета и културе, већ управо кроз припадност њима. Такође представља изазов универза-

¹² У Источној Европи динамика развоја ових права текла је другачије. У том смислу интересантно је питање да ли су политике које настају у либералним друштвима примењиве у другим контекстима [Kimlika i Opalski 2002].

¹³ Различити аутори о овоме различито говоре – према једном схватању, мултикултурализам упућује изазов модерности и представља раскид с њом који доноси нешто сасвим ново, пре свега у начину поимања другог [Semprini 1999]; према другом – он представља консеквентно довођење принципа модерности до краја – остварење једнакости у разлици, укидање дискриминације других, а према трећем – крах модерности, њен пораз, који нас враћа уназад у „претполитичко стање“ обновљеног трибализма [Lošonc 2002: 9–13]

¹⁴ Код нас преведена као *Извори сојсџива* [Tejlor 2008].

лизму, сматрајући га, као и Јангова, само маском за владавину већине [Young 1994].

Расправа о овим питањима од тада се захуктава, а мултикултуралисти доживљавају и славу и оспоравања. Овај други тренд нарочито се позива на два греха мултикултурализма – својеврсну ретрибализацију политике, при чему се етницитет и култура реесенцијализују, и разарање јединства јавне сфере, заједничког политичког идентитета грађана. Свакој култури се, наводно, приписује једнака вредност и свакој се дају одређена права. Групе имају права над својим члановима која су супротна индивидуалним слободама¹⁵.

Као одговор на сва ова питања 1995. године појављује се књига *Мултикултурно грађанство*, канадског политиколога Вила Кимлика, који од тада постаје синоним за теоријско утемељење мултикултурних политика. Кимликино темељно становиште није оспоравање либерализма, већ покушај уклапања принципа мултикултуралности у начин функционисања либералне државе, односно друштва. Штавише, овај аутор тврди да либерализам не само што јесте у складу с правима мањина, већ их и захтева, а права мањина се већ одавно остварују у крилу либералних држава, само што либерали то не виде или не желе да виде [Кимлика 2003]. Та права не само што не разарају сферу грађанства, него се остварују управо у интересу јединства, интегрисаности јавне сфере. У свом сад већ класичном делу Кимлика разрађује целу теорију права мањина, развијајући појмове као што су социјетална култура, групноспецифична права, полиетничка друштва и етнокултурна правда. Кимлика је либерал и његова теорија, иако привидно „коллективистичка“, доследно остаје у оквирима либералног схватања слободе појединца. Он разрађује идеју о унутрашњој и спољашњој слободи и јасним границама толеранције различитости. Иако се велики део аргументације односи на сферу културе, читалац остаје у уверењу да је централна фигура Кимликине аргументације – политичко биће, грађанин.

Међу многима који су полемисали с Кимликом, својим оштрим и луцидним стилем издвојио се британски политиколог, либерал леве оријентације, Брајан Бери (Brian Barry). Он сумира поглед на мултикултурализам у књизи *Култура и једнакост* [Barry 2006]¹⁶.

Бери поставља питање – чему уопште мултикултурализам, као неки нови рецепт за срећу плуралних друштава, кад различитост није нова? Класични либерализам је по његовом мишљењу већ нашао идеално решење односа према разлици, само треба да се спроведе како треба. У питању је класично либерално раздвајање јавне и приватне сфере, при чему културне специфичности појединаца и група налазе место у овој другој. Стога његова аргументација представља сумирање класичних либералних аргумената.

Неутралност, слепило државе, сматра Бери, управо је осмишљено да би се решио проблем различитости, односно да би се друштва на

¹⁵ Видети одличан избор текстова у [Divjak 2002].

¹⁶ Књига је у оригиналу изашла 2001. године.

праведан начин с њом носила. Он изводи доказе на примеру религије и сматра да је постављање културе и културне различитости у темеље политичког живота и политичких права не само неоправдано, него и високо ризично. Мултикултурализам не само да одсликава разноликост, него га својим политикама и производи. Претпостављајући такође да су групе културно јасно дистинктивне, као и изнутра хомогене, он угрожава права и слободе појединаца. Беријево изричито класично либерално становиште је да група не сме никад бити испред појединца, јер тиме угрожава темељна *индивидуална* права и слободе. На основу тог критеријума (индивидуалне слободе) могуће је, по Беријевом мишљењу, не само процењивати праведност одређених колективних захтева, него и успостављати хијерархију међу колективитетима¹⁷. Он, међутим, не мисли да се грађани исте државе морају нужно асимилувати односно прихватити културу већине. Уколико имају осећај заједништва и заједничког циља у јавној сфери, у приватној сфери они могу да негују, бар у одређеној мери, и сопствене културне вредности. Ако држава примењује либерална начела праведности и једнакости, разноликост неће бити укинута, већ ће бити сведена на своју праву меру. Разноликост и очување свих културних вредности и разлика, међутим, не могу никоме бити унапред гарантовани или обезбеђени. Појединац и колективитет морају имати слободу избора, али избор претпоставља ситуацију у којој се нешто бира под одређеним условима. Бери је такође веома критичан према настојањима мултикултуралиста да сузбију дискриминацију јер се они концентришу на културну репрезентацију, односно на социокултурно уместо на социоекономско поље које је прави извор дискриминаторних пракси. По његовом мишљењу, дискриминација студената из маргиналних група на америчким универзитетима не може бити укинута променом садржаја уџбеника, односно додавањем до тада занемарених аспеката историје и културе маргиналних култура у настави, ако је број уписаних, а поготово оних који завршавају универзитете, из оваквих група и даље минималан. Мултикултурализам не само да замагљује проблеме, већ носи и озбиљну опасност од реификације културе и произвођења непотребних, бескрајних и неразрешивих сукоба, заснованих на фетишизацији разлике [Barry 2006].

Беријева критика потврђује извесно тврдоглаво држање старих ставова класичног либерализма, иако се свет мења. Међутим, и у Кимликином случају, стоји примедба да он не иде сувише далеко у новој дистрибуцији праведности и равноправности. Њему се често замера недостатак визионарског или утопијског. Свет код Кимлике остаје какав јесте, а мањине се уклапају у њега „добијајући свој део колача“. Институције намењене остварењу права мањина само су реплика институција већине [Matan 2003: xiv]. Мултикултуралисти некад као утопијско и радикално ново у свом приступу виде то да је кроз политике признања свако при-

¹⁷ Бери се супротставља културном релативизму према којем све културе имају вредности и није их могуће међусобно самеравати. Проблему културе, њеног вредновања и принципа егалитарности посвећено је треће поглавље његове књиге [2006: 303–395].

хваћен такав какав је, са својом индивидуалношћу, или партикуларним потребама и вредностима, као део заједнице¹⁸. Расел Цекоби, међутим, поставља питање: у чему се огледа утопијско ако свако само жели да постане део мејнстрима, не мењајући ништа у постојећим друштвеним односима? [Džekobi 2002: 94–99].

ДОПРИНОС КУЛТУРНЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ ДИСКУСИЈИ О МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМУ

Приметно је да заговорници мултикултурализма велику улогу додељују култури и њеном значају за појединца. На таквом разумевању улоге културе они и темеље своје захтеве за колективним правима. Антрополози, који су се у једном тренутку укључили у расправу, били су, међутим, изразито критични према концептима културе који политиколози и други теоретичари користе дискутујући о мултикултурализму. Реч је о примедби да се у оквиру мултикултурних захтева појам културе користи у есенцијалистичком смислу. Групе које траже признање наводно се конципирају као културно дистинктивне, с јасно омеђеним границама. Међу првима Теренс Тарнер [Turner 1993] скреће пажњу на реесенцијализацију, а 2001. године појављује се зборник *Culture and Rights* [Cowan и др. 2001], мотивисан управо потребом да се укаже на проблем реесенцијализације културе у овом смислу¹⁹. Дискурси идентитета у мултикултурализму наводно реafirмишу старо схватање културе као специфичне одреднице појединих група које их јасно разликују од других. Међутим, критичко преиспитивање оваквог концепта означило је током 80-их година прошлог века управо еманципацију антропологије од есенцијализма, што је данас један од темеља њеног новог научног идентитета и легитимитета. И док је антропологија критички преиспитивала концепт културе, замењујући га симболичким концептима и идејама процесуалности и хибридизације, дотле је у оквиру политичких дискурса бујала употреба појма *култура* као јасног, омеђеног границама групе, испуњеног садржајима који јасно одређују „једне“ од „других“. Али то није све – концепт културе је наводно кроз једну инфлаторну употребу у јавним дискурсима постао толико присутан, да се више не може тачно рећи шта уопште јесте култура [Džekobi 2002: 62–70].

Можемо се, међутим, запитати колико се ова критика односи на ауторе попут Кимлике или Тејлора? Експлицитно изложени концепти културе у случају ових аутора знатно су комплекснији него што то замерају критичари мултикултурализма, а ова сложена материја могла би бити плодан терен будућих истраживања на размеђи политичког и културног.

Тражећи сопствени простор за истраживање веза политичко–културно, аутори зборника *Culture and Rights* испитују појам културе у локалним контекстима. Такође испитују и колико би један критички појам

¹⁸ О разумевању принципа политичке коректности као утопијског видети [Semprini 1999: 51–65].

¹⁹ Видети и [Milenković 2008] и тамо наведену литературу.

културе имао смисла у дискусији о мултикултурним правима. Њихов рад указује на то да би темељно истраживање начина на који се користи концепт културе у теорији и политичким праксама, као и тога шта се стварно дешава у процесима тражења и примена политике признања, што подразумева повезивање културних процеса са социоекономском стварношћу, представљало могући допринос антропологије овим проблемима.

ЛИТЕРАТУРА

- Шнапер, Доминик. *Заједница зраћана. О модерној идеји нације*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1996.
- Barry, Brian. *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Barry, Brian. *Kultura i jednakost. Egalitarna kritika multikulturalizma*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2006.
- Bašić, Goran. Politika multikulturalnosti i otpor većine, *Filozofija i društvo* (Beograd) XIV (2004): 150–159.
- Bašić, Goran. Politika multikulturalnosti i položaj srpske nacionalne manjine u savremenoj jugoistočnoj i centralnoj Evropi, 2007, FPN, Beograd, doktorska disertacija.
- Cowan, Jane K., Marie Benedicte Dembour and Richard Wilson (eds.), *Culture and Rights. Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Divjak, Slobodan (ur.). *Nacija, kultura i građanstvo*. Beograd: Službeni list SRJ, 2004.
- Džekobi, Rasel. *Kraj utopije. Politika i kultura u doba apatije*. Beograd: Beogradski krug, 2002.
- Gatman, Ejmi. Uvod u: E. Gatman (ur.) *Multikulturalizam. Ispitivanje politike priznanja*. Novi Sad: Centar za multikulturalizam, 2003: 15–32.
- Haskell, Edward F. Lance, *A Novel about Multicultural Men*, New York: The John Day Company, 1941.
- Janko Spreizer, Alenka. Antropologija in medkulturnost, u: M. Sedmak i E. Ženko (ur.) *Razprave o medkulturnosti*, Koper: Univerzitetna Založba Annales, 2004.
- Joppke, Christian. The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy, *The British Journal of Sociology* 55/2 (2004): 237–257.
- Kimlika, Vil. *Multikulturalno građanstvo, liberalna teorija manjinskih prava*. Novi Sad: Centar za multikulturalizam, 2002.
- Kymlicka, Will. *Multikulturalno građanstvo. Liberalna teorija manjinskih prava*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003.
- Kimlika, Vil i Magda Opalski (ur.). *Može li se izvoziti liberalni pluralizam? Zapadna politička teorija i etnički odnosi u Istočnoj Evropi*. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava, 2002.
- Kiš, Janoš. Na putu prevazilaženja nacionalne države, *Mostovi: časopis za prevodnu književnost* (Beograd), № 112–113, 1997–1998: 873–908.
- Lošonc, Alpar. Kulturna pluralnost: apoteoza različitosti ili praksa prihvatanja, *Nova srpska politička misao* (Beograd), Nova edicija, № 1–4, VIII (2002): 7–23.
- Matan, Ana. Problem multikulturalizma, Predgovor u: Will Kymlicka, *Multikulturalno građanstvo*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003: vii–xv.
- Milenković, Miloš. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije. Deo prvi: o „očuvanju“ identiteta, *Etnoantropološki problemi*, n. s. 3/2, (2008): 45–57.
- Nova srpska politička misao* (Beograd), Nova edicija VIII (2002), № 1–4.
- Petkovska, Sanja. Demokratija i politika razlike – kroz prizmu savremenog stanja, *Filozofija i društvo*, 3/(2011): 5–119.

- Podunavac, Milan. *Princip građanstva i poredak politike*. Beograd: Princip – Fakultet političkih nauka, 1998.
- Rawls, John. *Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- Sempri, Andrea. *Multikulturalizam*. Beograd: Clio, 1999.
- Stojković, Branimir. Multikulturalizam, Balkan i planetarna kultura. Pogovor, u: A. Sempri, *Multikulturalizam*. Beograd: Clio, 1999: 147–159.
- Tejlor, Čarls, Politike priznanja, u: (ur.) E. Gatman *Multikulturalizam. Ispitivanje politike priznanja*, Novi Sad: Centar za multikulturalizam, 2003: 33–68.
- Tejlor, Čarls. *Izvori sopstva. Stvaranje modernog identiteta*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2008.
- Turner, Terence. Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology*. 1993, 8/4: 411–429.
- Živković, Milica. *Multikulturalizam / Postkolonijalizam: eseji*. Niš: Grafika Galeb, 2010.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

<http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/> – Stanford Encyclopedia of Philosophy
<http://laws.justice.gc.ca/eng/acts/c-18.7/FullText.html> – Canadian MC Act iz 1985.
http://www.martinfrost.ws/htmlfiles/multi_culture2.html – Martin Frosts former website
<http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/charter/> – Canadian Chart of Rights and Freedoms
<http://www.jstor.org/stable/3917508> – приказ књиге Edwarda F. Haskella *Lance. A Novel about Multicultural Men*. The John Day Company, New York, 1941; in: Science News-Letter, vol. 40, № 11, Sept. 13, 1941, p. 176. рубрика First Glances at New Books.

MULTICULTURALISM: A CONTINUAL DISCOURSE

by

Mladena Prelić

SUMMARY: Multiculturalism is a complex phenomenon that has different aspects (theoretical, political, normative, ideological, etc.). Its meanings are not uniform, and discussions about it are often very emotional, oscilating between uncritical glorification and the dispute. In political theory, however, there is a specific problem that has long been discussed – how multiculturalism, as a „policy of difference“, agrees with liberalism, and how the principle of collective fits in with the individualism, and the principle of equality with recognition of differences. In this paper I give very brief overview of these discussions, as a prelude to future dealing with the problem of multiculturalism, especially the way in which the notion of culture has been conceptualised in the discussion, as well as whether and how it is realized in the Serbian society.

KEY WORDS: Multiculturalism, politics of recognition, multicultural citizenship, concepts of culture

Мирјана Павловић

МЕЂУЕТНИЧКИ ФЕСТИВАЛИ: ПРАЗНИЦИ МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМА И/ИЛИ ЧУВАРИ ЕТНИЧНОСТИ

САЖЕТАК: Након краћег прегледа историје Баната и Зрењанина, као и дескрипције међуетничких манифестација које се одржавају у граду, у раду се анализира функција празника у чувању и оживљавању етничности, с једне стране, и мултикултурне свакодневице, с друге, а на основу материјала прикупљеног из литературе и медија. Анализа је показала да међуетничке манифестације у Зрењанину на првом месту представљају одраз мултикултурне политике града у промоцији међуетничке различитости и толеранције, као што доприносе и изградњи регионалног банатског идентитета. Упркос томе оне се често користе и за оживљавање етничности што доприноси и подвојености заједнице.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: међуетничке манифестације, мултикултурализам, интеркултурализам, толеранција, етничност

Термин мултикултурализам, иако је у широкој употреби већ више од три деценије од када га је 1971. године први пут употребио канадски премијер Пјер Трудо, још увек нема дефиницију око које би се сложили сви научници и стручњаци, а посебно не лаици. Стога у овом раду нећу износити дефиниције тог појма већ ћу само нагласити да под њим подразумевам културну политику која омогућава да у једном друштву постоје и развијају се различите, посебно мањинске културе, да оне у њему буду исто вредноване као и већинска култура, као и да је загарантована међусобна толеранција свих актера мултикултурне сцене датог друштва.

Банат је регион југоисточне Европе који је од средњег века до краја Првог светског рата представљао јединствен историјски, политички и културни простор, али под политичком доминацијом различитих држава (средњовековне Угарске, Османске империје и Хабзбуршке монархије), мада су његове основне карактеристике биле мултикултурна и мултирелигиозна стварност и заједнички живот различитих етничких група, од којих су најбројнији били Срби, Румуни, Немци и Мађари. Тријанонским споразумом Банат је подељен на три дела, тако да је највећи и најзначајнији део припао Румунији, мањи – Југославији, а најмањи – Мађарској.

Највећи град у данашњем српском делу Баната јесте Зрењанин чији је назив до 1935. године био Бечкерек, а до 1946. године Петроград. По површини територије која му административно припада (1.326 км²) Зрењанин је највећи град у Аутономној Покрајини Војводини и други у Републици Србији. Он је привредни, културни, просветни, здравствени и спортски центар Средњег Баната с традицијом дугом скоро седам векова. Наиме, као насеље под именом Бечкерек, он се у историјским списима први пут помиње још 1326. године [www.zrenjanin.rs].

Бурна историја Баната оставила је трагове и у данашњем Зрењанину и то не само у архитектонском изгледу града, већ пре свега у честој промени његове етничке структуре, као и у начину живота припадника различитих националних заједница. За време турске владавине у Зрењанину су постојале две махале – српска и турска [Туторов 2001: 171] – а крајем 18. века он је забележен као српски и немачки град [Поповић 1990: 329]. Према попису из 1910. године структура становништва била је таква да се преко 35% најчешће служило мађарским језиком, око 34,5% српским, нешто више од 26% немачким, 1,7% словачким и преко 1% румунским језиком [Попис жупаније Торонтал]. Међутим, овај попис има озбиљан недостатак – у њему је бележено изјашњавање према језику који је најчешће у употреби, а не према матерњем језику или националности. Будући да је мађарски језик био званичан језик тадашње државе, логично је претпоставити да се одређени број становништва пореклом из различитих етничких заједница ипак определио за мађарски језик. Исто тако, одређени проценат Јевреја изјаснио се да говори мађарски језик. Због тога је немогуће одредити тачну структуру становништва према овом попису, односно остаје дилема да ли су најбројнија заједница били Срби или Мађари. Ипак, евидентно је да се етничка структура становништва града од тада до данас значајно изменила. Наиме, према попису становништва из 2002. године у Зрењанину живи 132.051 становник и 21 национална заједница, а број становника стално опада. Срби чине 74,82% популације Зрењанина, а затим следе Мађари (10,76%), Румуни (1,90%), Роми (1,87%) и др. Интересантно је и да се према истом попису 1,06% становника изјаснило по регионалној припадности. У граду делује и десетак верских заједница. Српској православној цркви припада 77,28% становништва, римокатоличкој око 12%, а протестантској цркви 2,13% становништва [Структура становништва]. Активне су и Исламска и Јеврејска заједница, а у граду је и седиште Зрењанинске бискупије.

Иако, у великој мери преовлађује српско православно становништво, Зрењанин је до данас задржао доста од своје мултиетничности, мултиконфесионалности и вишејезичности. У граду организовано делују многе мањинске заједнице са својим посебним друштвима различитог типа, од политичких и просветних до културних, верских и спортских. Нека од њих су: Мађарско аматерско позориште „Мадач“ или КУД „Петефи“, Немачко удружење „Бечкерек“, ромска удружења „Сви Роми“, „Звезда водиља“ или КУД „Лумина“, Друштво Словенаца „Планика“ [www.planikazg.com] и многа друга [Адресе друштава].

Прокламовани циљ свих мањинских организација јесте окупљање, развијање и продубљивање међусобних веза припадника заједнице, као и очување и неговање националног идентитета, традиције, матерњег језика, културе, обичаја, фолклора итд. На тај начин иако малобројне, многе етничке заједнице у граду успеле су да последњих година обнове неке од својих традиционалних обичаја, али су увеле и нове, често с ореолом етничког. Посебно се то односи на колективне манифестације које поред своје основне функције повезивања чланова, оснаживања заједништва и повећања кохезије заједница имају још један значајан циљ – промоцију матичне културе у ширем окружењу. Тако се данас у Зрењанину приређују: Дан македонске културе, прослава Јеврејске нове године Шана Това, манифестација немачке заједнице Милиброт (Milchbrot), прославе храмовних слава и многе друге¹. Треба нагласити да колективне манифестације и иначе представљају један од сегмената мањинске културе које припадници заједница у дијаспори уочавају и одабирају као веома значајне у концептуализацији, очувању и изражавању свог замишљеног етничког заједништва и различитости [Павловић 2010].

Будући да је Зрењанин мултинационална средина, и сами Зрењанинци често истичу да је њихов град, као и цео Банат – *Европа у малом*. У складу с тим је и опредељеност локалне управе према мултикултурализму као преовлађујућој културној политици применом различитих прописа које у том смислу доносе Република Србија и Покрајина Војводина или препоручује Европска унија. Тако су, на пример, према статуту града у службеној употреби, поред српског језика и ћириличног писма, и језици националних мањина (мађарски, румунски и словачки језик) и њихова писма [Статут града, чл. 5]. У основним школама организована је настава на матерњем језику за мађарску, словачку и румунску националну мањину, а у средњој школи на мађарском језику. Лист *Зрењанин*, поред вести о раду мањинских заједница, па и о њиховим колективним манифестацијама, има и посебну страну на језицима мањина [Лист *Зрењанин*], а на Радио Зрењанину емитују се и емисије на мађарском, румунском, словачком и ромском језику [Радио Зрењанин]. Осим тога, статутом града предвиђено је и оснивање Савета за међунационалне односе са циљем остваривања заштите и унапређивања националне равноправности у граду, а посебно у области културе, образовања, информисања, као и промовисања међусобног разумевања и добрих односа међу свим заједницама које живе у граду [Статут града, чл. 107]. Свака национална заједница која има учешће од 1% у укупном броју становника Зрењанина делегира свог представника у Савет, а за сада, због неких неспоразума у заједници, само Роми немају свог делегата. Ипак, актуелни председник Скупштине Града Александар Мартон сматра да локална самоуправа треба у Савет да укључи и припаднике мањих заједница „као што су, на пример, Македонци, Словаци, Бугари, Јевреји и други, али тако да они

¹ Лист *Зрењанин* редовно прати рад друштва различитих националних заједница у граду, па је на његовом сајту могуће пронаћи већи број чланака који се баве том темом [www.listzrenjanin.com]

могу да присуствују састанцима и дају своје предлоге, али не могу да одлучују“ [Активан рад савета].

Дакле, не само становништво, већ и локална управа, опредељени су према мултикултурализму, односно негују толеранцију и међусобно уважавање, прихватање, па и прожимање међусобних различитости. У складу с тим међуетничким шаренилом у Зрењанину се у последњој деценији на различитим пољима предузимају бројни пројекти и акције чији је циљ да се промовише управо мултиетничка различитост која одликује овај град. Тако се често организују предавања о досељавању, историји и култури народа који живе у граду, организују се такмичења у матерњем језику, различита спортска такмичења, изложбе слика или фотографија из историје појединих заједница, а предузимају се и бројни пројекти које финансирају европске организације за интеграцију у којима се изграђује и развија мултикултурни концепт очувања културе националних заједница, њихова интеграција у шире друштво и међусобна толеранција, посебно међу младима и школском омладином.

Поред колективних манифестација посебних етничких заједница, о којима је већ било речи, у граду се приређује и неколико манифестација чији је циљ промоција Зрењанина као мултикултурног града. Један од њих је „уметничко-туристичка“ приредба посвећена неговању, а посебно промоцији регионалних традиција, односно традиционалног живота у Банату, која се одржава од 2007. године. Фестивал обухвата изложбу етно-производа из Баната, смотру српске, мађарске, словачке, румунске, личке, босанске и херцеговачке домаће хране, затим ревију фолклора, песме и игре, обичаја, као и етно-производа – рукотворина. Пети фестивал носио је назив „Банат је као прича“. Сваке године крајем јула одржава се Фестивал „Градска тамбурица“ будући да је тамбурица музички инструмент који се у граду препознаје као једна од важних одлика Баната. [Туристичко-привредне и манифестације културе].

Највећа и најдуговечнија мултикултурна манифестација по којој је Зрењанин препознатљив и ван граница Србије јесте Фестивал „Дани пива“. То је сложена културно-привредно-туристичка манифестација која се одржава последње недеље августа још од 1986, а организатори су Скупштина општине Зрењанин и Туристичка организација општине Зрењанин, уз подршку бројних спонзора. Манифестацију отвара поворка фијакера, а програм се паралелно одржава на неколико пунктова у граду. Централна бина смештена је на Житном тргу где се изводи музички програм за младе, а око ње су штандови на којима се служи преко 20 врста пива. Главна атракција су такмичења у брзом испијању пива и држању литарске кригле пуне пива, која изазивају „велико интересовање и праву еуфорију посетилаца“. Тиршова улица се за ту прилику претвара у Панонско двориште где посетиоци „могу да уживају у најквалитетнијим војвођанским винима, кулену, сиру, врућим чварцима, кобасицама, сланини, штрудлама, крофнама...“. Трг др Зорана Ђинђића намењен је млађој популацији, а програм се огледа у репродукцији музичких жанрова (хаус, техно, хип-хоп, латино, брејкбит електро, алтер-

натив и др) у виду наступа познатих ди-џејева. Трг слободе, пак, резервисан је за најмлађу публику коју анимира Креативни центар Цеком. Одржава се и сајам књига, а на паркингу Превлака поставља се луна-парк. У оквиру „Дана пива“ одржавају се пратећи програми: стручни скуп „Заштићена природна добра Баната“, изложба „Пенушава страст“, Управни одбор YUTA, Међународни сајам иновација и кооперација INOCOOP, Изложба паса, промоција Факултета „Михајло Пупин“, Златни котлић Зрењанина, као и спортски програми (тениски и кошаркашки турнири, одбојка на песку, скокови у воду с моста, промоција борилачких вештина) [Најбоља забава из срца Баната].

Међутим, специфичност „Дана пива“ је у томе што се у оквиру те манифестације одржава и неколико посебних фестивала. Од 2003. године то је Међународни фестивал фолклора „Лале“ на којем наступају фолклорни ансамбли из Србије и иностранства. Фестивал отвара свечани дефиле учесника, обучених у народне ношње, централним градским улицама. Од 2005. године одржава се Међународни фестивал свадбених обичаја, а од 2007. године Фестивал свирача на архаичним инструментима – гајдама, фрулама, двојницама и окаринама. И ови фестивали почињу дефилеом учесника централним градским улицама и трговима и њиховим наступом у народним ношњама и свадбеним кореографијама. Одржавају се и фестивал тамбураша „Прима за примом“ и Етно-фестивал „Банатске вредне руке“ с циљем очувања традиције и подстицања етно-стваралаштва с подручја Баната, као и представљања рукотворина домаће радиности и предмета старих заната.

Из претходног краћег описа ове сложене манифестације која има све одлике феште очигледно је да, поред промоције пива и забаве организатори желе да укључе, било као извођаче било као публику, официјелним и пропратним програмима све сегменте друштва у граду: и старе и младе, и богате и сиромашне и љубитеље фолк и рок музике, као и припаднике различитих националних заједница Зрењанина. На тај начин Зрењанин се својим становницима, али и гостима, приказује и доказује као отворена мултикултурна средина у којој се и данас поштују и прихватају сви типови културне различитости, али и негују толерантни и складни односи свих сегмената друштва. Јединство у различитости у неформалној атмосфери уз добру забаву основна је замисао којом се ова манифестација рекламира и у другим срединама, па и ван граница Србије у покушају да привуче што више туриста.

Када се, међутим мало пажљивије размотри цела манифестација, а посебно њен програм, уочава се да се он одвија на различитим пунктовима и то тако да сваки пункт као извођаче, али често и као публику, окупља управо љубитеље одређеног сегмента културе. У програму се децидирано и наводи да је Трг Зорана Ђинђића резервисан за младе, али и да није тако, тешко је замислити на пример старије особе, бар у већем броју, како уживају уз звуке хаус музике, као и омладину уз гајде или зурле. С друге стране, пак, Тиршова улица је „оживљено панонско двориште“. Ако се поред тога имају у виду још неки пратећи програми, као

и друге манифестације у граду, види се да они и својим именом (фестивал „Лале“, „Банатске вредне руке“, „Банат је као прича“ и сл.) упућују на оживљавање, очување, па и учвршћење посебне културе – културе региона Банат. Поред тога што се на њима јавља шаренило гастрономских, музучких, занатских, одевних и других елемената традиционалних култура различитих етничких заједница које су живеле или и данас живе у граду, нагласак је ипак на културним одликама које се сматрају карактеристикама региона, па и тумаче као његови симболи (кисело тесто, менталитет лала, салаш и сл.). Дакле, и на овом нивоу тумачења међуетничке манифестације остају мултикултурни феномен јер се Банат првенствено тако доживљава, али њим се исто тако на симболичан начин изграђује и учвршћује и посебан идентитет који није етнички и/или национални, већ регионални. Осим тога, треба имати у виду да је банатски регионални идентитет у одређеној мери у периоду глобализације и транзиције према ЕУ актуелизован и с друге стране банатске границе – у румунском Банату [Павловић 2008: 135–145].

На крају, ако још пажљивије осмотримо не само „Дане пива“, већ и друге међуетничке манифестације, а нарочито ако имамо у виду оно што је већ речено о посебним манифестација мањинских националних заједница у граду, уочићемо да заједнице и међуетничке манифестације користе за промоцију својих специфичних културних вредности. Наступи у народном ношњама, приписивање неким инструментима или фолклорним играма, гастрономским специјалитетима, па и читавим обичајима обележја етничких симбола, само су неки од најуочљивијих начина на који се то чини. Познато је да, на пример, фолклорна друштва имају изразиту функцију оснаживања етничности у дијаспори [Благојевић 2005: 150–154], као и да се фолклорне манифестације мултикултурних средина у периоду транзиције, поред тога што негују разноликост, развијају и у правцу етничке и националне посебности [Лукић Крстановић 2011: 269].

Дакле, иако је нагласак организатора међуетничких манифестација у Зрењанину првенствено на неговању мултикултурализма у граду који подразумева толеранцију према различитостима, учесници у њима виде велику могућност за етничку промоцију. На тај начин заправо долази до конзервирања различитости, а то у себи увек садржи и опасност од подвојености. Један од основних приговора мултикултурној политици и јесте да у себи садржи клицу раздора. Зато је све чешће у употреби термин интеркултурализам којим се наглашава и прожимање различитих култура. Међуетничке манифестације уопште, па и оне у Зрењанину, морају зато да посвете више простора и том аспекту мултикултурализма, односно интеркултурализма, мада је тај упут већ отворен неговањем регионалног идентитета

ЛИТЕРАТУРА

- Банат етно. <http://www.zrenjanin.rs/1-127-0-0/Banat-etno>
- Благојевић, Гордана. *Срби у Калифорнији*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2005.
- Град Зрењанин. <http://www.zrenjanin.rs/1-17-0-0/Cinjenice>
- Друштво Словенаца „Планика“ Зрењанин. <http://www.planikazr.com/>
- Лист *Зрењанин*. <http://www.listzrenjanin.com/>
- Најбоља забава из срца Баната <http://www.danipiva.rs/>
- Павловић, Мирјана. Колективне манифестације Срба у Темишвару, Очување и заштита културно-историјског наслеђа Србије у иностранству, *Зборник радова са друге научне конференције са међународним учешћем*, Београд 3. и 24. јун 2010, Институт за међународну политику и привреду, СД.
- Попис жупаније Торонтал: <http://www.talmamedia.com/php/district/district.php?Toronto>
- Поповић, Душан Ј. *Срби у Војводини*. Књ. 2, Нови Сад: Матица српска 1990.
- Радио Зрењанин <http://www.radio-zrenjanin.com/emisije.php>
- Статут града Зрењанина. <http://www.zrenjanin.rs/userfiles/file/Statut%20Grada%20Zrenjanina.pdf>
- Структура становништва. <http://www.zrenjanin.rs/content.aspx?CatId=52&pCatId=17&PrintMode=1>
- Туристичко-привредне и манифестације културе <http://www.zrenjanin.rs/1-41-0-0/Manifestacije>
- Тугоров, Милан. *Банатска райсодија – историја Зрењанина и Баната*. Нови Сад: Аура 2001.
- Adrese удружења у Војводини 2009 <http://www.mtt.org.rs/AdreseudruzenjaVojvodine2009.pdf>
- Aktivan rad Saveta za međunacionalne odnose <http://www.zrenjanin.rs/3-45-45-1749/Aktivnan-rad-Saveta-za-medjunacionalne-odnose>
- Lukić Krstanović, Miroslava. Political folklore on festival market: power of paradigm and power of stage. *Česky lid etnologicky časopis*. № 3 (2011).
- Pavlović, Mirjana. Regional Identity: Serbs in Timișoara. 135–145. Klaus Roth, Vesna Vučinić Nešković (Eds.), *Region, Regional Identity and Regionalism in Southeastern Europe. Ethnologia Balkanica Journal for Southeast European Anthropology*. Vol. 12: Part 2 (2008).

INTERETHNIC FESTIVALS: THE CELEBRATIONS OF MULTICULTURALISM
AND/OR THE GUARDIANS OF ETHNICITY

by

Mirjana Pavlović

SUMMARY: Apart from a short history of Banat Zrenjanin, as well as descriptions of inter-ethnic events that take place in the city, the paper analyzes the function of inter-ethnic events in the city, based on evidence collected from the literature and the media. The analysis showed that inter-ethnic events in Zrenjanin primarily reflect the multicultural city policy to promote ethnic diversity and tolerance, as well as contribute to the development of the regional identity of Banat. Despite that fact they are often used for the revival of ethnicity, which contributes to the division in the local community.

KEY WORDS: inter-ethnic events, multiculturality, interculturality, tolerances, ethnicity

Александра Павићевић

УЛОГА РЕЛИГИЈЕ У ИДЕНТИТЕТУ ГРАЂАНА СРБИЈЕ: ИЗМЕЂУ ЛИЧНИХ ИЗБОРА И КОЛЕКТИВНИХ ПРЕДСТАВА СРПСКО СТАНОВНИШТВО СЈЕНИЦЕ И ПЕШТЕРА*

САЖЕТАК: У раду се разматрају поједини проблеми транзиционих процеса с којима се суочава савремено друштво Србије. Као један од проблема који се често истиче у јавном говору дела политичке и интелектуалне елите Србије, појављују се религија и религиозност, односно право на јавно испољавање религијских убеђења и припадности, као и право на јавно деловање верских институција. Улога религије у осећањима колективног припадања често се сматра препреком у остварењу идеала мултикултурног и плуралистичког друштва. Да бисмо указали на неодрживост оваквих ставова, у тексту анализирамо основе на којима они почивају: превиђање догматских начела и локалних искустава појединих религијских система и заједница, недостатак увида у реалну улогу коју религија има у животу појединаца и заједница, имплицитни концепти милитантног секуларизма, који се примењују без покушаја прилагођавања локалним културним и историјским специфичностима, политизација концепта плурализма из кога се губи увид у његову суштинску филозофску природу. О реалној улози религије у идентитету становништва Србије говоримо на основу резултата проучавања српског становништва у области Сјенице и Пештера.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: религија, плурализам, милитантни секуларизам, Европа, Србија, идентитет

Током последњих неколико година појмови идентитета, мултикултуралности и културног плурализма вероватно су били међу најфреквентнијима како у оквиру научног тако и у оквиру општег јавног и медијског говора. Овакав избор *кључних речи* наше свакодневице последица је најмање два, истовремено и паралелна и међусобно условљена, процеса: глобалних процеса политичких, економских и културних промена и локалних процеса дуготрајне транзиције и економског, политичког и вредносног вакуума у коме се поред осталих бивших социјалистичких земаља на-

* Овај текст је резултат рада на пројекту 177028, који финансира Министарство просвете и науке РС.

лази и Србија већ више од двадесет година. Могло би се рећи и то да узроци општих идентитетских упитаности на почетку трећег миленијума, и на глобалном нивоу и на локалним нивоима, потичу из истог извора, али да су последице ових процеса различите. Наиме, рушење симболичких и стварних граница између некадашњих идеолошких и политичких блокова, мењање садржаја и односа моћи одређених друштвених група, те ширење и владавина нових тржишних идеологија условиле су рађање нових (или обнављање старих) идентитетских стратегија – од различитих уметничких, културних, традиционалистичких, религијских и ескапистичких покрета у *развијеним државама заједног светла*, до оживљавања национализма и етничких ратова у државама западног Балкана.

Једна од можда најупечатљивијих и на крају 20. века најмање очекиваних појава из овог домена¹ била је реактуелизација религијских уверења, која се у различитим друштвеним и културним контекстима различито манифестовала. У домаћем академском говору у вези с овим феноменом присутне су најмање две синтагме које се често користе као синоними, а заправо имају различито значење и указују управо на нужност контекстуалног разликовања овог процеса [Дејвис 2008]: *йоврајџак религијама* и *йоврајџак религије*. Док се прва односи на повећање индивидуалних интересовања за различите верске традиције, веровања и обреде, друга углавном подразумева пораст друштвеног значаја религије и религијских институција. Док је први сценарио карактерисао развијене земље евроамеричке цивилизације и одвијао се у условима релативно стабилних државних система и гарантованих слобода вероисповедања (мада и у условима непроблематизованих примарних конфесионалних идентитета држава о чему сведочи, на пример, изјава аустралијског премијера Кевина Руда, из 2010²), у бившим југословенским републикама на снази су биле обе варијанте процеса. С једне стране, дошло је до реалног пораста интересовања за различите религијске космологије, те до пораста учешћа у животу и обредима и званичних и новоустановљених цркава и верских заједница. С друге стране, у условима урушавања заједничке државе и система вредности на којима је почивала, пораст друштвеног значаја религија и црква инструментализован је на најгори могући начин и готово неразмрсиво уткан у трагично ткање нових географских и етничких подела и граница.

Но, иако је конфесионална подељеност бивших југословенских народа одиграла несумњиво важну улогу у ратним дешавањима и формирању граница нових држава, значај религије у њима је, чини се, ипак прецењен или бар превише једнострано интерпретиран [Павићевић 2009].

¹ За домаће научно мњење ово је свакако била неочекивана појава јер су многи социолози и социолози религије предвиђали да ће процес атеизације довести до неповратне секуларизације друштва. Истовремено, многи европски, а посебно амерички социолози религије доводили су у питање природу и садржај секуларизационих процеса, препознајући у њима не толико пад религиозности уопште, колико промену форми и садржаја религијских ауторитета и њихове везе с друштвом. [Tschannen 1991].

² О томе види: <http://obambi.wordpress.com/2010/04/01/prime-minister-kevin-rudd-australia/>

Овакве једностране интерпретације у чијој се основи налази површно познавање или непознавање религијских традиција и њиховог реалног практиковања, као и ослањање на медијске контрукције догађаја, које као да су замениле лични аналитички однос према стварности, *преживеле* су до данашњих дана и веома су присутне како у јавном говору тако и у интелектуалном и академском мњењу Србије. Из њих проистиче и уврежено и сада већ готово неупитно схватање да су религија и религиозност грађана Србије, као и религијске институције, а посебно Српска православна црква, те њен „национални карактер“ препреке остварењу идеје демократског, мултикултурног, плуралистичког друштва [Антоњић 2008: 52–55].

Овакви погледи свакако су у вези с познатом историјском чињеницом повезаности етничких и конфесионалних идентитета на простору бивше СФРЈ, а посебно с повезаношћу српског *националног бића* и православног вероисповедања. Ова повезаност, чији је легитимитет успостављен практично још у време националног препорода јужнословенских народа и формирања модерне српске државе, често је подразумевала нацификацију конфесионалног припадања и инструментализацију цркве, чему се често, истина је, ни сама црква није противила. Но, *религије нације* које су произашле из махом романтизованих идеја о односу нације, цркве и државе биле су далеко од било каквих догматских садржаја било православне било римокатоличке вере [Павићевић 2011]³.

Нетрпељивост према религији међу интелектуалном елитом Србије може се објаснити и *лошом гласом* који су током етничких ратова у Хрватској и Босни и Херцеговини стекле највеће верске институције на овим просторима (Исламска заједница, Римокатоличка црква у Хрватској и Српска православна црква), а захваљујући многим (не)чињењима у вези с ратним дешавањима, као и интензивној и добро разрађеној медијској пропаганди која је умногоме допринела конструисању негативне и једностране слике о СПЦ.

С друге стране, овакви ставови домаћих интелектуалаца о религијама и црквама несумњиво су у вези и с концептом секуларности, који у европским условима подразумева својеврсни милитантни секуларизам, који представља део политике европских центара моћи [Бергер 2010: 353; Дејвис 2008: 94]⁴. Но, док је однос између демократије, културног плурализма и права на вероисповедање у развијеним, секуларним, европским државама уређен чврстим правним нормама које не доводе у питање коегзистенцију ових политичких и друштвених идеја и концепата, у Србији је пројекција њиховог односа више него проблематична. Без намере и

³ Против етнофилетизма пишу и многи угледни, савремени теолози, сматрајући га деградацијом православне космологије [Шмеман 1994:321–323].

⁴ Грејс Дејви (Grace Davie) говори о Европи као о изузетку од глобалног процеса реактуелизације религије, спомињући као посебну, дефинишућу категорију европске (не)религиозности – европску секуларност (Бергер чак има и кованицу – *евросекуларност*), која подразумева инсистирање на секуларним принципима организовања држава и грађанског друштва, не искључујући наравно право на религиозност њихових припадника и наглашавајући променљиви карактер европске религиозности [Дејвис 2008: 90; Бергер 2010: 348].

компетенције да се овде бавимо овом сложеном проблематиком, треба споменути само неке од слабости овакве искључивости у погледу политичке и друштвене улоге религије у Србији, држави која се, бар декларативно, налази на путу демократизације.

Прво, питање плурализма није примарно питање религије, па чак ни политике. Плурализам, подељеност, мноштеност, другачијост темељно је онтолошко и филозофско питање људског постојања пошто се оно (готово) увек одвија у заједници с другим и другачијим. Плурализам се, дакле, може схватити као универзално, природно стање људске јединке и друштва. Оно постаје политичко (у најширем значењу овог појма) у различитим историјским, политичким и културним контекстима, у оквиру којих и на основу којих се врши регулисање односа човека и његовог окружења, као и регулисање односа између различитих друштвених група – од обичајног права и моралних закона у традиционалним друштвима, преко религијске етике и теократских система организације власти до законодавстава грађанских држава које карактерише одвајање закона од морала и равноправно третирање свих држављана одређене државе [Павићевић 2006: 86].

Као што је на почетку овог рада споменуто, питање плурализма постало је глобално питање постмодерне због чињенице да се оно на извештан начин опире глобалистичким тенденцијама, а посебно је актуелизовано у транзиционим земљама међу којима се налази и Србија [Савић 2002]. Њих карактерише одсуство стабилног опредељења, решености и умећа државне администрације да креира ефикасну политику којом би решила проблем усклађивања евидентних различитости међу својим грађанима или групама грађана. У таквој ситуацији ослањање државе на верске институције, а посебно на Српску православну цркву говори, с једне стране, о недостатностима понуђених система вредности грађанског друштва у Србији, а с друге, омогућује пребацивање кривце за неуспех *илуралистичког пројекта* на Цркву (па и на религију) и њој блиске појединце, групе и заједнице [Павићевић 2009: 1422].

Друго, без обзира на то што (милитантни) *секуларисти* и сами инсистирају на културној хетерогености која искључује могућност говора о неком хомогеном националном, па чак и религијском идентитету [Малешевић 2008; Чоловић 2003], њихово негативно вредновање присуства религије у јавном и друштвеном животу почива управо на представама о колективу, заједници и, у крајњем, о маси које су окупљене око одређених вредности, које су супротне тековинама модерних демократских држава. Чак и ако бисмо претпоставили да у српском друштву тренутно постоји неки хомогени корпус традиционалистичких и конзервативистичких вредности, те критична и хомогена *маса* становништва која им се приклања, тешко да можемо да пренебрегнемо чињеницу да такви корпуси, са знатно већом и реалнијом политичком и друштвеном моћи, постоје у свим модерним, демократским државама, а да у овоме предњачи најмодернија и истовремено најрелигиознија држава западног света – САД [Бергер 2010: 352; Продрому 2010: 365, 371, 372].

Из овога произилази и трећа и, рекло би се, најважнија ставка која изостаје из опсервација и ставова домаћих милитантних секулариста, а то је увид у антрополошку димензију религије и религиозности, која је у фокусу овог рада. Наиме, не доводећи у питање велики значај који конфесионална и религијска опредељеност имају за колективни идентитет група, сматрамо да је неопходно испитати значај религијског искуства на микронивоу – на нивоу појединаца и малих, рекло би се маргиналних заједница. Ово стога што се колективне представе ипак заснивају на конструисаним сликама у којима је однос личног и колективног крајње неизван. Колико религија заиста учествује у обликовању идентитета грађана Србије? Како и да ли њихова религиозност утиче на њихове свакодневне изборе и организацију живота? Како на ставове према другима и другачијима? У вези с овим питањима спроведена су нека веома значајна социолошка истраживања [Младеновић и др. 2010]. Нажалост, у области етнологије/антропологије донекле је дошло до занемаривања *традиционалних* етнолошких метода истраживања што је, с малобројним изузецима [Синани и др. 2011], резултирало извесном празнином када су у питању рефлексије о антрополошким димензијама савремене религиозности.

Овде ћемо, стога, покушати да понудимо бар део одговора на постављена питања и то на основу сопствених, етнолошких истраживања српске популације на Сјеничко-пештерској висоравни, области коју је током последњих четиристо година карактерисао висок интензитет промена у етничкој и конфесионалној структури становништва [Мушовић 1989: 15–30]⁵.

Од релативно хомогене конфесионалне и етничке структуре коју је, према историјским подацима, у 16. веку чинило хришћанско, махом српско православно становништво, сјенички крај се на почетку трећег миленијума јавља као етнички релативно хетерогена средина. Према резултатима пописа из 2002. године у насељу, као и у општини Сјеница, највећи процент становништва чине Бошњаци. Треба имати на уму да је приближно исти проценат становништва према попису из 1991. године одлазио на оне који су се тада декларисали као Муслимани [Лакић 2007: 215]⁶, што говори о значајним променама у самодекларисању овог становништва. Ове промене, као што знамо, нису биле узроковане повећа-

⁵ Истраживање је вршено у оквиру пројекта „На светим водама Лима“, чији је носилац Музеј у Пријепољу, а финансира га Министарство културе Републике Србије. Током 2010. и 2011. године обавила сам проучавања у Сјеници, Пријепољу и Новој Вароши, као и у селима и засеоцима: Буђево, Ложиже, Гоње, Вапа, Акмачићи, Радијевићи, Фиуљ и Горња Бистрица. Током ових истраживања углавном сам посећивала српске породице, док је истраживање у муслиманским насељима и породицама предвиђено за наредне одласке на терен.

⁶ Наиме, у насељу Сјеница 2002. године регистровано је 76,79% бошњачког становништва, 19,84% српског становништва и 2,43% оних који су се изјаснили као Муслимани. Остатак чине савим малобројни Црногорци, Југословени, Албанци, Македонци, Хрвати, Роми, Горанци и др. Према попису из 1991. године Муслимани су чинили 76,11% становништва Сјенице, а Срби и Црногорци 22,63%. *Становништво, национална или етничка припадност, подаци по насељима*, Републички завод за статистику, Београд 2003, књига 1. Наведено према: <http://sr.wikipedia.org/wiki/> под Сјеница/демографија.

њем или смањењем религиозности, већ првенствено политичким факторима који су често били засновани на манипулисању оним што су неки истраживачи назвали „осећање припадања без веровања“ [Дејвис 2008: 84; Прелић 2008: 275], чему ћемо се касније вратити⁷.

Ејуп Мушовић наводи да су у 16. веку у новопазарском кадилуку била ретка чисто муслиманска села. Ипак, процесом интензивне исламизације, који је отпочео управо у овом периоду, за врло кратко време промењен је конфесионални састав становништва овога краја [Мушовић 1989: 16]. У Сјеничкој нахији овај процес текао је нешто спорије. До почетка 18. века муслиманско становништво било је концентрисано у градовима, док су села углавном насељавали Срби, тј. православно становништво. Од 18. века Турци на територију Сјеничке нахије протерују римокатоличко становништво из области Плава и Гусиња, међу којима су најбројнији били Клименти, римокатолици албанског порекла. Према једном документу из 18. века тада је у сјеничким селима било насељено 142 климентске породице. Неке од њих вратиле су се у Албанију, неке су се након устанака против Турака 1737–1739. године населиле у сремским селима, а оне које су остале, временом су исламизоване [Мушовић 1989: 20]. Током друге половине 19. века Пештер су у великом броју населили муџахири, муслиманске избеглице из Босне, Херцеговине и Црне Горе, који су временом преовладали асимилујући староседеоце висоравни [Мушовић 1989: 21]. Сјеничка област, која је очигледно током историје била подручје интензивних миграција, током 19. века примила је досељенике из Црне Горе, али су они, заједно са значајним делом српског становништва, већ половином века почели да је напуштају, одлазећи ка (централној) Србији која је због политичких промена и великих привредних могућности постајала све привлачнија [Мушовић 1989: 23]. Ове миграције довеле су до промена у етничком и конфесионалном балансу који практично од тог времена иде у правцу повећања процента муслиманског у односу на немуслиманско становништво, а примарно у односу на српску, православну популацију. Пописи с почетка друге половине 20. века не обезбеђују елементарне и доследне податке о националној и верској припадности [Лакић 2007: 218, 219]. Ситуација се мења стицањем законског права на изражавање националног идентитета, те на попису из 1981. године имамо резултат који сведочи да је тада у сјеничкој општини живело 68% Муслимана и 28,9% Срба [Мушовић 1989: 39]. Овај попис показао је и смањење општег броја становника сјеничке области што упућује првенствено на наставак интензивних миграција с овог подручја. Током друге половине 20. века правилности миграција из сјеничке области нису се тицале конфесионалних карактеристика група, већ примарно економских потреба: исељава се и муслиманско и српско становништво, с тим што су дестинације донекле другачије – Муслимани се исељавају у Турску (до 1970. године), Нови Пазар и Босну, а српско становништво, осим према заједничким, гастарбајтерским дестинацијама

⁷ О утицају политичких промена на промене у самоизјашњавању на примеру становништва Горњег Полимља пише и Ивица Тодоровић [2009: 307].

западне Европе, прелази у Краљево, Чачак, Крагујевац, Београд. У време истраживања нека српска села сјеничко-пештерске висоравни била су готово потпуно напуштена. У њима је живела по једна или две породице и то с нестабилним бројем чланова [Павићевић 2011б]. Глобалне тенденције миграција из сеоских у градска насеља рефлектовале су се тако и у овој локалној средини.

С обзиром на овако динамичну и у кратким цртама изнету етничко-конфесионалну историју сјеничког краја, не чуди чињеница да је процес атеизације, који се дешавао у читавом југословенском друштву после Другог светског рата, посебно био интензиван управо у овој области. Тадашње владајуће структуре вероватно су у етничко-конфесионалним поделама виделе препреку за остварење темељних идеја нове државе. Као могуће наслеђе овог периода јавља се чињеница да и данашњих становници сјеничко-пештерске области често као једну од примарних одредница свог идентитета истичу његов регионални, географски и културни карактер, а тек затим национални и верски. Добро слагање с комшијама, помоћ у критичним ситуацијама и узајамност представљају неизоставни део њихових наратива о свакодневном животу. Они су посебно присутни у срединама с мешовитим становништвом, које су, међутим, малобројне (нпр. град Сјеница, село Фиуљ). Наиме, села су углавном етнички хомогена или су по етничкој основи подељена на два дела (нпр. Горња и Доња Вапа).

Према казивањима локалних свештеника и пријеполског хоце, током периода социјализма и цркве и џамије биле су готово празне, али народ није у потпуности престао да спроводи верске обичаје који су раније најчешће били у вези с религијском заједницом и институцијом, а који су током времена комунизма додатно фолклоризовани и били врста диференцирајућег симболичког капитала сваке од заједница. Ипак, неки аутори, а и сами казивачи, наводе да у овом периоду нису била ретка венчана кумства између муслиманских и српских породица [Лакић 2007: 217], а међусобно посећивање и учешће у посебним породичним догађањима и обредима се подразумевало. Дакле, границе између ових ентитета биле су *iproiusilьive*, али би било неозбиљно и нетачно закључити да нису постојале. Оне су све време биле присутне, мање или више симболичне и пажљиво неговане, али и поштоване од стране обе групације. Усуђујем се чак да тврдим да се покушај укидања линија раздвајања (што јесте био идеолошки пројекат на коме се градила СФРЈ) могао и у овој области завршити трагичним исходом, као што је то био случај у Босни и Херцеговини и Хрватској. Укидање граница не доноси и укидање разлика, али значи потцењивање и занемаривање чињенице да границе представљају правила понашања, узајамности и симболичких система с којима се идентификују различите групе. Ова правила утолико су важнија уколико се симболички ресурси *конкурентских* етнитета преклапају, као што је случај и са српским и са муслиманским живљем у сјеничкој области. Наиме, између осталих заједничких културних и историјских добара чињенице о истом етничком пореклу српског и муслиманског

становништва овде представљају мање више подразумевану вредност, те одређени број муслиманских породица и казивача слободно и несакријено говори о свом српском пореклу и православним родоначелницима својих родова. Дакле, историјски процеси и културне стратегије разграничавања, разликовања склапања неписаних уговора и симболизације идентитета у овој области могу се посматрати као пример спонтане лабораторије плурализма, која се одвијала далеко од стварне државне контроле или контроле локалних власти и коју су диктирале потребе свакодневног живота. Репрезентативни резултати атеизације друштва односили су се на већи степен *мешања* ових заједница, изражених уосталом и у чињеници повећаног броја мешовитих бракова који је карактерисао овај период. Но, није небитно споменути да су се на установу брака у читавој Србији најдиректније и најбрже рефлектовале вредности атеистичког, секуларног и модернизованог друштва⁸. Најважнија и рекло би се најдалекосежнија последица атеизације била је, као што смо већ споменули, додатна фолклоризација религијске праксе и формирање специфичног *религијског* идентитета заснованог на „осећању припадања, без веровања“. Управо је ова идентитетска стратегија отворила врата каснијим и потенцијалним злоупотребама „религијских“, конфесионалних и етничких осећања.

Но, као што је раније речено, у средишту овог рада налази се питање улоге верске и религијске праксе и мишљења у идентитету српске популације која настањује ову област.

Суживот муслиманског и српског живља на Пештеру подразумева међусобну помоћ око већих послова на имању, помоћ у критичним ситуацијама кроз које евентуално пролази нека од породица (губитак члана породице, болест, проблеми у снабдевању), заједничке акције у вези с побољшањем сеоске инфраструктуре, као и свакодневно комшијско дружење.

Важно место раздвајања различитих етничких традиција представљају верске светковине, а посебно оне које су везане за унутрашњи живот породице. Једна од првих асоцијација када се поведе разговор о религији и традицији у српским породицама јесте прослављање крсног имена. Ово је празник када се, како износи већина наших саговорника, комшије различитих вероисповести не посећују: „Нити ми идемо код њих за бајрам, нити они код нас долазе за славу. То се зна.“ (забележено у селу Фиуљ).

Иначе, прослављање крсног имена представља временску тачку окупљања породице. Слава се прославља у сеоском домаћинству, а представници млађих генерација који углавном живе у оближњим градовима долазе и по неколико дана уочи славе да помогну у припремама. Обред освећења и резања славског колача често се обавља у цркви, мада има и примера да породица сама спроводи овај чин уочи славског ручка. На

⁸ Тако се, на пример, из Шематизма епархије Шумадијске сазнаје да је током друге половине 20. века од свих обреда који су традиционално обављани у цркви (крштење, венчање и испраћај покојника) највише опао број венчаних [Јованчевић 2000].

основу спроведеног истраживања стиче се утисак да процес реактуелизације улоге религије и цркве у животу друштва није превише променио однос сеоског становништва према црквеним ритуалима. Ова промена била је очигледнија у урбаним средиштима као што су Сјеница, Нова Варош и Пријепоље. Тамо је током последњих деценија 20. и прве деценије 21. века значајно повећан број црквених обреда крштења, венчања и погребња, као и број оних који су почели да учествују у редовним црквеним богослужењима и светим тајнама. У селима, међутим, конфесионална припадност представља значајан део колективних идентитета (уколико се о некој колективности уопште може говорити, с обзиром на малобројност сеоског становништва), али то врло често не подразумева и активно *пракћиковање вере*. Ово је вероватно последица и наслеђа комунистичког времена, али и чињенице да свештеници ретко одржавају службе у сеоским црквама, посебно онима које су удаљеније од градова у којима они најчешће живе. Географски веома велике парохије, с веома малим бројем становника, условиле су праксу по којој се у сеоским црквама литургија одржава само на дан сеоске славе, а негде ни тада.

Када је реч о практиковању хришћанских обреда за време владавине комунизма, тешко је утврдити колико га је било. Изјаве казивача по овом питању варирају од оних који тврде да је учествовање у црквеним ритуалима било забрањено па до оних који сматрају да забране нису никада постојале, већ да су људи сами одустајали од практиковања традиционалних верских ритуала.

Свакако, резултати истраживања показали су да је од свих црквених обреда најмање практиковано венчавање у цркви, док су крштење и погреб остали готово нераскидиво везани за хришћански обред. Као што је већ наговештено, сам церемонијал свадбе претрпео је понајвише промена у процесу модернизације и секуларизације, те се он и данас јавља најчешће у форми грађанског венчања с крајње сведеним свадбеним ритуалом. При томе, иако у свадбеним ритуалима и Срба и Муслимана постоје бројне специфичности које указују на различите културне традиције ова два етничитета [Душковић 1989], свадба представља општи друштвени догађај коме присуствују припадници и српске и муслиманске групације. Не мали број мешовитих бракова који је овде склопљен током постојања СФРЈ и који се и данас склапа говори у прилог закључку да се брак јавља као секуларна, тј. у великој мери секуларизирана друштвена установа. Ипак треба споменути да, посебно у сеоским срединама, овакви бракови веома често изазивају одређену врсту подозрења која је првенствено повезана са ставом да је одржавање утврђене дистанце између припадника различитих етничких групација најсигурнији начин за њихов складан суживот.

Крштавање деце одувек је сматрано веома значајним чином, а данас се, с обзиром на значајно промењен број и положај деце у породици, доживљава и прославља као једна од највећих породичних светковина. Сâмо крштење је, бар када је реч о претхришћанским обичајима и веровањима, у великој мери деритуализовано, те се појављује првенствено

као друштвени, а не религијски догађај. Ипак, без обзира на то да ли је одлука о крштењу детета условљена одређеном врстом традиционалног аутоматизма или дубоким верским убеђењима, готово да нема породице која неће крстити новорођено дете. Деца се најчешће крштавају у кући, у коју долази свештеник, након чега се приређује свечани ручак за већи број званица. Овај чин представља важан елемент етничке и конфесионалне припадности, он доноси друштвену потврду идентитета породице, али се, иако донекле секуларизован, може посматрати и као својеврсна иницијација појединца (детета) у ширу друштвену заједницу.

Једно од ретких преосталих (и експлицитних) сведочанстава традиционалног начина размишљања и понашања свакако представља посмртни ритуал. Иако готово без прекида обављан уз учешће цркве, овај ритуал је и дан-данас заснован на комбинацији претхришћанских и хришћанских веровања и ритуалних пракси. Овде се нећемо посебно задржавати на детаљима посмртног ритуала јер је он подробно описан у ранијим етнолошким радовима [Рељић 1989] и не показује значајнија одступања од посмртног ритуала у другим, руралним деловима Србије. Ипак, изнећемо кључне моменте његове структуре.

Ритуал започиње паљењем свеће, купањем и облачењем покојника и објављивањем смрти. Колективно бдење око посмртних остатака затим траје све до поласка погребне поворке према сеоском гробљу. На путу до гробља поворка се, предвођена свештеником, зауставља на три места где се обављају делови православног опела. Занимљиво је споменути да се једно такво место у селу Лопиже управо и назива Молитва, што сведочи о специфичном метафизичком доживљавању и организовању простора, које се преноси из генерације у генерацију. Тамо где постоји, сеоска црква најчешће се налази уз само гробље, те се ковчег с покојником, пре *последње сјанице*, уноси у цркву где се обавља последњи целив. Обичаји налажу да у овим ситуацијама ковчег буде отворен, али смо током истраживања присуствовали ситуацији да је свештеник забранио отварање ковчега, што је изазвало негодовање присутних. Такође треба рећи да је овде још увек жив обичај гласног тужења на гробу. Жене, које су као и у већини других крајева Србије главне актерке овог обичаја, нарицањем и кукањем обележавају лиминалне тренутке погребног ритуала, а посебно тренутак спуштања ковчега у гроб.

