

# ГЛАСНИК

Етнографског  
института  
САНУ



LXX/1  
Београд 2022





ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXX (1)  
BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETNOGRAPHY SASA LXX (1)

---



Београд 2022

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA  
**BULLETIN**  
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY  
LXX  
No. 1

**Chief Editor:** Prof. Dragana Radojičić, PhD (Institute of Ethnography SASA)

**Editor:** Sanja Zlatanović, PhD (Institute of Ethnography SASA)

**International editorial board:** Milica Bakić-Hayden, PhD (University of Pittsburgh), Ana Dragojlović, PhD (University of Melbourne), prof. Kjell Magnusson, PhD (University of Uppsala), prof. Marina Martynova, PhD (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow), prof. Elena Marushiakova, PhD (University of St. Andrews), Marek Mikuš, PhD (Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle), Ivanka Petrova, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), Vesna Petreska, PhD ("Marko Cepenkov" Institute of Folklore, Skopje), Tatiana Podolinska, PhD (Institute of Ethnology and Social Anthropology, Slovak Academy of Sciences, Bratislava), Ines Prica, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Ingrid Slavec Gradišnik, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Andja Srđić Srebro, PhD (University of Bordeaux).

**Editorial board:** Branko Banović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Gordana Blagojević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ivan Đorđević, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ildiko Erdei, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade), corresponding member of SASA Jelena Jovanović, PhD (Institute of Musicology SASA), Aleksandra Pavićević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Srđan Radović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Lada Stevanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), academician Gojko Subotić, PhD (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade).

**Advisory board:** Čarna Brković, PhD (University in Goettingen), Jelena Đorđević, PhD (Faculty of Political Sciences, Belgrade, retired professor), prof. Maja Godina Golija, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Renata Jambrešić Kirin, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Miroslava Lukić Krstanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Mladena Prelić, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ljupčo Risteski, PhD (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), prof. Lidija Vujačić, PhD (Faculty of Philosophy, Nikšić), prof. Bojan Žikić, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade).

**Secretary:** Sonja Radivojević (Institute of Ethnography SASA)

BELGRADE 2022

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
ГЛАСНИК  
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА  
LXX  
свеска 1

*Главни и одговорни уредник:* Проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

*Уредник:* Др Сања Златановић (Етнографски институт САНУ)

*Међународни уређивачки одбор:* Др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), проф. др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали), проф. др Марина Мартинова (Институт за етнологију и антропологију, Руска академија наука, Москва), проф. др Елена Марушиакова (Универзитет Сент Ендријус), др Марек Микуш (Макс Планк Институт за социјалну антропологију, Хале), др Иванка Петрова (Институт за етнологију и фолклористику са Етнографским музејем, Бугарска академија наука, Софија), др Весна Петреска (Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Скопље), др Татиана Подолинска (Институт за етнологију и социјалну антропологију, Словачка академија наука, Братислава), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Анђа Срдић Сребро (Универзитет Бордо Монтењ).

*Уређивачки одбор:* Др Бранко Бановић (Етнографски институт САНУ), др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), проф. др Илдико Ердеи (Филозофски факултет у Београду), дописни члан САНУ Јелена Јовановић (Музиколошки институт САНУ), др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ), др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ), др Лада Стевановић (Етнографски институт САНУ), академик Гојко Суботић (Српска академија наука и уметности, Београд).

*Издавачки савет:* Др Чарна Брковић (Универзитет у Готингену), др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука, Београд, професор у пензији), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Рената Јамбрешић Кирин (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Мирослава Лукић Крстановић (Етнографски институт САНУ), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду).

*Секретар уредништва:* Соња Радивојевић (Етнографски институт САНУ)

БЕОГРАД 2022

*Издавач*

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011 2636 804  
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs  
Мрежна страница часописа: www.ei.sanu.ac.rs

*Publisher*

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA  
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011 2636 804  
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs  
Journal's web page: www.ei.sanu.ac.rs

*Лектура*

Александра Спасић и Ивана Башић

*Превод*

Аутори текстова

*Дизајн корица*

Александар Спасић (ментор доц. мр Оливера Оливера Батајић Сретеновић)  
Факултет примењених уметности, Београд

*Техничка подршка*

Зоран Перовић

*Штампа*

Академска издања, Београд

*Тираж*

300 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава  
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије  
Printing of the journal was funded by the Ministry of Education, Science and Technological  
Development of the Republic of Serbia

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Српски цитатни индекс), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can be accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Srpski citatni indeks), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

# САДРЖАЈ CONTENTS

## НАУЧНИ РАДОВИ SCIENTIFIC PAPERS

ТЕМА БРОЈА **Одевни наративи**  
*ур. Милина Ивановић Баришић*  
TOPIC OF THE ISSUE **Clothing Narratives**  
*ed. Milina Ivanović Barišić*

- 13–18** *Милина Ивановић Баришић*  
**Одевни наративи – увод у темат**
- 19–52** *Mirjana Prošić-Dvornić*  
**“Twice is Nice”: Secondhand Clothing in Today’s Global World**  
*Мирјана Прошић-Дворнић*  
**“Twice is Nice”: половна одећа у данашњем глобалном свету**
- 53–76** *Бојана Богдановић*  
**Модна продукција Sirogojno Style: прилагођавање наратива о прошлости контексту савремене моде**  
*Војана Bogdanović*  
**The fashion Production Sirogojno Style: Adaptation of the Narrative about the Past to the Context of Contemporary Fashion**
- 77–100** *Биљана Анђелковић*  
**Одевање верника на литургији: пример Српске православне цркве**  
*Biljana Anđelković*  
**Dressing at the Liturgy: the Example of the Serbian Orthodox Church**
- 101–126** *Катарина Радисављевић*  
**Чурушка мода 1907–1937. године или извештај једног музејског инсајдера**  
*Katarina Radisavljević*  
**Churug Fashion 1907–1937 or a Report of a Museum Insider**
- 127–148** *Марко Стојановић*  
**Музеализацијом маскирног одела до новог одевног наратива**  
*Marko Stojanović*  
**By Musealizing the Camouflage Suit to a New Clothing Narrative**

- 149–177 *Нина Аксић, Хасна Зиљкић*  
**Женска одевна пракса током XX века у Новом Пазару и околини**  
*Nina Aksić, Hasna Ziljkić*  
**Women's Clothing Practice during the XX Century in Novi Pazar and Environment**
- 179–194 *Ана Савић-Грујић*  
**Лексема *кошуља* у говорима призренско-тимочке дијалекатске области**  
*Ana Savić-Grujić*  
**The Lexeme *košulja* in the Speech of the Prizren-Timok Dialect Area**

## VARIA

- 197–221 *Марина Мандић*  
**Немртви нови свет: окружење апокалипсе и друштвени односи услед епидемије зомбија**  
*Marina Mandić*  
**The Undead New World: Zombie Epidemics' Apocalyptic Surroundings and Social Relations**
- 223–247 *Катарина Лончаревић, Марко Симендић*  
**Од „бриљантне студије” до „побуне против сопствене природе”:  
„Други пол” у америчким научним часописима 1950-их**  
*Katarina Lončarević, Marko Simendić*  
**From “Brilliant Study” To “One Woman’s Outcry against Her Nature”:  
“The Second Sex” in the 1950s American Scientific Journals**
- 249–264 *Предраг Мутавџић, Мерима Кријеџи*  
**Лексема *bukë* („хлеб”) сагледана кроз призму албанске фразеологије и културе (с освртом на српску)**  
*Predrag Mutavdžić, Merima Krijezi*  
**The Lexeme *bukë* (‘Bread’) Observed through the Prism of Albanian Phraseology and Culture (with Reference to Serbian)**
- 265–287 *Александра Булатовић, Немања Јовановић*  
**Шта је у имену: дефиниција организованог криминала**  
*Aleksandra Bulatović, Nemanja Jovanović*  
**What’s In a Name: Definition of Organised Crime**

ПРИКАЗИ  
REVIEWS

- 291–294** *Драгана Радојичић*  
Љубав – непризнати творац култура и традиција. Ивана Башић,  
Љубавне нити. Концепти љубави у европској и српској култури
- 295–297** *Сања Златановић*  
Gordana Gorunović, *Ogledi iz etnografije i antropologije književnosti*
- 299–301** *Ивана Башић*  
Милеса Стефановић Бановић. Знано буди.  
Записи у српским рукописима Сентандрејске збирке

IN MEMORIAM

- 305–309** *Јагранка Ђорђевић Црнобрња*  
Др Александар Крел (1968–2021)



## ТЕМА БРОЈА

### **Одевни наративи**

*ур. Милина Ивановић Баришић*

### **Clothing Narratives**

*ed. Milina Ivanović Barišić*



МИЛИНА ИВАНОВИЋ БАРИШИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

[milina.barisic@ei.sanu.ac.rs](mailto:milina.barisic@ei.sanu.ac.rs)

## Одевни наративи – увод у темат

Истраживање одевних прича има подужу традицију у српској етнологији (и антропологији). У музејским установама у Србији прича о одевању / народним ношњама дуго је времена била једна од најдоминантнијих. Иако је приметно да се нова генерација етнолога / антрополога значајно удаљила од одевних наратива, чини се да ова прича ипак није до краја испричана и да има смисла враћати јој се и посматрати је у складу са временом и досезима истраживачких знања у актуелном тренутку. Прича Етнографског института о одевању започета је његовим оснивањем 1947. године и трајала је до осамдесетих година прошлог века када интересовање за ову тему бива заостављено, да би се спорадично јављало у деценијама 21. века. Поновно појављивање одевних прича у институтским издањима чини се ипак недовољним с обзиром на „пређени пут“ индивидуалног и колективног одевног изгледа у протеклих седам деценија – од окончања Другог светског рата и уласка друштва у турбулентне процесе свеукупног развоја, не само у Србији и региону, већ и у ширим светским оквирима. Иако је до сада о одећи објављен приличан број радова сматрам да се истраживање и праћење промена у одевним наративима не може сматрати завршеним и заокруженим у тематском смислу. Стога се теми треба поново враћати, с обзиром на могућности и ширину употребе одеће у различитим временским околностима и друштвеним контекстима.

Изазов за проучавања одевања, па самим тим и одевних наратива, лежи пре свега у његовој комплексности, као и у могућности да се овим наративима представе различите традиције и контексти њиховог настајања, трајања и нестајања. Свакако треба имати на уму да појам одевања не подразумева само одевне комаде израђене од

материјала различитог сировинског састава и орнаментике већ је за одећу битна и њена употребна вредност. Одевни изглед је од давнина био, а у великој мери је то и данас, али на другачији начин, један од битних маркера појединца/заједнице, којим се други информишу о естетским схватањима, материјалним приходима, правилима у заједници, националној и верској припадности, што и јесте било у основи стручних и научних стварања одевних наратива у претходећем вишедеценијском раду стручњака – етнолога/антрополога.

Битно је истаћи да у последњих неколико деценија у жижу интересовања доспева људско тело, па у складу с тим почиње да се мења и однос модних стручњака према одевном наративу. За етнолошко/антрополошку струку од значаја је и то што су се од педесетих година прошлог века значајно изменили друштвени, економски, социјални и културни услови стварања, а свакако не треба заборавити и медијски утицај, који је добијао на интезитету како се 20. век ближио свом крају а што је, све заједно, утицало (или ипак није!?) и на обликовање одевних прича. С обзиром на догађаје и промене у времену од Другог светског рата до данас, некадашњи однос према посматрању и преношењу одевних прича морао се значајно кориговати – нарочито код музејских стручњака, пошто су они превасходно сакупљачи и чувари предмета. Током деценија друге половине 20. века, предмет њиховог истраживања – народне ношње, изворно је све више нестајао, тако да се на терену врло често сретала сачувана у деловима, а све ређе очувана у целости – у потпуном негдашњем изгледу. У том смислу, стоји констатација да са протоком времена сећања бледе, па истраживачу на терену није сваки пут било лако да састави комплетну одевну причу уже/шире заједнице. У садашњим условима негдашња одећа / народна ношња се среће углавном сачувана у деловима и код припадника најстаријих генерација – капа (шајкача), јелек, чарапе, брич панталоне, понегде опанци. Иако је постојала потреба за стручним и научним истраживачким прилагођавањем променама у друштву, па самим тим и праћењу нових појава у одевању, чини се да то није било довољно инспиративно за стручњаке да посвете више пажње новим одевним наративима. У том смислу, неопходно је констатовати да данас готово да нема радова на тему нових елемената у одевању као што су – шушкавци, каљаче, тергал сукње, панталоне, капути, јакне, блејзери, сетови, прихватање мушких одевних елемената у женском одевању попут панталона, измењен друштвено-економско-културни контекст стварања одеће итд.

\* \* \*

У етнолошко-антрополошкој струци приметан је недостатак истраживачке пажње усмерене ка новим и/или старим одевним наративима, па је та чињеница била један од повода да се иницира темат *Одевни наративи* у којем ће неколико аутора дати свој допринос сагледавању поменуте теме из угла свог интересовања. Темат је осмишљен са жељом да се „оживи“ и подстакне интересовање за проучавање одеће, али и да се укаже да се одећа у садашњем времену може посматрати у различитим контекстима – традиционалном, али и савременом. Наравно да у овој прилици нису обухваћене све могућности за посматрање одевног наратива тако да се будући истраживачи могу позабавити бројним темама у којима је одевни наратив у главном фокусу – филмови, серије, књижевност, ликовна уметност, посета позоришту, отварању изложби, пријемима, али и радна одела, *dress code* запослених у одређеним фирмама и сл.

У радовима који чине садржај овог темата одевни наратив се посматра у различитим контекстима – 1. као вид потрошње; 2. као тржишна „прича“ популарног модног брэнда; 3. као нов начин проучавања музејског предмета; 4. као одевни наратив верника; 5. као нови садржај у свакодневной одећи; 6. као традиционални одевни наратив; 7. као важан језички конструкт.

Темат чини седам радова чије кратко представљање следи у даљем делу текста.

Мирјана Прошић-Дворнић у раду „*Twice is Nice*“: *йоловна одећа у данашњем йлобалном свећу*, представља кратку историју и различита виђења феномена половне и винтејд одеће. Половна одећа има дугу историју, међутим, тек са индустријском револуцијом и успостављањем потрошачког друштва као покретачке снаге капитализма расте и значај ове одеће. Глобална размена коришћене одеће почиње од 19. века и успостављања међународних мрежа трговине текстилним остацима, да би временом прерасла у трговину вредну више милијарди долара између глобалног севера и глобалног југа. Према ауторки, у данашње време начин на који се половна одећа посматра и користи широм света, поново доказује да је глобализација креативан процес који производи увек нове облике хибридикације. Истраживање половне одеће засновано је на посматрању учесника са више локација и на интервјуима током дужег временског периода.

У раду *Модна производња Sirogojno Style: прилагођавање нараштива о прошлости контексту савремене моде*, ауторка Бојана Богдановић, полазећи од чињенице да мода, према дефиницији, подразумева сталне промене, и у складу с тим на примеру модне продукције *Sirogojno Style*, прати процес прилагођавања нараштива о прошлости контексту савремене моде. У фокусу њеног интересовања налази се ауторска колекција *NetWork George Styler*-а која је приказана 2014. године на *London Fashion Week*-у. У питању је део колекције који је урађен у сарадњи са фирмом „*Sirogojno Company*“. Ауторка проучавање нове наративне функције Сирогојно плетенина у контексту савремене моде базира на писаним и визуелним изворима, као и на подацима добијеним полуструктурираним интервјуом који је априла 2021. године који је обавила са модним креатором *George Styler*-ом.

У раду *Чурушка мога од 1907. до 1937. године или извештај једној инсајдера*, чији је аутор Катарина Радисављенић, полази се од критике мишљења које се развило у XXI веку у оквиру етнологске / антрополошке науке, а које се односи на проучавање и тумачење традицијског одевања сеоског становништва и потребе увођења у етнологску праксу и другачијих приступа. Наиме, ауторка сматра да у разматрање предмета и збирки у Музејима треба укључити теорије моде, родне студије, културну историју, али и неке од антрополошких приступа одевању који су код нас мање примењивани, као што је, на пример, теорија културне аутентикације. У раду се такође указује и на поделу која дуго времена постоји у антропологији одевања, а односи се на дистинкцију између традиционалне одеће / народне ношње, фолклорног костима и модне одеће. Ауторка своју причу прича на примеру прегаче из Чуруга која се чува у Збирци народних ношњи и одевања Музеја Војводине.

Биљана Анђелковић у раду *Одевање верника на литургији: пример Српске православне цркве*, проблематизује одевање верника Српске православне цркве крајем двадесетог и почетком двадесет првог века. Циљ њеног започетог истраживања на ову тему био је да утврди да ли постоји пожељан/идеалан модел одевања верника на богослужењима, као и које су врсте и степен одступања од њега у свакоднев-ној пракси верника. Рад се заснива на етнографској грађи прикупљеној током последњих пет година у црквама и манастирима широм Србије, при чему је коришћена метода посматрања, полуструктурирани упитник и неформални разговор са верницима.

У раду *Музеализацијом маскирној одела до новој одевној нарајши-ва*, Марко Стојановић разматра маскирно одело у својству мушког радног обрасца, односно као феномен произашао из примарне функције радне војне и полицијске одеће која је своју намену променила у процесима распада Југославије. Интеграција маскирних одела у свакодневне радне одевне обрасце припадника сеоских заједница учинила је да су она – функцијом и садржајем, у одређеном дискурсу – постала нови одевни наратив у редефинисаној народној култури привређивања током деведесетих година 20. века. Аутор предочава услове, али и последице укључивања маскирног одела у радне одевне обрасце. Уједно указује на могућности за његову музеализацију и његово препознавање као новог одевног наратива, односно индикатора за антропологизацију етнографског музејског дискурса о народној култури одевања.

У раду *Женска одевна пракса током XX века у Новом Пазару и околини* ауторке Нина Аксић и Хасна Зиљкић разматрају свакодневно одевање жена у градској и сеоској средини, током XX века, на терену Новог Пазара. Ауторке указују на факторе промена у одевању – несатајање, али и враћање традиционалној одевној пракси у различитим периодима XX века. Према сазнањима до којих су дошле на основу сопствених теренских истраживања, коришћењем архивских података и малобројне литературе, ауторке закључују да су приметније разлике у изгледу одеће код српског и муслиманског становништва након Другог светског рата. То је време када долази, поред осталог, и до промене статуса жене у друштву. Већа еманципација и постепено излажење из патријархалног породичног оквира утицали су и на промене у одевном изгледу жена што се у раду уочава кроз праћење различитих фаза током XX века и промена које су уочљиве у женском одевном изгледу.

У раду *Лексема кошуља у говорима призренско-тимочке дијалекатске области*, Ана Савић-Грујић, с лексичко-семантичког становишта, представља називе којима се означавају кошуља и њени саставни делови у говорима југоисточне Србије. Разматрања се базирају на лексичкој грађи која је похрањена у дијалекатским речницима. Ауторка посредством лексичко-семантичке анализе указује на значај кошуље као дела традиционалне српске ношње у језичкој слици света патријархалних говорника призренско-тимочке дијалекатске области.

\* \* \*

Сваки вид културе, па и одевни наративи, истраживачу отвара могућност сазнавања и објашњавања непознатих чињеница о појави или предмету који је у фокусу његове пажње. Колико ће се успети у постављеном задатку зависи превасходно од самог истраживача, као и његове умешности да ли ће и у којој мери испричати уверљиву, занимљиву, недовољно познату или потпуно непознату причу. Надам се да су радови представљени у овом темату – *Одевни наративи* – успели да испричају занимљиве, мање или више (не)познате приче. Такође, да су аутори у причању својих одевних прича показали са каквих се теоријских и методолошких позиција може приступити овој, у дужем времену неправедно запостављеној, истраживачкој теми. Исто тако, радови указују, сваки на свој начин, на слојевитост одевних наратава, па одатле и нада да ће бити подстицај да се у неком новом темату наставе овде започета истраживања. Свакако да би таква истраживања допринела и целокупнијем сагледавању најразличитијих изазова које доноси глобална култура у сфери одевања.

Примљено / Received: 23. 02. 2022.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.

MIRJANA PROŠIĆ-DVORNIĆ

Northwood University, Midland, USA

[dvornicm@northwood.edu](mailto:dvornicm@northwood.edu)

## “Twice is Nice”<sup>1</sup> Secondhand Clothing in Today’s Global World

Clothes, especially of high symbolic and/or material value, were always treasured and passed on to other users as gifts, heirlooms and legacies or given to charity, usually through religious institutions. Although secondhand clothing has a long history, it grew in volume and visibility with industrial revolution and the establishment of the consumer society, the driving force of capitalism. Desire to accumulate the new was always accompanied with the need to dispose of the old. Partly still maintaining charitable character, the global used-clothing exchange, starting with the 19<sup>th</sup> century rag trade international networks, has grown into a multi-billion-dollar commerce between the global North and the global South. While used clothes are still considered by some as trash, they can be a blessing to the world of the poor, a powerful (counter)-cultural declaration to some groups (e.g., hippies, grunge), or, if marketed as vintage, a deliberate fashion statement. Whatever the case, they present a “hot” controversial topic. Nowadays, the way secondhand is viewed and used around the world, proves again that globalization is a creative process producing always new forms of hybridization. This paper presents a short history and diverse views of the phenomenon. The research was based on multi-sited participant observation and interviews over an extended period of time.

---

<sup>1</sup> I have borrowed the name of a secondhand clothing store in Midland, Michigan, with owner’s permission. The story of this „resale boutique” reveals how this type of business, with small variations, operates around the world (John Kenneth, *Twice is Nice Store in Downtown Midland Gets New Life*). <https://www.ourmidland.com/news/article/Twice-Is-Nice-store-in-downtown-Midland-gets-new-8361213.php> (Accessed Septebmer 15, 2021).

*Key words:* history of secondhand clothing, clothing industry and trade, recycling, sustainability, secondhand clothing semantics as it crosses cultural boundaries

## “Twice is Nice”: половна одећа у данашњем глобалном свету

Одећа, посебно она која има високу симболичку и/или материјалну вредност, увек је била цењена и преношена другим корисницима као поклон, наслеђе и завештање, или је давана у добротворне сврхе, најчешће преко верских институција. Иако употреба већ коришћене одеће има дугу историју, њен обим и видљивост порасли су са индустријском револуцијом и успостављањем потрошачког друштва, као покретачким снагама капитализма. Жеља да се акумулира ново увек је била праћена потребом да се ослободи старог. Делимично и даље добротворног карактера, глобална размена половне одеће, која почиње од 19. века, и успостављања међународних мрежа трговине текстилним остацима који су припремљени као сировина за поновно коришћење, прерасла је временом у трговину вредну више милијарди долара између глобалног севера и глобалног југа. Док половну одећу неки још увек сматрају отпадом, она може бити драгоцену за свет сиромашних, моћан (контра)културни исказ неких група (нпр. хипи, гранџ), или, ако се продаје као винтиџ, свесно исказан модни став. У сваком случају, она представља контроверзну тему. У данашње време, начин на који се половна одећа посматра и користи широм света, поновно доказује да је глобализација креативан процес, који производи увек нове облике хибридикације. У раду су представљени кратка историја и различита виђења феномена. Истраживање се заснивало на посматрању учесника на више локација и на интервјуима током дужег периода.

*Кључне речи:* историја половне одеће, индустрија и трговина одећом, рециклажа, одрживост, семантика половне одеће

The topic of secondhand clothing/fashion consumption, despite its importance as a fast-growing global industry, especially over the last 30-50 years, is just starting to emerge in anthropological research. The subject is extremely wide, and there is certainly no scarcity of available and diverse sources. In my view, it is important to follow the transformations of this informal economy as it evolves before us, so that its dynamics can be

recorded in all its complexity: „one’s trash, other’s treasure”. It is a story of global processes that we are all a part of, and which affect our lives in many profound ways. To cover it in a comprehensive way, and fully understand why secondhand trade is so popular and lucrative, it has to be conceived as a multidisciplinary, cross-cultural, and multi-sited endeavor, which will reveal, and confirm the existence of numerous similarities among secondhand charity and trade patterns in different areas of the world, both in historic and contemporary perspectives. To achieve these ends, researchers will have to use hybrid techniques<sup>2</sup> and delve into the bottomless sea of Internet sources (commercial sites, social media, blogs, and other platforms), and add them to their tried-and-true in-person data-collecting fieldwork methods. A pattern in secondhand trade can already be discerned: beneath its huge diversity and incredibly fast-paced constant change, there is an underlying well-established and predictable common structure. The aim of this paper is to indicate motivations, processes, and meanings behind the collection, distribution, and utilization of secondhand trade<sup>3</sup>. The research was based on multi-sited participant observation and extensive interviews with charity institutions, donors, wholesalers, distributors, retailers, and consumers over an extended period of time. The principal instrument for knowing was myself, my reactions, sentiments, values, decisions, as I participated in the process (cf. Verdery 2020, 86–88)

## 1. MY FIRST EXPERIENCES AS A SECONDHAND CONSUMER

In the late 1980s, I noticed a change in the clothing offer at Belgrade farmers’ markets and street stalls in their vicinity. Previously one could find new, simple clothes made and sold by local, skilled but „fashion-challenged” seamstresses, with limited appeal to the general, sophisticated, urban consumers. These new arrivals, which from a distance looked like messy bins with discounted items in western department stores and boutiques at the end of the day of rummaging, were different. Colors, fabrics, patterns, designs, undoubtedly indicated that this interesting, fashionable merchandise of good quality, some with designer labels, was

---

<sup>2</sup> For a roadmap updating research skills by combining online and offline methods (a hybrid ethnography) to tell the story of how people are interacting and making meanings in contemporary culture, see: Przybylski 2020.

<sup>3</sup> Due to limited space, consumption theories will not be discussed here. For a detailed presentation of mostly anthropological theories of consumption, cf. Erdei 2008.

evidently imported from the West, predominantly from Germany and Austria, and sold mostly by entrepreneurial, younger to middle-aged Roma women. How did these obviously secondhand fashion items sold at a fraction of a price of the new imports offered at the growing number of boutiques, get to Belgrade? Was this trade legal, or were those stolen goods? Despite many unknowns, sales were going very well. Buyers were well dressed, fashion-savvy women who understood fashion trends<sup>4</sup> and who were thrilled to find such selections in excellent condition at bargain prices. Personally, I found some treasures that I wore for many years and finally had them donated or sold in secondhand stores in the U.S. However, some were reluctant to make purchases because of the well-known stigma<sup>5</sup> surrounding secondhand attires.

The secondhand clothing trade of this type and volume was new, legitimate, and a part of the free-enterprise economy that was inaugurated in the former Yugoslavia under the last and short-lived leadership of Prime Minister Ante Marković (March 1989 – December 1991), a democratic, pro-European, economic reformer who supported privatization, structural changes, elimination of rampant inflation, and liberalization of international trade. The effects of his policies were evident: small businesses were booming, and many new privately owned stores with imported consumer goods were opening everywhere, in cities and in the countryside alike. Western European clothing and fashion accessories, superior to previously available cheaply made label knockoffs from China and Turkey, or „questionably acquired” in Italy, could be found in numerous newly established well designed modern boutiques with beautifully dressed windows. Unfortunately, they were pricey and the majority of the people, earning an average wage, could not afford them. However, as Western fashion was a sign of progress, of fast-track transition from a socialist to a free-enterprise economy and of the growth of the culture of

---

<sup>4</sup> Once the citizens were allowed to have foreign currency accounts and were free to travel abroad, they started going on buying trips to Italy in the 1960s to shop for the latest fads, such as tergal pleated skirts, „rustling” polyester raincoats, knitted blouse and sweater sets, shoes and purses and above all, blue jeans (Wrangler was the best-liked brand at that time). Information about the latest fashion also came from foreign and domestic fashion and women’s magazines, runway shows, movies and television programs.

<sup>5</sup> Some of the objections were that secondhand clothes could have been stolen, could potentially transmit disease, bring „bad-luck” from the previous owner, jeopardize their primary intent to help the poor, or, worst of all, impart a wrong message of the buyers’ socio-economic status.

consumption<sup>6</sup>, the attractive and inexpensive secondhand alternative was very welcome to fill the void.

My experiences with secondhand clothing started much earlier. Growing up in Belgrade in the 1950s there were not many choices for ready-made or made-to-measure childrenswear. I remember that a few winter coats and pairs of pants were made-to-measure for me of quality wool fabrics in children's clothing store in Knez Mihailova Street, near Kalemegdan. Most of my clothes were, however, homemade by a seamstress who seasonally came to our house to alter and make new clothes for the entire family. She often remade my grandmother's pre-World War II high quality clothes, or used new fabrics from the stash also accumulated in pre-war years to make clothes for my mother and me. But my favorite clothes came from my cousins who lived in America. Their hand-me-downs, which started arriving as soon as I was born, made me into a well-dressed kid, a head-turner in parks and in the streets. I was so proud of my pretty and unique dresses<sup>7</sup>. The parcels remained very important to me, not only because of their content, but also because of the bond they established with the people I knew only from stories and photographs. It comforted me to know that my little family was not alone, that there were members far away who were taking good care of us<sup>8</sup>.

Following this, I have not worn secondhand clothes (if I exclude regular sharing of clothes with a few friends in high school, which we saw as a smart way of combining resources to create collective wardrobe, larger than any individual one), until they appeared in Belgrade marketplaces in 1989<sup>9</sup>. Since then I established practices of donating and consuming secondhand and continued even after I moved to the U.S. in 1994. For three decades now

---

<sup>6</sup> At that time nobody suspected that the informal "stall economy" would not be an alternative and temporary solution, but that with the collapse of the federal state, internal wars, and the implosion of the socio-economic system, it would become the main source of supply for all needs (food, cleaning products, clothing and so on) while the state-owned stores had nothing to offer.

<sup>7</sup> At that time, I was not aware of the differences in perceptions and that some people thought that my prized possessions came from a charitable organization like the Salvation Army. I had photographs of my older cousin wearing „my clothes" and I had no doubt about their provenience.

<sup>8</sup> Later I realized that many other people in Europe received parcels from America as well. There were always important meanings and emotions attached to them, as recorded for Ireland by Hilary O'Kelly (2005, 83–96).

<sup>9</sup> I have, however, done regular „wardrobe purges" and donated large piles of my family's used clothing to the Red Cross or to our churches, St. Marko, and The Temple of Intercession of Theotokos, The Holy Mother of Jesus.

I have travelled for work and for pleasure to many big cities in the U.S., and whenever I had an opportunity, I searched for luxurious secondhand resale boutiques that offered carefully selected, and very gently used, attire bearing labels that I could not or would not want to pay for if new. I still have cashmere sweaters purchased in Philadelphia, a Burberry rainhat found in Chicago, and some designer silk blouses and pants discovered in New York City and San Francisco. I take good care of my wardrobe, new or second-hand, classic in styles and of excellent quality that neither easily reveals the age, or wear, which makes it very suitable as charity donations, or for resale in consignment shops<sup>10</sup>. The best items go to Twice is Nice, then to Shelterhouse<sup>11</sup>, and finally to Goodwill or Salvation Army, all in Midland, Michigan.

Of course, today if people want to either sell, donate, or purchase second-hand clothes, they do not have to rely on local suppliers or on travel; there are many always open Internet resale dotcoms for convenient shopping from home. With easy return policies, and free shipping, the risk is minimal, if any. E-Bay was the first global e-commerce company founded in September 1995 by a French-born American Iranian computer programmer, Pierre Omidyar, in San Jose, California, envisioned as an auction house<sup>12</sup>. The other huge virtual seller, Amazon, which started with new and used book sales, also offers secondhand items in all categories. Today's myriad of websites, and apps, mostly specialize in particular kind of used fashion merchandise

---

<sup>10</sup> A person who donates to non-profit organization receives a receipt, the value of which can be deducted from annual taxes. If they are sold in a resale shop, a consignee receives a percentage of the amount an article was sold for. Either way, there is an incentive, no matter how small, to dispose of unwanted surpluses. However, donating or selling used articles is not motivated by financial gains; it is rewarding to pass on something that was enjoyed to someone else. Even more importantly, taking the trouble to recycle the waste, instead of just dumping it in the landfill, benefits the environment.

<sup>11</sup> „Shelterhouse” is a non-profit organization which provides emergency shelter, counseling and advocacy to victims and survivors of domestic violence and sexual assault.” The organization also runs a boutique „that redefines resale shopping in the area, offering gently used clothing, accessories, and home goods at budget-friendly prices”. Proceeds go towards the cost of programs, <https://shelterhousemidland.org/resaleshop/> (Accessed September 20, 2021).

<sup>12</sup> This corporation connects buyers and sellers in more than 190 subsidiary markets around the world, enabling „sellers to reach new customers and grow their businesses, and buyers to explore vast inventory and unique selection”. It also empowers people, especially women, by providing opportunities to participate in a unique and flexible way, to be „at home and in the world” at the same time. Today it is a publicly traded company (NASDAQ) with a revenue of 10.27 billion dollars reported in 2020. There are approximately 1.5 billion live listings, 159 million active worldwide buyers, and 19 million sellers on the e-Bay marketplace. <https://www.ebayinc.com/company/our-history/> (Accessed September 20, 2021).

and styles (shoes, handbags, Bohemian, vintage, high-end designer, luxury). They target a particular group of consumers and offer a variety of different business models for sellers and buyers to choose from, such as Depop, Buffalo Exchange, threadUP, Facebook Marketplace, Poshmark, the Marketplace, Mercari, Crossroad Trading, Rebag, Etzy (handmade and vintage), ASOS Marketplace, Swap, Tradsy, Vinted, Refashioner. There are also luxury consignment sites carrying only top brand designer labels, such as the RealReal and Style Alert. For those who do not want to buy and accumulate more clothes, but need, as one always does in a consumer society, fresh outfits to express identity and maintain real or imagined social status, there are companies in which customers with a paid membership, can rent an attire, with an option to purchase all or some items, at deep discounts. The best clothing rental service in the U.S. are: RentARunway, Nuuly, Armoire (also offering personal shopper service), Le Tote (customized at home shopping), Gwynnie Bee (plus size clothing), Vince Unfold, and Infinitely Loft (an online site servicing the brick-and-mortar Urban Outfitters, Free People and Anthropologie stores, which are used as drop-off locations for returns). At Stich-Fix, a company stylist may suggest the best fit for a customer based on the style-quiz a client takes. There are also highly specialized brick-and-mortar and dotcom (.com) stores offering secondhand equipment for expensive sports, such as equestrian, golf or diving. In general, there is an upsurge in secondhand luxury market, valued at 261.2 billion dollars in 2018. It „is driven by fashion-conscious, digital savvy consumers, and the timelessness of luxury goods”<sup>13</sup>.

In today's digital global world, most of these websites are available outside the national borders they are headquartered in. Even if the website availability is more localized, their wholesale suppliers connect them to the global secondhand trade. In Serbia, for example, in addition to Facebook Marketplace and Instagram, there is also a number of local websites offering clothing, fashion accessories, jewelry and many other items, turning them into a „sasomange” of sorts<sup>14</sup>. Those are, for example: kupujem-prodajem.com, fast and easy to navigate, with 2 million registered users

---

<sup>13</sup> According to the researchers of this study the reasons for the growth of luxury secondhand sales are: sustainability, economic benefits and conspicuous consumption (Gopalakrishnan & Degirmencioglu 2020).

<sup>14</sup> Sasomange (sa so mange) is a term in Roma language derived from a person's name who was known to buy things that nobody wanted and later, when there was a high demand for them, resell them at substantial profit. It means „a little bit of everything”, a variety of merchandise, a mishmash of offers. Cf. <https://vujaklija.com/saso-mange>. (Accessed September 24, 2021).

offering 55 thousand new ads daily, followed by kupindo, halooglasi, la-lofo.rs, goglasi.com, mojekrpice.rs.

On average only about 35–45% of donated items, offered for resale are sold at their first destination. When the pre-determined display time in a store or on the website expires, items are removed for further processing. What happens next, where do they go to: landfills, incinerators, or somewhere else?

## 2. A BRIEF HISTORY OF SECONDHAND CLOTHES EXCHANGE

Historically, good quality clothes were rare, handmade (by artisans or within domestic production), expensive, and often symbolic. Therefore, they were treasured, passed on to other users (except for the ones selected as burial attire), as gifts, heirlooms designated in wills to specific recipients, or donated to charities, usually through religious institutions. They could also be used as „alternative currency” to exchange or supplement a payment for services or purchases. The existing evidence dating from different periods and from various cultures proves that used clothes were also commercially traded even in pre-industrial times through guilds and itinerant vendors. In England (and throughout Europe), when owners needed money quickly, for an investments or debt settlement, garments, fabrics, or parts of outfits (such as elaborately assembled and decorated collars, sleeves, and trim), were sold at town markets and country fairs or were pawned (Lemire 2005, 29–47). In Renaissance Florence there were secondhand clothing dealers, known as *rigattieri*, organized in a guild, who oversaw the circulation of goods and sales on behalf of their clients. In addition, there were also pawnbrokers, (*sensale*) and itinerant *venditrice*, women outside the guilds, who were working the streets buying and selling old clothes from different classes of households (Collier Flick 2005, 13–28). In the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century Paris, different categories, and levels of secondhand sellers, *fripriers*, *brocanteurs*, *revendeurs*, and *revendeuses*, some organized in guilds, others in free crafts, some licensed to also embellish, mend, clean and even remake clothes, played an important role in transforming sartorial habits in the Age of Enlightenment at the close of the Ancient Regime (Roche 1994, 330–363). The second-hand resale was a part of the thriving trade in clothes. It accelerated consumption, promoted fashion, and „improved appearances at frequent intervals and at a modest cost”, „throughout the whole social body, since it catered both for basic needs and more sophisticated tastes” (Roche 1994, 360). In pre-modern Japan, and still today, there is a lively trade with silk kimonos and obis, which are recycled into new creations, or repurposed for

use in inner sanctuary of a home, bearing new symbolic meanings, (Satsuki Milhaupt 2005, 67–82).

While prohibitive sumptuary laws could still be enforced, if the lower-class recipients of generous gifts from people of high socio-economic standing could not wear the clothes themselves, they would be sold or exchanged in a marketplace for more appropriate attire, and other needed or desired articles:

„The old cloaths which another bestows upon him he exchanges for other old cloaths which suit him better, or for lodging, or for food, or for money, with which he can buy either food, cloaths, or lodging, as he has occasion” (Smith 1998, 14–15).

When the old laws had lost their power in the Age of the Enlightenment, which simultaneously promoted standardization of lifestyles and individualization, and as pre- and industrial production increased the volume and reduced the cost of consumer goods, including fashion, mechanisms of „social representation of the hierarchies of wealth and status in the order of appearances” (Roche 1994, 502), also had to change. It was the unprecedented change of fashion that had become the regulator of the expression of social structuring: who could get the newest fashion first and distinguish themselves as trendsetters from the followers. The faster the change, the more items to be discarded and redistributed down the social ladder. This is when the secondhand clothing exchange not only grew in volume and visibility, but also in importance as a structuring element of the consumer society. Textile and clothing industries not only started the revolution but from the very beginning played crucially important roles in establishing the world-wide structure of industrial capitalism and the dynamics of free-market system that have been shaping global power relations ever-since. They enabled the economic growth and prosperity of the core nations at the expense of the peripheral ones (to borrow Wallerstein's terms), which still operate today regulated by the World Trade Organization and many other international institutions, by implementing various protective, or stimulating mechanisms, as needed, but always to the advantage of the former. Industrial powers were interested in securing markets for their products and in finding the most affordable means of production (low-cost labor, energy, raw materials, and nowadays also the absence of strict environmental laws). Today these two areas of the world are referred to as the global North and the global South. This staggering cycle of acquisition and dis-

card created enormous quantities of secondhand merchandise that had to be dealt with.

Obviously, the process of clothing circulation within a society had ambiguous meanings. Discarded articles served both as charitable gifts and commodities traded in the marketplace, directly, or through specialized vendors. While charity was welcome as a noble gesture of the fortunate towards the less fortunate members of a society, commercialization of used clothing was not regarded favorably (Minter 2019, 53). Therefore, the negative perception of secondhand as „waste”<sup>15</sup> had to be reframed. In order to keep both new and used clothing distribution flowing, it was important to turn the rejected clothing articles into acceptable, profit-generating items. In the 19<sup>th</sup> century when industrially produced clothes became much less expensive, secondhand became less desirable, especially because it retreated to the lowest classes of street and market vendors who often combined honorable donations with stolen goods and articles acquired from beggars who extracted from benevolent owners under false pretenses (Brooks 2019, 114). Not surprisingly, used apparel gradually became „something deviant, associated with crime and morally ambiguous [...], on the fringe of the society” (Brooks 2019, 115). To bring back the respect to the much-needed disposal of used clothing, the distribution in the 19<sup>th</sup> century became increasingly formalized as charitable donations, often mediated through religious groups. In this way, the middle and upper classes had a way to get rid of the unwanted goods in a respectable way, avoiding contact with „undesirable underclass and criminal elements associated with the rag trade” and providing them with reasons to feel good about themselves, as compassionate, charitable people supporting a noble cause (Brooks 2019, 117). In Victorian times on both sides of the Atlantic Ocean respectable ladies of the „polite society” could only engage in volunteering work for charitable causes, donating time, organization skills, goods, and money. While charity brought prestige, working for wages, or selling unwanted personal possessions, was considered disgraceful.

As the volume of discarded garments continued its fast growth, the society and its charitable organizations were forced to improve their collection and distribution, and develop business models, which would ensure efficiency and profitability. One of the first such institutions, capa-

---

<sup>15</sup> Mary Douglas’ definition of „dirt” as a „matter out of place” provides an excellent metaphor in the case of secondhand as it was viewed in the mainstream western societies (Douglas 1966).

ble of handling the volume and satisfying both the people who wanted to donate and those who needed to buy secondhand, was the Salvation Army founded in London in 1865 by the Booth family<sup>16</sup>. A Salvationist, Eliza Sherley, an immigrant from England, transferred the idea and organization to Philadelphia in 1879. Another store opened in New York in 1897. Today the Salvation Army serves all over North America, and in more than 130 countries around the world. Its income, 82% of which is used to support its many charitable programs, derives from donations in kind, and in money. Revenue from donations in kind is generated through thrift shops in which collected clothes and household items are sorted, repaired, priced, displayed, and sold.

A few decades later, in 1902, Reverend Edgar James Helms took over Methodist Morgan Chapel in Boston and started a program of collecting and repairing clothes in local neighborhoods for charitable purposes. Morgan Chapel had a unique and successful way of collecting: burlap coffee bags were distributed in middle class neighborhoods to be filled up and returned with unwanted but repairable articles. These bags became known as „Goodwill bags”, and when the model expanded to Brooklyn, the name of the organization was changed to Goodwill Industries. After Methodist affiliation was dropped and Industries began to serve interdenominational communities, Goodwill quickly spread all over the U.S. and Canada. In 1994 International was added to the name as the organization spread to 12 other countries. This large non-profit organization with the annual revenue nearing 5 billion dollars in recent years and with a philosophy of offering „not charity, but a chance”, is particularly engaged in job training and employment placement of people who need help. Resources for their programs also come from their thrift stores in North America (numbering more than 3,300), online site, and other e-commerce platforms, as well as from bulk sales of leftover items. There is a precise order in determining what kind of merchandise is offered, where and at what price.<sup>17</sup>

Both charities in the U.S. were established at the most opportune time when the country was experiencing fast industrialization, socio-economic stratification, and the beginning of immense growth of waste. They also

---

<sup>16</sup> The Christian Mission, soon to be renamed Salvation Army, was founded by the former Methodist minister William Booth, and his wife Catherine. Minister Booth, disillusioned with the formality of the church, often rejecting the ones who needed help the most, left the church and chose the evangelical option to work with the poor directly.

<sup>17</sup> <https://www.goodwill.org/about-us/> (Accessed September 25, 2021); Minter 2019, 45–65.

played a role in Christianizing „historically Jewish businesses and Americanizing immigrants” (Le Zot 2017, 5–6)<sup>18</sup>.

Every continent and most countries have their own similar organizations, most successful of which (Red Cross, Oxfam, YMCA, Value Village, etc.), have attained global outreach. Another big charitable organization in Europe is Caritas (Latin for love and compassion) founded in Germany in 1897 by Laurence Werthmann. It was inspired by the teaching of the Catholic Church<sup>19</sup> to help „the poor, vulnerable and excluded, regardless of race and religion, to build the world based on justice and fraternal love”. In 1951, Pope Paul VI laid the foundation for its international network, which was officially recognized in 1954<sup>20</sup>.

In addition to philanthropic organizations<sup>21</sup>, there were also for-profit junk dealers and thrift shop owners, who perceived the former as unfair competitors who acquire inventory through donations, while they had to invest in purchases. Donors, however, generally preferred to give to charities: they felt better helping elevate poverty and other misfortunes in their communities and beyond, rather than enable professional dealers to make money.

Gradually, the middle-class attitudes toward purchasing secondhand also began to change from being abhorred to being sought after, first by avantgarde and socio-culturally rebellious social groups. This stretched from the 1920s modernists to punk and grunge, to today’s multiculturalism,

<sup>18</sup> Many secondhand stores in Europe and America were owned and operated by Jewish entrepreneurs. The same was true for Belgrade. In the 19<sup>th</sup> century, secondhand stores, *starinarnice* or *telalnice*, as they were called in Serbia were clustered in Fišeklija, at that time at the town periphery, tacked in with gun and gunpowder shops (Andrejević 1977, 95–96). As this area was gentrified, the secondhand stores were moved close to the Jewish residential area towards the Danube River.

<sup>19</sup> Today Caritas is one of the largest aid and development agencies with 160 member groups all over the world, which reflects the social mission and core values of the Catholic Church. They believe in dignity, solidarity, and stewardship on behalf of world’s most vulnerable people: <https://www.cartas.org>. (Accessed September 30, 2021).

<sup>20</sup> <https://www.caritas.org>. One of the ways of raising money is through the collection of garment and shoe donations (Accessed September 30, 2021).

<sup>21</sup> It is impossible to mention all non-profit fundraising charities. I will mention only two. One is the historic example from the 19<sup>th</sup> century Belgrade: In 1874 A Fund for Assisting Poor University Students was founded to help them in many ways, including providing warm winter coats (Miljković 1977, 79). The other is a contemporary organization, Dress for Success, which specializes in clothing and accessories. It was founded in 1997 by Nancy Lublin in Spanish Harlem, or East Harlem, a neighborhood in Manhattan, New York City. Its mission is “to empower women to achieve economic independence by providing a network of support, professional attire and the development tools to [...] thrive in work and in life” <https://www.dressforsuccess.org>.

diversity, and the search of authenticity, in which, especially the younger members of the middle class, having appropriated marginalized subcultures beforehand (cf. Polhemus & Procter 1978), strive to express their individual identities. Thus, the secondhand „vicious circle” which used to cater predominantly to the urban poor, became open and acceptable to all who wanted it.

Open-air markets and fairs, in villages and in cities, featuring a variety of products, including secondhand, have existed for a very long time. They were in crisis in America, after WW I when the sales of typical farmer’s market items were moved to modern grocery stores, and it was the secondhand that saved them. In the 1920s, the decade of conflict and contradictions, two main opposing forces, embodying different moral, cultural, economic, and political ideals, and aspiring towards different goals – conservative in an effort to preserve the status quo, and progressive aiming to move the society forward and away from the 19<sup>th</sup> century standards<sup>22</sup>, worked together to shape the new flea markets<sup>23</sup>:

„Supplies of secondhand items grew as modern efficiency and innovations in manufacturing, production, and advertising quickened the pace of consumption and disposal [...] Demands for used goods grew in apparent proportion. The origins of those demands ran the gamut: the poverty of many new immigrants and other victims of growing inequality of wealth; a popular attraction to wares branded ‘exotic’ [...]; an avant-garde anticommmercialism; and finally, a rising conservative nostalgia for the preindustrialized American past” (Ibid, 55–56).

For the middle-class customers, followers of the modernist art movement, and political radicalism, „novelty” was to introject not-new into their existing inventories. Artist and theoreticians (for example, members of the Dada surrealist group, M. Duchamp, Max Ernst, and A. Breton) were looking to include found objects into their work and thoughts. All this gave strength and tenacity to the flea market, still going strong today.

---

<sup>22</sup> „Americans aghast at youth culture, urban heterogeneity, and the decadent pastimes of relative affluence sought to maintain an imaginary simplicity [...]that sometimes included racial segregation, religious oppression, and ethnic intolerance” (Le Zotte 2017, 55). It is amazing how the same description fits the conservative movement in the U.S. today, a hundred years later.

<sup>23</sup> The term Flea Market first appeared in English, in the Oxford dictionary, in 1922, borrowed from the French *Marché aux Puces*, an open-air bazaar in Paris.

After WW II, with the new affluence, the building frenzy of single-family homes away from congested city centers, and with an even greater need to dispose of accumulated objects – the result of Fordist (Keynesian) economic model<sup>24</sup> – a new informal economic venue, and the biggest used-goods market innovation, was created in the mid-1950s: the garage sale<sup>25</sup>. They gained even more in importance at the end of the 1960s when the American middle-class suburbia, enabled by the ability to own an automobile, joined in. They signaled a new change in relations between individual customers, material goods, and the style of shopping. The usual lower income level secondhand buyers were joined by the new counter-cultural groups, Beatniks, and hippies, who reframed the oppositional meaning of secondhand clothing (Le Zotte 2017, 92–121). Because of their flexibility and adaptability to always changing circumstances they are still going strong to this day.

Major secondhand collections in the Western world occur when a household is to be liquidated, due to downsizing in owners' golden age (moving to smaller houses, apartments, or retirement, senior or nursing homes), or after their passing. Those tasks are mostly delegated to professional companies or individuals executing „the purge”. In the U.S. estate sales are a popular way of emptying a house. Accumulation of „stuff” is so overwhelming that even earlier in life homeowners, who happen to have hoarding tendencies, periodically declutter their dwellings. If they are not ready to let things go yet, they will rent special self-storage facilities mushrooming throughout the global North. Or, for permanent disposal, they take their unwanted possessions to a landfill, or leave them for curbside recycling. Resellers keep track of the pick-up schedule and go through piles of discarded „stuff” looking for items that can be reused, resold, or repaired. The cleanouts are even more complex and pressing in Japan where consumption is high, and homes are

---

<sup>24</sup> This model, responsible for the economic growth and elevation of standards of living dominated in the post-WW II years. It was gradually replaced by the neo-liberal capitalism, based on Hayek's classic theory, further developed by Milton Freedman, to its current form of classic economic liberalism, revived in the 1980s during Ronald Regan's and Margaret Thatcher's years in power. It favored high profits and benefits for the ruling class while enforcing austerity measures against government spending beneficial to the masses thus considerably reducing their overall quality of life. This model, as an interventionist philosophy, was spread to the post-socialist and developing countries causing the rampant growth of systemic social inequality.