На гробовима се не ретко могу видети остављене шољице од кафе и полусагореле цигарете забодене у хумку што сведочи о активном одношењу према гробовима блиских чланова породице, као и о очуваним елементима култа мртвих. Он је присутан и у обавезним периодичним изласцима на гробље за дане задушница (по казивању информатора, у овом крају се излази за *зимске*, *мишровске* и *џиројичке* задушнице), а током истраживања у засеоку Дрмановићи забележили смо да се на гробље одлази и за сеоску славу, тј. за Спасовдан. Могуће је да је овакав начин обележавања сеоске славе успостављен услед већ споменутих ретких посета свештеника и слабе мисионарске делатности цркве. У оваквој ситуацији гробље је практично постајало локално светилиште на коме су

се сељани окупљали, делили храну, а затим организовали, свако у свом домаћинству, свечани ручак.

Смрт члана шире заједнице представља догађај који је праћен активирањем веза солидарности чланова те заједнице без обзира на њихову вероисповест. Осим помоћи око различитих техничких послова везаних за испраћај и сахрану покојника, и Срби и Муслимани присуствују сахранама својих *иноверних* суседа. Они то чине следећи истовремено и правила своје вере и вере ожалашћене породице⁹.

Но, без обзира на ове релативно очуване обрасце ритуалног понашања, треба рећи да је религијско мишљење претрпело значајне трансформације, вероватно услед интензивних миграција и процеса модернизације и атеизације друштва. Наиме, иако већина казивача изражава одређену веру у постојање неког *вишег принципа, закона, силе* која управља животима људи, иста та већина показује изражени скептицизам по питању живота након смрти, постојања раја, пакла, па чак и централног хришћанског веровања у Васкрсење. Разговор о некадашњим веровањима у абстрактне покојнике и различита онострани бића углавном изазива смех, који је често праћен коментаром да се *оданде нико још није враћио*. Овај изражени рационализам манифестује се и у свакодневном животу чије се вредности више не организују око евентуалних есхатолошких религијских принципа, него су умногоме условљене практичним, егзистенцијалним решењима различитих ситуација. Идеје о казни и награди на *ономе* свету, о посмртној судбини људске душе и о усмерености људскога живота ка вечности остају тако само наративи везани за нека прошла времена, која се памте као *боља и лепша*, али која се веома тешко уклапају у савремени тренутак оптерећен мноштвом егзистенцијалних проблема. Њихова решења траже се у ономе што нуди *реалан* живот. Рађање деце, односи међу половима, школовање, положај жене у друштву, ауторитет мушкарца у породици, односи с комшијама итд. представљају она животна питања и ситуације у чијем решавању верски, односно конфесионални идентитет, бар када је у питању српска популација, нема превелику улогу.

Но, наше питање било је примарно повезано са симболизацијом идентитетских маркера и у том смислу може се рећи да је припадност православној вери веома важна и као део унутрашње везе појединца са заједницом (било да је реч о породици, сеоској или широј етничкој заједници) и на нивоу колективног као *diferentia specifica* у односу на *друге*.

Ипак, у оваквом склопу околности не треба пренебрегнути ни чињеницу да се опште одлике савремене религиозности (православног становништва Србије) рефлектују и у овој локалној заједници. Реч је, наиме, о унутрашњој секуларизацији религијског доживљаја који се појављује

⁹ Тако, на сахране Муслимана одлазе само мушки представници српских породица. Наиме, код Муслимана влада обичај да жене не иду на сахрану јер се плакање на гробљу сматра непримерним, а жене, како се верује, нису у стању да укроте своје емотивне реакције. Међутим, муслимански обичај да они који су дошли да испрате покојника чуче у тренутку његовог спуштања у раку присутни Срби не следе, већ остају стојећи и на тај начин одају пошту преминуломе.

у виду евидентно ограниченог *дометиа* сакралног, који бива сведен на ритуалне тренутке док изван њих има занемарљиво дејство.

Но, вратимо се на питања с почетка овог рада.

Да ли религија, религиозност и верске установе представљају сметњу изградњи модерног, демократског и плуралистичког друштва у Србији? Да ли је присуство великог броја људи на „националним“ скуповима и различитим масовним окупљањима, у којима религијска реторика често игра важну улогу, показатељ религиозности, изједначавања конфесионалног и националног или оно указује на нешто друго, на пример, на опште незадовољство (не)постигнутим променама у друштву? Да ли је решење проблема с којима се Србија среће изгон Цркве из јавне и друштвене сфере, потпуно потискивање религијских и националних испољавања у приватну сферу и апсолутно фаворизовање секуларних на штету религијских модела и вредности?

Неспорна је чињеница да православно хришћанство има амбивалентан став према тековинама модерног и постмодерног друштва – према демократији, плурализму, транснационализму и другим појавама. О томе веома компетентно пише Е. Продрому, упућујући, међутим, на различите нивое плурализма, као и на догматске основе православља који га чине потенцијално отвореним према оваквим друштвеним концептима [Продрому 2010: 362–364, 368]. Начело слободног избора, те ограничавања сопствене слободе слободом другог које се налази у основи хришћанске икономије (οικονομία)¹⁰ представљају претпоставку сваког плурализма. С друге стране, апсолутизовање истине, карактеристично за све религије, има делимично ексклузивистичке последице за *друге*. Но, ово никако нису последице политичког, већ примарно духовног карактера. Свакако, оно што Продрому сугерише јесте да се модерни политички концепти морају примењивати у односу на историјске и културне специфичности одређене средине.

Да би у Србији било могуће остварење „идеала“ модерног и демократског друштва, неопходно је за почетак узети у обзир да се знатна већина грађана Србије изјашњава као религиозна, без обзира на то да ли је овде реч о активном или традиционалном упражњавању вере, о припадању без веровања или веровању без припадања. Због тога се верске институције морају прихватити као озбиљни партнери у споменутом тежњама. Ово даље подразумева слободно друштвено деловање религијских установа, али и њихово унутрашње преображење¹¹. Но, унутрашњи преображај неопходан је и унутар грађанских, секуларних концепата који су често засновани на екстремном антиклерикализму и антиеклесијализму.

У нашем излагању показано је да религија ипак има сасвим ограничен утицај на свакодневни живот грађана Србије. Она је важан, али не

¹⁰ Грчка реч; у буквалном преводу: одржавање домаћинства, закон куће, дома. У концепту православне цркве – божанствени, Божји план људског спасења. <http://orthodoxwiki.org/Oikonomia>

¹¹ Овде мислим првенствено на потребу дебиروقратизације односа Цркве и лаика, затим на отварање Цркве ка могућностима лаичког апостолата, као и на начелно ширење делокруга друштвене мисије црквених организација.

и једини, па ни најважнији фактор идентификације. Религијски идентитет грађана Србије, ако изузмемо његове изузетно развијене фолклорне елементе, сасвим кореспондира европској секуларности и никако не представља сметњу процесима који су прокламовани као безалтернативни од стране већег дела српске политичке и интелектуалне елите. Препреке овом процесу далеко су приземније и баналније и често сакривене иза оних које се у јавном говору налазе у првом плану. Оне почивају на индивидуалним, а не колективним представама, идентитетима и особинама, а тичу се грамзивости, непотизма, корумпираности, пароксијализма, те суштинског и најпроблематичнијег свакодневног негирања *друго̄*.

Ко у српском друштву у овоме предњачи, остављамо читаоцу да закључи.

ЛИТЕРАТУРА

- Антонић, Слободан. *Културни рай у Србији*. Београд: Завод за уџбенике, 2008.
- Бергер, Питер. Православље и глобални плурализам, у: Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић (прир.) *Могућности и домейни социјалног учења православа и православне цркве*. Београд: Фондација Конрад Аденауер и Јунир, 2010: 347–358.
- Душковић, Весна. Свадебни обичаји. *Гласник Етнографског музеја* 56 (1992): 351–380.
- Јованчевић, Негован. *Шемајизам Шумадијске епархије*. Крагујевац: 2000.
- Малешевић, Мирослава. Насиље идентитета, у: Зорица Дивац (ур.) *Културне паралеле*. Зборник Етнографског института САНУ 25, Београд (2008): 11–34.
- Младеновић, Андријана (ур.). *Религиозност у Србији 2010*. Београд: Хришћански културни центар, Фондација Конрад Аденауер и Центар за европске студије, 2010.
- Муповић, Ејуп. Становништво. *Гласник Етнографског музеја* 52–53 (1988–1989): 9–41.
- Павићевић, Александра. *На удару идеологија*. Београд: Етнографски институт, Посебна издања 56, 2006.
- Павићевић, Александра. Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни. Прилог целовитом проучавању антрополошког материјала. *Теме* 4 (2009): 1413–1434.
- Павићевић, Александра. Жива дела мртвих тела. Смрт и религија нације у Србији у 19. веку. *Гласник Етнографског института* 59/1 (2011): 7–17.
- Павићевић, Александра. Улога традиције у животу савремене породице/друштва. Пештер и околина. Неке методолошке опсервације и прелиминарни резултати истраживања. *Милешевски записи* 9 (20116) (у штампи).
- Продрому, Елизабет. Амбивалентни православци, у: Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић (прир.) *Могућности и домейни социјалног учења православа и православне цркве*. Београд: Фондација Конрад Аденауер и Јунир, 2010: 359–374.
- Рељић, Љубомир. Самртни обичаји и култ покојника. *Гласник Етнографског музеја* 52–53 (1988–1989): 125–148.
- Тодоровић, Ивица. Митске представе и идентитет у Горњем Полимљу и околним областима. *Милешевски записи* 8 (2009): 229–252.
- Шмеман, Александар. *Историјски њиш православа*. Цетиње: Митрополија цетињска, 1994.
- Љоловић, Иван. *Jovan Dučić po drugi put među Srbima*. 2003, <http://www.republika.co.rs/322-323/24.html> <http://pescanik.net/author/ivan-colovic/>
- Дејви, Грејс. Европа: изузетак који доказује правило? у: Питер Л. Бергер, *Десекларизација света. Оживљавање религије и свјетска политика*. Нови Сад, Медитеран. 2008: 81–100.

- Savić, Mile. Praktične implikacije „postmoderne filozofije“. *Filozofija i društvo XIX–XX* (2002): 21–38. Preuzeto sa: <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2002/0353-57380209021S.pdf>
- Sinani, Danijel i dr. *Antropologija, religija i alternativne religije: kultura identiteta*. Beograd: Srpski genealoški centar, 2011.
- Tschannen, Oliver. The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30(4) (1991): 395–415.

THE ROLE OF THE RELIGION IN THE IDENTITY OF SERBIA'S CITIZENS
BETWEEN PERSONAL CHOICES AND COLLECTIVE IMAGES:
SERBIAN POPULATION OF SJENICA AND PEŠTER REGION

by

Aleksandra Pavićević

SUMMARY: In this paper, some aspects of current transitional processes in Serbian society are considered. In the public speech of Serbian political and intellectual elite, religion, religiosity and public and social engagement of religious institutions are emphasized as one of the key problems and obstacles for democratization processes. They are also observed as obstacle in creating multicultural and pluralistic society. In order to outline unsustainability of such an attitudes, in this article we analyze their bases: overlooking of dogmatic principles of certain religious systems and experiences of local religion communities; lack of insight in the real role that religion has in the life of individual and communities; implicit and militant secularism, which is applied as absolute model, without attempt to be adjusted to local cultural and historical specifics; politization of concept of pluralism which overview its basically philosophical and ontological nature. Real role of religion in the identity of Serbia's citizens is shown through results of researching conducted among Serbian population in Sjenica and Pešter region.

This article shows that in the democratization processes in Serbia, all relevant social, cultural and historical factors must be taken into consideration. It is also stretched that pluralistic society cannot be based at the negation of any community, institution or value system they are based on. Serbia's citizen's religiosity does not represent the obstacle for creating modern European state. The obstacles on this road, hidden behind different and imagined collective identities, lay in inability of the state administration to provide consistent legal system in which all citizens would enjoy equal protection.

KEY WORDS: religion, pluralism, militant secularism, Europe, Serbia, identity

Јадранка Борђевић Црнобрња

ЈЕЗИК И УКЉУЧИВАЊЕ ДОСЕЉЕНИКА У ВЕЋИНСКУ ЗАЈЕДНИЦУ: СРБИ У ЉУБЉАНИ*

САЖЕТАК: У раду разматрам употребу српског и словеначког идиома код припадника српске етничке заједнице који су се настанили у Љубљани после 1991, односно по осамостаљењу Словеније. У питању је талас имиграције који се одвија у периоду после формирања нових држава на простору некадашње СФРЈ. У том смислу га посматрам као *нови ѿшлас* имиграције. Питање обима и интензитета употребе српског, с једне, и словеначког идиома, с друге стране, анализирам у раду у контексту процеса укључивања досељеника у већинску заједницу. При том полазим од претпоставке да језик као основно средство комуникације има извештан утицај на укључивање досељеника у већинску заједницу. Подаци с којима за сада располажем воде закључку да језичка компетенција на словеначком најчешће има знатан утицај на укључивање досељеника у већинску заједницу, али да упркос томе она није сама по себи довољна и увек неопходна.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Срби, *нови ѿшлас* имиграције, српски идиом, словеначки језик, укључивање у већинску заједницу

У раду се анализира употреба српског и словеначког идиома у оквиру приватне и јавне сфере комуникације код припадника српске етничке заједнице који живе у Љубљани, а пореклом су из Србије. У фокусу посматрања су појединци који су се доселили у Љубљану у периоду од 2000. до 2007. У питању је имиграцијски талас који се формирао у оквиру државних граница које настају на простору бивше СФРЈ након 1991. године. У том смислу га посматрам као *нови ѿшлас* имиграције. Питање обима и интензитета употребе српског, с једне, и словеначког идиома, с друге стране, посматрам у раду у контексту процеса укључивања досељеника у већинску заједницу¹.

* Текст је резултат рада на пројекту „Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси“ бр. 177027, који у целини финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Овај термин користим за процес укључивања досељеника „(...) у већ постојеће друштвене, политичке, економске и друге структуре (...)“ [Котас и др. 2007: 79] које постоје у држави имиграције.

Поменути имиграцијски талас учинио ми се посебно инспиративним за истраживање због тога што се формира у одређеној друштвеној, политичкој и економској атмосфери која је по много чему другачија од оне коју смо имали у оквиру државног и ширег регионалног, па и глобалног социоекономског и политичког плана пре осамостаљења Словеније и њеног чланства у ЕУ. Истраживање поменутог имиграцијског таласа сматрам значајним за истраживање и због тога што постоји могућност директног праћења развоја такорећи свих фаза имиграције, што није случај код оних досељеника који су имигрирали у Словенију у периоду постојања заједничке државе (СФРЈ). Осим тога, у оквиру поменутог имиграцијског таласа, нарочито у периоду после 2002. године, на годишњем нивоу досељено је у Словенију више појединаца него што је то био случај средином осамдесетих година двадесетог века – видети [Dolenc 2007: 93]. На основу мог истраживања закључујем да се већина испитаника – изузев њих двоје – доселила у Словенију после 2000. године².

На избор просторног оквира истраживања утицало је више фактора, али пре свега податак да су досељеници из Србије најчешће имигрирали у Љубљану, а у мањој мери у друге градове у Словенији [Комац 2004: 797, 798; Raduški 2011: 423]. Уколико имамо у виду да Љубљана представља административни, економски и универзитетски центар Словеније, разумемо зашто су се појединци настањивали углавном у поменутом граду.

На сагледавање обима и интензитета употребе српског и словеначког идиома код досељеника прве генерације и, у вези с тим, могућности њиховог укључивања у већинску заједницу подстакло ме је више фактора, али пре свега податак да су припадници већинске заједнице истицали језичку компетенцију на словеначком као изразито важан чинилац за успешно укључивање досељеника у већинску заједницу [видети: Комац 1997: 138, 141–142; Roter 2007: 309, 312–313, 329]³, као и за решавање питања „управљања етничком хетерогеношћу“ [Комац и др. 2007а: 79, 130–160]. Притом, емпиријска грађа показује да су досељеници – све док нису научили словеначки – комуницирали с припадницима већинске заједнице на српском, а не на енглеском или неком другом језику, јер – како сами истичу – „Словенци разумеју српски“. Следи да им непознавање словеначког није представљало непремостиву препреку за комуникацију с припадницима већинске популације. Стога ме је интересовало у ком обиму и интензитету досељеници користе српски идиом у оквиру приватне и јавне сфере комуникације. Уједно сам настојала да сагледам начин на који језичка компетенција на словеначком утиче на укључивање и прихватање досељеника у већинску заједницу. При томе полазим од тога да на укључивање појединца у већинску заједницу утиче више фактора [видети: Комац и др. 2007а; Комац и др. 2007б] и да познавање и упо-

² У питању је економска миграција. За детаљније образложење видети: [Đorđević Crnobrnja 2010: 83–98].

³ Наилазим такође на податак према којем: „(...) припадници већинске популације су употребу других језика сматрали као омаловажавање словеначког, као изазивање и ју-жњачку најезду.“ [Комац 2004: 803].

треба доминантнијег језика представља један од важнијих чинилаца у том процесу [видети: Комас и др. 2007а: 190–230; Roter 2007: 329]. Уједно наглашава да језик посматрам као „(...) један од елемената који у садејству с другима твори етнички идентитет.“ [Smith 1986: 27]. Другим речима, посматрам га као идентитетско питање које представља само аспект етничког проблема.

Рад се заснива на емпиријском материјалу који сам прикупила на основу разговора с испитаницима⁴. Теренско истраживање обављала сам у Љубљани у јуну 2007. године⁵. У раду се осим поменутог позивам и на резултате истраживања које су обављали М. Комац и његове сараднице и сарадници из *Inštituta za narodnostna vprašanja* и *Inštituta za slovensko izseljenstvo ZRC SAZU* из Љубљане⁶. Резултати поменутих истраживања презентовани су у оквиру појединачних радова, а између осталог и у оквиру студије „*Pa mi vi povejte, kaj sem!!!?*“ [Комас и др. 2007а], као и студије „*Priseljenci*“ [Комас и др. 2007б], на које се најчешће позивам у раду.

Истраживање чије резултате презентујем у раду обављано је у оквиру оне групе досељеника који живе и раде у Словенији релативно кратак период. Због тога приликом истраживања не доводим у питање обим познавања српског језика, што се иначе подразумева код истраживања етничког идентитета исељеника [Благојевић 2005; Лукић Крстановић 2007; Прелић 2008; Павловић 2009; Petrović 2009], већ разматрам само његову употребу у свакодневној комуникацији. При томе имам у виду да обим и интензитет употребе одређеног језика зависи од више фактора [Bugarski 2005; исти 2010; Petrović 2009]. У раду разматрам утицај дужине боравка досељеника у Словенији, појединчеве професије и запослења, етничке ендогамије/ексогамије, као и етничког састава појединчеве пријатељске мрежа односа јер се током анализе грађе показало да је утицај поменутих фактора од посебног значаја за сагледавање везе између језика и укључивања појединца у већинску заједницу⁷.

⁴ У питању је узорак од 20 испитаника (15 мушкараца, 5 жена) старости између 28 и 40 година. Сви су рођени и школовали су се у Србији, а потичу из урбаних средина (Зрењанин, Београд, Смедеревска Паланка, Ниш, Шабац). У питању су углавном дипломирани инжењери електротехнике, али има и појединаца који се баве дизајном, менаџерством, позоришном режијом и драматургијом, као и фармацијом. У том погледу истичем да су место и период досељења представљали једине критеријуме за одређивање узорка истраживања. Међутим, испоставило се да су у већини били испитаници мушког пола. Сви испитаници/це запослени су у струци (осим једне испитанице која је 2007. била на мастер студијама).

⁵ Теренски рад подразумевао је опсервацију и усмерени разговор који сам водила помоћу упитника-подсетника. Настојала сам да сваком појединцу поставим иста питања, али је редослед њиховог постављања зависио од тока самог разговора. До одређених података долазила сам и неформалним путем учествујући у дружењу неколицине испитаника у приватном амбијенту. С већином испитаника водила сам разговор на јавном месту (кафић). Тако сам била у прилици да присуствујем њиховој комуникацији на словеначком (са запосленима у кафићу, али и с партнером/партнерком). Уједно наглашавам да на словеначком могу да комуницирам подједнако добро као и на српском.

⁶ У питању су истраживања која су обављана у оквиру пројеката „*Percepcije slovenske integracijske politike*“ (PSIP) и „*Simulacija priseljevanja v ljubljansko urbano regijo*“ [видети: Комас и др. 2007а: 18–19].

⁷ То, наравно, не значи да су остали фактори, попут физичке близине/удаљености од матице, мањинске институционалне мреже, као и религијска припадност појединца,

Контекст у оквиру којег сам посматрала комуникацијску функцију српског идиома као матерњег имплицира неколико питања у вези с дефинисањем терминолошког апарата који користим у раду. Прво се поставило питање да ли је оправдано употребљавати термин српски *језик* јер испитаници у свакодневној комуникацији користе вернакулар. Стога сам сматрала да је примерније уместо термина српски *језик* употребити термин српски *идиом*⁸. Употребом термина српски идиом настојим српски језик посматрати као дескриптивну категорију која „покрива тоталитет дискурзивних пракси (...)“ [Petrović 2009: 29]. При томе полазим од тога да се језик и етнички идентитет не подударaju увек [Bugarski 2005: 106–107]. Уједно сам имала у виду да термин матерњи језик не би требало да се користи као синоним за први језик комуникације, јер српски може да буде први језик комуникације и оним појединцима којима није матерњи.

Због свега наведеног као примаран критеријум за одређивање појединчевог етничког идентитета и матерњег језика узела сам у обзир управо појединчеву перцепцију свог етничког идентитета јер полазим од тога да је етнички идентитет потребно „ишчитавати и раслојавати онако како га његови актери приказују, тежећи да се открије што више финеса у идентификацијама“ [Лукић Крстановић 1997: 93]. То наравно не значи да сам у истраживању изоставила ону димензију која се тиче приписаног или придодатог идентитета, односно оног „који неке намењује неко други“ [Bugarski 2005: 16–17], већ да тежиште посматрања стављам на субјективни доживљај и појединчеву перцепцију матерњег језика и сопственог етничког идентитета.

Тако се показало да је матерњи језик испитаника српски. Они у образложењу наводе да је то језик њихових родитеља и да га због тога сматрају матерњим. Следи да испитаници свој матерњи језик нису доводили у директну везу са својом етничком или националном припадношћу [уп. Комас и др. 2007а: 55–63]. Осим тога, српски не одређују као матерњи зато што им је то први језик комуникације, већ зато што је то језик њихових родитеља⁹. Уједно не искључујем могућност да се „нечији први језик може под одређеним животним околностима временом променити, уступајући место неком другом језику.“ [Bugarski 2010: 22]. Међутим, уколико пођемо од тога да појединци матерњи језик одређују као такав због тога што је то језик њихових родитеља, могуће је прет-

изостављени приликом истраживања на терену, већ је због ограничености простора за рад било неопходно да размотрим утицај само оних фактора који су се показали као важнији за разумевање проблема којим се овде бавим.

⁸ Термин идиом у раду употребљавам као „неутрални појам надређен свим јединицама у скупу језичне разноликости, па ће и језик и дијалект и мјесни језични систем, као и било који социолект, па и специфичан језик појединца (тј. идиолект) представљати идиоме“ [Skiljan 2002: 12, f. 6, према: Petrović 2009: 29].

⁹ У том погледу сматрам ситуацију коју сам затекла на терену сасвим случајном (код такорећи свих испитаника подударaju се матерњи и први језик комуникације). Другим речима, евидентирала сам пример који упућује на могућност да се резултати неког другог узорка разликују од ових које представљам у раду (када је досељеник из Србије и наводи српски као први, али не и матерњи језик). Стога изнете закључке није оправдано уопштавати.

поставити да ће га они увек наводити као матерњи независно од тога да ли им он остаје први језик комуникације или не¹⁰. При том им словеначки представља трећи језик комуникације (други језик најчешће је енглески). Важним сматрам и то да је већина испитаника досељена у Љубљану у периоду од 2000. до 2005, односно да су у периоду истраживања живели у Љубљани између три и пет година, осим двојице испитаника која су – у периоду истраживања – живели и радили у Љубљани свега пола године (један се доселио крајем 2006, а други почетком 2007).

О језичкој компетенцији испитаника судим на основу њихове личне процене обима познавања и употребе словеначког идиома¹¹. Уједно истичем да о утицају познавања словеначког идиома на могућност укључивања појединца у већинску заједницу судим пре свега на основу њихове перцепције сопственог положаја који имају у оквиру пословне и приватне сфере живота. При том су им понуђени објективни параметри према којима су одређивали свој положај у оквиру социокултурног миљеа у којем живе и раде¹². У сваком случају потребно је имати у виду да овде презентоване резултате истраживања није могуће и оправдано генерализовати јер је у питању релативно мали узорак који свакако није репрезентативан.

Резултати истраживања показују да је употреба српског идиома најобимнија и најинтензивнија у приватној сфери, односно у свакодневной комуникацији испитаника с брачним партнером и децом, као и с пријатељима. Показало се такође да употреба српског идиома у оквиру породице у знатној мери зависи од тога да ли је појединац у етнички ендегамном или егзогамном браку¹³. Они који су у невенчаној заједници са Словенком или Словенцем користе српски идиом у кући и у комуникацији с партнерим у мањој мери у односу на појединце који су у етнички ендегамном браку (обоје Срби). Другим речима, они с партнером/партнерком комуницирају углавном на словеначком. У периоду мог истраживања на терену су свега два брачна пара (етнички ендегамни) имала децу. Родитељи су с децом (предшколског узраста) комуницирали на

¹⁰ Од поменуте претпоставке полази се и у неким другим етнолошким и етнолингвистичким истраживањима везе између матерњег језика и етничког идентитета [Благојевић 2007: 233–244; Прелић 2008; Павловић 2004: 117–127; Павловић 2009; Крел 2010; Petrović 2009].

¹¹ Притом сам свесна да би за потпунију анализу стања било неопходно консултовати резултате истраживања лингвиста, којих – колико ми је познато – нема за имиграцијски талас који сам испитивала. Да би се добила целовитија слика затеченог стања свакако да је неопходно размотрити схватања, мишљења и ставове припадника већинске заједнице, што остаје да се уради у једној од наредних фаза истраживања. Притом упућујем на студије: [Котас и др. 2007а] и [Котас и др. 2007б].

¹² У питању су пре свега: економски статус, односно материјални положај; заузимање одређених позиција на послу, као и успешност у обављању својих пословних задатака; везе и комуникација с припадницима већинске заједнице у приватној сфери (пријатељски и комшијски односи).

¹³ У вези с брачним статусом испитаника треба казати следеће: четворо испитаника није било у вези или браку у периоду када сам обављала истраживање, а у мањини су они појединци који су у етнички егзогамној вези (њих троје), односно невенчаној заједници: Србин и Словенка (2), Српкиња и Словенац (1). У периоду истраживања нико од испитаника није био у етнички егзогамном браку.

српском како у кући тако и на јавном месту (кафић, двориште зграде)¹⁴. Српски представља тој деци први, а словеначки други језик комуникације. Испитаници наводе да настоје да с децом говоре српски, а не словеначки, јер деца уче и говоре словеначки у вртићу, а српски могу да науче и да га говоре само кроз комуникацију с родитељима и рођацима. Испитаници уједно додају да сами не познају словеначки довољно добро да би могли да га говоре и користе течно у комуникацији с децом. Отворено остаје питање језичке компетенције на већинском идиому код деце. Претпостављам да је то један од разлога што се комуникација између родитеља и деце одвија првенствено на српском.

Показало се такође да појединци који су у етнички ендегамном браку имају већином пријатеље који су пореклом из Србије и то углавном оне појединце или брачне парове који су досељени у Словенију у истом периоду када и они сами. Појединци истичу да с пријатељима који су из Србије или из неке друге државе у региону (бивша СФРЈ) говоре српски. Уједно наводе да се на почетку њиховог боравка у Словенији комуникација с пријатељима Словенцима одвијала такође на српском, односно на некој од варијанти српскохрватског. У образложењу наводе да припадници већинске заједнице релативно добро разумеју и говоре српскохрватски, односно да је на почетку – када су се испитаници тек доселили у Словенију – било једноставније комуницирати на некој од варијанти српскохрватског него на словеначком који досељеници нису познавали довољно добро да би комуникација могла да се одвија несметано.

На етнички састав пријатељске мреже односа може да утиче и етничка припадност партнера и професија појединца. То се поготово односи на оне ситуације у којима појединац пријатељске односе гради и одржава с колегама с посла који су такође досељени из Србије. Наиме, постоје ситуације када је у једној фирми запослено више појединаца који су пореклом из Србије. Тако се дешава да у истој канцеларији ради троје или петоро досељеника из Србије. У том случају могућа је употреба српског идиома и на послу, премда се српски тада користи само у случају неформалне комуникације између запослених који су досељени у Словенију из Србије или из суседних држава у региону (Македонија, БиХ). У супротном појединци настоје да на послу не говоре српски, осим ако то није неминовно – у Словенији су сувише кратко и нису успели да науче словеначки у оној мери у којој је то неопходно да би комуникација текла несметано. У сваком случају, показало се да професија испитаника утиче у знатној мери на интензитет замене српског са словеначким идиомом. Тако појединци који раде у окружењу у којем је први језик комуникације већине запослених словеначки немају много избора уколико желе да успешно обављају посао јер, како истичу, Словенци брже прихватају у своје (пословно) окружење оне досељенике који се труде да науче и говоре словеначки¹⁵.

¹⁴ Слични резултати добијени су у оквиру истраживања PSIP – видети: [Roter 2007: 318–320].

¹⁵ Досељеници уче словеначки на течажевима, затим кроз комуникацију с пријатељима, партнером, колегама на послу, као и комшијама, а значајну улогу у том процесу имају и

Појединци који су у вези или невенчаној заједници са Словенком/Словенцем имају у оквиру пријатељске мреже односа више припадника већинске етничке заједнице у односу на оне појединце који су у етнички ендогамном браку. Испитаници у образложењу наводе да је то последица тога што њихови партнери имају углавном пријатеље који су Словенци. Следи да етничка припадност партнера утиче на етнички састав пријатељске мреже односа. То уједно значи да ти појединци користе углавном словеначки идиом у комуникацији с пријатељима Словенцима.

У том погледу истичем да појединци настоје да говоре словеначки поглавито онда када је у питању нека формална ситуација (посао, банка, продавница и сл.), поготово када су сигурни да су словеначки савладали до те мере да комуникација може да се одвија несметано.

Из напред наведеног следи да је код досељеника с којима сам разговарала присутан асиметрични билингвизам и то у корист српског идиома, а да обим и интензитет употребе словеначког идиома у знатној мери зависе од дужине боравка у Словенији, с тим да поменути чинилац има утицај на употребу словеначког идиома у јавној, али не и приватној сфери. Наиме, с повећањем дужине боравка у Словенији увећава се и знање словеначког и самим тим омогућава његова употреба на јавним местима, односно у званичним ситуацијама (пошта, банка, суд, посао, продавница и сл.). То још увек не значи да сви досељеници настоје да савладају словеначки језик у подједнакој мери. Стога не изненађује податак да сви испитаници који живе у Словенији исти број година не знају и не користе словеначки идиом у подједнаком обиму и интензитету. Другим речима, има оних који су после пет или више година живота у Љубљани одлично савладали словеначки¹⁶, али има и оних који га знају и користе у такоређи истом обиму у којем су га користили у време досељења у Словенију. Судаће према исказима испитаника, то није последица утицаја само претходно наведених објективних фактора или последица утицаја ставова појединаца према Словенцима или словеначком, односно српском језику и Србима (субјективни фактори) [Petrović 2009: 43–44], већ произилази из чињенице да смо сви као јединке различити. Уколико прихватимо да утицај објективних фактора зависи и од индивидуе саме, разумећемо зашто се јављају разлике између појединаца у погледу савладавања и употребе словеначког, као и употребе српског идиома.

При томе, у приватној сфери комуникације и даље превладава употреба српског идиома¹⁷. Уједно се показало да етничка припадност брачног партнера има значајан утицај на обим и интензитет употребе српског

медији. Овом приликом напомињем да сам испитивала могућност вербалне комуникације досељеника на словеначком, али не и употребу доминантног идиома код читања и писања.

¹⁶ Обим његове употребе превазилази „ниво елементарне свакодневне комуникације“ [Павловић 2004: 120].

¹⁷ За разлику од наведеног – „Only about 20% of those who declared as Serbs claimed on censuses they speak Serbian language within their respective families“ [Prelić 2009: 64, cited according to Miletić 2003]. Наведен податак односи се на Србе који су имигрирали у Словенију 60-их или 70-их година двадесетог века и посматра се као пример асимилације у сфери језика [Prelić 2009: 64].

и словеначког идиома у оквиру куће и породице, као и у комуникацији с пријатељима¹⁸. Стога није неразумно претпоставити да ће досељеници који су у етнички егзогамном браку лакше и брже постићи виши ниво језичке компетенције на словеначком у односу на појединце који су у етнички ендогамном браку.

У сваком случају, очигледно је да је код свих испитаника присутна свест о неопходности учења и познавања словеначког, јер им се са повећањем језичке компетенције на том језику отвара могућност стицања „равноправног положаја у комуникацији са саговорницима којима је словеначки матерњи или први језик комуникације“, како су наводили испитаници. Сви испитаници такође су сагласни да је научити словеначки поприлично тешко и да га још увек нису савладали до те мере да се у комуникацији на словеначком не би осетило (чуло) да нису Словенци. Другим речима, испитаници наглашавају да је мало вероватно да ће икада говорити словеначки као што га говоре Словенци и остали појединци који су тај језик учили од детињства (према речима испитаника – у питању су пре свега акценти).

Наведено имплицира низ других питања, између осталог и оно да ли ће одлично познавање словеначког језика од стране досељеника допринети само по себи стицању *равноправног положаја*, као и њиховом бржем и лакшем укључивању у већинску заједницу [видети: Petrović 2009; Bugarski 2005; Bugarski 2010]. Судаћи према подацима с којима за сада располажемо – језичка компетенција најчешће има значајан утицај на укључивање досељеника у већинску заједницу, али она ипак није сама по себи довољна, а ни увек неопходна [уп. Pušić 2008: 175–189]. При том је важно имати у виду да се укључивање појединаца у ширу заједницу одвија истовремено у оквиру више сфера живота (посао, пријатељска и комшијска мрежа односа, спорт итд.), као и на више нивоа (индивидуални, колективни итд.) и то различитим интензитетом. Осим тога, не постоји увек аутоматизам између одређених сфера живота, односно укључивање у оквиру једне сфере не подразумева уједно укључивање и у осталим сферама. Тако се показало да појединци могу да буду укључени у већинску заједницу са slabим познавањем словеначког (пример овога је запослење и стицање словеначког држављанства убрзо након доласка у Словенију, као и укључивање појединаца у плесне клубове и томе слично), а да се при том јављају потешкоће код њиховог укључивања и прихватања од стране самих појединаца (Словенаца) у појединим сферама друштвеног живота (нпр. пријатељски и комшијски односи).

Уједно се показало да су испитаници задовољни својом материјалном позицијом. Сами наводе да имају примања која им омогућавају да живе много боље него што би то могли да су остали у матици. Осим тога, неки поседују стан, па чак и сопствену фирму. Следи да њихова материјална позиција не представља реметећи фактор у укључивању у већинску

¹⁸ Слична ситуација забележена је и код Срба у Темишвару [Павловић 2004: 117–127], као и код Срба у Мађарској [Прелић 2008: 256–274].

заједницу¹⁹. При томе, ниједан од испитаника није ангажован на неком руководећем положају у оквиру фирме у којој ради (изузев оних који поседују сопствену фирму), а неки сматрају да су под одређеним психолошким притиском на послу због недовољне језичке компетенције на словеначком. У вези с тим наглашавам да успешност у обављању пословних обавеза свакако не зависи увек и само од познавања и употребе словеначког, премда се могућност добре комуникације на већинском идиому показала као један од важнијих фактора за прихватање појединца у колектив.

Следи да могућност несметане комуникације на словеначком може имати значајан допринос у процесу укључивања досељеника у већинску заједницу, али да упркос томе не представља једини фактор који утиче на поменути процес [видети: Roter 2007: 306–331]. У том погледу као важан момент – између осталог – поставља се питање спремности припадника већинске заједнице да прихвате досељенике и њихову културу, као и језик [видети: Roter 2007: 328–329]. У вези с тим сматрам посебно важним то што испитаници могућност несметане комуникације на словеначком посматрају као допринос у креирању сопствених индивидуалних квалитета, а не као атак на њихов етнички идентитет. А непостојање страха за сопствени етнички идентитет уз спремност за прихватање другог и другачијег представљају важне сегменте у процесу стварања мултиетничког, мултикултуралног и вишејезичног социјалног окружења – видети: [Комац и др. 2007а; Комац и др. 2007б; Bugarski 2009; Bugarski 2010]. У том контексту свакако да не треба занемарити ни питање утицаја државне политике на процес укључивања досељеника у већинску заједницу – видети: [Комац 2004: 804; Комац и др. 2007а; Комац и др. 2007б]. Каква је ситуација по том питању у случају *новог њаласа* имиграције из Србије у Словенију – остаје да се размотри у неком од наредних радова.

ЛИТЕРАТУРА

- Благојевић, Гордана. *Срби у Калифорнији. Обредно-религијска њракса и еџнициџеџи верника срџских њравославних њарохија у Калифорнији*. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ, 54, 2005.
- Благојевић, Гордана. Српске школе и настава српског језика у Грчкој у 20. веку. *Гласник Еџнографског инсџиџиџи САНУ* LII (1) (2007).
- Комац, Миран. Срби у Словенији. В. Петровић (ур.). *Срби у Словенији*. Зборник радова са конференције одржане 8. и 9. јуна 1996. у Сремским Карловцима. Београд, 1997.
- Комац, Миран. Срби у Словенији. *Теме*. Г. XXVIII. Бр. 2 (април–јун 2004). Ниш (2004).
- Крел, Александар. *Еџнички иденџиџиџи Немаца у Војводини*. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филозофски факултет у Београду, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију. Београд 2010.

¹⁹ О томе да овај фактор може да има утицаја на интеграцију досељеника у већинску заједницу судим и на основу резултата студије „Pa mi vi povejte, kaj sem!!!“ [Комац и др. 2007а].

- Лукић Крстановић, Мирослава. Методе и извори истраживања етничности: Срби у Батањи. *Култура у трансформацији*, Зборник Етнографског института САНУ. Књ. 23, (2007).
- Павловић, Мирјана. Матерњи језик као један од етничких симбола Срба у Темишвару. *Гласник Етнографског института САНУ*. Књ. ЛП. Београд 2004.
- Павловић, Мирјана. *Срби у Темишвару*. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филозофски факултет у Београду, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију (2009).
- Прелић, Младена. *(Н)и овде (н)и тамо. Етнички идентитети Срба у Мађарској на крају XX века*. Посебна издања Етнографског института САНУ. Књ. 64, (2008).
- Bugarski, Ranko. *Jezik i kultura*. Beograd: XX vek, 2005.
- Bugarski, Ranko. *Evropa u jeziku*. Beograd: XX vek, 2009.
- Bugarski, Ranko. *Jezik i identitet*. Beograd: XX vek, 2010.
- Dolenc, Danilo. Priseljevanje v Slovenijo z območja nekdanje Jugoslavije po drugi svetovni vojni, y: *Priseljenci. Študije o priseljevanju in vključevanju v slovensko družbo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 2007.
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. „Iz Beograda sam.“ Prilog proučavanju etničkog identiteta Srba u Sloveniji.“ *Traditiones* 39 (1), Ljubljana (2010).
- Komac, Miran; Mojca Medvešek, Petra Roter. *Pa mi vi povejte, kaj sem !!!?, Študija o etnični raznolikosti v Mestni občini Ljubljana*. Ljubljana: 2007(a).
- Komac, Miran (ur.). *Priseljenci. Študije o priseljevanju in vključevanju v slovensko družbo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 2007(b).
- Miletić, Vesna. Srbi u Sloveniji u brojkama popisa 2002. *Beseda* (Ljubljana) 3 (2003).
- Petrović, Tanja. Terenska istraživanja jezika Srba u Beloj krajini u Sloveniji. 2003. [www. public.asu.edu/~dsipka/TEREN1083.HTM](http://www.public.asu.edu/~dsipka/TEREN1083.HTM) 23. 2. 2012.
- Petrović, Tanja. *Srbi u Beloj Krajini. Jezička ideologija u procesu zamene jezika*. Ljubljana: Posebna izdanja Balkanološkog instituta Srpske akademije nauka i umetnosti 109 i Znanstvenoraziskovalnega center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, 2009.
- Prelić, Mladena. The Serbs in Slovenia: a New Minority. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA*. LVI I (2). Beograd (2009).
- Pušić, Ljubinko. Jedna slika multikulturalnosti u Vojvodini: jezik kao pretpostavka za komunikaciju. *Sociologija* (Beograd). Vol. L (2008), N° 2.
- Raduški, Nada. Srbi kao nova nacionalna manjina u postjugoslovenskim državama. *Sociologija* (Beograd). Vol. LIII (2011), N° 4.
- Roter, Petra. Pomen in vloga jezika v integracijskem procesu, u: M. Komac (ur.) *Priseljenci. Študije o priseljevanju in vključevanju v slovensko družbo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 2007.
- Smith, A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.
- Škiljan, Dubravko. *Govor nacije. Jezik, nacija, Hrvati*. Zagreb: Golden marketing, 2002.

LANGUAGE AND INVOLVEMENT OF IMMIGRANTS IN
A MAJORITY COMMUNITY: SERBS IN LJUBLJANA

by

Jadranka Đorđević Crnobrnja

SUMMARY: This work is dealing with the use of Serbian and Slovenian idiom by the members of Serbian ethnic community who settled in Ljubljana after 1991, that is, after Slovenia became independent. It was an immigration wave which took place in the

period after the forming of new states on the territory of the former SFRY. In this sense, it is being viewed as a *new immigration wave*. The question of range and intensity in which the Serbian language is used on one hand, and the use of the Slovenian idiom on the other, is analyzed in this work in the context of a process of involvement of the immigrants in a majority community. Thereby, the starting point is the assumption that a language as a basic means of communication has a certain influence on the involvement of the immigrants in the majority community. The data I have found so far lead to the conclusion that the language competence in Slovenian most commonly has a vast influence on the involvement of the immigrants in the majority community, but also, despite all this, it is not in itself always sufficient and necessary.

KEY WORDS: Serbs, a *new immigration wave*, Serbian idiom, Slovenian language, involvement in a majority community

Гордана Блажојевић

НАИВНО СЛИКАРСТВО КАО ПРИЧА О ЕТНОКУЛТУРНОМ ИДЕНТИТЕТУ СЛОВАКА У СРБИЈИ: ПРИМЕР КОВАЧИЦЕ*

САЖЕТАК: У овом раду посматрам ликовну уметност као извор за проучавање етничког и културног идентитета Словака у Србији, с освртом на сликаре из Ковачице. Током друге половине 20. века наивним сликарством у Србији бавило се 60 словачких уметника, од тога 46 родом из Ковачице. Данас се у овом банатском већински словачком месту том врстом уметности бави 30 особа, оба пола. Поставља се питање шта нам припадници словачке етничке групе ликовним путем говоре о својој заједници. На сликама наивних словачких сликара уочава се обиље мотива из *народног живописа*. Међутим, село се често не приказује онако какво је оно сада, већ како су га запамтили, како су им то претходници пренели или онако како га виде у својој машти. С друге стране, шире друштвено-политичке промене током друге половине 20. века па до данас утицале су на промену живота на селу, а тиме и на сликарску тематику.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Словаци, наивно сликарство, Ковачица, етнички идентитет, културна различитост, Србија

СЛОВАЦИ У КОВАЧИЦИ

Словаци су се досељавали на територију данашње Војводине у неколико таласа, почевши од средине 18. века [Црњански 2007: 619–620]. Прве групе припадника словачког народа досељавају се у тадашњу јужну Угарску, тј. у јужну Бачку. До почетка 19. века населиће нека места у Срему и Банату¹. Ковачица је 1752. године додељена управи Потиско-поморишке Војне границе. Међутим, напори да се она насели дуго су били безуспешни. Представници Словака из Ечке упутили су 1802. године молбу Францу I да им се уступи пустиња звана Ковачица. Цар је дао сагласност за њихово насељавање 1803. године и тада је организовано комплетно пресељавање Словака из Ечке. У Ковачицу се тада до-

* Рад представља резултат рада на пројекту број 177027: *Мултиетничкијетей, мултикултуралност, миграције – савремени процеси*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ www.slovackizavod.org.rs приступљено 20. новембра 2011.

селило око хиљаду Словака, односно 141 породица [Ћарловић 1928: 61; Миловановић 1935: 41; Бабиак 2010: 715–716].

Према попису из 2002. године Словаци чине 0,79% (59.021) укупног становништва Републике Србије. Данас су Словаци у Војводини апсолутна или релативна већина у две војвођанске општине (Бачки Петровац и Ковачица) [Попис 2003]. Културна аутономија Словака у Војводини остварује се кроз заштиту права на образовање и информисање на матерњем језику, службену употребу језика и заштиту културне баштине и традиције [Црњански 2007: 623].

Док су Словаци у Републици Словачкој претежно римокатолици, њихови сународници у Србији већином су лутерани, односно припадници Словачке евангелистичке цркве аугзбуршке вероисповести [Раковић 2010: 376–377]. Појава Словака назарена у Ковачици везује се за седамдесете године 19. века [Миловановић 1935: 45]. Осим тога, међу Словацима у Србији присутан је и један број припадника других *традиционалних* религија, као и неопротестаната, припадника, условно речено, нових протестантских цркава попут пентекосталних цркава [Раковић 2010: 378].

Словаци су доласком у војвођанску равницу пренели са собом и део своје духовне и материјалне културе, која их је својим особеностима одвајала од затеченог становништва. Досељено словачко становништво брзо се прилагођавало новим условима живота. С друге стране, они су настојали да очувају само њима својствене донете културне елементе, као на пример језик, обичаје и ношњу [Bosić 1970: 32]. Женска народна ношња одржала се до данас само као део одевања старијих жена. Младе жене ношњу облаче ретко, само у свечаним приликама (одлазак у цркву на празнике, свадбе) и приликом наступа фолклорних ансамбала.

Културни живот словачке националне мањине изузетно је богат. Наивно сликарство представља доминантну област културе по којој је словачка национална заједница у Војводини позната и на међународној сликарској сцени. У циљу промовисања и комерцијализације наивног сликарства словачких уметника у Ковачици Павел Бабка (Pavel Babka) је 1991. године основао Галерију „Бабка Ковачица“, а за непрофитни део 2005. године Међународни етно-центар [Црњански 2007: 633].

НАИВНО СЛИКАРСТВО КАО ИЗВОР ЗА ЕТНОЛОШКА И АНТРОПОЛОШКА ПРОУЧАВАЊА

У овом раду ликовну уметност посматрам као извор за проучавање етнокултурног идентитета Словака у Србији, с посебним освртом на сликаре из Ковачице. Као полазна тачка послужило ми је истраживање које је средином седамдесетих година 20. века Емилија В. Церовић обавила на тему народне традиције као инспирације у ликовном стваралаштву савремених сликара сељака у Србији на примеру српских, словачких и румунских аутора [Церовић 1974: 57–62]. Потребно је поменути и етноантрополошки приступ проучавања ликовне уметности који користи Бранко Ћупурдија у својим истраживањима како наивних тако и

академских уметника, различитих етничких припадности. Пример су радови на тему стваралаштва самоуког сликара Антала Кристина [Сурпурдија 1987: 96–99], Саве Стојкова [Тупурдија 2003: 325–327] и самоуког вајара из Бајмока, Николе Р. Ивошевића [Тупурдија 1999: 287–298; Тупурдија 2005: 115–120].

Свакако, од првих етноантрополошких истраживања наивног сликарства па до данас на овом простору одиграле су се многе друштвене трансформације. У свом истраживању покушала сам да, кроз анализу ликовног садржаја и на основу интервјуа које сам обавила с једним делом сликара, дођем до одговора шта нам припадници словачке етничке групе говоре о себи. Наивно сликарство посматрам као извор за проучавање слике коју припадници једне етничке групе (у овом случају словачке) имају сами о себи или као слика коју желе да прикажу другима. На сликама наивних словачких сликара уочава се обиље мотива из *народног живописа*. Међутим, село се често не приказује онако какво је оно сада, већ како су га запамтили или како су им то претходници пренели. Шта је то што словачки сликари желе да кажу о својој заједници? Како сликари виде своје сународнике, коју нам поруку шаљу о њиховом животу? Да ли су и на који начин друштвене промене утицале на избор сликарских мотива? Да ли се и како мења прича о животу у Ковачици?

Овај рад настао је на основу теренских истраживања која сам обавила у марту 2012. године у Ковачици. Захваљујем се господину Павелу Бабки, оснивачу Галерије Бабка, на љубазној помоћи током спровођења истраживања и корисним саветима током писања рада. Интервјуисала сам пет сликара – представника различитих генерација ковачичких наивних сликара. Комуникација се одвијала на српском језику којим одлично владају. Уметницима и њиховим породицама дугујем неизмерну благодарност на времену које су ми посветили. То су Јан Стракушек (рођ. 1926), Ева Хусарикова (рођ. 1942), Јан Жолнај (рођ. 1953), Павел Хајко (рођ. 1952) и Виерослава Светликова (рођ. 1973).

Наивно сликарство није одлика само словачке етничке групе. Овим обликом уметности баве се даровити припадници различитих етничких група како у Србији тако и у многим другим земљама широм света. Термин *наивна* први пут је употребљен у 19. веку као опис сликарства Анрија Русоа и сликара с Хаитија [Kelemen 1969]. О наивном сликарству постоје многе студије из области историје уметности како у свету тако и код нас. До данас је остало актуелно питање шта је то заправо наивна уметност и зашто је *наивна*. Постоје различита вредновања ове врсте уметности од стране историчара уметности, као и неслагања око њеног назива [Mihailović 1962; Kelemen 1969; Бихаљи-Мерин 1972; Томашевић 1973; Вошковић et al. 1977]. Наивна уметност често је окарактерисана деетињом једноставношћу. Многи аутори избегавају термине *наивна* или *примитивна* уметност, због њиховог погрдног призвука [Fine 2004: 24]. У овом раду приступам овој уметности са становишта етнологије и антропологије. Користим устаљени термин *наивна уметност*, јер је одомаћен у нашој научној и широј јавности, иако се слажем са становиштем

Љубомира Симовића да би можда прикладнији назив био *алтернативна* уметност [Симовић 2010].

У већини случајева превасходно занимање стваралаца наивне уметности јесте пољопривреда. Осим тога, једна од главних карактеристика наивних сликара (или самоуких, изворних сликара) јесте одсуство академског уметничког образовања [Церовић 1974: 57]. Током друге половине 20. века наивним сликарством у Србији бавило се 60 словачких уметника (34 мушког и 26 женског пола). Од тога је родом из Ковачице 46, из Падине 10, из Војловице 2, из Бачког Петровца 1. Дакле, по бројности сликара Ковачица представља својеврсан феномен. Данас у овом месту живи 30 словачких наивних уметника.

Бављење сликањем у Ковачици почело је крајем тридесетих година 20. века. Занатлија Мартин Палушка (1913–1984) и пољопривредник Јан Сокол (1909–1982) почели су 1939. године заједно да сликају из сопственог задовољства. За време рата прикључио им се и Михал Биреш (1912–1981), а после рата и задружни службеник Владимир Бобош (1906–1978). Мартин Палушка и Јан Сокол су 1950. године први пут изложили своје радове на изложби ликовних аматера Војводине у Новом Саду и Суботици. Они су заједно с Владимиром Бобошом (као председником) основали Ликовно-сликарску секцију у оквиру Културно-просветног друштва *Покрок* (Напредак). У рад секције убрзо су се укључила и двојица најпознатијих сликара ковачичке наивне уметности, Мартин Јонаш (1924–1966) и Јан Књазовиц (1925–1984). Поводом обележавања 150. годишњице оснивања Ковачице 1952. године, дванаест ковачичких сликара приредило је прву заједничку изложбу. Изложба је добила назив *Ковачички октобар* и од тада се редовно организује сваке године [Valentik 2009]. Међу првим ковачичким сликарима посебно се истиче рад Зузане Халупове (1925–2001) [Церовић 1974: 58–59]².

У Ковачици је 1955. године отворена прва сеоска галерија на територији некадашње Југославије, под називом Галерија народних сликара у Задружном дому. Секција је у то време имала 30 чланова, а на изложби се представило 14 чланова, који су изложили 48 радова, углавном уља на платну. Две године касније слике ковачичких сликара нашле су своје место у оквиру поставке изложбе *Наивни уметници Југославије*, представљене у Београду, Загребу, Љубљани и Скопљу [Valentik 2009].

Према Павелу Бабки 60 ковачичких аутора могуће је разврстати у десет целина по годинама рођења. У периоду 1900–1909. рођено је три сликара, 1910–1919. њих двоје, 1920–1929. осморо, 1930–1939. такође осморо, 1940–1949. шесторо, 1950–1959. петнаест сликара, 1960–1969. њих једанаест, 1970–1979. четворо, 1980–1989. један, 1990–1999. такође један. Из наведеног се види да је највише стваралаца рођено педесетих година (15) и шездесетих година (11) 20. века.

Аутори поред сликања на платну раде и графике, док су цртежи доста ретки. То објашњавају тиме да им је управо *боја* веома битан меди-

² www.babka.rs

јум за изражавање. Често осликавају разне предмете (тањире, старе пегле, вретена, столице) и тикве.

МОТИВИ ЗА БАВЉЕЊЕ НАИВНИМ СЛИКАРСТВОМ

Током истраживања сликарима сам поставила питање зашто су почели да сликају. Тренутно најстарији живи ковачички сликар, Јан Стракушек (рођ. 1926), каже да је био рањен у Другом светском рату. Почео је да слика као војник у Прокупљу 1946. године. То се десило спонтано – имао је на располагању папир и нешто боја. У Ковачици је 1952. видео прву изложбу наивног сликарства, коју је организовао његов познаник Јан Палушка. Свидела му се та изложба, осетио је да *жели и може да слика*. Излагао је своје слике већ 1954. године. Каже да је те године на његово стваралаштво утицао ликовни критичар Ото Бихаљи Мерин који је свим сликарима рекао да не прецртавају туђе слике, већ да сликају своја оригинална дела [Сигић 2006: 28].

У почетку је због несташице сам правио четкице за сликање. На државном добру било је пацова које је убијао *флобером* (врста пушке) и од њихових бркова правио четкице. Највише је волео да слика, како каже: *наш ковачички живојџ. Сликао сам живојџ човека: њослове, обичаје. Онако какав је живојџ био и оно шио сам као дечак њамџио. Оно шио сам замџиљао и шио сам желео да буде. Сликао је клање свиња. Јан Палушка га је због тога критиковао: зашио сликаш крв? А ја (*Сџракушек*) му кажем – ња кад кољеш свињу, мора да буде крв!*

Ева Хусарикова бави се сликарством од 1969. године. Почела је да слика кад јој је син пошао у школу, прво да би помогла њему, а затим је и сама осетила потребу да се изрази на тај начин. Хусарикова је у свом стваралаштву инспирисана словачким обичајима. Посебну пажњу посвећује народним ношњама, са свим детаљима. Наглашава да воли да носи традиционалну одећу и радује се када је види на другима. Према Јармили Ђендић слике Еве Хусарикове представљају драгоцен извор за етнографску анализу будућим генерацијама. Јан Јанковиц окарактерисао је Хусарикову као *сликајуће² еџно²графа сво² завичаја* [Šmihuljova 2007].

Само је мањи број ковачичких сликара био посвећен превасходно сликарству. Аутори које сам интервјуисала кажу да сликају у *време слободно од њосла*. Дакле, за њих сликање није посао, осим за Павела Хајка који се у потпуности посветио сликарству након што је пропала фирма у којој је радио као столар. Стракушек каже да му је сликарство било *само хоби*. Управљао је грађевинским пословима, сликајући само у слободно време, викендом и зими. Кад је отишао у пензију, имао је више времена да се посвети уметности. Еви Хусариковој у животу је најважнија породица, деца и унуци: *шија ће ми њаре и слике ако сам сама?* Јан Жолнај слика од 1974. године. Радио је као војно лице, па је почео да слика у секцији у војсци. Међутим, уметности се више посветио после одласка у пензију. Виерослава Светилкова слика од 1991. године. Прво се бавила ручним радовима (вез, хеклање). Међутим, њена мајка је у

слободно време сликала, па је и Виерослава кренула истим стопама. Затим је желела да студира сликарство, али није имала подршку родитеља. Они су сматрали да треба да има *сиђуран њосао*, а сликарство је *хоби*. За себе каже да јој је основно занимање *домаћица*. Брине се о шесторици чланова своје шире породице, а сви су мушког пола (тројица синова, муж, свекар и свекрвин отац): *Сликање ми је ѿрајија. То ме исјуњава, ѿо је моје задовољство. Волим да сликам срећу: љубав, заљубљене, децу, цвеће, ѿчеле*. Ствара када заврши све обавезе, ноћу. Више слика зими. Највећи критичар јој је мајка: *могла си ѿако, могла си овако; на ѿој кецељи је ѿребало више ружа, сѿави неку чѿику*.

Општа карактеристика је да сви сликари за стваралаштво ипак имају подршку својих породица и шире ковачичке заједнице. Стракушек каже: *људима је ѿрво било чудно шѿо је на слици кофа већа од краве. Нису разумели умејносѿи, а ѿосле су се навикли*. На питање *како је живейи са сликаром?* супруга Јана Жолнаја одговара: *ѿа инѿересанѿно. Видиѿе, све је разбацано (смех). Поѿребна су велика улађања и за маѿеријал, за ѿријрему изложбе. Ја сам ѿа увек ѿдржавала*.

Пишући о сликарима из Ковачице, Емилија В. Церовић користи термин *Ковачичка школа* [Церовић 1974: 58]. Међутим, сматрам да овај назив можда није прикладан јер није реч о уједначеном стилу, нити су сликари учили један од других. Напротив, сви испитаници су рекли да су морали сами да освајају технике и тек су понеку информацију добијали од својих колега. Јан Жолнај је прве слике радио на стаклу. Нико од сликара у Ковачици није хтео да му објасни како се припрема платно: *ѿа-ман заврѿим слику, а она сва исјуца. У Ковачици од једноѿ узмеѿ А, од друѿоѿ Б и ѿако дођеѿ до неке ѿехнолођије*. На крају је почео да купује готова платна. Павел Хајко каже да се не дружи с другим сликарима из Ковачице, да његово стваралаштво не би почело да личи на њихово.

МОТИВИ У СЛИКАРСТВУ КОВАЧИЧКИХ АУТОРА

Од настанка насеља до данас земљорадња и сточарство представљају главна занимања у Ковачици, па су најчешћи мотиви на сликама управо у вези с њима. Мартин Јонаш представљао је људе с несразмерно малим главама и пренаглашено великим рукама и ногама, да би истакао напоран рад на селу. На сликама преовлађују пејзажи, ређе је приказан ентеријер. Чест мотив су традиционални послови у кући и ван ње (орање, жетва и сл.), стари занати. Има доста мотива с народном архитектуром: куће од цигли, тзв. *набијени* земљани зидови, орнаментално украшавање фасада.

На сликама су приказани различити послови у зависности од годишњих доба. Према запажању Емилије В. Церовић, ковачички сликари имају чешће мотиве свог села под снегом него што је то случај код наивних сликара припадника других етничких заједница [Церовић 1974: 59]. Током истраживања сликари су ми рекли да наручиоци често траже да сликају зиму. Могуће је да је један од фактора који утиче на избор *зиме* као мотива за сликање и то што сликају управо највише зими. Хусари-

кова има циклус *Ковачичке зимске ноћи – Пун месец, Ледена кица, Рођење Исуса, Момци који њозивају на свадбу*. Има сликара, као што је Виерослава Светилкова, који не сликају зиму: *зима је њмурна, није лејо. Када дође њролеће и сунце, онда је лејо*.

На великом броју слика, без обзира на основни мотив, у позадини је црква. Црква у животу ове заједнице има посебну улогу. Две године након досељења у Ковачицу (1805) Словаци су започели изградњу храма, који је био готов већ после годину дана [Сarlović 1928: 83]. Богослужења у словачкој евангелистичкој цркви су на словачком језику. Сматрам да је то допринело очувању словачког језика и етничког идентитета Словака у овом месту. У вези с питањем богослужења на матерњем језику и идентитета јесте и *Ковачички њроцес* који је послужио као инспирација за слике Мартина Јонаша и Зузане Халупове, управо под тим називом – *Ковачички њроцес*³. Осим тога, Халупова је инспирацију у историјској прошлости преточила у слику *Досељење Словака у Ковачицу* [Церовић 1974: 60]. Храм се у првом плану појављује на сликама у вези с годишњим циклусом празника, као и са животним циклусом.