<sup>25</sup> They are also known as yard sales, lawn sales, attic or basement sales, bargain sales, depending on geography and period, or moving sales, which are always bigger and better than regular yard sales. In all cases those sales are for profit that goes to the owners. Rummage sales, on the other hand, organized by churches and other non-profit organizations are fund-raisers for charity.

small. There is a considerable amount of repurposing and reusing clothing. But most of the waste is sold abroad, in southeast Asia, where Japanese made goods are held in high regard (Minter 2019, 87–106).

### 3. USED CLOTHING „SYSTEMS OF PROVISION”<sup>26</sup> – „TRASH IS TREASURE”

Over the last fifty years, a definite pattern of globalized first- and second distribution has become obvious. First of all, they circulate in opposite directions. Since jobs in textile and clothing industries were overwhelmingly outsourced to developing countries (China, Bangladesh, Thailand, Indonesia and many more), newly manufactured merchandise, while still designed and marketed in and for the core nations, travels from the global South towards the global North. Typically, manufacturing takes place in several different locations, as in the example of popular T-shirts<sup>27</sup>, or jeans-jeans. Their "travel itinerers" proving strong global integration through commodities. Once purchased, worn, and donated/discarded, clothes will eventually go back to low-income and emerging economies to be sold as secondhand, often the only affordable option for the people in those countries<sup>28</sup>. Thus, the full global circle of travel is completed.

---

<sup>26</sup> The term, „system of provision” was coined by the economist Ben Fine as a way of understanding why people buy certain things and how choices are shaped by history, culture, and geography. This approach charts the chain of activity connecting consumption to production that makes it possible (Fine 2002, 79).

<sup>27</sup> Pietra Rivoli (2015) followed the travels of a t-shirt. The journey starts in Lubbock in Western Texas, where cotton is grown (prior to recent Chinese takeover, Texas was the largest cotton grower in the world). Raw cotton is shipped to China to be processed into fiber and fabric. The next phase, cutting and sewing of a t-shirt may happen in China, or it may be sent on to another country, Bangladesh, or Vietnam. Then, some of the pieces go to yet another place to be dyed, perhaps in Africa, before they finally return to the distributor in America for silk-screening and finishing before they are distributed to retail stores. Similar stories accompany the production of different brands of jeans (cf. Brooks 2019, 13–55).

<sup>28</sup> American secondhand exports will most likely end up in sub-Saharan Africa, or New Guinea, where a new wearer's T-shirt sporting a North American baseball team, or an event unrelated to the new owners' life experiences may seem out of place, but it nonetheless fulfills its primary function. However, clothing articles like jeans, especially if carrying a well-known label, will have a much better fate as secondhand. Levi's jeans, and jackets are perceived as vintage and they are in high demand, especially in Japan. Hip young Japanese will pay as much as a thousand dollars for the right pair of jeans (5-pocket, 5-button, for example). The same is true for Nike shoes and Disney-themed T-shirts. Their prices reflect the social value of apparel, not its material cost (Brooks 2015, 13–55).

However, before they start their international journey, they are first offered as secondhand to domestic consumers. Large charities, like the Salvation Army and Goodwill, are the collection centers in which not only donations designated to them, but also all leftovers from garage, rummage, estate, and resale shops will end up. Once in one place, there are many tasks that have to be performed multiple times before they are offered for sale. These processes include collecting, sorting, grading, sometimes even cleaning and repairing. If items were too soiled or damaged beyond repair, they are immediately set aside for recycling, or for terminal destruction in landfills. All these tasks are performed mostly by low-paid labor, consisting of women, unqualified men, and immigrants. What has improved, at least in the global North, is the environment in which sorting is done with safety precautions against hazardous exposures to contagious agents in place. It has come a long way from the infamous rag trade, which started in England to become the first transnational network of exchange, „the emergence of which was both the outcome and a response to the changing nature of industrial garment manufacturing and the rise of capitalism” (Brooks 2019, 16)<sup>29</sup>. Rag trade is associated with a smallpox epidemic that broke out in West Sussex paper mill in 1883 (Friel 2020, 37–44).

Articles which pass the test as acceptable for resale are triaged according to quality, condition, demand, and profitability. The best ones are offered online or sold to reputable consignment shops. The rest are displayed in Goodwill and Salvation Army thrift shops for a limited amount of time. If they do not sell even after two deep discounts offered at preset intervals<sup>30</sup>, they have to move on. Goodwill will transfer leftovers to their outlet stores, where available, in which owners of lower-grade resale shops located in poor neighborhoods, will look for bargains. If outlet establishments are located close to the southern border, wholesalers and retailers from Mexico are the best buyers. They can achieve high profits across the border where American secondhand merchandise is always in high demand in small towns and villages. From Goodwill outlets unsold items are taken back to warehouses to undergo another triage and

---

<sup>29</sup> The 19<sup>th</sup> century England, with its textile industries always in need of raw materials, including textile waste, for paper industry, for example, became the center for sorting rags from all over the world. K. Marx called the process of sorting the most shameful, the dirtiest and the worst paid labor that also exposed sorters to all kinds of disease. But rag trade was a very lucrative business (Brooks 2019, 114).

<sup>30</sup> About 65% of the displayed items remain unsold.

some items are again set aside for recycling. Clothes made of white cotton fabrics, especially T-shirts, highly absorbent with no color to bleed, will go to the rag cutting facilities<sup>31</sup>, and some will be packaged and resold for export („salvage market”), while the rest, still a huge amount of waste, will end up in landfills. Oddly, it costs less money to ship bales of used clothing to distant destinations around the world (because those clothes still generate revenue through sales), than to pay for landfill services. Items designated for export will be compressed, unsorted, into large bales<sup>32</sup> and sent to new sorting centers located in places around the world that offer the best conditions for the task.

Those centers have become very important in global secondhand trade. In North America, one of those ideal places is Mississauga, a suburb of Toronto in Canada, where a large pool of immigrant labor is available, and where wholesalers, immigrants themselves, have connections with dealers in the global South markets. Very large and efficient facilities are in Kandla, a fishing village and a port in western India, which has been granted a special economic zoning status, exempting it from the Indian ban on secondhand clothing imports, imposed to protect domestic textile production. It is one of the world's biggest centers for grading, processing, and re-exporting, secondhand clothing.<sup>33</sup> There are other processing centers in South Asia, Arabian Gulf region, and in Europe, in Belgium, the Netherlands, Switzerland (TEXAID)<sup>34</sup>, Hungary, Slovakia, and Spain,

---

<sup>31</sup> About 30% of textiles recovered for recycling in the U.S. are converted to wiping rags needed in oil and gas industries, hospitality establishments, auto-manufacturing, healthcare, construction, and painting. The U.S., once the leading rag-making nation, is now reduced to a few plants. One of the best, and still going strong, is the Star Wipers rag-cutting facility in Ohio. Over the last three decades, much of the industry was moved to Asia, especially to India. Star Wipers itself sources cotton textiles suitable for rag-making from Kandla (Minter 2019: 165–167). Wool fabrics are a different story. At first, they were ground and used as fertilizer, but when a machine for processing used wool textiles was invented in England in the early 19<sup>th</sup> century, they were shredded into fibers used to make cheap coarse fabric known as „shoddy”. Inexpensive blankets and garments for the poor and the military were made from it. This industry soon became a very profitable business. Today the center of shoddy mills is in Panipat, India (Minter 2019, 167–178).

<sup>32</sup> Bales come in different sizes, varying from 85, 100, 500 to even 1,000 kg.

<sup>33</sup> <https://graphics.wsj.com/glider/rags-dea65355-83f8-4ce7-8297-2e5f8de20fd9> (Accessed January 15, 2022).

<sup>34</sup> It is one of the largest companies in Europe for the collection, sorting and recycling of used textiles owned by a consortium of Swiss charitable organizations, including Caritas. It has facilities in other European countries, including Germany, Austria, Bulgaria, Hungary, and the U.S. all established in 2010s, <https://retailsolutions.texaid.com/> (Accessed August 10, 2021).

where Mobacotex, operates<sup>35</sup>. Better quality items go from the U.S. to Central American countries, and the rest is shipped to Africa and Asia. Japan, Australia, and New Zealand ship used clothes to south-east Asia and the Pacific Islands (Minter 2019, 128–180). Western Europe sends its supplies to Eastern European post-socialist countries, sub-Saharan Africa, and Asia. In addition to India, some other countries have also banned import of secondhand clothes (The Philippines, Nigeria, Zimbabwe, partially South Africa<sup>36</sup>), but as many traders say, „there is always a way” (porous borders with neighboring countries, corrupt custom officers, smuggling, bribery). For example, Nigerians, predominantly Igbo tribe members, living in Ghana, Benin, and Togo service the huge illegal secondhand market in their country. They dominate the trade in this area where they act as importers, graders, and wholesalers. They know their customer well and buy only merchandise that West Africans will approve of. Nigerians like secondhand from the global North because articles are more durable and unique. Fatima, a customer in a Nigerian market says: „You can buy even cheaper Chinese ready-mades, but then you look like everyone else. Here I can find designer clothes no one else has”<sup>37</sup>. Therefore, secondhand is attractive not only because of the low cost, but also because of its higher quality, durability, and uniqueness (Brooks 2019, 269)<sup>38</sup>.

Once the shipping containers are unloaded, local wholesalers take over, and conduct one more sorting procedure to make sure all articles are to the liking of their Nigerian and all African customers in general (dark colors which do not show dirt, light-weight cotton fabrics suitable for the climate,

---

<sup>35</sup> Mobacotex, an export-import processing center in Spain, takes care of collecting, classifying, recycling, packaging, selling, and delivering large bales of clothing to stores in Spain and other parts of Europe and to Africa: <https://www.mobacotext.com/> (Accessed October 1, 2021).

<sup>36</sup> According to an article by Monica Mark in The Guardian, in 2012 there were 12 African countries that had banned used clothes imports, and 31 globally, with an aim to protect domestic textile production and their sales: <https://www.theguardian/world/2012/may/07/europes-secondhand-clothes-africa>. (Accessed October 1, 2021).

<sup>37</sup> <https://www.theguardian.com/world/2012/may/07/europes-secondhand-clothes-africa>, p. 2. (Accessed October 1, 2021). To accentuate the uniqueness of the secondhand market finds, clothing articles are referred to as „snowflakes” because there are no two items that are alike. The ability to match „snowflakes” with the right customers is another secret of being highly successful in this industry (Rivoli 2015, 218).

<sup>38</sup> Chinese clothing products in Africa are not limited to fast fashion. Their manufactures even try to imitate traditional African fabrics rendered with cheap, synthetic fibers, as for example, poorly styled and executed mass produced kente cloth, an unsuccessful replica of expensive and highly symbolic hand-woven creation, once reserved for royalty of the Ashanti tribe in Ghana.

no shorts or miniskirts for women to meet the modesty standards, and so on), (Rivoli 2015, 224; Brooks 2019, 225–237). The most valuable items in the highest demand often do not even reach the markets. They are offered in elite business, government, and commercial areas of the cities where office employees with better incomes have the first pick.

Secondhand trading practices are similar in other parts of Africa as well. Mozambique, for example is another large African consumer and importer of secondhand clothing from the global North, specifically from Australia, Europe, and North America, and it also distributes merchandise to the neighboring countries. Import and wholesale trade is in the hands of Indian businessmen and merchandise comes directly from Kandla. Due to Mozambique's tumultuous history in postcolonial period, the imported secondhand clothes are often the only garments available to the impoverished population. Wholesalers there, like anywhere else, sell their bales quickly and get profits on the returns of their investments. Retail sales take much longer and can only provide basic income although some popular articles are sold at twice the wholesale price. They chose to sell used clothes because of the lack of opportunities in their country, not because this line of business will make them wealthy. It supports survival, „rather than a livelihood which should be celebrated as a successful entrepreneurial way of life" (Brooks 2019, 265). The same is the case in other poor sub-Saharan African nations: Tanzania, Zambia, Congo, Kenya, and others.

\* \* \*

And where do the resale shops (Fig. 1) and e-commerce sites in Serbia get their secondhand merchandise from? Most of it comes from wholesalers who purchase large bales of clothing and many other items in Germany, England, Switzerland, Austria, and other countries. The largest and the most popular suppliers, according to their own ad, are two European wholesalers, Euroshop and Textile House. According to its website, Euroshop caters to about 100 shops in Serbia with branded and sorted *garderoba*<sup>39</sup>. Textile House is one of the five largest sorting houses in Europe, with a capacity of 20 thousand tons per year. It was founded in 1996

---

<sup>39</sup> Today in Europe, especially in Scandinavia, the term signifies a concept store. In many European languages it stands for an outfit or the entire inventory of one's clothing items. Etymologically, it is believed to derive from the French word *garde-robe* for wardrobe, a closet or armoire used to protect clothes. In Italian Renaissance word *guardaroba* meant "a set of clothing made up of three garments: two layers of indoor clothing and a mantle for outdoors" (Tortora & Marcketti 2021, 128).

and completely renovated in 2017. It is located in Bratislava, Slovakia, and it sources its merchandise from all over Europe to secure the best seasonal choices: fall and winter clothes come predominantly from Scandinavian countries, and spring and summer ones are sorted from Southern Europe, especially Italy<sup>40</sup>. Most likely, the majority of their pieces are purchased from the Catholic charity, Caritas International. Both wholesalers, assert that their secondhand selections are more attractive, of better quality, and much better priced than the new merchandise offered in boutiques, Chinese department stores, such as „Panda“, or in fast-fashion retailers like H&R in Knez Mihailova Street (Fig. 2).<sup>41</sup> Unlike many other countries though, secondhand retail stores in Serbia do not, or vary rarely, buy items from individual citizens by piece or in small quantities. They prefer to deal with large suppliers of imported goods because it is a more affordable way (1 kg of clothing costs about 200 dinars), because merchandise had already been inspected and sorted, and because the business part is less complicated than consignment arrangements with individual sellers. Also, buying from individuals could jeopardize the retailers privileged, unregulated status as dealers of secondhand trade who do not need special licensing, nor have to pay customs duty or any other taxes. On the flip side, citizens who want to dispose of their old clothes have no other option but to donate to the Red Cross, or to homeless and refugee centers<sup>42</sup> or, simply leave their extras on or by trash containers where they are quickly picked-up, more often by resellers than by the people who really need them (Fig. 4).

Like in other places in Europe, in or outside the Union, used clothes in Serbia can also be purchased at flea and farmers' markets (Figs. 3), or at still street stalls. D. Milovanović (2016, 18–20)<sup>43</sup> investigated how in

<sup>40</sup> „Each [piece] of clothes is evaluated and the trained sorting lady needs to decide if it's a shop quality or recycling quality [...] The shop quality is sorted [once] again according to the seasons“ <https://textilehouse.sk/sorting-story?lang=en>.

<sup>41</sup> <https://zadovoljna.nova.rs/moda-i-lepota/odakle-dolazi-odeca-u-srpske-second-hand-radnje/> (Accessed January 20, 2021).

<sup>42</sup> <https://novinska-skola.org.rs/sr/category/medialab-odakle-dolazi-roba-iz-second-hand-prodavnica/> (Accessed May 30, 2020); Bojana Djordjevic, Kupuje li nas narod u second hand radnjama: Odakle dolazi sva ta roba i ko je kontrolise: <http://biznis.telegraf.rs/info-biz3293238>, (Accessed January 20, 2021).

<sup>43</sup> I am very grateful to my colleague, Mladena Prelić, Ph.D., Senior Research Associate at the Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences and Art for sending me an abbreviated format of Diana Milovanovic's M.A. thesis which is not available on the Internet. I also owe gratitude to Mladena for taking some excellent photographs I requested, and for her constructive suggestions while reading earlier versions of this manuscript.

Smederevska Palanka, Mica, a flea market seller, secures her supplies. She partners with her mother and sister in Austria, who send their own unwanted clothes, supplemented with purchases made at a flea market (Flohmarkt) in Vienna, or at deep discounts at regular stores to be sold at the market stall in Serbia. Mica, like Mexican buyers, also gets her supplies from charitable organizations, Caritas in her case. Also, like many market and shop vendors around the world, including other Balkan and Eastern European countries, she circles Viennese periphery on recycling days, rummaging through discarded items left on curbsides, to pick out articles potentially sellable to her clientele in Serbia (Milovanović 2016, 19–20).

#### 4. CONSUMPTION IN TODAY'S GLOBAL WORLD

Although today the secondhand trade is a well-established, multi-billion dollar business integrated into global informal economy, which shares common features and rules, consumption around the world exhibits both shared traits, and many particularities, thus creating numerous hybrid, culturally specific variations. It is never random, nor a passive imitation of the practices in the West. Purchasing is influenced by a variety of factors, such as specific cultural needs, religious practices, norms governing a society and much more (Appadurai 1986, 29). That is why a very important role in the secondhand success story is played by the small, local retailers who are in position to pay attention to detail and to their customers' specific needs and desires. They know them well and offer personalized service in a world that is increasingly becoming impersonal. This level of provision based on clothing competence in selecting styles and quality, cannot be rendered by large sellers. Special services go beyond clothing selections, and encompass a variety of business models, including credits and extended payment plans. Sales do not always have to be at a public place: there are also ambulatory businesswomen, like in Zambia (Tranberg Hansen 2000, 192) who go door to door and enable customers to *salaula*<sup>44</sup> in their own homes. Another interesting hybrid is the combination of contemporary globalized trade model with traditional social relations. No matter what position a player occupies in a chain of suppliers – long distance or local, wholesaler or retailer – they always rely on personal

---

<sup>44</sup> In Bemba language, the term means „to select from a pile in a manner of rummaging”, or „to pick” for short. It that has come in extensive use in the 1980s and 1990s when the long-time existing secondhand became increasingly important and voluminous. *Salaula* has become the name for the secondhand market in general (Tranberg Hansen 2000, 192).

relations, and trust in tried-and-true networks of family members, friends, and countryman as their most dependable partners. That is the other big component of their success.

Several examples from different cultural settings support these claims. In West Africa, Muslim women, who are good secondhand customers, make compromises, which allow them to satisfy both their desire for fashion and their submissiveness and respect for religious rules. As one of them, buying sequined Levi's jeans, said to the Guardian reporter: „*I cover myself but under my abaya I still want to wear nice modern clothes*”<sup>45</sup>. Clothes that show wear and tear and have stains are not going to be accepted by African secondhand shoppers. Although some repairs of the apparel may have been done in some of the stops in their travel, the most important alterations are performed at the final destinations, to make clothes highly appropriate and desirable to the local clientele. In Africa again, tops with long sleeves are sent to tailors to be replaced with short ones. As African women rarely wear jeans (unless hidden by an abaya), denim pants are restyled for male customers. Old clothes are altered to give them new physical appearance and new symbolic meanings, which in turn increase their value „because Africans do not want to emulate Westerners; they just want to be well dressed Africans at affordable prices” (Tranberg Hansen 2000, 237).

„What matters in their clothing selections is not the Western origin of suits and dresses but that these garments have been incorporated into local dress repertoires so long ago that today they are Zambian icons of acceptable wear. Conceptually the term *salaula* reconstructs the West's cast-off clothing into a desirable commodity without making reference to its origins or provenance, in effect submerging its history of production, in the form of 'sourcing' and prior ownership, once retailers place secondhand clothing bales for sale at the end of the chain in Zambia. Indeed, consumers here explain the presence of *salaula* as a result of 'donations' from the West” (Tranberg Hansen 2000, 3)<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> <https://www.theguardian/world/2012/may/07/europes-secondhand-clothes-africa> (Accessed July 10, 2021).

<sup>46</sup> This indicates that imported secondhand can gradually be appropriated and accepted as an alternative source in creating a „nationalized” style. In addition, in many non-western societies, traditional or newly created specific attires have a parallel existence as appropriate wear for special occasions, formal and ritual situation (*boubou* dresses in Nigeria, *chitenga* gowns in Zambia, sari in India, kimono with obi in Japan and so on).

Cases from the former Eastern European socialist countries reveal specifics of how imported secondhand clothing is evaluated and used there after 1989. People from these countries are among the last shoppers to join the global marketplace. According to Creed's study of Bulgarian villages, the last years of socialism brought an economic betterment, relatively speaking, through diversifying activities, resulting in more cash to spend on merchandise and activities of choice. What continued to elevate the quality of life further, was the still present ability to mobilize social relations based on reciprocity. Also, purchasing valuable imported products of good quality, available to a small, privileged group of people during socialism testified to the villagers' ability to circumvent the state regulations (quality of resistance). The expectations were that the end of the socialist era would leave „socialist limitations” in the past and open up space for „capitalist opportunities” (Creed 2002, 119). However, the reality of the transition period revealed that when the safety nets were removed, and as social inequality was arising very fast, a reversed situation was created: choices were available, but they were not affordable. As the villagers were caught between a „modern global citizenship increasingly focused on consumption and a prohibition on these very activities by global financial institutions” (Creed 2002, 122), desire to acquire material goods declined, rationalized as not worthy of respect since any substantial economic success under new circumstances was attributed to criminal activities. Dramatically reduced consumption was also due to the change in the merchandise provenance. While in socialism foreign imports primarily came from Western Europe and Japan, „the plethora of goods now offered in markets and bazaars [...] are primarily Turkish and Chinese, many brought to the market through the lucrative 'trader tourism' networks operated predominantly by Roma”. What was now offered were „cheap products from marginal countries peddled by social inferiors” (Creed 2002, 123). In the cities, there were more people with discretionary incomes who could shop at the malls (a symbol of transition to free market economy), but fast arising social inequalities left many without that privilege. Similar evaluations were typical for most former socialist countries. Disappointment in what was perceived as a better future has turned many towards socialist nostalgia („democracy brought us only misery and crime”), and prompted consumption toward alternative markets with low-quality, cheap goods.

E. Krăsteva-Blagoeva (2015) studied secondhand clothing trade in Kărdžali, a small town of mixed ethnicity (Turkish majority, Pomak and Bulgarian minorities), in south-east Bulgaria. While in the 1990s secondhand clothing was seen as a sign of a „non-normal consumption”, twenty years later wearing secondhand apparel became a norm, which illus-

trates the fact that living in a constant economic crisis has become a new way of life: short term strategies for coping with the crises have created a specific „culture of survival” (Krăsteva-Blagoeva 2015, 246–247). Since the 2007 economic crises, secondhand stores sprung everywhere, even in the shopping districts in large cities, including Sofia. In a national survey, 41% of consumers claimed they shopped in secondhand stores. This study revealed that ethnic and social (class, gender, rural/urban) boundaries and identities were still maintained and expressed in their presentation of self by means of clothing and attitudes towards fashion (Krăsteva-Blagoeva 2015, 242–246). Even more striking was the demonstrated ability of the people to pivot obvious disadvantages of their condition into a „discourse of rehabilitation”, which turned them into self-proclaimed winners. In socialism, when poor choices and shortages were a daily reality, they „used the whole range of unofficial channels, from self-made clothing to the black market, private fashion salons and networks of connections to obtain the desired clothes” (Bartlett 2004, 129). The special bonus was the feeling of satisfaction that they could „cheat” the oppressive regime. In post-socialism, yes, they were poor, yes, they were shopping in secondhand stores, but for high quality items, which they would add value to by self-made alterations and decorations. They would construct a topsy turvy world in which, again, they came on top, not only in Bulgaria, but especially in comparison to the women in Western Europe who did not have to invest extra effort „to make something out of nothing”, to turn secondhand into impressive personal wardrobes.

„Members of the elite are wealthy, but often lack the taste and cultural competence to consume properly, while the majority, which is getting poorer [...] has the cultural competence to consume, but not the money to spend. As a consequence, there are examples of conspicuous and luxurious kitsch on the one hand, and of discerning combinations of clothes and other second hand commodities compensating the lower financial status of their owners” (Krăsteva-Blagoeva 2015, 242).

The analyses of rich ethnographic data from Romania (Crăciun 2012, 2014) tell a story about the importance of secondhand clothing in post-socialist urban areas. The author looks at the problem of almost obsessive concerns about authenticity of apparel, certified by original labels. If clothes were missing labels, it implied that they could be considered fake, intended to deceive, to suggest falsification, theft, imitation, and impersonation (Crăciun 2012, 847). Specifically, fakes refer to the garments secretly

made primarily in Turkey and brought to Romania first, in the 1990s, as part of the „travel” or „suitcase trade” and later as large-scale cargo transports sold in warehouses, and then distributed to retailers. Chinese imports were graded even worse because they were of even more inferior quality. Therefore, here again, when people of limited means wanted items of better quality and durability, even if they were not of the latest fashion, they turned to secondhand shops. But they have also found a way to come to terms with the negative connotations of fakes by granting them social legitimacy because they can afford them, „whereas the high prices charged for the legally branded garments turn them into something illicit” (Crăciun 2012, 858). The other obsession was with the condition the clothes were in. They had to be perfect: clean, no stains, no rips, and no signs of faulty or decaying materiality, like pilling (or bobbling), because they could impede garments’ public life and the wearers’ ability to construct the desired public self (Crăciun 2014, 3). That is why Romanian’s invested a lot of time to maintaining their clothes in perfect condition for as long as possible.

Women-activists working for Medica, an NGO feminist organization in Zenica, Bosnia, engaged in helping female victims of war atrocities, also had very hard time finding clothing articles that would encode their own, non-radical brand of feminism, worldviews, and identities. They wanted clothes that would signal that they were moderate, inclusive fighters for equal gender opportunities, not dominance or rejection of all societal norms. They wanted to be elegant and fashionable, while retaining femininity, even under the most dare economic and social constraints. But they also wanted, based on their education, to present themselves as cosmopolitan individuals apart from mainstream conservatism and provincial norms followed by rural and working-class women. However, cultivating an alternative style was not easy in a small town in which anything that stood out was sanctioned by informal methods of social control, such as disparaging remarks and gossip. In addition, it was hard to find unusual articles to wear or accessorize, since market stalls and affordable shops offered little variety. Even global chain stores in big cities where not much help: they were either too expensive, or with selections similar to those offered at outdoor markets. Secondhand clothes were not an option either because those stores were still associated with humanitarian aid and poverty. They were meant for refugees. These opinions gradually changed over the years, especially among younger urban generations, in the face of widespread poverty (Helms 2019, 86–95).

In Serbia too, particularly in big cities, wearing used garments and accessories was no longer considered shameful („*blam*”), especially among

young, educated urbanites who wanted to be authentic, and to express their individuality and creativity, rather than follow the standardized, unimaginative trends. High cost, poor quality and selections of ready-made, mostly fast-fashion clothes, led them to discover not only secondhand and vintage store, but also their parents' and grandparents' closets full of hidden treasures waiting to be rediscovered. It is the ability to create authentic style that is praised, irrelevant of the origin of its components<sup>47</sup>.

Secondhand, this informal retail industry is exponentially growing in recent decades in the global North as well. Income inequality in the U.S., for example is certainly one of reasons for this expansion. The success of chains like Walmart and Dollar stores<sup>48</sup> testifies to the declining buying power among the majority of the population. However, in developed countries, ideas about pollution, climate change, accumulated waste and demands for sustainability both in fashion production and consumption have changed the attitudes especially among younger generations (Gen-X, Millennials, Gen-Z), who are oddly at the same time the biggest fast fashion consumers at companies such as Zara, Gap, Forever 21, H&M, etc. and the biggest critics of the negative aspects of consumerism. These generations are more willing to spend their limited discretionary funds on experiences than on shopping material goods. They know that fast fashion is one of the most polluting industries in the world today and they are hoping to instigate changes not only in technological practices but also in social aspects of production, such as treatment of predominantly female labor in developing countries which is underpaid, overworked, and treated with no respect as disposable female workforce. Social justice („diversity, equity and inclusion”, today's powerful slogan), as well as clean planet, are the values very dear to their

---

<sup>47</sup> <https://zadovoljna.nova.rs/tag/street-style-beograd/> (Accessed July 10, 2021). An article by Božica Luković, *Moda i Lepota*, features a series of photographs depicting people in Knez Mihailova Street wearing interesting outfits boldly and creatively combined of garments and accessories of different origins. Of special interests are photos by Goran Srdanov of two art students: <https://zadovoljna.nova.rs/moda-i-lepota/studenti-iz-kneza-radnicko-odelo-pretvaraju-u-modni-detalj.> /and by Vesna Lalić of three high schoolers <https://naslovi.net/2020-11-25/nova/fenomenalno-obucenineki-novi-klinci-beograda/26715199> (Accessed July 9, 2021).

<sup>48</sup> Over 40% of new retail stores opening in 2020 and 2021 are from the Dollar store families. Thousands of new stores added each year is an impressive result especially at the time of „retail apocalypse”, the pandemic, supply chain crises, and further closures of individual retail shops, chain stores and malls. It is well-known that Dollar stores are not always the cheapest option and that the quality of their merchandise is very low, but if there is no other choice, people who cannot afford better items will continue to go there: <https://money.com/dollar-general-dollar-tree-new-stores-opening/> (Accessed July 10, 2021).

hearts<sup>49</sup>. Their responsible behavior in accord with their values has caused a positive reaction among some top fashion labels. For quite some time now, three reputable, yet different companies, Patagonia, Levi's and Japanese Uniqlo have been trying hard to implement significant change. They all specialize in casual, relaxed clothes for outdoor and indoor activities that are not chasing speedy fashion changes, but honor well made staple and basic garments that can be in style much longer than fast fashion<sup>50</sup>. A growing number of companies are also increasingly engaged in collecting their products from customers when they do not want them any longer. They are constantly coming up with new, enticing recycling programs, stimulating customers' cooperation by tempting offers (credits toward new purchases, discounts, coupons and so on). See Fig 5 with Patagonia's instructions how to use their newly purchase item printed on shipping bags.

Finally, the third reason why the use of secondhand is increasing in the global North, are desires to recreate „vintage” looks. I believe that younger generations are getting tired of fast fashion<sup>51</sup>, of its irresponsible attitudes toward the environment, its poor quality and durability, and, in spite of huge production, lack of variety. This bleak picture has to be supplemented with something with a punch and a splash, and the best place to find that is in vintage secondhand stores. Vintage, or retro pieces have to be carefully selected not only for their looks but for their symbolic values as well. Once people started roaming through vintage and thrift stores out of curiosity, a discovery was made that many unique, well preserved, high-quality, interesting pieces that stimulated consumers' imagination could be found there. They also brought about the sense of nostalgia of the past, better times. Today they are purchased not to create a uniform look

---

<sup>49</sup> A recent global survey on sustainability reported by McCann Worldgroup shows that sustainability issues have a pronounced cultural and generational divide: <https://www.thedrum.com/news/2021/10/27/sustainability-issues-have-pronounced-cultural-and-generational-divide#> (Accessed November 10, 2021).

<sup>50</sup> Because sustainable and accountable textile and garment industry is extremely important today, they deserve much larger space than allotted in this article. Therefore, I have decided just to briefly mention it and dedicate a separate paper to the study of responsible companies' leadership in this crucially important area.

<sup>51</sup> Although one of its most prominent features is quick style changes, I have not seen a lot of innovation among college students in the last 10 years. Their outfits look more like uniforms than imaginative styling. Female wear consists of skinny jeans (sometimes with rips, sometimes with rhinestone decorations), or leggings, T-shirts in summer and sweatshirts in colder weather, topped with a puffer. Men's wear includes tight jeans or sweat (jogging) pants, shorts in summer, topped with a T- or polo shirts, hoodies, and different kinds of sports jackets.

that indicates a subculture membership, but, on the contrary, to enable wearers to build their own look, their unique style and identity. Expressing one's own individuality by searching through „found objects”, like surrealists did in the pre-WW II period, and combining them in new, unexpected ways to tell a story of the creator, is the most attractive part of vintage. Being and feeling authentic rather than succumbing to the „stormtrooper” uniformity and anonymity, is one of the most potent signs that the world is changing at a deeper level after all. Young people everywhere are finding meaningful combinations of garments and accessories from different periods, and of different origins, in a new, never before seen bricolages: family heirlooms, vintage finds, thrift shop purchases, fast fashion items, exotic jewelry and much more (Fig. 6–8)<sup>52</sup>.

Some of the secondhand critics believe that this unregulated informal economy is to be blamed for preventing the development of textile industries in the global South. If it were so, it would be an easy fix. But what about the impact of corruption, incompetence of the local leaders, invasive foreign competition, and interventions from the global North? Could banning secondhand sales change all that? Instead, I believe that in poor countries, seen by critics as the dumping ground of rich societies' waste, secondhand trade provides much needed self-employment opportunities and dresses people who would otherwise not be able to buy clothes at all.

Secondhand economy provides opportunities for charity organizations, big and small, to raise money for the programs they support; it establishes contacts between large secondhand commercial wholesalers to conduct their enterprise smoothly and productively; it opens opportunities for small family style businesses to thrive and define their purpose and contribution to their communities, countries, and the poor of the world. It also reveals alternatives to neo-liberal capitalism; and finally it prolongs the life of a substantial portion of waste, maybe until safer recycling processes, in addition to landfills and incinerators, are invented and implemented. Seen from a global perspective, in the last fifty years secondhand has by far exceeded to be perceived only as charity for the poor and the suffering (refugees, exiles, victims of wars and natural disasters). It has grown into a movement that drives the change both in the

---

<sup>52</sup> I owe gratitude to my interlocutors on both sides of the Atlantic who have shared their secondhand experiences with me for a long time. I am particularly grateful to my latest informer, Grace Shurlow, a Northwood University student for sharing her personal engagement in compiling outfits with hybrid elements, for modeling some of them for picture taking, and for allowing me to use them in this article.

system of provision and consumption in a very meaningful and impactful way. It has also become a movement away from conformity towards a new, invigorated individuality and responsibility. It is a docile but loud criticism of the world we live in today. When we notice the change, it only means that it has already happened, as the French anthropologist Maurice Godelier warned us long ago.



Fig. 1 Secondhand store in Dušanova Street.  
(Photo: Mladena Prelić, Septembar 2021)



Fig. 2 Classical musicians plying in front of fast-fashion store, H&M, Knez Mihailova Street, Belgrade.

(Photo: Mirjana Prošić-Dvorniĉ, June 2017)



Fig. 3 Secondhand stall at Bajlonova pijaca (Bayloni Farmers' Market in Dušanova Street).

(Photo: Mladena Preliĉ, Septembar 2021)



Fig. 4 Clothes left on a garbage container.  
(Photo: Mladena Prelić, Septembar 2021)



Fig. 5 Patagonia Mailing Bag with a Recycling Message.

(Photo: Mirjana Prošić-Dvornić, August 2021)



Fig. 6 Grace Shurlow in one of her „hibrid“ outfits.

(Photo: Mirjana Prošić-Dvornić, October 2021)



Fig. 7-8 Grace Shurlow's outfits composed of items from different sources.

(Photo: Mirjana Prošić-Dvornić, October 2021)



## Literature

- Andrejević, Mihajlo. 1977. „Preobražaji ambijenta i ljudi starog Trkališta”. U *Beograd u sećanjima 1900–1918*, ur. Milan Đoković, 95–109. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Appadurai, Arjun. 2011. „Introduction: Commodities and the Politics of Value”. In: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Appadurai, Arjun, 3–63. Cambridge University Press.
- Bartlett, Djurdja. 2004. „Let Them Wear Beige: The Petit-Bourgeois World of Official Socialist Dress. *Fashion Theory* 8 (2): 127–164.
- Brooks, Andrew. 2019. *Clothing Poverty: The Hidden World of Fast Fashion and Second-Hand Clothes*. In *Old Clothes, New Looks: Second Hand Fashion*, eds. Alexandra Palmer & Hazel Clark, 13–28. Oxford, New York: Berg.
- Collier Frick, Carole. 2005. *The Florentine Rigattieri: Second Hand Clothing Dealers and the Circulation of Goods in the Renaissance*.
- Crăciun, Magdalena. 2012. „Rethinking Fakes, Authenticating Selves”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 18: 846–863.
- Crăciun, Magdalena. 2014. „Bobbles and values: An Ethnography of De-Bobbing Garments in Postsocialist Urban Romania”. *Journal of Material Culture* 20 (1): 3–20. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1359183514564132>; Retrieved, June 15, 2021.
- Creed, Gerald W. 2002. „(Consumer) Paradise Lost: Capitalist Dynamics and Disenchantment in Rural Bulgaria”. *Anthropology of East Europe Review* 20 (2): 119–125.
- Erdei, Ildiko. 2008. *Antropologija potrošnje: teorije i koncepti na kraju XX veka*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Friel, Ian. 2020. „The Victorian Rag Trade, Smallpox and a Sussex Paper Mill”. *The Quarterly: The Journal of the British Association of Paper Historians* 115: 37–44.
- Gopalakrishnan S. & Degirmencioglu N., 2020. „Development of Conceptual Model to Measure Determinants of Second-hand Luxury Shopping”. *International Textile and Apparel Association Annual Conference Proceedings* 77 (1). doi: <https://doi.org/10.31274/itaa.11873>
- Helms, Elisa. 2019. „Femininity, Fashion and Feminism: Women's Activists in Bosnia and Hercegovina”. In: *Everyday Life in the Balkans*, ed. D. W. Montgomery, 86–95. Bloomington: Indiana University Press.
- Kenneth, John. 2016. „Twice is Nice Store in Downtown Midland Gets New Life. <https://www.ourmidland.com/news/srticle/Twice-Is-Nice-store-in-downtown-Midland-gets-new-8361213.php>
- Krăsteva-Blagoeva, Evgenija. 2015. „Clothing and Fashion in the Time of Crisis. The Case of Kărdžali”. *Etnologia Balcanica* 18: 227–248.

- Miljković, Branisav. 1977. „Djaci i studenti do Prvog svetskog rata“. U *Beograd u sećanjima 1900–1918*, ur. Milan Đoković, 73–85. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Lemire, Beverly. 2005. „Shifting Currency: The Culture and Economy of the Second Hand Trade in England, c. 1600–1850“. In *Old Clothes, New Looks: Second Hand Fashion*, eds. Alexandra Palmer & Hazel Clark, 29–47. Oxford, New York: Berg.
- Milovanović, Dina. 2016. „Neformalna tržišta korišćene odeće u postsocijalističkoj Srbiji: primer 'buvljaka' u Smederevskoj Palanci“. U *Zbornik master radova*, ur. Miloš Matić, 9–62. Beograd: Etnografski muzej.
- Minter, Adam. 2019. *Seconhand: Travels in the New Global Garage Sale*. New York: Bloomosbury Publishing.
- O'Kelly Hilary. 2005. „Parcels From America: American Clothes in Ireland, c. 1930–1980“. In *Old Clothes, New Looks: Second Hand Fashion*, eds. Alexandra Palmer & Hazel Clark, 83–96. Oxford, New York: Berg.
- Polhemus, Ted & Procter, Lynn. 1978. *Fashion and Anti-Fashion: An Anthropology of Clothing and Adornment*. London: Coxand Wyman Ltd.
- Przybylski, Liz. 2020. *Hybrid Ethnography: Online, Offline and In-Between. Qualitative Research Methods* 58. Thousand Oaks, California: Sage Publishing.
- Rivoli, Pietra. 2015. *The Travels of a T-Shirt in the Global Economy: An Economist Examines the Markets, Power and Politics of World Trade*. Hoboken, New Jersey: Wiley.
- Roche, Daniel. 1994. *The Culture of Clothing: Dress and Fashion in the Ancient Regime*. Cambridge University Press.
- Smith, Adam. 1998 [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Washington, D. C.: Regnery Publishing, Inc.
- Tortora, Phyllis & Sara Marcketti. 2021. *Survey of Historic Costume*. Seventh Edition. New York: Fairchild Books.
- Tranberg Hansen, Karen. 2000. *Salaula: The World of Secondhand Cothing and Zambia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Verdery, Katharine. 2020. „Fieldwork and Social Relations in Aurel Vlaicu, Romania“. In *Recalling Fieldwork: People, Places and Encounters*, eds. Reluca Mateoc & Fracois Ruegg, 77–95. Münster, LIT Verlag.

БОЈАНА БОГДАНОВИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

[bojana.bogdanovic@ei.sanu.ac.rs](mailto:bojana.bogdanovic@ei.sanu.ac.rs)

## Модна продукција Sirogojno Style: прилагођавање наратива о прошлости контексту савремене моде\*

Полазећи од чињенице да мода, према дефиницији, подразумева (и захтева) непрекидне промене и иновације, у раду се на примеру модне продукције Sirogojno Style прати процес прилагођавања наратива о прошлости, по коме је модна продукција Сирогојно стил дуги низ година била препознатљива на југословенској и међународној модној сцени, у контексту савремене моде. Овом приликом у фокусу интересовања налази се ауторска колекција Џорџ Стајлера (George Styler) NetWork приказана 2014. године на Недељи моде у Лондону (London Fashion Week), конкретније – део колекције који је урађен у сарадњи са фирмом „Sirogojno Company“. Проучавање нове наративне функције Сирогојно плетенина у контексту савремене моде базирано је на писаним и визуелним изворима, као и на подацима добијеним полуструктурираним интервјуом који је априла 2021. године вођен са модним креатором Џорџ Стајлером. Циљ рада је да пружи допринос савременим антрополошким студијама у области моде и одевања.

*Кључне речи:* модна продукција Sirogojno Style, Џорџ Стајлер, колекција NetWork, наративи, мода

---

\* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2021. години број: 451-03-68/2022-14/200173 од 04.02.2022.

## The fashion Production Sirogojno Style: Adaptation of the Narrative about the Past to the Context of Contemporary Fashion

Fashion, by definition, implies (and requires) constant changes and innovations. This paper, using the example of the fashion production Sirogojno Style, follows the process of the adaptation of the narrative about the past, by which the fashion production Sirogojno Style was recognizable for many years in the Yugoslavian and international fashion scene, to the context of contemporary fashion. The focus, on this occasion, is George Styler's collection NetWork, presented in 2014 at London Fashion Week; more specifically, the part of the collection that was made in collaboration with the "Sirogojno Company". The study of the new narrative function of Sirogojno knitwear in the context of contemporary fashion was based on written and visual sources as well as on data gathered during a semi-structured interview done in April 2021 with the fashion creator George Styler. The aim of this study is to contribute to contemporary anthropological studies of fashion and clothing.

*Key words:* fashion production Sirogojno Style, George Styler, NetWork collection, narratives, fashion

### КА ТЕОРИЈСКОМ ПОЈАШЊЕЊУ МОДЕ КАО НАРАТИВНОГ МЕХАНИЗМА

*Наратив је присућан у свим јодинама, на сваком месџу, у сваком друштву – он почиње са правом историјом човечанства и њу није не постоје људи без наратива.*

(Barthes 1977, 79)

*Казивање прича у небројено различитим начинима, жанровима и прагматичким функцијама заједничко је свим културама и коришћено је од најмањих породичних кругова до читавог друштва (в. Vanović 2012, 1041). Без обзира на то да ли их дефинишу као „временски ограничене линеарне облике који се могу чути, видети или прочитати“ (Suzanne Keen); „консталације веза уграђених у времену и простору и конституисаних оним што се назива ‘causal emplotment’ – превођење догађаја у епизоду и давање догађају значења које проистиче из укупне приче (Margaret Somers) и/или „когнитивне схеме‘*

којима примамо и интерпретирамо свет“ (Shlomith Rimmon-Kenan), многи аутори су сагласни у томе да је наратива као јединство приче, казивања, публике и протагонисте, оно што конституише заједницу, њене активности и њену кохерентност на првом месту (в. Vanović 2012, 1041–1043). Када се сублимирају мишљења различитих теоретичара, уз наративе се „везују“ три кључна појма: *конструкција*, *репродукциони механизми* и *реконструкција значења*. Наративи се *конструирају* како би се животна искуства демистификовала, сместила у временски и логични поредак, те успоставила кохерентна повезаност прошлих, садашњих и још неостварених, будућих догађаја (в. Podboj 2019, 35). Небројени су *наративни механизми* којима се у „хаосу“ људског искуства „намећу“ ред и структура: митови, легенде, бајке, приче, музејске поставке, споменици, филмови итд. – само су неки од инструмената који репродукују кохерентне наративе како би они били „линеарни и сингуларни и како не би дозволили постојање било каквих амбиваленција и фрагментарности“ (Perić Momčilović 2016, 83). А. Грејмас (A. Greimas) истицао је да је у самој сржи људске спознаје способност људи да *разумеју* наративе (в. Podboj 2019, 35). Другим речима, наратив нуди спознајну структуру која људима чини стварност разумљивом и даје облик ономе што замишљају (в. Podboj 2019, 35).

У (наведеним) процесима креирања, репродукције и реконструкције значења наратива своје место проналази и *мода*, односно „стилови одевања условљених полом, вокацијом, статусом те годинама носитеља, а унутар одређеног простора и раздобља“ (Simončić 2018, 35). С обзиром на то да је реч о веома „флуидном феномену“ којим се баве многе оријентације, правци и дисциплине (в. Рајс 2018, 15), неопходно је, укратко, указати на динамичност наведеног појма.<sup>1</sup> У савременом (академском) начину контекстуализације мишљења о моди сусрећемо се са различитим интерпретацијама њеног одређења – она се тумачи као друштвени процес, културни феномен, подручје културне интеграције и диференцијације, поље друштвене борбе, културни капитал итд. (в. Рајс 2007, 82). Теорија моде користи приступе и методе истраживања бројних дисциплина: историје уметности (која експликује естетичност тела и модног артефакта), социологије (која проучава облике моде, однос друштвених група и маса према моди

<sup>1</sup> Имајући у виду да је *мода* вишеструко сложен феномен који се посматра и анализира са различитих теоријских и методолошких позиција, ограниченост рада не дозвољава њихово опширније навођење; више о моди и њеним разнородним аспектима, в. Polhemus & Procter 1978; Barthes 1983; Lipovecki 1992; Dorfles 1997; Craik 2000, 2009.

и посебне законитости које детерминишу развој и еволуцију моде), антропологије (која модне праксе не тумачи издвојено од целине, већ кроз односе друштва и предмета потрошње), културалних студија (које проматрају место моде у култури, друштву и свету капиталистичко-конзументистичког спектакла), феминизма (који моду посматра у сложености њених иманентних пракси, као што је стварање новог женског идентитета) и сл. (в. Раић 2018; Simončić 2018; Hromadžić 2018). Међутим, иако се о моди већ дуже од једног века расправља интердисциплинарно и на различитим теоријским ралинама,<sup>2</sup> чини се да њена *нарашћивна улога* није довољно „промишљена“, бар не у оној мери у којој би то могло (и требало) да буде. Неоспорна је чињеница да је у радовима појединих аутора наглашена њена *комуникативност* – која је саставни део наративности – али спорадично повезивање наведених појмова свакако не значи да је наративном аспекту моде (у студијама у чијим се фокусима налази мода) и моди као наративном механизму (у студијама у чијим се фокусима налазе наративи) посвећена довољна пажња. С тим у вези, потребно је (укратко) поменути она теоријска промишљања о примени наратологије на нејезичке ентитете – у конкретном случају на одевне текстове – на која ће се, у извесном смислу, ослонити и аналитички део овог рада: то су теоријска тумачења Ролана Барта (Roland Barthes) и Иве Јестратијевић. Наиме, У „Систему моде“ Ролан Барт као основну хипотезу истиче могућност посматрања моде као *специфичног облика језика*, износећи хипотезу да се систем писане моде јавља као „језик у апстрактном“ (в. Barthes 1983). Другим речима, одевни предмет у фокус истраживања доспева само као вербална, језичка структура у виду писаног одевног знака, те у том смислу поседује материјалну способност успостављања и преношења поруке. С друге стране, иако лингвистика своди дефиницију текста на вербални исказ (скуп значења посредованих језиком), Ива Јестратијевић одевни предмет првенствено посматра као *материјалан текст* чија су значења одређена унутрашњом структуром, саставом и/или текстуром материјала:

„На том нивоу модни предмет функционише као семиотички текст. С друге стране, укључењем материјалног текста у конкретан социјални контекст, дати предмет постаје и културни

<sup>2</sup> Развој стручних те научних метода истраживања моде свој замањ бележи тек почетком 20. века (Simončić 2018, 35).

текст. Значења му постају културално кодирана, а самим тим и разумљива одређеним друштвеним групацијама“ (Jestratiјевић 2013, 113). Дакле, сходно наведеном, одевна мода се у овом раду посматра као „*невербални шексџ* који настаје као производ интеракције између одевног знака, културног контекста који га окружује, као и екстерних субјеката који датом знаку приписују одређена значења“ (Jestratiјевић 2013, 116).<sup>3</sup>

\* \* \*

У фокусу овог рада налази се модна продукција *Сирогојно сџил* која је, користећи мотиве из традиционалног тезауруса, створила модни идентитет препознатљив на националном и међународном тржишту током друге половине ХХ века. Сирогојно плетенинама – уникатним одевним моделима које су, према нацртима модне креаторке Добриле Васиљевић Смиљанић, израђивале златиборске плетиле – до сада је посвећен невелики број научних радова: економски аспект производног система ручно рађених одевних предмета од вуне био је окосница магистарске тезе „Модна продукција *Сирогојно сџил* – успон и пад идеје о брендирању у југословенском социјализму“ (в. Bogdanović 2008); монографија „Традиција као симболички ресурс – Модна продукција *Сирогојно сџил*“ је на примеру *hand made* трикотаже ревидирала процес политичке инструментализације традиције у антитрадицијском југословенском социјалистичком режиму (в. Bogdanović 2016), док су промене у друштву настале мењањем ригидних робноновчаних односа међу половима и прихватањем нових социјалних модела понашања услед развоја производног система ручно рађених одевних предмета од вуне анализиране у раду „Комерцијализација традиције и процес еманципације сеоске жене – пример модне продукције *Сирогојно сџил*“ (в. Bogdanović 2017).<sup>4</sup> С обзиром на то да су три наведене студије указале, доста те-

---

<sup>3</sup> Више о примени наратологије на нејезичке ентитете (одевне текстове) в. у Barthes 1982; 1983 и Jestratiјевић 2011; 2013.

<sup>4</sup> Вредан је помена и податак да су стваралаштво Добриле Васиљевић Смиљанић и различити аспекти производње Сирогојно плетенина тема вишегодишњег пројекта „Мода у социјализму: пример ручне трикотаже Сирогојно“ који Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду реализује у сарадњи са Музејем на отвореном „Старо село“ Сирогојно (2006–2012) и предузећем „Sirogojno Company“ (од 2013. године). Аутор и координатор пројекта на основу којег се спроводи теренска пракса студената етнологије и антропологије јесте др Данијела Велимировић, доцент на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.

мељно, на економску, политичку и друштвену функцију које су производи модне продукције *Сиројојно сџил* имале у социјалистичкој Јујославији, циљ овог рада је да размотри, по први пут, *наративну функцију* Сиројојно плетенина у контексту *савремене моде* у којој се ручни радови златиборских плетиља појављују под (новим) именом *Sirogojno Style*.