У годишњем циклусу празника по обиљу етнографских детаља издвајају се слике Еве Хусарикове са, на пример, ускршњим темама: *Цвештина недеља, Велики њештак, Халушкова недеља* (приказане су халушке, кнедле од киселог теста с маком, које се спремају у тој недељи поста), затим *Смрћина недеља* (људи су обучени у бело), *Зелени чејврћак*, те слика на којој је приказан обичај *њоливања девојке* (на други дан Ускрса момци су пољивали девојке водом из кофе, да буде чиста и здрава чиме се изражавала симпатија према девојци). Осим ускршњих сликари приказују мотиве везане и за друге празнике, посебно за Божић (Исусово рођење, божићно дрво и сл.).

У обичајима животног циклуса највеће обиље мотива у вези је са свадбеним обичајима: просидба, стављање капе невести, *вожња њосћелине* (на дан венчања превозила се пред целим селом свадбена опрема младе на кочијама, колима или санкама).

³ *Ковачички њроцес* представља судски процес који је трајао две и по године. Наиме, у Ковачици је на прелазу из 19. у 20. век живело 4.546 становника, од којих 4.141 Словака. У периоду притиска мађаризације врх Словачке цркве у Угарској желео је да у Словачка насеља уведе мађарски као богослужбени језик. Црквени збор то није прихватио. За свештеника су сами изабрали Јана Чапловича. Он је после упорности Ковачичана 13. новембра 1904. године именован и од стране врха за свештеника. У јануару 1907. године Чапловичу је 16 Ковачичана предало молбу да се једном месечно богослужење обавља на мађарском језику. Слична наредба дошла је и од бискупа Шолца. Насупрот умереном становишту Чапловича радикални део црквеног збора одлучује 5. маја 1907. године да омета богослужења на мађарском певањем словачких верских песама. У Туричну недељу ни Чаплович није успео да утиша певајући протест. То је био повод да присталице богослужења на мађарском језику дођу у цркву наоружани палицама и пиштољима с главним вођом службе на челу. Уследила је битка у којој су учествовали и жандари, а затим је дошло до хапшења. За ометање богослужења било је оптужено 106 верника, од којих је 97 осуђено. Судска рочишта су трајала скоро годину дана. Браниоци су примерно сарађивали и то словачки и српски адвокати Милош Крно, Игор Бениац, Лудевит Мичатек, Јан Петриковиц, Душан Бошковић и Емилијан Богосављевић. Уједно се водио и црквени суд против Јана Чапловича, који је 24. јуна 1907. године био разрешен свештеничке функције [Сarlović 1928: 209–222].

Већина наведених обичаја како из годишњег тако и из животног циклуса постојала је до педесетих и почетка шездесетих година 20. века, тако да их сликари углавном сликају по сећању или на основу постојећих слика старије генерације.

Једна од омиљених тема јесу заљубљени млади парови. Породица је чест мотив, као и материнство, деца која се играју. Јана Жолнаја инспиришу словачке народне песме, тако да слика илустрације песама. У његовом стваралаштву јавља се мотив пијаних људи.

На сликама има мотива народних игара – најчешће су приказане паровне игре (чардаш, полка). На многим сликама приказане су дечје игре, онако како су се деца некад играла (*жмурке, клиса, ѿинок, ѿруле кобиле* и др.). Посебно су занимљиви призори које можемо сврстати у народну медицину, као нпр. *ѿѿѿаривање* (лечење лумбалног дела изнад кипуће воде), вађење зуба (зуб за вађење веже се за кваку на вратима) и др.

Сви сликари приказују биљни и животињски свет: пчеле, птице, гуске, патке, козе, краве, коње, мачке, псе. Иако се последњих година број коња у Ковачици смањио, а за рад на њиви се користе трактори и друга механизација, сликари ипак и даље приказују коње. Кажу да је то због племенитости ове животиње или према Светликовој: *коњ је лејши од ѿракѿора*.

Код Павела Хајка биљни и животињски свет имају симболичку улогу. На почетку свог стваралачког пута сликао је макове као симбол зла (наркотика). Затим следи фаза када приказује *борбу добра и зла* кроз сукоб лисице и петла. На његовим сликама најчешћи мотив јесте петао, као симбол мушкости, плодности, светла, новог дана. Хајко слика петла у разним контекстима: на крову, на бундеви, у кошари, на крчагу, пласту, сунцокрету, огради, кокошки, на голом женском телу [Melicherčik 2002: 14]. На својим сликама веома често приказује *ерѿiske моѿиве*. То је у супротности с уобичајеном представом о наивном сликарству које на свет гледа *чедно, очима деѿеѿа*. Каже да се разликују реакције на изложбама: док мушки део публике реагује с одобравањем, женама се ти мотиви углавном не допадају. Овај аутор наглашава да му реакције публике нису битне, већ му је главно да буде свој: *ја хоћу овај ѿериод као Хајко*.

ДРУГИ КАО МОТИВ НА СЛИКАМА

У стваралаштву ковачичких аутора појављују се и припадници других етничких заједница као инспирација, на пример Роми. Ту је низ различитих мотива: Ром с медведом који игра, Ромкиња која продаје слику, Роми који плешу.

Изложбе у Јапану, додир с јапанском културом и сарадња с Јапанцима утицали су на појаву јапанских мотива у стилу наивног сликарства. Јан Хусарик (рођ. 1942) насликао је *Јаѿанску симфонију бр. 2* у којој има елемената стилизованог јапанског пејзажа.

На неким новијим сликама као изузетак приказан је живот ван Ковачице. Пример су слике Зузане Верески (рођ. 1955): *Први њуј у Београду* и *Храм Св. Саве*.

* * *

Ово истраживање показало је да се функција наивног сликарства у животу словачке заједнице у Ковачици може посматрати на индивидуалном и колективном нивоу. Аутори сликају у слободно време, после обављених послова, јер то представља њихову личну потребу, задовољство и одмор. Условно речено, *мушко* и *женско* сликање разликују се по избору боја и мотива. Код аутора мушког пола присутније су нешто тамније боје, а у погледу мотива појављују се пијани људи, туче, свађе и еротика. Код сликарки доминирају јарке, чисте боје: жута, црвена, наранџаста и плава. Карактеристична одлика словачког наивног сликарства јесте употреба јаког колорита. Међутим, временом су се боје на платнима промениле ка тамнијим нијансама. Валентик то тумачи променом у начину одевања Словака. Обичај је био да се млади људи (посебно жене) облаче у јарке боје, а старији у тамније. Данас се у Ковачици свакодневно у традиционалну ношњу одевају жене зашле у шесту деценију живота и старије – а то значи да су присутније тамније боје [Valentik 2009].

Осим промене у избору мотива, постоје и трансформације у ликовном изразу. Према Валентику, савремени аутори, иако такође уметнички нешколовани, интуитивно боље осећају приказани простор. Познати су им ефекти ваздушне и линеарне перспективе, многи од њих помоћу валера стварају илузију тродимензионалности на сликарском платну. Могуће је да је на то утицала чињеница да су савремени сликари (рођени од педесетих година 20. века па наовамо) расли и формирали се у урбанизованијим условима живота са широм друштвеном комуникацијом. Они су имали и бољу основу у ликовном образовању у основним и средњим школама [Valentik 2009].

На индивидуалном нивоу код ковачичких аутора битна је и материјална страна, зарада. Испитаници сматрају да је, осим личног задовољства и приче о својој заједници, крајњи циљ сликара *да њрода слику*. Према Владимиру Валентику, један од највећих изазова за словачко наивно сликарство јесте тржиште уметничких дела и тенденција да се повинује укусу потрошача [Valentik 2009].

Према Павелу Бабки словачко наивно сликарство у Србији је у односу према *тржишћу* прошло три фазе. Прва фаза је период од 1952. до 1957. године. Тада се није продала ниједна слика, а сликари и не помишљају о продаји већ сликају искључиво ради свог задовољства. Друга фаза су седамдесете године прошлог века. Према Бабки овај период представља врхунац наивног сликарства у Југославији, а и у Ковачици. Трећа фаза започела је деведесетих година 20. века и траје до данас. У овој фази наизглед је дошло до опадања интересовања за наивно сликарство, али оно ипак постоји, посебно у иностранству.

На колективном нивоу Словаци се кроз ликовна дела приказују у јавном простору. Путем изложби у земљи и иностранству прича о њима

- Ћупурдија, Бранко. Мотиви жита, брашна и хлеба у сликарству Саве Стојкова, *Зборник Мајнице српске за друштвене науке* (Нови Сад), № 114–115 (2003).
- Ћупурдија, Бранко. Антрополошки донети треће изложбе скулптура Николе Р. Ивошевића, *Луча*, Часопис за културу, уметност и науку (Српски културни центар „Свети Сава“ Суботица), год. XIV, № 2–3 (2005).
- Bosić, Mila, Pregled slovačke narodne nošnje u Vojvodini, *Savetovanje o tradicionalnoj kulturi Slovaka u Vojvodini*. Beograd: Etnografski institut SANU i Novi Sad: Društvo slovakista Vojvodine, 1970.
- Bošković, M. i M. Maširević. *Samouki likovni umetnici u Srbiji*, Torino: Eskenaziarte 1977.
- Čaplovič, Jan. *Dejiny slovenskeho evanjelickeho a. v. cirkevneho sboru v Kovačici*, Kovačica: Slovensky evanjelicky a. v. cirkevny sbor v Kovačici, 1928.
- Ćirić, Emina. *Jan Strakušek*. Kovačica: International Ethno Center Babka, 2006.
- Ćupurdija, Branko. Novo ime među samoukim slikarima – Antal Kristin sa Gabrića, *Народно сцваралациво – Folklor* (Београд), sv. 1–4 (1987).
- Fine, Gary Alan. *Everyday genius: self-taught art and the culture of authenticity*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Kelemen, Boris. *Naivno slikarstvo Jugoslavije*, Zagreb: Galerije grada Zagreba, Spektar i Stvarnost, 1969.
- Melicherčik, Ivan. *Pavel Hajko*, Bratislava: Fo Art, 2002.
- Mihailović, Milivoje. *Seljaci slikari iz Kovačice*, Kovačica: Dom kulture, 1962.
- Šmihuljova, Maria. *Insitne Umenie – Naive art*, Eva Husarikova, Katalog izložbe, Kovačica 2007.
- Tomašević, Nebojša. *Naivci o sebi*, Beograd: Revija, 1973.
- Valenčik, Vladimir. Slovak naive Art from Serbia, Selection from the Babka Gallery Kovačica. *Catalog UN*. New York 2009.

www.slovackizavod.org.rs приступљено 20. новембра 2011.
www.babka.rs

NAIVE ART AS A STORY ABOUT THE ETHNO/CULTURAL IDENTITY OF SLOVAKS IN SERBIA: THE EXAMPLE OF KOVAČICA

by

Gordana Blagojević

SUMMARY: In this paper, painting is observed as a source for studying the ethnic and cultural identity of Slovaks in Serbia, with the retrospective view to the painters from Kovačica. During the second half of the 20th century there were 60 Slovakian artists in Serbia who dealt with the Naive Art, and 46 of them were from Kovačica. Today, in this majority Slovakian village in Serbia there are 30 people of both sexes who deal with the Naive Art. What do the members of the Slovak ethnic group tell us about their community through their art? Many motives from folk life can be observed in the paintings of Slovakian naive artists. However, the village is not often shown as it is today, but as it was remembered or depicted by the predecessors. On the other hand, multiple social and political changes during the second half of the 20th century, which have continued until today, influenced and changed village life, and also the subject matter of the Art.

KEY WORDS: Slovaks, Naive Art, Kovačica, ethnic identity, cultural differences, Serbia

Александар Крел

ЕТНИЧКА ДИСТАНЦА / ВЕЗАНОСТ (БЛИСКОСТ) ВОЈВОЂАНСКИХ НЕМАЦА ПРЕМА СРБИМА И МАЂАРИМА У ВОЈВОДИНИ И НЕМЦИМА У СР НЕМАЧКОЈ НА ПОЧЕТКУ 21. ВЕКА*

САЖЕТАК: Полазећи од чињенице да свака етничка заједница сопствени идентитет ствара и испољава искључиво у односу са/према другим етничким заједницама и узимајући у обзир да се овај изузетно сложен феномен састоји од различитих аспеката (етничких стереотипа, етничке дистанце, етничке везаности, тј. блискости), у овом раду у фокус истраживачког поступка поставио сам управо један од његових наведених аспеката. Истражујући етнички идентитет војвођанских Немаца, у овом раду бавим се анализом њихове етничке дистанце/везаности (блискости) према припадницима две најбројније етничке заједнице у Војводини (Србима и Мађарима) и Немцима у СР Немачкој.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Немци, Војводина, етнички идентитет, етничка дистанца/везаност (блискост)

УВОД

Дуга и веома плодносна традиција истраживања феномена етничкостета на Етнографском институту САНУ започела је средином седамдесетих година 20. века, када је део истраживача ове научне институције своју пажњу усмерио ка проучавању етничког идентитета мањина и етничких заједница у тадашњој СФРЈ, тачније њеној конститутивној републици Србији [Радојичић 2007: 393–400]. Упоредо с тим, зачињу се идеје о потоњим истраживањима српске мањине у суседним земљама и исељеништву, која су вршена од осамдесетих година 20. века до прве деценије 21. века. Резултати ових истраживања, спроведених међу српским исељеницима у Сједињеним Америчким Државама, Канади, Мађарској и Грчкој¹,

* Рад представља резултат рада на пројекту број 177027: *Мултиетнички идентитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Реч је о драгоценим истраживањима етничког идентитета Срба у дијаспори, која су спровеле дугогодишње сараднице Етнографског института САНУ, Мирослава Лукић Крстановић, Мирјана Павловић, Младена Прелић и Гордана Благојевић [Павловић, 1990; Лукић Крстановић, 1992; Прелић, 1995; Прелић, 2008а; Благојевић, 2005].

означили су промену парадигме у испитивању етничких феномена међу сарадницима Етнографског института, јер њихове ауторке одбацују до-тадашњи приступ по коме се етнички идентитет посматране заједнице сагледавао „кроз призму објективно постојећег етноса или етничке групе“ и инсистирају на његовом посматрању „кроз призму контекстуализованих субјективних процеса етничких идентификација и симболизација“ [Прелић 2008б: 19].

Значајно научноистраживачко наслеђе које се односи на проучавање етницитета у Етнографском институту САНУ, институцији у којој сам запослен, у извесној мери определило ме је да се и сâм окушам у сличном подухвату. Одлучио сам се за истраживање етничког идентитета војвођанских Немаца, једне од бројних етничких и националних мањина² које живе на подручју Војводине. Због тога сам извршио теренско истраживање међу лицима која су се на претходном попису становништва, спроведеном 2002. године, изјаснила као Немци, у четири војвођанска насеља: Апатину, Сомбору, Суботици и Сремским Карловцима³.

У овом раду појму *еџнички иденџиџиџиџи*⁴ приступам као односној категорији која се формира кроз спознају односа „своје“ („сопствене“)

² Између појмова *еџничка мањина* и *национална мањина* постоји блиска веза, а разлика у њиховом статусу произилази из критеријума на основу којих ове појмове посматрамо. Они могу бити:

политички и етнолошки/антрополошки. На основу политичког критеријума, под појмом *мањина* подразумевају се мањинске заједнице у датом друштву, које имају своју матичну државу (матицу) – у којој је њихова заједница већинска. Посматрано из етнолошког/антрополошког угла, појам *мањина* означава сваку заједницу која показује одређену културну посебност, а мањинама се сматрају све заједнице које немају своју матичну државу и које могу бити настањене у једној или неколико држава и у свима њима бити мањинске [Nedeljković 2007: 31]. У овом раду прихватам и користим Ериксенову дефиницију *еџничке мањине*, којом се означава бројчано инфериорна група у односу на осталу популацију у друштву/држави, која политички није доминантна и која се репродукује као етничка категорија, што подразумева постојање симболичке заједнице, чији чланови поседују свест о различитости и жељу да се та свест одржи и у следећим генерацијама [Eriksen, 2004: 210]. Такође прихватам и користим разлику у одређењу појмова *еџничка мањина* и *национална мањина* на идентичан начин како је формулисан код Прелићеве за потребе истраживања српске заједнице у Мађарској [Прелић 2008: 64-65]. Дакле, војвођански Немци јесу етничка мањина, али они у исто време уживају у Србији статус националне мањине, односно јесу грађани једне државе (Србије) који неку другу државу (СР Немачку) сматрају својом матицом [Крел 2011: 29].

³ Истражујући етнички идентитет Немаца у Бачкој, у неколико наврата у периоду 2004–2008. године, у циљу прикупљања емпиријске грађе спровео сам теренско истраживање међу руководством и активистима удружења „Немачки народни савез“ (Deutscher Volksverband) из Суботице, „Адам Беренц“ из Апатина, „Герхард“ из Сомбора. Основни део теренског истраживања представљају интервјуи са члановима локалних немачких удружења, оба пола, различитих година и степена образовања, при чему су у узорку бројчано заступљенији активни припадници ових заједница. Истраживање је било квалитативног карактера, али сам прибегао и квантификацији појединих одговора у циљу постизања јасније прегледности резултата. Истраживање је подразумевало и праћење рада институција, у првом реду локалних немачких удружења.

⁴ У овом раду етнички идентитет посматрам као појам који се не односи на објективно стање него на субјективни симболички процес разграничавања двеју различитих етничких група, *нас* и *других*, односно на начин који се обично карактерише као *барџовски* (према норвешком антрологу Фредерику Барту). Приступ подразумева да етнички идентитет зависи од историјских прилика и друштвеног контекста, карактеристичних за тренутак у

и „других“ („туђих“) група, односно етничку групу/заједницу посматрам као групу која своју етничност не твори *a priori*, већ је ствара „кроз однос са другим заједницама, кроз процес идентификације њених припадника и манифестовање њиховог идентитета у друштвеној пракси“ [Nedeljković 2007: 28]. Истраживање етничког идентитета може бити усмерено на посматрање и испитивање објективних идентитетских параметара у посматраној етничкој заједници попут језика, религије и обичаја, али се оно може изградити на основу анализе субјективних доживљаја које њени припадници сами придају својим етничким симболима и друштвеној пракси; оно такође може бити усмерено или на испитивање институционалног нивоа етничког идентитета (удружења и званичних организација, њихових програма и пројеката, медија и сл.) [Nedeljković 2007: 29]. Етнички идентитет је веома комплексан феномен који се испољава кроз различите аспекте: етничке стереотипе, етничку дистанцу, етничку везаност (блискост), тако да се сваки од њих може наћи у фокусу истраживача који се бави проблематиком етничности.⁵

ЕТНИЧКА ДИСТАНЦА/ВЕЗАНОСТ (БЛИСКОСТ) ВОЈВОЂАНСКИХ НЕМАЦА ПРЕМА ПРИПАДНИЦИМА ЕТНИЧКИХ ЗАЈЕДНИЦА ИЗ ОКРУЖЕЊА ПОЧЕТКОМ 21. ВЕКА

Истражујући етнички идентитет Немаца у Војводини, интересовало ме је да ли и у којој мери моји испитаници и саговорници осећају

коме се посматра. Етнички идентитет посматрам као симболичку организацију друштвених односа, или симболичку врсту везе међу члановима етничке групе, која се у складу са потребама те групе може мобилисати и/или демобилисати и који је због тога подложен променама и редефинисању, што се односи и на значење и употребу симбола/маркера етничког идентитета [Bart 1997].

⁵ Етничким стереотипима означавају се круте и веома поједностављене представе о некој етничкој заједници (повезани су с етничком дистанцом и етничком везаношћу, односно блискошћу). Они се у стручној литератури углавном везују за когнитивну компоненту односа према другим групама, који одишу снажним емоционалним набојем, што их чини тешко променљивим [Rot 1989: 392]. Етничка дистанца је степен психолошке блискости која се изражава као спремност појединца и група да се у оквиру својих социјалних односа приближе другим појединцима и групама [Golubović, Kuzmanović, Vasović 1995: 191]. Етнички стереотип – слика о другима – јесте скуп уверења о типичним особинама и начину понашања друге особе. Он представља подлогу на основу које људи развијају афективни однос према припадницима друге групе и понашају се према њој на одређени начин. У социјално-психолошкој литератури за „слике о другима“ одомаћен је термин „стереотип“, који се због њене усклађености с одговарајућим осећањима и понашањем сматра когнитивном компонентом. У области испитивања етничких стереотиписа и даље је остала преовлађујућа оријентација да се стереотиписе изучавају у контексту предрасуда и међугрупних конфликта, али је когнитивистички приступ развио гледиште да су стереотиписе резултат когнитивних и мотивационих процеса и да могу имати различите функције које су одређене специфичним контекстом [Popadić, Vigo 2002: 33–35]. Под националном везаношћу социјална психологија подразумева системе међусобно повезаних ставова у којима до изражаја долази однос појединца према властитој нацији, сопственој националној држави и територији, својој националној култури, језику и историји, националним вредностима и симболима, затим према другим народима, као и према националној диференцијацији као социјалној појави [Rot, Havelka 1973].

блискост и/или дистанцу према најбројнијим етничким групама у њиховом окружењу (Мађарима и Србима) и према њиховој матичној заједници, односно Немцима који живе у СР Немачкој. Због тога сам их замолио да се изјасне о степену сличности и/или разлика између њих и припадника најбројнијих етничких заједница у њиховом окружењу (Срба и/или Мађара), те Немаца у њиховој земљи матици⁶. Наиме, замолио сам их да упореде степен дистанце/везаности (блискости) према припадницима наведених етничких заједница, на основу упоређења *менџалиџеџа* њихових припадника. За коришћење појма менталитет определио сам се јер ми је био „лако доступан“ и „свима разумљив“ за разлику од стручних појмова, чије би ми појашњавање одузело доста времена. Због тога сам саговорницима и информантима поставио следећа питања:

1) *Мислије ли да су особине менџалиџеџа Немаца у Војводини и Срба у Војводини:*

а) врло сличне?	1,7%
б) углавном сличне?	7,3%
в) у неким карактеристикама сличне, а у неким веома различите?	14,4%
г) углавном различите?	23,6%
д) сасвим различите?	48,0%
ђ) не знам	5,0%

2) *Мислије ли да су особине менџалиџеџа Немаца у Војводини и Мађара у Војводини:*

а) врло сличне?	8,8%
б) углавном сличне?	10,2%
в) у неким карактеристикама сличне, а у неким веома различите?	47,8%
г) углавном различите?	14,0%
д) сасвим различите?	12,0%
ђ) не знам	7,2%

3) *Мислије ли да су особине менџалиџеџа Немаца у Војводини и Немаца у мајници, односно СР Немачкој:*

⁶ У овом истраживању емпиријске податке прикупио сам од 35 испитаника путем разговора; с њих 25 разговор је усмерен на одређени број детаљно обрађених тема (самоидентификација, критеријуми припадности групи, породично порекло, избор брачног другара и склапање брака, етнички идентитет деце, употреба немачког језика, употреба и избор личних имена, учешће у раду локалних немачких удружења, концентрични идентитети, етничка блискост и/или дистанца), док сам с 10 саговорника обавио отворени интервју чију основу чини интерпретација њихове животне приче с акцентом на искуство припадника немачке мањине у Војводини. Поред тога, 85 испитаника, чланова локалних немачких удружења, попунило је моју анкету о етничкосту војвођанских Немаца. Претходно остављени упитници, захваљујући љубазности појединих активиста, дељени су на редовним састанцима члановима с којима нисам имао могућности да обавим интервју. Затим су на неком од следећих састанака прикупљани попуњени упитници с одговорима на моја питања и потом достављани мени.

а) врло сличне?	52,0%
б) углавном сличне?	21,3%
в) у неким карактеристикама сличне, а у неким веома различите?	14,7%
г) углавном различите?	4,2%
д) сасвим различите?	4,8%
ђ) не знам	3,0%

Добијени одговори недвосмислено упућују на закључак да моји испитаници (војвођански Немци) у највећем броју случајева осећају блискост према својим сународницима Немцима у матици (СР Немачкој), а да испољавају осећај делимичне блискости и делимичне дистанце према Србима у Војводини, док у случају Мађара негују амбивалентна осећања.

Осећај блискости војвођанских Немаца у Војводини према Немцима у матици подстакнут је убрзаним економским опоравком СР Немачке, праћеним снажним технолошким развојем. Идентификација војвођанских Немаца са сународницима у матици додатно је појачана променом политичке климе у свету, посебно након пада Берлинског зида, у којој се мења дискурс о Немцима, који се више не посматрају искључиво као „милитантни изазивачи виновници највећег рата у историји човечанства“, већ се све више посматрају у контексту чудесног економског опоравка након страдања која су их задесила у Другом светском рату, као и лидерске политичке и привредне улоге коју СР Немачка данас игра у Европској унији. Оваква трансформација перцепције Немаца у Европи и свету стимулативно је утицала на промену аутоперцепције војвођанских Немаца и процес одбацивања њихове етничке мимикрије, те на прихватање стратегије јавне манифестације етничког идентитета. Управо овај пример наглашава колики је утицај друштвених прилика и историјског контекста на аутоперцепцију припадника једне етничке групе јер када данас припадници немачке заједнице у Војводини за себе поносно кажу да су Немци/Немице, то одређење припадности прати позитивна конотација, за разлику од послератног периода, када је оно са собом носило изразито негативан предзнак. О томе сведоче речи једног од мојих испитаника:

Када су се сѝрасѝти мало смириле ѝосле раѝа и када су се борѝи мало охладили од идеолоѝије, ѝосѝали су свесни да су немачки ѝехнички ѝроизводи квалиѝеѝнији. Тада су ѝолако ѝресѝали да куѝују руске и ѝочели да куѝују немачке ауѝомобиле. Тада су Немѝи ѝочели виѝце да се цене. Почео сам да се ѝриѝаѝније осеѝам, јер ѝриѝадам народу из коѝа је ѝоѝекао Фолксваѝен, Сименс и Круѝ. Е, сад ѝиѝо је ѝај Круѝ ѝравио оруѝе којим су Немѝи у оба раѝа ѝуѝали ѝо свима, ѝо је неѝиѝо друѝо. Тај исѝи Круѝ је овде у сомборској уѝари најравио ѝресу коју кад видиѝ, мораѝ да седнеѝ на ѝур. У ѝаквим сѝѝуѝацијама је леѝо биѝи Немаѝ.

(м, Сомбор, 68)

С друге стране, одговори неких саговорника који су се иселили у СР Немачку и/или у њу отишли на привремени рад, сведоче о постојању значајне дистанце већинског немачког живља у матици према досељеним подунавским Немцима. Ова дистанца, према сведочењу Немаца из Војводине, била је толика да је често примала облике отворене нетрпљивости, а повод за њу најчешће је била материјална помоћ коју су они као избеглице добијали од немачке владе. По њиховим речима, дистанца домаћег становништва према избеглицама је, уз носталгију за старим завичајем, изражену поготово код старијих лица, била најтежа препрека с којом су се суочавали током процеса адаптације на нову средину.

Када смо дошли у Немачку, били смо колонисти, као и ови који су били кад су дошли у Војводину. Кренули смо из њојчешке. У нама нису видели Немце него њојчешке сиротце. Морали смо да се докажемо и да створимо име.
(м, Сомбор, 68)

Један од бројних војвођанских Немаца иселилених из Југославије у СР Немачку шездесетих година 20. века, Стефан Барт, у својој књизи *Дечак из комшилука* о дистанци староседелца Немаца према досељеним војвођанским Немцима каже следеће:

У Немачкој сам у њојчешку био мало разочаран јер нас нису примили раширених руку и са зашћавама, већ као неког ко хоће нешто да вам ошме. Добили смо њомоћ, а њомошњи Немци су умисљали да сви осим сиротседелаца добијају њомоћ. [Bart, Radović 2005–2006: 133].

Ми смо били исељеници и њо закону СР Немачке имали смо њправо да у Немачкој живимо. Најусишли смо Југославију зашто није било наде да ће нам комунисти враћити одузету имовину и да ћемо моћи своју културу слободно да развијамо. Осећали смо се као Немци иако смо имали добре односе са Србима, Мађарима, Словацима. Задржали смо свој језик, културну традицију и веру. С њим бременим смо у Југославији имали њпроблема. За нашу будућност је било важно да живимо у друштвеном систему у коме је владала духовна слобода и бољи услови за образовање и рад. Још увек смо добро зоворили немачки језик, али с јаким швајцким нагласком. Немачки сиротседеоци, и сами живећи њод њешким економским условима, бојали су се да ће избеглице и исељеници да им ошмају хлеб. На крају раша, када су избеглице нагрнуле у Немачку, морали су сиротседеоци да их њримају у своје куће и сиранове. Ту су се код неких њојавили њрви ресаншимани њрошив избеглица. Државна њомоћ за њојчешак њод новим условима у новом завичају изазвала је код многих зависити, и они су њу њомоћ у њричама у крчми бескрајно увеличавали. У Југославији су нас сматрали фашистима,

а овде комунистима. Люди свеї! Ја сам се ирудио да избегавам швайски нагласак и само сам га још код куће уиоїребљавао. Временом су се млађи људи суочили са сасвим дружим ироблемима. Око 15 милиона избежлица из разних крајева Евроїе су добили све већи значај у економији Немачке, чак су иосїали неои-ходни за њен економски развїїак. [Bart, Radović 2005–2006: 139].

Неки од добијених одговора упутили су на постојање контрадикторних ставова о Србима у Војводини. Наиме, моји испитаници наглашавају динстинкцију између Срба „староседелаца“ и Срба „колониста“. Њихово је мишљење да се припадници ове две, условно речено, групе међусобно разликују по својим културним идентитетима и доминантним карактерним особинама.

Занимљиво је да учесници испитивања нису испољили дистанцу према Србима „староседеоцима“, јер их доживљавају као своје комшије с којима се њихов међусобни однос заснива на етничкој и верској толеранцији, уз тврдњу да њихов суживот на овим просторима, обележен међусобним поверењем и узајамним поштовањем, није „нарушен ни у тешким ратним данима током Првог и Другог светског рата, нити поремећен након окончања социјалистичке револуције“. Испитаници свој позитиван однос према Србима „староседеоцима“ у Војводини испољавају због тога што су се, иако су у једном тренутку били „дођоши“, временом „у потпуности адаптирали на војвођански начин живота“, односно граде га на њиховој заједничкој културној повезаности.

С друге стране, из добијених одговора испитаника уочава се дистанца према српским колонистима који су организовано насељени у Војводину по окончању Другог светског рата, углавном из Хрватске, Босне и Херцеговине и Србије, као и према лицима која су у њој пронашла своје уточиште у последњој деценији прошлог века, пошто су избегла с ратом захваћених подручија бивше Југославије.

Основни разлог за испољавање оваквог односа према Србима колонистима из четрдесетих година прошлог века моји испитаници виде у културној различитости новопридошлих лица, која су отежано и споро прихватала облике друштвено пожељног понашања и културне моделе карактеристичне за Војводину.

*Једна од најважнијих разлика између Немаца и колониста је иа шїо су се наци стари дизали ире изласка Сунца и радили све док не иадне мрак. Тада су се враћали својим кућама. Ови шїо су дошли иосле раїа (колонисти – прим. аутора), на њиву су одлазили у девет саїи, радили до иодне, онда су играли коло, иа су ишли кући.
(м, 68, Сомбор)*

Степен дистанце према колонистима смањивао се упоредо с њиховим постепеним усвајањем културних модела карактеристичних за нову

средину, да би се скоро у потпуности изгубио у односу на потомке колониста рођене у Војводини и васпитаване у „војвођанском духу“. Попуштање етничке дистанце према колонистима условљено је бројним контактима који су остваривани у комшилуку, на радном месту и у школској клупи. До међусобног приближавања ове две групе, посебно припадника млађих нараштаја, дошло је захваљујући заједничком учешћу у дечјим играма. Најзначајнији фактор који је условио слабљење етничке дистанце свакако представљају бракови склопљени између припадника ових етничких заједница.

У последњој деценији прошлог века поново се јавило осећање дистанце међу припадницима заједнице војвођанских Немаца, али је оно овога пута било усмерено према расељеним и избеглим лицима српске националности размештеним по колективним прихватним центрима или самоиницијативно досељеним код својих рођака широм Војводине, током или по завршетку ратова који су обележили распад друге Југославије. Своју дистанцу према њима испитаници нису оправдавали само евидентном културном разликом, већ и великим страхом да се национални и верски сукоби не пренесу на Војводину. У својим одговорима испитаници као основни разлог за формирање дистанце наводе понашање једног дела ових лица, које се може окарактерисати као ширење националне и верске нетрпељивости. Испитаници су, после одређене временске дистанце, данас свесни да је овакво понашање српских избеглица у Војводину током деведесетих година 20. века знатим делом настало као последица ратне психозе и претрпљеног страха којима су били изложени у срединама из којих су избегли у Војводину.

Интересантно је да учесници испитивања током разговора нису директно износили своју етничку дескрипцију Мађара. На основу личних запажања, стечених током истраживања, сматрам да ту чињеницу треба тумачити у контексту њиховог „дојучерашњег“ боравака унутар граница мађарске мањинске заједнице у Војводини, када је она коришћена као „етничка камуфлажа“, али и садашњим настојањем да „изађу“ из ње. Период у коме су се војвођански Немци листом изјашњавали као Мађари већини немачких породица донео је културне преференције усмерене на идентификацију с културом мађарске заједнице. У конкретном случају „културна преференција“ подразумевала је употребу мађарског језика у јавној и приватној комуникацији, похађање наставе на мађарском језику, одабир културно-забавних садржаја (литературе, позоришних представа, музике, филмова), спортских и осталих активности везаних за слободно време, одабир медија који се прате, избор пријатеља и брачних другова, али је утицала и на политичка опредељења и избор професионалне делатности. Следствено томе, у срединама у којима живи већи број Мађара, каква је рецимо Суботица, међу припадницима немачке заједнице наглашена је културна идентификација с културом мађарске заједнице. С обзиром на то да обе заједнице деле исти културни идентитет, као и да већина чланова тамошње немачке заједнице боље влада мађарским него немачким језиком, а да је присутна евидентна потреба

да се они, без обзира на евидентну блискост двеју група, издвоје и у извесном смислу дистанцирају од локалне мађарске заједнице, тамошњим Немцима, окупљеним око локалног удружења, отежан је избор адекватних маркера помоћу којих би јасније „обележили“ своје симболичке границе. Њима предстоји дуготрајан процес одређивања и наметања „нових“ културних преференција да би се културни идентитет војвођанских Немаца модификовао у складу с потребама процеса (ре)конструкције њиховог етничког идентитета. Из тога произлази потреба руководства и активиста локалног немачког удружења да, поред неговања немачког језика, организује различите културне манифестације (књижевне и поетске вечери посвећене великанима немачке књижевности, пројекције најзапаженијих остварења немачке кинематографије, изложбе слика, фотографија и скулптура немачких ликовних уметника и концерте музике немачких композитора) чијим би садржајем требало да се „оплемени“ културни живот војвођанских Немаца и да их приближавањем „немачких културних достигнућа“ усмери ка усвајању „нових“ културних вредности.

Према томе, Немци у Војводини у односу на припаднике мађарске мањине истовремено гаје амбивалентна осећања – због заједничких културних одлика према њима испољавају блискост, али и дистанцу, те чине напоре да „омеђе“ етничке границе према Мађарима.

ЗАКЉУЧАК

Спроведено истраживање етничког идентитета међу војвођанским Немцима потврдило је да се истраживање етничког идентитета посматране етничке заједнице може извршити не само анализом објективних идентитетских параметара као што су језик, религија и обичаји, већ да се значајна сазнања о њему могу постићи и посредством анализе етничких манифестација и друштвене праксе, односно партиципације у друштвеном животу чланова посматране заједнице [Nedeljković 2007: 29]. Овакав истраживачки приступ изискује формирање што је могуће ширег друштвеног и историјског контекста у коме ће бити разматран значај који етнички идентитет игра у животу сваког појединца и у коме ће бити утврђивани начини на које се манифестује у конкретним ситуацијама, односно како се он испољава кроз различите аспекте: етничке стереотипе, етничку дистанцу, етничку дистанцу/везаност (блискост).

Резултати истраживања који се односе на дистанцу/везаност (блискост) војвођанских Немаца када је у питању дихотомија *ми–други* говоре о томе да се највећи број испитаника на основу етничке дескрипције одредио као ближи Немцима у матици неголи Србима и Мађарима у свом непосредном окружењу. Овакав став поткрепљују тврдњама да су „по менталитету, културном идентитету, животном стилу“ блиски својим сународницима у матици. Дистанца према Србима израженија је према колонистима досељеним након Другог светског рата и избеглим и расељеним лицима која су деведесетих година 20. века уточиште пронашла у Војводини. Њих испитаници доживљавају као „дођоше“, односно

као носиоце другачијих културних вредности. Упоредо с тим, постоје и знаци солидарности и културне идентификације са Србима „староседеоцима“ које сматрају ближим јер са њима деле „сличан менталитет, културне вредности и начин живота“. Према својим суседима Мађарима испољавају у исто време контрадикторна осећања, блискост због сличних културних преференција, бројних родбинских веза и идентичног религијског опредељења, али у исти мах изражавају и дистанцу због потребе да се „чвршће ограде од њих“ у процесу реконструкције и ревитализације сопственог етничког идентитета.

ЛИТЕРАТУРА

- Благојевић, Г. *Срби у Калифорнији. Обредно-религијска њракса и еџнициџеџ верника срџских џравославних џарохија у Калифорнији*. Посебна издања, 54. Београд: Етнографски институт САНУ, 2005.
- Благојевић, Г. *Срби у Грчкој у 20. веку: џтрансформација иденџиџеџа*. Рукопис докторске дисертације. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, 2006.
- Жикић, Б. О разлици између етничког и културног идентитета Мађара у источној Бачкој. У: Н. Пантелић (ур.) *Еџнички односи Срба са друђим народима и еџничким заједницама*. Београд: Етнографски институт САНУ, 1998: 135.
- Крел, А. *Еџнички иденџиџеџ Немаца у Војводини*. Рукопис докторске дисертације. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, 2011.
- Лукић Крстановић, М. *Срби у Канади. Живоџ и симболи иденџиџеџа*. Посебна издања, 36. Београд: Етнографски институт САНУ, 1992.
- Павловић, М. *Срби у Чикађу. Проблеми еџничкођ иденџиџеџа*. Посебна издања, 32. Београд: Етнографски институт САНУ, 1990.
- Прелић, М. *Срби у селу Ловри у Мађарској џоком XX века*. Будимпешта: Српски демократски савез, 1995.
- Прелић, М. *(Н)и овде (н)и џамо, еџнички иденџиџеџ Срба у Мађарској на крају XX века*. Посебна издања, 64, Београд: Етнографски институт САНУ, 2008а.
- Прелић, М. Првих шездесет година Етнографског института САНУ (1947–2007) – осврт на пређени пут, у: З. Дивац (ур.) *Слике кулџуре некад и сад*. Београд: Етнографски институт САНУ, 24, 2008б.
- Радојичић, Д. Етнoлошка истраживања мађина у Србији (Пројекти етнографског института), у: В. Становић (ур.) *Положај националних мађина у Србији*. Београд: Одељење друштвених наука САНУ, 30, 2007: 393–400.
- Bart, F. *Etničke grupe i njihove granice*, u: F. Putinja i Ž. Stref Fenar. *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1997.
- Bart S. i N. Radović, *Dečak iz komšiluka. Životna priča Stefana Barta*. S. Seder (ur.) Sremski Karlovci – Erlangen: Nemačko udruženje za dobrosusedske odnose Karlowitz, 2005–2006.
- Golubović, Z., V. Kuzmanović i M. Vasović, *Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba*. Filip Višnjić, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 1995.
- Eriksen, T. H. *Etnicitet i nacionalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2004.
- Janjetović, Z. *Deca careva, pastorčad kraljeva. Nacionalne manjine u Jugoslaviji 1918–1941*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2005.

- Nedeljković, S. *Čast, krv i suze – ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2007.
- Petrović, E. *Etnički identitet kao element teorije o etnosu. Etnoantropološki problemi*, sv. 3, Beograd (1988).
- Popadić, D. i M. Biro. *Autostereotipi i heterostereotipi Srba u Srbiji*, u: Đ. Vukadinović (ur.) *Etnički stereotipi*, Beograd: Nova srpska politička misao, 1–2, 1999: 33–35.
- Rot, N. *Osnovi socijalne psihologije*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1989.
- Rot, N. i N. Havelka, *Nacionalna vezanost i vrednosti kod srednjoškolske omladine*. Beograd: Institut za psihologiju – Institut društvenih nauka, 1973.

ETHNICAL DISTANCE/CONNECTION (CLOSENESS) OF GERMANS IN VOJVODINA ACCORDING TO THE SERB AND HUNGARIANS IN VOJVODINA AND GERMANS IN GERMANY AT THE BEGINNING OF 21TH CENTURY

by

Aleksandar Krel

Analysis one of the aspects, Germans in Vojvodina ethnical identity– ethnical distance/connection (closeness) to the members of the two most numerous ethnical communities in Vojvodina (Serbs and Hungarian) and Germans in Germany, their home country, bring us interesting results. It is talking about that numerous number of the examinees; based on the ethnical description, threat themselves more close to the Germans in home country then to the Serbs and Hungarian who live around them. Distance to the Serbs is more expressed to the colonists who have been moved In after Second World War and to the refugees and displaced people, who found asylum in Vojvodina, during nineties 20th century. To their neighbors, Hungarians, at the same time they express very contradictory feelings, closeness – because of the cultural preferences, numerous family's connections and identical religious decisions and also there is a distance because of the need that they reconstruct and restaurate own identity.

KEY WORDS: Germans, Vojvodina, ethnical identity, ethnical distance/connection (closeness)

Селена Ракочевић

МОДАЛИТЕТИ ИНТЕРКУЛТУРАЛНОСТИ: ПЛЕСАЊЕ У СВАДБЕНОМ РИТУАЛУ СРБА У БАНАТУ*

САЖЕТАК: Традиционалним плесовима Баната поклоњена је знатна пажња у етнокорееологији у Србији. Иако пружају обиље корисних информација, етнографски написи о плесању у свадбеном ритуалу Срба у Банату недовољно су прецизни у погледу одређења временског и просторног распрострањања појединих плесова, а у њима се занемарује маркирање и истраживање снажних интеркултурних процеса који су уобличавали традиционалну праксу овог мултиетничког и мултикултурног региона. Користећи податке из литературе и, у већој мери, ослањајући се на бројна сопствена теренска истраживања (започета 1994. године, а интензивно трају и данас), у овом тексту ћу се, кроз етнографију плесања у свадбеном ритуалу српске етничке заједнице, усредсредити на идентификацију интеркултурних наноса који су уобличавали традиционалну културну праксу Баната.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: интеркултуралност, плесање, свадбени ритуал, Срби, Банат

УВОД

Традиционалним плесовима Баната поклоњена је знатна пажња у етнокорееологији у Србији. Најпре су 1949. године сестре Јанковић објавиле драгоцену студију о народним играма овог подручја. Четрдесет година касније, 1991. године познати кореограф Добривоје Путник огромно играчко и теренско искуство о банатској плесној пракси сажето је изнео у првој свесци грађе Центра за проучавање народних игара Србије. У међувремену, подаци о банатским играма спорадично су објављивани у етнолошкој литератури и у радовима етнокорееолошкиње Милице Илијин [Илијин 1971: 67–70; Илијин 1978: 201–210]. Иако пружају обиље корисних информација, сви поменути текстови су недовољно прецизни у погледу одређења временског и просторног распрострањања појединих плесова, нарочито оних који су се изводили у свадби. Због тога је у савременој

* Рад је настао као непосредни резултат рада на пројекту Министарства за науку под називом „Музичка и играчка традиција мултиетничке и мултикултурне Србије“, евиденциони број 177024.

етнокореологији у Србији и, нарочито, приликом извођења старих и стварања нових кореографија у извођењу многих КУД-ова, дошло до генерализације банатског традиционалног плесног наслеђа. Уопштавање података уврежило је мишљење да се после свадбене вечере у читавом Банату плаћало да се игра *фицко* с младом и да се пред зору, кроз перје распршено из великог јастука, играло око ватре. Банат је, међутим, огромна територија чији су делови током историје бивали под различитим културним утицајима. Због тога свако генерализовање традиционалне праксе заинтересованим истраживачима заглављеним у културну историју овог подручја пружа непотпуну, а самим тим неодговарајућу слику прошлости. На тај начин се, такође, разноврсност културних утицаја пренебрегава, а шароликост и комплексност народних обичаја уједначава и поједностављује.

Користећи податке из литературе и, у већој мери, ослањајући се на бројна теренска истраживања која сам започела 1994. године¹, у овом монографском тексту учинићу покушај у правцу прецизнијег одређења етнографских особености плесања у традиционалној свадби Срба у Банату у току 20. века. Будући да разматрани период карактеришу интензивна и драматична друштвено-историјска збивања, која су умногоме допринела преображавању традиционалне културе староседелаца, већину података који ће бити изложени треба везати за деценије између два светска рата, па све до 1980-их година. Иако описују „стара добра времена“, међу најстаријим етнографским изворима о свадби Срба у Банату у току 20. века они су објављени тек средином столећа (публикације сестара Јанковић)², те их не можемо с фактографском сигурношћу везати за много раније периоде, односно прву половину 19. века или 18. век.

Пажњу ћу овога пута усмерити само на Србе староседеоце, а не и на оне досељене у последњих стотинак година, због тога што је концепт „банатске свадбе“ (дакле, свадбе која има дистинктивне одлике другачије од одлика свадбеног ритуала у другим предеоним целинама, поглавито у Бачкој и Срему) могуће, и у емском и у етском смислу, везати само за оно становништво које у континуитету живи на овим просторима знатно дуже од једног столећа. Иако је, наравно, етнокореолошки наратив о свадбеном плесању у Банату могуће исказати и из перспективе других етничких група, овога пута усредсредити се на српску етничку заједницу, из разлога што сам током вишегодишњих истраживања пажњу усмерила на испитивање начина конструисања управо српског

¹ Овом приликом ваља напоменути и то да, почев од 2002. године, Академско друштво за неговање музике „Гусле“ из Кикинде организује радионицу под називом „Етнокамп“, у оквиру које се у току последње седмице јула месеца сваке године интензивно спроводе етнолошка, етномузиколошка и етнокореолошка истраживања северног и средњег Баната у Србији и Румунији. Ова континуирана истраживања, која трају пуних десет година и која спроводе студенти етномузикологије из Новог Сада, Београда и спорадично из Бања Луке, неизмерно су помогла проширивању сазнања и очувању традиционалне музичке и плесне баштине ових простора.

² Колико је познато, постоји неколико извора који описују разне облике традиционалне праксе укључујући и опис традиционалних плесова Срба из околине Арада, а који датирају из друге половине 19. или самог почетка 20. века [Фелфелди 2003: 35–37].

етничког идентитета на овом подручју – на пример: [Ракочевић 2011: 179–218].

Упркос чињеници да су многи од забележених традиционалних пледова имали утврђено време и место извођења у оквиру свадбеног ритуала, потребно је истаћи чињеницу да они у току разматраног периода нису имали строго обредно семантичко одређење, односно од њих се није очекивало дефинисано магијско деловање. Њихова функција, а самим тим и значење, у оквиру свадбеног ритуала могу бити различито тумачени, али их свакако не треба мистификовати. Поред тога, у многим случајевима није било битно изводити тачно одређен плес, већ је функцију императива у маркирању тока свадбеног ритуала преузимао сâм процес плесања, а не конкретна плесна структура. Не смемо заборавити да је традиционална култура Срба у Банату вековима била под интензивним утицајима који су стизали не само из централне Европе, већ и од сународника других етничких припадности, а да је сеоска пракса обликована под великим утицајима урбане културе. Појам обредне традиционалне праксе на подручју Баната у току 20. века треба преиздати у смеру широко концептуализованог појма ритуал³, који обухвата све обредне и обичајне радње које могу и не морају имати дефинисано магијско значење⁴, а од којих се „заправо очекује обичајна микро или макро социјална идентификација припадника одређене заједнице“ [Šuvaković 2005: 550]⁵. Овакава поставка аналогна је тумачењима свадбе у савременој домаћој етнологској и антрополошкој литератури, у којој се у текстовима посвећеним свадби најчешће употребљава синтагма *свадбени ритуал* [Златановић 2003: 15].

Важно је напоменути и то да ће у овом тексту бити коришћени само подаци који су забележени на простору тзв. српског Баната, дакле, оног дела територије који је после Другог светског рата припао Србији. Иако су истраживања традиционалне музичке и плесне праксе Срба у тзв. румунском делу Баната интензивна последњих неколико година, она нису окончана, те је још увек рано за излагање њихових резултата. Уз податке забележене у Србији, биће коришћени бројни и опсежни подаци које је у Поморишју, граничној области Баната која данас припада Мађарској и Румунији, сакупио и анализирао Ласло Фелфелди (László Felföldi) [Фелфелди 2003], етнокореолог из Мађарске.

Многе етнологске особености традиционалне свадбе, које подразумевају детаљну дескрипцију сегмената обредних и обичајних радњи, а који су, може се претпоставити, у прошлости чинили самосвојне кодове комплексног система свадбеног ритуала (акционални, вербални, музички

³ Према овој поставци концепта ритуала и обреда, за разлику од досадашњих преовлађујућих тумачења у етнологској, па и широкој научној литератури [Perić-Polonjo 1987: 101; Šuvaković 2005: 550] нису, дакле, истоветни.

⁴ Мирјана Закић такође наглашава дистинкцију између обредне праксе која је магијски учинковита и обичајне праксе која то није [Закић 2009: 14].

⁵ Многи етнологи и антрополози истичу амбивалентност, па чак и вишезначност семантичких потенцијала свадбеног ритуала [Vlahović 1972: 35; Златановић 2003: 10; Sinani 2010: 67–68].

или визуелни сегмент), овога пута неће бити изложене, већ ће пажња бити усредсређена искључиво на плес. Усредсређујући се на етнокореолошки наратив о плесању у традиционалној свадби Срба у Банату, пођимо, дакле, редом.

ЕТНОГРАФИЈА ПЛЕСАЊА НА СВАДБИ⁶

Извођење тзв. предсвадбених обичаја („просидба“, „гледање куће“, „обручавање“ или „испитак“ и „уговор“), о којима систематично пише етнолог Мила Босић [Босић 1991: 135–139], а који су спорадично забележени и током теренских истраживања, није било праћено плесним сегментима⁷. Међутим, после веридбе, која се називала још и „прстен“ или „јабука“ и која је представљала обавезни део предсвадбеног комплекса⁸, широм посматране територије у многим случајевима, а нарочито ако су породице младенаца биле имућне, уследило би, како то Миливој Попов формулише, „веселе са свирцем“ [Филиповић 1958: 240; Попов 1970: 43; Симић 2001: 188; Ракочевић 2002: 43; Карин 2005: 17; Сремац 2006: 4]. Све до средине прошлог века то је могао бити гајдаш, али у већини случајева свирали су мањи тамбурашки ансамбли или један, изузетно двојица хармоникаша. Изводиле су се игре из локалног репертоара, али с акцентом постављеним на *мало коло* и *лођовац*.

У четвртак пре главног дана свадбе у целом Банату су се „носиле ‘аљине“ (младина спрема, која се још назива и „штафир“), а у северном Банату посебно се „китила буклија“ (чутура с вином или ракијом којом се позивају званице у свадбу). Зависно од величине свадбе и расположења позваних званица, када би девојчина спрема стигла у момкову кућу, могло се мање или више плесати. О томе остављају податке сестре Јанковић: „Младеж игра догод се те ‘аљине не скину и скоро да се увата мрак с отим“ [Јанковић 1949: 111]. У Добрици је посебно забележено да овом приликом „ваља“ да свекар започне игру.

„Кићење буклије“ или „буклија“ је обичај распрострањен у северном Банату. Том приликом могло се и играти уколико то буклијаш „дозволи“ (буклијаш је најчешће један од најбољих ђувегијиних другова, неко од браће или ближе родбине). Миливој Попов оставља податак о томе да су момци и девојке, „ако то он дозвољава“, могли око буклијаша да „хватају коло“ и да га тако, „играјући и подвикујући допрате до капије“, где би чекали да се он врати од првог комшије [Попов 1983: 33].

⁶ Упркос томе што се у савременој етнологској и антрополошкој литератури у Србији свадба одређује као тзв. ритуал прелаза [Ковачевић 2001: 12; Златановић 2003: 19; Sinani 2010: 82–86], будући да је циљ овог текста непосредна дескрипција плесања на свадби, а не упоредна анализа структурних компонената комплексног свадбеног ритуала, овога пута ће етнокореолошки наратив бити исказан кроз три главне целине које етнолог Мила Босић именује као „предсвадбене обичаје, свадбу-венчање и обичаје после свадбе“ [Босић 1991: 134].

⁷ Могућност да је после успешно обаљене просидбе „неко могао да поведе коло“ бељежи Весна Карин у околини Кикинде [Карин 2005: 17].

⁸ Иако европског порекла, предсвадбени обичај „прстеновања“ младе у Банату и Војводини има дугу традицију, која датира вероватно од успостављања хабзбуршке власти на овом подручју.

Упркос овој етнокоролошкој специфичности, а с обзиром на то да плесање у овом тренутку свадбеног тока нема императивни карактер, дакле, није обавезно, као и на варијантност могућег плесног репертоара, не можемо рећи да плесање овом приликом има обредну конотацију. Важно је напоменути и то да, иако је забележено да приликом позивања у свадбу младожењини другови носе окићену флашу или чутуру [Јанковић 1949: 111], обичај „буклија“, осим у широј околини Кикинде, није забележен у другим деловима Баната.

Иако сестре Јанковић не бележе ове обичаје, у оквиру теренских истраживања, као и у коришћеној етнографској литератури, забележено је да се у суботу увече приређују момачко („перјаница“) и девојачко вече („врата“) [Филиповић 1958: 241; Попов 1969–1970: 50–51; Босић 1991: 140–141]. Ови обичаји одвијали су се у обе куће до касно у ноћ, али уколико су младенци из истог села, новија је појава била да се весела споје, било код девојке, било код момка. У овим тренуцима могло је доћи и до плесања у кући или дворишту, чија је функција искључиво забавног карактера. Вероватно због тога што је требало чувати снагу за важне догађаје који ће уследити непосредно сутрадан, а односе се на главни дан свадбе, пракса плесања у току момачке и девојачке вечери није била интензивна као у току веридбе. Иако последњих деценија 20. века прослављање момачке и девојачке вечери добија на значају – уз присуство једног или двојице свираца, по правилу хармоникаша или мањих тамбурашких састава, већа група младих се забавља уз песму и шале – плесање остаје маргинални и необавезни сегмент ових догађаја.

Одласком по кума и старог свата у недељу ујутро започињао је главни дан свадбе⁹. У оквиру теренских истраживања на северу Баната забележено је веровање да се, када кум стигне у младожењину кућу, ваља одиграти *мало коло* (Мокрин) или *лоџовац* (Иђош) и то, по речима Мирка Француског, чувеног гајдаша из Мокрина, „како кум заповеди“, без одређеног обредног значења.

Један од ретких фрагментарних сећања на извођење свадбене обредне игре забележен је у оквиру теренских истраживања у селу Радојево. У недељу ујутро након ритуалног чешљања и спремања младе („обрађивања“) и после извођења сватовца *Одби се зрана од јорџована*, невеста би с другарицама повела тзв. *младино коло* око столице на којој је до пре неколико тренутака седела. Путања кретања играча приликом извођења ове игре (окруживање), пол учесника (девојке), одређен коловођа (невеста) и извођење уз пратњу песме *Сићна сиреја, висок младожења* дефинишу ову игру као обредну. Њене королошке особености још увек нису забележене, али би се могле реконструисати на основу сећања најстаријих житеља овог малог села на румунској граници.

Интересантно је да је Добривоје Путник забележио да се *младино коло* изводило не приликом „обрађивања младе“, већ по доласку с венчања и да је познато у читавој Војводини [Путник 1991: 26]. Према Пут-

⁹ Последњих деценија главни дан свадбе је, због ритма радне седмице, организован по правилу суботом.

никовим речима, у јужном Банату овај церемонијализовани плес младе познат је под називом *кисел вода*, а у северном као *младино коло* [Путник 1991: 26]. Овај потоњи плес према мишљењу Оливере Васић припада играчком типу *шейња* [Васић 2002: 159], а изводио се уз мелодију песме *Село сунце, њало вече* [Путник 1991: 39]. Иако је у појединим селима снимљено сећање на игру *кисел вода* (Црвена Црква, Кумане), теренска истраживања, међутим, бележе извођење игре под називом *младино коло* искључиво у селу Меленци (изводило се после ручка у младиној кући). Поред свега наведеног, у белешкама сестара Јанковић *младино коло* се уопште не помиње, због чега се, упркос тврдњама чувеног кореографа, може закључити да оно није део традиционалног банатског плесног наслеђа, већ игра усвојена с других подручја, највероватније из Бачке.

Поред ових, забележено је још неколико издвојених тренутака у којима се ваљало заиграти у младиној кући. Када би сватови стигли у младину кућу, у Омољници је био обичај да девер или жарач поведу коло (најчешће *мало коло*). У селу Маргита би се, кад се изведе млада, у дворишту заиграо *мађарац*, у Сакулама *банайско коло* или *врањевка*, а у Уљми је ваљало да „млада води било које коло наулицу“. Навођење ових плесних прилика представља, међутим, спорадична сведочанства о којима нема трага у досадашњој литератури.

Непосредно после, а према записима сестара Јанковић, и у току венчања [Јанковић 1949: 113] које се вршило у цркви, а после Другог светског рата у Месној заједници, односно Општини, ваљало је заиграти, чак и у случајевима када је свадба имала мали број званица. Спорадично је забележено да је плесање испред цркве зависило од „воље“ кума (казивање гајдаша Мирка Француског). Пракса плесања непосредно после чина венчања и данас је, међутим, веома актуелна не само у селима, већ и у градовима. Извођење традиционалних плесова у току и после венчања може се, стога, одредити као прилика за плес која има функцију јавног обележавања институционализованог склапања брака и омеђавања првог дела свадбеног церемонијала. У скоријим истраживањима забележено је да се овом приликом изводе *мало коло*, *логовац*, а последњих деценија 20. века готово искључиво *ужичко коло* [Сремац 2006: 4].

После венчања одлазило се прво младиној кући, где је организован велики свадбени ручак. Сестре Јанковић бележе да је после свадбеног ручка младеж уз гајде играла неколико игара чији је низ започињао *великим банайским колом*, али не прецизирају за који крај Баната је карактеристичан овај обичај. С обзиром на то да су сестре Јанковић истраживале само околину Панчева и околину Вршца, може се претпоставити да је овај обичај конкретније везан за ове области [Јанковић 1949: 113]. Без обзира на могући репертоар и редослед игара, сегмент плесања после ручка у младиној кући, иако није била обавезна¹⁰, била је веома честа

¹⁰ Последњих деценија 20. века губи се пракса одвојеног прослављања свадбе најпре у девојачкој, а потом у момачкој кући будући да се весела спајају, те се организује само једна прослава која се одвија у изнајмљеном простору (хотелу, кафани, ресторану или згради Месне заједнице) или, ређе, током 70-их и 80-их година у шатору постављеном у

пракса. Према теренским истраживањима, овом приликом се средином века у већини села изводило *банайско*, односно *мало коло*, а последњих тридесетак година по правилу неко коло из жанра тзв. србијанских кола [Ракошевић 2011: 26], најчешће *Гоцино коло* или *ужичко коло*. Игра после ручка изводила се у авлији, како казивачи напомињу, „за публику“: „у’вати се њих више, па буде широко коло“, „да се види ко је све од сватова ту, како је обучен, како игра.“

Када би сватови с младом стигли у момкову кућу у недељу поподне, у Уљми је у теренским истраживањима забележено да свекрва поведе коло (најчешће *мало*), а у Радојеву да то чини свекар и то уз *кукуњешће*, игру која је била необично популарна у целом Банату у периоду између два светска рата. Поред наведених игара, међутим, забележено је и то да се последњих деценија у овој прилици најчешће плеше уз један од познатих хитова новокомпоноване музике, песму „Играј, свекре, играј ти, данас ти се жени син“. Без обзира на репертоар, чињеница је да је у прошлости право весеље тек тада, непосредно пре и за време свадбене вечере, започињало, а и данас започиње. Плесало се и плеше се у дугим сегментима који су могли трајати и по неколико сати, уз свирце, тамбураше и мешовите ансамбле који су од 70-их година по правилу озвучени. Изводио се тзв. забавни репертоар, који се могао изводити и у свим другим плесним приликама забавног карактера. Међутим, од 70-их година превлађује извођење жанра србијанских кола, међу којима, поред тзв. кола у три [Ракошевић 2011: 26], доминира извођење игре која у народу нема посебан назив, а која, према одређењу сестара Јанковић, припада типу *лако коло* [Јанковић 1949: 47–49] и која се искључиво плеше уз вокално-инструментално извођење хитова новокомпоноване музике. Новију појаву, чије почетке не могу са сигурношћу одредити, представља и плесање *валцера* приликом уласка младенаца у салу у којој ће се одвијати свадбена вечера. Поред функције свечаног обзнањивања новоуспостављених, друштвено признатих релација између младенаца – они су сада супружници – плес младенаца, као први у низу, маркира почетак дугог сегмента плесања, који се може означити као „свадбена игранка“. Плесање за време вечере, иако се несумњиво практиковало током читавог 20. века, од стране других аутора, као и током теренских истраживања, није идентификовано као значајан плесни тренутак, вероватно због тога што је схватано као саставни део свадбеног весеља.