У методолошком смислу, окосницу за наративну анализу Сиројојно плетенина у контексту савремене моде представља полуструктурирани интервју који сам 16. априла 2021. године водила са модним креатором Ђорђеом Тамбурићем, међународно познатим под именом Џорџ Стајлер. У фокусу нашег разговора била је његова колекција *NetWork* приказана 2014. године у оквиру програма *Ones to watch* на *Негељи моде у Лонгону*, конкретније – део колекције који је урађен у сарадњи са фирмом „Sirogojno Company“. Визуелни и писани извори објављени у домаћој и страниј (дневној и периодичној) штампи у години када је приказана колекција *NetWork*, такође представљају значајан извор података о проучаваном процесу. Такође, у појединим деловима текста, за потребе компарације података, користим делове разговора који сам 2014. године, током писања рада „Њена прича“, водила са Добрилом Васиљевић Смиљанић, првом креаторком модне продукције *Сиројојно сџил* (в. Bogdanović 2017).

## МОДНА ПРОДУКЦИЈА СИРОГОЈНО СТИЛ – КРАТАК НАРАТИВ О ИСТОРИЈАТУ

Године 1962, у златиборском селу Сиројојну, у оквиру Земљорадничке задруге, основан је погон домаће радиности „Златиборка“ са циљем да се без великих финансијских улагања развије производни систем у оквиру кога би сеоске жене, на бази вековне традиције обраде вуне, у својим домаћинствима израђивале употребне предмете од овог материјала.<sup>5</sup> Након изложбе рукотворина златиборских плетиља, израђених према нацртима Добриле Васиљевић Смиљанић<sup>6</sup>, која је исте

<sup>5</sup> Више о иницијативи и покретању производног система ручно рађених одевних предмета од вуне в. Bogdanović 2016, 13–17.

<sup>6</sup> Добрила Васиљевић Смиљанић (1935, Радобуђа – ) – креаторка модне продукције *Сиројојно сџил* која је покренула оснивање производног система ручно рађених одевних предмета од вуне и обележила југословенску модну сцену бројним делима високе уметничке вредности. Уметница широке имагинације, мајстор цртежа и форме, добитница је бројних домаћих и међународних признања: Златног пауна (1972. година), великог међународног признања АММА за

године организована у Београду, уследио је кратак и веома успешан пут афирмације плетива и њиховог стручног тима. Први радови плетива из Сирогојна, Дренове, Трнаве и Гостиља – које су стручњаци за моду високо оценили – убрзо су се појавили на домаћем тржишту.<sup>7</sup> Због природе, структуре и обима посла, 1969. године погон домаће радиности се издвојио у самосталну радну организацију и постао део велике спољнотрговинске куће „Interexport“ из Београда (Bogdanović 2016, 16). Године 1979, „Inex – Zlatiborka“ прераста у радну организацију Inex са два ООУР-а („Сирогојно“ – домаћа радиноост са 125 радника и 2.000 произвођача-коопераната и „Златиборка“ – лака женска модна конфекција са 200 радника). Према закону о предузећима, 1986. године фирма постаје „ДП Сирогојно“. Погон домаће радиности који је ревитализовао плетење као вековно традиционално занимање сеоских жена, почео је своју делатност са око 40 жена коопераната, а како су живописни ручни радови креаторке Добриле Васиљевић Смиљанић убрзо постали по квалитету препознатљиви на националном и међународном тржишту, у овај производни систем је до 1991. године укључено око 2.500 жена из 22 села (Дренове, Трнаве, Гостиља, Љубиша, Крушчице, Радошева, Радобуђе, Равни, итд.) у пет општина ужичког региона, чиме је ова „женска индустрија“ постала, по броју запослених, примарна у овом крају (Bogdanović 2016, 16–17). Дистрибуција предмета домаће радиности на инострано (европско и јапанско) тржиште почела је крајем седамдесетих и почетком осамдесетих година XX века, и то преко Југоекспортних, Генексових и Глоб Хермесових мрежа. Током тридесет година рада овог производног система, ручни радови златиборских плетива излагани су у свим републикама бивше СФРЈ, затим Паризу, Бриселу, Копенхагену, Диселдорфу, Москви, Риму, Лиону и Минхену (Bogdanović 2016, 18) и награђивани више пута.

Међутим, време успеха трајало је до почетка грађанског рата у Југославији – међународне санкције уведене 1992. године СР Југославији условиле су губитак тржишта и зауставиле даљу инострану дистрибу-

---

допринос високој моди Европе (1977. година), Ордена рада са златним венцем (1979. година), Вукове награде за развој културе на селу (1980. година), две Златне кошуте Београдског сајма моде (1983. и 1984. година), Седмојулске награде (1987. година), УЛУПУС-ове награде за животно дело (1997. година), UNESCO награде за животно дело (1999. година), Почасне награде Београдске недеље моде за допринос развоју моде као уметности (2012. година) и многе друге. Више о Добрили Васиљевић Смиљанић в. Bogdanović 2016, 21–41 и Jeremić 2019.

<sup>7</sup> Дистрибуција у бивше републике СФРЈ ишла је преко представништа у Словенији, у Хрватској преко „Рукотворина“ из Загреба, а у Босни и Херцеговини преко „Фолклора“ (Bogdanović 2016, 17).

цију производа домаће радиности. Да би се спречио стечајни поступак и гашење аутентичног програма, децембра 1997. године, по Закону о приватизацији, предузеће је продато Раду Љубојевићу, менаџеру из Сирогојна (Bogdanović 2016, 19).<sup>8</sup> Од 1998. године породична фирма „Sirogojno Company“ (чија основна делатност постаје производња и дистрибуција воћа) наставља, у смањеном обиму, производњу ручно плетене одеће (под називом *Sirogojno Style*) поштујући већ постављене високе стандарде квалитета материјала, израде и дизајна:

„сваки комад одеће израђује се у складу са детаљним инструкцијама у погледу дизајна и начина плетења и детаљно се контролише након израде. Као ознаку квалитета сваки оригинални комад ручно плетене одеће носи етикету у облику стилизоване традиционалне златиборске брвнаре са именом плетиље и логотипом рробне марке *Sirogojno Style*.“<sup>9</sup>

Такође, одржан је и устаљени модел производње у домаћој радиности – фирма данас има кооперантске односе са 300 плетиља, углавном старијих жена, које годишње исплету око 6.000 џемпера и других одевних предмета који се извозе на тржиште Јапана, Француске, Шведске, Данске и Исланда.<sup>10</sup>

## КОЛЕКЦИЈА NETWORK – ПРИЛАГОЂАВАЊЕ НАРАТИВА О ПРОШЛОСТИ КОНТЕКСТУ САВРЕМЕНЕ МОДЕ

Све до 2014. године, модна продукција *Sirogojno стил* била је у целини у функцији приповедања о српској традицији, односно о оним културним тековинама и моралним назорима који се усменим или писаним путем преносе „с колена на колено“. Од свог првог појављивања на модном тржишту, ручно рађени одевни предмети од вуне „причају“ приче о вештини плетења као вишевековном занимању златиборских жена, о живописном начину украшавања одевних предмета, о бајковитом пејзажу планине на којој настају „плетене чаролије“... Креаторка

<sup>8</sup> Након приватизације ДП Сирогојна и наглог смањења обима посла током деведесетих година, око 1.000 златиборских плетиља остало је изван организованог производног система.

<sup>9</sup> *Sirogojno Style*, <https://www.sirogojno-style.com/sr/o-nama> (pristupljeno 4. februara 2021).

<sup>10</sup> Исто.

Добрила Васиљевић Смиљанић у својим модним „текстовима“ вешто приповеда и причу о златиборским плетиљама, односно положају жене у српској традиционалној породици: „док љуљају децу оне плету, док кувају плету, иду и плету, спавају а плету, смеју се, тугују и плету. Оне мисле док плету, мисли плету. Одрастају и старе плетући живот, да живот што бољи исплету, да га нашарају, навезу, украсе и дарују“ (Zlatić Ivković 2008, 35), записала је у каталогу поставке Музеја плетиља у Сирогојну Зорица Златић Ивковић, историчарка уметности.<sup>11</sup> Овај готово па романтичан наратив о прошлости остао је „записан“ у производима модне продукције *Sirogojno стил* више од половине века.

Међутим, како „мода по дефиницији захтева непрекидне иновације“ (Milivojević Jestratijević 2012, 820), *нараћив о прошлости*, по коме је модна продукција *Sirogojno стил* дуги низ година била препознатљива на југословенској модној сцени, морао је (у једном тренутку) бити модификован. Неминовност наративне промене наслутила је, одлазећи у пензију, и Добрила Васиљевић Смиљанић, ауторка првих „златиборских прича“ које су, како модна креаторка наводи, до краја 90-их година прошлог века „већ превише пута испричане“. Погледајмо, стога, на који се начин одвијао процес прилагођавања наратива о прошлости контексту савремене моде.

Прва наративна „корекција“ направљен је променом самог назива модне продукције – након приватизације „ДП Сирогојна“, производња и дистрибуција *hand made* трикотаже настављена је под (новим) именом *Sirogojno Style*. Могу се само претпоставити разлози ове (и овакве) промене – ипак, чини се да је превођење назива модног брэнда на енглески језик (а самим тим и његово пресловљавање у латинично писмо) за циљ имало повећање „видљивости“ Сирогојно плетенина на савременом, првенствено иностраном, модном тржишту. Међутим, како је у наредном периоду дистрибуција ручно рађених одевних предмета од вуне наставила да опада, постало је јасно да прилагођавање ранијег (већ познатог) наратива контексту савремене моде не може остати само на нивоу терминологије – требало је променити и садржај

<sup>11</sup> *Музеј илеџиља* основан је 2008. године у Сирогојну. Како је на званичном сајту „Sirogojno Company“ наведено, у Музеју се чувају сведочанства, текстови из модних часописа и ревија, као и бројне награде које потврђују колики је био значај златиборских плетиља и сведоче о њиховој слави широм света. Чувају се и писма и фотографије познатих личности које су имале барем по један одевни предмет из колекције златиборских плетиља, као што су Јованка Броз, Барбара Буш, Ненси Реган и друге. Ауторка поставке је Зорица Златић Ивковић, историчарка уметности.

„приче“. У тренутку када је производња Сирогојно плетенина, који су били један од ретких препознатљивих српских производа на светским модним пистама у другој половини 20. века, смањена за 70% и када је њихова даља продаја доведена у питање, „вртење кућа уздуж и попреко“, како наводи Добрила Васиљевић Смиљанић, престало је да буде, у контексту савременог модног тржишта, адекватан „приповедни поступак“. Стога је друга наративна корекција (морала бити) усмерена ка преобликовању модних текстова како би већ слушане „приче“ добиле другачији облик и оставиле другачији утисак на „читаоце“. С обзиром на то да је *Њријовегач* један од најбитнијих чинилаца за обликовање самог приповедног текста, проналажење новог наратора који ће модној публици стару „причу“ испричати из друге (и другачије) перспективе постало је приоритет менаџмента фирме „Sirogojno Company“. Ново модно приповедање у првом лицу, односно „доношење“ приче из личне перспективе, поверено је, у том тренутку, још увек недовољно афирмисаном младом модном дизајнеру Џорџ Стајлеру.

\* \* \*

Након прве самосталне модне ревије коју је, у оквиру манифестације *Fashionclash Festival*, приредио 2012. године у Холандији, Џорџ Стајлер је маркиран као „дизајнерска звезда која обећава“.<sup>12</sup> Његову колекцију *Captivity* стручњаци за високу моду су окарактерисали као „нешто ново и узбудљиво, а његов рад као нову еру и потпуно нови талас у моди“.<sup>13</sup> Убрзо након тога уследио је позив да учествује у *Ones*

<sup>12</sup> Као што је наведено на сајту *Belgrade Fashion Week*, Џорџ Стајлер је дипломирао дизајн текстила и одеће на ДТМ школи у Београду. Његове креације су публиковане у најпознатијим светским магацинима као што су *Vogue*, *The New York Times*, *Harper's Bazaar*, *Elle*, *Esquire*... Истакао се као домаћи дизајнер са највећим бројем интернационалних ревија – поред Београда, своје креације је приказивао у светским метрополама, као што су Лондон, Њујорк, Лос Анђелес итд. Један је од првих домаћих дизајнера који је победио на конкурсима *Ones The Watch* на *Негељи моде у Лонгону*. Добитник је Базарове награде за најбољу модну ревију 2012. године, а *Fashion Community* у Сан Франциску му је доделио награду за „Најбољег дизајнера високе моде 2018“. Посебно се истакао својим колекцијама у области трикотаже, па га је познати магацине *Machine Knitting* именовао „краљем трикотаже“. Инспиришу га путовања, лепоте природе, архитектура и бајке, а у његовом раду се примећују мултикултурални елементи са примесама панка, холивудског гламура и балканског етна. Живи и ради на релацији Београд–Лос Анђелес. „George Styler“. 2014. *Belgrade Fashion Week*, 28. октобар. <https://www.belgradefashionweek.com/george-styler/> (pristupljeno 24. februara 2021).

<sup>13</sup> „George Styler na London Fashion Week-u“. 2014. *Elle*, 14. februar. <https://www.elle.rs/moda/fashion-news/8279-george-styler-na-london-fashion-week-u.html?fbclid=IwAR->

*to watch* изазову – конкурс који младим, још увек недовољно афирмисаним модним дизајнерима даје прилику да своје стваралаштво и таленат представе публици на *Недељи моде у Лондону*:

„На конкурс *Ones to watch* одабрана су четири дизајнера из целог света, између осталих и ја, који ће на *Недељи моде у Лондону* бити приказани као будућност моде. Ми смо били, у буквалном преводу, 'они које треба видети'. Испред мене се нашао задатак да морам да направим нешто спектакуларно. А при том сам ја био баш млад дизајнер, нисам знао ни са ким да сарађујем, ни ко да ми прави ту колекцију. У то време 'Тодор' више и не постоји, не знам ни где да сашијем, а треба да импресионирам цели свет. И размишљам како да оправдам тај успех моје прве ревије. И ја се сетим да је некада постојало Сирогојно. Нисам баш пуно знао о њима. Сећам се само да су, када сам био дете, неке жене имале те њихове џемпере са кућицама. Мени је то било тада баш интересантно. Знао сам да је то нешто скупо, отмено, фасцинантно. Знао да сам маму једном питао: 'А што ти немаш те џемпере са кућицама?' Дакле, већ ми је тада то било занимљиво. И одлучим да контактирам Сирогојно. [...] Када су се јавили, кажем им да имам ревију у Лондону, да хоћу нешто квалитетно. Они су ми омогућили да направим два модела, иако о мени у том тренутку нису знали готово ништа. [...]“<sup>14</sup>

Два *hand made* џемпера (јакне) које су према његовим скицама од исландске вуне израдиле плетиле ангазоване у фирми „Sirogojno Company“, постала су, поред 12 других модела, саставни део колекције *NetWork* којом се Џорџ Стајлер у фебруару 2014. године на *Недељи моде у Лондону* представио публици и модним критичарима. Назвао их је *Мултикултурализам* и *Лицигерско срце*.

„Џео *NetWork* је био у етно фазону. Ова два џемпера су се посебно издвојила, јер су били *ready to wear*, док је остатак колекције био више сценски, концептуалан, да покаже мене као дизајнера, а ова два џемпера су била спој и доброг дизајна и нечега што може да се обуче на улици.“<sup>15</sup>

---

3Np3QsYdCub4QMqa6QzWrI-ZyUVClgybr9CVThOP-yufkTrRdQHtd-f9Y (pristupljeno 24. februara 2021).

<sup>14</sup> Из разговора са Џорџ Стајлером, вођеним 16. априла 2021. године у Београду.

<sup>15</sup> Исто.

## Мулџикулџурализам

Као што се из самог назива првог модела може закључити, Џорџ Стајлер је за тему свог надахнућа узео изузетно сложен појам – *мулџикулџуралност*. Плетени џемпер, чија је техника израде била веома захтевна, представља „динамичан систем украса и боја“. Композицијски, *Мулџикулџурализам* је вишеструко сложен. Предња страна модела је геометријским орнаментима (линијама) подељена на четири симетричне целине, од којих је свака „прича за себе“: на првом пољу слике представљено је село у снежној ноћи; на другом град прекривен снегом; на трећем је „осликано“ цвеће у цвату, док у четвртном пахуље покривају ноћно небо. На полеђини џемпера постављени су, један поред другог, три верска објекта – црква, синагога и џамија; спојени у једну мотивску целину, илуструју „хармонију међу народима различитих вера“. У доњем регистру слике, у плетиву светлоплаве боје, која симболизује воду (посредно чистоту), мотив рибе се појављује четири пута. Бордура слике је геометријска – преплетај уских линија заокружује „испричану причу“. Колоритно, *Мулџикулџурализам* није ништа мање динамичан од сложене композиције мотива. Интензивни тонови хладних боја и белина пахуља (које „провејавају“ преко целе слике) чине ефектан и складан контраст црној позадини „ноћног неба“; цела композиција је акцентована топлим тоновима жуте и наранџасте боје у орнаментима цвећа и мотивима грађевина. У структури модела не треба занемарити ни рељефност површине изведене везом. Рукави, израђени у интензивно пурпурној боји (техником коју модни креатор назива „чобанска петља“), једини су једнобојни делови модела.<sup>16</sup>

## Лицидерско срце

Инспирисан флоралним мотивима са српске народне ношње, Џорџ Стајлер је креирао *Лицидерско срце*. Џемпер је, композицијски и колоритно, доста сведенији од *Мулџикулџурализма*. Композиција модела је монолитна – овога пута на слици доминирају цветни орнаменти који прекривају и предњу страну и полеђину џемпера; мотив пахуље „провејава“ и у другом моделу правећи мотивски контраст орнаменту цвета, док је мотив лицидерског срца, по коме модел и

<sup>16</sup> При описивању *Мулџикулџурализма*, стручну помоћ пружила ми је историчарка уметности Катарина Доганџић-Мићуновић, којој се овом приликом захваљујем.



Слика бр. 1 – Мултикултуралност,  
предња страна  
(по одобрењу аутора колекције)



Слика бр. 2 – Мултикултуралност,  
полеђина  
(по одобрењу аутора колекције)

носи назив, позициониран на средини леђа. *Лицидерско срце* је рађено у више хладних боја: оковратник, рубови и манжетне, израђени техником „чобанска петља“, у интензивно пурпурној боји контрарају црној позадини „ноћног неба“. Колоритно се на моделу издваја централни мотив – лицидерско срце је извезено у топлим бојама од којих, као најтоплија у спектру, доминира црвена; она је, како модни дизајнер наглашава, „енергична, интензивна и привлачи пажњу“. Нијансе жуте се, тек спорадично, појављују на појединим елементима флоралних орнамената. Рукави су једнобојни (црни) и без украса.

\* \* \*

Дакле, следећи Добрилу Васиљевић Смиљанић, која је инспирацију за своје „приче“ увек проналазила у народној уметности, фолклору и природи која је окружује,<sup>17</sup> и Џорџ Стајлер полазну ос-

<sup>17</sup> „Почела сам од једног дрвета које се разлистало на једном пуловру. Онда сам на џемпере ставила цвеће, па овце, сунце. Оживела сам свет који ме је окруживао. Са највише страсти радила сам колекције са печуркама као украсним мотивима. Умела сам сате да проведем у шуми, да их посматрам и касније стилизујем. [...] Детаље сам узимала са чарапа, капа, шалова и транспортовала их по свом осећају. Моји радови осликавају народну уметност и фолклор, али су уједно надградња претходног периода. [...]“ (Из разговора са Добрилом Васиљевић Смиљанић, вођеним 31. јула 2014. године у Равнима).



Слика бр. 3 – Лицидерско срце,  
предња страна  
(по одобрењу аутора колекције)



Слика бр. 3 – Лицидерско срце,  
полеђина  
(по одобрењу аутора колекције)

нову за свој модни наратив смешта у (далеку) прошлост, у време када су жене „уз пуцкетање ватре, посебно зими, прстима којима су сејале и копале, музле и месиле, танане нити из меке вунене кудеље као месечину извлачиле и на вретена намотавале“ (Zlatić Ivković 2008, 20):

„Мене јесте традиција водила у свему. Закључио сам да све што је рађено од трикотаже, од вуне, људе увек асоцира на традицију па макар то било и футуристички представљено. Зашто? Због саме традиције бављења плетењем, због тих старих техника израде, ти једноставно када видиш неки такав комад одеће он те подсећа на баку. [...]“<sup>18</sup>

Дакле, у приповедању оба аутора полазе од исте тачке на наративној хронолошкој оси „који се простире од наиндивидуалних матрица значења“ (Pavlović, Džinović & Milošević 2006, 370). Међутим, у даљој интерпретацији оних елемената за које млади дизајнер сматра да припадају традиционалном тезаурусу, долази до померања првобитног тежишта приче.

<sup>18</sup> Из разговора са Џорџ Стајлером, вођеним 16. априла 2021. године у Београду.

У средиште првог „текста“, супротно прологу који је тематски смештен у оквире традиционалног, Џорџ Стајлер поставља *мултикултуралности* – појам чије значење у теоријско-методолошким матрицама класичних дисциплина друштвених наука није ни приближно слично одређењу конструкта културна баштина. Како сам модни дизајнер наглашава, тема *Мултикултурализма* је „утопијска идеја склада и љубави међу људима без обзира на расу, класу или конфесију“. Путем иконичких знакова, који се на моделу појављују у виду мотива три верска објекта – цркве, синагоге и џамије – метафорично је описана лична конструкција коју модни дизајнер користи како би описао проживљено искуство: „и ја сам сам мултикултуралан, јер сам рођен у Босни, одрастао у Црној Гори и Србији, па је самим тим и више култура у мени“. Мотив воде, смештен у доњем регистру слике, такође је „универзални симбол чистоте који се у овом контексту односи на људску невиност, безазленост, неисквареност“, објашњава аутор „текста“. У складу са ширином оригиналне замисли, Џорџ Стајлер мотивима излази из оквира села – град постаје део „приче“ коју аутор и даље приповеда у оквирима романтичног: „у дугој, снежној ноћи, на град падају велике, беле пахуље [...]“.

Насупрот првом, у другом „тексту“ аутор не излази из почетног тематског концепта већ остаје у оквирима традиционалног. Штавише, пропратним програмом Џорџ Стајлер додатно потенцира традиционални контекст у оквиру кога ствара – наиме, на *Недељи моде у Лондону*, *Лицидерско срце* презентовано је уз музику Горана Бреговића и трубаче, док су публици, током приказивања другог модела на сцени, као сувенири дељена лицидерска срца.<sup>19</sup> Тиме је аутор, како наводи, хтео да у „причи“ акцентује нашу културу у ширем смислу, те из широког спектра традиционалних тема бира оне које су, по његовом мишљењу, сценски најефектније: „ти када одеш у иностранство и њима тако презентујеш све у комплету, њима је то нешто потпуно ново, а самим тим и веома занимљиво“<sup>20</sup>.

Дакле, у контексту савремене моде, у којој „човек ужива слободу која му дозвољава да своје културне идентитете репрограмира и пре-

<sup>19</sup> Сличан начин презентације Сирогојно плетенина потенцирала је и Добрила Васиљевић Смиљанић у време када је руководила производним системом ручно рађених одевних предмета од вуне: саставни делови модних ревија на којима су били приказивани уникатни модели била је, готово по правилу, плех музика и традиционална (златиборска) храна. Више о „видљивости“ производа модне продукције *Сирогојно ситил* на ондашњем тржишту в. Bogdanović 2016, 86–105.

<sup>20</sup> Из разговора са Џорџ Стајлером, вођеним 16. априла 2021. године у Београду.

води у дисконтинуираној интертекстуалној темпоралности културних разлика“ (Krstić 2012, 461), из „пера“ младог аутора проистекле су две нове „приче“ које, како наводи модни креатор Џорџ Стајлер, „свако може да слуша и тумачи на свој начин“. Према његовим речима, новим текстуалним оквиром, који је настао брисањем територијалних, националних и културних граница које су биле прописане (и доживљене) у претходном модном искуству, постављени су шири когнитивни оквири који реципијенту пружају могућност одабира нових (и другачијих) начина интерпретације:

„Мојом сарадњом са њима променио се колорит, променили су се мотиви, Сирогојно више није везан само за село, него се сада иде на град, на свет. И то је занимљиво – ти сада у свим тим кућицама одједном видиш цамију. Ту су и даље кућице, али оне нису више да кажем 'наивне', ја хоћу хиперреалније да их прикажем, ово је Сирогојно 21. века.“<sup>21</sup>

Даље, како наводи Џорџ Стајлер, свака његова сарадња са фирмом „Sirogojno Company“ била је одлично медијски пропраћена: „после *NetWork*-а, пред сваку ревију добијали смо по пола стране или целу страну у Политици, модним магацинима, Мира Адања Полак је причала о томе“.<sup>22</sup> Погледајмо, с тога, увидом у штампане медије који су извештавали о појављивању Џорџ Стајлера на *Негељи моде у Лонгону* 2014. године: да ли је (и у којој мери) лични (унутрашњи, интимни) наратив у дискурзивном смислу подударни са оним *јавним*<sup>23</sup>; да ли (штампани) медији веродостојно преносе ауторову причу и постоји ли (и у којој мери) интервенција у самом „тексту“?

Када упоредимо личну, ауторску „причу“ и јавна „казивања“ (у домаћим и страним штампаним медијима) уочавамо извесни дискурзивни дисбаланс. С једне стране, кључна реч *домаћих* модних текстова је, посматрано у целини, традиција, којој се аутори током наративне континуирано враћају. Наиме, и летимичним погледом на

<sup>21</sup> Исто.

<sup>22</sup> Исто.

<sup>23</sup> У раду се под јавним наративима подразумевају наративи институција или друштвених формација – то су приче које свакодневно слушамо у медијима, које конзумирамо у књигама, филмовима, позориштима, музејима... Посредством перцепције и разумевања институција у које је појединац уграђен, јавни наративи пружају одговор на питање „ко сам ја?“ (в. Banović 2012, 1044; Somers 1992, 603– 605).

насловне чланака у домаћим штампаним медијима који извештавају о успеху младог модног дизајнера у Лондону може се закључити да се већ на самом почетку „приче“ потенцира српски/балкански културни контекст у оквиру кога Џорџ Стајлер ствара: као „Сасвим ново лице балканске моде“ младог дизајнера оцењује *Esquire Magazin Srbija*;<sup>24</sup> *StilBook* лондонски наступ Џорџ Стајлера најављује речима „Промотер српске културе у свету“;<sup>25</sup> „Нашу културу показује на свјетским пистама“, извештавају *Независне новине*<sup>26</sup>... Тек у тренутку када приповедањем унутар текста, читаоцу постаје јасно да модни дизајнер не ствара само у оквиру српске/балканске културе (којој својим пореклом припада) већ да се у свом раду (добрим делом) ослања и на друге/другачије традиције – могуће је повлачење дискурзивних паралела између ауторског и јавног наратива. Даља разрада теме приповедања доводи до проширења (културног) контекста у оквиру кога се „прича“ о модном стваралаштву Џорџ Стајлера приказаном на *Недељи моде у Лондону*: „његов рад слави лепоту различитости, говори о мултикултуралности и прави паралелу између традиционалног и савременог“<sup>27</sup> / „у својој новој колекцији *NetWork* Џорџ Стајлер је одевним предметима од трикотаже покушао да прикаже различите типове мрежа као асоцијацију на друштво у коме живимо и радимо, али и велику повезаност култура и обичаја“<sup>28</sup> / „Џорџ Стајлер ствара паралелу између прошлости и будућности, отменог и алтернативног, оријенталног и западњачког, копненог и воденог“<sup>29</sup>... Приметно је, такође, да се у самим текстовима и/или пропратним фотографијама које илуструју новинарску нарацију, посебна пажња посвећује моделима израђеним у сарадњи са фирмом „Sirogoјно Company“ – у јавне нара-

<sup>24</sup> „Sasvim novo lice balkanske mode“. 2014. *Esquire Magazin Srbija*, martovsko izdanje.

<sup>25</sup> „Promoter srpske kulture u svetu“. 2013. *StilBook*, 27. decembar.

<sup>26</sup> Vržina, Nevena. 2014. „Džordž Stajler našu kulturu pokazuje na svjetskim pistama“. *Nezavisne novine*, 13. jul. <https://www.nezavisne.com/magazin/jet-set/Dzordz-Stajler-na-su-kulturu-pokazuje-na-svjetskim-pistama/253137> (pristupljeno 4. septembra 2021).

<sup>27</sup> „George Styler na London Fashion Week-u“. 2014. *Fashionela*, 14. februar. <https://www.fashionela.net/people-in-fashion/george-styler-na-london-fashion-week-u/> (pristupljeno 24. februara 2021).

<sup>28</sup> „George Styler na London Fashion Week-u“. 2014. *Elle*, 14. februar. <https://www.elle.rs/moda/fashion-news/8279-george-styler-na-london-fashion-week-u.html?fbclid=IwAR3Np3QsYdCub4QMqa6QzWrI-ZyUVClgybr9CVThOP-yufkTrRdQHtd-f9Y> (pristupljeno 24. februara 2021).

<sup>29</sup> „George Styler na London Fashion Week-u“. 2014. *Grazia Srbija*, 14. februar. <https://www.grazia.rs/moda/piste/george-styler-na-london-fashion-week-u> (pristupljeno 20. februara 2021).

тиве утиснути су ауторови лични ставови да је *Сирогојно сџил* највећи српски модни бренд икада, који може да парира било ком светском. Домаћи модни текстови веродостојно преносе ауторову „причу“, уз потенцирање аутохтоног културног контекста из кога модни дизајнер потиче и у оквиру кога ствара. Како Џорџ Стајлер наводи, то је сасвим и разумљиво, јер је промоција дошла у тренутку када се није толико причало о Сирогојно плетенинама и када је, генерално, мало наших модних дизајнера стварало истовремено и у оквирима етно стила и у оквирима високе моде: „данас се наши дизајнери згражавају на све што је етно, они имају узор у тим неким великим именима који нису одавде“.<sup>30</sup> Стога се чини да новински чланци у којима се, у савременом модном контексту, говори о „тријумфу балканске моде у свету“, „балканском колориту који осваја модна тржишта“, „светској високој моди ‘made in Serbia’“, „светском а нашем краљу трикотаже“ и „нашем дизајнеру коме се диве модни стручњаци у Лондону“, заправо покушавају да „оживе“ ранији (већ „слушан“) наратив о златиборским плетенинама као делима високе уметничке вредности и модној креаторки широке имагинације која је инспирацију за свој рад проналазила у традицији. Дакле, увидом у овдашњу штампу стиче се утисак да су јавни наративи у функцији „приповедања“ о потенцијалу и конкурентности српске/балканске традиције у контексту савремене високе моде, повратку Сирогојно плетенина на велика врата светске модне сцене и младом модном дизајнеру специфичног уметничког израза који долази са „наших простора“. Другим речима, чини се да се јавним модним наративима у домаћој штампи заправо одређује подела између „унутра и споља, нас и њих, домаће и стране“ на један ексклузиван начин“ (в. Golubović 1995) и, као највиша вредност, третира етничност на уштрб индивидуалности.

С друге стране, у години када је приказана колекција *NetWork* наслови чланака у *сџраним*, најчешће модним часописима, фокусирани су првенствено на индивидуално уметничко стваралаштво Џорџ Стајлера као (модну) вредност саму по себи:<sup>31</sup> „George Styler (Interview): A Network of Inspiration“<sup>32</sup>, „Ethno futurismus – Networked

<sup>30</sup> Из разговора са Џорџ Стајлером, вођеним 16. априла 2021. године у Београду.

<sup>31</sup> Овом приликом у разматрање су узети само доступни новински извештаји на енглеском језику.

<sup>32</sup> „George Styler (Interview): A Network of Inspiration“. 2013. *Fashion Tales*. <http://www.fashiontalesblog.com/2013/11/george-styler-network-of-inspiration.html> (pristupljeno 4. septembra 2021).

collection<sup>33</sup>; „George Styler at Fashion Scout Ones to Watch“<sup>33</sup>... Новински текстови, које потписују страни аутори, ослобођени пристрасности, доносе причу о „ономе кога треба видети“, „новом лицу у свету моде“, „краљу трикотаже“... У њима се не потенцира српски/балкански културни контекст у оквиру кога модни дизајнер креира, већ његово модно стваралаштво о коме је, након великог успеха на Лондонској недељи моде, писано као о „смелом (дизајнерском) мешању шарених плетива и узорака из целог света“; „јединственом комбиновању перли, текстура, накита и шара“; „подједнако добром наглашавању како флоралних мотива тако и елемента архитектуре и уметности“ итд. Кључне речи око којих се у страним штампаним медијима гради наратија о уметничком стваралаштву Џорџ Стајлера имају дијагонално супротно значење од оних које се, као мантра, понављају у домаћој штампи: наспрам „наше традиције“, „наше културе“ и „наше моде“ налазе се *melting pot*, савременост, безграничност... Требало би, у даљем размишљању, имати на уму да је, у концепту савремене моде, настале у тренутку када „модни догађај преузима форму перформанса, а изведба моде постаје концептуални начин презентације слободне непокорног тела“, као неопходност јавља „комуникација са световима Друјоси“ (в. Рајс 2018, 7), „приповедање“ нових, никада „слушаних“ (или пак заборављених) модних „прича“ нужност сама по себи.

Међутим, чини се да је *Друјоси* у овом контексту ослобођена *гис-шанце*, односно да је сам појам лишен ограничења која намећу не само просторна, него и етничка, религијска, културолошка и/или симболичка тумачења наведеног конструкта. Страни јавни модни дискурс *Друјоси* „разлаже све док се у њој не препозна самосвојност, оригиналност, непоновљивост, и само таква искуства чува“ (Gordić Petković 2015). Сходно наведеном, у перу страних аутора, модели Џорџ Стајлера су ништа друго до узбудљиви, лако читљиви *йушойи-си* који „читаоце“ воде на пут око света – од златиборских пашњака, преко далеке Африке и Азије, до егзотичне Јужне Америке.

<sup>34</sup> „George Styler at Fashion Scout Ones to Watch“. 2014. *Fashionclash*, 11. februar. <http://fashionclash-festival.blogspot.com/2014/02/george-styler-at-fashion-scout-ones-to.html> (pristupljeno 2. septembra 2021).

## КА ЗАКЉУЧКУ: ДА ЛИ СУ МОДНИ НАРАТИВИ ЗАПРАВО ТРЖИШНЕ „ПРИЧЕ“?

Имајући у виду да су наративи „обично говорени у специфичном *контексту* и за посебне *пошребне*“ (Banović 2012, 1041), погледајмо, за крај, *зашто* је – у контексту савремене моде – општепознати наратив о прошлости, по коме је модна продукција *Сирогојно стил* дуги низ година била препознатљива на домаћој и светској модној сцени, (морао бити) подвргнут процесу модификације. Подаци добијени у разговорима са ауторима „златиборских прича“ наводе на закључак да је кључни појам за разумевање (и објашњење) наведеног процеса – *модно тржиште*.<sup>34</sup> Према речима Добриле Васиљевић Смиљанић, „оно мора непрекидно да се послушкује“. Мишљења је да су „приче“ које су веома успешно продавале ручно рађене одевне предмете од вуне како на југословенском тако и на међународном модном тржишту, постале, у контексту савремене моде, „излизане“. Указујући на неопходност ако не сталне, онда веома честе наративне промене, модна креаторка предвиђа повратак Сирогојно плетенина на „велика врата“ светске модне сцене. С обзиром на то да је данас, за разлику од социјалистичког модног тржишта, модна индустрија врло конкурентна због повећања како понуде тако и потражње најразличитије одеће, Џорџ Стајлер сматра да „у савременом свету моде, мора стално да се показује нешто ново, нешто што нико никада није видео, нешто што нема да се купи у другим продавницама“. У тим и таквим условима, устаљена наративна форма Сирогојно плетенина престала је да буде *економски* продуктивна, те је општепознати модни текст морао бити тематски, мотивски и структурно прилагођен законима модерне економије.<sup>35</sup> Менаџерски размишља и Раде Љубојевић, власник фирме „Sirogojno Company“ која је, почетком 2000-их, „по цену губитка наставила да производи извесну количину џемпера за неке старе купце у иностранству, али све то неупоредиво мање од објективних могућности“<sup>36</sup>; данас је на званичном сајту компаније наведено да у сарадњи са младим уметницима (модним креаторима, фотографима и стилистима) *Sirogojno Style* остварује „нове интерпрета-

<sup>35</sup> Најједноставнија и општепозната дефиниција тржишта јест да је оно место сусрета понуде и потражње (Grilec 2018, 201). Више о модном тржишту и истраживању тржишта у моди в. Grilec 2018.

<sup>36</sup> Више о моди као економском феномену в. Vujačić 2007.

<sup>37</sup> З. Шапоњић. 2004. „Фалсификати убили 'оригинал' Сирогојно“. *Глас Јавности*, 10. март.

ције своје историје, традиције и препознатљивих мотива и са великим успехом на различитим догађајима представља своје виђење Сирогојно плетенина у контексту савремене моде<sup>37</sup>. Оправданост и неминовност (смеле) наративне интервенције Џорџ Стајлер пластично објашњава:

„Десило се да је овај један џемпер купила нека млада блогерка, па су од ње видели и млађи и старији. Оба модела се и дан-данас продају, има по неколико наруџбина годишње и то најчешће људи из иностранства. Њима је и даље 80% продаје тих џемпера са старим мотивима, али се продају и моји. Сви они су и даље скупи и то са разлогом – то су права уметничка дела, ручни рад.“<sup>38</sup>

Дакле, из свега наведеног (као један од могућих) намеће се закључак да су модни наративи заправо *тржишни наративи* – начине и облике „причања“ диктирају спољни (тржишни) услови који се мењају с временом и приликама. Другим речима, модни се наративи конструишу/модификују у складу са актуелном понудом и потражњом производа на модном тржишту. Излишно је, и преобимно за рад ове квадратуре, наводити разлике између социјалистичког контекста производње и потрошње у коме је „приповедала“ Добрила Васиљевић Смиљанић и савременог у коме „прича“ Џорџ Стајлер,<sup>39</sup> међутим, неопходно је, разматрајући начин на који је модна продукција *Sirogojno Style* наратив о прошлости прилагодила концепту савремене моде, напоменути да је данас „модна индустрија изразито нестална и неизвесна, будући да је предвиђање тачних захтева од стране купаца немогуће, док се од дизајнера и произвођача очекује брза реакција на све промене на тржишту“ (Grilec 2018, 201). С тим у вези, зарад што успешнијег пласмана Сирогојно плетенина на актуелно модно тржиште, наративни модни „текст“ (у конкретном случају кратка романтична прича о прошлости) морао је добити другачију форму како би препознатљиви ручно рађени одевни предмети од вуне пронашли свој пут до савремених потрошача. Излагање може бити завршено констатацијом да је померањем перспективе (или тачке гледишта) модног „текста“ у складу са потребама и афинитетима данашњих купаца, производима модне продукције

<sup>38</sup> *Sirogojno Style*, <https://www.sirogojno-style.com/sr/o-nama> (pristupljeno 4. februara 2021).

<sup>39</sup> Из разговора са Џорџ Стајлером, вођеним 16. априла 2021. године у Београду.

<sup>40</sup> Више о производњи и потрошњи у социјализму и периоду после његовог слома в. Erdei 2018.

*Sirogojno Style* продужен „животни век“ и тиме пролонгирана њихова фаза *ūaga* на актуелном модном тржишту – „последња фаза животног циклуса модног производа у којој продаја и профит полагамо падају, а модни стил убрзано излази из моде“ (Grilec 2018, 211).<sup>40</sup>

## Извори

*Esquire Magazin Srbija*, mart 2014. godine.

## Интернет извори

- „Џорџ Стајлер (Interview): A Network of Inspiration“. 2013. *Fashion Tales*. <http://www.fashiontalesblog.com/2013/11/george-styler-network-of-inspiration.html> (pristupljeno 4. septembra 2021).
- „Ethno futurismus – Networked collection“. 2014. *Vanguardist Magazin*. [http://bit.ly/issue43\\_styler1](http://bit.ly/issue43_styler1) (pristupljeno 2. septembra 2021).
- „Џорџ Стајлер “. 2014. *Belgrade Fashion Week*, 28. oktobar. <https://www.belgradefashionweek.com/george-styler/> (pristupljeno 24. februara 2021).
- „Џорџ Стајлер at Fashion Scout Ones to Watch“. 2014. *Fashionclash*, 11. februar. <http://fashionclash-festival.blogspot.com/2014/02/george-styler-at-fashion-scout-ones-to.html> (pristupljeno 2. septembra 2021).
- „Џорџ Стајлер na London Fashion Week-u“. 2014. *Elle*, 14. februar. <https://www.elle.rs/moda/fashion-news/8279-george-styler-na-london-fashion-week-u.html?fbclid=IwAR3Np3QsYdCub4QMqa6QzWrI-ZyUVClgybr9CVThOP-yufkTrRdQHtd-f9Y> (pristupljeno 24. februara 2021).
- „Џорџ Стајлер na London Fashion Week-u“. 2014. *Fashionela*, 14. februar. <https://www.fashionela.net/people-in-fashion/george-styler-na-london-fashion-week-u/> (pristupljeno 24. februara 2021).
- „Џорџ Стајлер na London Fashion Week-u“. 2014. *Grazia Srbija*, 14. februar. <https://www.grazia.rs/moda/piste/george-styler-na-london-fashion-week-u> (pristupljeno 20. februara 2021).
- Sirogojno Style*, <https://www.sirogojno-style.com/sr/o-nama> (pristupljeno 4. februara 2021).
- Vržina, Nevena. 2014. „Džordž Stajler našu kulturu pokazuje na svjetskim pistama“. *Nezavisne novine*, 13. jul. <https://www.nezavisne.com/magazin/jet-set/Dzordz-Stajler-nasu-kulturu-pokazuje-na-svjetskim-pistama/253137> (pristupljeno 4. septembra 2021).

---

<sup>41</sup> Сваки модни производ пролази кроз различите фазе животног циклуса, а животни циклус модних производа састоји се од следећих фаза: увођење нових производа на тржиште, раст, зрелост и пад (Grilec 2018, 211).

## Литература

- Banović, Branko. 2012. „Narativna reprodukcija savremenog crnogorskog identiteta u procesu evroatlantskih integracija (I dio).“ *Etnoantropološki problemi* 7 (4): 1033–1055.
- Barthes, Roland. 1977. *Image, Music, Text*. London: Fontana Press.
- Barthes, Roland. 1982. „Retorika slike.“ U: *Plastički znak – zbornik tekstova iz teorije vizualnih umjetnosti*, ur. Nenad Mišćević & Milan Zinaić, 71–82. Rijeka: IC Rijeka.
- Barthes, Roland. 1983. *The fashion system*. Los Angeles: University of California press.
- Bogdanović, Bojana. 2008. „Modna produkcija Sirogojno stil – uspon i pad ideje o brendiranju u jugoslovenskom socijalizmu.“ Magistarska teza, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Bogdanović, Bojana. 2014. „Njena priča.“ U: *Muzeji na otvorenom: Oci osnivači*, ur. Nikola Krstović, 149–175. Sirogojno: Muzej na otvorenom „Staro selo“.
- Bogdanović, Bojana. 2016. *Tradicija kao simbolički resurs. Modna produkcija Sirogojno stil*. Sirogojno: Muzej na otvorenom „Staro selo“.
- Bogdanović, Bojana. 2017. „Komercijalizacija tradicije i proces emancipacije seoske žene – primer modne produkcije `Sirogojno stil`.“ U: *Selo Balkana. Kontinuiteti i promene kroz istoriju*, ur. Nedeljko V. Radosavljević & Snežana Tomić, 191–209. Beograd: Istorijski institut & Muzej na otvorenom „Staro selo“ Sirogojno.
- Craik, Jennifer. 2000. *The Face of Fashion: Cultural Studies in Fashion*. London: Routledge.
- Craik, Jennifer. 2009. *Fashion: The Key Concepts*. Oxford: Berg.
- Dorfles, Gillo. 1997. *Moda*. Zagreb: Golden marketing.
- Erdei, Ildiko. 2018. *Čekajući Ikeu: od tačkica do ikeizacije*. Beograd: Evoluta.
- Golubović, Zagorka, 1995. „Nacionalizam kao dominantni društveni odnos i kao dispozicija karaktera.“ U: *Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba*, ur. Zagorka Golubović, Bora Kuzmanović & Mirjana Vasović, 133–169. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Gordić Petković, Vladislava. 2015. Predgovor u *Drugde*, Aleksandar Tišma. Beograd: Akademska knjiga.
- Grilec, Alica. 2018. „Moda, tržište i marketinški mix.“ U: *Teorija i kultura mode - Discipline, pristupi, interpretacije*, ur. Žarko Paić & Krešimir Purgar, 201–216. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Tekstilno-tehnološki fakultet.
- Hromadžić, Hajrudin. 2018. „Moda i kulturalni studij.“ U: *Teorija i kultura mode - Discipline, pristupi, interpretacije*, ur. Žarko Paić & Krešimir Purgar, 91–106. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Tekstilno-tehnološki fakultet.
- Jeremić, Zoran. 2019. *Dobrila*. Sirogojno: Muzej na otvorenom „Staro selo“.

- Jestratijević, Iva. 2011. *Studija mode: Znaci i značenja odevne prakse*. Beograd: Orion art.
- Jestratijević Iva. 2013. „Uvod u studije mode.“ *ART+MEDIA: Časopis za studije umetnosti i medije* 3: 108–119.
- Krstić, Nataša. 2012. „Moda i multikulturalizam“. *Kultura* 134: 459–462.
- Lipovecki, Žil. 1992. *Carstvo prolaznog: moda i njena sudbina u modernim društvima*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Milivojević Jestratijević, Iva. 2012. „Egzotični kodovi u socijalističkoj oficijelnoj modi.“ U: *Istorija umetnosti u Srbiji XX vek*, tom 2, ur. Miško Šuvaković, 813–822. Beograd: Orion Art.
- Paić, Žarko. 2007. *Vrtoglavica u modi: Prema vizualnoj semiotici tijela*. Zagreb: Altagama.
- Paić, Žarko. 2018. „Moda i njezine teorije“. U: *Teorija i kultura mode – Discipline, pristupi, interpretacije*, ur. Žarko Paić & Krešimir Purgar, 11–32. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu: Tekstilno-tehnološki fakultet.
- Pavlović, Jelena, Vladimir Džinović & Nikoleta Milošević. 2006. „Teorijske pretpostavke diskurzivnih i narativnih pristupa u psihologiji.“ *Psihologija* 39 (4): 365–381.
- Perić Momčilović, Vesna. 2016. „*Teorija narativnih konstrukcija u postjugoslovenskom filmu od 1994. do 2008.*“ Doktorska dis., Fakultet dramskih umetnosti Univerziteta u Beogradu.
- Podboj, Martina. 2019. „Diskursna konstrukcija identiteta u narativima o migrantskom iskustvu.“ Doktorska dis., Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Polhemus, Ted & Lynn Procter. 1978. *Fashion and Anti Fashion*. London: Thames and Hudson.
- Simončić, Katarina Nina. 2018. „Uvod u povijest mode“. U: *Teorija i kultura mode – Discipline, pristupi, interpretacije*, ur. Žarko Paić & Krešimir Purgar, 35–56. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu: Tekstilno-tehnološki fakultet.
- Somers, Margaret. 1992. „Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation“. *Social Science History* 16 (4): 591–630.
- Vujačić, Lidija. 2007. „Moda kao globalni kulturni i ekonomski fenomen: Centri upravljanja modnom scenom.“ *Sociološka luča* I/2, 113–122.
- Zlatić Ivković, Zorica. 2008. *Zlatiborske pletilje – katalog postavke Muzeja pletilja*. Sirogojno: Sirogojno Company.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.

БИЉАНА АНЂЕЛКОВИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

[biljana.andjelkovic@ei.sanu.ac.rs](mailto:biljana.andjelkovic@ei.sanu.ac.rs)

## Одевање верника на литургији: пример Српске православне цркве\*

У овом раду се проблематизује одевање верника Српске православне цркве крајем двадесетог и почетком двадесет првог века. Циљ истраживања био је да утврди да ли постоји пожељан/идеалан модел одевања верника на бого-служењима, као и врста и степен одступања од њега у свакодневној пракси верника. Рад се заснива на етнографској грађи прикупљеној током последњих пет година у црквама и манастирима широм Србије коришћењем методе посматрања, полуструктурираног упитника и неформалног разговора, уз употребу информација са православних форума и сајтова.

*Кључне речи:* одевање, верници, Српска православна црква, идентитет

## Dressing at the Liturgy: the Example of the Serbian Orthodox Church

This paper discusses the clothing of the Serbian Orthodox Church believers at the end of the twentieth and the beginning of the twenty-first century. The main goal was to determine whether there is a desirable/ideal model of clothing for SOC believers, at the liturgy as well as the type and degree of deviation from it in the

---

\* Овај рад представља резултат рада који Биљана Анђелковић реализује у оквиру Етнографског института САНУ који у потпуности финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, а на основу уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада у НИО у 2022. години број: 451-03-68/2022-14/200173 од 04.02.2022.

daily practice of believers. The paper is based on ethnographic material collected during the last five years in churches and monasteries throughout Serbia using the method of observation, semi-structured questionnaire, informal conversation and the use of information from Orthodox forums and websites.

*Key words:* clothing, believers, Serbian Orthodox Church, identity

## УВОД

Глобални процес *йоврайќа релијије* и/или *йоврайќак релијији* који је крајем двадесетог века захватио и домаће просторе, у различитим деловима света испољавао се на различите начине (Раџићевић 2012, 41), уз доста варијација и локалних специфичности. Овај процес се у Србији поклопио са распадом Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (даље СФРЈ) у последњој деценији 20. века (Радић 2002), као и са веома комплексним друштвеним, економским и политичким променама које су захватили српско друштво. Са распадом СФРЈ дошло је до јачања етничког/националног идентитета, добрим делом заснованог и на религијским традицијама (Малешевић 2006). Паралелно са тим јавним, видљивим и у науци највише обрађеним сегментом верског живота, који се манифестовао и у оквиру народног православља (Бандић 2010) и путем јавног, колективног обележавања верских празника, догађала се конверзија некадашњих атеиста и традиционалних верника у доктринарно православље (Радуловић & Благојевић 2013; Раковић 2013; и др.). Конверзија није била повезана само са идентитским разлозима, већ је често била подстакнута прихватањем православног учења и личним трагањем за духовношћу.<sup>1</sup> Овај процес запажа више аутора (Крстић 2012; Раковић 2013; и др.), као и бројни свештеници чији је утисак да нове генерације верника далеко више учествују у литургијском животу него претходне.<sup>2</sup> Повратак црквеном православљу током деведесетих година

---

<sup>1</sup> Овом последњем сегменту, који је највише повезан са трагањем за дубљим смислом живота, било је посвећено најмање научне пажње до сада (Милица Бакић-Најден 2014).