За разлику од плесања у току свадбене вечере, „игра с младом“, чије извођење започиње око поноћи, представља карактеристичну прилику за плес у традиционалној пракси Срба у Банату, којој је поклањана значајна пажња у досадашњој етнокореолошкој литератури.

После вечере, обично око поноћи, наступало је извођење „игре с младом“, за коју је свако ко игра с младом морао да плати. Према наводима сестара Јанковић [Јанковић 1949: 116, 123] и Добривоја Путника [Путник

дворишту момкове куће. Чак иако је свадба организована према традиционалним узорима, ручак у младиној кући није обавезно морао да буде обележен плесним сегментом – на пример: [Сремац 2006: 5].

1991: 25, 27] овом приликом се изводио паровни плес *фицко*, за који се су се, према поменутиим ауторима, могли користити и називи *бирмајско*, *бирмански* и *бирмајски*. Важно је напоменути да ови алтернативни називи за игру *фицко* нису забележени током теренских истраживања. Иако Добривоје Путник наводи да је овај плес био познат „широм Баната“ [Путник 1991: 27], теренска истраживања откривају то да је он био у већој мери распрострањен у јужним и југоисточним деловима области, док се на северу Баната није изводио или бар не у свим селима. У оним селима где се није изводила „игра с младом“, казивачи листом казују: „То је мађарски обичај“, у Добрици, посебно: „То раде Румуни“, а у Самошу: „Тога има код Словака“. Тврдњу да се овај обичај није изводио на целој територији Баната потврђују и чињенице да Бела Барток, Ласло Фелфелди и Јелена Јовановић не бележе плес *фицко* у плесним традицијама Горњег Баната у Румунији и Поморишја у току 20. века¹¹. У овим областима у функцији „игре с младом“, уколико се овај свадбени плес уопште практиковао, најчешће се, према мојим теренским истраживањима, изводио *валцер* или, ређе, *мађарац* (Старчево, Радојево, Самош), према наводи Јелене Јовановић алтернативно и *мало коло* или „румунска паровна игра“ [Јовановић 2001: 98], а Игор Попов је у Кикинди и околним местима забележио и могућност да се у функцији „игре с младом“, поред *валцера*, могао изводити и *џанго* [Попов 2010: 55].

Порекло плеса *фицко*, које Добривоје Путник изричито везује за чобанску традицију [Путник 1991: 27], као и разлози његовог функционалног инкорпорирања у свадбени обред на подручјима јужног и средњег Баната, остају обавијени велом мистерије. Иако инсистирају на примарности свадбеног контекста његовог извођења, сестре Јанковић наводе да се *фицко* већ у време њиховог истраживања изводио и у другим приликама [Јанковић 1949: 123], што није потврђено у оквиру теренских истраживања.

Раширеност и интензитет обичаја „игре с младом“ у традиционалној пракси Мађара на северу Баната¹², као и код Румуна широм Баната и Трансилваније [Fracile 1987: 88; Giurchescu and Bloland 1995: 21, 23], потом у Бачкој [Вујчин 1994: 20], Срему [Костић 1997: 56; Костић 2009: 82; Ђорковић 1997: 114], Међумурју и Барањи [Ivančan 1996: 163, 166] указују на шире централноевропско, и још даље, на шта указују старији подаци из етнокоролошке литературе, германско трасирање овог обичаја [Јанковић 1957: 48]. Иако постоје могућности за његово дубље семантичко одређење, као оно које нуде сестре Јанковић да је то „далеки

¹¹ Мађарски етнокоролог Ласло Фелфелди наводи да су, у току његових истраживања 1980-их година, Срби у Поморишју плес с невестом за паре сматрали срамотним и да су прицали да је икада практикован у њиховој плесној пракси [Фелфелди 2003: 53]. Фелфелди, међутим, износи и сведочанства забележена крајем 19. века и почетком 20. века о практиковању овог обичаја међу Србима на југу Мађарске, у Румунији и Бачкој [Фелфелди 2003: 39–40].

¹² Према теренским истраживањима музичке и плесне праксе Мађара из града Кикинде и околиних села, која су спроведена у оквиру „Етнокампа“ у организацији кикиндских „Гусала“, а које сам водила 2005. године, забележено је, као типична и обавезна пракса, да се у оквиру мађарске традиционалне свадбе плаћа за игру с младом и у девојачкој кући, после свадбеног ручка, и у момковој кући после свадбене вечере.

одјек групног брака“ [Јанковић 1957: 48], у Банату је „игра с младом“ „на новце“ имала искључиво економски карактер (скупити што више новаца који ће припасти младенцима). Овој тврдњи у прилог иде и чињеница да персонална компонента овог плесног сегмента свадбе може бити варијантна (с младом може први играти кум или младожења, а у појединим селима кум и младожења уопште нису играли; поред мушкараца с младом могу плесати и жене, па чак и деца). У неким селима (Црепаја) овај обичај је занемарен већ одмах после Другог светског рата, а у неким местима се међу сватовима „који држе до традиције“ он практикује и данас (Пландиште).

Игра *ора* (термин које бележе сестре Јанковић) или *ора* (израз забележен у оквиру теренских истраживања деведесетих година 20. века) изводила се на југоистоку Баната на улици око запаљене ватре пред сам крај свадбеног веселја у циљу „растурања свадбе“ и симболичног свођења младенаца. Том приликом разбацивало се перје из великог јастука на који би у херским селима (околина Беле Цркве) младенци клекнули и пољубили се. На овом подручју се, у периоду после Другог светског рата, плес „ора на свадби“ играо уз инструменталну верзију песме *Дошло њи-смо из Босне*, коју су изводили најчешће хармоникаши. У осталим селима Доњег и Средњег Баната у којима се играло око ватре могла се извести било која игра. Најчешће је то било *мало коло*, али и *Жикино* (Плочича). У околини Кикинде није био обичај да се приликом растурања свадбе игра посебна игра. Међутим, позивајући се на текст Антала Хаџића о традиционалној пракси Срба с југа Мађарске, који је објављен 1891. године, Ласло Фелфелди пише о плесу с јастуком који се изводио поред ватре у функцији маркирања краја свадбе и који је имао, према анализи мађарског научника, обредни карактер [Фелфелди 2003: 40–41, 53]. Такође, Фелфелди 80-их година XX века од Срба из Чанада бележи сећања на необичну мешавину „игре с младом“ и јутарњег плеса око ватре:

„То се десило у зору. Био је тамо један јастук и један тањир, и ко је хтео и имао је пара, плесао је с младом. Клекнули су на јастук, пољубили су је и сви који су плесали морали су да ставе новаца у тањир. Али то је била само игра. Није био циљ да се заради као данас... У пару су направили пар корака... уз звуке тамбуре, сада се не сећам музике. Био сам мали... А онда су умали, а онда је дошао следећи, ко је хтео“ [Фелфелди 2003: 53].

Као и за игру *фицко*, могуће је тражити дубљи обредни смисао играња „ора на свадби“, односно „плеса с јастуком“ и тумачити их као симболично антиципирање наступајућег свођења младенаца. Колико је познато, у мађарској и румунској традицији није забележен идентичан свадбени обичај играња око ватре¹³. Међутим, широко распрострањено

¹³ Етномузиколог Нице Фрациле једино је у селу Овча забележио обичај под називом „коло око ватре“ (*hora peste foc*) у традиционалној свадби Румуна у Војводини [Фрациле 1987: 88].

извођење игре *йериница* у Румунији као завршног чина свадбеног церемонијала [Giurchescu and Bloland 1995: 23], као и сродности „плеса с јастуком“ с почетком 20. века на територији Батање веома популарном игром *йољуице*, познатом и под мађарским називом *csókos kolo* [Фелфелди 2003: 53], која је као завршна свадбена игра под називом *kissing dance* била позната и на ширем европском простору [Allenby Jaffe 1990: 217]¹⁴, наводи на претпоставку о страном пореклу овог плеса на простору Баната, чије порекло треба тражити у популарној плесној пракси која је у току 19. века стизала са запада.

До сличног закључка дошао је и Ласло Фелфелди који, одређујући порекло „плеса с јастуком“ у традиционалној пракси Срба из Поморишја, пише: „Ток, мелодија и текст плеса указује на страном порекло. Он је сродан веселим немачким плесовима, познатим и из мађарске плесне праксе. Међу плесовима поморишких Срба на прекретници века ова игра је заједно с валцером представљала грађанске плесове страног порекла. У зору, на други дан свадбе, вероватно је преузео обредну функцију неког ранијег обредног плеса или се помешао с њим“ [Фелфелди 2003: 54].

Без обзира на порекло, које дефинитивно није аутохтоно на овом простору, извођење обредног плеса у циљу обележавања завршетка главног дана свадбе је, мада распрострањено у првој половини века, нестало је из активне праксе већ почетком друге половине столећа.

Након „растурања свадбе“ у целом Банату се могло играти на „ћошковима“ (раскрсницама у селу) приликом праћења кума. Најчешће се изводило *мало коло*, а све по „ћуди и заповестима“ кума. Више аутора бележи, такође, да се, уколико су свадбе биле велике, а главни кум посебно захтеван, приликом његовог „праћења“¹⁵ могло застајати на свакој раскрсници и при томе извести неки од традиционалних плесова [Илијин 1978: 209]. Том приликом се могло заиграти још једном и код његове куће, а понекад и испред кућа старог свата и девера [Јанковић 1949: 116].

Посебно је интересантно да се, према теренским истраживањима, у неким селима (Долово, Црепаја и Омолица) изводила имитативна игра *Овако се бибер бије* приликом растурања свадбе поред ватре. Ову игру, која је почетком 20. века била веома распрострањена на широком подручју Босне и Херцеговине [Dopuđa 1953: 174; Dopuđa 1986: 139]¹⁶, али

¹⁴ Наведеним етнографским подацима у вези с „плесом с јастуком“ додајмо и тај да је у буњевачкој традиционалној свадби била пракса да се у току извођења *буњевачког кола* које свекрва „заповеда тамбурашима“, а у које се до ње хватају невеста и свекар и које се изводи на почетку свадбеног весеља после обављеног венчања, по сватовима посипало перје из великог јастука. Дакле, пракса посипања перја се у буњевачкој свадби изводила у току извођења *буњевачког кола* на почетку весеља а пре почетка свадбене вечере [Војнић Хајдук 2000: 92].

¹⁵ Приликом напуштања свадбе, кум се у Банату „пратио“ све до његове куће, при чему му је удовољавано у свим његовим, понекад веома ексцентричним захтевима. Један од стандардних мотива обичаја „праћења кума“, представља захтев да му се, читавим путем, под ноге подмећу хоклице, да не би ступао по земљи [на пример Попов 1983: 81].

¹⁶ Даница и Љубица Јанковић ову игру под називом *Да вам кажем браћо моја* бележе, такође, у Призрену и Лесковцу, а под називом *Како нам се бибер йуца* у селу Крепољин у Хомољу [Јанковић 1951: 39]. Сестре Јанковић не спецификују у којим су се тренуцима на-

спорадично и у Војводини [Босић 1996: 211], треба тумачити као једно од ретких сведочанстава о далеком пореклу појединих групација Срба из Баната. За разлику од динарских крајева, где се изводила на „кућним сијелима“ [Dopuđa 1953: 174], у Војводини се могла изводити у посту [Босић 1996: 211], а њену улогу у свадбеном ритуалу тек треба помније проучити.

Иако у литератури и током теренских истраживања нема много података у вези с њима, послесвадбени обичаји *ракија* и *долазак њоџачара* се, као и они који се практикују пре свадбе, такође могу одредити као потенцијалне плесне прилике [Попов 1983: 89, 97]. Обичај *ракија* је у овом смислу посебно значајан због тога што је, с обзиром на то да су се тада веселили углавном старији људи, он био прилика за плесање старинских, ретко извођених плесова. Описујући овај обичај, Миливој Попов шаљиво закључује: „Играју се разна старинска кола и игре које свира гајдаш, па се играчице и играчи касније три дана туже на реуму“ [Попов 1983: 89].

ЗАКЉУЧАК

На основу свега изложеног може се извести неколико генералних закључака у вези с функционално-семантичким одређењима плесања у традиционалној свадби Срба у Банату у току 20. века. С обзиром на могућност варијантне реализације појединих сегмената церемонијалног тока, у већини случајева нагласак је био стављен на плесање као процес, а не на појединачну плесну структуру. Поред маркирања значајних тренутака ритуала, као што су могуће плесање у момковој кући на самом почетку свадбе или плесање непосредно после обављеног обреда венчања, главне плесне прилике које представљају дистинктивне одлике „банатске“ свадбе јесу само „игра с младом“ и плес око ватре у циљу „растурања свадбе“. За разлику од „игре с младом“ која никада није имала дубље обредно, већ примарно економско утемељење, тумачења магијског учинка плесања око ватре могуће је тражити у комплексним лавиринтима народне религијске мисли. Чињеница је, међутим, да се око ватре најчешће изводио „плес с јастуком“, који је на банатске просторе дошао са запада као популаран грађански плес који се постепено инкорпорирао у сеоску културу. С обзиром на мултикултурно и мултиетничко окружење, које је последњих неколико векова на простору Баната утицало на интензивну акултурацију традиционалних пракси, потом на расточавање разлика између сеоске и градске културе и, најзад, на изразите културне утицаје с подручја централне Србије који су започели после Првог, а значајно интензивирани после Другог светског рата, може се рећи да дистинктивне одлике плесања у оквиру традиционалне свадбе Срба у Банату не треба тражити у њиховом етничком, већ пре регионално-географском одређењу које је неопходно дијахронијски са-

родног живота ове игре изводиле, нити наводе да су ове игре у поменутих крајевима биле нарочито популарне или распрострањене, те се игра *бибер* може везати превасходно за динарске крајеве.

гледавати у ширем друштвено-историјском контексту. Другим речима, плесање у традиционалној свадби Срба у Банату у току 20. века може се генерално окарактерисати као динамична и променљива интеркултурна пракса.

*

Осим бројних казивача на терену, податке за овај текст несебично су ми уступили: Оливера Васић (Меленци, Српски Итебеј и Старчево), Душан Дејанац и Милош Степанов (Кикинда), Славна Јовин (Радојево), Миле Вранов (Сакуле, Идвор и Сефкерин) и Аца Варађан (Павлиш).

ЛИТЕРАТУРА

- Босић, Мила. Женидбени обичаји Срба у Банату. *Рад Војвођанских музеја*, бр. 33 (1991): 133–163.
- Босић, Мила. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*. Нови Сад: Музеј Војводине и Прометеј, 1996.
- Васић, Оливера. Основни играчки обрасци Србије. у: *Музика кроз мисао*. Зборник радова четвртог годишњег скупа наставника и сарадника Катедре за музикологију у етномузикологију. Ивана Перковић Радак и Драгана Стојановић Новичић (ур.), Београд: Факултет музичке уметности, 2002: 156–177.
- Војнић Хајдук, Мирослав. Народне игре Буњеваца, у: *Народне игре у Крајини и буневачке народне игре*. Грађа, св. 17. Ур. Оливера Васић, Београд: Центар за проучавање народних игара Србије и Факултет музичке уметности, 2000: 89–134.
- Вујчин, Љубомир. Народне игре у Бачкој, у: *Народне игре Србије. Народне игре у Бачкој*. Грађа, св. 6, Београд: Центар за проучавање народних игара Србије и Факултет музичке уметности, 1994: 13–104.
- Закић, Мирјана. *Обредне песме зимског полугођа – системи звучних знакова у традицији југоисточне Србије*. Београд: Факултет музичке уметности, 2009.
- Златановић, Сања. *Свадба – прича о идентитету*. Посебна издања, књ. 47. Београд: Етнографски институт САНУ, 2003.
- Илијин, Милица. Орска традиција народа и народности Војводине. *Зборник радова ХХ конгреса СУФЈ у Новом Саду 1973*, ур. Д. Недељковић, Београд 1978, 201–210.
- Јанковић, Даница и Љубица. *Народне игре*. Књига V, Београд: Просвета, 1949.
- Јанковић, Даница и Љубица. *Народне игре*. Књига VI, Београд: Просвета, 1951.
- Јанковић, Даница и Љубица. *Прилози проучавању источних орских обредних игара у Југославији*. Посебна издања, књига CCLXXI, књига 8. Београд: Етнографски институт САНУ, 1957.
- Карин, Весна. *Свадбени церемонијал у околини Кикинде*. Дипломски рад, рукопис, Нови Сад: Академија уметности, 2005.
- Ковачевић, Иван. *Семиологија мита и ритуала II, Савремено друштво*. Београд: Етнолошка библиотека, књ. 4, 2001.
- Костић, Дајана. Народне игре у Срему, у: *Народне игре Србије. Народне игре Срба и Словака у Срему и Мађара у Бачкој*. Грађа, св. 6, Београд: Центар за проучавање народних игара Србије и Факултет музичке уметности, 1997: 45–104.
- Костић, Дајана. *Мој Срем. Обичаји, песме и игре*. Стара Пазова: Савез аматера општине, 2009.
- Попов, Игор. *Орско наслеђе Срба староседелца Кикинде и околине*. Дипломски рад, рукопис. Кикинда: Виша школа за образовање васпитача „Зора Крцалић Зага“, 2010.

- Попов, Миле. Свадба у северном Банату. *Рад Војвођанских музеја*, бр. 18–19 (1969–1970): 29–73.
- Попов, Миливој. Свадба у северном Банату. *Расковник*, књ. 4 (1983): 33–83.
- Путник, Добривоје. Српске игре у Банату, у: *Народне иџре Србије. Народне иџре у Банату*. Грађа, св. 1. ур. Оливера Васић, Београд: Центар за учење народних игара Србије и Факултет музичке уметности, 1991: 19–39.
- Ракочевић, Селена. *Вокална традиција Срба у Доњем Банату*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2002.
- Ракочевић, Селена. Фолклорна плесна пракса у Срба у Банату: процеси испољавања родног идентитета кроз плес, Димитрије Големовић (ур.) *Србија. Музички и иџрачки дијалекти*, Београд: Факултет музичке уметности, 2011: 179–218.
- Симић, Верица. Свадебни обичаји некада у Мокрину, у: *Етнолошка монографија Мокрина*. Нови Сад: Завичајни клуб Мокринчана и Београд: Одбор за проучавање села при САНУ, 2001: 185–193.
- Сремац, Јовица. *Забава и иџра на савременим свеџковинама. Свадба у селу Боџош*. Семинарски рад, рукопис, Кикинда: Виша школа за образовање васпитача „Зора Крџалић Зага“, 2006: 1–15.
- Торковић, Милорад. Прилог проучавању свадбених обичаја у Срему, у: *Народне иџре Србије. Народне иџре Срба и Словака у Срему и Мађара у Бачкој*. Грађа, св. 6, Београд: Центар за проучавање народних игара Србије и Факултет музичке уметности, 1994: 105–124.
- Фелфелди, Ласло. *Плесне традиције Срба у Поморишју*. Будимпешта: Самоуправа Срба у Мађарској, 2003.
- Филиповић, Миленко. *Банатске Хере*. Нови Сад: Војвођански музеј. 1958.
- Allenby Jaffé, Nigel. *Folk dance of Europe*, London: Folk dance enterprises, 1990.
- Vlahović, Petar. *Обичаји, веровања и празновериче народа Југославије*. Београд: BIGZ, 1972.
- Giurchescu, Anca and Bloland, Sunni. *Romanian Traditional Dance. A Contextual and Structural Approach*. Mill Valley, CA: Wild Flower Press, 1995.
- Допуџа, Јелена. Народне игре Купрешког Поља, *Билтен Института за проучавање фолклора*, бр. 2, Сарајево (1953): 11–200.
- Илијин, Милица. Плесови Војводине, у: Иван Иванџан, *Фолклор и сцена*. Загреб: Прогрешни савор Хрватске, 1971: 67–70.
- Иванџан, Иван. *Народни плесни обичаји у Хрвати*. Загреб: Хрватска мatica исељеника и Институт за етнологију и фолклористику, 1996.
- Перић Полонжо, Танја. Појмови, обичај и обред у совјетској етнологији и фолклористици. *Народна умјетност* 24, Загреб (1987): 93–104.
- Ракоџевић, Селена. *Игре плесних структура. Традиционална игра и музика за игру Срба у Банату у светлу узјамних утицаја*. Београд: Факултет музичке уметности, 2011.
- Sinani Danijel, *Народна религија*. Београд: Етнолошка библиотека, књига 52, 2010.
- Fracile, Nice. *Вокални музички фолклор Срба и Румуна у Војводини*. Нови Сад: Мatica српска, 1987.
- Шувакочић, Мишко. *Појмовник савремене умјетности*. Загреб: Horetzky i Ghent: Vlees & Beton, 2005.

MODES OF INTERCULTURALITY: DANCING WITHIN
THE WEDDING RITUAL OF THE BANAT SERBS

by

Selena Rakočević

SUMMARY: The dance practice of the Banat Serbs has been significantly investigated within the ethnochoreology in Serbia. Although a lot of data have been recorded, ethnographic papers about dancing within the wedding ritual of the Banat Serbs are imprecise considering the positioning of the particular dances diachronically and synchronically. Beside that, intensive intercultural processes which have been shaping traditional practice of this multi-ethnic and multicultural region has been neglected. Using the ethnographic literature, and, in a greater measure, relying upon data collected within field research of this region (which I started in 1994), I will present comprehensive ethnography of dancing within the wedding ritual of the Serbs and focus on the identification of the intercultural drifts which shaped traditional cultural practice of the Banat.

KEY WORDS: intercultural practice, dancing, wedding ritual, Serbs, Banat

*Данка Лајић Михајловић и
Мирјана Закић*

ДРАГАЧЕВСКИ САБОР ТРУБАЧА У ГУЧИ: МЕСТО УМРЕЖАВАЊА МУЗИЧКИХ КУЛТУРА*

САЖЕТАК: За пола века постојања Драгачевски сабор трубача у Гучи прошао је развојну путању од примарног усмерења ка одрживости и видљивости трубаштва у Србији, преко реконцептуализовања у складу с интеракцијама својственим културним сусретима, до заговарања стратегије разумевања и прихватања другости. У музичкој равни то се читава жанровским ширењем репертоара и унапређењем извођаштва у музицирање професионалних квалитета. Ефикасност укупне културне политике Сабора потврдила се не само у погледу одрживости трубачке праксе, већ и на нивоу промоције музичке културе Србије у интернационалним размерама, као и обезбеђивања сусрета саборске публике с другим музичким културама.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: труба/трубачки оркестар, Сабор у Гучи, одрживост трубаштва, мулти/интер/транскултуралност

Савремени живот традиционалне народне музике у великој мери обележен је сценски и медијски уприличеним комуницирањем с публиком, па фестивали представљају један од најважнијих фолклорних контекста модерног доба [Сегibašić 2008: 7]. Као контекст-сензитивно, (суб)-културно детерминисано средство комуницирања, музика носи специфичан манипулативни потенцијал. У складу с тим, (ре)интерпретације значења музиком обликованих порука су на различите начине коришћене у идеолошке и политичке сврхе – више у [Лукић Крстановић 2010]. Важност манифестација у сразмери је с бројем њихових посетилаца. Најмасовнији, и у том смислу најзначајнији музичко-културни догађај који реферира на народну музику у Србији, јесте Драгачевски сабор трубача у Гучи. Ова манифестација била је предмет пажње етнолога-антрополога, социолога и културолога [Тимоћјевић 2005; Лукић Крстановић 2006,

* Овај текст резултат је рада на пројектима *Идентификација српске музике од локалних до глобалних оквира: традиције, промене, изазови* (бр. 177004), Музиколошког института САНУ, као и *Музичка и изградња традиција мултикултуралне Србије* (бр. 177024), Факултета музичке уметности у Београду, финансираних од стране Министарства за просвету и науку Републике Србије.

2010; Петровић 2012], али, чини се, у недовољној мери и етномузиколога [Golemović 1997; Големовић 2002; Девић 1986, 2010], узимајући у обзир њену есенцијално музичку природу. Управо смо се због тога определиле за приступ који у први план поставља музичке садржаје. Иако ова димензија Сабора као целина такође завређује пажњу, фокус је на званичним програмима у којима учествују трубачки оркестри. Посебну компетентност у односу на тај аспект манифестације стекле смо континуираним присуством Сабору више од десет година и активним учествовањем у њему у својству чланова стручног жирија.

Пре свега, потребно је подсетити на то да су сабори у српској традиционалној култури били прилике у којима су се промовисале нове социјалне улоге појединаца и ре-конституисале уже и шире друштвене заједнице, скупови који су имали културну и економску димензију, али изнад свега (ре)интегришућу функцију. Музичари су били неизоставни део саборске атмосфере, како аматери, којима је основна сатисфакција био углед, тако и „професионалци“, такође самоуки, али више оријентисани на комерцијални ефект ове делатности. У деценијама после Другог светског рата нова југословенска власт осмишљавала је културну понуду која ће одговарати идеолошким потребама једнопартијског система и класног и етничког уједначавања друштва. Нове приредбе ослањају се на традицију саборовања, с препознатљивим општим оквиром друштвеног окупљања на отвореном простору на празник (религијски или државни), док програми представљају сценске адаптације музичкофолклорних текстова чије се (ново) читање усмерава сценаријом и контекстом. Идеја колективности у замаху социјализма посебно је потцртана оснивањем културно-уметничких друштава, а у оквиру њих форсирањем играчких ансамбала у односу на музичаре. У том правцу може се говорити о нарочито деликатној позицији инструменталног музицирања, као првенствено солистичког у српској сеоској традицији – више у [Лајић Михајловић 2011а; Јаковљевић 2012]. Засебну категорију манифестација чине оне такмичарског карактера, где се идеологија и интереси организатора пласирају још директније – преко система вредновања перформанса, односно извођача – упоредити [Лајић Михајловић 2011б]. Институционализовање рангирања доноси такмичарима статусне симболе који се преводе у профит, а публици специфичан емоционални набој, различит од доживљаја ревијалних наступа. Коначно, организатор добија прилику да контролише и манипулише публиком која, доведена у „трансно“ стање, добија својства масе. Управо су такве прилике идеалне за реконституисање „колективног памћења“ путем утицаја службене политике сећања и приватних сећања [Кулијић 2006: 9], па и за „измишљање традиција“ [Hobsbom i Rejndžer 2011]. Такмичарске манифестације су једна од материјализација везе музике и политичке економије, на коју је скренуо пажњу Жак Атали [Atali 2001]. Како је то уобичајено у модерним друштвима, музика се преводи из сфере „музике као социјалног понашања“ у простор маркиран функцијама музике које Тимоти Рајс означава метафорама „музика као забава“, „музика као роба“, „музика као уметност“

[Rice 2001: 23–24; 2003: 166–167]. Испоставило се да је од свих музичко-фолклорних манифестација утемељених у Србији 60-их и 70-их година 20. века Драгачевски сабор трубача у Гучи био највиталнији, да би у години обележавања пола века постојања достигао размере спектакла, узимајући у обзир статистичке податке, али и друге квалификације спектакла [Лукић Крстановић 2010]. Циљ овог рада је да укаже на третман и улогу музике у „рецепту за дуговечност ’Гуче’“, на њену употребу и доживљај који су, очигледно, задовољили интересе актера догађаја произведеног у бренд Србије. Имајући у виду да се фолклорни фестивали, посебно они међународног карактера, организују у циљу очувања баштине, али и успостављања међукултурног дијалога, Драгачевски сабор трубача биће сагледан из аспекта односа концепта и реализације трубачких музичких програма, као прилика у којима се срећу, конфронтирају и прожимају различите музичке културе. Овакво разматрање неопходно је контекстуирати основним информацијама историјско-етнографске природе.

Одржавање Драгачевског сабора трубача у Гучи (варошици у централној Србији, Моравички округ), с почетка називаног Драгачевски сабор сеоских трубача Србије, иницирали су 1961. млади и школовани људи, ентузијасте окупљене око Културно-просветне заједнице у Гучи. Сабор је осмишљен као локална манифестација на основу искуства у организацији смотре *изворног* народног стваралаштва „Драгачево кроз песму и игру“ (убрзо преименованог у „Распевано Драгачево“). О идеолошкој конотацији организовања таквог програма сведоче речи једног од његових идејних твораца и председника првог организационог одбора, Властимира Вујовића, да је оживљавање аматеризма у култури (с циљем да одговори на промене у животу грађана и чува од заборава богатство изворног народног фолклора) једна од значајних активности Социјалистичког савеза радног народа, као друштвено-политичке организације [Маринковић и др. 2006: 11, 12]. Судећи по интернет-презентацији Сабора, актуелни организатори потенцирају јединственост профила манифестације у светским размерама, али и њен значај за очување „свеукупног народног стваралаштва и културног аматеризма“ у Србији [saborgusa.com]. Организатори Сабора били су Културно-просветна заједница Општине Гуча, потом месни Дом културе, односно Центар за културу, спорт и туризам општине Лучани „Драгачево“ са седиштем у Гучи, а као суорганизатор – Месна заједница Гуча. Први сабори реализовани су у крајње скромним финансијским и инфраструктурним условима, док приходе организатора последњих сабора чине спонзорства, донаторства, средства од реклама и наменска средства Владе Републике Србије – званичног покровитеља манифестације [Тадић и др. 2010: 81].

Први сабор трубача одржан је на дан Покрова Пресвете Богородице, 14. октобра 1961. у порти цркве у Гучи. Временом се мењао термин одржавања, померајући се ка лету, а узимајући у обзир верски календар и уобичајено време годишњих одмора. Мењала се и локација: након Другог сабора такмичење је измештено на природну позорницу с друге стране реке Бјелице, да би се, према растућим потребама, наменски изгра-

дили објекти с позорницама. Програмски концепт Првог сабора, именованог као Велики (наградни) сабор „Са Овчара и Каблара“, заснивао се на „наградном такмичењу сеоских трубача“, али је укључивао и сплет старих песама и игара („коло старца“), изложбе народних везова и тканина, пољопривредних производа, спортска саборска надметања и избор најлепше народне ношње [Маринковић и др. 2006, 13, 97]. У овакав традиционални концепт постепено су увођени нови садржаји различитих профила: презентација старе драгачевске свадбе, такмичење здравичара, изложбе радова сликара, вајара, уметничких фотографа, поставке музеја, промоције књига и сл. Обогаћивање програма кулминирало је десетодневним трајањем јубиларног 50. сабора, одржаног 2010. Званични програм те манифестације сугерише да су организатори, како је поменуто, остали доследни оснивачком духу Сабора (у смислу промовисања трубаштва и традиционалне народне музике), али су показали и амбициозност ка ширењу културног профила главног, такмичарског дела у интернационалом правцу. Наиме, већ током прве деценије одржавања, на Сабору су ревијално учешће узимали и трубачки оркестри из других земаља, а на 50. је уведено међународно такмичење, по оркестрима који су учествовали, али и жирију. Ревијални наступи домаћих трубачких оркестара са слободним програмима, институционализовани у форми *Поноћног концерта* 2001. године, стекли су, такође, изузетно велику популарност. Тако се, кроз пола века трајања Драгачевског сабора, дошло до програмског концепта чију окосницу чине музички догађаји: национално такмичење трубачких оркестара, ревијални *Поноћни концерт* и интернационално такмичење трубачких оркестара. О атрактивности оваквог концепта говори и највећа посећеност од око 800.000 гостију, што је енорман раст у односу на 10.000 посетилаца Првог сабора. С друге стране, учешће преко педесет оркестара из различитих крајева Србије само у такмичарском циклусу сведочи о остварењу примарног циља Сабора – одрживости трубаштва.

Посебност Драгачевског сабора заснива се на посвећености једном, карактеристичном аспекту музичко-фолклорне праксе. Управо трубаштво је препознато као репрезентативни, али и угрожен сегмент културе драгачевског краја, због чега се и јавила потреба да се поспешу и промовише [Маринковић и др. 2006: 13, 14]. Наиме, иако прилично популарни у првим деценијама 20. века, активност и бројност трубачких ансамбала који су постали део разноврсних народних светковина, средином века опада [Миловановић и Бабић 2003: 29–131; Тадић и др. 2010: 53–66]. Тако је од петнаестак оркестара, који се помињу као активни између два светска рата у Драгачеву [Стојић и др. 2006: 29], спремних да се појаве на првом такмичењу у Гучи било је свега четири са по пет или шест чланова¹. Већ на Трећем сабору локална манифестација прерасла је у републичку (у контексту тадашњег државног уређења), прикључивањем орке-

¹ У односу на пропозиције данашњи оркестри броје до десет чланова, а поред труба заступљени су и пратећи инструменти лимене секције (басфлигорне, хеликоне), као и удаљке (бубањ, чинеле и добош).

стара из јужне и источне², прецизније, југоисточне и североисточне Србије, где је трубаство такође активније заживело у народној пракси почетком 20. века [Бабић 2004: 159–270]. Поменуте области Србије – западна (околина Чачка и Ужица), југоисточна (околина Владичиног Хана, Сурдулице и Врања) и североисточна (околина Бољевца, Зајечара и Књажевца) – представљају и данас зоне с највећом концентрацијом дувачких оркестара. Пораст интересовања за такмичење у Гучи резултирао је селекцијом оркестара, која је организована по регионалном принципу (од 1972), с почетка у поменуте три области, којима се знатно касније (2010) прикључила и четврта – за подручје северне Србије (Војводине). Услед веће ангажованости младих трубача уведене су такмичарске категорије по старосном критеријуму, па се, поред сениора, засебно такмиче омладински (од 1997) и пионирски (од 2005) оркестри.

У контексту разматрања односа Драгачевског сабора трубача према традицији најчешће проблематизовано место је статус трубаства у култури Србије. У смислу критике квалификације трубаства као традиције илустративно је мишљење Мирославе Лукић Крстановић да је процедура конституисања трубаства ишла следећим путем: прво је измишљена манифестација Драгачевски сабор трубача, а затим је утврђен трубачки фолклор као парадигма [2006: 189]. Несумњиво је да је овај Сабор утицао на масовност трубачке праксе, али је чињеница и да је трубаство у Србији током прве половине 20. века заживело у мери да га легитимише као народну музичку праксу. Иако је труба, као првобитно војнички инструмент, тек у новијој прошлости постала део народних светковина [Golemović 1997: 212–222; Девић 2010: 28], за њен статус од важности је и начин обезбеђивања континуитета, односно преносење свирачке вештине методама народне музичке педагогије. Упркос свим променама у смислу увећања трубачке популације и подизања квалитета музицирања, трубаство и данас доминантно обележавају музички необразовани, народни свирачи, који учествују у ланцу усмене предаје знања и вештина из домена ове праксе³. На основу тога, труба се с правом може третирати као део фолклорног инструментаријума у Србији.

На преласку векова, када је трубаство у Србији било у повоју, дијалекатске одлике традиционалне музике у сеоским срединама биле су јасно диференциране, тако да се труба „калемила“ на различите подлоге. Осим тога, део особености трубачких музичких дијалеката потиче од етничког профила оркестара – српских у западним крајевима, ромских на југоистоку, као и специфичног мозаика српског, влашког и ромског идиома на (северо)истоку. Основни ниво распознавања тако утемељених „трубачких дијалеката“ је опозиција коло–чочек, која се у музичкој

² Критеријуми и, сходно томе, именовања области Србије су различити, а овде се реферира на Номенклатуру статистичких територијалних јединица, по којој Србија има пет статистичких региона, обједињавањем Шумадије и Западне Србије, као и Јужне и Источне Србије (осим Војводине, Београда и Косова и Метохије).

³ Став самих трубача о формалном музичком образовању илуструју речи Фејата Сејдића: „Кад свираш нашу музику по нотама, шта ће ти душа?“ [Миловановић и Бабић 2003: 121; Бабић 2004: 252].

равни идентификује, пре свега, метричким и ритмичким својствима, доминантно дистрибутивно ритмизованим дводелним метром у колима и, с друге стране, аксак мерама или карактеристично синкопирано организованом парном музичком протоку, у чочецима. На ово се надовезује читав систем диференцијалних одлика, које воде порекло од типа игре: значајно се разликује пратња групне игре међусобно повезаних учесника према утврђеним обрасцима кретања, у случају кола [Младеновић 1973: 94–145], и, с друге стране, играња међусобно независних појединаца који имају велику слободу изражавања кроз телесни покрет [Васић 1997: 437–439; Dunin 2009], код чочека. Тако се у традиционалном свирању (традиционалних) кола препознаје концепт здруживања енергије кроз компактан звук хомофоно организованих оркестарских деоница. Чочеци, насупротив, одсликавају индивидуализам и слободнији дух кроз јасно издвајање првог трубача као солисте у односу на субординирани оркестар. Сходно свему томе, сасвим су особене и мелодијске линије. Код српских кола оне су релативно малог амбитуса у оквиру којих се кретање организује поступно или мањим скоковима, док су мелодије чочека развијеније и, пре свега, орнаментисаније, мелизматичније. Управо у начину орнаментисања крије се важна стилска диференцијација, па се по овом критеријуму, наравно, уз мелодику, распознају извођења српских и влашких кола. Изузетно значајан ниво диференцијације трубачких дијалеката потиче од традиционалних инструмената чија су алтернатива, а потом и супституција, трубе постале. У западној Србији трубаштво реферира на традицију свирала (фрула), чији звук одликује мекоћа и дискретно-шуставаи призивак који потиче од сечења ваздушне струје на бриду. Опозицију представљају зурле, инструмент који је био често присутан на весељима у југоисточној Србији, пре свега у рукама професионалних музичара Рома. Овај инструмент, који припада породици народних обоа, има реску и продорну звучност, која се интензивира коришћењем пара зурли (и пратећег великог бубња), како је то често у народној пракси. Управо су Роми носиоци трубаштва у југоисточној Србији, па су у тај дијалект, природно, уткани њихови естетски постулати. Надаље, на овом подручју најочљивије су разлике на релацији село–град, где се Врање издваја као специфичан културни простор, а музицирање трубачких оркестара из овог града доживљава као компактније, с прецизнијим орнаментисањем и звучним усаглашавањем деоница. Како је речено, на подручју источне и североисточне Србије трубе су свирале и Срби и Власи и Роми, па су се њихове интерпретације разликовале, али се временом, нарочито путем заједничког музицирања у оркестрима, одвијала стилска интеракција која је продуковала специфичан регионални музички амалгам. Старији трубачи сведоче о некадашњем етничком разликовању не само репертоара (неки су били познати управо по извођењу традиционалне музике етничке групе којој су припадали, док су поједини окарактерисани као мајстори широког репертоара, „од целу Мораву, па надаље“ [Бабић 2004: 167]), већ и начина интерпретације: „Тачно је

свирао, али није му лежала влашка музика. Он је био из Сокобање.“ [Бабић 2004: 167].

Поред разлика дијалекатске природе, поређењем снимака од пре неколико деценија са савременим уочавају се и дијахронијске промене. Нова естетика „брзо и јако“ дала је свој печат чак и традиционалном делу репертоара. Наиме, синкретичне музичко-играчке форме су у контексту Сабора трубача, па и на другим манифестацијама фестивалског карактера, сведене на музичку компоненту, што је отварало простор за промене, пре свега за убрзање темпа, а у аматерском, односно, полупрофесионалном извођаштву то је значило мању контролу квалитета тона и укупно повећање волумена звука. Осим тих промена, које припадају категорији општих, Драгачевски сабор је, као место сусрета трубача из различитих крајева Србије, потом и из иностранства, постао важна референца у (пре)обликовању идентитета музичара који су на њему учествовали, па и оних који су о њему маштали.

Иако не постоје снимци наступа с првих сабора, мноштво је извора из којих се посредно може закључити како се у то време музицирало. Како је Први сабор обележило међусобно такмичење оркестара из истог краја, вредновани су извођачки квалитети (заједнички именитељ био је регионални трубачки стил). О начину музицирања тих оркестара сведочи казивање Станојле Ђорђевић Јовановић, тадашње наставнице музике у Гучи, која је добила задужење да припреми трубаче за наступ на Првом сабору: „Трубачи, музички необразовани, свирали су чисто, изворно, народњачки, мало ‘галамцијски’, из дубине душе и трубе, љубављу и срцем, мелодијски изванредно, док им интерпретација није била на завидној висини.“ [Славковић 2003: 30; Маринковић и др. 2006: 14, 15]. Пропозиције су налагале извођење мелодија обавезних песама *Са Овчара и Каблара*⁴ и *Бледи месец загрлио звезду Даницу*, као и два народна кола и једног марша по слободном избору. Поступна редукција такмичарског програма одвијала се у правцу задржавања само по једне мелодије за сваки од задатих жанрова – песме, игре (кола или чочека) и марша – да би се од 1993. усталила одредба пропозиција према којој сваки оркестар изводи мелодију песме и игре (кола или чочека) из краја из кога долази [Стојић и др. 2006: 140]. Повремена недоследност у примени пропозиција имала је као најдрастичнију последицу извођење композиција које припадају жанру филмске и популарне музике на такмичењима, што је додатно подстакло удаљавање од корпуса традиционалних народних мелодија на ревијалним наступима. Такмичарски програми су се у одређеној мери вратили у традиционални миље ревидирањем пропозиција у оквиру ширих политичких и организационих промена на почетку пете деценије Сабора. С друге стране, интензивирана је постојећа пракса да на Сабору гостују и инострани оркестри, што је музичку слику

⁴ Од Трећег сабора мелодија песме *Са овчара и каблара* постала је трубачка химна, којом здружени оркестри означавају почетак сваког такмичења на Драгачевском сабору. Више о историјату ове песме, која се често погрешно идеолошки интерпретира, у Тадић и др. 2010: 69–70.

манифестације учинило комплекснијом, не само по конкретно извођењем мелодијама, већ и по конотирајућим стилским интеракцијама. Промене у начину музичког мишљења и самог извођења оркестара из Србије, које су биле све уочљивије на ревијалним наступима, сугерисале су организаторима потребу увођења новог програма као прилике да прикажу вишеструкост својих музичко-културних идентитета. Тако је 2001. установљен *Подоћни концерти*, чији концепт подразумева латентни компетициони карактер ревијалних наступа најбољих домаћих оркестара. Специфичност овог колажног концепта „надсвиравања“ вишечасовног трајања заснована је на мањим целинама наизменичних наступа по два оркестра из различитих културних зона. Будући да о избору репертоара на *Подоћном концерту* одлучују сами извођачи, њихови наступи указују на карактеристичне односе према различитим културним праксама преко којих конструишу сопствене идентитете. Генерално се може рећи да се оркестри с подручја западне Србије представљају стилски и жанровски ширим репертоаром у односу на оркестре из југоисточних области. На неминовност ширења репертоара у тржишним условима функционисања указује мајстор трубе Дејан Петровић из Дубоког, назначавајући да „‘махер’ мора да зна да свира и чочек, и коло, и песму, из различитих крајева и земаља, као и различите музичке правце – рок, поп, цез, блуз, латино“ [Петровић 2012: 250]. Иако посежу за популарним мелодијама из других музичких култура, често географски и/или временски различитих од оне у којој су се сами формирали, многи од српских оркестара из западних крајева укључивањем и позиционирањем одређених мелодија у перформансе настоје да музиком истакну свој етнички идентитет. У функцији националних музичких симбола најчешће се користе препознатљива кола (пре свега *Ужичко*), химна Србије (*Боже правде*), песме историјско-патриотског садржаја (попут *Играле се делије*, *Марици на Дрину*). Ромски оркестри с југоистока Србије представљају се углавном чочецима, формом коју испуњавају импровизацијама инспирисаним оријенталним музичким културама, али и цезом. О генези усмерења баш у том правцу Елвис Ајдиновић, мајстор трубе из Сурдулице, каже да најчешће слуша турску и македонску музику, која му је већи извођачки изазов од „старе“, једноставније и мање тражене [Бабић 2004: 245].

Други правац промовисања културних различитости у оквиру Драгачевског сабора верификован је установљењем међународног такмичења. Претходни, ревијални наступи страних трубачких оркестара у Гучи, који су у оквиру културних дијалога, уобичајених за фестивалске ситуације, презентовали и репертоар трубача из Србије, сугерисали су могућност да се овакав задатак уврсти у концепт међународног такмичења. О атрактивности трубачке праксе с наших простора за стране музичаре сведоче подаци да се на њиховим аудио-издањима често налазе примери које су слушали управо у Гучи. Тако се дошло до пропозиција које налажу извођење једне од задатих традиционалних мелодија из Србије и једне по слободном избору, којом треба да се представи музичка култура средине из које оркестар долази. Наступи на првом међународном

такмичењу указали су на драстично различита поимања (музичких) традиција, како оних с подручја Србије, чији је доживљај требало да изразе, тако и сопствених, које је требало да приближе публици на овом интернационалном хепенингу. У изборима неких од иностраних оркестара нашле су се и уметничке композиције инспирисане фолклорним играма, али и оне које припадају другим жанровима уметничке музике. Укупан ефекат овог програма је проширење дијапазона музичких језика којима комуницирају трубачи на Драгачевском сабору у Гучи.

Према социолошким, културолошким и антрополошким истраживањима током историјата Драгачевског сабора трубача смењивали су се различити модели културне политике [Тимотијевић 2005; Лукић Крстановић 2006, 2010; Петровић 2012]. Промене модела, сходно тумачењу Милоша Тимотијевића, дешавале су се у деценијском ритму, а њихову есенцију одредио је као: „спасавање традиције и стицање популарности“, „народно стваралаштво под плаштом идеологије“, „дуги ‘посмртни’ марш“ другу Титу, „национална елита ‘открива’ Гучу“ и „рађање светског карневала“ [2005]. Преобликовање профила манифестације уочљиво је и из етномузиколошке перспективе.

На основу званичних трубачких програма запажа се да је почетна стратегија организатора, усмерена на одрживост и видљивост трубаштва у локалним оквирима, убрзо еволуирала у стратегију промовисања различитости у националним оквирима. Српски трубачи из Драгачева сусрели су се већ на Трећем сабору с потпуно другим начином музицирања ромских оркестара из југоисточне и североисточне Србије. Респектабилан однос према њима одсликава мишљење домаћина да су то „изучени трубачи“ (иако нико од тих народних трубача није био музички писмен [Бабић 2004: 211; Тадић и др. 2010: 64]). Тако је, практично, започет процес интеракције трубачких дијалеката. О ефекту тог процеса на репертоарском плану сведоче чочеци и влашка кола на репертоарима оркестара из западне Србије, док се на интерпретацијском нивоу запажа значајније издвајање трубача-солисте. С друге стране, уочљив је пораст степена сарадње чланова ромских оркестара из југоисточне Србије – компактнији звук, типичнији за српске оркестре, што се може повезати и с ангажовањем школованих музичара на њиховој припреми за такмичарске наступе. Иако нарочито ромски свирачи више вреднују награду која се додељује најбољем трубачу, утицај награде за најбољи оркестар на стицање титуле *мајстора џрубе* (која се верификује *мајсторским џисмом* и уписивањем имена на спомен-плочу на зиду Дома културе у Гучи) такође их је усмерила ка раду на оркестарској звучности. Трећа награда која се вреднује за квалификацију *мајстора џрубе* је награда *за најизворније свирање „Професор Миодраг Васиљевић“*, установљена 1964. као потврда важности очувања музичке традиције за организаторе. Отварање за различито и суштинско прихватање другости на Драгачевском сабору трубача потврђују и награде додељене ромским и влашким оркестрима већ од њихових првих наступа у Гучи. Стратегија чији је примарни циљ била одрживост трубаштва укључила је у реализацију

обезбеђивање популарности ширењем културне понуде. Организатори су посегли за потенцијалом различитости претендујући на мултикултурни концепт у смислу мање или више независне коегзистенције култура [Adlešić 2011: 35]. Како такав однос у суживоту култура није реалан, нарочито када постоји изразит канал, медијум, који омогућава њихову директну комуникацију, што је у Гучи труба, односно трубачки оркестар, интеракција је неизбежна. Додатни ниво потенцирања усвајања културних утицаја је компетициони профил манифестације, где се ауторитет гради пре свега преко освојених награда. Стилски победника постају узорни другим трубачима, али се културе које улазе у тај дијалог јасно препознају. Иако је сразмеру утицаја тешко квантитативно изразити, илустративни су подаци да је међу добитницима „мајсторског писма“ више ромских него српских свирача [Маринковић и др. 2006: 61–64]. У том смислу изненађује да њихово присуство и значај у Гучи нису адекватно презентовани на интернет-страници Драгачевског сабора намењеној иностраним посетиоцима, на шта се критички осврће и антрополог Иван Чоловић [Čolović 2006: 228–230]. Прва учешћа ромских оркестара у Гучи била су базирана на репертоарима типичним за њихове средине, па се Бакија Бакић представио врањским севдахом, мајстори из околине Сурдулице виртуозним чочецима, а оркестри Раке Костића и Мирослава Матушића темпераментним влашким колима. Дакле, реноме који су стекли успесима у Гучи, њихова лична промоција, али и промоција ромске културе као садржаја и стила музицирања, заснива се управо на извођењима оваквих репертоара. Јунуз Исмаиловић, трубачка легенда из Прекодолца код Владичиног Хана, искрено се изразио о значају Драгачевског сабора за његов живот речима: „Ко би за мене знао да није било Сабора трубача? Само моја породица, земљаци... Овако, за мене је чуо цео свет. Због тога неизмерно хвала Драгачевцима.“ [Тадић и др. 2010: 64]. Популарност коју су задобили ромски свирачи на основу Сабора отворила је нове могућности за њихову промоцију ван граница Србије. Многи оркестри узимали су учешћа на иностраним фестивалима и догађајима различитих профила [Бабић 2004: 224; Тадић и др. 2010: 201], где су извођења „локалног“ реперотара у трубачком дијалекту добијала националну конотацију и градила појам „српског трубаштва“. Осим тога, успеси са сабора у Гучи отворили су им и врата филмске музике. Сарадња с композитором Гораном Бреговићем и филмским редитељем Емиром Кустурицом појединим ромским оркестрима, попут Бобана Марковића и Слободана Салијевића, донела је искуство стварања популарне и филмске музике с елементима традиционалног израза. Медијска пажња, коју су овим путем добили, учинила их је звездама и идолима многих трубача што је, с друге стране, такве композиције, односно ове нове жанрове, увело у репертоар Сабора у Гучи. Свирање мелодија као што су *Калашњиков*, *Месечина*, *Ђурђевдан* и сличних чак и у оквирима такмичења индикација је њиховог „понародњивања“ (узимајући у обзир пропозиције) и уграђивања тог жанра у национални трубачки миље.

Мултикултурални концепт организације Сабора у Гучи постаје још изразитији доласком гостију из иностранства. Већ од Четвртог сабора културна слика манифестације постаје мозаичнија учешћем фолклорних извођача из Славоније и Словеније [Тадић и др. 2010: 134], али нарочито доласком брас бендова. Инструмент као медиј добија референтну функцију у доживљају (културног) идентитета, па се другост посебно истиче када је на фону исте, „лимене“ звучне боје. И у овом случају, мултикултуралности иманентна „пасивност“ је у (саборској) реализацији постала интеракција, односно врста релације која детерминише интеркултуралност као концепт [Adlešić 2011: 35]. Труба је посредовала у комуницирању алтеритета, постала је средство реализације (општеприсутне) интеркултуралне компетенције и креативног ангажовања у испуњавању интеркултуралног простора. Општепозната способност инструменталне музике да лакше (од вокалне) „прелази границе“ потврђена је искуствима Сабора у Гучи, где труба доприноси превазилажењу дивергентности „културних граматика“ и разрешавању (потенцијалне) интеркултуралне дисонанце [Djordano 2001: 12–15]. Идеја промовисања музике с подручја Србије путем задатог дела програма на међународном такмичењу може подлећи различитим тумачењима (о могућностима (зло)употребе народне културе, у којима се користи дистанца према другом као средство глорификовања свог више у [Лукић Крстановић 2001]). Притом, свакако треба имати у виду да таква одлука има предисторију кроз поменута извођења музике из Србије од стране страних оркестара, као и то да се њоме успоставља својеврстан баланс у односу на ефекте које продукује „отварање ка свету и популарним жанровима“ на *Поноћном концерту*.

У односу на цитатно преузимање мелодија из других музичких култура (аранжмански прилагођених трубачком оркестру), што је чешће део реперотара оркестара из западне Србије, посебну врсту умрежавања музичких култура представља синтетизовање њихових елемената у једном музичком делу, што доминантно примењују ромски трубачи. Хибридизација се одвија на микро-нивоу, пре свега на ритмичкој подлози чочека, путем импровизација на (соло)труби у којима се специфичном инструменталном техником парафразирају звучне боје других инструмената (нарочито зурли и саксофона). Њихови трубачки изрази представљају амалгаме различитих стилова музицирања, од фолклорног до цеза, као и карактеристика музичких пракси Србије, Турске, Бугарске, Македоније. Овакво обједињавање елемената традиционалних етничких музика Балкана и модерних музичких праваца представља доминантан принцип музичког функционисања етно-група новог таласа. Интеракција која резултира текстовима хибридног карактера, доминантна у постмодерном добу, најчешће се именује као транскултуралност [Velš 2001: 87–88].

За пола века свог постојања Драгачевски сабор трубача у Гучи прошао је развојну путању од деловања ка одрживости и видљивости трубаштва у Србији, преко функционисања у светлости спознаје интеракције као иманентног својства сусрета култура, до заговарања стратегије

разумевања и приhvатања другости. У музичкој равни то се читава енормним ширењем репертоара и надрастањем „локалног“, аматерског музичирања у извођаштво професионалних квалитета. Ефикасност укупне културне политике Сабора потврдила се не само у погледу одрживости трубачке праксе, већ и на нивоу промоције музичке културе Србије у интернационалним размерама, као и обезбеђивања сусрета саборске публике с другим музичким културама.

ЛИТЕРАТУРА

- Бабић, Драган. *Прича о српској џруби*. Београд: Београдска књига, 2004.
- Васић, Оливера. Игра и њен преображај (на примеру игара Чочек и Шота), у: Властимир Перичић (ур.) *Фолклор – музика – дело*. Београд: Факултет музичке уметности, 1997.
- Големовић, Димитрије. Шта и како. *Драгачевски џрубач* (23. јул 2002): 12–13.
- Девии, Драгослав. *Народна музика Драгачева: облици и развој*. Београд: Факултет музичке уметности, 1986.
- Девии, Драгослав. Од Крагујевца до Гуче, у: Адам Тадић и др. *Гуча: ђола века Сабора џрубача (1961–2010)*. Гуча – Београд: Центар за културу, спорт и туризам Општине Лучани „Драгачево“, „Принцип Прес“, 2010: 28–30.
- Јаковљевић, Растко. Традиционална музика и анатомија мреже фестивала између југословенске културне политике и вернакуларне вредности. *Музикологија*. Бр. 12 (2012): 123–140.
- Лајић Михајловић, Данка. Ревитализација гајдашке праксе у Србији: традиционална музика између примењене етномузикологије и политике, у: Сретен Петровић (ур.) *Етно-културолошки зборник за ироучавање културе источне Србије и суседних обласии*. Књ. XV. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, 2011: 127–144.
- Лајић Михајловић, Данка. Такмичења као облик јавне гусларске праксе. *Музикологија*. Бр. 11 (2011): 183–202.
- Лукић Крстановић, Мирослава. Политика трубаштва – фолклор у простору националне моћи, у: Зорица Дивац (ур.) *Зборник радова Етнографског инстиииуи САНУ*. Књ. 22. Београд: Етнографски институт САНУ, 2006: 187–205.
- Лукић Крстановић, Мирослава. *Сјекћакли XX века: музика и моћ*. Београд: Српска академија наука и уметности и Етнографски институт (Посебна издања књ. 72), 2010.
- Маринковић, Радован М., Ника Никола Стојић и Јовиша М. Славковић. *Драгачевски сабор џрубача 1961–2005*. Гуча: Центар за културу, спорт и туризам општине Лучани „Драгачево“, 2006.
- Младеновић, Оливера. *Коло у Лужних Словена*. Београд: Српска академија наука и уметности и Етнографски институт (Посебна издања, књ. 14), 1973.
- Петровић, Драгослав Б. *Месиио и домаицај „Драгачевског сабора“ у културном миљеу Србије*. Ниш: Универзитет у Нишу Филозофски факултет (докторска дисертација), 2012.
- Стојић, Ника Никола и Прота Хаџи Јован Лукић, Невенка Бојовић, Јовиша М. Славковић, Мишула Петровић. *Трубачка будилица: од Гуче до вечности*. Чачак: ТВ „Галаксија 32“, Гуча: „Радио Драгачево“, Chicago: „Tiffany print“, 2006.
- Тадић, Адам и Јовиша М. Славковић, Ника Никола Стојић, Радован М. Маринковић. *Гуча: ђола века сабора џрубача у Гучи*. Гуча: Центар за културу, спорт и туризам општине Лучани „Драгачево“, 2010.

- Adlešić, Majda. Unapredjenje kvaliteta ambijenta interkulturalne komunikacije: pogled sa strane. *Interkulturalnost*. 1 (2011): 34–41.
- Atali, Žak. *Buka: ogledi o političkoj ekonomiji muzike*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2001.
- Ceribašić, Naila. Festivalni okviri folklornih tradicija: Primjer *Međunarodne smotre folklor-a*, u: Zorica Vitez i Aleksandra Muraj (ur.) *Predstavljanje tradicijske kulture na sceni i u medijima*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo – Institut za etnologiju i folkloristiku, 2008: 7–20.
- Čolović, Ivan. *Etno: priče o muzici sveta na Internetu*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2006. <http://www.saborguca.com/sr/naslovna/dobrodosli.html> приступ 27. 05. 2012.
- Dunin Ivancich, Elsie. The „cloning“ of čoček in Macedonia: Media affecting globalization of belly dancing. *First Symposium of ICTM Study Group for Music and Dance in Southeastern Europe*, Skopje: COKOM, 2009: 213–225.
- Đordano, Kristijan. *Ogledi o interkulturalnoj komunikaciji*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2001.
- Golemović, Dimitrije. Mesto i uloga limenih duvačkih orkestara u narodnoj muzičkoj praksi Srbije, u: *Etnomuzikološki ogledi*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1997: 211–226.
- Hobsbom, Erik i Terens Rejndžer (ur.). *Izmišljanje tradicije*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2002.
- Kuljić, Todor. *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja, 2006.
- Rice, Timothy. Reflections on Music and Meaning: Metaphor, Signification and Control in the Bulgarian Case. *British Journal of Ethnomusicology*. Vol. 10, no. 1 (2001): 19–38.
- Rice, Timothy. Time, Place, and Metaphor in Musical Experience and Ethnography. *Ethnomusicology*. No. 47, vol. 2 (2003): 151–179.
- Timotijević, Miloš. *Karneval u Guči: Sabor trubača 1961–2004*. Čačak: Legenda i Narodni muzej, 2005.
- Velš, Wolfgang. Transkulturalnost: forma današnjih kultura koja se menja. *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*. 102 (2001): 70–80.

DRAGAČEVO TRUMPET FESTIVAL IN GUČA – A PLACE OF NETWORKING MUSIC CULTURES

by

Danka Lajić-Mihajlović and Mirjana Zakić

SUMMARY: A traditional event Dragačevo trumpet festival, which is being held since 1961 in Guča (a small town in Western Serbia), represents the most visited cultural manifestation in Serbia. A growing popularity of the Festival (according to the organizer's statistics, a number of visitors at the last few festivals was around 800 000) has to do with, among other things, its programme conception whose evolution reflects changes in cultural policies of the organizer. The analysis of a diachronic dimension of the Festival in this paper is aimed at marking main points in several decades of the Festival's development which contributed to re-positioning and affirmation of brass bands practice in Serbia. The local event evolved into a manifestation of intercultural profile not only by the structure of the audience, but also by the music presented there. Nowadays, the concept is recognised practically in all events of this convocation festival: in competition programmes – at national and, recently introduced, international level, and especially at revue performances of brass bands with free programmes. In specific situations at the Festival, different trumpet practices are manifested predominantly as the products of intercultural relations, implied in this paper as an active coexistence of cultures. A way and a degree of interaction between cultures result in the contents in which „cultures in

a dialogue“ can be clearly identified, but also in the hybrids with transcultural characteristics. The exact interactive processes present a paradigmatic value of the whole Dragačevo trumpet festival in Guča – as a meeting point of (music) cultures of the world.