<sup>2</sup> Запажање да вера као онтолошка категорија и ствар личног опредељења поново долази у први план од деведесетих година износи теолог и свештеник Зоран Крстић: „Већина наших парохијских, пре свега градских цркава у последње две деценије већ има изграђено малобројно, али ипак чврсто евхаристијско језгро које сачињавају верни који се по живљењу своје вере све више разликују од тра-

прошлог века био је праћен комбиновањем различитих религијских веровања и пракси, уз доста елемената народних, претхришћанских и нехришћанских веровања. Схватања верника о питањима православне вере се и данас међусобно разликују, што се, између осталог, може видети и у различитим одевним праксама током богослужења. Својом одећом верници неретко „обавештавају“ посматраче колико озбиљно доживљавају своју „улогу“ (у гофмановском смислу речи), показују шта *јесу* и оно што други треба да виде да *јесу*.<sup>3</sup>

У овом раду се проверава да ли се одећа у којој појединци присуствују црквеним богослужењима користи као значењска ознака за њихову верску припадност и да ли одећа, у том смислу, функционише као комуникациони канал путем кога појединац шаље поруку о себи. Иако одевање углавном представља ствар личног избора, оно је одувек било друштвено детерминисано (Kocareva Ranisavljev 2010, 7), односно начин на који су се људи одевали зависио је од друштвених, политичких или економских околности. У том контексту, у раду посматрам одевање верника Српске православне цркве (даље СПЦ) с краја двадесетог и почетка двадесет првог века, као и то како верници путем одеће конструишу и манифестују свој верски идентитет, односно степен везаности за цркву. У посматраном периоду догодила се значајна промена односа верника према цркви и православљу која се испољавала на различитим нивоима, а један од највидљивијих је било одевање. У наставку рада биће презентована запажања са терена посредством описа одевних предмета које верници најчешће носе на литургији, као и разумевање и тумачење верника о различитим одевним праксама.

Етнографска грађа која је анализирана у раду прикупљана је у периоду између 2016. и 2021. године, највећим делом у склопу ис-

---

диционалних верника. То никако не значи да је унутра идеално, а споља лоше, већ је то само разликовање онога што је примарна брига Цркве и дешава се унутар ње, од онога што је бар за Цркву, секундарно и дешава се изван ње“ (Krstić 2012, 140). Такође, прота Дејан Дејановић се у једној емисији осврнуо на разлику између традиционалних и литургијских верника: „Ови млади су заиста донели један нови дух у цркву. Код наших старих верника, будимо искрени, то је истина, то је стварност, преовлађује то традиционално схватање вере, побожности и црквености. (...) Е, сад, ми знамо да је вера православна нешто више, неупоредиво више, не само обичаји. (...) Суштина православља је живети, како ми кажемо, литургијским животом (...) учествовати у светој литургији, у потпуности разумевати њен смисао и причешћивати се (...) А, управо ти млади то и чине.“ Цитирано према емисији „Духовници“ са протом Дејаном Дејановићем која је доступна на: <https://www.youtube.com/watch?v=Nf23ra4xsnA> (приступљено 17. септембра 2019).

<sup>3</sup> Више о социјалним улогама током друштвене интеракције в. Gofman 2000.

траживања ширих тема и питања из домена верске културе верника Српске православне цркве.<sup>4</sup> Посматрање одевања верника који су присуствовали литургијама у црквама и манастирима СПЦ у овом периоду је вршено у десет градских и шест сеоских цркава, као и двадесет манастира на простору Србије. Међу окупљеним верницима у овим сакралним објектима жене су увек биле бројније, па је, сходно томе, њиховом одевању у цркви посвећена већа пажња. Поред посматрања, са четрдесет верника су обављени интервјуи и неформални разговори са циљем да се стекне увид у доминантне ставове о месту и улози одевања у верском животу, да се утврди одакле верници усвајају знање о томе како се треба обући за литургију, затим да се утврди значај који придају одевању, као и начин на који интерпретирају своје или туђе одевање. Иако је етнографска грађа прикупљана у дужем временском периоду, она још увек није заокружена нити систематизована у потпуности. Досадашња истраживања омогућила су само увид у доминантне одевне праксе, као и увид у могуће правце даљих истраживања.

## ОДЕВАЊЕ И ИДЕНТИТЕТ

Појам *одевање* који користим у раду односи се на скуп додатака телу и/или модификације тела (Eicher & Roach-Higgins 1992). Одевање, поред одеће, укључује још неколико елемената као што су: обућа, накит, кравата, фризура, шминка, тетоваже, торбе, шешири и сл. Комбиновањем ових одевних елемената појединци шаљу визуелно поруке о себи и на исти начин их примају од других, док сами одевни елементи тако постају „трансмитери између носилаца и прималаца симболичких порука“ (Vujačić 2008, 9). Због тога се одевање сматра

<sup>4</sup> Један део грађе је прикупљен током истраживања поклоничких путовања за потребе моје докторске дисертације „Поклоничка путовања: антрополошко истраживање представа о манастирима Српске православне цркве код поклоника на почетку 21. века“. У склопу овог истраживања коришћен је метод опсервације са партиципацијом, полуструктурирани интервју и неформални разговор са верницима СПЦ који се, између осталог, тицао и одевања верника. Други део грађе прикупљен је током 2021. године у склопу пројекта „Црквено-религијске праксе православних верника у Србији: антрополошко истраживање“ који је финансирало Министарство културе Републике Србије, а којим је руководила др Милеса Стефановић-Бановић. У склопу овог пројекта истраживање је вршено у Београду, Суботици и Нишу, у градским и сеоским парохијским црквама. За помоћ у спровођењу интервјуа у склопу овог истраживања дугујем велику захвалност колегама из Етнографског института САНУ Милеси Стефановић-Бановић, Марти Стојић-Митровић, Милану Томашевићу, Александри Павићевић и Теодори Јовановић, са којима сам учествовала на пројекту.

аспектом невербалне комуникације и, као такво, шаље поруку о различитим врстама припадности (социјалној, економској, професионалној, етничкој, старосној или полној), између осталог, и верској. Одећа често није произвољан скуп појединачних одевних предмета који имају интринсично значење (Hristova 2014), већ појединачни одевни предмети, функционишу као *знак* (Barthes 1990; Lurie 2001; Jestratiјеvić 2011; и др.). Посредством одеће чланови неке групе невербално комуницирају тако што путем одевних предмета симболично саопштавају личне, али и социјално прихваћене и устаљене ставове о вредностима, естетским критеријума, идеалима (Vujačić 2008, 20). У својој књизи „Мода као комуникација“ („Fashion as Communication“) Malcolm Barnard (2002) чак износи тврдњу да одевање функционише као средство комуницирања идентитетом.

Поред тога што појединци путем одеће саопштавају поруке о својој верској припадности, одевање верника представља важно средство помоћу кога цркве и религије заступају и промовишу вредности за које се залажу. Полазећи од тога да је одећа својеврстан канал комуникације, заснован на моделу пошиљалац–прималац (Castaldo Lundén 2020, 253), истраживање је требало да одговори на питање какву поруку верници шаљу својом одећом и коме. Тражећи одговор на ово питање, разговарала сам са верницима чије се одевање међусобно разликује. Међу њима је било одевених тако да се на први поглед могло закључити да је реч о особама које припадају православној цркви по гардероби и/или верским обележјима (дрвени крстићи око врата, привесци са светитељима, бројанице и други предмети који се продају у манастирским и црквеним продавницама), као и оних за које се не би могло претпоставити да су управо изашли са литургије.

## ОДЕВАЊЕ ВЕРНИКА НА ЛИТУРГИЈИ

„(...) У Цркви служба изгледа као нека радосна али озбиљна игра. Владика, свештеници и ђакони некако су чудно обучени. Нису обучени као ми. А ни ми нисмо обукли одећу коју носимо сваки дан, већ је свако обукао своје најлепше одело и обуо најлепше ципеле. Видиш, мама је и мени одабрала најлепшу хаљину.“<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Цитат је наведен према *Тексту Уџбеника православној катихизиса* за други разред основне школе, чији је аутор др Игнатије Мидић, епископ пожаревачко-брањичевски. Текст је доступан на [https://veronauka.sabornost.org/files/udzbenik\\_2\\_os.pdf](https://veronauka.sabornost.org/files/udzbenik_2_os.pdf) (приступљено 6. фебруара 2022).

Овим речима у *Уџбенику православној катихизиса* за други разред основне школе, девојчица Милица препричава својој баки утиске након првог присуствовања на литургији. Први и најупечатљивији утисак који Милица преноси баки односи се на одевање, тј. на чињеницу да се у цркви не носи свакодневна, већ свечана (тј. „најлепша“) одећа. Оваква, иако помало идеализована слика одевања у цркви, не разликује се много од интерпретације старијих саговорника са којима сам разговарала у сеоским парохијским црквама. Гардероба у којој су одмалена долазили у цркву увек је била „најлепша“ коју имају. Ову навику – да бирају најбољу одећу за цркву – задржали су до данас.<sup>6</sup> Мештани руралних подручја током свакодневних радова носе одећу која је стара или похабана, која може бити упрљана или ношена по неколико дана, али у таквој одећи никада не одлазе у цркву.<sup>7</sup> Чистоћа гардеробе је у перцепцији испитаника неодојива од чистоће тела.<sup>8</sup> Показало се да посета цркви, уз посету лекару, фигурира као једино место на које треба ићи потпуно чист, иако из различитих разлога.

Моје саговорнице, које су углавном у осмој деценији живота, покривају главу марамама чије крајеве везују у чвор испод браде као део свакодневне одеће. Поседују мараме за „свечаније прилике“ у које спада и одлазак у цркву, али и оне које су „за сваки дан“. Јелка (1940) је пре извесног броја година престала да носи мараму коју

<sup>6</sup> Обично је то одећа која се код жена састоји од равне сукње или сукње „А кроја“ у тегет, црној, сивој или браон боји, која је комбинована са кошуљом или блузом која је дезенирана (најчешће су у питању цветни дезени) или нешто светлијих боја. Преко ових блуза током хладнијих дана носе плетене прслуке или џемпере, најчешће њихов ручни рад. Одећа старијих мушкараца приликом доласка у цркву се исто тако разликује у односу на свакодневну одећу. За ову генерацију је уобичајено ношење дугачких ногавица и рукава у свакој прилици, па је тако и у цркви.

<sup>7</sup> Андра (1946), један од верника са којима сам разговарала о томе да ли се разликује одећа у којој долази у цркву од свакодневне, каже: „Разликује се одећа, како не!? Ми радимо физички тешке послове, возимо трактор, све прљаво, масно, гаво. То је нама радно одело. Друго облачим кад идем и у центар села, а камоли у храм“. Одећа у којој долази у цркву је за разлику од свакодневне „чиста“, носи се много ређе и најчешће укључује једнобојну или карирану кошуљу, џемпер или јакну.

<sup>8</sup> Пера (1953) сматра да је одевање део „припреме за посету цркви“ и каже да „човек мора да буде чист физички и духовно“, због чега се, пре него што обуче чисту одећу, „обавезно окупа“. Са њим се слаже више испитаница које су такође истакле да се пре одласка у цркву обавезно купају. Милунка (1952) сматра да се „у цркву и код доктора не иде неокупан“, а речи Јелке (1940) и Ранке (1939) се донекле подударају са Милункиним.

највећи број старијих жена у њеном селу и даље носи. Има кратку, офарбану косу, а мараме, како каже „не носи одавно, ни у цркву“, али „кад је баш хладно“ она је стави. Може се закључити да за њу *покривање главе*, које се последњих деценија наметнуло као важан идентитетски маркер верница СПЦ, није одговор на правила цркве, нити је како каже, последица поштовања некадашње традиције „да старе жене морају да мету мараму на главу“, већ произлази из практичних разлога.<sup>9</sup>

Покривање главе није једина, али је свакако највидљивија разлика у одевању верница сеоских и градских парохијских цркава у Србији. Док у сеоским црквама, као што сам поменула, старије жене носе мараму на начин на који се то радило у традиционалној култури (када су удате жене носиле мараму), вернице у градским црквама углавном покривају главу марамама-шаловима из верских разлога.<sup>10</sup> Око покривања главе код жена има највише различитих мишљења, а уверење да је неопходно покривати главу у цркви ослања се на Павлову посланицу Коринћанима.<sup>11</sup>

Парохијске цркве у граду обухватају много сложенију и/или хетерогенију групу становника, па је и однос према одевању комплекснији. Разлике међу градским црквама су приметне како у погледу броја верника, тако и у погледу кохерентности верске заједнице,

---

<sup>9</sup> *Покривање главе* марамом или велом код жена јесте традиционална пракса која је данас присутна у многим хришћанским црквама и деноминацијама, између осталог, и код православних хришћана, нарочито у Русији, Украјини, Румунији и Албанији у којима се осим у цркви, марама/вео носи и у току молитве. Сама пракса потиче још из ранохришћанског периода, а помиње се и у Старом и у Новом завету. Исто тако се приказује на фрескама и иконама (уз мали број изузетака, попут свете Марије Египћанке, на пример). Међутим, пракса покривања главе није била израз само религијске посвећености, већ друштвени и културни притисак на жену који је доста говорио о месту и улози, а пре свега, потчињености жена у различитим културама.

<sup>10</sup> Начин везивања марама се у потпуности разликује. Боје, облик и дезени марама су такође врло различити. Вернице у градским црквама најчешће носе мараме (шалове) правоугаоног облика (сл. 2), док су мараме старијих верница четвртастог облика, који се преклопи у троугао, а онда се крајеви везују испод браде (сл. 1).

<sup>11</sup> „Сваки муж који се са покривеном главом моли Богу или пророкује, срамоти главу своју. И свака жена која се гологлава моли Богу или пророкује, срамоти главу своју, јер је једно исто као ошишана. Јер ако се жена не покрива, нека се и шиша. Ако ли је стидно жени шишати се или бријати се, нека се покрива. Али муж не треба да покрива главу, јер је слика и слава Божја, а жена је слава мужевљева. Јер није муж од жене, него жена од мужа. (...) Је ли лепо да се жена гологлава Богу моли?!“ (1Кор 11, 4–15).

ставова свештеника о многим питањима, између осталог, и о одевању. У том смислу, постоје свештеници који више пажње посвећују одевању верника, најчешће кроз проповед, духовну поуку или неформални разговор са верницима након литургије. Самим тим, у градским црквама тешко да се може издвојити доминантан одевни образац. Међутим, постоје парохијске заједнице које су доста међусобно повезане, које негују дружења и ван црквених богослужења, заједно учествују у многим верским активностима или посећују духовне трибине. Такве заједнице чине *свейшове ѿосвећених верника* (в. Raković 2013) који, осим што редовно долазе у цркву, редовно посте, причешћују се, исповедају се, а неретко се, нарочито када је одевање жена у питању, препознају по визуелном идентитету који укључује дуге сукње или хаљине до пода и мараме на глави.<sup>12</sup> Приметно је да многе вернице прибегавају концепту „скромности“, који осим што се везује за покорно понашање, односи се и на спољашњи изглед, тј. гардеробу.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Гардероба је обично једноставних кројева и текстуре, лишена било каквих украса и детаља, како би што мање привлачила пажњу. Вернице које долазе овако обучене обавезно покривају главу марамама тако што један крај мараме пада, док се други пребаци преко рамена или тако што се оба краја мараме обавију око врата. Боја њихове одеће је најчешће тамних или неутралних, неупадљивих тонова, а горњи и доњи делове одеће нису нужно ни стилски ни по боји усклађени. Кројеви одеће су такви да не истиче фигуру тела, одећа није припијена нити провидна. Ове вернице углавном не користе шминку, не фарбају косу, не лакирају нокте, већ остављају утисак да негују „природан изглед“. Оваквим изгледом, како ми је рекла Јелена (1983) изражава се „скромност, као хришћанска врлина“, „јер човек је створен по лику Божјем“. Било какво нарушавање природности је „ружење те слике“ и представља грех. Приликом нашег упознавања у једној београдској цркви носила је смеђу („у глох“) сукњу са ластисем у појасу и белу, широку кошуљу без крагне. На глави је имала мараму. За њу ношење мараме представља израз „послушности и понизности пред Богом“. Њена, као и одећа њене породице, већ на први поглед деловала је скромно. Избор „скромне“ одеће је у њиховом случају пре била ствар опредељења него одраз материјалних могућности и уклапала се у њихово уверење да „вишак“ треба усмерити „тамо где треба“ и „поделити са онама који немају“, а не „расипати на непотребне материјалне ствари“.

<sup>13</sup> „Скромност“ није увек придев којим би се могла описати одећа верника, јер има и оних чија одећа представља скуп брендираних, нимало јефтиних одевних комада. Током зимског периода, разлика између „скромне“ и „мање скромне“ гардеробе је лакше уочљива због тога што верници у цркви бораве у јакнама и капутима, као и зимској обући која често одражава економске могућности верника. Једна саговорница се присетила симпатичне анегдоте када су њену парохијску заједницу у шали називали „Самрег заједница“ због великог броја верника који су носили обућу бренда Самрег, која је, с обзиром на животни стандард у Србији током деведесетих и почетком две хиљадитих година, спадала у скупу обућу.

Покривање главе и ношење сукње два су најважнија „камена спотицања“ верница, на којима се сукобљавају снага личности, савременост, културни образац, традиција и религиозност. Неке испитанице су прошле дуг пут током којег су мењале свој однос према томе, друге се носе са критиком због доласка у панталонама, док треће у жељи да избегну критику, облаче сукњу преко панталона, коју скидају по изласку из цркве (сл. 3).<sup>14</sup>

Разноврсност одевне праксе приликом посете цркви нарочито долази до изражаја у време већих верских празника, када велики број верника доноси славске колаче. Верници који цркву посећују само у време празника – а које свештеници и истраживачи називају *традиционални, обичајни* или *обредни* верници – углавном долазе *крисћојно* одевени. Млађи мушкарци поред кошуља облаче дуксеве, тренерке, долазе у патикама, могу имати мињушу у уху, повремено се могу видети делови тетоважа на врату, док жене долазе наш-

<sup>14</sup> Ана (1969) која данас ретко покрива главу, почетком деведесетих година прошлог века, у време када је примила православље, није изостављала мараму. Тада је, каже, обавезно „покривала главу и носила сукњу“, као и већина других који су долазили у њену парохијску цркву. Био је то период током кога је на овај начин оснаживала свој религијски идентитет и наглашавала разлику између одевања које је практиковала ван цркве, а које је неретко подразумевало мини сукњу и другу гардеробу непримерену за цркву. Данас, неколико деценија након тога, углавном не носи мараму на литургији. Друга верница која исто тако не носи мараму на литургији јесте Милена (1979). Када сам је срела на литургији у манастиру Рајиновац, носила је панталоне, не превише затворену блузу и није покривала главу. Своје одевање је објаснила ставом да црква „није позориште у коме ми треба да се трансформишемо у нешто друго“, већ црква треба да буде „хомогена са свакодневним животом“. Иако је више пута била у прилици да јој друге вернице скрену пажњу да „покрије главу“, објаснила је: „ја се тада не осећам као ја, већ као неко други“. Бројни неофити који својим одевањем данас шаљу поруку о својој верској припадности би њено одевање окарактерисали као „непримерено“. Међутим, Миленини ставови о одевању проистичу из њеног разумевања хришћанства које делом потиче из породичног васпитања, а делом из образовања. Милена је, као и њени родитељи завршила Богословски факултет, један деда јој је био свештеник, други председник црквене општине, а у породици је било још неколико генерација свештеника. Њен дом је био место окупљања свештеника, теолога, епископа и монаха. Са таквим образовањем и породичним „педигреом“, она никада није морала да доказује своју верску припадност другим члановима заједнице путем гардеробе. Са критиком од стране других верника се ипак сусрела више пута. Посебно се у томе истиче критика на рачун поменутог непокривања главе или доласка у цркву у панталонама. Милени се пре извесног времена једна верница обратила речима: „Жена у панталонама је Ђаво пред Богом“. На основу ових речи се може приметити висок степен неразумевања или погрешне интерпретације делова Старог (нпр. 5 Мој. 22, 5) и Новог Завета (нпр. 1 Кор 11, 4–15; 1 Тим, 2, 8), као и потпуно неразумевање друштвеног и културног контекста у коме су настала ова правила.

минкане, у гардероби упадљивијих дезена и боја, са или без мара-ме на глави. Урош (1975), кога сам упознала у манастиру Сланци у који многи Београђани долазе на недељну литургију, носио је фармерке и карирану кошуљу са дугим рукавима. Он сматра да је „најважније да сваки део тела буде покривен“, па тако некад може „да обуче и тренерку, дукс“. Начин на који се он облачи, а који је описао као „најнормалније одевање“ показује да нема велике разлике између његове свакодневне гардеробе и гардеробе коју носи у цркви, осим што води рачуна да има дуге ногавице и рукаве. На питање да ли постоји разлика у томе како се облачи када одлази у парохијску цркву и у манастир, каже да не постоји, али признаје да води рачуна о ком је празнику реч. У време већих верских празника одећа, по његовом мишљењу, треба да буде „свечанија“, па се и сам тога придржава. Навике које је усвојио у вези са одевањем усадила му је мајка, која га је још док је био дете доводила у цркву. Раније је она водила рачуна да одећа буде чиста и испеглана, а данас о томе брине сам. Он припада верницима средње генерације који се у време важнијих верских празника облаче „свечаније“. За разлику од верника старије генерације у сеоским парохијама који кажу да на сваку литургију долазе „свечаније“ и „боље“ обучени у односу на свакодневну одећу, у градовима се показало да свакодневна одећа задовољава критеријум да буде чиста и пристојна, а да је гардероба која се перципира као „свечанија“ резервисана за веће верске празнике.

Може се приметити да одевни обрасци верника варирају у зависности од годишњих доба, па се тако у току летњих месеци, када су велике врућине, могу видети верници у гардероби са краћим рукавима.<sup>15</sup> Такође, верници који присуствују литургији у манастирским црквама далеко више воде рачуна о избору гардеробе. Чак и верници који не посвећују пажњу томе како се облаче за парохијску цркву, приликом доласка у манастир воде рачуна о гардероби. Жене су најчешће у сукњама, са марамом, док мушкарци носе дуге рукаве. Разлога има више. Један број манастира, рецимо, има строжија правила одевања која су истакнута на улазу, док неки други то истичу суптилније стављајући на улазу кутије или сандуке са сукњама,

<sup>15</sup> Богдан (1980), који иначе води рачуна о томе како се облачи приликом посете цркви, признаје да му се некад догоди да дође у цркву са кратким рукавима. У разговору је рекао: „Ја и у фирми поштујем правила одевања када се срећем са клијентима, па поштујем и у цркви. Ипак, некад се деси. Ако је баш велика врућина уђем у кратким рукавима. Никад ме нико није избацио из цркве због тога, нити ми скренуо пажњу. Па и свештеници то разумеју“.

марамима и кошуљама, чиме се верницима скреће пажња да не могу у цркву улазити без тога. Са друге стране, један број верника врши притисак на друге тако што им скреће пажњу да нису адекватно одевени.<sup>16</sup>

Присуство црквеним богослужењима од најранијег детињства одражава се и на одевање поједине деце, нарочито девојчица. Иако за децу не постоје нарочита правила одевања, приметно је да неке девојчице (чак и оне које имају по неколико година) које редовно посећују цркву носе мараме. Оне поштују правило да долазе у су-књицама или хаљиницама које прекривају колена. Девојчице које поштују правила одевања у овој мери углавном потичу из породице литургијских верника, некад свештеничких породица, тако да њихово породично и пријатељско окружење у највећој мери чине *йосвећени верници*. У таквом окружењу оне усвајају овакав начин одевања као део свакодневне одеће и за њих уопште није необично да се тако облаче. Мајке са којима сам разговарала на ову тему кажу да никада нису инсистирале на томе да се њихове ћерке облаче на овај начин, али да девојчице „у таквом окружењу једноставно упијају понашање

<sup>16</sup> Младен (1979) је био део поклоничке групе са којом сам у августу 2018. године посећивала манастире Острог и Милешеву. Носио је бермуде (испод колена) и мајицу. Он спада у вернике који сматрају да би требало напустити круте оквири традиционалних правила одевања која су „стара вековима, која не одговарају савременом начину одевања, која су им наметнута попут каквог окова и која чине да се један број верника осећа прилично лицемерно због тога што имају двоструке стандарде када је у питању одевање“. Он није имао никакав проблем приликом уласку у цркве, али је доживео непријатност од других путника који су се и сами касније испред манастира облачили или стављали мараме. Неколико путница му је скренуло пажњу да је непримерено обучен јер је имао кратке рукаве. Он каже „да не заговара непристојно одевање у цркви, напротив, али да не сматра да би требало да се облачи као што су се облачили људи у првим вековима хришћанства“. Баш као и Милена, Младен је критику примио од других верника. За разлику од Младена, Александар (1978), који је такође путовао са нама, сматра да је одевање начин да изразиш свој однос према својој цркви и традицији. Он је био доста критичан према одевању верника који „крше правила“. За жене које не носе дуге сукње и мараме приликом посете цркви, исто као и за мушкарце који долазе без дугих рукава, сматра да „нема оправдања“, као ни за употребу шминке, парфема, лакова за нокте и сл. Он такве вернике не сматра „верницима, већ онима који не поштују традицију“, чиме и сам несвесно показује да одевање верника заправо има много више везе са очувањем традиције, него са духовношћу. За разлику од Младена, који је почео да посећује цркву пре десетак година и чији су родитељи атеисти, Александар је верник од најранијег детињства, јер су његови родитељи, као и родитељи његових родитеља били верници. Веома је строг и искључив по питању изгледа верника, јер сматра да ако људи нису у стању да „поштују тако тривијалну ствар као што је одевање, нису у стању да поштују ни друге ствари које су неопходне ако си прави верник“.

и одевање одраслих“.<sup>17</sup> Дечаци, са друге стране, много чешће долазе у спортској одећи (у тренеркама, патикама, некада у фармеркама; а у летњем периоду и бермудама које покривају колена).