KEY WORDS: trumpet/brass band, (Dragačevo's) Trumpet festival in Guča, sustainability of trumpet playing, multi/inter/transculturality

Марџа Сџојих Миџровић

ЕКСТЕРНАЛИЗАЦИЈА ГРАНИЦА ЕВРОПСКЕ УНИЈЕ И ПОЈАВА ИМПРОВИЗОВАНИХ МИГРАНТСКИХ НАСЕЉА У СРБИЈИ*

САЖЕТАК: Важан сегмент процеса обезбеђивања граница ЕУ представљају стални покушаји да се заустави незаконит улазак миграната из земаља које нису чланице ЕУ. Ово се јавља на нивоу спољне и унутрашње политике ЕУ, а манифестује се у виду директива, условљавања и конкретних безбедносних акција унутар ЕУ, на спољним границама ЕУ али и екстратериторијално, на територијама држава које окружују ЕУ или територијама држава из којих мигранти потичу. На посебно ојачаним деловима миграторних рута долази до формирања импровизованих насеља у којима мигранти бораве дуже или краће време док се не остваре услови да свој пут наставе или буду враћени назад.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: мигранти, границе, екстернализација, безбедност

Током последње ванредне ситуације у Србији проглашене због екстремно ниских температура, која је трајала од 5. до 22. фебруара 2012. године, појавиле су се вести о постојању насеља тзв. нерегуларних миграната на периферији Суботице¹. То је вишеструко занимљив феномен. У овом раду желела бих да укажем на неке његове аспекте за које сматрам да заслужују посебну пажњу јер отварају важна питања о друштву у коме живимо, о геополитици, односима моћи, економској моћи, технологији, питању људских права итд. У истраживању сам користила информације добијене на терену, у разговорима с представницима хришћанске хуманитарне организације Источно-европска мисија, која контину-

* Рад је настао у оквиру пројекта бр. 177027 „Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси“ Етнографског института САНУ.

¹ Сматрам да је израз „илегални мигранти“ у најмању руку неадекватан јер се ни за једну особу не може рећи да је илегална нити је тежња за променом места боравка илегална. Зато ћу у тексту на појединим местима користити фразу тзв. нерегуларни мигранти, чиме упућујем на то да њихов улазак, односно боравак у Србији није у складу с регулативом коју доносе Закон о странцима, Службени гласник РС бр. 97/2008 (дошли су без визе, немају дозволу боравка, нису затражили азил у Србији, а према 10. и 42. члану овог закона) и Закон о азилу, Службени гласник РС бр. 109/2007 (уколико не изрази намеру да затражи азил сходно 22. члану овог закона или га не може добити према 29, 30. и 33. члану овог закона). У већем делу текста користићу једноставан израз „мигранти“.

ирано помаже мигрантима још од краја лета 2011. године [<http://misija.org>], са секретаром Црвеног крста Суботице, те новинарима и истраживачима које сам упознала у Суботици а који се баве овим феноменом. Користила сам и извештаје о раду Фронтекса (Frontex), Европске агенције за управљање и оперативну сарадњу на спољним границама држава чланица Европске уније, која је задужена за обезбеђивање спољних граница Европске уније, а чије деловање за последицу има, између осталог, формирање насеља сличних овом у Суботици [<http://www.frontex.europa.eu>]. Од непроцењивог значаја за утврђивање стања у Србији јесу подаци добијени од невладине организације Центар за заштиту и помоћ тражиоцима азила, ЦЗА, која пружа правну помоћ тражиоцима азила још од почетка примене Закона о азилу 2008. године [<http://www.apc-cza.org>]. За шири преглед европске миграторне политике користила сам податке објављене у извештајима невладине организације Мигреуроп (Migreurop), које сакупљају истраживачи на терену, тј. у земљама Европске уније и појединим земљама које је окружују [<http://www.migreurop.org>].

Мигранти почињу да се дуже задржавају у Суботици у првој половини 2011. године. Неки налазе приватан смештај, а неки сами себи организују смештај на Палићу. Прва локација је на гробљу где имају текућу воду, али одакле, услед агитовања неког локалног моћника, морају да оду почетком септембра. Друга локација је на суботичкој депонији – старој циглани, односно „дунгли“, како су је сами мигранти прозвали. На овој другој локацији формирано је насеље које чини мање од десет колиба-шатора, направљених од различитог отпадног материјала попут картона, ћебади, церада, дасака, постављених на костур од металних шипки, дрвених облица и сличних ствари. У шаторе по потреби може да стане и преко десет људи. Од септембра 2011. године хуманитарне организације и појединци почињу да мигрантима достављају помоћ у храни и одећи на локацији „дунгла“. С доласком хладнијег времена ситуација у којој се мигранти налазе постаје све тежа. Када је 5. фебруара у Србији проглашена ванредна ситуација [<http://presentacije.mup.gov.rs/svs/2012-02-05.html>], у Суботици је изгледало као да се агонија миграната смештених у трошним шаторима на градској депонији завршила: Градски штаб за ванредне ситуације одлучио је да им обезбеди смештај у просторијама ресторана „Фонтана“ на Палићу. На такву одлуку несумњиво је утицало појачано медијско извештавање о лошој ситуацији у којој су се мигранти нашли на температурама које су прелазиле 25 степени испод нуле [http://www.rtv.rs/sr_ci/vojvodina/subotica/migranti-ugrozeni-u-subotici_298682.html]. Грађани су се јављали медијима, градској власти и хуманитарним организацијама са жељом да мигрантима некако помогну [http://www.rtv.rs/sr_ci/vojvodina/subotica/suboticani-izvukli-ilegalne-migranate-iz-satora_299440.html]. Већ од 9. фебруара готово стотину миграната премештено је у „чврсте објекте с грејањем“ [http://www.rtv.rs/sr_ci/drustvo/ilegalni-migranti-zbrinuti-u-zagrejanim-prostorijama_299660.html].

Разлоге оснивања насеља миграната у Суботици треба потражити у миграторној политици Европске уније (ЕУ) коју, судећи према пода-

цима које сам сакупила, прилично добро описује израз „тврђава Европа“ (fortress Europe), чест у активистичком дискурсу [http://fortresseurope.blogspot.com/2006/02/immigrants-dead-at-frontiers-of-europe_16.html]. Занимљиво је да ЕУ утврђује сопствене границе и екстратериторијално, тј. на територијама трећих држава. То се одвија на различите начине, било непосредно, кроз физичко ојачавање граница трећих држава, кроз конкретан надзор органа ЕУ на територијама трећих држава, било мало индиректније, кроз увођење законодавства по директивама ЕУ а које омогућава ефикаснију контролу кретања робе и људи, кроз закључивање споразума о реадмисији итд. Заправо, начина на који се то одвија веома је пуно и сада ћу покушати да дам њихов кратак преглед.

За безбедност спољних граница ЕУ задужена је организација Фронтекс, чије се седиште налази у Варшави. Фронтекс је формиран као специјализовано и независно тело које треба да координира операцијама на националним границама држава чланица ЕУ, а све у циљу спречавања илегалних прелазака тих граница. Кораци које Фронтекс предузима су: обавештајни рад, чиме се сакупљају подаци неопходни за „процену ризика који постоји на европским границама“, удружене операције органа држава чланица и трећих држава, утврђивање и спровођење стандардне обуке граничара, координација истраживања и развоја везаних за граничну контролу и безбедност, руковођење средствима и снагама за спровођење хитних операција (RABIT) у циљу заштите европских граница, координација удружених летова којима се мигранти враћају у земљу порекла (или сигурну трећу земљу) [http://www.frontex.europa.eu/origin_and_tasks/tasks]². У генералном извештају за 2010. годину (овакви извештаји се објављују након 31. марта, тако да је поменути истовремено и последњи који ми је доступан) као велики успех наводи се наставак тренда смањења незаконитих прелазака, започетог 2009. године [ГИФ2010]³. Иако се у овом извештају Фронтекса не говори како је то постигнуто, извештаји невладине организације Мигреуроп дају неке опште црте [ГИМЕ2011, ГИМЕ2010 и ГИМЕ2009]⁴. Пре свега, настала је већа контрола у земљама из којих мигранти потичу или у земаљама из којих улазе на територију ЕУ. Иначе, земље које нису чланице обавезују се да ће радити на спречавању незаконитих миграција уговорима које потписују билатерално или мултилатерално с државама чланицама ЕУ. Познати примери су тзв. 5+5 дијалог, потписан између пет афричких и пет

² О сигурној трећој земљи биће говора касније у тексту.

³ Генерални извештај Фронтекса за 2010. годину (у даљем тексту ГИФ2010) доступан је на: http://www.frontex.europa.eu/gfx/frontex/files/general_report/2010/general_report_sl.pdf.

⁴ Годишњи извештај невладине организације Мигреуроп за 2011. годину (у даљем тексту ГИМЕ2011) доступан је на: http://www.migreurop.org/IMG/pdf/Rapport_Migreurop_2011_Version_anglaise_27012012_pour_derniere_relecture_et_validation_FASTI-SM.pdf; годишњи извештај невладине организације Мигреуроп за 2010. годину (у даљем тексту ГИМЕ2010) доступан је на: http://www.migreurop.org/IMG/pdf/rapport-migreurop-2010-en_-_2-121110.pdf; годишњи извештај невладине организације Мигреуроп за 2009. годину (у даљем тексту ГИМЕ2009) доступан је на: <http://www.migreurop.org/IMG/pdf/Rapport-Migreurop-nov2009-en-final.pdf>.

европских држава у Лисабону 2002. године⁵, затим тзв. твининг (twinning) пројекти који се потписују између једне државе чланице ЕУ и једне државе кандидата или потенцијалног кандидата за чланство у ЕУ, а којима се овој другој земљи обезбеђују људски и материјални ресурси у циљу развоја администрације, инфраструктуре и „полујавних организација“ у смеру који захтева законодавство ЕУ⁶, и различити други уговори којима се обећава некаква помоћ или „посебно близак однос са ЕУ“ држави порекла или држави из које се улази у ЕУ уколико ради на спречавању незаконитих излазака⁷. Осим тога, дошло је до неких промена у правној регулативи, као што су обавеза увођења ISPS кода којим се на стандардизован начин обезбеђују бродови и луке⁸, као и пренос одговорности за надзор (али и трошкова за обављање надзора) у поморском саобраћају из државног у приватни сектор (нпр. превозници су дужни да провере идентитет путника на бродовима, да открију евентуалне слепе путнике, да их затворе у некој кабини или сличном простору до доласка у луку, да утврде њихов идентитет, да их врате у земљу из које су их довели или у матичну земљу у случају да је путнику одбијен захтев за азил итд.; неке осигуравајуће куће нуде своје услуге за случај проналаска слепих путника)⁹. Осим као слепи путници на бродовима, мигранти најчешће

⁵ Погледати <http://www.iom.int/jahia/Jahia/policy-research/regional-consultative-processes/snapshots-selected-rcps/5-5-dialogue/pid/1790>, као и http://magharebia.com/cocoon/awi/xhtml1/en_GB/features/awi/features/2010/04/20/feature-01.

⁶ О твининг пројектима погледати http://ec.europa.eu/enlargement/how-does-it-work/technical-assistance/twinning_en.htm. Израз „полујавне организације“ постоји у оригиналу као „semi-public organizations“, прим. аут.

⁷ Навешћу неколико примера који покривају три поморске миграторне руте како их дефинише Фронтекс: 1) западноафричка рута – билатерални уговор Шпаније и Мауританије о реадмисији из Шпаније оних миграната за које може да се претпостави да су дошли из/прошли кроз Мауританију <http://lexureditorial.com/boe/0308/15555.htm>; 2) западномедитеранска рута – билатерални уговори Шпаније са Мароком (унутар чије територије се налазе шпанске ексклаве Сеута (Ceuta) на Гибралтару и Мелила (Melilla), насупрот Гранаде): http://www.eudimensions.eu/content/pstudy/spanish_moroccan.htm; о „посебно блиском статусу“ Марока у односима са ЕУ погледати http://eeas.europa.eu/morocco/docs/document_conjoint_fr.pdf; 3) централномедитеранска рута – уговори Италије и Малте са Либијом, са којом су потписани споразуми о реадмисији миграната који су дошли на Малту или у Италију http://www.amnesty.eu/static/documents/2005/JHA_Libya_april12.pdf; о депортовању подсахарских миграната из Италије у Либију погледати чланак <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,2063399,00.html>; о тзв. Уговору о пријатељству (Treaty of friendship, partnership and cooperation), потписаном у Бенгазију 30. 8. 2008, у коме се Италија обавезује да ће инвестирати знатне суме новца у учвршћивање јужне либијске границе а Либија да ће прихватити мигранте које ухвати италијанска гранична контрола у Сицилијанском каналу, погледати http://www.gla.ac.uk/media/media_126121_en.pdf. Хронологију уговора погледати на http://www.migreurop.org/IMG/pdf/Chrono_ENG_UpdateSept_2011.pdf.

⁸ Доступно на <http://www.imo.org/ourwork/security/instruments/pages/ispscode.aspx> и http://www.imo.org/blast/mainframe.asp?topic_id=897.

⁹ Доступно на <http://www.unhcr.org/refworld/publisher/IMO,,3ae6b31db,0.html>. Пребацивање трошкова у вези са мигрантима на превознике неколико пута је доводило до катастрофалних последица. Најстравичнији пример је тзв. случај брода Мек Руби (Mc Ruby) из 1992. године када је капетан одлучио да убије осам слепих путника и баца њихова тела у море да би избегао трошкове и задржавање брода у луци током процесуирања молбе за азил и евентуалног повратка миграната. Учесници овог догађаја добили су затворске казне од 20 година до доживотне робије. Погледати <http://www.independent.co.uk/news/world/>

прелазе у ЕУ (неадекватно регистрованим или импровизованим) пловилима попут чамаца, сплавова, бродића, која су често пренатрпана, па су и несреће на мору с великим бројем смртних исхода веома честе. Побуне против власти на северноафричком тлу познате као „арапско пролеће“ током 2011. године довеле су до поновног повећања броја улазака у ЕУ морским путем на овај начин (смањење је владало 2009. и 2010. године) [<http://migrantsatsea.wordpress.com/2012/01/23/frontex-quarterly-reports-for-2011-q3>]¹⁰. Понашање граничне контроле држава чланица ЕУ током овог периода заслужује посебну студију¹¹. У годишњем извештају невладине организације Мигреуроп за 2011. годину дат је кратак преглед појединих догађаја у којима се огледа европска миграторна политика према мигрантима који беже из ових оружаним сукобима захваћених подручја – долазак миграната представља се као претња сигурности ЕУ, што за последицу има неправремену и неадекватну помоћ мигрантима, што је, са своје стране, резултирало погоршањем њиховог и онако тешког положаја, а ни смртни исход путника није био реткост [ГИМЕ-2011]¹². Што се екстернализације граница ЕУ тиче, барем судећи по јурисдикцији, занимљиво је то што припадници граничне контроле ЕУ (према Шенгенском споразуму а не само према билатералним или мултилатералним уговорима) имају право да улазе у територијалне воде трећих (у овом случају афричких) земаља и тамо врше контролу пловила у покушајима да спрече незаконите преласке [<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2006:105:0001:0032:EN:PDF>]¹³.

Од првог смањења долазака миграната у ЕУ морским путем, тј. од 2009, повећао се број миграната који у ЕУ улазе копненим путем и то у

stowaways-killed-and-thrown-overboard-1439970.htm. Слични случајеви забележени су и у новије време, али ретко добијају судски епилог. Познат је пример брода Вистериа из 2004. када су морнари оптужили капетана да је бацио четири Сенегалца у море, али се шпански суд пред којим је тужба подигнута прогласио ненадлежним за овај случај. Погледати http://www.abc.es/hemeroteca/historico-30-05-2004/abc/Nacional/la-policia-detiene-a-tres-mandos-del-barco-que-abandono-a-cuatro-polizones-en-el-mar_9621774561762.html.

¹⁰ Резиме кварталног извештаја Фронтекса за 2011. годину доступан је на <http://migrantsatsea.wordpress.com/2012/01/23/frontex-quarterly-reports-for-2011-q3>.

¹¹ Фронтекс је „на молбу италијанског Министарства унутрашњих послова“ због великог прилива миграната на Пелагијска острва покренуо удружену операцију Хермес 2011: поморске снаге обезбедила је Италија, ваздушне Италија, Француска, Немачка, Малта, Холандија и Шпанија, а експерте су послале Италија, Аустрија, Белгија, Француска, Немачка, Малта, Холандија, Португал, Румунија, Шведска, Швајцарска и Шпанија. Погледати http://www.frontex.europa.eu/hermes_2011_extended/news_releases. Иначе, Фронтексово „покривање“ миграторних рута увек носи неки занимљив назив. Тако се надзор над тзв. западноафричком рутом зове „удружена операција Хера“, надзор над тзв. централномедијанском „удружена операција Наутилус“, а обезбеђивање јужних копнених граница ЕУ које су „на удару“ тзв. централноисточноевропске руте – „удружена операција Нептун“, о чему ће бити речи касније у тексту јер је у њу директно укључена и Србија.

¹² Према ГИМЕ2011, постоје критике политике ЕУ према владавини Гадафија у Либији, према којима је ЕУ у почетку побуна у Либији подржавала Гадифија добрим делом и због његове помоћи у спречавању Тунижана да уђу у ЕУ.

¹³ Погледати Анекс VI, члан 3.1.1. Шенгенског споразума (у измењеној и допуњеној верзији од 15. марта 2006.), доступан на: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2006:105:0001:0032:EN:PDF>.

Грчку из Турске. То је тзв. источномедитеранска рута по Фронтексовој класификацији, на коју се директно наставља балкански крак централноисточноевропске, а чија северна тачка је српско-мађарска граница, па ће о њој бити нешто више речи [http://www.frontex.europa.eu/hermes_2011_extended/background_information].

Турска је посебно занимљива као транзитна земља јер се налази на месту на којем се укрштају копнени путеви који воде из Азије и Африке у Европу¹⁴. Све до краја 2011. у Турској је постојао дуални азилни систем према којем је Турска додељивала привремену заштиту, а UNHCR статус избеглице [<http://www.jhubc.it/ecpr-porto/virtualpaperroom/096.pdf>, стр. 1–4]. Од краја 2011. у Турској се примењује нови закон о азилу, који је у складу с регулативом уобичајеном за Европску унију [<http://www.unhcr.org/pages/49e48e0fa7f.html>]. У том смислу Турска представља последњу инстанцу повратка миграната у „сигурну трећу земљу“¹⁵. Из Турске воде две миграторне руте, према Бугарској и према Грчкој. На овој другој рути забележен је највећи број прелазака [ГИФ2010; ГИМЕ2010]. Преласци се одвијају морским путем и то с турске обале око Измира на грчка острва Лезбос, Хиос, Самос, Лерос и Кос или копненим путем (делимично преко реке Марице). Граничну контролу с турске стране врше: Генерални директорат полиције (у надлежности Министарства унутрашњих послова), Жандармерија (надлежност над овим снагама имају и Министарство унутрашњих послова и војска), Обалска стража, Војска и Подсекретаријат за царину (који је у надлежности премијера). На грчкој страни контролу врше гранична полиција, „обична“ полиција, обалска стража и војска [ГИМЕ2009]. На овим просторима делује и Фронтексова удружена операција Посејдон, којој се повремено придружују и јединице за хитне интервенције RABIT [ГИМЕ2009], а присутан је и тзв. Integrated Border Management, у организацији Међународне организације за миграције (International Organization for Migration) [<http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/activities/ibm/05-ИОМ-ИВМ-ФАКТ-SHEET-Integrated-Border-Management.pdf>], што наводи на закључак да се ова граница перципира као веома важна за безбедност ЕУ. Између Грчке и Турске постоје уговори о реадмисији који се с времена на

¹⁴ У ГИФ2010. стр. 9 наводи се да је разлог повећаног транзита Африканаца кроз Турску „ниска цена авионских карти и укидање виза за обилазак Турске“. Са друге стране, за азијске мигранте Турска представља добар избор јер граница између Турске и Ирана, ма колико се налазила на негостољубивом и неприступачном месту на високим планинским превојима, истовремено представља и „најкраћи, најјефтинији, најсигурнији и један од најмање контролисаних путева из Азије ка Европи“, према ГИМЕ2011, стр. 13.

¹⁵ „Сигурна трећа држава“ из Закона о азилу, члан 2, је „држава са листе коју утврђује Влада, која се придржава међународних начела о заштити избеглица садржаних у Конвенцији о статусу избеглица из 1951. године и Протоколу о статусу избеглица из 1967. године (у даљем тексту: Женевска конвенција и Протокол), у којој је тражилац азила боравио или кроз коју је пролазио, непосредно пре доласка на територију Републике Србије и у којој је имао могућност подношења захтева за азил, у којој не би био изложен прогону, мучењу, нељудском или понижавајућем поступку или враћању у државу у којој би његов живот, безбедност или слобода били угрожени“.

време мењају¹⁶, али јединствен уговор о реадмисији између Турске и ЕУ није потписан јер Турска условљава потписивање укидањем визног режима за своје грађане [<http://turkey.blogactiv.eu/2011/11/21/ahmet-davutoglu-no-visa-no-signature>].

Иако је Грчка прва земља ЕУ на коју мигранти који се одреде за ову руту наиђу, она углавном није и циљ таквог путовања. Мигранти је доживљавају као изузетно негостољубиву према странцима без одговарајућих докумената [ГИМЕ2009; ГИМЕ2010. О положају лица која траже азил у Грчкој погледати чланак <http://www.e-novine.com/index.php?news=14751>]. Пут се у Грчкој рачва: један крак води ка Италији (опционо и преко Албаније), а други преко Македоније/Албаније и Косова и Метохије до централне и северне Србије а одатле ка Мађарској. Контрола на путу који води ка Италији доста је јака, као да нису у питању две државе чланице ЕУ. Ту долази до извесне суспензије одредаба Шенгенског споразума: док је на унутрашњим границама ЕУ иначе карактеристичан слободан промет робе и људи, а контрола се одвија само спорадично, на граници Грчке и Италије је исти систем као да се ради о спољним границама ЕУ: луке на обе обале су милитаризоване, ограђене високом оградом, постоје многобројне контролне станице, возила се скенирају, велико је присуство полиције [ГИМЕ2010, стр 75]¹⁷. Зато се може извести закључак да Грчка, као и Турска (а, показаће се, и Србија), служе као нека врста тампон-зоне за заштиту некаквог замишљеног средишта ЕУ од тзв. нерегуларних миграната.

Било да су из Грчке дошли у Србију преко Македоније било преко Албаније и КиМ, мигранти обично не намеравају да се у њој задрже, већ да наставе пут ка Мађарској одакле им је, због Шенгенског споразума коме је Мађарска приступила 2007. године, пут до жељеног одређишта у ЕУ отворен¹⁸. Међутим, јужна мађарска граница изузетно је ојачана. У извештају Фронтекса за 2010. годину забележено је да су током удружене операције Нептун 2010. српски граничари били распоређени дуж мађарско-српске границе да би помагали својим мађарским колегама приликом граничне контроле, као и да су обављали извесне дужности у локалном центру Фронтекса за координацију у месту Кишкунхалаш (Kiskunhalas), одакле су пратили и усмеравали мобилне патроле српске граничне полиције. „Као изузетно ефикасно показало се распоређивање српских граничних полицајаца током ноћних смена у осматрачки центар торња за *шпијонско снимање* у Мађарској“ [ГИФ2010, стр. 25 (*одвукла МСМ*)]. За 2011. очекивало се још веће ангажовање српске граничне полиције [ГИФ2010, стр. 25]. Поред такве контроле веома је тешко ући у

¹⁶ Први је потписан још 2001. године, према: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/17844/EU-US%20Immigration%20Systems%202011_14.pdf?sequence=1, стр. 14.

¹⁷ Тај део миграторне руте према италијанским регијама Пуља и Калабрија покрива Фронтексова удружена операција Енеја (Aeneas) , http://www.frontex.europa.eu/examples_of_accomplished_operati/art179.html.

¹⁸ Погледати http://www.mfa.gov.hu/kum/en/bal/consular_services/Entry_of_Foreigners_to_Hungary/changes_in_hungarian_alien_legislation.

Мађарску. Из тог разлога мигранти, чекајући најповољнији тренутак за прелазак, неко време бораве у пограничном појасу. Док неки мигранти имају новца за изнајмљивање смештаја код приватних лица, други су принуђени да се организују на другачије начине. Један од таквих начина је и оснивање насеља попут овог у Суботици¹⁹.

„Суботички“ мигранти према првом ставу 42. члана Закона о странцима РС незаконито бораве у Србији²⁰. Из тог разлога постоји стална претња да ће их припадници полиције ухватити, те да ће бити принуђени да напусте Србију [Закон о странцима, став два и три 42. члана]. По престанку ванредне ситуације то се управо и десило: полиција је ухапсила све мигранте који су се налазили у „чврстим објектима с грејањем“, тј. Ресторану „Фонтана“ на Палићу, њих око 50, а неке патроле су отишле и до „џунгле“ и ухватиле све мигранте који се нису разбежали по шикари и затим спровела меру принудног удаљења из земље²¹. Ова мера најчешће се одвија депортовањем у неку другу земљу и то у земљу из које је мигрант стигао у Србију. Србија има потписане уговоре о реадмисији с Македонијом и Албанијом²². Према њима се ове две републике обавезују да на захтев Републике Србије прихвате држављане трећих земаља или лица без држављанства која не испуњавају важеће услове за улазак, боравак или настањење на територији Србије, под условом да је доказано или да се може веродостојно претпоставити на основу поднетих *prima facie* доказа да та лица: а) поседују, или су у време уласка поседовала, важећу визу или дозволу боравка коју су издале ове две државе или б) да су на незаконит начин и директно ушла на територију Србије пошто су боравила или била у транзиту кроз територије ове две државе. Ово важи и у обрнутом случају, тј. да Србија прима оне који су са њене територије ушли у Македонију или Албанију. Споразуми о реадмисији потписани су билатерално и мултилатерално с државама – чланицама ЕУ [<http://www.ljudskaprava.gov.rs/sl/readmisija>]. У пракси то најчешће значи да се тзв. нерегуларни мигранти, који су ухваћени у покушају преласка у Мађарску било на мађарској територији, када се организовано депортују у Србију, било на српској територији, шаљу назад у Македонију (моји саговорници из невладине организације ЦЗА нису били упознати с примерима депортовања у Албанију). На граници Србије и Македоније такође се формирало насеље миграната у месту Лојане, у коме мигранти чекају повољну прилику да (опет) уђу у Србију и наставе

¹⁹ Оваких насеља испред неке изузетно ојачане границе има на многобројним местима око али и унутар ЕУ (околина Измира, Игуменце, Калеа итд.). За ближе информације погледати извештаје Мигреуропа за 2009. и 2010. годину.

²⁰ „Незаконитим боравком у Републици Србији сматра се боравак на њеној територији без визе, одобрења боравка или другог законског основа,“ Закон о странцима.

²¹ О принудном удаљењу из земље погледати поглавље VI Закона о странцима.

²² Споразум о реадмисији са Македонијом потписан је 4. октобра 2010. године, а може се погледати на http://www.parlament.gov.rs/upload/archive/files/lat/pdf/zakoni/2011/3165_10LAT.zip. Споразум о реадмисији са Албанијом потписан је 29. априла 2011. и може се погледати на <http://www.parlament.gov.rs/upload/archive/files/lat/pdf/zakoni/2011/2396-11-Lat.zip>.

свој пут ка одредишту у ЕУ. Најцрњи сценарио за мигранте је ланчано враћање до последње сигурне треће земље или сигурне земље порекла (нпр., из Мађарске у Србију, из Србије у Македонију, из Македоније у Грчку, из Грчке у Турску)²³.

Међутим, мигранти могу спречити депортацију тражењем азила (према 22. члану Закона о азилу РС), што могу извести у било ком тренутку док (још увек) бораве на територији РС. На тај корак се ретко одлучују (јер Србија није њихова циљна земља) – ако је њихова молба за азил поднета у року који је надлежни орган протумачио као неблаговремен²⁴. На срећу миграната, Србија није потписница Даблинске конвенције која обавезује државе чланице ЕУ да шаљу мигранте у земљу у којој су први пут затражили азил²⁵. Процењује се да 20–30 процента миграната који уђу у Србију затражи азил. Број лица која затраже азил (тзв. азиланата) се од 2008, од када је у Србији на снази Закон о азилу који је у складу с европском азилном регулативом, умногостручио. Према подацима ЦЗА, 2008. било их је 51, а 2011. године чак 3.140. Од тог броја молби за азил до краја се процесуира мање од 1% (од 2008. до данас процесуирано је седам случајева: додељено је пет супсидијарних заштита а две молбе за азил су одбијене)²⁶. Највећи број захтева за азил је обустављен услед тога што лице које је поднело захтев напусти Србију [Закон о азилу, 34. члан]. Лица која затраже азил концентришу се око Центра за азил у Боговађи или у Бањи Ковиљачи [Благојевић 2011]. Осим тога, постоји и Прихватилиште за странце под појачаним полицијским надзором у Падинској скели²⁷. Ту се мигранти окупљају пре него што ће бити депортовани у Македонију (или док им се не утврди идентитет

²³ Листу сигурних држава према одлуци владе РС погледати на http://www.apc-cza.org/sr/component/docman/doc_download/57-odluka-o-utvrdivanju-liste-sigurnih-drzava-porekla.html.

²⁴ Клаузула благовремености постоји у 8. члану Закона о азилу: „Лице које тражи азил неће бити кажњено за незаконит улазак или боравак у Републици Србији, под условом да без одлагања поднесе захтев за добијање азила и да пружи ваљано образложење за свој незаконит улазак или боравак“. Иста клаузула постоји и у четвртм ставу 42. члана Закона о странцима: „Странац, који је благовремено поднео захтев за продужење привременог боравака за стално настањење или за азил, може остати у Републици Србији до доношења правоснажног решења по том захтеву.“

²⁵ О тзв. Даблинској конвенцији (Dublin II Regulation) погледати http://europa.eu/legislation_summaries/justice_freedom_security/free_movement_of_persons_asylum_immigration/133153_en.htm. Приликом тражења азила мигранту се узимају отисци прстију и затим се архивирају у бази која је доступна свим државама потписницама Даблинске конвенције. На тај начин се утврђује да ли је и где мигрант први пут затражио азил.

²⁶ Субсидијарна заштита је облик додељивања привремене заштите странца (у случају масовног доласка из неког региона у коме је завладала ванредна ситуација и где су живот, безбедност и слобода људи угрожени оружаним сукобима и масовним кршењима људских права, а где управо због масовности случајеви не могу да се обраде појединачно). Код нас се издаје док траје ванредна ситуација, највише на једну годину и може да се продужава. Погледати 36. члан Закона о азилу.

²⁷ Пандан српском Прихватилишту за странце под појачаним полицијским надзором су „detention centers“ одн. „removal centers“ у ЕУ. Географски приказ ових центара у ЕУ и околним државама уз кратак опис њихове сврхе и начина функционисања погледати на <http://www.migreurop.org/IMG/pdf/carte-en.pdf>.

или ако постоји сумња да представљају опасност по безбедност Србије) [Закон о азилу, 21. и 51. члан]. У случају хапшења веће групе миграната, као што се десило док сам била на терену, мигранти се смештају у општинске или окружне затворе, попут оних у Суботици или Сремској Митровици, одакле их, понекад након извођења пред судију за прекршаје и утврђивања да незаконито бораве у Србији, депортују за Македонију²⁸.

Да резимирам: мигрантска популација у Суботици стално се мења. Док неки успеју да пређу у Мађарску и тако се приближе свом циљу, други бивају послати један или више корака уназад. Има и оних који по пет-шест пута дођу до Суботице пре него што успеју да уђу у тзв. зону Шенгена. Један број миграната одустане после неколико покушаја.

Упркос томе што изгледа да *шврџава Европа* добро функционише, има и оних који не мисле тако. На пример, француски председник Саркози најавио је иступање Француске из Шенгенског споразума „уколико не дође до јаче борбе против илегалне имиграције“ [<http://www.blic.rs/Vesti/Svet/313786/Sarkozi-ponovo-najavio-povlacenje-iz-Sengenaj>]. Иако се на питање какав то „фатални ризик“ доносе мигранти Европској унији не може дати одговор, чињеница је да постоји перцепција некакве угрожености, а у складу с тим и перцепција потребе за већом безбедношћу. Сматрам да је феномен екстернализације граница ЕУ у оквиру покушаја да се њене спољне границе што боље обезбеде врло плодан за истраживања. На овом месту навешћу неколико проблема који ми се чине посебно занимљивим. У првом реду ту је разлика између прокламоване борбе против расизма, нетолеранције различитости, ксенофобије, дискриминације мањина или оних који не поседују моћ у ЕУ – упореди [Гачановић 2009: 77] – и институционализације исте те ксенофобије, нетолеранције и дискриминације по сваком основу у виду постојања Фронтекса, дискриминаторних закона и дехуманизујућих пракси. Могла би да се проучава сама реторика која то легитимише (погледати нпр. [Stolcke 1995], феномен секуритизације, тј. трансформације појединих више или мање уобичајених појава у безбедносни проблем [Buzan et al. 1998]), да се проуче питања држављанства (о пракси поштовања људских права држављана али не и оних који то нису погледати [Zdravković 2010]), суверенитета (о суверенитету који је базиран у насиљу погледати [Hansen and Stepputat 2006], о концептуализацији суверенитета погледати [Jennings 2011]) и граница – о концептуализацији граница погледати [Donnan and Wilson 1999]. Подједнако занимљива била би и анализа закона као и уговора држава чланица ЕУ с државама које окружују ЕУ, која би указала на представе које им леже у основи²⁹. Могле би да се проуча-

²⁸ Подробнији опис епилога дешавања у Суботици погледати на <http://kontra-punkt.info/subotica-vanredno-stanje-se-zavr%C5%A1ilo-masovnom-deportacijom-i-po%C5%BEarom-u-migrantskom-kampu>, а основне црте о политичкој позадини ових дешавања на http://www.danas.rs/dodaci/vikend/surova_cena_ulaska_u_bolji_svet.26.html?news_id=235151.

²⁹ На пример, немогућност преживљавања у земљи порекла миграната услед тамошњег лошег економског стања (због корупције, санкција, сукобљавања криминалних група и сл.) не доживљава се као разлог да се некоме допусти да затражи азил, већ се такве молбе аутоматски проглашавају неоснованим према 30. члану Закона о азилу.

вају конкретне миграторне активности, начини преласка, (само)организовања миграната, однос с локалним становништвом, затим начини борбе против „илегалне миграције“, поступање надлежних с мигрантима (посебно честа криминализација миграната), представљање миграната путем медија итд.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Благојевић, Гордана. Азиланти у Србији: приче из Бање Ковиљаче. *Међународна научна конференција „Културе и границе“, Вршац – Београд 6. – 8. октобра 2012.* (стр. 17–18). Београд: Етнографски институт САНУ, 2011: 17–18.
- Гачановић, Ивана. *Проблем европског идентитета. Увод у антропологију Европске уније.* Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду и Српски генеалогски центар, 2009.
- Закон о азилу, Службени гласник РС бр. 109/2007. <<http://www.parlament.gov.rs/upload/archive/files/lat/pdf/zakoni/2007/3360-07-lat.zip>> 30. 3. 2012.
- Закон о странцима, Службени гласник РС бр. 97/2008. <<http://www.parlament.gov.rs/upload/archive/files/lat/pdf/zakoni/2008/1972-08-lat.zip>> 30. 3. 2012.
- Источноевропска мисија, невладина организација <http://misija.org>.
- Мигреуроп (Migreurop), невладина организација <http://www.migreurop.org>.
- Мигреуроп, годишњи извештај за 2009. годину. <<http://www.migreurop.org/IMG/pdf/Rapport-Migreurop-nov2009-en-final.pdf>> 30. 3. 2012.
- Мигреуроп, годишњи извештај за 2010. годину. <http://www.migreurop.org/IMG/pdf/rapport-migreurop-2010-en_-_2-121110.pdf> 30. 3. 2012.
- Мигреуроп, годишњи извештај за 2011. годину. <http://www.migreurop.org/IMG/pdf/Rapport_Migreurop_2011_Version_anglaise_27012012_pour_derniere_relecture_et_validation_FASTI-SM.pdf> 30. 3. 2012.
- Фронтекс (Frontex), The European Agency for the Management of Operational Cooperation at the External Borders <http://www.frontex.europa.eu>.
- Фронтекс, генерални извештај за 2010. годину. <http://www.frontex.europa.eu/gfx/frontex/files/general_report/2010/general_report_sl.pdf> 30. 3. 2012.
- Центар за заштиту и помоћ тражиоцима азила <http://www.apc-cza.org>.
- Baklacioglu, Nurcan Ozgur. Building „Fortress Turkey“: Europeanization of Asylum Policy in Turkey, 2011. <<http://www.jhubc.it/ecpr-porto/virtualpaperroom/096.pdf>> 30. 3. 2012.
- Buzan, Barry, Ole Waever and Jaap de Wilde. *Security: A New Framework for Analysis.* London: Lynne Rienner Publishers, 1998.
- Donnan, Hastings and Thomas M. Wilson. *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State.* Oxford: Berg, 1999. <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=102572411>> 30. 3. 2012.
- Hansen, Thomas Blom and Finn Stepputat. Sovereignty revisited. *Annual Review of Anthropology* 35 (2006): 295–315.
- İçduygu, Ahmet. The Irregular Migration Corridor between EU and Turkey: Is it Possible to Block it with Readmission Agreement? EU-US Immigration Systems 2011/14, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fesole (FI): European University Institute, 2011. <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/17844/EU-US%20Immigration%20Systems%202011_14.pdf?sequence=1> 30. 3. 2012.
- Jennings, Roland C. Sovereignty and political modernity: A genealogy of Agamben's critique of sovereignty. *Anthropological Theory* 11(1) (2011): 23–61. <<http://www2.lse.ac.uk/anthropology/people/Jennings%20Sovereignty%20Political%20Modernity%20and%20Anthro.pdf>> 30. 3. 2012.

- Stolcke, Verena. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36 (1) (1995): 1–24.
- Zdravković, Lana. The Struggle Against the Denial of Citizenship as a Paradigm of Emancipatory Politics, in: Neža Kogovšek (ed.) *The scars of the Erasure*, Ljubljana: Mirovni inštitut, 2009: 257–275. <http://www.mirovni-institut.si/data/tinymce/Publikacije/brazgotine%20izbrisa/The%20Scars%20of%20the%20Erasure_web.pdf> 30. 3. 2012.

EXTERNALIZATION OF EUROPEAN BORDERS AND THE EMERGENCE
OF IMPROVIZED MIGRANTS' SETTLEMENTS IN SERBIA

by

Marta Stojić-Mitrović

SUMMARY: Prevention of irregular entries of migrants who come from countries which are not members of EU, represents one of the most important aspects of EU borders' control. This agenda, which is present both on the level of domestic as well as on the level of foreign policy, is manifested by directives, requirements as well as by concrete security measures undertaken within EU, on its external borders, but also extraterritorially, on territories of countries which surround EU or territories of countries the migrants come from. Migrants stay in improvised settlements created on especially fortified parts of migratory routes until they either manage to continue their journey or are caught and sent back.

KEY WORDS: migrants, borders, externalization, security

*

*

*

*Валенти́на Соколовска и
Гордана Три́ковић*

ДРУШТВЕНИ И ПОРОДИЧНИ ЖИВОТ СРБА У ВОЈВОДИНИ НА ПОЧЕТКУ 20. ВЕКА У ОГЛЕДАЛУ УПИТНОГ ЛИСТА МАТИЦЕ СРПСКЕ*

САЖЕТАК: Жеља да се, пре свега, образовањем унапреди живот Срба на почетку 20. века навела је Тихомира Остојића и сараднике Матице српске да покушају аналитички да одреде стварно стање српског етницитета у области економије, социјалног живота, те моралне и физичке солидарности. Тако је настала, с правом се може рећи, прва социолошка анкета у Војводини, која је спроведена 1903. године. Њени творци, обдарени научном интуицијом и знањима, умешно су поставили методолошка правила, те спровели истраживање које се по својим карактеристикама може мерити с начелима и захтевима савремених социолошких испитивања. Упитни лист, како је названа ова анкета, пружа нам увид у свакодневни живот српског сељаштва из области привреде, хигијене, морала, образовања, улоге основаних земљорадничких задруга, али и многих других. Но, примарни циљ ове анкете је испитивање жеље читалаштва како би се унапредиле, те боље прилагодиле народу Књиге за народ и остала издања Матице српске.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Матица српска, Упитни лист, Војводина, Срби

Током 19. века на друштвеном и породичном нивоу одигравале су се веома значајне промене које ће своје последице оставити далеко у будућност. Међутим, и поред своје велике важности овај период није довољно истражен. О тадашњем друштвеном и породичном животу има врло мало података, ни грађа која нам стоји на располагању није у довољној мери запажена, на одговарајући начин вреднована и искоришћена, иако би њено познавање имало практичну вредност и актуелни значај.

Један од разлога због којих се истиче значајност овог периода огледа се у „интензивнијем померању дотадашње равнотеже у односу поро-

* Овај текст настао је као резултат рада на пројекту „Значај партиципације у друштвеним мрежама за прилагођавање евроинтеграцијским процесима“ (број пројекта 179037), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије. Посебну захвалност дугујемо Рукописном одељењу Матице српске, које нам је упитнике из 1903. пружило на увид, те омогућило њихово читање и анализу и тиме нам помогло у изради овог текста.

дице и друштва, те стварања новог облика друштва, у коме породични и колективни ентитет нужно, али на нов начин, коегзистирају“ [Трипковић 1997: 142].

Индустријска организација рада и живота допринела је да дотадашњи породични, сроднички и локални начин организације заједнице постане архаичан и захтевала је преуређење односа и на друштвеном и на породичном плану. Тај процес је имао различити облик и ток, а за српски народ отпочео је у 19. веку, у Војводини нешто пре и нешто интензивније него у другим крајевима земље. Индустријализам је у Србији затекао аграрну породичну привредну заједницу засновану на традицији породичног комунитаризма који је негован у оквиру живота и рада тзв. кућне заједнице или задруге. „С друге стране, овакав тип породице подржавао је осећање заједничког идентитета на колективном плану. Наиме, продукција националне идеологије била је део њене 'кућне радности'. Тако је традиционални тип породичног домаћинства био истовремено носилац новог поретка у његовим основним видовима, али је у току свог успостављања и сам претрпео знатне промене.“ [Трипковић 1997: 142].

У другој половини 19. века међу Србима у Војводини ствара се грађански слој који се, осим за питања језика, националне историје и будућности занима и за начин рада у градском и сеоском домаћинству. Интелектуални слој окупљен око Матице српске чинили су, углавном, свештеници, лекари, професори, учитељи и књижевници. Њихова интересовања за породицу подстакнута су уверењем да је могуће поправити стање народног здравља и привреде, те утицати и на популациону политику у Србији. Српски интелектуалци су веровали да други народи, с којима су Срби живели у оквиру Хабзбуршке монархије, више имају и боље газдују јер се рационалније односе према ономе што поседују, да њихова деца мање побољевају и умиру у односу на српску итд.

Посебну улогу у очувању српског идентитета и образовања имале су основане земљорадничке задруге². Прве земљорадничке задруге у Војводини настале су половином 19. века и то међу словенским народима. Основали су их сеоски учитељи и свештеници, с циљем да побољшају положај свог народа на супрот многобројнијој и економски боље стојећој немачкој и мађарској популацији. Институција земљорадничког задру-

² Сличну ситуацију налазимо и у Пољској. У другој половини 19. века, тачније 1873. године, започело је организовање сељака у удружења под вођством Максимилијана Јацковског. Главни циљеви ових организација били су побољшање економских услова сељачког живота и очување националног идентитета. И као што су се у нашим земљорадничким задругама одржавали састанци, тако су се и пољски сељаци једном месечно окупљали и дискутовали о пољопривредним темама. Имали су и своје новине, *Пољопривредни Гласник*, које су биле у потпуности прилагођене потребама сељака [Томас 2010]. Чланци у *Пољопривредном Гласнику* посвећени су опису наводњавања, квалитету земље, ђубривима итд., дакле, искључиво пољопривредним темама. И пољски сељак је у дуговима који се некад протежу генерацијама. Уколико је морао да прода своју земљу, веома се пазило да је не купе Немци. Вилијем Томас објашњава да су Пољаци истицање својих националних осећања прерушили у пословно предузетништво, за које су веровали да је једини исправан пут њиховом успеху и у реализацији њихових емотивних (националних) циљева.

гарства имала је осим економског, социјалног, образовног карактера и национални карактер. Прва земљорадничка српска задруга основана је 1868. године у Тителу, с циљем да путем економске помоћи и образовања побољша тежак положај српског живља. Образовни карактер земљорадничких задруга огледао се у настојању интелектуалаца да просветитељством уздигне економски и социјални положај сељака [Вујатовић Закић 2000].

У оквиру ових настојања група интелектуалаца-просветитеља окупљених око Матице српске усмерила је своју пажњу и делатност на подучавање читатељства у областима друштвеног живота: привреде, здравства, обрађивања земље итд. Тако је 1885. године покренуто издавање *Књига за народ*, у облику свезака које су периодично излазиле све до 1932. године. *Књиге за народ* данас представљају вредно сведочанство напора интелектуалаца тога доба, Антонија Хаџића, Љубомира Лотића, Милана Јовановића Батута и Тихомира Остојића, да се помоћу њих помогне српски народ у економском, социјалном, моралном и здравственом погледу, те приближи другим, у томе напреднијим народима, а пре свега Немцима и Мађарима.

У складу с таквим циљем, Матица српска је 1902. године покренула низ активности. Међу првима је писмо *Редакционог одбора Матице Српске*, упућено својим члановима 5. септембра 1902. године, у циљу

„да се установи сталан програм за „Књиге за народ“, и то, да се прво поставе опћи принципи, па да се назначе и специјалне теме које треба да се у књигама обраде. Корист и практичност овакога програма јасна је: с једне стране не би се оставио случају излазак појединих књига, а с друге дала би се директива књижевницима, не само у избору теме него и у времену које би било потребно за обраду какве теме. Књиге за народ треба да имају својих особитих врлина; оне треба да су у сваком погледу савремене, да одговарају потребама укупнога народа, а да не забораве ни на потребе појединих крајева.“ (Одломак из писма Редакцијског одбора Матице српске)

Овим путем сви чланови Матице српске „који познају народ, који га воле и мисле о његовим невољама и потребама“ позвани су на конференцију која се одржала на дан Матичине Скупштине, 11. септембра 1902. године, у просторијама Матице српске. Тако је рођена идеја о анкети – *Уишћеном листу* – у коме би одговори на постављена питања требало да пруже основна обавештења о неколико области живота српског колективитета у Срему, Банату, Бачкој, Славонији, Лици, Босни, Херцеговини и Србији. Замисао је остварена тако што је Упитни лист састављен и послат у ове крајеве „да се констатују разноврсне прилике народа који живи на тако великом простору, у тако разноликим политичким, привредним па можда и културним односима.“ (Одломак из писма Редакцијског одбора Матице српске)

Жеља да, најпре, побољша живот српског народа навела је Тихомира Остојића и сараднике да „покушају и аналитички одреде стварно стање српског етницитета у области економије, социјалног живота, те моралне и физичке солидарности. Тако је настала, с правом се може рећи, прва социолошка анкета у Војводини. Њени творци, обдарени научном интуицијом и знањима, умешно су поставили методолошка правила, тако да је, упркос малом броју попуњених упитника, могуће добити слику свакидашњег живота у неколико истраживаних области.“ [Трипковић 1997: 145].

МЕТОДОЛОГИЈА ИСТРАЖИВАЊА ИЗ 1903. ГОДИНЕ

У јуну 1903. године Матица српска је послала укупно 900 упитника, заједно с писмом Антонија Хацића, тадашњег председника Матице српске. У писму у којем се Хацић обраћа „члановима, повереницима, претплатницима и свима пријатељима народне књиге и просвете“ истакнута је, најпре, важност и општа народна корист целог истраживања, а потом су дати упуту за попуњавање упитника. У том правцу Хацић препоручује:

„На питања молимо да одговорите по свом најбољем знању. Ради Вашег равнања извештавамо Вас, да ми тражимо само *сйварне* одговоре и то само о оном месту (или крају) које *добро* познајете, и из свог искуства. Такођер Вас молимо да одговорите *само* на она питања о којима сте добро информисани; она о којима нисте, него бисте морали нагађати, оставите празна. Колико год знате, наведите и конкретне случајеве, примере из живота и статистику. Ако о којем питању имате више што да речете, молимо да то учините у засебном додатку. При одговарању на поједина питања обазирете се и на рад конференције, па нам разна мишљења, исказана од говорника, или потврдите или побијте.“ (Одломак из писма Антонија Хацића од 17. јуна 1903. године)

Рок за попуњавање упитника био је до краја августа 1903. године, а одговори на питања слали су се Председништву Матице српске. Сви материјали који се односе на ове активности заведени су под инвентарним бројем М. 5860 и чувају се у Матици српској.

Након приспећа Упитника чланови Редакцијског одбора су их разврставали по различитим критеријума: према области у којој су спроведени, занимању оних који су га попуњавали, дужини одговора и према детаљнијим табелама у којима, поред места у којем је Упитник попуњен, стоји име и презиме и занимање испитаника, као и дужина упитника. Прву детаљнију анализу овог истраживања објавио је Тихомир Остојић 1913. године у *Лейхойису Майице срјске* [Остојић 1913].

На основу њихове анализе сазнајемо да је највише упитника попуњено у Срему и Банату, по 19 упитника, затим у Бачкој 10, потом у Сла-

вонији осам, у Хрватској пет и у Пештанској жупанији само два упитника. У Србији, Босни, Херцеговини, Барањи и Чанадској жупанији попуњен је само по један упитник. У Матицу српску враћено је укупно 68 попуњених упитника.

У истраживању су учествовали 22 пароха, 11 учитеља, осам трговаца, седам студената, пет ратара, три чиновника, двоје занатлија, два лекара и два велепоседника. Осим ових занимања, проналазимо да је упитник попунио и по један адвокат, свирач, земљораднички задругар, професор, књиџар и официр.

На основу дужине одговора који су достављени чланови Редакцијског одбора су оценили један упитник као врло опширан, 24 упитника као доста опширна, 10 опширних, 31 кратак и два сасвим кратка. Оцењује се да су неки од упитника „мале студије народног живота“ и да су за социологију и историју друштвених наука они, поред Богишићевог *Напоуџка* објављеног 1867. године, прво сведочанство о народном животу, које је систематски стварано и сабирано [Трипковић 1997]. Тако се попуњени упитници општинског бележника из Врдника, свештеника из Војке, пароха из Старе Пазове, Чипа у Пештанској жупанији, Старог Шове у Бачкој, те катихете из Петриње и гимназисте из Великог Бечкерека, могу оценити као монографије у модерном смислу. Између осталог, у овим анкетама могу се пронаћи једноставни показатељи демографских кретања с опширним објашњењима таквог стања, описи свакодневног начина живота, културе облачења, светковина и обрађивања земље, те савети како да се стање поправи. Све то с намером да се истина сазна, а подаци објективизирају и обелодане за савременике и потомке.

РЕЗУЛТАТИ ИСТРАЖИВАЊА

Упитни лист је састављен од шест група питања, од којих је прва названа *Опћа питања*, друга *Питања о привреди*, трећа *Питања о хигијени*, четврта *Питања о моралу и просвети*, затим следе *Питања о забавним књиџама за народ* и, најзад, *Питања о Мајичиним Књиџама за народ*.

Одговори из прве групе питања пружају информације о особинама читалаштва, о томе шта се, где, колико и како чита. Истраживачи су желели, између осталог, да испитају навике читалаца како би повећали број претплатника на Матичина издања, али и да садржај *Књиџа за народ* прилагоде потребама народа. Тако на основу сведочења Миливоја Мандића, општинског бележника из Врдника, сазнајемо да само неколико породица из Врдника има Вуков и Даничићев превод *Стирог и Новог завешта*, понека издање народних песама, а само два земљорадника имају новине *Привредник* и још двојица *Засијаву*. Свака шеста породица у Врднику поседује *Мајичин календар*. Општински бележник напомиње да земљорадници од књиге очекују више практичних знања и савета или забаве. Нарочито воле народне песме у којима су опевани важни догађаји из историје српског народа. Зато он поручује Матици српској да су

народу потребне одабране народне песме наших познатијих песника, приповетке из народног живота, животописи знаменитих Срба и књиге које се баве описом важнијих историјских догађаја. Осим ових књига, српском народу су потребне и књиге у којима ће наћи корисне савете о свакидашњем животу, узроке тешког материјалног стања народа, као и начин како да га превазиђу и поправе, потом поуке о очувању здравља, неговању и васпитању деце, о земљорадњи, напреднијем газдовању и о многим привредним темама. Увиђа да је велики проблем дистрибуција књига до народа, тј. уколико је и има, неадекватна је. У Врднику је у то време постојала библиотека у Општој народној (комуналној) школи с око 350 књига, од којих су најважније *Лейхойиси Мајицие српске* и књижевна издања Српске књижевне задруге. Намена ове библиотеке била је да народу даје књиге на читање. Међутим, књиге се чувају под кључем, а кључ је код учитеља, тако да је библиотека постала „орман различитих књига, које једе школска прашина“.

Милан Попадић, свештеник из Војке, такође тврди да српски народ највише воли да чита „лепе приче из прошлости српске“, али и књиге религиозног садржаја. Чак и најимућнији српски ратари неће да купују књиге, па овај свештеник сматра да је једини начин да се књига прочита ако се даје на читање или поклања. Један део ратара из Војке не зна да чита, али воли да му други читају. Због тога своју децу шаље у школу па му она читају. Међутим, постоје ратари који су према књизи неповерљиви и због тога је не воле.

Друга област упитника бави се економским питањима. Ту можемо пронаћи одговоре који се односе на куповину и продају земље, о главним привредним гранама, расељавању и задуживању, о моди, као и о добрим и лошим особинама Срба које утичу на економију и сл. Општински бележник из Врдника пише да је народ живео на ивици пропасти. Сваке године неколико породица економски је пропадало под теретом великих камата од меничних зајмова које су се кретале по стопи од 12–14%. Сличну ситуацију описује и свештеник из Војке. По његовом сведочењу, већина становника живи у беди и немаштини, а узрок томе су „зле и хрђаве године“ и претерано задуживање сељака које се у највећем броју случајева завршава продајом земље. Утешно је то, сматра овај свештеник, што земљу купују српски имућни радници. То до пре деценију-две није био случај јер су тада земљу куповали Немци. Узрок задуживању и назадовању је претерано трошење, те овладавање „рђавих и штетних обичаја“. Они су највидљивији у одбацивању српског народног одела које су жене саме израђивале и шиле.

Из одговора се може видети да смо тада, у погледу вредноће и трошења у послу, без премца, али и расипници на свадбама, погребним обичајима и парницењу, да паор тешко прихвата новине у обради земље и гајењу стоке, да не верује у савете оних који не обрађују земљу, да за читање нема времена, да верује више усменој речи, те да, према речима Павла Нинкова, техничара из Бегеча, „нису наши сељаци подузетни“ и да нису склони ризику.

О лошем планирању и вођењу домаћинства говори и запис о претераном трошењу новца на облачење, разне гозбе и обичаје. У то време сваки паорски момак у Врднику имао је свечано одело, а и најсиромашнија паорска девојка „амрел, рукавице и жуте ципеле“. Осим што неразумно пуно новца троше на моду, девојке напуштају и разне женске радове, као што је ткање ћилима и чаршава „са којима су Српкиње и пред страним светом поносне“. Ретко је било видети Србина који носи кошуљу од српског платна, али зато сви имају „чивуцке крпе, дуксере, цицане и конофуске кошуље“. Уместо да целе године буде чист и лепо обучен у српском оделу, Србин радије скупо плаћа „свечано рухо“ које носи само празником, а осталим данима иде „и го и бос или иде у најгорем оделу“. Многи имају најскупље свечано одело и астраганске капе, а немају одговарајуће ствари за зимске дане, кабаницу или кожух, већ носе поњаве или крпаре.

„Често ратарске жене и саме рођене своје куће поткрадају само зато, да се украсе кћери и снахе њихове много више него што би требало, много више него што би се за једну ратарку и изискивало. У погледу моде и у томе натицања [такмичења] са интелигенцијом, влада код нашег народа у месту и околини таква сујета, да јој равне нема ни код једног другог народа“ (Одломак из одговора свештеника из Војке на четрнаесто питање Упитника).

У породичном домаћинству, као основној привредној јединици, траже се основе за привредни развој, а анкетом се жели сазнати шта и како да се мења да би се прихватио модел понашања у привреди који се назива „рационално економисање“. Међутим, паор тешко прихвата новине у обради земље и гајењу стоке, не верује у савете оних који не обрађују земљу, за читање нема времена и верује више усменој речи.

У раду и трошењу виде се разлике код Срба и Немаца на нивоу етничких стереотипа. Србин је добар радник и пуно ради, али пуно и троши. Када ради, сваки посао боље уради него Немац, „али кад стане трошити и ту му нема пара“. Насупрот њему, Немац умерено ради и чува снагу и за сутрашњи дан. Осим ових недостатака који Србина чине „слабим за привредну утакмицу са другим народима“ општински бележник из Врдника истиче још једну запреку – немарност. Србин налази милион изговора када нешто треба да почне да ради. „Румски Шваба дође у Врднички хатар на њиву на рад прије него ли наш човек“, па тако има више немачких винограда у Врднику него српских. Осим немарности постоји још једна мана а то је парничење. Срби се пуно парниче, доста новца троше на адвокате. „Вредно би било изнаћи статистику судских и парничких трошкова“ и упоредити сразмерно с бројем српског становништва и других народа и видети „колико тражење проклете правде – наш народ кошта“, сматра општински бележник из Врдника. Насупрот овим лошим особинама, српски сељак поседује и неколико добрих по

којима се издваја од других. То су издржљивост у најтежим физичким пословима, као и удруживање и заједничко обављање пољских послова.

У анкети се налазе и драгоцени одговори који се односе на породични живот. Према обавештењима учесника у анкети, пород је свуда нешто већи него помор. Сава Белић, учитељ из Калаза у Пештанској жупанији, пише да је највећи помор тек рођених, на „почетку прве недеље живота“. У појединим анкетама налазе се и табеле, из којих се види да половина рођене деце не дочека другу годину живота и да је велика смртност адолесцената. Узрок томе су епидемије, лоша исхрана, нехигијена, слаба здравствена заштита, али и „непажња самих мајки и општем немару у односу према трудници, порођају и породиљи.“ [Трипковић 1997: 147]. Драгоцене објашњења о овој области пружају нам доктор Сава Недуљковић, лекар из Земуна, и Иван Мартиновић, учитељ из Панчева.

* * *

Срби у Војводини су од досељавања, а нарочито од краја 17. века, живели у специфичним околностима које су се манифестовале како у њиховом политичком и духовном животу тако и у економском и привредном развоју. Тако Радослав Грујић описује да се духовни живот Срба у Војводини након великих аустријско-турских ратова разликовао од „осталих наших области на Балкану“, које су биле изједначене у том погледу [Грујић 2008: 367]. Узрок овим разликама Грујић види у заједничком животу православних Срба са Хрватима, Немцима и Мађарима, у којем је дошло до неосетног и узајамног утицаја у материјалном, али и у духовном животу народа. Ове промене бележе се и два века касније у истраживању Матице српске, што је очигледан показатељ да је процес акултурације на овим просторима веома дуготрајан.

Док је у 18. веку задатак представника Српске православне цркве био „здрово духовно подизање и препород“ [Грујић 2008: 369], почетком 20. века српски интелектуалци покушали су да подигну ниво образовања код свог народа. Војвођански Срби тог времена искусили су многе негативне последице индустријализације и покушај учвршћивања грађанског друштва. У споју старог патријархалног света и захтева нове индустријске епохе, уз специфични положај унутар Аустроугарске монархије, Срби су настојали да се искажу и организују и као засебна и самостална национална заједница.

Из одговора у Упитном листу можемо запазити и нека будућа карактеристична демографска обележја и процесе становништва Војводине. „Ту се у првом реду мисли на константно опадање наталитета на свим подручјима, али и на својеврсно лутање и брзоплето растакање породичне заједнице, затим на безобзирни бег са села и жилаво опстајање традиционалистичких модела понашања у економији, као и на упадљиво културно-духовно сиромаштво највећег дела становништва, без обзира на чињеницу да се оно, у целини гледано, у много чему налазило на знатно већем нивоу од осталих делова српског народа.“ [Трипковић 1997: 154].

ЛИТЕРАТУРА

- Грујић, Радослав М. Духовни живот, у: Зоран Колунџија (ур.). *Војводина 2*. Нови Сад: Прометеј. 2008.
- Остојић, Тихомир. Програм Књига за народ. Реферат секретара Матице српске Д-ра Тих. Остојића у V седници Збора за Друштвено Просвећивање и Књиге за народ. *Лейоџис Матице српске*. 88 (295) (1913): 95–118.
- Страјић, Ђура. *Жена као домаћица, сујеруџа и маџи*. Нови Сад: Издавачка књижарница и штампарија А. Пејовића, 1893.
- Трипковић, Гордана. *Маџеринсџиво. Кулџурни образаџ Срба*, Нови Сад: Матица српска, 1997.
- Bogišić, Valtazar. *Naputak za opisivanje pravnijeh obiĉaja, koji u narodu živu*. Zagreb: Knjižgotiskarna Dragutina Albrechta, 1867.
- Tomas, Viliĵam I. Prusko-poljska situacija: jedan eksperiment asimilacije, u: D. Marinković (ur.), *Rana ameriĉka sociologija*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 2010 [1914], 225–241.
- Vujatović Zakić, Zorka. *Koop menadžment. Osnovni zadružni principi i savremena praksa*. Beograd: Preving, 2000.

SOCIAL AND FAMILY LIFE OF THE SERBS IN VOJVODINA
AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

by

Valentina Sokolovska and Gordana Tripković

SUMMARY: The willingness to improve the lives of the Serbs by using education primarily, led Tihomir Ostojić and the associates of Matica srpska to make an attempt to distinguish analytically the real state of Serbian ethnicity in the scope of economy, social life, moral and physical solidarity. That is how, we are proud to say, the first sociological survey in Vojvodina was created, and conducted in 1903. Gifted with scientific intuition and knowledge, the creators of the survey set the methodological rules professionally, hence, they conducted a research which, considering all its characteristics, can be compared to the principles and demands of contemporary sociological research. Questionnaire, the way the survey is named, provides the insight into the daily life of the Serbian peasantry within the scope of economy, hygiene, morale, education; the insight into the role of founded cooperatives, and much more. However, the primary goal of this survey is to analyse the desires of the readers, in order to improve and adjust the *Books for the people* and the other publications of Matica srpska to the population.

KEY WORDS: Matica srpska, questionnaire, Vojvodina, the Serbs

Драžo Њеџован

ВОЈВОДИНА – РЕГИОН ЗАСНОВАН НА СРПСКОМ ЕТНИЦИТЕТУ И ЊЕГОВОМ ОСПОРАВАЊУ

САЖЕТАК: Питање регионализма и аутономије одређених подручја углавном је повезано с етничким саставом становништва. Идеја аутономије Војводине као српског региона у саставу Хабзбуршке монархије настала је још 1690. године. После 150 година она је реализована одлуком Мајске скупштине 1848. У битно измењеној форми, као Војводство Србија и Тамишки Банат, потрајала је десетак година. У наредних педесет година српска аутономна Војводина била је само сан. На крају Првог светског рата војвођанске области су се, на основу права на самоопредељење, присајединиле Краљевини Србији и тако ушле у састав Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, тј. Југославије. Идеја аутономије Војводине тада је одбачена. Њеној обнови у међуратном периоду допринели су неки грађански политичари, уз подршку Хрвата, али на изборима ова опција није добијала подршку бирача. Илегална КПЈ била је она снага која је политички промовисала идеју о аутономији Војводине у федерализованој Југославији, што је током Другог светског рата и остварено. На крају рата аутономна Војводина остала је део Србије, а уставом из 1974. постала је и део федеративне Југославије. Током распада Југославије сачувана је аутономна Војводина у оквиру Србије, да би се последњих година, после тзв. демократских промена 2000. године, политички рад у Србији и иностранству (земље ЕУ и НАТО) појачао у правцу веће војвођанске аутономије, па чак и њеног издвајања из састава Србије, без обзира на двотрећинску већину Срба на њеној територији.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Срби, аутономија Војводине, регионализам, Хабзбуршка монархија, Југославија, Србија

Аутономна покрајина Војводина представља северни део Републике Србије. Простире се на 21.506 км² и обухвата три географске области: Срем, у међуречју Саве и Дунава, Бачку, у међуречју Дунава и Тисе, и Банат, у међуречју Тисе и Дунава. Источно од српског Баната је Румунија, северно од Бачке и Баната је Мађарска, а западно од Срема и Бачке је подручје Хрватске. Јужно од Срема и Баната је централно подручје Републике Србије и североисточни део Републике Српске, која је саставни део Босне и Херцеговине. Осим Фрушке горе у Срему и Вршачких планина у јужном Банату, подручје Војводине је равничарско, испресецано речним водотоцима и системом канала Дунав–Тиса–Дунав.

За Војводину се и данас каже да је мултиетничко подручје иако у њој Срби чине две трећине становника (66%). Словенска већина је још израженија ако се Србима прибroje „Југословени“, Словаци, Русини, Буњевци, Црногорци, Украјинци и Хрвати. Несловенске мањине (Мађари – 14%, Румуни – 1,5%, Роми – 1,5% и Немци – 0,25%) не чине ни 20% становништа. Српска, некад релативна, а некад апсолутна етничка већина карактеристична је за подручје Војводине кроз последњих 500 година. Иначе, присуство Срба као народа на подручју Војводине бележи се још од 567. године, дакле, миленијум и по [Кицошев и Његован 2010]. Неколико српских православних манастира (Ковиљ у Бачкој, Месић, Златица и Базијаш у Банату) потичу из 13. века, из времена првог српског архиепископа Св. Саве (Немањића), док су фрушкогорски манастири у Срему (данас их је активно само 18) настали у 15. и 16. веку у време српских деспота Бранковића.

Током 18. и 19. века духовни, културни и просветни центар Срба северно од Саве и Дунава били су Сремски Карловци, као седиште Карловачке митрополије. Ту је већ 30-их година 18. века развијано српско школство и српско позориште (уз руску помоћ: Максим Суворов и Емануил Козачински). Поткрај 18. века основана је прва српска гимназија (1791) и богословија (1794). У другој половини 19. века и током прве половине 20. века културни и политички центар Срба из Војводине постаје Нови Сад, који је данас универзитетски центар и главни административни град Аутономне Покрајине Војводине.

Познато је да је подручје Војводине, без обзира на њен етнички састав, у историји била под влашћу разних држава: Римске империје, Франачке, Византије итд. У поседу Угарске краљевине било је до Мохачке битке (1526), када га освајају Османлије. Тада се на подручју данашње Војводине догодила краткотрајна обнова српске државности (1526–1527), под вођством Јована Ненада, самозваног српског цара, кога су убили мађарски феудалци (Валентин Терек). Крајем 16. века Срби дижу антиосмански устанак с центром у Банату, а предводио их је вршачки владика Тиодор Несторовић. Турци су угушили устанак, владика Несторовића одрали на мех, а мошти Св. Саве Српског донели из манастира Милешева и спалили на брду Врачар код Београда.

Османска власт на подручју данашње Војводине окончана је крајем 17. века Карловачким миром (1699), односно 1718. када је и Банат дошао у посед куће Хабзбурга, тј. аустријског цара и угарског краља. Тада се јавила идеја српског војводства, односно идеја аутономије српског народа у оквиру Хабзбуршке монархије [Микавица, Гавриловић и Васин 2007].

ВЕЛИКИ БЕЧКИ РАТ (1683–1699) И ЦАРСКО ОБЕЋАЊЕ СРПСКОГ ВОЈВОДСТВА

Османлије су након трећег неуспешног покушаја да освоје Беч (1683) и шеснаестогодишњег рата са хришћанима претрпели велике поразе и изгубили подручје Угарске, као и Славоније, Барање, Бачке и Срема. Го-

дине 1689. хришћанска војска освојила је подручје Босне, Старе Србије, све до Скопља. Тада се ратна срећа окренула у корист Османлија (и уз помоћ Француза, који су против Аустрије отворили нови фронт на западу), тако да је подручје насељено Србима прво било изложено свирепостима турске одмазде. Наиме, у склопу хришћанске војске ратовале су српске милиције пореклом северно и јужно од Саве и Дунава. Због тога је дошло до тзв. Велике сеоба Срба 1690. године, коју је предводио пећки патријарх Арсеније III Чарнојевић. На основу *Invitatoriae* Леополда I, јенопољски владика Исаија Ђаковић исходовао је царске привилегије за српски народ, које су прихваћене на Народно-црквеном сабору у Београду [Микавица, Гавриловић и Васин 2007]. Поред права српског патријарха, која је имао у Османској царевини у оквиру милет система, аустријски цар је Србима обећао и бирање српског војводе из редова Срба¹, који би био не само војни, већ и цивилни поглавар Срба. Међутим, док је рат трајао, био је постављен само српски подвојвода (*vice-dux*) у лику Јована Монастерлије, а после његове смрти ово достојанство није обновљено, иако су Срби тражили да Леополд I испуни своје обећање из Позивног писма од 1690. године. Паралелно с тим, гроф Ђорђе Бранковић, који је имао идеју обнове српске државности на целој етничкој територији Срба, био је од стране бечког двора најпре подржан, а потом ухапшен и конфиниран. И поред невиности „аустријски државни разлог“ није дозвољавао његову слободу [Димић 1999] те је 1711. године умро. Чак ни потези руског цара Петра Великог да га ослободи, нису успели.

Иако су Срби у неким биткама против Турака а на страни Аустрије (Сланкамен 1691, Сента 1697) дали значајан допринос успеху хришћанске војске, Стара Србија остала је под влашћу Османлија, а избегли патријарх више није могао да се врати у Пећ. Територија српског Војводства није била одређена; српског војводе, па ни подвојводе није било.

Српско питање у Хабзбуршкој монархији решено је по вољи Беча. С једне стране, дуж Саве, Дунава и Тисе успостављена је аустријска Војна граница (*Militärgrenze*) са Србима као најбројнијом нацијом, а с друге стране, успостављена је Карловачка митрополија (до 1713. звала се Крушедолска по свом седишту у манастиру Крушедолу на Фрушкој гори), увек са Србином митрополитом на челу, која је имала јурисдикцију над свима православнима (Грцима, Цинцарима, Румунима и др.). Дакле, уместо српског етничког војводства као територијалног *corpusa separatuma* успостављена је Војна граница, у којој су Срби избегли судбину кметова (имали су статус слободних сељака – војника директно подређених цару, односно Ратном савету у Бечу), као и Карловачка митрополија, у оквиру које су преко народно-црквеног сабора, који је могао бити расправни и изборни (бирање митрополита), добили аутономни статус „царских

¹ „Обећавамо свима вама горе поменути народима и покрајинама које су нам као краљу Угарске правно потчињене и које ће се законито потчинити, да ћете, задржавши поглавито слободу своје вероисповести и избора војводе, те привилегије и права, бити изузети од сваког јавног терета и пореза, изузев старих и уобичајених права краљева и господара која су постојала пре сваке турске најезде...” [Микавица, Гавриловић и Васин 2007: 14].

Срба“ [Његован 2004]. Срби као национ су на основу привилегијалног права имали посебан статус у оквиру домена „дома аустријског“, а не у оквиру краљевства угарског. Успут напомињемо да су током Ракоцијеве буне против Хабзбурга (1703–1711) Срби силно пострадали од Ракоцијевих куруца јер су остали верни дому Хабзбурга као угарских краљева.

У сваком случају, почетком 18. века, без обзира на то што су етнички доминирали на данашњем подручју Војводине, Срби нису успели да остваре аутономију у виду српског Војводства. Ипак, изборили су предуслове (статус Војне границе и привилегије Карловачке митрополије) за опстанак, па чак и развој, бржи него њихови сународници који су морали остати под влашћу султана [Гавриловић 1994]. Та замена етничког принципа верским принципом није била ни једноставна ни једнозначна. Рушење етничког права Срба после развојачења Потиске војне границе (од 1741. до 1751. године) и настојање угарских племића да их претворе у кметове довело је до сеобе једног дела Срба граничара на Дунавску војну границу у сектору Баната, као и до сеобе Срба граничара у Руско царство, где су на граници с Османлијама формиране две војничке области с одређеном аутономијом: Нова Србија 1751, под командом Јована Хорвата, и Славеносрбија 1753, под командом Рајка Прерадовића. Пошто се руска граница померила ка југу, ове војничке области су 1764. укинуте, а Срби су били принуђени да се за своје каријере и опстанак боре као појединци [Посуњко 2002; Подов 2009].

Да не би дошло до тоталног исељења Срба из бачког и банатског Потисја, јер никако нису хтели да пристану на укмећивање у оквиру жупанијског система, Марија Терезија је формирала два српска аутономна дистрикта, Великокикиндски у Банату и Бечејски у Бачкој, који су потрајали стотинак година. У њима је чувана мисао српског Војводства и браћен аутономни статус Срба [Његован 2004].

МАЂАРСКА РЕВОЛУЦИЈА 1848–1849 И СРПСКА ВОЈВОДИНА

Током 18. века у три велике колонизације (Каролинска, Терезијанска и Јозефинска) подручје Војводине насељавано је разним народима, највише Немцима. Тада ово подручје поприма мултиетнички карактер, уз релативну бројчану супрематију Срба. После Аустро-угарске нагодбе 1867, долази и до масовне колонизације Мађара, уз изражену мађаризацију затеченог становништва, посебно Словака, па чак и Немаца [Кицошев и Његован 2010]. Срби су се оштро одупрли мађаризацији, сећајући се својих привилегијалних права из ранијих времена и српско-мађарског рата током Мађарске буне 1848–1849. године. Претходни српски покушај да крајем 18. века на Темишварском сабору (1790) изборе територијалну аутономију пропао је као и сто година раније.

Током 1848. године дошло је до антифеудалних револуција. Мађари су хтели да, на таласу револуције, остваре и националне циљеве, тј. да издвоје Угарску из састава хабзбуршке империје. Иако их је било само 36% у Угарској (баш колико и Немаца у Аустрији), стали су на станови-

ште „мађарског политичког народа“, по коме су све нације (па и Срби) у Угарској у политичком смислу Мађари. Оно што су за себе тражили од Беча нису дозволили осталим нацијама, па ни Србима. Када су на Мајској скупштини у Сремским Карловцима Срби прогласили Српску Војводину (Срем, Банат, Бачка и Барања), изабрали српског војводу (граничарског официра Стевана Шупљикаца) и прогласили карловачког митрополита Јосифа Рајачића за патријарха, мађарска војска је из Петроварадинске тврђаве напала Главни одбор у Сремским Карловцима (српску привремену владу) и отпочела српско-мађарски рат. Рат је био жесток, а завршен је руском интервенцијом у корист Беча, тако да су Мађари положили оружје после битке код Вилагоша 1849. године.

Аустријски цар, млади Фрања Јосиф, оклевао је да призна одлуке српске Мајске скупштине. Пред крај 1848. признао је српског војводу и српског патријарха, али није признао границе Српске Војводине. После смрти српског војводе крајем децембра 1848. године (Шупљикац је изненада умро у Панчеву) нови војвода није биран. Када се рат завршио поразом Мађара, аустријски цар формирао је нову круновину, Војводство Србију и Тамишки Банат, с главним градом Темишваром, изузету из територије Угарске. Војна граница у Срему, Бачкој и Банату, са српском етничком већином, није ушла у састав Војводства, тако да Срби нису имали етничку већину. Аустријски цар доделио је себи титулу српског војводе. Наде Срба да ће добити етнички засновану аутономну територију ни овај пут нису остварене. Ипак, аустријском цару мора се одати признање што је територију северно од Саве и Дунава означио као Србију. Тако се догодило да је педесетих година 19. века постојала Војводина Србија у саставу Хабзбуршке империје и Кнежевина Србија у оквиру Османског царства. Границе између њих биле су реке Сава и Дунав, а Београд је био на граници између две Србије.

После неуспеха у рату с Пруском бечки двор је попустио Мађарима, укинуо Војводство Србију и Тамишки Банат (1860) и убрзо (1867) склопио Аустро-угарску нагодбу, по којој је Монархија постала двојна држава: Аустроугарска. Оне су водиле различиту политику према националностима². Српски народно-црквени сабор (Благовештенски) 1861. у Сремским Карловцима захтевао је обнову Српске Војводине, али без успеха. Мађари су кренули у отворену мађаризацију, тако да попис становника у угарском делу двојне монархије 1910. говори да су Мађари досегли 48% учешћа у становништву, док је проценат Немаца у аустријском делу монархије остао исти (36%) као и пре шездесет година [Катуш 2000]. То је изазвало солидарност народности у Угарској, тако да су Срби, Словаци и Румуни створили фронт отпора према Мађарима. У међувремену је Кнежевина Србија (на Берлинском конгресу 1878) постала независна држава,

² „Разлику у политичкој пракси две земље и у положају националних мањина одражава ова статистичка чињеница: док се у Аустрији од 1850. до 1910. године процент Немаца у односу на целокупно становништво није мењао, и износио 36–37%, докле је у земљама угарске круне процент Мађара за време тих шест деценија порастао с 36 на 48%, а процент немађарског становништва смањен је са 63 на 52%.“ [Катуш 2000: 38].

а Босну и Херцеговину, која је имала релативну српску већину (44%) окупирао је Аустроугарска. Политика немачких владајућих кругова *Drang nach Osten* тиме је настављена. Иако су православни Румуни у Угарској изузети из надлежности српске Карловачке митрополије (1864. формирана је румунска Сибињска митрополија), то није покварило антимађарски савез Срба и Румуна. С друге стране, током друге половине 19. века Срби формирају модерне либерално-националне странке које, предвођене Светозарем Милетићем, и даље држе отвореним српско национално питање на подручју јужне Угарске, то јест на подручју некадашње српске Војводине. Притисак Мађара, посебно оличен у дискриминаторском школском (Апоњијевом) закону из 1907, завршен је укидањем српске црквено-школске аутономије 1912. године. Међутим, тада је већ био окончан Први балкански рат којим су Србија, Црна Гора, Грчка, Бугарска и Румунија протерале Османско царство с Балканског полуострва, да би му западне силе обезбедиле опстанак на уском појасу око Истанбула, некадашњег Цариграда (Константинопоља). Србија се све више појављивала као пијемонт свих балканских и панонских Срба, али и осталих Јужних Словена (Хрвата и Словенаца).

ПРВИ СВЕТСКИ РАТ И ПРИСАЈЕДИЊЕЊЕ ВОЈВОЂАНСКИХ ОБЛАСТИ КРАЉЕВИНИ СРБИЈИ

Месец дана после атентата припадника југословенског националног удружења „Млада Босна“ на аустроугарског престолонаследника Франца Фердинанда у Сарајеву и аустроугарског ултиматума, на који ниједна независна земља не би могла пристати, Аустроугарска је објавила рат Краљевини Србији. Царска Русија Николаја II стала је у одбрану Србије, баш као што су и Британија и Француска стале у одбрану Белгије, коју је напала кајзеровска Немачка. Удружене Централне силе изазвале су против себе силе Антанте. Сједињене Америчке Државе све до 1917. стајале су по страни. Русија је изашла из рата после болшевичке револуције (сепаратни Брест–Литовски мир), тако да с те стране Србима више није било помоћи.

Иако је током 1914. године Србија однела прве савезничке победе над Централним силама (Церска и Колубарска битка), она је, ипак, крајем 1915. била окупирана од удружених немачких и аустроугарских трупа. Српска влада и српска војска су се преко Албаније повукле из Србије и укључиле у Солунски фронт у Грчкој. Већ крајем 1914. Србија је формулисала своје ратне циљеве, а они се у најкраћем свде на ослобођење свих Срба, али и Хрвата и Словенаца, од стране власти [Његован 1993]. То је подразумевало пропаст, односно распад вишенационалне Аустроугарске³.

³ „Уверена у решеност целог српског народа да истраје у светој борби за одбрану свога огњишта и своје слободе, Влада Краљевине сматра као свој најглавнији и у овим судбоносним тренуцима једини задатак да обезбеди успешан свршетак овог великог војевања које је, у тренутку кад је започето, постало уједно борбом за ослобођење и уједињење све наше неслободне браће Срба, Хрвата и Словенаца.“ [Његован 1993: 13].

То је тзв. Југословенски програм, иако је много реалнији био српски национални програм, с обзиром на тајни Лондонски пакт Антанте с Италијом. Срби с подручја данашње Војводине били су мобилисани и послати да се боре против Руса. Сва српска удружења била су забрањена, а сви виђенији Срби били су похапшени и конфинирани, док је мноштво Срба из Босне и Херцеговине послато у логоре Нежидер, Арад итд. [Панић и др. 2007]. Међутим, Срби с подручја Срема, Баната, Бачке и Барање преступали су руској војсци и ступали у добровољачке јединице које су се против Централних сила бориле у Добруци и на Солунском фронту. То је био очигледан знак да су они с Аустроугарском раскрстили, да повратак на старо стање више неће бити могућ. Срби се нису борили за Српску Војводину у оквиру Аустроугарске, они су се борили за Србију.

Дипломатски напори српске краљевске владе да убеди савезнике у оправданост југословенског програма, појачани радом Југословенског одбора, формираног од избеглих хрватских, словеначких и српских политичара с подручја Аустроугарске у Лондону 1915. године, нису резултирали позитивним исходом све до лета 1918, тј. до пред крај Првог светског рата. Пробој Солунског фронта 15. септембра 1918, који је предводила српска војска, убрзао је крај рата и омогућио реализацију уједињених настојања српске владе. На основу Крфске декларације српске владе и Југословенског одбора из 1917. године било је предвиђено стварање Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца с династијом Карађорђевића на челу. У овом плану полазило се од теорије да су Срби, Хрвати и Словенци три племена јединственог југословенског народа, те да њихове верске разлике (Срби – православни, Хрвати и Словенци – римокатолици) неће бити препрека уједињењу [Вељановић 2007]. Ужа, српска концепција уједињења, која је подразумевала уједињење Срба из Црне Горе, Босне и Херцеговине и Далмације, војвођанских области (Срема, Бачке, Баната и Барање), те дела Славоније, Лике и Кордуна с Краљевином Србијом (у чијем саставу су од 1912. била подручја данашње Македоније и Косова и Метохије), одбачена је као ускогруда, као српско-националистичка. Док је био министар спољних послова царске Русије, Сазонов је упозоравао српску Владу на опасност од уједињења православних Срба с римокатоличким Хрватима и Словенцима.

На основу савезничких наређења, пошто је до краја октобра 1918. године ослободила предратну Србију, српска војска прешла је Саву, Дрину и Дунав и запосела све српско-хрватско-словеначке територије Аустроугарске. У наређењу француског генерала Франше Депереа, команданта Антантине Балканске војске, изричито се каже да се тиме жели помоћи јужнословенски покрет за ослобођење од Аустроугарске⁴. Крајем окто-

⁴ „Како изгледа, Југо-Словенски покрет узима великих размера. Српска војска треба да се стара да га на све могуће начине организира и употреби у нашу корист, за заједничку акцију против Централних сила... Српска војска треба дакле да избаци у напред што скорије потребна одељења на све територије које су наклоњене Југо-Словенском покрету, у Банат, Босну, Херцеговину, Хрватску и т. д. да би пружила руку елементима који има да се организују.“ [Његован 1993: 17].

бра 1918. Мађари су у Будимпешти прогласили независност Мађарске, чиме је Аустроугарска престала да постоји као држава. Настојања Мађара да новоформирана држава задржи границе бивше Угарске показала су се као велика илузија. Срби, Буњевци и остали Словени из Баната, Бачке, Барање и Срема на Великој народној скупштини у Новом Саду, 25. новембра 1918. прогласили су отцепљење ових територија од Угарске и њихово присаједињење Краљевини Србији. Дан касније, тј. 26. новембра, исту одлуку донели су и Срби из Црне Горе. У име преосталих Срба, Хрвата и Словенаца делегација Народног већа из Загреба дошла је у Београд, нарочито на инсистирање Далматинаца и Босанаца, и прихватила Прводецембарски акт регента Александра Карађорђевића, којим је проглашено Краљевство Срба, Хрвата и Словенаца на целој територији овог „троименог“ народа. Париска мировна конференција 1919–1920. санкционисала је ово решење и разграничила Краљевину СХС у односу на Румунију, Мађарску и Аустрију, као и Италију. Предратне границе Србије према Грчкој, Бугарској и Албанији остале су у суштини исте [Димић 2001].

Дакле, Војводина и Црна Гора, као и 60% подручја Босне и Херцеговине, директно су присаједињени Србији и у њеном саставу ушли 1. децембра 1918. у Краљевину СХС, чији је назив од 1929. био Краљевина Југославија. До 1921. године, када је усвојен Видовдански устав Краљевине СХС, трајао је институционални провизоријум. Водиле су се расправе како уредити нову државу. На изборима је победила концепција јединствене, централистичке државе тако да је после уједињења Краљевина Србија као држава нестала, а Хрватска и Словенија као федералне или конфедералне државе нису ни формиране. Држава је подељена на 33 области, да би после 1929. године била организована у девет бановина. Дунавска бановина, са седиштем у Новом Саду, обухватила је подручје Војводине и Шумадије, то јест територију државе и северно и јужно од Дунава. Југословенска концепција српско-хрватско-словеначког јединства је остварена, али само привидно. У међуратном периоду били су заострени српско-хрватски односи због хрватског сепаратизма⁵.

Одмах после ослобођења војвођанских области 1918. године изабрана је Народна управа за Банат, Бачку и Барању, привремена војвођанска влада, која је радила у духу одлука Новосадске скупштине од 25. новембра 1918. Већ марта 1919. примењени су неки закони Краљевине Србије и власт новостворене Краљевине СХС. Срби из Војводине сматрали су да су остварили свој вишевековни сан: постали су део Србије као државе. Иако је створена Краљевина СХС, а не Велика Србија, војвођански Срби били су за централистичко државно уређење; нису били ни за какву своју аутономију у сопственој држави.

⁵ После окупације Југославије од стране Хитлерове Немачке Хрвати су преко Независне Државе Хрватске извршили геноцид над српским народом у Хрватској, Славонији и Далмацији, као и на подручју Босне, Херцеговине и Срема, које су им немачки нацисти великодушно доделили.

КОМУНИСТИЧКИ ПРИСТУП ВОЈВОДИНИ: АУТОНОМИЈА

Комунистичка партија Југославије, формирана 1919. године, убрзо је у Краљевини СХС била забрањена због залагања за совјетску револуцију и примене терористичких метода борбе. Она је на свом четвртом (Дрезденском) конгресу прокламовала принцип разбијања Југославије, означивши је као великосрпску творевину. У склопу решавања националног питања била је спремна да северне делове Војводине уступи Мађарској. Чак је сарађивала с хрватским усташким покретом који је био против било какве Југославије, а за независну хрватску државу, у границама које би обухватиле и огромне територије на којима су вековима живели Срби. Пошто је Коминтерна, под Стаљиновим вођством, прешла на нову, народнофронтовску концепцију у супротстављању надирућем фашизму и нацизму, КПЈ је од 1934. прокламовала принцип федерализације Југославије и одустала од њеног разбијања. По овој концепцији, за пет југословенских народа (Србе, Хрвате, Словенце, Македонце и Црногорце) требало је формирати федералне републике, с тим да шеста република, Босна и Херцеговина, буде тронационална (и српска и хрватска и муслиманска). За Војводину је предвиђена аутономија [Кончар 1971]. У оквиру КПЈ формиране су КП Хрватске и КП Словеније, док су на осталим територијама деловали покрајински комитети КПЈ. Један од ПК био је оформљен и за Војводину. Комунистичка партија Србије формирана је тек крајем Другог светског рата, после победе партизанског покрета предвођеног комунистима.

После окупације Југославије од стране нацистичке Немачке, у чему су учествовале Италија, Мађарска и Бугарска, уз петоколонашку улогу Хрвата и домаћих Немаца и Мађара, територија Војводине подељена је на три дела. Срем је припао Независној Држави Хрватској, Бачка и Барања Хортијевој Мађарској, а Банат је остао у саставу окупиране Србије са стварном влашћу домаћих Немаца (фолксдојчера) и Трећег Рајха. Партизански покрет имао је масован карактер само у Срему, у коме су Срби били изложени геноциду хрватске усташке државе. Хрватски усташки покрет брутално је реализовао своју антисрпску политику која је гласила: једну трећину Срба треба побити, другу трећину протерати, а трећу покатоличити и тако претворити у Хрвате. Поред Јасеновца и других конц-логора за одрасле, НДХ је имала и конц-логор за српску децу (Јастребарско). Мађари су у три посебне прилике извршили масовне злочине над Србима и Јеврејима у Бачкој и Барањи: 1) приликом окупације 1941; 2) приликом тзв. рације у јужној Бачкој јануара 1942. и 3) приликом депортације Јевреја у конц-логоре 1944. Немци су Јевреје у Банату уништили већ 1941/1942. године, а потом су преко 7. СС дивизије „Принц Еуген“ починили страховите злочине против Срба у Босни и Херцеговини [Његован 2009–2011].

Од око 100.000 жртава Другог светског рата у Војводини поименично је утврђено преко 84.000 цивилних жртава. Од тога на Србе отпада преко 50%, више него свих других нација заједно. Јевреје су уништавали и Хрвати и Мађари, а не само Немци. Убијено је око 85% свих Јевреја.

У хрватском усташком логору Јасеновац убијено је више цивила из Војводине (11.000) него у Аушвицу (9.000) [Његован 2011].

Комунисти су федерализацију Југославије извршили на Другом заседању АВНОЈ-а у Јајцу новембра 1943. године. Прокламовали су Демократску Федеративну Југославију са шест република [Димић 2001]. Касније су, током 1944/45. године, извршили и федерализацију Србије, формирајући две аутономије: Покрајину Војводину и Област Косова и Матохије. Разлог је био вишенационални састав становништва. Међутим, аутономије нису формиране у Републици Македонији, Босни и Херцеговини и Хрватској, иако је и у њима вишенационалност била још изразитија. Руководеће личности хрватских и словеначких комуниста (Тито, Бакарић и Кардељ) били су утицајнији од српских, без обзира на то што су Срби у партизанском покрету били најбројнији.

Комунисти су по ослобођењу Војводине октобра 1944, до чега је дошло и уз помоћ совјетске Црвене армије, у Банату, Бачкој и Барањи завели војну управу, са Хрватом Иваном Рукавином на челу. Преостале Немце, који нису отишли с немачким Вермахтом, логорисали су, с циљем да их протерају. Од протеривања Мађара су одустали због интереса комуниста у Мађарској. То је успорило конституисање органа власти Аутономне Покрајине Војводине [Попов и Попов 2002]. Ипак, крајем рата тај процес доведен је до краја. Војводина, састављена од Срема, Бачке и Баната, ушла је као аутономна покрајина у састав Републике Србије, а Барању су комунисти доделили Републици Хрватској, као и западни Срем с Вуковаром као центром некадашње Сремске жупаније. У колонизацији Војводине после Другог светског рата најбројнији су били Срби из Хрватске и Босне и Херцеговине, чија су имања разорили окупатори.

У тзв. Салцбуршкој изјави Војвођанског покрета из 1958. године, који су чинили неки избегли грађански политичари несрпског порекла, прокламовано је право Војводине на отцепљење од Србије и Југославије и удруживање у средњоевропске интеграције⁶ [Бјелица 2008].

Током вишедеценијског комунистичког владања у Југославији федерација је слабила, а републике су јачале, изузев Србије. Јачале су и позиције покрајина, да би уставом из 1974. оне постале и специфичне федералне јединице, адекватно представљење у свим федералним органима [Димић 2000]. Покрајине су имале утицаја на Републику Србију, а она није имала утицаја на збивања у покрајинама. Југославија је под маском самоуправљања, друштвеног споразумевања и договарања, тзв. удру-

⁶ „Адалберт Карл Гаус, Еуген Јоцић и Корнел Филиповић су се маја 1958. године огласили Салцбуршком изјавом. Иако су поменути тројица у политичком смислу представљали маргиналне личности, Салцбуршка изјава је занимљива не само као курјозитет у истој политичких идеја, него и због чињенице да је донета непосредно након што је почела да функционише Европска економска заједница, претеча данашње Европске уније. Ова изјава и пратећа објашњења имају несумњив сепаратистички карактер, што се јасно види из текста у коме се разматра будући државноправни статус Војводине. Не помиње се никаква веза са Србијом, нити с Југославијом, али се зато Војводина види као будућа чланица некакве Средњеевропске или Подунавске федерације, која би била члан будуће Европске уније. Предвиђени су могући тешњи односи Војводине с појединим чланицама будуће федерације, конкретно с Хрватском.“ [Бјелица, 2011: 519].

женог рада и неприкосновене власти комуниста у својим републикама и својим покрајинама постала конфедерација националних партијско-бирокупатских етатизама. Регионализми у републикама постали су националистички, као и на подручју покрајине Косова (албански национализам и сепаратизам). У Војводини је регионализам био бирократски, а не национални (српсконационалистички) јер су Срби у Војводини били апсолутна већина. Због тога је покрајинска власт 1988. године срушена веома лако, уз нешто масовније демонстрације грађана, а новим уставом Републике Србије из 1990. власт покрајина сведена је на прихватљиву меру за већинско српско становништво. Већ одмакле процесе конфедерализације Југославије за Титовог живота није имао ко да заустави после његове смрти (1980). Земља је клизила у распад, а за Словенију и Хрватску једнакоправност Србије као републике у федерацији није била прихватљива. Тзв. међународна заједница (Запад) у лику ОЕБС-а, Европске уније и САД (НАТО) одредила је преко Бадинтерове комисије да се Југославија мора поделити не по етничким, већ по републичким границама, које су комунисти одредили још у Јајцу 1943. године. Наравно, распадом по републичким, а не етничким границама највише су били погођени Срби, јер су живели и у Републици Хрватској (чија је уставна дефиниција до 1990. године била да је то држава хрватског народа и српског народа у Хрватској) и у Босни и Херцеговини (у којој су Муслимани и Хрвати, без обзира на српско противљење, прокламовали излазак ове републике из Југославије).

Ратни сукоб у Хрватској завршен је 1995. изгоном Срба, а рат у Босни и Херцеговини поделом ове југословенске републике на два ентитета: муслиманско-хрватску Федерацију од десет кантона и Републику Српску. Србима у Хрватској у оквиру регионализације на жупаније није признато право на аутономну Српску Крајину. Након албанске оружане побуне на Косову и Метохији и НАТО бомбардовања Србије 1999. године српска држава морала је повући своје органе (војне, полицијске и цивилне) с ове територије. Западни спонзори косовско-метохијских Албанаца (САД и већина земаља ЕУ) признали су тзв. Републику Косово, без обзира на резолуцију Савета безбедности УН бр. 1244. Егзодус Срба и с ове територије одвијао се по сценарију из Хрватске и Босне и Херцеговине. Остали су без имовине и права на државу, па чак и аутономију.

ДЕМОКРАТСКЕ ПРОМЕНЕ 2000. ГОДИНЕ И СТАТУС ВОЈВОДИНЕ

Иако је вишестраначки систем у Србији уведен 1990. године, када и у целој Југославији, сматра се да је у њој демократија западног типа победила тек 2000. године силаском с власти Слободана Милошевића и Социјалистичке партије Србије. То се догодило после избора и масовних демонстрација грађана. У другим републикама анतिकомунистичке странке победиле су још 1990. и сматране су демократским, иако су у суштини биле националистичке (пример ХДЗ у Хрватској, муслиманска СДА у Босни и Херцеговини итд.).

Очекивања грађана од демократских промена у Србији била су велика и на социјалном и на националном плану, а обећања победничке коалиције ДОС (Демократска опозиција Србије) још већа. Западни спонзори ДОС-а обећавали су донације и праведно решавање српског националног питања, које је распадом Југославије остало нерешено. Међутим, за протеклих 12 година сви проблеми које је Србија као држава имала, а нарочито косовско-метохијско питање, и сви проблеми које је српски народ имао у Југославији и даље су на дневном реду, као нерешени. Црна Гора је изашла из државне заједнице са Србијом, Албанци су прогласили независност Косова, а притисак на сужавање надлежности Републике Српске унутар БиХ је настављен, уз директне интервенције тзв. високих представника Запада.

Аутономија Војводине, северне покрајине Републике Србије, ојачана је после 2000. године једним *ad hoc* законом о преносу више надлежности с Републике на Покрајину. Висок степен аутономије Војводине обезбеђен је и новим уставом Србије из 2007. године. И поред тога, 2010. године усвојен је Статут Војводине, као и пратећи закон који га потврђује од стране Народне скупштине Србије, а који надилазе уставна овлашћења Покрајине. Ови акти Скупштине АП Војводине и српског парламента омогућују функционисање Војводине као државе у држави, с тенденцијом сепарације од остатка Србије.

У Статуту Војводине Срби су, иако државотворан народ, дефинисани као „национална заједница“. И националне мањине су дефинисане као „националне заједнице“. У скупштину Покрајине уведен је институт Савета националних заједница, који чине половина посланика „већинске националне заједнице“ (Срба) и половина посланика „мањинских националних заједница“. Уместо Извршног већа уведена је Влада Покрајине. Насупрот уставне одредбе о службености српског језика и писма српске ћирилице, уведено је као службено и латинично писмо, тј. хрватска латиница. У школском систему уведен је различит школски календар у односу на остатак Србије. Оформљена је тзв. Војвођанска академија наука и уметности, иако у Новом Саду постоји Огранак Српске академије наука и уметности.

Формирани су заводи за културу националних заједница, тј. мањина (изузев за Буњевце), а претходни заједнички, војвођански заводи нису постали српски, већ су и даље остали заједнички. Национални савети националних мањина добили су надлежност у области језика, културе, информисања и школства за своје етничке заједнице, на основу закона о националним мањинама Републике Србије. Такве надлежности за Србе су остале као заједничке.

Спољашњи вид промена статуса Војводине може да се сагледа кроз новоуведени војвођански грб, кроз новоуведену војвођанску заставу, кроз новоосновано војвођанско представништво у Бриселу као седишту ЕУ, кроз чланство Војводине у удружењу европских региона, кроз успостављање јавног РТВ сервиса за Војводину (издвајањем новосадске телевизије из система РТС, као јавног медијског сервиса Србије), кроз држав-

но толерисање истицања тзв. војвођанске ознаке на аутомобилима, кроз толерисање штампања пробних примерака тзв. војвођанског пасоша, кроз толерисање штампања карте тзв. Републике Војводине, кроз толерисање штампања тзв. војвођанских новчаница, кроз толерисање јавног заговарања тзв. војвођанске нације (која би се направила од војвођанских Срба јер заговорници војвођанског сепаратизма се не усуђују да наруше права националних мањина), итд.

Војводина се одлично уклапа у концепт регионализације ЕУ, чиме се слабе мање и „недисциплиноване“ националне државе, а повећава кохезија ЕУ као наднационалне државе у настајању. Војводини се даје улога „европеизатора заостале и балканске“ Србије, а није далеко дан када ће јој се понудити неки вид интеграције у ЕУ мимо сопствене државе Србије. ЕУ уцењује Србију не само Косовом и Метохијом (тражећи признање албанског Косова), Републиком Српском (тражећи јачање органа БиХ и слабљење органа РС), већ и Војводином (тражећи што већу аутономију у односу на Србију).

Будући да су Срби двотрећинска већина у Покрајини, не инсистира се на етнички заснованом регионализму и сепаратизму, као што је то случај с Косовом и Метохијом. Основа за аутономију са законодавном, судском и извршном влашћу, што је корак до независности Покрајине, види се у „војвођанству“, „војвођанској посебности“, „мултиетничности“, „мултиконфесионалности“, „традицији борбе за аутономију“, „супротстављању србијанском централизму“, „бржем економском развоју“, „европским интеграцијама“, „средњоевропској култури“ итд., баш као и у сепаратистичкој Салцбуршкој изјави из 1958. године.

Дакле, процес разградње Србије као државе српског народа се наставља, чак и на подручју Војводине које је етнички изразито српско. Велико је питање како је, насупрот етничке доминације Срба у Војводини, успостављена њихова политичка немоћ да се супротставе одвајању Срема, Баната и Бачке од Србије, односно немоћ да се ослободе непотребне аутономије. Када је знано да сви традиционални српски непријатељи, у иностранству (Немачка, Аустрија и Мађарска) и међу мањинама (Мађари и Хрвати), подржавају јачање аутономије Војводине и њено удаљавање од остатка Србије, јасно је да аутономија Војводине и њено јачање не може да буде у српском националном интересу.

Стога морамо закључити да је будућност Војводине неизвесна. Или ће постати независна држава у односу на Србију и тиме себе на краћи или дужи рок изложити нестанку, уз ново страдање Срба, или ће реорганизацијом Србије на мање регионе [Степић 2004] и она бити регионализована и тиме нестати као продукт комунистичког „решења“ националног питања у Југославији. *Tertium non datur!*

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бјелица, Слободан. Салцбуршка изјава Војвођанског покрета из 1958. године. *Култура њолиса* (Нови Сад), 19 (2008): 527–577.
- Бјелица, Слободан. Трансформација идеје о аутономији Војводине. *Зборник МС за друшћивене науке* (Нови Сад), 137 (2011): 509–520.
- Вељановић, Зоран. *Јуџославија – њојреба или заблуда*. Кикинда: Историјски архив Кикинда, 2006.
- Гавриловић, Славко. *Срби у Хабзбуршкој монархији 1792–1849*. Нови Сад: Матица српска, 1994.
- Димић, Љубодраг. *Историја српске државности – Србија у Јуџославији*. Нови Сад – Београд: Беседа, 2001.
- Димић, Жарко. *Велики бечки рај и Карловачки мир*. Београд: Верзалпрес, 1999.
- Катуш, Ласло. Законско регулисање питања националности / националних мањина у Хабзбуршкој монархији у другој половини 19. века, у: *Мањинска ѡрава и њихова ѡримена у Војводини*, Зборник радова, Нови Сад: Друштво за мађарску културу у Југославији, 2000.
- Кицошев, Саша и Драго Његован. *Развој ејничке и верске сѡрукѡтуре Војводине*. Нови Сад: ИК Прометеј и Мало историјско друштво – Нови Сад, 2010.
- Кончар, Ранко. Идеја о аутономији Војводине и КПЈ. *Испѡраживања* (Нови Сад), 1 (1971): 29–52.
- Микавица, Дејан, Владан Гавриловић и Горан Васин (прир.). *Знамениѡа документиѡа за испѡрију српског народа 1538–1918*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2007.
- Његован, Драго. *Присаједињење Срема, Банатиѡа, Бачке и Барање Србији 1918*. Нови Сад: Музеј Војводине, 1993.
- Његован, Драго. *Присаједињење Војводине Србији*. Нови Сад: Музеј Војводине, 2004.
- Његован, Драго (прир.). *Злочини окуѡаѡора и њихових ѡмаѡача у Војводини*, I–IV, Нови Сад: ИК Прометеј и Мало историјско друштво – Нови Сад, 2009–2011.
- Панић, Божидар; Милош Кристеа, Сима Жарков и Андреј Качора. *Арадска ѡверђава, лођор за исребљење Срба (1914–1918)*, Пожаревац, 2007.
- Подов, Владимир И. *Славеносрбија*. Нови Сад: Српско-украјинско друштво, 2009.
- Попов, Чедомир и Јелена Попов. *Ауѡномија Војводине – српско ѡиѡање*. Сремски Карловци: Књижарница Зорана Стојановића, 2002.
- Посуњко, Олга М. *Истѡрија Нове Србије и Славеносрбије*. Нови Сад: Српско-украјинско друштво, 2002.
- Степић, Миломир. *Српско ѡиѡање – ѡеѡполиѡичко ѡиѡање*. Београд: Јантар група, 2004.
- Njegovan, D. Suffering of the People of Sylvania (Serbs, Jews, Roma...) in the Croatian Ustasha Camp in Jasenovac (1941–1945), in: Avramov, S. (ed.), *Jasenovac. The fifth international conference on the systems of concentration camps & execution sites of the Croatian state for the extermination of Serbs, Jews & Gypsies in WWII*. Banja Luka 24th & 25th May 2011. The Proceedings. Banja Luka: Public Institution Memorial Area Donja Gradina, Kozarska Dubica; Banja Luka: Association Jasenovac, Donja Gradina, 2011: 143–162.

VOJVODINA – A REGION BASED ON THE SERBIAN ETHNICITY AND ITS DENIAL

by

Drago Njegovan

SUMMARY: The issue of regionalism and the autonomy of certain areas is mainly related to the ethnic composition of the population. The idea of the autonomy of Vojvodina as a Serbian region in the Habsburg Monarchy was created back in 1690. It came into being 150 years later by the decision of the 1848 May Assembly. In a significantly different form, it lasted ten years as the Serbian Voivodship and Temišvar (Timisoara) Banat. In the next fifty years, a autonomous Serbian Vojvodina was just a dream. At the end of World War I the areas of Vojvodina, on the basis of the right to self-determination, entered the Kingdom of Serbia and thus became part of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, i.e. Yugoslavia. The idea of the autonomy of Vojvodina was then discarded.

Some liberal politicians, supported by the Croats, tried to restore it in the interwar period but this option did not receive any support of voters at the elections. The illegal Communist Party politically promoted the idea of the autonomy of Vojvodina in a federalized Yugoslavia, which was achieved during World War II. At the end of the war, the autonomous Vojvodina remained part of Serbia, and according to the 1974 Constitution, it became a part of federal Yugoslavia. During the disintegration of Yugoslavia, the autonomy of Vojvodina within Serbia was preserved but recently, after the so-called democratic changes of 2000, domestic and foreign (EU and NATO) political engagement in Serbia has been more directed towards the greater autonomy of Vojvodina, and even its separation from Serbia, despite the two-thirds Serbian majority living in the Province.

KEYWORDS: Serbs, the autonomy of Vojvodina, regionalism, the Habsburg Monarchy, Yugoslavia, Serbia

Букашин С. Стојиљковић

СТАНДАРДНИ ЈЕЗИК У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВЕНОМ КОНТЕКСТУ И ФЕНОМЕН ТЗВ. ДЕСТАНДАРДИЗАЦИЈЕ ЈЕЗИКА*

САЖЕТАК: Савремени европски стандардни језици плод су поступних промена које су водиле све већој централизацији европских друштава. Међутим, последњих неколико деценија сведоци смо све израженијих процеса супротног предзнака, с једне, али и надируће глобализације, с друге стране. Циљ је рада да се, с обзиром на измењене околности, критички одреди према тумачењима стандардног језика у нашем времену. С тим у вези, из више углова анализирамо тзв. дестандардизацију језика и показујемо да савремена друштвена кретања и дух времена захтевају одбацивање уврежених тумачења која у језичкој варијацији не препознају богатство већ опасност.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: стандардни језик, стандардизација језика, дестандардизација језика, језичка варијација, лингвистички плурализам

ИДЕЈНА И ДРУШТВЕНОИСТОРИЈСКА ПОЗАДИНА СТАНДАРДИЗАЦИЈЕ ЈЕЗИКА

Како се децентрализовано средњовековно феудално европско друштво постепено преображавало у централизовано модерно, тако су све приметније биле и његове социолингвистичке импликације у виду започињања стандардизовања језика [Mattheier 2003: 215]. У столећима која су уследила, на лингвистичкој карти европског континента формирано је неколико десетина стандардизованих језика, а многи варијетети у овај процес улазе у наше време. Једно од полазишта у њиховом класификовању управо је хронолошко. У литератури тако налазимо поделу на језичке стандарде раног модерног, модерног и постмодерног периода [Hübshmannová & Neustupný 1996]. С обзиром на то да оваква класификација за критеријум узима време избора основице будућег стандардизованог варијетета, неки се аутори користе терминологијом којом се баш та чињеница истиче: 1) језици ране селекције, 2) језици касне селек-

* Рад је настао у оквиру пројекта *Опис и стандардизација савременог српског језика* (178021) Института за српски језик САНУ. Пројекат финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

ције и 3) језици који су развијени недавно или су још у повоју¹ [Subačius 2002: 141].

Почеци стандарда с раним избором дијалекатске основице везују се за доба ренесансе и просветитељства. То су језици западног дела европског континента, који су на својој територији били надређени другим језицима и код којих је селекција била последица, условно речено, друштвеноисторијских околности. Стандардизациони процеси нашли су подршку у оновременом теоријском поимању језика и његове улоге. У доба просветитељства на стандардизацију језика гледа се благонаклоно. За рационалисте језик је средство комуникације, а стандардни језици, због своје општости, доживљавају се као неутрални инструменти комуникације с посредничком улогом, који доприносе политичкој партиципацији и политичкој и друштвеној еманципацији [Geeraerts 2003: 28–34].

С друге стране, већини европских језика (језици касне селекције), који су у то време били у подређеном положају на територији распрострања, замах стандардизационим процесима дао је сасвим другачије виђење језичке варијације. Романтичарско поимање језика као средства изражавања (идентитета) и, наизглед парадоксално, идеолошка критика стандардних језика као варијетета који нису ни географски ни социјално неутрални послужили су као замајак кретања у којима ће, уз опсежно језичко планирање, европска стандарднојезичка позорница примити бројне нове актере.

Важно је, међутим, истаћи: и језици ране селекције процес стандардизовања завршили су у епохи стварања држава-нација². У идејном погледу, тек је спрега стандардног језика и државе-нације у себи могла помирити рационалистичко поимање да је сврха стандардизације језика политичка партиципација грађана (а она се може остварити на нивоу државе-нације) с романтичарским инсистирањем на вези језика и идентитета (при чему држава-нација легитимитет изводи из културног идентитета народа) [Geeraerts 2003: 46]. У друштвеноисторијском контексту двосмерност односа држава-нација: национални стандардни језик огледа се у следећем: док је, с једне стране, држава-нација на својој територији, успостављањем јединственог економског система / јединственог тржишта, централизовањем јавне администрације, увођењем јединственог школског система, унапређењем инфраструктуре и комуникација и др., створила национално језичко тржиште и погодовала стандардизацији језика и његовом ширењу, с друге је стране стандардни језик, нарочито у оним случајевима где је то недостајало, постајао основним кохезионим чиниоцем и подупирачем њеног легитимитета.

Због тога смо мишљења да би од у литератури заступљене трипартитне поделе, засноване на критеријуму почетка формирања стандарда,

¹ Подела Г. Субачијуса [2002: 141] обухвата и мртве језике – старогрчки, латински и старословенски. У овоме се раду њима нећемо бавити.

² На чињеницу да су до коначне кодификације ови језици морали чекати више векова указује знатна разлика која код њих постоји између изговора и правописа (језици касне селекције доследније се придржавају начела *Пиши као што говориш*).

можда упутније било правити разлику с обзиром на завршетак тог процеса. С једне би се стране нашли стандардни језици устоличени с европским државама-нацијама, а с друге они варијетети који овај процес довршавају или започињу у наше време. Заједничка је одлика првих (били они стандардни језици ране или касне селекције) то што су национални језици својих држава, док се у савременом контексту стандардизују управо они варијетети који то нису успели постати, било због тога што су били сведени на дијалекте дотичних националних језика или зато што су, због превеликих структурних разлика, третирани као мањински језици.

СТАНДАРДНИ ЈЕЗИК У САВРЕМЕНОМ КОНТЕКСТУ. ПИТАЊЕ ДЕСТАНДАРДИЗАЦИЈЕ ЈЕЗИКА

Прве деценије двадесетог столећа у највећој мери означиле су завршетак процеса формирања европских држава-нација, пре свега на западу континента, али у знатној мери и на његовом истоку³. Сматра се да су у погледу структуре, статуса и ставова стандардни језици били стабилни у првим деценијама двадесетог века [Mattheier 2003: 238], да би се у последњих неколико десетлећа почео запажати нови феномен у њиховом животу – дестандардизација. Дестандардизација језика испољава се у два вида: с једне стране, стандардни се језик све мање користи у неким доменима комуникације, а, с друге, почиње да поприма до сада несвојствене му елементе, постајући све разноликији⁴ [Nekvapil 2008: 260]. Узроци ове појаве углавном се проналазе у савременим друштвеним кретањима и духу времена уопште. У постмодерним друштвима, у којима се промовишу вредности плуралитета и разноврсности, све се мање истиче потреба за општеприхваћеним језичким стандардима.

Дошло је до суштинских промена чак и у оним односима у којима је традиционални образац имао најјаче упориште, преобразила се природа релације између појединца и неких од најважнијих, како их Силверстин [Silverstein 1998] назива, центрирајућих установа⁵ (енг. centering institutions), што се све у крајњој линији одражава и на језик:

- *Породица*. Умањена је улога породице у друштвеном животу деце и младих. Они данас много више времена проводе комуницирајући (непосредно или посредно) са својим вршњацима, а у многим се

³ Чињеница да су у Источној Европи постојале вишенационалне државе не умањује тачност ове тврдње, будући да су и у њима многе националне заједнице имале своју територијалну заокруженост и, мада не и независност, већи или мањи ниво аутономије и властити стандардизовани варијетет. Овоме чак не противречи и пример тзв. српскохрватског стандардног језика, чија је јединствена одлика била полицентричност у оквиру једне државе (сви остали полицентрични језици говоре се у више држава, уп. енглески, шпански, немачки), с два национална средишта различитих традиција језичке стандардизације.

⁴ Нас ће у овом раду првенствено занимати да истражимо овај потоњи аспект. Овом приликом можемо приметити да, с методолошке тачке гледишта, није најсрећније решење под термином дестандардизације језика подразумевати ова два, иако повезана, ипак различита феномена.

⁵ Подробније одређење центрирајућих установа може се наћи у Blommaert [2005: 75].

друштвима увећала и њихова економска самосталност, па самим тим иновативни приступ схватању норми (укључујући ту и језичке) ове новопечене потрошачке силе постаје све заступљенији у медијима [Teleman 2003: 426];

- *Школсџво*. Утицај школе, као најважнијег изворишта ширења друштвених, па самим тим и језичких норми, у опадању је. Не треба изгубити из вида да је управо образовни систем последњи бедем одбране стандардног језика јер се само ту оглушавање о његову норму кажњава.
- *Медији*. Мада су у ширењу стандардног језика уз школу најзначајнију улогу испрва одиграли писани медији, а потом радио и телевизија⁶, данас се њихов језик ни у ком случају не може оценити као неискривљени одраз препорука језичких нормативиста. Због тога неки аутори [Garvin у: Neustupný 2008: 260] говоре о преласку с академског стила кодификације на стил слободног предузетништва. Начело угледања на језик и стил великана националне књижевности и поштовања смерница стручњака за језик замењено је опонашањем језичког модела заступљеног у медијима. Савремене медије одликује све израженије избегавање сваке врсте формалности, па и у језику, због чега радо прибегавају употреби „опуштенијег” стила [Kristiansen 2003: 89]. Док је некада писани језик служио као узор говорној пракси, данас спонтани, неусиљени и некориговани језик телевизије постепено почиње да утиче и на норму писаног језика [Teleman 2003: 426].
- *Нација*. Неки аутори [в. Mattheier 2003: 240] јављање дестандардизације језика примећују у оним друштвима у којима је стандардни језик почео да губи улогу симбола националног јединства (као што смо раније напоменули, имао ју је у Европи у доба конституисања држава-нација), што повезују с могућношћу да се нација или растаче или да је у тој мери утврђена да јој додатни симбол у виду једнообразног језичког стандарда и није потребан. Можда се образложење, пак, крије у томе што сам концепт нације, какав је досад преовладавао, доживљава преображај под притиском глобализацијских кретања.

Несумњиво, измениле су се улоге које су друштвене норме и ауторитети играли у прошлости, али, прихватимо ли да се у тој чињеници крије покретач тзв. дестандардизације, тиме, заправо, свесно или не, унапред пристајемо и на одговарајуће поимање стандардног језика. Питање одређења појма дестандардизације језика, желимо нагласити, у нераскидивој је вези с претходним дефинисањем феномена званог стандардни језик.

Досад изложеном тумачењу дестандардизације у највећој би мери одговарало виђење стандардизованог варијетета као негованог и норми-

⁶ Радио и телевизија су, у најмању руку, заслужни за то што стандардни језик постаје макар део наше пасивне језичке компетенције.

раног језика⁷. Сходно томе, под појам дестандардизације могле би се подвести све оне промене које „прете“ лику стандардизованог варијетета, онаквом каквог (желе да?) га виде, пре свега, пре друштвени чиниоци који над тим варијететом спровode надзор⁸.

Сасвим другачију перспективу добијамo оставимо ли момент надзора по страни и прихватимо ли да је стандардизовани варијетет онај који је, фаворизован друштвеноисторијским чиниоцима, стекао право/привилегију да се користи у јавном дискурсу⁹. Дакле, његова је *differentia specifica* положај који у друштву ужива, па можемо закључити да, у лингвистичком погледу, стандардизовани варијетет представља само још један од варијетета одређеног језика. Тзв. дестандардизација језика онда, заправо, није ништа друго него језичка промена. Тумачења дестандардизације која се ослањају само на чињеницу да надзор над стандардним језиком, услед раније наведених друштвено-политичко-економско-културних околности, има све мањи домет пренебрегавају општији карактер феномена језичке промене, у чијој основи лежи свакодневно језичко понашање које производи језичке варијанте [Mattheier 2003: 240]. Бурдије [Bourdieu 1991] би их назвао разликовним одступањима (енг. *distinctive deviations*), а оне се на језичком тржишту вреднују, тј. служе као друштвени симболи. Из тога можемо закључити да ни стандардни варијетет није (нити може бити) једнообразан, већ да (мора да) садржи социјално условљену варијацију.

Овакво тумачење супротставља се не само претходном, већ и трећем погледу на стандардни језик (који је у блиској вези с првонаведеним, што ћемо нешто касније и објаснити). Раније смо напоменули да су, на-

⁷ Уп. „...српски језички *сi*ндард, у који улази све оно што Срби, ма где живели, употребљавају као свој неговани и нормирани језик.“ [Ивић & Брборић 2007: 63–64].

⁸ Аутори који се баве стандарднојезичком проблематиком често се користе само једним термином како би означили две, по напем мишљењу, различите појаве. Термин о којем је реч јесте стандардизација језика и у овом раду означава процес формирања стандардног језика (од селекције његове основице па све до његовог устоличења), док поступке које појединци, групе и институције преузимају на себе, како би усмеравали језичку варијацију у оквиру већ стандардизованог варијетета, називамо надзором над језиком. Извесно подударање постоји између фазе кодификације током стандардизације језика и надзора над стандардним језиком, будући да обоје подразумевају усмеравање језичке варијације. Међутим, док се, с једне стране, показали су примери у прошлости, без таквих интервенција не може увек (а камоли не на једноставан начин) доћи до националног стандардног језика, с друге стране, не постоје озбиљни аргументи у прилог тези да једном у заједници прихваћен стандардни језик може попримити толики обим варијације који би његово постојање као таквог угрозио (због чега би, следи, био неопходан непрекидан надзор над стандардизованим варијететом). То је немогуће из једноставног разлога што су се, навели смо у уводу рада, стандардни језици почели појављивати тек пошто су се стекле одговарајуће друштвеноисторијске околности, тј. све већа централизација европских друштава, а формирање завршили када је она достигла ниво државе-нације. Илузорно је мислити да ће у доба савременог информационог друштва и до сада невиђених видова комуникације степен језичког споразумевања у оквиру нације опадати. Што се пак глобалног ширења енглеског језика тиче (у чему се неретко препознаје претња националним стандардним језицима), одговор на овај изазов никако се не крије у разним прескриптивним приручницима који изворне говорнике уче како правилно да опште на своме матерњем језику.

⁹ У Trask [2005: 335], на пример, налазимо да је то „варијетет језика који говорници сматрају најприкладнијим у службеној комуникацији и школству“.

супрот његовој релативној стабилности почетком прошлог века, последњих неколико деценија бројни аутори почели примећивати знаке тзв. дестандардизације језика¹⁰. Из тога се јасно може уочити да се појава дестандардизације поклапа с наглим ширењем овог варијетета¹¹ кроз друштвене слојеве и националну територију¹², што, даље, упућује на то да ови аутори, најчешће не експлицитно, полазе од својеврсног друштвеннокласног одређења стандардног језика, по коме се он проналази само у језичкој употреби мале групе говорника, тзв. друштвене елите, јер само такав варијетет може задржати већи степен униформности, будући да је улога разликовних одступања мање релевантна у оквиру исте друштвене класе. Осим тога, нашој тези у прилог иде и то што неки од аутора, који у обзир не узимају могућност социјалног раслојавања стандардног варијетета, у феномену дестандардизације језика виде последицу растакања нације, уместо да управо у његовој повећаној варијантносној препознају чињеницу да из варијетета који симболизује и припада једној друштвеној скупуни прераста у симбол и власништво целокупне нације.

Што се, пак, тиче поменутих везе између друштвеннокласно заснованих погледа на стандардни језик и оних што инсистирају на моменту нормираности, она је у следећем: језички надзорници, иако наизглед поборници једнакости када износе уверење да је стандардни језик неутрално средство споразумевања и да га свако мора учити¹³, заправо репродукују постојеће односе у оквиру језичког тржишта, одржавајући постојећу структуру расподеле језичког капитала, која, преко структуре прилика да се приступи образовном систему, зависи од структуре класних односа [Bourdieu 1991: 64] и тиме раде у корист онима (себи?) који поседују овај редак облик језичке компетенције. Привилегована група говорника дужна је да своје језичке навике минимално мења, а остали су приморани да, пристајући на другоразредност своје језичке употребе, прихвате и с тим нераскидиво повезане социјалне импликације. Осим тога, не треба изгубити из вида да нормирање подразумева избор између варијаната, а он се, углавном, прави фаворизовањем језичке употребе оних који имају моћ у друштву.

¹⁰ Неки је управо тако и именују, док се у случају других она да препознати у многобројним лангентима над судбином тзв. негованог језика као друштвене вредности.

¹¹ Врло су у том погледу сликовити подаци о владању стандардним италијанским 1961: 30% становништва неких области није га у то време још увек говорило, а када је реч о нешколованима, њих чак 80% [Joseph 1987: 54].

¹² Не треба изгубити из вида социјалну димензију географског ширења: језичке су разлике између припадника виших слојева различитих географских области у оквиру националног језичког тржишта незнатне.

¹³ Уп. Katičić [1992: 66]: „Svi govornici moraju učiti standardni jezik, različite su samo teškoće koje pri tom susreću“.

ЗАКЉУЧАК

Стандардизација језика одувек је пратила мене у развоју људског друштва и људске мисли. У савременом контексту постаје све сложенијом појавом. Прошлошћу завештани једнозначни обрасци, попут оног – једна држава: једна нација: један национални стандардни језик, тзв. неприкосновеног „светог тројства“ језика, нације и државе [Bugarski 2005: 96] – неприменљиви су у нашем времену. Напори који се улажу у стандардизовање још увек нестандардизованих варијетета то и потврђују, а ромски језик, чији говорници представљају транснационалну мањину, нуди сликовит пример [Matras 2004].

Глобално информационо друштво и постмодерна свест, која себи допушта да сумња, преиспитује, критикује и доводи у питање ауторитете, за последицу имају већу спремност да се прихвате различитост и разносврност, што у језичком погледу води благонаклоним односу према језичкој варијацији. За стандардне језике то значи прихватање социјално условљене варијације, без бојазни да може угрозити споразумевање у националним оквирима јер она, напротив, показује да је стандардни језик постао власништвом целог друштва, а не да, као досад, припада једнима, а за друге представља позајмљени варијетет¹⁴. Сврха усвајања политике лингвистичког плурализма као начела није само у томе да се заштите језички обесправљени у оквиру националног језичког тржишта, већ и то да на глобалном плану заштити све угроженију мултијезичност. Да би се избегла опасност да у политичком и економском уједначавању планете културни идентитети постану колатералном штетом, ваљало би да преовлада схватање да, попут биолошке или етничке, и језичку разноврсност треба очувати.

ЛИТЕРАТУРА

- Ивић, П. & Б. Брборић (2007). Мерила језичке правилности, у: П. Ивић, И. Клајн, М. Пешикан & Б. Брборић (ур.), *Српски језички њрурничник*. Београд: Београдска књига, 51–64.
- Blommaert, J. (2005). *Discourse: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1991). The Economy of Linguistic Exchanges, in: *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 35–65.
- Bugarski, R. (2005). Европа и језици, у: *Jezik i kultura*. Београд: XX век, 91–101.
- Deutmert, A., & W. Vandenbussche (ur.). (2003). *Germanic Standardizations: Past to Present*. Amsterdam: John Benjamins.
- Geeraerts, D. (2003). Cultural models of linguistic standardization, in: R. Dirven, R. M. Frank & M. Pütz (eds.), *Cognitive Models in Language and Thought: Ideology, Metaphors and Meanings*. Berlin: Walter de Gruyter, 25–68.

¹⁴ Сматра се да су модерни стандарди власништво средње класе, која их даје на позајмицу нижим слојевима друштва [в. Hübschmannova & Neustupny, 1996: 106].

- Hübschmannová, M., & J. V. Neustupný (1996). The Slovak-and-Czech dialect of Romani and its standardization. *International Journal of the Sociology of Language*, 120, 85–109.
- Joseph, J. E. (1987). *The Rise of Language Standards and Standard Languages*. London: Frances Pinter.
- Katičić, R. (1992). Jezična kultura, u: *Novi jezikoslovni ogleđi*. Zagreb: Školska knjiga, 62–75.
- Kristiansen, T. (2003). Danish, u: A. Deutmert & W. Vandenbussche (ur.), *Germanic Standardizations: Past to Present*. Amsterdam: John Benjamins, 69–92.
- Matras, Y. (2004). The future of Romani: Toward a policy of linguistic pluralism. Доступно преко: http://romani.humanities.manchester.ac.uk/downloads/2/Matras_Pluralism.pdf [15. 4. 2010]
- Mattheier, K. J. (2003). German, in: A. Deumert & W. Vandenbussche (eds.), *Germanic Standardizations: Past to Present*. Amsterdam: John Benjamins, 211–244.
- Nekvapil, J. (2008). Language Cultivation in Developed Contexts, in: B. Spolsky & F. M. Hult (eds.), *The Handbook of Educational Linguistics*. Oxford: Blackwell Publishing, 251–265.
- Silverstein, M. (1998). Contemporary Transformations of Local Linguistic Communities. *Annual Review of Anthropology*, 27, 401–426.
- Subačius, G. (2002). Two Types of Standard Language History in Europe. *Res Balticae*, 8, 131–150.
- Teleman, U. (2003). Swedish, u: A. Deutmert & W. Vandenbussche (ur.), *Germanic Standardizations: Past to Present*. Amsterdam: John Benjamins, 405–430.
- Trask, R. L. (2005). *Temeljni lingvistički pojmovi*. Zagreb: Školska knjiga.

STANDARD LANGUAGE IN THE CONTEMPORARY SOCIAL CONTEXT
AND THE PHENOMENON OF THE SO-CALLED LANGUAGE
DESTANDARDIZATION

by

Vukašin S. Stojiljković

SUMMARY: The standardization of the contemporary European languages was triggered by the process of social centralization which began as the Middle Ages drew to an end. It got its momentum during the period of nation-building, the age that saw the emergence of dozens of European standard languages. In the contemporary context, a phenomenon called language destandardization is observed. In this paper we take it under scrutiny and argue that it can be interpreted in different manners depending on the perspective applied. We conclude that socially conditioned linguistic variation within standard languages is a consequence of their spread through the population and, as such, inevitable.

KEY WORDS: standard language, language standardization, language destandardization, linguistic variation, linguistic pluralism

Срђан Шљукић

ЕНТОНИ СМИТ О ОДНОСУ НАЦИОНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА И МИТА О ИЗАБРАНОСТИ*

САЖЕТАК: Један од најпознатијих савремених истраживача проблема нације и национализма, британски научник Ентони Д. Смит (Anthony D. Smith), посебно се бавио питањем националног идентитета. У овом раду аутор настоји да прикаже и критички сагледа Смитово схватање односа националног идентитета и мита о изабраности као једног од најзначајнијих националних митова. На крају рада указује се на значај Смитовог схватања за објашњење и разумевање савремених друштвених сукоба на западном делу Балканског полуострва.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Балканско полуострво, мит о изабраности, нација, национални идентитет, сукоб

О проблемима нације и национализма објављен је последњих двадесетак година заиста велики број радова и то из угла бројних дисциплина, а на овим су се питањима искушавали и они који не припадају научној заједници, већ могу бити сврстани у категорију најчешће називану „публицисти“. Популарност тема нације и национализма не чуди, поготово када је реч о простору западног Балкана, с обзиром на оштре друштвене сукобе који су овде били на делу током деведесетих година прошлог века. Друштвени сукоби, поготово они ратни, могу да захвате цела друштва која у њима учествују, што подразумева и сферу културе, у којој се, на идеолошки начин, преламају сукоби око разних врста материјалних ресурса, укључујући и територију. Управо је наведена чињеница узрок ситуацији у којој је и највећи број радова о нацији и национализму био (и јесте) заправо идеолошки по свом карактеру. У њима се национализам, па и сама нација, унапред негативно вреднују и „осуђују“ за сва убијања, разарања и протеривања која су погодила западни Балкан у последњој деценији двадесетог века. При томе, они нешто опрезнији „подједнако осуђују“ сваки национализам, док други, острашћенији, не презају да „осуде“ само национализам (и нацију) противника у сукобу, а друге национализме, поготово сопствени, или не желе да виде

* Овај чланак резултат је рада на пројекту бр. 179053, који финансира Министарство науке Владе Републике Србије.

или проглашавају „патриотизмом“, с обзиром на то да су сами термини „нација“ и „национализам“ означени као „негативни и непожељни“. И једни и други, међутим, остају у оквиру исте идеолошке матрице, која идеолошке флоскуле пропагандног карактера непрестано жели да прогласи неоспорним научним истинама.

Зато је потребно, увек изнова, указивати на то да се проблеми нације и национализма могу проучавати на научан начин само тако што ће се максимално настојати да им се, као и другим темама, приђе вредносно неутрално и да се, када је о социологији реч, утврди њихова друштвена суштина. Задатак науке није да нешто „осуђује“ и доказује тезе које су политичари прогласили неупитним. Такође, мора се имати на уму општост социолошких истраживања и сазнања, тј. чињеница да се пуком терминолошком акробатиком не може избећи испитивање појава нације и национализма у свим савременим друштвима, укључујући ту и она која су самопрогласила сопствени „имунитет“.

Испуњавању горе наведеног задатка у великој мери доприноси упознавање с идејама Ентонија Д. Смита (Anthony D. Smith), једног од најпознатијих савремених проучавалаца нације и национализма. Смит, ученик такође нашој јавности веома познатог Ернеста Гелнера (Ernest Gellner, 1925–1995), доктор је социологије и историје уметности и професор емеритус чувеног Лондонског економског факултета (London School of Economics). Од његових бројних радова посвећених темама нације и национализма на српски језик преведена је књига *Национални идентитети* (1998).

Аутори који су критички преиспитивали разноврсне теорије о нацији и национализму за Е. Смита резервишу истакнуто место, не спорећи његов утицај и значај у овој области. Тако В. Катунарић [Katunarić 2003: 172] чак тврди да је Смит помирио два основна приступа нацији и национализму, а то су примордијализам и модернизам, тврдећи да не постоје савремене нације без етничког језгра у прошлости. Тако он примордијалистима замера што етничко језгро сматрају непроменљивим и што минимизују улогу елита (укључујући ту и интелектуалце), а модернистима што оспоравају било какву сличност и везу између савременог националног и преиндустријског етничког идентитета. Смит, који се обилато служи историјским чињеницама и примерима, „усамљенички и храбро“ се упустио у дискусију с академским *мејнстрим* (mainstream) историчарима, политиколозима и социолозима (модернистима и конструктивистима), покушавајући да отвори „трећи пут“ у проучавањима нације и национализма [Katunarić 2003: 176]. Са своје стране, Британац Џонатан Херн (Jonathan Hearn) Смитове радове назива „утицајним“ и подсећа на дебату између Е. Гелнера и А. Смита у часопису *Нације и национализам* (*Nations and Nationalism*) из 1996. године, у којој је Гелнер, којег Херн назива „архимодернистом“, тврдио да нације немају „пупак“, а и да га имају, да је он непотребан, чиме је желео да нагласи свој став да чак иако модерна нација и има неке везе с прошлошћу, да је та веза небитна за разумевање нације саме; нације су пре свега, за Гелнера,

функционална адаптација на захтеве модернизације друштва. Супростављајући се оваквом ставу, Смит је доказивао да се нације обично развијају из раније постојећих етничких формација, те да је стога познавање тога развоја предуслов разумевања конкретних нација. Због својих ставова он је често означаван као „примордијалиста“, али је негирао овакве квалификације, називајући свој и сличне приступе „етно-симболизам“ [Hearn 2006: 37, 172].

Осим става да је савремени национални идентитет утемељен у далекој прошлости, за разумевање Смитовог гледишта важне су још три његове тезе, које такође иду против академског *мејнстрима* у изучавањима нације и национализма. Реч је, најпре, о Смитовом мишљењу да се два позната модела настанка нације и концепта нације, најчешће називани „грађански“ и „етнички“, заправо уопште много не разликују [Смит 1998: 23–29; Smith 1999: 232]. Затим, ту је његово мишљење да такозвана „глобална култура“ није могућа јер јој недостаје оно без чега културе нема, а то су колективно памћење, традиција и дистинктивни симболички кодови [Smith 1999: 261]. На крају, али никако најмање важна, вредна је спомена и тврдња да је моћ националног идентитета и нације у савременом свету изузетно велика, пре свега зато што се показују као функционални у многим ситуацијама, те је тешко очекивати да ће они у догледно време нестати с друштвене позорнице. У тренуцима када се учини да су нација и национализам потиснути, они се јављају поново, с новом снагом, као у миту о Самсону [Смит 1998: 31–36, 223–226; Smith 1999: 141].

У овом раду желимо да се усредсредимо само на један елемент Смитовог гледишта, а то је повезаност националног идентитета с митом о изабраности. Како бисмо споменути однос приказали и објаснили, морамо најпре да видимо како Смит схвата национални идентитет.

НАЦИЈЕ И НАЦИОНАЛИЗАМ КАО КУЛТУРНЕ ПОЈАВЕ

За Смита, на нацију и национализам не треба гледати искључиво као на идеолошке творевине, или облик политике, већ и као на културне појаве. Другим речима, национализам као идеологија и покрет морају бити повезани с националним идентитом као колективном културном појавом [Смит 1998: 5–6].

Свако „лично ја“ састављено је од вишеструких идентитета – породичних, класних, верских, полних – који почивају на друштвеним класификацијама. Најочигледнија је свакако категорија пола, која је универзална и стога слаба основа колективне идентификације и мобилизације. Наредни основ идентитета, регионални (територијални), наизглед представља бољу основу колективне идентификације, али и он има многа ограничења: региони се лако цепају, границе су им често недовољно дефинисане и сл. Трећи тип идентитета је друштвена класа, који је за Карла Маркса био једини заиста значајан колективни идентитет и покретачка снага историје. Међутим, тврди Смит, класном идентитету недо-

стају емоционална привлачност и културна дубина. Стога класни идентитет релативно лако поткопавају верски и етнички идентитети. Верски идентитети се заснивају на културним елементима као што су вредности, симболи, митови и традиције и често су повезани с етничким идентитетима [Смит 1998: 15–19].

Етнички идентитети представљају основу националних идентита и зато се овде на кратко враћамо Смитовој тези о блискости два модела настанка нација.

Први модел, који он назива „западним“ или „грађанским“ (при чему Смит сам ставља знаке навода на другопоменути назив), подразумева да нација заузима одређени простор, тј. територију. Та територија, истиче овај аутор, не може да се налази било где: она је „историјска“ земља, „колевка“ народа, место историјских сећања и асоцијација. Други елемент „западног“ модела је идеја „патрије“, заједнице закона и институција, с јединственом политичком вољом. Осећање правне и политичке једнакости прати развој осећања правне једнакости припадника ове политичке заједнице. Најзад, али за нашу идеју у овом раду најважније, нације морају имати језгро заједничких вредности, у ствари заједничку културу: историјска сећања, митове, симболе и традицију. Систем образовања и медији имају улогу инструмената масовне социјализације у оквирима овакве националне културе, како новодолазећих генерација, тако и евентуалних имигрантских заједница [Смит 1998: 23–26].

Други модел, нешто другачији, јавио се у Источној Европи и Азији и њега Смит назива „незападним“ или „етничким“ (поново Смит сам ставља наводнике на другопоменути назив, баш као и код првог модела нације). Главна особеност овог модела је инсистирање на заједници рођења и културе, што заправо значи да свако припада, заувек, заједници у којој је рођен. Нација је, другим речима, заједница људи исте лозе. Док је у западном моделу нације „народ“ политичка заједница са заједничким законима и институцијама, у незападном „народ“ постаје мета националистичких стремљења и „последњи апелациони суд“ чак и онда када није мобилисан с намером политичког деловања. Место права у овом моделу заузима вернакуларна култура, најчешће језици и обичаји; то је разлог због којег су филолози и фолклористи играли средишњу улогу у раним национализмима у Источној Европи и Азији [Смит 1998: 26–28].

Смит закључује како у основи сваког национализма постоји дубоки дуализам једновремено постојећих грађанских и етничких елемената; понекад претежу грађански и територијални, понекад етнички и вернакуларни. Као пример овог „осцилирања“ између грађанских и етничких елемената он наводи француски национализам, који је у време владавине јакобинаца био претежно грађански и територијалан, да би у раном деветнаестом веку примат преузео културни национализам који је наглашавао етнички елемент, некад франачки, а некад галски. За прва (грађанска и територијална) схватања више су се везали републиканци, док је клерикално-монархистичка десница преферирала модел „органске“ нације. На француском примеру (оваквих примера има много и у Источ-

ној и у Западној Европи; [Smith 1999: 232]) долазимо и до поенте: без обзира на битно различите ставове, па чак и на веома жестоке сукобе присталица два наведена схватања (нпр., у познатој афери Драјфус), обе су стране остајале чврсто спојене у идеји о „природној и историјској“ територији Француске, у потреби „усађивања“ националних идеала и историје путем јавног масовног система образовања, у оданости француском језику, у мишљењу да су Француска и Французи историјски јединствени. То значи, истиче Смит, да иза супарничких модела нације стоји заједничко језгро националног идентитета, који важи за све нације, без разлике. Ово омогућује Смиту да истакне следећа битна обележја националног идентитета [Смит 1998: 28–30]:

1. историјска територија (домовина, отаџбина)
2. заједнички митови и историјска сећања
3. заједничка масовна, јавна култура
4. заједничка законска права и дужности свих припадника нације
5. заједничка економија, с територијалном мобилношћу припадника нације.

Нација је „појмовна мешавина“ грађанског и територијалног с једне, и етничког и генеалогског с друге стране, у сразмери која варира од случаја до случаја. Оба модела нације подразумевају заједничку културу, која припаднике нације међусобно повезује заједничким вредностима, симболима (заставе, монете, химне, униформе, споменици, церемоније итд.) и традицијом, омогућавајући им да спознају „ко смо то ми“ у савременом свету [Смит 1998: 32–34]. Зашто је, без обзира на чињеницу да није свака модерна нација кадра да означи своју „етничку базу“, потребно тражити порекло нације у предмодерним етничким заједницама? Најпре зато што су се прве нације обликовале из етничких језгара и, будући моћне и културно утицајне, утицале на касније случајеве обликовања нација; затим, због чињенице да се етнички модел нације показао као „социолошки продуктиван“ у многим деловима света; најзад, чак и када нова нација није имала јасног етничког претходника, она је морала да поsegне за „етничким културним резервоаром“ јер су јој биле нужне кохерентна митологија и симболика историјски утемељене културне заједнице. То не значи да су нације „древне“, већ да имају одређене предмодерне елементе [Смит 1998: 70–71, 114]. Из овог следи да је неопходно, како би се разумео национални идентитет, испитати предмодерне претходнице модерних нација, а то су етничке заједнице са својим етничким идентитетима [Смит 1998: 5–6]. Шест главних атрибута етничке заједнице јесу: колективно властито име, мит о заједничким прецима, заједничка историјска сећања, један или више диференцирајућих елемената заједничке културе, повезаност с одређеном „домовином“ и осећање солидарности код значајнијег дела популације. Ови елементи, очито, имају културну и историјску садржину [Смит 1998: 40].

Из Смитовог поимања националног идентитета видимо да нема нити може бити нације без наведених културних елемената, али ни „културно неутралне“ државе, каквом често жели да се прикаже савремена либе-

рална држава. Свака држава, па тако и либерална, тврди Миша Ђурковић, мора афирмисати одређену националну културу, обавезну за све чланове друштва: језик, образовање, симболе, ритуале, митове, хероје, институције [Ђурковић 2005: 126–127, 179–185]. Стога су узалудне тврдње да „западни“ или „грађански“ национализам и није национализам већ „патриотизам“ или „лојалност држави“ и да се „грађанска нација“ тобоже не заснива на култури, него искључиво на „привржености политичким принципима демократије и слободе“. На пример, рођени Американци аутоматски добијају држављанство које нема никакве везе с њиховим политичким опредељењем, док имигранти морају да науче енглески језик и америчку историју како би били интегрисани у заједничку (националну) културу [Hearn 2006: 90–91]. Смит примећује да проблем све већег броја имиграната на Западу доводи до појаве „реетнизације територијалних нација“ [Smith 1999: 200].

МИТ О ИЗАБРАНОСТИ КАО УСЛОВ ОПСТАНКА

Очигледно је да, уколико нека нација жели да опстане у данашњем свету, она мора тај свој опстанак изборити не само на политичкој равни, већ и на културно-идентитетској. Етничке заједнице, те претходнице модерних нација које тим истим нацијама обезбеђују добар део културног садржаја, Смит не доживљава као „једном заувек“ дате, већ као друштвенокултурне ентитете који настају, мењају се, али и нестају. Одређена етничка заједница не само што се може распасти, него може и да доживи потпуно затирање. „Етничко затирање“ има два облика: први је геноцид, други етноцид. Овај други се назива и „културни геноцид“ [Смит 1998: 53]. Историја је препуна примера нестанка појединих етничких заједница, у њој постоји право „гробље“ етничких идентитета.

С историјске сцене нестали су, један по један, бројни народи Старог и Средњег века, од којих су многи већ и заборављени. Зато се Смит с пуним правом пита шта је то што неким етничким заједницама омогућује да преживе, да опстану упркос изузетно тешким изазовима пред које бивају постављене и одговара да највеће шансе за опстанак имају заједнице кадре да створе богату етно-историју. Богата етно-историја представља кључни ресурс за преживљавање и у изразито неповољним политичким и војним околностима, које заједници прете подјармљивањем или чак нестанком; она подржава политичке захтеве и обезбеђује континуитет колективног идентитета [Smith 1999: 126, 265]. Део етно-историје којем посвећује највећу пажњу јесу митови, чије време појављивања јесу периоди културних (и других) сукоба, те брзих економских и друштвених промена. Функције митова су веома значајне и бројне: они инспиришу (и чак захтевају) самообнављајућу колективну акцију; одговарају на најважнија питања идентитета; кроз приче о херојима пружају стандарде понашања; обећавају солидарност и братство, потискујући осећаје отуђености и несигурности; говорећи нам ко смо и одакле смо, митови усмеравају нашу активност [Smith 1999: 83–84, 88]. Етничке

митове (који су такође подложни променама и прилагођавању) преузимају нације, у којима они врше сличне функције, с истом сврхом, а то је обезбеђивање опстанка.

Веома је значајно приметити да се Смитов приступ митовима ни пошто не уклапа у „помодно“ (*fashionable*) површно схватање митова и њихове улоге, већ га види као важан део културе (идентитета). Усудили бисмо се да кажемо да се својим поимањем мита Смит приближио једном другом Британцу (пољског порекла), Брониславу Малиновском (Bronislaw Malinowski, 1884–1942), који је тврдио да „(...) мит, у ствари, није нека јалова рапсодија нити бесциљно изливање бескорисних маштарија, него вредна, врло значајна културна снага“ [Малиновски 1971: 91]. За Малиновског мит је „нужни састојак сваке цивилизације“, јер врши функцију *sui generis*; зато се он стално обнавља и представља „неопходни саставни део свих култура“ [Малиновски 1971: 94, 126–127]. Мишљења смо да ово, у својој основи антрополошко виђење мита и његове улоге има велику аналитичку снагу коју нам управо Смит показује на примеру анализе етничких и националних митова.

Постепено, мит о изабраности долази у центар Смитове пажње. Он га у први план ставља у свом инаугуралном предавању на Лондонском економском факултету 1991. године, које бива објављено наредне, 1992. године, а пренето у књизи *Myths and Memories of the Nation* (1999). У том инаугуралном предавању, насловљеном „Изабрани народи: зашто етничке групе преживљавају?“ (*Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive?*), овај британски научник тврди да дуготрајан опстанак једног народа зависи, пре свега, од *активне култивације осећања колективне посебности и мисије*. Припадници одређене етничке заједнице морају осећати не само да су једна „супер-породица“, него и да је њихова историјска заједница јединствена, да њихово наслеђе мора бити заштићено од унутрашњег кварења и спољне контроле и да њихова заједница има свету дужност да шири вредности своје културе међу другим народима. Другим речима, развијање мита о етничкој изабраности (мита о изабраном народу) од кључног је значаја за опстанак етничких заједница. Само оне заједнице које су успеле да формулишу и развију такво веровање биле су у стању да обезбеде свој дуготрајни опстанак [Smith 1999: 130].

Примера у историји веома је много: етноцентризам Старог Египта, с његовим наглашавањем божанске изабраности бога-краља (фараона) и културне супериорности Египћана у односу на странце; Јевреји као изабрани народ, с Божјим обећањем Авраму и стриктним моралним стандардима; веровање Персијанаца у сопствену етничку изабраност, које је имало различите облике током њихове дуге историје; Јермени као „прва хришћанска нација“; мит о изабраности етиопских краљева; снажан мит о изабраности који се периодично појављивао код Арапа; осећај моралне и културне супериорности над „варварима“ код старих Грка, али и у време Византије; Франачка краљевина осмог века као „ново Давидово краљевство“ итд. Слична веровања могу се пронаћи и у елизабе-

танској Енглеској, калвинистичкој Холандији, Америчким колонијама, католичком Мексику [Smith 1999: 130–135].

Смит препознаје четири обрасца етничког преживљавања, у ствари четири облика у којима се мит о изабраности појављује [Smith 1999: 136–138]:

- У првом, *империјално-династичком*¹, мит о изабраности приписује се владајућој династији, од које заједница преузима главне симболе и културу и с којом се увек повезује. Примери овог обрасца су Норманско краљевство, краљевства Француске, Енглеске и Шпаније, али и Пољско краљевство. Типичне теме јесу рат, ратници и успомене на победе и поразе.
- Други образац, *комунално-демоћички*, повезује мит директно с народом у њиховој „светој земљи“. Најчешће је овде случај да се покорени народ бори за своја некадашња права и за очување свог начина живот. Примери су келтске заједнице Велса и Ирске, а типична тема је народна побуна у циљу очувања наслеђа.
- Трећи образац је *емигрантско-колонистички*. Мит се у њему повезује с народом у покрету, који напушта своју дотадашњу отаџбину и гради нову заједницу у новој отаџбини, не базирајући се при томе много на народе који су до тада живели на тој територији. Примери су егзодус Јевреја из Египта и амерички колонисти.
- Последњи, четврти образац Смит назива *дијаспорско-ресџаурацијски*. И овог пута реч је о народу у покрету, али о народу који се враћа у стару отаџбину. Класичан пример је ционизам, а доминантна тема и трећег и четвртог обрасца јесте лутање.

У једном свом каснијем делу, посвећеном у целини „изабраним народима“ [Chosen Peoples, 2008], Смит посебно наглашава религијске изворе мита о изабраности и говори о његова два основна облика.

Први облик он назива *уговорним*. Народ улази у уговорни однос с божанством, који му обећава посебну улогу међу осталим народима уколико следи његове захтеве. Уколико се држи уговора, „изабрани народ“ има нарочито место у човечанству, сматрајући себе божјим „сведоком“ и „инструментом“ божјег плана. Премда уговор бива инициран од стране Бога, народ се овде појављује као неко ко такође може да бира, тј. да прихвати уговор или да га одбије. Испуњавањем уговора, изабрани народ доприноси глобалном спасењу, а не само свом, јер делује као модел светости и наликовања Богу [Smith 2008: 49, 51]. Прототип уговорног облика мита о етничкој изабраности налазимо у Старом завету. Приказујући се најпре Авраму, а затим и Мојсију, Бог склапа уговор с Јеврејима, у којем обе стране преузимају одређене обавезе. Ако „изабрани народ“ следује Јеховиним правилима и буде његов слуга, он ће им подарити врлине, мир и напредак. Другим речима, Јевреји ће бити благословени, а кроз њих и сви други народи, за које ће они бити „светлост“. С друге

¹ Наглашавања назива образаца етничког преживљавања и облика мита о етничкој изабраности Е. Смит.

стране, страх од греха и божје казне за непослушност постаје централна тема моралног живота „изабраног народа“. Као примере овог облика мита о етничкој изабраности Смит наводи и Јермене и Етиопљане. Веровање у сопствену изабраност, обезбеђену уговором с Богом, давало је и данас даје велику моралну снагу „изабранима“, за разлику од наивног оптимизма и пасивног фатализма [Smith 2008: 52–55, 59, 64–66]. Уговорни је облик мита о етничкој изабраности знатно утицао на *мисионарски* облик, иначе много распрострањенији. Овде се народ и његове вође сматрају представницима Бога на Земљи, извршиоцима његовог плана с посебном мисијом. Као и „уговорно изабрани“, мисионарски народи посвећени су „истинској“ вери, али они желе и да је шире у свету, мењајући га при томе примером, убеђивањем, али и силом. Свој задатак они виде као извршавање воље божанства и спас душа свих људи на Земљи. Док „уговорно изабране“ народе одликују одвајање од других народа и тежња за ексклузивношћу, мисионарски народи теже ширењу и укључивању. Разлика између уговорних и мисионарских народа само је у степену, те су у историји изабрани народи често осцилирали између ова два облика. Као примере Смит наводи и опширно разматра грчко православље за време Византије, доктрину Москве као „Трећег Рима“, државу Франака и Француску, као и сличне појаве у Енглеској, Шкотској и Велсу [Smith 2008: 49, 95–130].

МИТ О ИЗАБРАНОСТИ И ДРУШТВЕНИ СУКОБИ

С обзиром на то да садржи тежњу за преношењем „истинске вере“ другим народима како би се они „просветлили“, мисионарски облик мита о етничкој изабраности може да поведе заједницу у експанзију и рат. Убеђење да се поседује „једина истинска вера“ и виша моралност и цивилизација инспирисало је и правдало многе мисионарске и империјалистичке напоре да се „помогне“ онима који „живе у мраку“. Међу примерима овакве последице мита о изабраности Смит уврштава и настојање западних нација да „белу цивилизацију“ наметну народима Азије и Африке [Smith 1999: 135].

Имајући на уму идеју из претходног пасуса, а с обзиром на то да друштвена теорија није сама себи сврха, већ да постоји како би нам помогла да друштвене појаве и процесе боље разумемо и објаснимо, Смитово разумевање повезаности националног идентитета и мита о изабраности може бити искоришћено за објашњење сукоба на Балкану, посебно оних који су, у различитим облицима (ратни сукоб није једини облик сукоба), на делу последњих деценија.

Наиме, мит о изабраности Запада, који Смит сматра примером мисионарског облика овог мита, углавном у својој секуларизованој форми, представљао је и представља главни културни ресурс западних нација у њиховом ангажовању у балканским ратовима последње деценије двадесетог века и у продужењу тих сукоба у другим облицима у првим годинама овог века. С друге стране, Косовски мит у Срба може се сматрати

примером уговорног облика мита о изабраности². Пошто је мит о изабраности културни ресурс, логично је да свака страна у сукобу тежи да се тај мит код противника уништи, а да се свој одржава, култивише и наметне. Сукоб се, дакле, још како водио и води у сфери културе, а не само на војном и политичком пољу: у образовању (на свим нивоима, од основне школе до универзитета), у медијима, књижевности, позоришту, филму, али и у друштвеним наукама.

Тако нам Смитово супротстављање доминантној парадигми истраживања нација и национализма открива идеолошки карактер бројних савремених дискусија о овим питањима [Бакић 2009]. Насупрот онима који тврде да „нација постоји само у машти“, овај Британац непрекидно наглашава да су нација и национализам „стварне и моћне социолошке појаве“ у чијој снази митови, као део културе, играју веома битну улогу [Smith 1995]. Не мањи значај за ваљано разумевање проблема о којима је овде реч има његово инстистирање да треба истраживати *све* нације и *све* национализме, а не само неке. У научном истраживању нема и не може бити „амнестираних“: свако изузимање од испитивања „великих“ нација индикатор је преовлађивања идеологије над науком. Зато се и било који говор о миту о изабраности не може ограничити на „мале“ нације, него мора обухватити *све* стране у неком сукобу.

ЛИТЕРАТУРА

- Бакић, Јово. Идентитети и идеологије, у: *Идентитет(и)*, Катрин Халперн и Жан-Клод Борбалан (прир.), Београд: Слио, 2009.
- Ђурковић, Миша. *Кайшиализам, либерализам и држава*, Београд: Институт за европске студије и „Филип Вишњић“, 2005.
- Малиновски, Бронислав. *Мит, наука, религија*, Београд: Просвета, 1971.
- Смит, Антони Д. *Национални идентитет*, Београд: Библиотека XX век и Чигоја штампа, 1998.
- Шљукић, Срђан. *Мит као судбина*, Сремски Карловци: Каирос, 2011.
- Hearn, Jonathan. *Rethinking Nationalism: A Critical Introduction*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2006.
- Katunarić, Vjeran. *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, 2003.
- Smith, Anthony. Nations and their pasts, *The Warwick Debates*, <http://www.lse.ac.uk/collections/gellner/Warwick.html>, 1995.
- Smith, Anthony. *Myths and Memories of the Nation*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Smith, Anthony. *Chosen Peoples*, New York, Oxford University Press, 2008.

² Види опширније у: [Шљукић 2011: 29–47].

SMITH'S UNDERSTANDING OF RELATION BETWEEN
NATIONAL IDENTITY AND MYTH OF ELECTION

by

Srđan Šljukić

SUMMARY: The British scientist Anthony D. Smith, one of the best-known contemporary researchers of the problems of nation and nationalism, pays special attention to the issue of national identity. In this paper the author tries to present and evaluate Smith's understanding of the relation between national identity and myth of election (as one of the most important national myths). At the end of the paper, the importance of Smith's views for explanation and understanding of the contemporary Balkan conflicts is pointed out.

KEY WORDS: Balkan, conflict, myth of election, nation, national identity

МИЛАНКОВИЋ – РЕНЕСАНСНИ СТВАРАЛАЦ

(*Сиваралаштво Милутина Миланковића*, зборник радова с истоименог Међународног симпозијума, одржаног у Даљу, 23. и 24. маја 2008. године, уредник Часлав Оцић, САНУ, Београд 2009)

Сиваралаштво Милутина Миланковића је зборник радова с истоименог Међународног симпозијума који је одржан у Даљу, родном месту Милутина Миланковића, у обновљеном „очинском дому“, а поводом педесете годишњице смрти нашег великог научника, 23. и 24. маја 2008. године, који је објавила Српска академија наука и уметности 2009. године у Београду. Иницијатор скупа био је покојни академик Стеван Кочички, док је професор др Часлав Оцић, дописни члан САНУ, који је уједно и уредник зборника који је пред нама, имао задатак да разради почетну идеју, ангажује ауторе да напишу саопштења и организује скуп.

После одржавања међународног научног скупа *Paleoclimate and the Earth Climate System*, који је 2004. године организовала САНУ, уз подршку УНЕСКО-а, у Београду, поводом стодвадесетпетогодишњице рођења Милутина Миланковића, створила се, како каже уредник Оцић, „потреба да се на посебном научном скупу проговори о целокупном, ренесансно широком и разноврсном Миланковићевом опусу. Да се прикаже његов рад као историчара, популаризатора науке, да се анализира његово књижевно стваралаштво, а све то у одговарајућем социоисторијском и културно-цивилизацијском контексту“ (стр. 11). Идеја је резултирала скупом „Стваралаштво Милутина Миланковића“, за који је, крајем 2007. године, одлучено да га организује САНУ, у сарадњи с

општином Миланковићевог родног места и Српским културним друштвом „Просвјета“ из Загреба. Овај Зборник је објављен 2009. године у оквиру серије САНУ Научни скупови, под бројем СХХIV и подсерије Председништво, књига 9 (512, [62] страна, ISBN 978-86-7025-491-6). Он нам омогућава да се упознамо са саопштењима с тог симпозијума, на коме су научници различитих профила на различите начине, из различитих углова и различитим стиловима приступили задатку да на целовит начин осветле лик и дело Милутина Миланковића. Будући да је наш научник био раскошна и свестрана личност која се није ограничавала на једно занимање и дисциплину, овакав разноврстан интердисциплинарни приступ био је неопходан за остварење овог циља. И поред велике разноврсности, текстови нису неусаглашени, већ се њихови садржаји међусобно преплићу и допуњују, а у појединим текстовима упућује се на друге чланке из Зборника у којима је тема о којој је реч такође или можда детаљније обрађена, тако да Зборник чини једну, како уредник каже, мозаичку, али кохерентну целину. Мноштво струка којима припадају аутори саопштења, различите теме, приступи и аспекти Миланковићевог живота и рада о којима се говорило на скупу, а који су објављени у Зборнику, нису нарушили склад и јединство Зборника, већ су само допринели његовом богатству, разноврсности и свеобухватности и приказали

нам живу и потпуну слику о Миланковићу. У Зборнику нам је Миланковић представљен као грађевински инжењер, професор, научник, астроном, родоначелник математичко-физичког приступа изучавању климе земље, као парадигма у науци, како је сагледава филозоф науке Томас Кун у свом делу *Сирукијура научних револуција*, као реформатор јулијанског календара, човек који је имао разне значајне улоге и функције у вези с Астрономском опсерваторијом у Београду, који се залагао и борио за њу, као историчар и популаризатор науке, творац књижевног дела, творац записа о кућама и градовима, као инспирација уметничког стваралаштва, књижевног и ликовног, инспирација за стварање фонта на основу његовог рукописа, као личност која се све више појављује на интернет презентацијама...

Иако Зборник носи наслов *Сиваралаштво Милутина Миланковића*, исто као и међународни научни скуп одржан у Даљу, саопштења скупа и садржај Зборника не ограничавају се на Миланковићево плодно и свестрано стваралаштво, него говоре и о Миланковићевој личности, животу, његовој сарадњи с колегама, научницима, али и с уметницима, његовој личној историји, о историји, животу и раду његових предака, породице и њених истакнутих чланова. Из њега можемо да сазнамо нешто и о историји српског народа који је живео преко Саве и Дунава, у Хабзбуршкој монархији, о стварању српске интелектуалне елите северно од Саве и Дунава, где се налази Миланковићев родни Даљ и о улози пречана у 19. веку у изградњи политичких, културних и просветних институција обновљене српске државе. Сазнајемо и нешто о Даљу, историји овог места, школама, културној баштини, становништву, значајним личностима које су у њему рођене и живеле, као и о кући Миланковића, њеној судбини и обнови. У Зборник је укључен и документ о овој реконструкцији. Приказани су нам Даљ и „очински дом“ Милутина Миланковића као инспирација ликовних и књижевних уметника, а и као митска места којима се и сам наш познати научник често враћа у својим делима. У Зборнику пажња није посвећена само историји и прошлости него и начину на који је данас прихваћено Миланковићево дело, његовим настављачима и реafirмацији и потврдама његове теорије резултатима у савременој науци.

У Зборнику нису објављена само излагања са скупа, која су већ по себи поучна и разноврсна, него је читаоцу заинтересованом за порекло, стваралаштво и личност нашег великана понуђено и више од тога. Зборник се састоји из пет делова којима претходи Реч уредника. То су: *Поздравни говори*, *Ренесансно сиваралаштво*, *Сећања*, *Прилози* и *Албум*. Прва два дела, *Поздравни говори* и *Ренесансно сиваралаштво*, односе се на међународни научни скуп „Стваралаштво Милутина Миланковића“.

Нарочиту живост Зборнику даје блок који носи назив *Сећања*, будући да нам тај део преноси непосредна сведочанства и сећања људи који су лично сретали или познавали Миланковића, као што су његови савременици, познаници, колеге, сарадници и студенти, и тако нас упознаје и приближава нам нашег познатог научника пре свега као личност и човека.

У блоку *Прилози* можемо да сазнамо нешто више о Андре Бержеу (André L. Berger), најистакнутијем настављачу Миланковићевог дела, о установљењу и добитницима Медаље 'Милутин Миланковић' Европске уније за геонауке/ Европског геофизичког друштва, медаље која је намењена научницима за њихова изузетна истраживања и остварења у области дугорочних промена и моделирања климе, о Урошу Миланковићу, брату деде Милутина Миланковића и нашем заборављеном филозофу, о реконструкцији и адаптацији родне куће Миланковића, а у овом делу изложена је и кратка повесница Миланковићевог родног Даља и приказана су Миланковићева дела у дигиталној Народној библиотеци Србије.

Следи *Албум*, део који садржи фотографије Милутина Миланковића, слике и фотографије његових предака, родитеља, слике уметника Љубомира Вујаклије које представљају кућу Миланковића, Дунав и његов родни Даљ, фотографије учесника Међународног симпозијума „Стваралаштво Милутина Миланковића“, фотографије изложбе у кући Милутина Миланковића и фотографије Дунава код Даља и Ердутске тврђаве. Овде можемо да видимо и појединачне фотографије и слике учесника симпозијума.

На самом крају Зборника приказана је, у слици и речи, изложба „Канон Милутина Миланковића“, која је одржана у галерији САНУ од 27. јануара до 25. априла 2009, у

склопу обележавања 130 година од Миланковићевог рођења. Фотографије изложбе подсећају нас какав је изузетан визуелни утисак она остављала и колико нам је живо дочаравала свет живота и рада нашег научника. Изузетно поучна мултимедијална изложба приказала је кроз разноврстан материјал „Циклусе Миланковићевог живота“, питања којима се бавио, проблеме које је решавао и његова достигнућа на различитим пољима. Посетиоцима изложбе пружена је и могућност да на прихватљив начин схвате открића до којих је Миланковић дошао, путем механичких модела и образовним софтвером за учење Миланковићеве теорије. Миланковићев циклуси у којима се огледа сагласност небеске механике и динамике промене климе приказани су на јавности разумљив начин, визуелно, путем механичких модела глацијалне динамике и орбиталних циклуса чији су аутори уједно и аутори изложбе, академик Ђорђе Злоковић и Александар Петровић. Зборник се завршава приказом ове велике, значајне и информативне изложбе, којим се крунише ово целовито и свеобухватно осветљавање Миланковићеве личности и његовог многостраног дела.

У Зборнику је заступљен визуелни момент, не само у завршним деловима, у *Албу* му и у приказу изложбе, него је Зборник као целина прошаран илустрацијама, сликама и фотографијама, тако да имамо прилику да видимо нашег научника на фотографијама и сликама, као и чланове његове породице, његову кућу и родно место, рукопис и илустрације за његове књиге. Корице овог Зборника красе цртежи Григорија Самојлова, руског архитекте, сликара и одличног цртача који је био Миланковићев сарадник и пријатељ. Самојлов је портретисао Миланковића и дао нацрт за корице четвртог српског издања његове књиге *Кроз васиону и векове*, коју је и илустровао цртежима. На насловној страни, на корицама овог Зборника, видимо илустрацију која представља Миланковићев кабинет у Капетан Мишином здању, цртеж којим почиње и поглавље „Соба за рад. Припреме за намеравани лет кроз прошлост“, поменуте књиге.

Вратимо се на садржај Зборника. У првом блоку, *Поздравни говори*, изнесени су поздравни говори којима је отворен научни скуп „Стваралаштво Милутина Миланко-

вића“, а реч је о говорима Јована Јелића, начелника Општине Ердут, академика Николе Хајдина, председника САНУ, Чедомира Вишњића, председника СКД „Просвјета“ из Загреба и помоћника министра културе Републике Хрватске, др Бранка Грисогона у име Геофизичког завода „Анрија Моховичић“ и Природословно-математичког факултета Свеучилишта у Загребу, Ивана Чачића, у име Државног хидрометеоролошког завода Републике Хрватске, сталног представника Хрватске при Светској метеоролошкој организацији, Сњежане Барабаш Сершић, професорке практичне математике и информатике и равнатељице III гимназије из Осиека, гимназије коју је похађао Миланковић као Реалну гимназију, професора др Хелмута Пихлера (Helmut Pichler, Institut für Meteorologie und Geophysik, Universität Innsbruck), професора емеритуса и редовног члана Аустријске академије наука и др Љубе Вујовића, генералног секретара Теслиног меморијалног друштва у Њујорку.

Следи блок *Ренесансно стваралаштво* који садржи саопштења учесника скупа „Стваралаштво Милутина Миланковића“. С обзиром на то да су саопштења тематски и стилски разноврсна, покушали смо да их групишемо према сличности приступа. На почетку блока налазе се текстови који представљају историјски поглед на Милутина Миланковића, његову породицу и време.

Академик Светозар Кољевић нас у раду „Милутин Миланковић: рани Европљанин или последњи Мохиканац“ упознаје с историјом породице Миланковић, у којој се огледају многе појединости српске, балканске и средњоевропске историје од краја 17. века до Другог светског рата. Реч је о породици која је у току 240 година дала богате трговце и земљопоседнике, правнике, судије и високе официре у аустријској војсци. Миланковићи су одржавали блиске породичне везе, били и успешни чланови једне међународне заједнице у Славонији под аустријском управом и успешно неговали православље, властити национални идентитет и културно наслеђе. Овај текст говори о члановима породице Миланковић, рођацима, прецима нашег научника, деда-стрицу и његовом брату Урошу Миланковићу који је завршио филозофију у Сегедину и аустријске правне науке у Бечу, о оцу, мајци, детињству Милутина Миланковића, ђачким и студентским

данима, приватном животу и размишљањима, љубави према музици и поезији, о његовој личности, приватном животу, професионалној делатности, каријери и струци, ситуацији, размишљањима и поступцима за време ратова. У светлости историјског искуства национализма у 20. веку и на прагу глобализације нашег мултикултуралног света, као и у светлости Миланковићевог личног патриотизма и интернационализма, аутор поставља питање да ли је Миланковић био рани Европљанин или један од последњих Мохиканаца. Текст је писан приступачним језиком, садржи анегдоте из Миланковићевог живота, његова размишљања, разговоре с колегама и члановима породице.

Професор Универзитета у Новом Саду, Ђорђе Ђурић, у раду „Историјско време Милутина Миланковића“ у духу Миланковићевих теорија користи циклични модел проучавања историје, историјских догађаја у Србији који су обележили Миланковићево доба. Рад приказује неке феномене српске историје Миланковићевог доба који он описује у свом тротомном аутобиографском делу *Успомене, доживљаји и сазнања*, положај српског народа у Хабзбуршкој монархији, у којој се налазило и Миланковићево родно место Даљ, живот, услове, и судбину пречана, Срба из прека, то јест с простога северно од Саве и Дунава, а међу њима и породице Миланковић, правих представника српског грађанства у Хабзбуршкој монархији своје епохе, која је била посебно значајна у овој српској средини, стекла материјално благостање и високо образовање у неколико генерација, да би знаће и енергију уложила у изградњу и унапређење просвете, науке и културе у Србији, као што су то чинили бројни пречани. Текст се бави стварањем српске интелектуалне елите северно од Саве и Дунава и улогом пречана у изградњи и модернизацији српске државе, политике, науке, културе и просвете у 19. веку. У тексту је приказано друштво Краљевине Србије у време Миланковићевог преласка из Беча у Београд 1909. и улога научника и интелектуалне елите у српском друштву у то време, друштвени, историјски, политички (на спољашњем и унутрашњем плану), економски и културни услови и околности у Србији и Београду тог времена, приказан је, затим, Миланковићев рад и судбина у ратним приликама, од 1912. до Другог

светског рата, када у пролеће 1941. пред напад Немачке на Југославију завршава своје животно дело *Канон осунчавања*. У овом раду сазнајемо да је у целој Европи Миланковићевог времена патриотизам сматран једним од најзначајнијих обележја грађанства, а национална припадност битном одредницом људског идентитета. Школловани људи су се одрицали материјалног богатства и мирног живота да би свој рад улили у националну матицу. Тако се и наш научник Милутин Миланковић враћа у Србију, 1909. долази у Београд и запошљава се као ванредни професор Примењене математике и ради за мању плату и у лошијим условима него као грађевински инжењер у Бечу, сматрајући да је његова дужност да живи, ради и умре у свом рођеном народу, како је написао у својим *Успоменама, доживљајима и сазнањима*.

Неколико текстова бави се научним аспектом Миланковићевог стваралаштва и неким савременим резултатима и сведочанствима која су повезана с његовим радом. Миланковић нам је овде приказан као стручњак и научник.

Академик Федор Месингер у тексту „Милутин Миланковић као родоначелник математичко-физичког приступа изучавању климе земље и како нам палеоклима омогућује да гледамо у будућност“, написаном научним, али и за ширу јавност разумљивим језиком, говори о Миланковићевој потрази за главним и основним пољем свог будућег рада када је, напустивши успешну инжењерску каријеру у Бечу, дошао на место професора на Универзитету у Београду, на случајно упражњено место на катедри Примењене математике, која је обухватала предмете рационалне механике, теоријске физике и небеске механике, што су биле управо три гране науке које су нашег научника највише интересовале. Верујући у снагу математике и у своју способност да се њом бави, тражио је поље у коме математика још није завладала, тако да они који први ту стигну могу да нађу незаузето и необрађено земљиште. Тражио је недовољно обрађени и неисцрпљени крај за свој научнички посао. Као могући проблем разматрао је прогнозу времена, али закључио да за коришћење математике за прогнозу времена још није време, тако да се окренуо проблему климе за који је сматрао да пружа боље изгледе.

Тако се Миланковић посветио проблему промене климе и смене ледених доба, који у то време није имао задовољавајуће објашњење и кренуо у потрагу за узроцима појаве ледених доба. Резултат његовог рада био је да се, по речима његовог значајног настављача Андре Бержеа, основе свих наука које су од значаја у било којој теорији палеоклиме налазе у Миланковићевој књизи. Она постаје камен темељац науке о клими. У тексту се, даље, излажу недавни резултати у овој области Џејмса Хансена (James Hansen) и сарадника који настоје да установе, користећи богатство информација о клими прошлости, какви су изгледи за будућност.

Академик Никола Хајдин нам у тексту „Грађевинска механика, прво научно искуство Миланковића“ на приступачан начин представља рад Милутина Миланковића у области грађевинске механике, конструкција, механике и грађевинарства, који као научноистраживачки спада у рани период његовог рада, од стицања дипломе грађевинског инжењера до доласка у Београд 1909. Касније његово бављење грађевинарством углавном има експертски и консултативни карактер.

Текст Милана Радованца, с Астрономске опсерваторије у Београду, „Милутин Миланковић и Астрономска опсерваторија у Београду“ настао је на основу проучавања архивске грађе Астрономске опсерваторије у Београду и других извора, а односи се на рад, ангажовање и улогу Милутина Миланковића у припреми и изградњи данашње Опсерваторије, њеном потоњем раду и развоју астрономије уопште, у дугом периоду од доласка Миланковића у Београд 1909. до неколико година пре његове смрти 1958, али и на његово ангажовање у астрономској науци уопште. Наш чувени научник био је везан за Опсерваторију разним значајним улогама, као председник Комисије за изградњу нове Опсерваторије, Комисије за пријем и смештај инструмената, Комисије за полагање стручних испита, директор, председник Научног савета... Иако по образовању грађевински инжењер, Миланковић је по интересовању, знању и делу био мултидисциплинарни научник, геофизичар, физичар, климатолог, математичар, астроном. Његово званично дружење с астрономијом почело је 1909. доласком на Филозофски факултет Универзитета у Београду и поста-

вљењем за ванредног професора примењене математике. Сматрао је да се астрономија и математика не могу раздвојити. Ангажовао се при избору локације за изградњу Опсерваторије, при набавци астрономских инструмената, водио је бригу о њеном раду и борио се за добро Опсерваторије. Које је све значајне улоге одиграо и које је функције имао у вези с Опсерваторијом, приказано је у овом информативном тексту детаљно, документовано, поткрепљено изворима. Аутор је хтео овим радом да допринесе, како у закључку текста каже, постављању Миланковића на оно место у српској науци и култури које му по његовим научним и литерарним остварењима, патриотизму и другим квалитетима припада, а које му је признао научно и културно развијени западни свет.

Зоран Кнежевић, директор Астрономске опсерваторије у Београду и дописни члан САНУ, у раду „Милутин Миланковић – астроном“ приступа тешком задатку да да преглед Миланковићевог рада и резултата у области астрономије; тежак је из разлога што Миланковић не само да је дао много важних доприноса и резултата из астрономије, тако да само њихово набрајање, описивање и елементарно објашњавање захтева доста простора, него је и тешко разлучити његове резултате који припадају астрономији од оних који бар формално припадају другим сродним наукама. У тексту се наводе чињенице и биографски подаци који се тичу Миланковићевог живота и рада а који су неопходни за разумевање Миланковићевог места и улоге у нашој и светској астрономској науци, Миланковићеви резултати и различити начини његовог ангажовања и доприноса у вези с астрономијом. Његов најзначајнији, мада не и једини, допринос јесте астрономска теорија климатских промена. Миланковић је предложио ново интеркалационо правило за потребе реформе јулијанског календара, а бавио се и другим специфичним проблемима из области астрономије, односно небеске механике, која је нарочито обележила његову универзитетску каријеру. Био је и писац стручних текстова, уџбеника, књижевних, популарних и аутобиографских дела, историје науке. Био је и популаризатор астрономије, покретач и учесник многих иницијатива у вези са развојем астрономије у нашој средини, залагао се за астрономију и небеску механику, вршио

разне битне функције у вези с Астрономском опсерваторијом у Београду. Посебна пажња у раду посвећена је Миланковићевој астрономској теорији климатских промена и развоју астрономског дела теорије климатских промена, пре и после Миланковића. Говори се о његовим претечама чије је идеје, методе и резултате користио, повезао, допунио и унапредио. Дат је и преглед најзначајнијих савремених резултата који омогућују даљи развој Миланковићевих идеја, али и указују на нека неизбежна ограничења његовог приступа, која проистичу из саме природе Земљиног кретања и нашег још увек недовољно тачног познавања низа фактора који утичу на то кретање. Говори се о пост-миланковићевском развоју теорије Земљиног кретања и достигнућима савремене небеске механике и астрономије у вези са његовим идејама или на његовом трагу, о чему на српском језику није много писано. У тексту се говори и о стању у астрономској теорији данас, о раду који се наставља на тој теорији у функцији палеоклиматских истраживања, о значајним помацима у том правцу и о добијеним новим резултатима који афирмишу Миланковићеве идеје, а његове резултате побољшавају и потврђују.

Текст који ће бити нарочито занимљив специјалистима, али можда мање онима који то нису, не говори директно о самом Миланковићу, него о резултатима савременог експеримента промене климе. То је рад двојице професора Физичког факултета Универзитета у Београду, Боривоја Рајковића и Владимира Ђурђевића, „Неки резултати из SINTA пројекта: промене климе према IPCC сценарију A1B и њихово динамичко скалирање за медитерански регион“. Реч је о томе да су, коришћењем повезаног регионалног климатског модела EBU-POM и резултата SINTEX-G глобалног модела за формирање граничних услова, урађене две интеграције од по 30 година, симулација климе 20. века за период 1961–1990. и симулација периода 2071–2100. У раду се представља верификација резултата модела из симулације климе 20. века и предвиђања промене основних метеоролошких величина на крају 21. века. IPCC је Међувладин панел за климатске промене који је дошао до закључка да је осматрени пораст средње глобалне температуре током последњих година вероватно изазван повећањем концентрације гасова

стаклене баште као последице њихове антропогене емисије. У раду аутори представљају резултате истраживања промене климе као последице повећања гасова стаклене баште, коришћењем EBU-POM регионалног климатског модела. Сценарио A1B предвиђа, грубо речено, удвостручење концентрације угљен-диоксида током периода од 2071. до 2100. године у односу на период од 1961. до 1990. Модел је дао резултате за период 1961–1990. у прихватљивим границама. Резултати за 2071–2100. служе да се покаже какве промене климатских параметара можемо очекивати у будућности уколико се концентрације гасова стаклене баште повећају до вредности које су знатно веће од данашњих. Модел је показао да повећање концентрације у будућности, пратећи вредности задате сценаријем A1B, узрокују повећање приземне температуре у целој области модела током свих сезона, као и смањење количине падавина за највећи део домена. Резултати промене средње сезонске температуре, промене средњих температура за територију Србије за све четири сезоне и промене средњих сезонских падавина за дате периоде приказани су на сликама.

Рад Љерке Опре, „Сведочанство у прилог астрономске теорије климе“, такође не говори о самом Миланковићу, већ представља праисторијски траг људи и археолошку баштину, пронађену у Подунављу око 45. упоредника, као сведочанство у прилог астрономске теорије климе. Доследно апстрактна, она постаје разумљива када се посматра кроз призму канона осунчавања. Претпоставља се да је последња велика промена климе у том пределу утицала на настанак култа Сунца, основаног на емпиријском канону осунчавања. Праисторијски емпиријски канон осунчавања изложен је у целости на колуту од печене глине, орнаментисаном с обе стране и пронађеном на локалитету Најева циглана код Панчева у Банату. Колут је из средњег бронзаног доба панчевско-омољичке фазе Ватинске културе. Могућност разумевања графичко-нумеричких записа на колуту из Најеве циглане на основу Миланковићеве астрономске теорије климе указује нам на то да је Миланковић подарио могућност да разумемо културну баштину, темеље традиције, што отвара ново поље примене његове теорије. У тексту проналазимо фотографије колута, његов

деталан опис и анализу и тумачење ознака на њему.

Текст Александра Петровића „Парадигма Миланковић“ упућује на сагледавање Миланковићевог рада у општој историјској перспективи развоја научних идеја. Заједно с радом Владимира Кепена и Алфреда Вегенера, немачког климатолога и геофизичара, наш познати научник 1912. године зачиње преокрет у наукама о Земљи, који ће довести до промене укупне слике света. Овакав Миланковићев допринос може да се схвати у складу с динамиком научних револуција коју оцртава филозоф науке Томас Кун у својој *Структури научних револуција*, мада Кун у то време још није написао своју књигу о томе да се парадигме повремено мењају и да, с времена на време, у науци мора да се крене из почетка. Кун указује на то да владајућа парадигма суштински одређује научно истраживање. Такозвана нормална наука временом постаје истрошена јер не може да објасни нове чињенице и има све веће тешкоће да резултате уклопи у одређену слику, па периодично долази до промене научне парадигме и с њом до промене опште слике света. Најчешћи пример промене парадигме је коперникански обрт. Аутор жели да нам укаже на то да су Кепен, Вегенер и Миланковић, чија дела не треба посматрати одвојено јер представљају део истог покушаја напуштања заблуде у науци, у својој плодној сарадњи учинили смео подухват који је довео до одбацивања старе парадигме и промене слике света која је владала у наукама. Овакав подухват морао је да наиђе на противљење и неразумевање у научним круговима, с којим нас аутор упознаје. Астрономске теорије климе стекле су лошу репутацију. Миланковић се ангажује на отклањању слабости астрономске теорије. Први је започео нумеричко моделовање у климатологији и геофизици уводећи вишу математику у науку о Земљи. Његов иницијални замах проширио се у времену налазећи своје потврде, а његово дело на целу планету. Миланковићев циклуси постали су парадигматични термин, а Миланковићева теорија парадигматична и у сагласности с принципима филозофије науке.

У раду протојереја-ставрофора Радомира Милошевића „Проблем црквеног календара у светлу дела Милутина Миланковића“ приказан је и објашњен Миланковићев до-

принос реформи јулијанског календара и труд који је уложио да јулијански календар и православна пасхалија добију научну астрономску основу. Наглашен је значај тог остварења и изнесени су разлози због којих он представља велики добитак за цркву. Овај рад жели да представи богословску и научну страну проблема црквеног календара и епохални допринос Милутина Миланковића решавању календарског питања. Миланковић је 1923. на Свеправославној конференцији у Цариграду предложио реформу календара која не задира у суштину јулијанског календара јер не мења његову структуру, а обезбеђује тачност календара која до сад није постигнута. Миланковићев реформисани календар супериоран је и у односу на јулијански и на григоријански. Црква може да прихвати сваки календар чија је година тачније усаглашена с тропском годином. Мора да се задржи структура јулијанског календара, број и редослед месеци, број дана у месецу, ток седмичних дана и поред тога и пасхалија, а све друго Црква може да препусти науци. Миланковићев календар испуњава тај услов. Он је отклонио недостатке јулијанског календара задржавши његов костур. Јулијански календар није догма – он подлеже поправкама. Канони се односе само на пасхалију. Јулијански календар наслеђен је од Римског царства и не може да се идентификује са Црквом. Аутор износи аргументацију у прилог прихватања Миланковићеве реформе јулијанског календара, која може да представља само добитак за Српску цркву.

Геолог Владо Милићевић у тексту „Миланковићев ‘крај света’“ упознаје нас с Миланковићевим ‘крајем света’ који представља завршну фазу геолошке етапе у развоју наше планете, њено геодинамичко-механичко-климатолошко конзервирање и довођење у сличну стерилну (презрелу) фазу која је данас позната за Марс, али не представља и завршетак космичке фазе Земље. Миланковићев ‘крај света’ је потпуни завршетак активности у астеносфери, крај тектонике плоча, завршни температурни пад у астеносфери, коначна фаза сеизмичности, ширења океанског дна итд. То, међутим, не представља и крај постојања атмосфере, водених површина, цикличних кретања или живота на планети, већ само геодинамичко-механичко-климатолошки климакс. То је процес

у којем пол ротације достиже ‘коначан’ положај. На бази ових података и према брзинама ширења појединих плоча Земљине литосфере могуће је навестити неке будуће климатске зоне по географским ширинама или вечно залеђене зоне, па самим тим и најугроженије континенталне области. У тексту можемо сазнати нешто о леденом добу математичког ‘краја света’. Миланковићев математичко-механички модел ‘краја света’ у смислу вечно залеђених континенталних површина, односиће се на Европу, Азију, највећи део Гренланда, Северну Америку и делимично на северне делове Африке на северној хемисфери. На јужној ће Антарктик задржати све своје досадашње одлике поларног континента, док ће Јужна Америка и Аустралија остати изван глобалног утицаја климатског захваћења, с изузетком високих планинских врхова.

Другим аспектима Милановићевог стваралаштва – његовим књижевним делом, његовим бављењем историјом и популаризацијом науке, записима о кућама и градовима – баве се текстови који следе.

Милановићевим књижевним делом бави се Славица Гароња Радованац, професор српске књижевности, у свом раду „Књижевно дело Милутина Миланковића (с освртом на његово бављење народном књижевношћу)“⁴. У раду се разматра и анализира књижевно дело Милутина Миланковића, настало на граници жанра, као аутобиографско (меморије, *Успомене, доживљаји, сазнања*, 1979), односно фикционално (*Кроз васиону и векове*, 1928; *Кроз царство наука*, 1950). Ова два белетристичка дела, која сам Миланковић назива популарном науком, с данашњег аспекта гледано превазилазе ову одредницу и књижевним поступком примењеним у њима постају актуелна са становишта књижевног постмодернизма, сматра ауторка. Посебно се у раду разматра до сад непознат и необјављен рукопис из области наше народне књижевности, Миланковићева анализа епских песама. Из овог текста сазнајемо да је Миланковић био и натпросечно књижевно образован и да је уз своје примарно бављење егзактним наукама остварио и значајан књижевни опус.

Милица Инђић нам у раду „Миланковић као историчар и популаризатор науке“ открива Миланковићев опус из области историје науке, астрономије, природних наука

и технике и из области популарнонаучне литературе. Ауторка нас упознаје с Миланковићевим интересовањем за историју и популаризацију природних и примењених наука. Читајући текст сазнајемо када се то његово интересовање јавља, у којим је све делима изражено, шта је инспирисало нашег познатог научника да се прихвати и овог посла. Миланковић је сматрао да је схватање науке као органске целине могуће једино упознавањем њеног целовитог историјског развика, њених изходшта и пређених путева. Приметио је како се мало водило рачуна у настави историје о напретку наука, уметности и технике и како је мало и недовољно на том пољу урађено у односу политичку историју, живот великих државника и војсковођа, па је сам прионио на посао да тај недостатак исправи. Уочио је да су главне етапе развика науке обележене неколицином генијалних људи који се могу сматрати главним творцима науке, па се посветио проучавању њихових живота и дела, уживљавао се у њихово доба и средину у којој су живели. Као резултат тог проучавања, 1938. излази књига *Кроз васиону и векове*, с поднасловом *Једна астрономија за свакога*, књига о развоју астрономије, занимљиво и маштовито писана и лако читљива, пуна информација о историји астрономије и најтежим астрономским проблемима. Као и ова књига, тако и обимно дело *Кроз царство наука*, које је превео на српски 1944–1946, одражава тежњу да се на јасан и сликовит начин прикажу најсложенији проблеми науке и време у коме се они рађају. Овај интересантан и поучан текст бави се овим познатим и веома значајним, али и другим Миланковићевим доприносима историји и популаризацији науке и технике.

У тексту архитектке Љиљане Благојевић, „Записи Милутина Миланковића о кућама и градовима“, представљени су приређени и коментарисани записи Миланковићеви о становима, кућама и градовима у којима је становао, на основу његових *Успомена, доживљаја и сазнања*. Циљ рада је да се на основу увида у места, куће, станове и градове у којима је живео реконструише приватна географија Милутина Миланковића и тиме да прилог историји приватног живота нашег значајног научника. Текст почиње записима о породичној кући у Даљу, у којој је Миланковић рођен и у којој је провео де-

тиштво и рану младост, којима припада средишње место у његовим сећањима. Он нам дочарава атмосферу куће и породичног живота у њој, а упознаје нас и с пејзажима Даља. Сазнајемо и где је Миланковић живео за време студија и рада у Бечу. У географији сећања он описује не само разне приватне просторе него и јавни простор Беча, о чијој архитектури, атмосфери и духу нам сведочи, нарочито оне просторе који су били значајни за његов друштвени и културни живот, као што је била Бечка опера. Следе записи о Београдском периоду, ратним приликама и о животу у кући у Професорској колонији у Београду, у којој је провео највише година и где је његова научничка каријера добила највећи замах. Текст обилује фотографијама, сликама и цитатима, тако да можемо и сами да се уверимо каквим језиком и стилем нам Миланковић преноси дух градова и места, као и времена и околности у којима је живео.

Неколико текстова приказује Миланковића као инспирацију уметника, како књижевника тако и ликовних уметника. О Миланковићу као инспирацији за књижевна дела пише књижевник Ђорђе Нешић. Он у тексту „Милутин Миланковић као књижевни лик у дјелима Вељка Петровића и Ђорђа Оцића“ говори о томе да су Миланковићеви живот и дело послужили за настанак приповетке *Молох* Вељка Петровића, романа *Смрт у Ердабову*, приче *Јајто* и неоренсансног играказа *Миланковић или Лако је женију* Ђорђа Оцића. Рад доказује, упоређивањем чињеница из Миланковићеве инжењерске праксе и података које користи Вељко Петровић, да је у *Молоху* реч о Миланковићу, а не о Пупину. Аутор покушава да покаже да се Вељко Петровић у креирању лика Милоша Оке, јунака приповетке *Молох*, делимично послужио животом и делом Миланковића, мада је сваки књижевни лик фикција јер писац из стварности узима само оно што је фикцији потребно да досегне илузију истине. Преплитањем биографија аутор доводи у везу Миланковића и Петровића и повлачи паралелу између нашег научника и јунака приповетке.

Ђорђа Оцића везује за Миланковића родно место, Даљ. Бавио се истраживањем живота и дела познатих Даљаца. За јунака свог романа *Смрт у Ердабову* Оцић је узео научника Миланковића и њему га посветио.

Миланковићеве *Успомене, доживљаји и сазнања* вертикала су прозног света митског Ердабова Ђорђа Оцића. Митски предео Ердабова чине простори Даља и околних места. Миланковићева родна кућа важно је место збивања у роману. У свој роман Оцић ће инкорпорирати Миланковићев опис ердутско-даљског краја, историју насељавања Срба у ове просторе, као и историју породице Миланковић. У причи *Јајто* Оцић не наводи експлицитно имена својих јунака, али је јасно да су то Миланковић и књижевник Милан Кашанин, који је читао Миланковићев рад и одушевљавао се његовим стилем и језиком. Оцић комбинује факте и фикцију. Овај рад показује како Оцић комбинацијом аутентичних докумената, слутњи и прозне имагинације не реконструираше него оживљава Миланковића кроз кога говоре космички закони Ума.

Што се тиче нашег научника као инспирације ликовних уметника, професор Историје модерне уметности Ирина Суботић у тексту „Милутин Миланковић у ликовној уметности“ упознаје нас са сликаним, цртаним и вајаним портретима Милутина Миланковића. Овај рад нас детаљно информира и бави се анализама ових портрета, али и односима и пријатељским везама нашег научника и уметника с којима је сарађивао. Тројица уметника радили су његове сликане портрете непосредно док им је он позирао: Паја Јовановић у лето 1944, Григорије Самојлов 1955. и скулптор Сретен Стојановић 1944. У тексту су анализирани и цртежи-илустрације за четврто српско издање књиге *Кроз васиону и векове*, које је радио Самојлов. Помиње се и пејзаж Предрага Гола, дело које представља Миланковићеву кућу у Даљу. Рад садржи мноштво репродукција анализираних дела која припадају ликовној уметности.

„Миланковић је, срећом по науку, због природе своје личности, био поштеђен бављења политиком“ (што не значи да се политика није бавила њиме; видети прилоге М. Радованца, С. Батрановића и Ђ. Ђурића), записо је Ђорђе Ђурић у већ поменутом раду „Историјско време Милутина Миланковића“. Ипак, у једном драматичном тренутку, 1944. године, у писму свом пријатељу и светски познатом сликару Паји Јовановићу, Миланковић, исповедно и упитно, помало горко, али не и дефетистички, каже:

„Сећам се нашег првог састанка и познанства у Скопљу, неколико дана иза Кумановске битке (октобра 1912, *џрим. И. С.*). То су била времена наше српске славе и ми смо имали срећу да видимо како се њено сунце рађа на обзорју. Онда смо гледали, одушевљено и са пуно поуздања у будућност. – А сада, после 32 године које од тог доба прохујаше, морамо се запитати да ли нам очински дом неће бити раскопан, а име и лице угашено? Сада дођосмо до тужног сазнања да смо ми само мали један народ боље рећи једно племе, окружено и угрожено свим својим суседима. Да ли ћемо моћи опстати као самосталан народ у независној држави? Да ли ћемо бити способни да се политички, економски и културно одржимо као национална индивидуа?

Размишљајући о томе, сада сам ипак јасно увидео да је у нашем потпуном расулу када су наши политичари упропастили оно што смо вековима стварали – прека потреба да спасавамо наш културни капитал. Њега су створили наши велики синови. Они су показали до које су се висине уздигле способности наше расе (архаизам, у то време синоним за нацију, *џрим. Ј. Ћ.*), они ће служити за углед и подстрек млађим нараштајима.“

Миланковићев рукопис послужио је као инспирација за фонт. Процес израде типографског писма на основу Миланковићевог рукописа за Оливеру Стојадиновић, професора на катедри за Писмо Факултета примењених уметности у Београду и ауторку текста „Миланковићев рукопис и фонт“, био је професионални изазов, али, како каже, и част и привилегија. Креирање типографског писма које интерпретира рукопис јесте сложен задатак који у себи мора да помири многе контрадикције. Писање руком омогућује да се свако слово појави у безброј варијација, да се мењају међусобни односи и начин повезивања слова, док се у типографском слогу слово понавља на исти начин и у истом облику. Зато је потребно да се међу свим варијацијама за свако слово одабере један карактеристичан облик и да се подеси да се сва одабрана слова, уколико је могуће, надовезују једно на друго. Растко Ђирић, професор Факултета примењених уметности у Београду, предложио је да се код нас направе фонтови који ће интерпретирати рукописе наших великана, који би представљали и својеврстан омаж тим личностима. Пово-

дом прославе 150 година од Теслиног рођења 2006. направљен је фонт *Тесла* на основу рукописа који се чувају у Музеју Николе Тесле у Београду. Следећа значајна личност је Милутин Миланковић чији се рукописи заједно с осталим документима чувају у Архиву САНУ. Рукописи који су коришћени за реконструкцију јесу Миланковићеви стручни текстови на немачком и српском језику. Овај рад нам представља фонт *Миланковић* и његов настанак. У зборнику можемо да видимо и како он изгледа.

Тин Лукић и Слободан Б. Марковић, с Природно-математичког факултета у Новом Саду, у раду „Милутин Миланковић на интернету“ приказују резултате истраживања и анализе присуства различитих информација и података о Миланковићу на интернету. За истраживање присутности информација о великану српске науке на интернету коришћени су подаци добијени с најпопуларнијих претраживача попут Google, Yahoo, MSN и домаћих претраживача Крстарице и Српка. Утврђено је да је значају његовог научног рада знатно више пажње посвећено на светским него на домаћим интернет презентацијама. Посебно признање Миланковићевом доприносу на пољу климатологије и астрономије истакнуто је на интернет страници Земаљска опсерваторија (Earth Observatory) Националне агенције за свемирска истраживања (NASA), на којој се наш славни научник описује као један од најзначајнијих истраживача 20. века. Кад је реч о званичним интернет сајтовима који говоре о животу и делу Миланковића, могу се издвојити само два. Аутори закључују да се Миланковићево дело нажалост много више проучава и поштује у свету него у Србији и изражавају наду да ће временом бити све више доступних информација и на српском језику.

Радови у Зборнику баве се и сарадњом и односом Милутина Миланковића с уметницима и научницима. Што се тиче сарадње с уметником, историчар уметности, Милан Просен у раду „Наука и уметност: сарадња Милутина Миланковића и Григорија Самојлова“ говори о сусрету и сарадњи нашег научника с познатим архитектом, ентеријеристом, сликарем и одличним и маштовитим цртачем Григоријем Ивановичем Самојловим, који је портретисао Миланковића и илустровао четврто српско издање књиге

Кроз васиону и векове. Миланковић је тражио доброг цртача који би читаоце визуелношћу ликовног решења повезао још тесније с удаљеним просторима и давним временима која је у књизи дочарао. Самојлов је за књигу тушем израдио 36 цртежа који су функционално распоређени у тексту. Своју ликовну репродукцију текста прилагођавао је садржају дела. У овом тексту можемо да сазнамо нешто о овом уметнику. Текст се бави анализом илустрација за књигу, у њему можемо наћи преглед илустрација по поглављима, читате текста који илустрације прате и можемо видети њихове репродукције.

Следећи текст говори о односу Миланковића према једном значајном научнику.

Уредник овог Зборника, Часлав Оцић, у тексту „Милутин Миланковић и Никола Тесла“ приказује какав је био однос Миланковића према нашем великом научнику, Николи Тесли. Реч је о Миланковићевом упознавању с Теслиним идејама, с којима се сусреће као тринаестогодишњи ‘мали експериментатор’, затим о њиховој популаризацији, његовом изражавању поштовања и дивљења Теслином делу, о промовисању Теслиних достигнућа, о Миланковићевом разноврсном ангажовању у вези са Теслиним радом. У тексту се упућује на литературу из које можемо да сазнамо више о Теслиним радовима, делима, животу, а и о Миланковићу. Овај рад је и подсећање на Теслу, његов рад, дело и значај. Миланковић истиче Теслине заслуге и залаже се да се Тесла не заборави ‘с оне стране дебелога мора’, он говори о недовољној искоришћености Теслиних проналазака у његово време код нас и изражава наду да ће семе које је он посејао дати и за нас плода. У раду се износи и биографија физичара Ђорђа Станојевића, заслужног за увођење и примену електричне енергије у Београду и Србији.

У Зборнику сазнајемо нешто и о заслугама осталих чланова породице Миланковића.

Драго Његован нас у раду „Живот и рад Милана, оца Милутина Миланковића (1845–1886)“ ближе упознаје са животом и радом Милана, оца Милутина Миланковића, у контексту породичне историје даљских Миланковића који су генерацијама живели животом грађанске породице. Рад приказује десет генерација Миланковића, њихов начин живота и заслуге, говори о кући у Даљу, очинском дому Миланковића, и наравно о

оцу нашег научника који је био ангажована јавна личност на пољу политике, просвете, културе и привреде. У раду су наведени неки његови говори. Милан Миланковић се залагао за српски народ и унапређење културе и просвете свог родног краја.

Ивана Перковић, професор Факултета музичке уметности у Београду, у раду „О Српском духовном календару Вере Миланковић“ упознаје нас с вокално-инструменталним циклусом Вере Миланковић који носи наслов *Српски духовни календар*. Вера Миланковић је потомак породице Миланковић, композитор, пијаниста и педагог, редовни професор Факултета музичке уметности Универзитета уметности у Београду. *Српски духовни календар* је специфично и у историји српске музике јединствено остварење, засновано на мелодијама и текстовима црквених песама – тропара – посвећених неким од најзначајнијих празника у православној цркви. Намера ауторке било је приближавање српског црквеног појања онима који с њим нису довољно упознати, али у нешто другачијем облику у односу на канонизовану црквену праксу.

У Зборнику сазнајемо нешто више и о осталим Миланковићима који су се бавили музичком и сценском уметношћу.

У блоку *Сећања* колеге, познаници и студенти професора Миланковића са читаоцем деле своја сећања и успомене на њега. Академик Петар Миљанић у тексту „О Милутину Миланковићу инжењеру, професору, научнику“, академик Миодраг Томић у „Успомене на Миланковића“, академик Милева Првановић у „Нека моја сећања на професора Милутина Миланковића“ и професор Александар Трифони у „Моја сећања на професора Миланковића“ сећају се Миланковића из својих студентских дана. Петар Миљанић је положио докторат пред комисијом којој је Миланковић председавао. Миланковић га је подржавао и храбрио за време одбране докторске тезе. Наш велики научник остаје му у сећању као уман, начитан, вредан, тактичан, креативан, а пре свега пријатан и добар човек, који је у разговорима одавао топлину, скромност и добронамерност.

Миодраг Томић сећа се Миланковића из својих гимназијских и студентских дана и посебно из времена њихове сарадње у САНУ, на Математичком институту, из времена

после Другог светског рата. Говори о његовом господском елегантном изгледу, сећа се његове веселости, живахности, осмеха и лаганог хода. У младости је био дарежљив и духовит, а у старости није мењао карактер. Скупљао је нова знања, а чувао стара искуства. Према Томићевом сведочењу Миланковић никада није тежио такмичењу, великом броју радова ни површним резултатима, већ је дао дефинитиван смисао свом делу у облику *Канона осунчавања*. Преноси нам и Миланковићеву поруку да је човек који уђе у науку заробљен, живи и бори се до краја.

Милева Првановић је припадала последњој генерацији студената математике, која је слушала Миланковићева предавања из историје астрономије пре него што је отишао у пензију. Предавања су превазилазила његов уџбеник који је и сам био изванредно написан, била су живописна, надахнута и упечатљива. Читање дела професора Миланковића пружало је осим уживања и многе животне поуке.

Александар Трифони био је студент Милутина Миланковића на Природно-математичком факултету где је слушао његова предавања из историје астрономије. Памтио је његова предавања. Према његовом мишљењу само човек чисте душе, морално чврст, јасног става и залубљеник у науку може да освоји слушаоце и да им пренесе све оно што другима не полази за руком. То је професор Миланковић постигао својим изгледом, достојанственим држањем, понашањем, тоном којим је говорио, раскошним знањем које је несребично преносио млађима и уважавањем личности студената.

Геолог Зоран Стевановић у „Римским успоменама на Милутина Миланковића“ преноси нам сећања својих родитеља, оца Петра Стевановића, академика, и мајке Зорке Петровић Стевановић, правника и књижевника, на Миланковића, а посебно на заједнички боравак у Риму 1953. и учешћу на конгресу INQUA (Интернационална асоцијација за проучавање квартера), на коме је њихово познанство прерасло у лично пријатељство. Цитирана су сећања Петра Стевановића, забележена у делу *Успомена на Милутина Миланковића научника и човека*, 1979. Миланковић им је остао у сећању као неко ко је поштовао саговорнике, више ценио свој истраживачко-креативни мир него полемику и препирку с другима, неко ко је

сматрао да је свежина његовог расположења неминовни услов за успешан научнички и списатељски посао. Био је духовит, склон шали и досетки, а отменост је сачувао до краја.

Александар А. Миљковић имао је прилике да виђа Миланковића у кући његовог доброг пријатеља инжењера Славка Бокшана, великог познаваоца Теслиног дела, који је живео у Миљковићевом комшилuku. У тој кући састајали су се Миланковићеви пријатељи. Миљковић износи своја сећања на Миланковића и круг његових пријатеља у „Сећању на Милутина Миланковића и његове пријатеље непосредно после Другог светског рата“.

Будимир Поточан у тексту „Породица Милутина Миланковића у успоменама Душана Миланковића“ преноси нам да су више од три века српске грађанске породице Миланковић из Даља, преко њених најугледнијих потомака, прегледно представљени у успоменама Душана Миланковића. Даљски Миланковићи су се већ од треће генерације опредељивали за највише, универзитетско образовање које су стицали на најбољим универзитетима у Европи. Међу њима је било и правника, филозофа, црквених великодостојника, официра, дипломата, уметника и научника. Повесница о породици Миланковић из Даља драгоцена је не само као породична историја већ и стога што показује како су историјске околности утицале на живот једне имућне и угледне фамилије. Текст говори о грађанском селу Даљу, о Миланковићима од родоначелника Миланка, о духу српске грађанске породице у дому Миланковићевих, о значајним и успешним прецима, самом Миланковићу и о потомцима породице.

„Запис о астроному (Откривање Миланковића)“, запис посвећен Георгију Бороцком реч је Ђорђа Оцића на представљању књиге Милутина Миланковића *Кроз васиону и векове* (Дерета, Београд 2002), одржаном у Библиотеци ‘Петар Кочић’ у Београду, 6. фебруара 2003. Оцић се сећа куће Миланковића, очинског дома, најстарије грађевине у Даљу и околини, и њене судбине у разним периодима. Он приповеда о томе како је први пут чуо за Миланковића од једног астронома, Георгија Бороцког, мало познатог изван Даља, од кога је сазнао како је Милутин, светски човек који је постигао планетарну

славу, остао Даљац и Подунавац који је волео да ради, шета, али и да се излежава, да сањарски посматра Дунав, коме је иницијална идеја за будуће теорије дошла од обичног даљског гусана кога је посматрао како препливава Дунав који га носи. Овде је приложена и преписка Бороцког и Миланковића.

У „Срећној будућности“ коју пише Срето Батрановић видимо како су комунисти у Даљу реаговали на Миланковића.

У блоку *Прилози* најпре наилазимо на текст академика Федора Месингера о Андре Бержеу, као најистакнутијем настављачу Миланковићевог дела, који је за свој научни пут изабрао не само даљи рад на Миланковићевом делу путем детаљније и дугорочније анализе утицаја астрономских параметара на осунчавање Земље, већ и проширење овог дела на интердисциплинарно проучавање целокупног климатског система Земље. Берже је, каже Месингер, дисциплину палеоклиме подигао на ниво свеукупности која је неопходна да би се постигли резултати којима може уверљиво да се објашњава зашто се клима Земље у прошлости мењала онако како и јесте што је битан услов да се може поузданије предвиђати шта ће се и даље догађати. На његову иницијативу Европско друштво за геонауке (EGS), данас Европска унија за геонауке (EGU), установило је медаљу Милутина Миланковића, која се од тада сваке године на годишњој скупштини друштва додељује једном угледном научнику за ‘изванредна истраживања дугорочних промена и моделирање климе’. У Зборнику можемо да видимо ко су били добитници Медаље ‘Милутин Миланковић’.

У овом блоку налази се и текст Милоша Радојчића (који је био професор Природно-математичког факултета) „Филозофија Уроша Миланковића“. Реч је о покушају да се сачува од заборава личност и дело Уроша Миланковића, брата научноковог деде Димитрија, кога аутор сматра занимљивом појавом на пољу филозофије на нашим просторима. Аутор нам износи филозофске идеје које је Урош Миланковић изразио у свом главном делу *Организам свећа и систем свеукуйног живоћа*, које садржи његово схватање природе, свемира, човековог бића и слободе, и у два књижицама просветне садржине, *Просвећа човека и образовање јесейства* и *Наше време*. Могло би се можда рећи да је Урошева филозофија поку-

шај ‘филозофије природе’, најближа идеализму његовог доба, али је он из сопствених дубина изнео своје мисли. Он пише о основној сили, о јединству света, свеопштој поларности у природи, о души, животу и смрти. Његова *Просвећа* писана је у име слободе. Он сматра да је живот кретање и да народ треба просвећивати јер је и то кретање. Без просвете, каже он, свет постаје непокретна смрдљива бара у којој се све засмрдити и најпосле растворити мора. Просвета је један од закона свеопштег развоја. Мислио је да се треба борити против мрака, пробудити се из духовне смрти и тражити светлост. Сматрао је да је дужност сваког појединца да помаже ово кретање, просвету међу људима и у својој нацији, према својим могућностима. У књизи *Наше време* он позива народ на просвећивање. Сматрао је да је то време великог напретка и све подстицао на рад. Говорио је да је твој посао, твој рад, у ствари твој капитал, а осуђивао је монопол и власт новца који раздваја људе на богате и сиромашне.

О реконструкцији и адаптацији родне куће Миланковића у Даљу пише Анђелка Крејачић, грађевински инжењер и конзерватор, у тексту „Родна кућа академика Милутина Миланковића у Даљу објект културне баштине“. Поводом 110. годишњице рођења Миланковића оформљен је одбор за обележавање годишњице. Међу осталим активностима донета је одлука о уређењу родне куће Миланковића у Даљу. Објект је регистрован као објект културне баштине меморијалног вида у Конзерваторском одјелу у Осијеку Министарства културе РХ. Одлучено је да се изради конзерваторска документација за уређење, реконструкцију и адаптацију објекта, односно да се одреди под којим условима се постојећи простор може прилагодити новој намени. У изради елабората учествовала је, међу осталима, и ауторка текста. Идеја о реконструкцији, рестаурацији и конзерваторско-заштитним радима реализована је након двадесетак година. Рад обухвата и слике и нацрте куће.

Следи још један текст уредника Зборника, Часлава Оцића, „Даљ: кратка повесница“, којим се и затвара круг и завршава ово целовито представљање личности и дела Милутина Миланковића. Из текста сазнајемо који је положај, где се налази, по чему је познато родно место нашег великог научника,

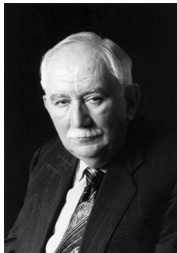
али и уредника Зборника који је пред нама. Приказана је историја Даља, археолошки налази, културно наслеђе, цркве, манастир, школе, уметничка, просветна и културна делатност. Даљ је у 18. веку био значајни црквени и културни центар националних размера. Ту су живели и радили познати сликари чији се радови налазе у многим црквама. Сазнајемо какав је био број и структура становништва, како се мењала, каква је била издавачка делатност, који часописи су излазили. Аутор нас упознаје са 'одличним' Даљцима. Током векова Даљ је дао личности различитих професија, уметнике, научнике, лекаре, политичаре, привреднике, личности различитих карактера, животних филозофија, које су оставиле различит траг, међу којима је Милутин Миланковић стекао светску славу и значај. Сазнајемо које значајне личности су посетиле Даљ и шта су о њему мислили и писали људи који су у њему боравили. На фотографијама можемо да видимо пејзаже Даља, за којима следи блок *Албум* који садржи слике и фотографије и, на крају, представљање велике и веома посећене изложбе „Канон Милутина Миланковића“.

Зборник *Стваралаштво Милутина Миланковића* одговорио је на тежак задатак да на целовит начин прикаже широко и разноврсно стваралаштво нашег знаменитог научника. Садржај Зборника обухвата чак и више од онога што наслов најављује. За остварење овог задатка било је потребно окупити и ускладити мноштво специјалиста који су приступили осветљавању Миланковићеве личности и стваралаштва из различитих углова, на различите начине, стилем и језиком који се од рада до рада креће од веома приступачног и богатог анегдотама до високо научног. Зборник представља мозаик разноврсних радова који неретко прелазе дисциплинарне границе, како би нам створио свеобухватну и заокружену слику о нашем научнику. Веома је информативан, поучан и, што је такође веома битно, показује каква су наше наука и култура биле и какве могу да буду, чува од заборава и подсећа нас на значајне припаднике нашег народа, њихово деловање, открића и идеје које не бисмо смели да заборавимо, него би требало да следимо као пут који су нам показали и за нас га прокрчили.

Јована Ђурић

In memoriam

UDC 93/94:929 Попов Џ.



Чедомир Попов

АКАДЕМИК ЧЕДОМИР ПОПОВ (1936–2012)

Академик Чедомир Попов, почасни председник Матице српске, преминуо је 8. јуна 2012. године и сахрањен сутрадан, у најужем породичном кругу, на новосадском Новом гробљу. Комеморативном скупу 14. јуна у Матици српској присуствовао је велики број поштовалаца лика и дела академика Попова; о његовом животу и раду говорили су академик Зоран Ковачевић, председник Огранка САНУ у Новом Саду, проф. др Бранко Бешлин, у име Филозофског факултета у Новом Саду, академик Димитрије Стефановић, генерални секретар САНУ, проф. др Славко Гордић, у име управе Матице српске у претходном мандату и проф. др Драган Станић, новоизабрани председник Матице српске.

Рођен је у Меленцима у Банату, 15. марта 1936. године, у учитељско-службеничкој породици, од мајке Оливере и оца Јована. Као прворођени син понео је дедино име Чедомир. Основну школу похађао је у родном месту, у ратним условима, нередовно, да би је окончао после Другог светског рата у Ковачици. Гимназију је завршио 1954. године у Зрењанину. Још за гимназијских дана Попов је испољио склоности за историју, књижевност и позоришну уметност.

Чедомир Попов је био прва генерација студената Филозофског факултета у Новом Саду, на студијској групи за историју. Предавали су му врсни професори – Београђани (Милутин Гарашанин, Растислав Марић, Иван Божић, Васо Чубриловић) и натурализовани Новосађани (Ђорђе Сп. Радојчић, Петар И. Поповић, Мита Костић и Славко Гавриловић) – који су омогућили каснији развитак новосадске историјске школе, започете између два светска рата делатношћу Историјског друштва Нови Сад, предвођеног Станојем Станојевићем, и његовог чувеног *Гласника*. Завршни (дипломски) испит положио је 14. фебруара 1959. године пред В. Чубриловићем и С. Гавриловићем.

За време студија био је и друштвено ангажован. Организовао је академско позориште у Клубу студената (глумио и водио приредбе), уређивао драмски програм Трибине младих, сарађивао и уређивао рубрике у студентском листу *Index*, а после студија публицистиком се бавио у листу *Трибина*.

Већ солидно образован, а евидентно и талентован, Попов је био упућен (школска 1959/60) на стручно усавршавање у Стразбур (Француска), да би већ током специјализације, 1. фебруара 1960. године, био изабран за асистента Филозофског факултета у Новом Саду на предмету Општа историја новог века, као један од прва два асистента који су завршили студије у Новом Саду (други асистент била је Јудита Цофман, на математици). Свих 40 година радног стажа провео је на Филозофском факултету у Новом Саду, где је 2000. године пензионисан.

Радећи на својој докторској дисертацији, *Сивав Француске према Србији од Франкфуртског мира 1871. до Берлинског конгреса 1878*, лета је проводио истражујући архиву Министарства спољних послова у Београду, а зиме (и то четири узастопне) у Паризу, што је резултирало одбраном дисертације (1970. године) о француско-српским односима. У међувремену је (од 1963. до 1969) предавао Општу историју студијској групи географије на Филозофском факултету, постао члан-сарадник Матице српске (од 1963) и један од уредника њеног *Зборника за друштвене науке*, те члан Управног одбора Матице српске 1969. Од 1970. је у звању доцента на Филозофском факултету у Новом Саду и члан уредништва новопокренутог *Зборника за историју* Матице српске. Такође, био је председник Савета за културу града Новог Сада (1962–1964), члан научних асоцијација Војводине, Србије и СФРЈ. Осамдесетих година био је на челу Самоуправне заједнице за научни рад АП Војводине.

Током седамдесетих година 20. века, поред рада на Факултету, био је међу оснивачима Института за историју Војводине, у коме је био стручни секретар, а потом директор (1972–1974). Позиван је на научне скупове, а мање радове објављивао је у часописима, недељним и дневним листовима.

Прву књигу у издању САНУ објавио је 1974, а потом у Нолиту и код других издавача. Објавио је књиге: *Француска и Србија 1871–1878* (1974); *Од Версаја до Даниџа* (1976–1995); *Србија на њеном ослобођењу – борба за политички преображај и државну независност: 1868–1878* (1980); *Историја српског народа*, V књига, I том (1981); *Историја српског народа*, VI књига, I том (1983); *Војводина у народноослободилачком рату и социјалистичкој револуцији 1941–1945*, редакција и коауторство (1984); *Грађанска Европа 1770–1870*, I књига: *Основе европске историје XIX века*; II књига: *Политичка историја Европе* (1989); *Европске грађанске револуције од XVIII до XX века. Покушај емпиријског уједињавања* (1992); *Аутиномија Војводине – српско ишћање*, коаутор Јелена Попов (1993. и 2000); *Политички фронтони Другог светског рата* (1995); *Европска револуција и српски покрети 1848–1849*, коаутор С. Гавриловић (1997); *О историји и историцима* (1999); *Европа и српска револуција 1804–1815*, коаутор В. Стојанчевић, М. Екмечић, С. Гавриловић, С. Терзић, В. Момчиловић, Т. Бекић, Ш. Пал и Б. Ковачек, Прилог: *Французи и српска револуција* (2004); *Велика Србија – Сиварност и мит* (2007. и 2008); *Источно ишћање и српска револуција 1804–1918* (2008); *Грађанска Европа 1770–1914*, I–III (2010).

Приредио је следећа издања: Др Андрија Раденић, *Из историје Србије и Војводине 1834–1914, избор и предговор* (1973); *Полемика Јована Ристића и српских конзервативаца 1877. године*, приредио и написао увод и коментаре (1997); *Светозар Милешић, Сабрани списи*, I, II/2, II/3, III, приређивачи Ч. Попов и Д. Микавица, предговор Ч. Попов (1999–2001); *Светозар Милешић о српском ишћању*, избор и предговор (2001).

Професор Попов је 1976. биран за ванредног, а 1981. године за редовног професора Филозофског факултета у Новом Саду. Од 1977. до 1979. био је председник Савета, а потом (1979–1981) и декан Филозофског факултета у Новом Саду. За дописног члана изабран је 1981, а 1987. године за редовног члана новоформиране Војвођанске академије наука и уметности. Већ следеће (1988) године постао је и члан Српске академије наука и уметности, ван радног састава, да би 1992. године (после укључивања чланова ВАНУ у састав САНУ) постао редовни и радни члан САНУ. Од 1994. до 2002. године био је председник Огранка САНУ у Новом Саду, члан највиших органа САНУ – Председништва и Извршног одбора.

Поред чланства у уредништву *Зборника МС за историју*, од 1982. до 1991. био је управник Рукописног одељења Матице српске, а потом и потпредседник Матице српске, наше најзначајније научне, културне и уметничке установе, у два мандата (1991–1999). Цењен од историчара с југословенских простора, професор Попов је био уредник федералног *Југословенског историјског часописа* (1985–1989), који је излазио до разбијања Југославије.

Од 1990. године био на челу капиталног националног пројекта, започетог раније, *Српског биографског речника*, који је, у оквиру Матице српске, последњих година резултирао објављивањем пет великих томова, под његовим уредништвом. Био је на челу и капиталног пројекта *Српске енциклопедије*, реализованог у сарадњи Матице српске и САНУ, која је, такође, за његовог живота резултирала првим томом у две књиге.

Академик Попов изабран је 2008. године за председника Матице српске, а пошто због болести није могао да прихвати нови мандат, изабран је за почасног председника (2012).

Библиографија професора Попова обухвата монографије, уџбенике, научне чланке и приказе у зборницима и часописима, некрологе, предговоре, рецензије, уводне речи, интервјуе, полемике и друго. Објавио је 14 монографија и осам књига приређене грађе, као и око 500 других научних радова. Био је уредник, редактор и приређивач низа капиталних публикација. Један је од аутора вишетомне *Историје српског народа*. Његова дела о НОР-у у Војводини, француско-српским односима, аутономији Војводине као српском питању и тротомна књига о грађанској Европи имаће трајну вредност у српској историографији и науци уопште.

Био је омиљен професор својим студентима, те сигурни и доброжелателни ментор или члан комисије за низ магистраната и доктораната.

Носилац је Ордена рада са златним венцем, савезне награде „Вељко Влаховић“, публицистичке награде „Светозар Милетић“ и научне награде „Владимир Ћоровић“. Додељена му је и награда „Вук Караџић“ Културно-просветне заједнице Србије.

Академик Чедомир Попов је био срећан, породичан човек, благе нарави и чврстих уверења. Добро је разумевао историјске процесе и био у току актуелних збивања. Имао је своје идеале, још из младости, о социјалној правди и друштвеном прогресу. Био је доследан у тумачењу српских националних интереса, али и широк за схватање интереса других народа, а посебно оних с којима су Срби живели у истој држави (Југославији, па Србији), а дабоме и покрајини Војводини.

У његовом целокупном делу и деловању доминирале су три теме: национално и европско, регионално и национално и унутарнационално. Било да се анализирају његова дела везана за *Историју српског народа*, *Српски биографски речник* или *Српску енциклопедију*, као и монографске студије, било да се анализира његов рад у институцијама науке и културе (Филозофски факултет, ВАНУ, САНУ, Матица српска, Вукова и Доситејева задужбина, Архив САНУ у Београду и Сремским Карловцима, музеји, нарочито Музеј Војводине, Дипломатска академија, СКЗ, КПЗ и друге), белодано је да је академик Попов увек полазио од милетићевског става „Ми смо Срби и грађани“, што је укључивало европско и грађанско, као и српско национално становиште, а искључивало оно супротно, тако да је међу првима формулисао мисао током процеса разбијања Југославије „Колико Србија треба да буде мала да не би била Велика Србија“, за шта су недобронамерни Европљани оптужили Србе, супротстављајући се нарочито онима из сопственог народа, који су у томе предњачили или (захваћени помодним мондијализмом) следовали, назвавши их аутошовинистима. Није се жестио на Србе србомрце, колико их је сажаљевао због површности и незнања. Лошу намеру није им опраштао.

Јавне речи академика Попова, у беседама и интервјуима, нису биле честе, али се памте. Његове речи биле су речи мудраца, помиреног са собом и са светом. Попов је последњи бард старих Банаћана, српских Војвођана, који је Војводину разумевао као српско питање, у којој ће, у оквиру српске државе, Србима бити лако а мањинама неће бити тешко да живе, чувајући и развијајући сопствене идентитете.

Академик Чедомир Попов, и као члан уредништва и као сарадник *Зборника Матице српске за друшћивене науке*, остаје узор на који се треба угледати.

Драго Њеђован

АУТОРИ У ОВОМ БРОЈУ
AUTHORS IN THIS ISSUE

ГОРДАНА БЛАГОЈЕВИЋ, етнолог-антрополог, научни сарадник у ЕтНИ САНУ. Кнез Михаилова 36/IV, 11000 Београд. Електронска адреса: gordanablago@gmail.com

Рођена 1975. у Београду. Дипломирала (1999), магистрирала (2002) и докторирала (2007) на Одељењу за етнологију и антропологију ФФ БУ. Дипломирала је 2006. године византијску музику у Школи Атинске архиепископије за византијску музику *Zoodohou Pigis* (Атина). Од 2008. године је докторски кандидат на Одељењу за музикологију на ФФ у Атини. Била је стипендиста фондације *Александар С. Оназис* за 2003/04. годину. Учествовала је на више научних скупова у земљи и иностранству. Објавила две монографије, као и више научних радова у домаћим и страним научним часописима. Члан је Уредништва *Зборника МС за друштвене науке*. Поља њених истраживачких интересовања обухватају мултикултуралност, етницитет, обредно-религијску праксу, културне контакте, народно стваралаштво, антропологију плеса, антропологију музике.

Важнија дела: *Срби у Калифорнији. Обредно-религијска њракса и етничитет верника српских њравославних њарохија у Калифорнији*, Београд 2005; *Σερβική χορευτική παράδοση*, Сремски Карловци 2009.

ЈАДРАНКА ЂОРЂЕВИЋ ЦРНОБРЊА, етнолог-антрополог, научни сарадник у ЕтНИ САНУ. Кнез Михаилова 36/IV, 11000 Београд. Електронска адреса: jadranka.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

Рођена 1971. у Копривници. Дипломирала, магистрирала и докторирала на Одељењу за етнологију и антропологију ФФ БУ. Научна сарадница је у ЕтНИ САНУ. Њена главна интересовања и рад односе се на истраживања и студије из области правне етнологије и антропологије, сродничких односа, етницитета и миграција, као и интернет комуникације. Објавила је две монографије и више од двадесет научних радова у домаћим и иностраним етнолошким и антрополошким научним публикацијама. Сарађивала је на више билатералних међународних пројеката и учествовала на већем броју конференција у Србији и иностранству. Руководи потпројектом: *Етнологско и антрополошко њумачење њтрадиција* који се реализује у оквиру ЕтНИ САНУ. У Управном је одбору ЕтНИ САНУ.

Важнија дела: *Сроднички односи у Врању*, Београд 2001; *Наслеђивање између обичаја и закона*, Београд 2011.

МИРЈАНА ЗАКИЋ, етномузиколог, доцент на Катедри за етномузикологију ФМУ у Београду, Краља Милана 50, 11000 Београд. Електронска адреса: mira.zakic@gmail.com

Рођена 1960. у Београду. Дипломирала (1986), магистрала (1993) и докторирала (2007) на Одсеку за етномузикологију ФМУ у Београду. Током студија била је стипендиста Републичке заједнице наука за међународну сарадњу и усавршавала се у области етномузикологије на конзерваторијуму „П. И. Чајковски“ у Москви. Запослена је на ФМУ у Београду у звању доцента, а од 2011. године има функцију продекана за научни рад. Учествовала је на бројним научним скуповима у земљи и иностранству. Објавила је две књиге, као и више научних радова у домаћим и страним научним часописима и зборницима радова са скупова националног и међународног карактера. Учесник је у реализацији неколико пројеката Катедре за етномузикологију ФМУ. Председник је Српског етномузиколошког друштва, од оснивања 2002. године. Поље њених истраживачких интересовања обухвата обредну музичку праксу, инструменталну традиционалну праксу, музичку семиотику, контекстуалност музичког текста, комуникацијски спецификум музичког језика, мулти/интеркултуралност итд.

Важнија дела: *Дијале Сјане Црне Горе* (Београд 1990), *Обредне њесме зимског ђолуџоћа – сисџеми звучних знакова у њрадицији јужоистичне Србије* (Београд 2009).

АЛЕКСАНДАР КРЕЛ, етнолог-антрополог, научни сарадник у ЕтНИ САНУ. Кнез Михаилова 36/IV, 11000 Београд. Електронска адреса: sasa.krel@gmail.com

Рођен 1968. у Београду. Школовао се и живи у родном граду. Дипломирао (1993), магистрирао (2003) и докторирао (2011) на Одељењу за етнологију и антропологију ФФ БУ, с темом Етнички идентитет Немаца у Војводини. Од 1995. до 1997. запослен на Одељењу за етнологију и антропологију ФФ БУ, као демонстратор у настави. Од 1998. до 1999. године радио у Музеју града Новог Сада, као кустос етнолог, а затим исти посао обављао у Етнографском музеју у Београду од 2001. до 2003. године. Од 2003. запослен је у ЕтНИ САНУ. Објавио је једну монографију и више од двадесет научних радова у домаћим и иностраним научним публикацијама. Учествовао је у већем броју научних конференција у земљи и иностранству. Тренутно ангажован на пројекту Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси (број 177027), који финансира МПН РС. Бави се истраживањима у области социјалне културе и комуникације, превасходно у сфери дечјих игара и социјализације деце, етничким идентитетом и културним одликама националних мањина у Србији (посебно Јевреја и Немаца).

Важнија дела: *Дечије иџре*, Етнологска библиотека, књ. 13, Београд 2005.

ДАНКА ЛАЈИЋ МИХАЈЛОВИЋ, етномузиколог, научни сарадник у Музи САНУ, Кнез Михаилова 36/IV, 11000 Београд. Електронска адреса: danka.lajic.mihajlovic@gmail.com

Рођена 1967. у Сомбору. Студије етномузикологије завршила је 1991. на ФМУ у Београду, магистрала на АУ у Новом Саду 2000. године тезом *Гајде у Војводини*, а докторску дисертацију *Српско ѡрадиционално ејско ѡевање уз џусле као комуникациони ѡроцес* одбранила је 2010. на ФМУ у Београду. У научноистраживачком раду пажњу је усмерила ка инструменталној и вокално-инструменталној народној музици, посебно се посвећујући проучавању динамичности музичких традиција из антрополошке и психолошке перспективе – као резултату промена музичког мишљења и активности њихових носилаца. Активан је теренски истраживач у оквиру пројеката САНУ и МС. Сарадник је на лексикографским пројектима МС и САНУ. Аутор је једне монографије као и

низа студија у научним и стручним часописима и зборницима радова са скупова националног и међународног карактера.

Важнија дела: *Свадебни обичаји и њесме Црногораца у Бачкој* (Подгорица 2004).

ДРАГО ЊЕГОВАН, виши научни сарадник и музејски саветник. Музеј Војводине, Дунавска улица 35, 21000 Нови Сад. Електронска адреса: biljananj@neobee.net и tanjav@nscable.net.

Рођен 1955. у селу Лукавице код Санског Моста. Дипломирао, магистрирао и докторирао на ФПН БУ. Виша стручна звања из музеологије стекао у Народном музеју у Београду.

Радио је као асистент на ЕФ, те као предавач на ПедФ у Осиеку. Од 1992. године ради као кустос за привредну и политичку историју у Музеју Војводине у Новом Саду. Био је секретар Научне јединице, а потом руководилац Одсека за новију историју у Музеју Војводине. Обављао је дужност заменика директора Музеја Војводине и директора Музеја града Новог Сада.

Члан је Одбора Одељења за друштвене науке МС (од 2005), те сарадник *Српског биографског речника* и *Српске енциклопедије*. Био је члан Извршног одбора Музејског друштва Србије (2005–2009) и Програмског одбора Радио-телевизије Војводине (2006–2009). Потпредседник је Српско-украјинског друштва у Новом Саду (од 2005), Научно-меморијалног друштва „Патријарх Јосиф Рајачић“ у Сремским Карловцима (од 2006), те Екслибрис друштва Војводине (од 2009). Члан је Комисије САНУ за сарадњу с Мађарском академијом наука (од 2010).

Објавио је више књига и чланака у земљи и иностранству и учествовао на више националних и међународних научних скупова. Радове је објављивао на српском, енглеском, француском, мађарском, румунском, украјинском, словачком и бугарском језику.

Важнија дела: *Држава и сѝрукѝура*, Осиек 1985; *Школа и друшѝивена средина*, коаутор, Осиек 1986; *Присаједињење Срема, Баната, Бачке и Барање Србији 1918*, Нови Сад 1993, 2001 (друго издање); *Дневник ѝроѝе Сѝевана Михалѝића са Париске мировне конференције 1919*, Нови Сад 2000; *Политѝички ѝлакаѝи у Војводини 1848–2003*, Нови Сад 2004; *Присаједињење Војводине Србији*, Нови Сад 2005; *Инсѝгнѝије динасѝије Карађорђевић*, коаутор, Нови Сад 2006; *Двадесетѝ знаменѝиѝих Срба из Барање*, Нови Сад 2008; *Библиографѝија Рада војвођанских музеја 1–35/Рада Музеја Војводине 36–50: (1952–2008)*, коаутор, Нови Сад 2008; *Раѝија*, Нови Сад 2009; *Сећање на ѝрофа Саву Владиславића Рађузинског (1668–1738)*, коаутор, Београд – Сремски Карловци 2009; *Акѝија Викѝора Томића и Покреѝни ѝреки суд у Срему 1942*, Нови Сад 2010; *Развој еѝничке и верске сѝрукѝуре Војводине*, коаутор, Нови Сад 2010; *Злочини окуѝаѝора и ѝихових ѝомађача у Војводини ѝроѝив Јевреја*, Нови Сад 2011; *Милева Марић Аѝнѝѝајн: Драђи моѝи кумови, ѝисма*, Нови Сад 2011. и *Улазак мађарске војске у Бачку и Барање 1941*, Нови Сад 2011.

Добитник је Новембарске повеље Новог Сада (2004), Патријарашке медаље преподобног Сергеја Радоњешког РПЦ (2008), Златне значке КПЗ Србије (2010) и других признања.

АЛЕКСАНДРА ПАВИЋЕВИЋ, етнолог-антрополог, виши научни сарадник у ЕтНИ САНУ. Кнез Михаила 36/IV, 11000 Београд. Електронска адреса: Aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Рођена 1969. у Београду. Дипломирала (1995), магистрала 1998, и докторирала (2005) на Одељењу за етнологију и антропологију ФФ БУ. Била је председница Етнологско-антрополошког друштва Србије 2008–2010. Од 2010.

године председава Научним већем ЕтНИ САНУ. Чланица је редакције издања ЕтНИ САНУ. Објавила је три ауторске монографије и већи број научних радова у домаћим и иностраним часописима и тематским зборницима. Учествовала је на већем броју научних конференција у земљи и иностранству. Чланица је Међународне асоцијације за антропологију Југоисточне Европе (INASEA – International Association for Southeast European Anthropology) са седиштем у Грацу. Руководи пројектом *Сиратије и иденитет: Савремена култура и религиозност*, чији је носилац ЕтНИ САНУ, а који финансира Министарство образовања и науке. Сфере интересовања: религија, идентитет, етницитет, ритуални и свакодневни живот, породица, брак, полни морал, право, политика.

Важнија дела: *Црквени и народни брак у српском сеоском друштву*, Београд 2001; *На удару идеологија*, Београд 2006; *Време (без)смрти. Представе о смрти у Србији 19–21. века*, Београд 2011.

МИРЈАНА ПАВЛОВИЋ, етнолог-антрополог, научни сарадник у ЕтНИ САНУ. Кнез Михаилова 36/IV, 11000 Београд. Електронска адреса: pavlmir@sbb.rs

Рођена 1957. у Београду, где је завршила основну школу и гимназију. Основне и магистарске студије завршила је на Одељењу за етнологију и антропологију ФФ БУ, где је и докторирала. Запослена је у ЕтНИ САНУ у звању научног сарадника. У оквиру институтских пројеката била је ангажована на проучавању етницитета Срба у исељеништву (Чикаго, САД) и српских мањинских заједница у суседним земљама (Батања – Мађарска, Темишвар – Румунија, Љубљана – Словенија), као и на проучавањима алтернативне медицине у Београду. Сарађивала је и у више билатералних међународних пројеката. Објавила је једну монографију, као и више од педесет радова у домаћим и страним научним часописима. Основне области њеног научног интересовања јесу етницитет/етнички идентитет, његови симболи, ритуали, значења и функције, затим мултикултурализам и регионализам, као и народна и алтернативна медицина и њихов однос са научном медицином данас.

Важнија дела: *Срби у Чикагу њроblem етничког иденитетa*, Београд 1991.

МЛАДЕНА ПРЕЛИЋ, етнолог-антрополог, виши научни сарадник у ЕтНИ САНУ. Кнез Михаилова 36/IV, 11000 Београд. Електронска адреса: mladena.prelic@ei.sanu.ac.rs

Рођена 1961. у Београду. Дипломирала (1988), магистрирала (1993) и докторирала (2004) на Одељењу за етнологију (и антропологију) ФФ БУ. Од децембра 1991. до данас запослена је у ЕтНИ САНУ. Бави се проблемима етничког идентитета и етничких мањина. Током 90-их година XX века обављала је опсежна теренска истраживања етничког идентитета међу Србима у Мађарској. Докторат је одбранила на тему *Етнички иденитет: Срби у Будимпешти и околини*. У периоду 2006–2010. сарађивала на пројекту *Етнички иденитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*. У периоду 2011–2014. руководи пројектом ЕтНИ САНУ Мултиетницитет, мултикултуралност, миграције: савремени процеси (177027).

Важнија дела: *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, Издан, Будимпешта, 1995; *(Н)и овде (н)и тамо: етнички иденитет Срба у Мађарској на крају XX века*, Посебна издања 64, ЕтНИ САНУ, Београд 2008.

СЕЛЕНА РАКОЧЕВИЋ, етномузиколог и етнокореолог, доцент на предмету етнокореологија. ФМУ УУБ, Краља Милана 50. Електронска адреса: Selena@rakocevic.rs

Рођена 1971. у Београду. Дипломирала, магистрирала и докторирала на Одсеку за етномузикологију ФМУ УУБ. Предаје етнокорееологију на студијском програму за етномузикологију на ФМУ у Београду и АУ у Новом Саду. Аутор је три књиге и више од двадесет научних радова у домаћим и иностраним научним публикацијама, као и три компакт-диска. Учествовала је на већем броју конференција у Србији и иностранству. Поља њених интересовања обухватају истраживање музичке и плесне традиције Војводине у светлу мултикултурних и мултиетничких односа, етнокорееолошка истраживања кинетичких структура и форми и њихових узајамних односа са музиком за игру.

Важнија дела: *Вокална традиција Срба околине Панчева*, Панчево 1999; *Вокална традиција Срба у Доњем Банату*, Београд 2002; *Игре њлесних сѝрукѝура. Игра и музика за игру Срба у Банату у светлу узајамних уѝицаја*, Београд 2011.

ВАЛЕНТИНА СОКОЛОВСКА, социолог, доцент на ФФ у Новом Саду. Др Зорана Ђинђића 2, 21000 Нови Сад. Електронска адреса: valentina.sokolovska25@gmail.com.

Рођена 1970. у Вршцу. Дипломирала (1996. године), магистрирала (2005. године) и докторирала (2009. године) на Одсеку за социологију ФФ у Новом Саду. Главна интересовања и рад односе се на истраживања и студије из области социологије етничитета, демографије, као и примене статистичких метода у социологији. Објавила је једну монографију и више научних радова у домаћим научним часописима и тематским зборницима. Сарађивала је на више научних пројеката и учествовала на већем броју научних скупова у Србији и иностранству. Тренутно је руководилац два научна пројекта: *Значај ѝарѝициѝације у социјалним мрежама за ѝрилаѝођавање европѝиѝграцијским ѝроцесима* финансиран од стране Министарства за образовање и науку Републике Србије и *Социолошки асѝекѝи региоѝализације: комѝаратѝивна анализа* који се реализује уз подршку Покрајинског секретаријата за науку и технолошки развој.

Важнија дела: *Акуѝѝурација еѝничких ѝруѝа у Војводини*, Нови Сад, 2011; *Социјалне мреже, социјални каѝиѝиал и друѝѝивени сѝаѝѝус*, Београд, 2011.

МАРТА СТОЈИЋ МИТРОВИЋ, етнолог-антрополог, истраживач-сарадник у ЕтНИ САНУ. Кнез Михаилова 36/IV, 11000 Београд. Електронска адреса: martastojic@gmail.com

Рођена 1978. у Јагодини. Дипломирала је (2003) на Одељењу за етнологију и антропологију ФФ БУ и магистрирала (2009) антропологију на Факултету друштвених наука (Fakulteta za druzbene vede) у Љубљани. Од 2009. је докторски кандидат на Одељењу за етнологију и антропологију ФФ БУ. Запослена је у ЕтНИ САНУ у звању истраживач-сарадник. Учествовала је на више научних скупова у земљи и иностранству. Објавила је више научних радова у домаћим и страним научним часописима. Поље њених истраживачких интересовања обухвата антропологију комуникације, лингвистичку антропологију прагматичког усмерења, критичку анализу дискурса, семиологију, ксенофобију и миграције.

Важнија дела: *Izbrisani: od liminalnosti do metafore*, v: Zgodba nekega izbrisa, *Časopis za kritiko znanosti*, št. 228, letnik XXXV, Barbara Bezec (ur.), Ljubljana: Študentska založba, 2007; *Antropolog, novinar ili državni neprijatelj – izbrisani Slovenije*, v: Traditiones let./Vol. 39 št./No. 1, Jurij Fikfak i Ingrid Slavec Gradišnik (ur.). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2010.

ВУКАШИН СТОЈИЉКОВИЋ, лингвиста, истраживач-стипендиста у Институту за српски језик САНУ. Кнез Михаилова 36, 11000 Београд. Електронска адреса: stefanvukasins@yahoo.com

Рођен 1982. у Београду, где је и основну школу и гимназију завршио као вуковац. На Филолошком факултету Универзитета у Београду дипломирао је на Катедри за општу лингвистику. Током основних студија награђен је стипендијама града Београда за најталентованије студенте и Еуробанке EFG за студенте завршне године државних факултета за остварене изванредне резултате током студија. Од 2007. до 2009. радио је као новинар-сарадник Културне рубрике дневног листа *Политика*. По завршеним мастер студијама уписао је, такође на Филолошком факултету у Београду, докторске студије и с највишом оценом положио све испите предвиђене студијским програмом. Од 2010. године стипендиста је Министарства просвете и науке Републике Србије и сарађује на пројекту *Опис и стандардизација савременог српског језика* Института за српски језик САНУ. Говори енглески, немачки и шпански језик. Аутор је неколико чланака, међу којима је и: *Модална конструкција, Радови Филозофског факултета Универзитета у Источном Сарајеву*, 2011.

ГОРДАНА ТРИПКОВИЋ, социолог, редовни професор на ФФ у Новом Саду. Др Зорана Ђинђића 2, 21000. Нови Сад. Електронска адреса: gordanatripkovic@yahoo.com

Рођена 1949. у Балосавама. Дипломирала (1974. године) и магистрала (1987. године) на ФФ у Београду, док је на ФФ у Новом Саду докторирала (1995. године). Главна интересовања обухватају студије из социологије породице, социологије генерација, социотерапије породичног живота, социјалне патологије и социјалне антропологије. Ауторка је више монографских публикација и научних радова. Сарађивала је на више научних пројеката и учествовала на већем броју научних скупова. Тренутно је ангажована на два научна пројекта: *Значај партиципације у социјалним мрежама за ирилативирање евроинтеграцијским процесима* финансиран од стране Министарства за образовање и науку Републике Србије и *Социолошки аспекти регионализације: комуникативна анализа* који се реализује уз подршку Покрајинског секретаријата за науку и технолошки развој.

Важнија дела: *Мајеринство. Културни образац Срба*, Нови Сад, 1997; Трагом породице, Нови Сад 2005.

СРЂАН ШЉУКИЋ, социолог, ванредни професор на Одсеку за социологију ФФ у Новом Саду. Др Зорана Ђинђића 2, 21 000 Нови Сад. Електронска адреса: ssljukic@yahoo.com

Рођен 1964. у Сомбору. Дипломирао, магистрирао и докторирао социолошке науке на ФФ у Новом Саду, на којем ради од 1998. године. Главна поља интересовања су му социологија села и социологија сукоба. Од 2007. до 2009. био је главни и одговорни уредник *Годишњака Филозофског факултета у Новом Саду*; члан је уредништва *Журнала за социологију*, као и редакције часописа *Социологија*. Члан је председништва Српског социолошког друштва и председник Српског удружења за социологију села и социологију пољопривреде. Учествовао на више домаћих и међународних научних скупова и у неколико научних пројеката (од тога је у два био руководилац). Објавио је велики број чланака у научним часописима, тематским зборницима и зборницима са научних скупова (националних и међународних), као и пет књига у коауторству и две самостално. Бави се и превођењем са енглеског на српски језик и обрнуто.

Важнија дела: *Селак и задруга у равници*, Нови Сад 2009; *Мит као судбина*, Нови Сад 2011.

СКРАЋЕНИЦЕ

БУ = Београдски универзитет
 МС = Матица српска
 ФПН = Факултет политичких наука
 ФФ = Филозофски факултет
 ПедФ = Педагошки факултет

ЕФ = Економски факултет
 ЕтнИ = Етнографском институт
 МузИ = Музиколошки институт
 АУ = Академија уметности

ZRC SAZU =

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti

ФМУ УУБ =

Факултет музичке уметности Универзитета уметности у Београду

САНУ =

Српска академија наука и уметности

МПН РС =

Министарство просвете и науке Републике Србије

Зборник Матице српске за друштвене науке издаје Матица српска
Излази четири пута годишње
Уредништво и администрација: Нови Сад, Улица Матице српске 1
Телефон: 021/420–199; 021/6615–798
Quarterly for Social Sciences published by Matica Srpska
Editorial and publishing office: Novi Sad, Ul. Matice Srpske 1
Phone: 381 21 420–199
381 21 6615–798
www.maticasrpska.org.rs
email: zmsd@maticasrpska.org.rs

Редакција *Зборника Матице српске за друштвене науке* закључила је
139. (2/2012) свеску 14. јуна 2012.
За издавача: доц. др Ђорђе Ђурић
Стручни сарадник Одељења: Владимир М. Николић
Лектор: Милена Микић Враголић
Коректор: Владимир М. Николић
Технички уредник: Вукица Туцаков
Штампање завршено октобра 2012. године

Компјутерски слог: Владимир Ватић, ГРАФИТ, Нови Сад
Штампа: БУДУЋНОСТ, Нови Сад
Тираж: 400

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад
3(082)

Зборник Матице српске за друштвене науке /
главни и одговорни уредник Часлав Оцић ; 1984, св.
76– . – Нови Сад : Одељење за друштвене науке,
1984– . – 24 cm

Четири пута годишње. – Резиме на енгл. језику. – На-
ставак публикације: Зборник за друштвене науке
ISSN 0352-5732
COBISS.SR-ID 3360258

Штампање овог Зборника омогућило је
Министарство просвете, науке и технолошког развоја
Републике Србије