У уводном делу рада поменула сам да термин *одевање* поред гардеробе, укључује и обућу, накит, кравату, фризуру, шминку, тетоваже, торбе, шешире, парфеме и др. Пажња је стога била усмерена и на ове елементе, али због ограниченог простора овде се нећу бавити њима. Међутим, кратко ћу се осврнути на најзаступљенији накит као верско обележје у виду бројаница, наруквица са ликовима светитеља, ланчића или кончића са крстићем или привесцима са ликовима светитеља. Неки од верника имају на руци верске прстенове, на чијој је унутрашњости угравирана молитва „Оче наш“. Накит који верници носе често није само религијско обележје већ врло важна успомена, која је повезана са неким конкретним местом на коме је купљена, или је повезан са преломним догађајем из живота појединца. Такође, због раширеног веровања да крстићи имају заштитно дејство за оног ко га носи („штити од искушења, несрећа и другог зла“), многи верници чак и када крстић не носе око врата држе га уз себе, у неком од џепова, у новчанику, торби и сл.

Функција појединих одевних елемената (крстићи, бројанице, иконице, мараме, сукње...) јесте да на видљив начин покажу верску припадност оних који их носе или да евентуално означе прелаз из једног статуса у други (нарочито је присутно код оних који су недавно прешли у православље). Они нису увек порука неком другом, већ су некад део интимног процеса оснаживања верског идентитета или потребе да се уклопе у верску заједницу.

## УНУТРАШЊИ И СПОЉАШЊИ УТИЦАЈИ НА ОДЕВАЊЕ ВЕРНИКА СПЦ

Посматрањем и анализирањем одевне праксе, али и захваљујући разговору са верницима, може се приметити да је однос према одевању под утицајем различитих фактора, како унутрашњих, тако и

<sup>17</sup> Нектарија (6 год.) је приликом нашег сусрета у манастиру Хопово на Фрушкој гори, носила сомотску хаљину са дугим рукавима у сивој боји и бордо троугласту мараму, са шареним врпцама, које је везала испод браде. На питање одакле јој та марама и због чега је носи, одговорила ми је да ју је добила од родитеља који су ходочастили у Русију, да је носи јер „је воли“ и „зато што је са овом марамом другачија од других, јер такву мараму нема нико“. За њу је овакав изглед био нешто што је разликује у односу на друге присутне вернике, поготову друге девојчице које не покривају главу.

спољашњих. Правила одевања која су истакнута на улазима у цркве и манастире СПЦ, текстуално или графички, углавном не говоре о томе како се треба облачити, већ каква одећа *није дозвољена* у цркви (сл. 4). На графичким приказима су прецртани шортсеви, бретел мајице, папуче и мини-сукње. У највећем броју цркава и манастира долазак верника, и ако су неадекватно одевени наилази на прећуткивање или дискретно скретање пажње на непримерено одевање. Као што сам поменула, манастири који инсистирају на покривању главе марамама и сукњама, а такви су у мањем броју, имају боксеве са гардеробом коју неадекватно одевени верници могу позајмити. Поставља се питање одакле онда овај нагли заокрет у визуелном идентитету православних верника који су у највећем проценту конвертирали у доктринарно православље током последње три деценије? Током осамдесетих и деведесетих година прошлог века, по речима неколико свештеника са којима сам обавила разговор, жене, поготову у градским црквама, готово уопште нису покривале главу, долазиле су у панталонама, а сукње су носиле „не због светиње него зато што их и иначе носе“.<sup>18</sup>

Бројни примери показују да „притисци“ који постоје када је у питању одевање у цркви врло често потичу „одоздо“, од самих верника и њиховог разумевања препорука, савета, текстова или брошура са којима долазе у додир. Међутим, поред ових унутрашњих, постоје и спољашњи утицаји који утичу на обликовање данашње културе одевања верника СПЦ. Неки од њих долазе из других православних земаља, највише из Русије, у којој се инсистира на одређеном начину

---

<sup>18</sup> То потврђује и највећи број верника који су деведесетих година почели редовније да посећују цркву. Љиљана (1963) се осамдесетих година прошлог века преселила из родног села у Крушевац. Она је одмалена посећивала сеоску цркву у којој се, као и у многим сеоским црквама, нису редовно служиле литургије, већ само у време већих верских празника. Током деведесетих година облачила се строго пословно и њено одевање је подразумевало сакое и сукње (тзв. женски костим), па је у томе посећивала и цркве и манастире. Међутим, након што је фирма у којој је радила отишла у стечај почетком двехиљадитих Љиљана се преселила у Београд, променила посао, а са њим и свакодневну гардеробу која се данас састоји од панталона и тренерки. На недељне и празничне литургије данас одлази у панталонама, без покривања главе. У њеној парохијској цркви која припада општини Звездара (Београд) свештеник не прави проблем због оваквог одевања, а она каже да има још жена које се тако облаче. Истиче ипак да није тако у свакој цркви и да се недавно осетила врло непријатно када је присуствовала литургији у цркви Светог кнеза Лазара у Београду, где је била једина верница која није имала покривену главу. Каже да јој је било „толико непријатно да је ставила капуљачу од јакне“.

одевања приликом доласка у цркву.<sup>19</sup> Утицаји долазе посредно, преко ходочасника који на тај начин доносе и уводе одређена сазнања у своју верску заједницу.<sup>20</sup>

Такође, значај друштвених мрежа, духовних трибина, црквених медија и православних форума у обликовању верске културе православних Срба се не може занемарити. Ништа мању улогу у обликовању визуелног идентитета православних верника немају ни поклоничке агенције, нарочито званичне агенције СПЦ, које инсистирају на поштовању ових правила одевања чак и у оним манастирима у којима монаштво не инсистира на томе. Након увођења веронауке у школе почетком новог миленијума, приметан је пораст припадника млађе генерације који посећују манастире. Наставници веронауке својим саветима такође учествују у томе.<sup>21</sup> Поред ходочашћа и веронауке, показало се да велики број верника прати интернет сајтове православне тематике са практичним саветима о разним аспектима духовног и породичног живота, као и црквене телевизијске и радио-програме или посећује духовне трибине током којих усвајају много информација у вези са различитим сегментима духовног и породичног живота. Интернет странице и форуми нуде, између осталог, и одговоре на питања о томе како се *шреба* обући за цркву, која

<sup>19</sup> Овим истраживањем је утицај руске културе одевања само делимично обухваћен, те стога захтева додатна, подробнија истраживања. У том контексту су посматрани текстови у штампаним и електронским медијима, на друштвеним мрежама и на одређеним сајтовима.

<sup>20</sup> Милош (1980) је један од верника који сматра да се у руским црквама може видети добар пример одевања у цркви, нарочито код жена, јер „тамо све жене покривају главу“ и све је „по ПС-у“ („Правило службе“, прим. аут.). Он сматра да је покривање главе израз поштовања храма и Господа, те у том смислу нема никакву дилему да жене никако не би требало да улазе без мараме. По његовом мишљењу то је „леп обичај“.

<sup>21</sup> Једна од чланица форума ana.rs поделила је своје искуство о утицају своје наставнице веронауке на одевање ученика/ца: „У основној школи сам похађала веронауку, са наставницом смо често обилазили цркве и манастире, када би посећивали манастире, наставница је инсистирала на томе да девојчице носе сукње и мараме, и није била једина која је инсистирала на томе, чак и касније када је дошла нова наставница све је било исто. Током средње нисам похађала веронауку, али сам наставила да посећујем манастире и имала сам прилику да упознајем жене које предају веронауку и све су на литургијама увек носиле марама и сукњу, што се тиче свакодневног облачења носиле су сукњу обавезно, а марама би им увек била око врата и када би било потребе оне би прекриле главу“. В. <https://www.ana.rs/forum/index.php?topic=155304.795> (приступљено 26. септембра 2021).

гардероба је прихватљива, а која није.<sup>22</sup> За разлику од ових страница, на званичним сајтовима СПЦ, попут сајта Саборне цркве у Београду (ово је цитирано и на сајтовима других цркава) наводи се шта *није* пристојно одевање за цркву.

„У цркви треба да смо одевени пристојно, без препуних стомака, жвакаће гуме, упадљиве шминке, држања руку у џеповима, љубопитљивог посматрања осталих верника, смеха и разговора. Пристојно одевање искључује кратке сукње са дубоким изрезом, шортсеве, сукње са дубоким изрезом, провокативну и нападну одећу“.<sup>23</sup>

Из овог навода се види да СПЦ не инсистира на родно заснованом одевању нити на покривању главе код жена. Међутим, постоји несигурност верника у вези са одевањем, што показује и питање „да ли је обавезно да девојке млађе од седамнаест година носе мараму на глави“, које је једна верница поставила. Одговор свештеника такође показује да у СПЦ нема инсистирања на покривању главе и дугим сукњама:

„Сваки православни хришћанин (и хришћанка) треба да у цркву, на Свету литургију и остала богослужења долази пристојно одевен, онако како то приличи при изласку пред цара небеског, пред Господа Бога. (...) Поступај по локалном обичају: ако све жене и девојке (нажалост неке мајке и малим девојчицама 3-5 година везују мараме) долазе у цркву покривене главе, поступи и ти тако. Ако пођеш у

---

<sup>22</sup> На једном од утицајних сајтова православне тематике у Србији објављен је превод текста са руског који се тиче правила понашања у цркви и у манастиру. У делу који се односи на одевање стоји следеће: „Одећа православног хришћанина треба да одговара полу. Жене треба да су одевене у хаљине с дугим рукавима или у блузи (такође дугих рукава) и сукњи које прекривају ноге, како нико не би обраћао пажњу на њих. Панталоне, као мушка одећа – нису дозвољене (иако је углавном то одевни предмет жена данас). Мушкарци треба да су у панталонама (али не у шорцу) и кошуљи дугих рукава. Џинс је дозвољен, али да није подеран и прљав. Уопште, сва одећа треба да је чиста и уредна. У празнични дан она може бити и елегантна, (пожељно је) у бојама које се слажу са свештеничким одежама и украсима у цркви, но ово не значи да они који немају нису добродошли. Ово је искључиво наведено због данашње богохулне *моге*, која *изокреће и ружи људски лик*. *Сиротиња је увек добродошла, а Господ зна свачије срце!*“ В. <http://borbazaveru.info/content/view/1734/31/> (приступљено 24. септембра 2021.)

<sup>23</sup> В. [https://www.saborna-crkva.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=74&Itemid=90](https://www.saborna-crkva.com/index.php?option=com_content&task=view&id=74&Itemid=90) (приступљено 24. септембра 2021.)

неки манастир, где је такође правило да жене носе мараме, повежи и ти мараму. Међутим, нећеш погрешити и ако дођеш у цркву без мараме, са неупадљивом фризуром, без шминке, вештачких трепавица и ноктију, у пристојној и ненаметљивој женској одећи, сукња пристојне дужине или хаљини са дугим рукавима”.<sup>24</sup>

У опширном одговору који је дао верници, осврнуо се и на актуелизацију овог питања данас, када постоји огроман несклад између одевања у цркви и ван цркве код бројних верника и истакао чињеницу да се жене у прошлости нису тиме замарале зато што је њихова свакодневна одећа била слична оној коју су носиле у цркви:

„Тада су готово у свим крајевима православне Српкиње, па биле оне девојке или удате, носиле мараме. Носиле су их стално: у кући, у пољу, у шетњи, на сабору код цркве, па и на Светој литургији. И не само да су носиле мараме које су покривале дуге плетенице, увијене око главе, него су и други делови одеће били прикладни женама, сукње или хаљине до испод колена, блузе и наставци са дугим рукавима. (...) Покривена глава жене на молитви пред Господом треба да означи положај жене у односу на мужа. А жене данас, у жељи за еманципацијом и кроз разне феминистичке покрете не желе више да имају такав однос у браку према мужевима, како то учи Свети апостол Павле“ (Ефесцима 5. глава).<sup>25</sup>

Његова последња реченица указује на парадокс покривања главе у савременом периоду. Међутим, од испитаних верника, седморо сматра да жене треба да покривају главу, да је то израз поштовања Господа, цркве и/или традиције. Исто тако, углавном не знају одакле потиче ово „правило“, те своје мишљење конструишу углавном по узору на друге вернике из блиског окружења. Двојица млађих мушкараца су одговорила да је жена „лепша“ кад покрива главу јер тиме истиче своју смерност, двојица да захваљујући марами жена „привлачи мање пажње“ мушкараца у цркви, једна жена је рекла да је то „обичај“, док су две жене сматрале да ова правила показују „ко је више у вери“.

---

<sup>24</sup> Ова објава је постављена 31. марта 2011. године на сајту *Светосавље: православно хришћанство српској сцили и искуства*: <https://svetosavlje.org/marame-naglavi/> (приступљено 24. септембра 2021).

<sup>25</sup> Исто.

Приметно је да се у текстовима о одевању чешће критикују жене него мушкарци.<sup>26</sup> У студијама моде, одевање се посматра као један од могућих начина да се изрази родни идентитет, али исто тако да се контруише, сигнализира и репродукује. Кроз различите епохе људске историје одећа мушкараца и жена је углавном наглашавала биолошке разлике између полова и имала улогу у обезбеђивању даљег постојања родног идентитета и неједнаких позиција моћи и статуса који је у вези са тим идентитетима (Barnard 2002, 258). Иако су стриктне границе између мушке и женске одеће одавно нарушене и све мање видљиве, традиционалне институције, попут цркве, одолевају овој тенденцији истрајавањем на томе да се субјект, као припадник одређене родне категорије, дефинише одевањем. С тим у вези, постоје неписана, али све присутнија „правила“ одевања жена и мушкараца који присуствују богослужењима у цркви. Ова правила своје упориште имају у традиционалном, одвојеном одевању жена и мушкараца још од ранохришћанског периода. Многе жене ипак пружају критички отпор притиску да долазе у панталонама.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> На овај проблем, у тексту који је објављен на сајту *Борба за веру*, осврнула се једна верница. Њен текст је један од ретких који отвара питање одевања мушкараца како у цркви тако и ван цркве: „(...)Одевање жена је често непристојно и недолично. Такво је исто и одевање мушкараца (...). Данас је опште популарно, у свету мушкараца углавном, одлазити у теретану и развијати мишиће свог тела. Уобичајно је да спорт није сам по себи довољан, већ се користе додаци у виду протеина, лекова и хормона. Када се постигне ефекат на грудима и рукама, одева се тесна, припијена мајица и панталоне које више личе на женске, спортске хеланке. Више нам балетани нису чудни. Свуда се слободно шетају у трикоима. Из оковратника мајице извиру муње, громови, звери и крстови у виду тетоважа. Руке су прекриване сличним тематским садржајем, где се често пронађе икона свеца. Коса је често само по средини главе. Око дебелог врата се сија злато у виду ланца два прста дебелог. Обавезан је опет привезак у облику крста и бројаница на руци. Сав овај накит се често носи и уз популарну тренерку, примерену за све прилике. Којој год групацији мушкараца припадали, примећујем да су све сличнији женама. Нема маља, обрве се сређују, нокти маникирају, коса фарба, носи се ружичасто и црвено, тесно и припијено.“ В. <http://borbazaveru.info/content/view/11016/47/> (приступљено 24. септембра 2021).

<sup>27</sup> Током истраживања више верница је критиковало притисак да се носе сукња и марама („Црква је заједница различитости која је створена по Божјем промислу“; „Кад видиш тај кич, ту имитацију духовности која креће већ од тог физичког нивоа – одевања, а онда видиш пренемагања у цркви, да се крсте по хиљаду пута, клањања тужних израза лица, то рационалном човеку не може да не изазове одређене иритације“; „Тамо где видиш да се сва духовност и сва вера на крају сведе на то (одевање, прим Б.А.), то није мој свет. Ја у тог Бога не верујем и мој Бог се не бави модним ревијама. Тако да, обуци се пристојно и све је ок“).

## ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Посматрање и анализирање досадашње грађе показало је да је одевање верника, као и ставови о њиховом пожељном моделу одевања, врло хетерогено у сваком погледу. Широко дефинисана правила „пристојног“ од стране православне цркве, као и различито разумевање овог појма код самих верника омогућили су једном секундарном аспекту верског живота да постане важан параметар у испољавању сопствене или разумевању туђе религиозности у садашњем периоду.

Отварање питања у вези са одевањем верника надовезује се на бројне трансформације кроз које су прошла друштва у православним земљама током последњих неколико деценија. У време масовнијег прихватања црквеног православља, које се догодило на прелазу последња два века, верници у Србији су имали низак степен верског образовања, веома различите мотиве за „повратак у цркву“ и веома различиту представу о томе шта је „посвећен верник“. Део верника је у жељи да што јасније испољи своју верску припадност прихватио строга правила одевања да би на тај начин приказао озбиљност и посвећеност са којом приступа вери. Примери оваквог наглашавања верске припадности (дуге сукње, забрађивање жена, нпр.) најприсутнији су код неофита или конвертита.<sup>28</sup> Оваквим одевањем шаљу поруку о дубокој повезаности са црквом, најпре својој породици и окружењу, које у бројним случајевима још увек није пришло цркви, али и другим припадницима верске заједнице. Други део верника, који не прихвата „традиционално одевање“ као вид изражавања верске припадности, својом одећом поручује да црква не сме бити истргнут сегмент из свакодневног живота појединца и због тога не прихватају концепт „одећа за цркву“. Њихов став проистиче из уверења „да смо пред Богом и онда кад нисмо у цркви“, због чега нема потребе да се у „цркви претварамо да смо другачији ни у естетском ни у духовном погледу“. С обзиром да свештеници за сада не врше притисак на вернике како би се уједначио изглед верника, треба напоменути да изузетно важну улогу у процесу уједначавања имају организато-

<sup>28</sup> На простору Војводине, иако има доста неофита и конвертита, број жена које носе сукње и мараме је далеко мањи него у црквама у централној и јужној Србији. Вернице које носе сукње, носе углавном сукње до колена, док мараме носе старије госпође (које и иначе носе мараме). Истраживање које је вршено у Суботици и околним селима показало је да су вернице упознате са овим правилима, да свештеници некад за време проповеди говоре о одевању верника, али да вернице у највећем броју долазе у панталонама. Жене које долазе у сукњама су оне које их и иначе носе.

ри поклоничких путовања који у „условима путовања“ често инсистирају на сукњама, марамама или кошуљама за мушкарце. Њихова улога у овом процесу постаје веома значајна јер, иако је на индивидуалном нивоу одевање мање важно обележје религиозности, оно постаје много важније на макронивоу. Уједначавање физичког изгледа верника, иако многи верници сматрају да нема никакве везе са личним духовним развојем, доприноси оснаживању институције цркве, као и њеном ауторитету у друштву.

Намера рада била је да одговори на неколико питања: какву поруку верници шаљу својом одећом и коме; значење и значај одевних елемената који се користе приликом посете цркви; ко одређује *правила* одевања; на који начин се верници информишу о тим правилима и у којој мери их усвајају. Показало се да за различите вернике одећа има различиту важност. Такође се показало да се правила теже или лакше усвајају у зависности од пола. Код мушкараца, правила одевања су нешто једноставнија и самим тим су ређа одступања од њих. Мушкарци су у посматраним црквама без изузетка поштовали *правило* да „глава није покривена“, а евентуална осцилирања су видљива у дужини рукава код припадника млађе генерације. Код жена пак постоји различито разумевање и тумачење у вези са ношењем сукања и марама као *правила*. До тога долази зато што се одећи читавају многобројна значења која некада долазе из редова верника, а некада од представника цркве. Део верница које долазе у панталонама „оптужене“ су од других верника да су „слуге Ђавола“, за феминизам, непоштовање цркве, мужа, чак и институције брака, што врло често нема никакво упориште у реалности. Део верница које поштују *правила* (сукња и марама) ради то из најразличитијих разлога. На првом месту, то је вид *послушности* (необавезујућих) препорука које дају свештеници или уклапање у тенденцију да се уједначи визуелни идентитет православних верника. Затим, то је један од начина јачања верског идентитета појединца, а може бити и последица погрешног и површног разумевања православне литературе.

На крају, показало се да је комуникација путем одеће (в. Barnard 2002) у случају верника СПЦ веома комплексна, а некад и „отежана“ зато што значење одевних комада није уједначено код учесника ове „комуникације“. Трансмисија порука које се шаљу путем одеће има смисла једино онда када су значењски кодови одеће јасни и разумљиви свим актерима у ланцу комуникације. То овде није случај, првенствено због тога што не постоји уједначена и обавезујућа институционална порука. То за последицу има различите ставове са

којима се верници сусрећу, како на нивоу парохијских цркава, тако и приликом посета манастирима. У пракси се то одражава на то да чак ни верници с вишегодишњом или вишедеценијском везаношћу за цркву немају уједначено мишљење и ставове о одевању у цркви. Док за један број верника одевање представља видљив начин да се нагласи верска припадност, да се покаже са колико озбиљности се приступа вери или колико поштују цркву, за друге су „правила одевања“ форсирано успостављање континуитета са традицијом која је давно престала. Знатно комплекснијом ситуацију чине утицаји на одевање који долазе споља – из других православних земаља у којима су правила одевања далеко више обавезујућа и где поруке о адекватном одевању у цркви долазе из самог врха цркве.<sup>29</sup> Такође, појављивање специјализованих сајтова и налога на друштвеним мрежама у новијем периоду, намењених „православној жени“ којој нуде гардеробу, може бити почетак новог поглавља уједначавања изгледа православних верница, вид суптилног притиска да се усвоје одређени обрасци одевања верница или пак начин да се уједначавање визуелног идентитета верница учини профитабилним.

<sup>29</sup> На конференцији о православном ходочашћу у новембру 2006. године, митрополит смоленски и калињинградски Кирил (сада Његова светост патријарх московски и целе Русије) критиковао је неке вернике због претераног занемаривања свог изгледа, што, како је рекао, ствара негативан утисак о православљу. По његовим речима, естетика у Цркви је од великог значаја, укључујући изглед верника и њихову одећу. Одећа може бити лепа и модерна, али истовремено треба да задовољава одређена ограничења и правила пристојности. В. интернет страницу [https://www.samddn.ru/eto-interesno/osnovnye\\_trebovaniya\\_k\\_zhenskoj\\_odezhde\\_v\\_raznyh\\_konfessijah/](https://www.samddn.ru/eto-interesno/osnovnye_trebovaniya_k_zhenskoj_odezhde_v_raznyh_konfessijah/) (приступљено 28. септембра 2021). Поред свештенства и јавних личности, питањем одевања православних верника позабавили су се и руски дизајнери који су представили своје „православне колекције“. Према медијским извештајима са ревије из 2011. године могло се закључити да модни креатори православну жену замишљају на потпуно различите начине. Различите визије тога како треба да изгледа православна жена су показале да у Русији постоји различита перцепција „православности“. В. <https://azbyka.ru/deti/moda-po-pravoslavnomu-stil-zhenshiny-v-hrame> (приступљено 11. октобра 2021).



Сл. 1 Манастир Рајиновац  
(снимила: Биљана Анђелковић, 2021)



Сл. 2 Манастир Ћелије  
(снимила: Биљана Анђелковић, 2018)



Сл. 3 Манастир  
Рајиновац  
(снимила: Биљана  
Анђелковић, 2021)



Сл. 4 Манастир  
Копорин  
(снимила: Биљана  
Анђелковић, 2017)



- Radić, Radmila. 1998. „Stavovi o ženi u radovima pravoslavnih teologa.“ U *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka (2): Položaj žene kao merilo modernizacije*, ur. Latinka Perović, 113–126. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Radulović, Lidija & Mirko Blagojević. 2013. “Tradicionalna verska kultura, narodno i oficijelno pravoslavlje”. *Kultura* 141: 23–36.
- Raković, Slaviša. 2013. „Potreba za etnografskim istraživanjem svetova posvećenih vernika SPC“. *Antropologija* 13 (2): 103–119.
- Roach-Higgins, Mary Ellen & Joanne B. Eicher. 1992. „Dress and Identity.“ *Clothing and Textiles Research Journal* 10 (4): 1–8.
- Vujačić, Lidija. 2008. *Kultura odijevanja kao oblik komunikacije*. Podgorica: Pobjeda.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.

КАТАРИНА РАДИСАВЉЕВИЋ

Музеј Војводине, Нови Сад

[katarina.radisavljevic@muzejvojvodine.org.rs](mailto:katarina.radisavljevic@muzejvojvodine.org.rs)

## Чурушка мода 1907–1937. године или извештај једног музејског инсајдера

У раду се полази од критике мишљења које се развило у XXI веку у оквиру етнолошке/антрополошке науке, а у вези је са проучавањем и тумачењем традицијског одевања сеоског становништва. Наиме, рад етнолога/кусто-са посматра се као још један од романтичарских реликата музеологије у коме се не иде даље од бескрајног описивања одевних предмета и украса на њима. Међутим, отвореност антропологије ка различитим хуманистичким наукама нам може помоћи да изнађемо нове начине тумачења онога што нам реликти прошлости у збиркама традиционалног одевања пружају. У смислу употребе других приступа, пре свега се мисли на теорију моде, родне студије, културну историју, али и неке од антрополошких приступа одевању који су код нас мање примењивани, као што је теорија културне аутентикације. Такође, биће речи о подели, која одавно постоји у антропологији одевања, а односи се на дистинкцију између традиционалне одеће / народне ношње, фолклорног костима и модне одеће. Ова подела је веома битна у почетном тумачењу како старијих артефаката, тако и оних нових, који данас налазе своје место у збиркама одевања. На крају ће, на примеру прегаче из Чуруга која се чува у Збирци народних ношњи и одевања Музеја Војводине, бити показана примена једног методолошког правца развијеног у оквиру теорије моде.

*Кључне речи:* Збирке народних ношњи, мода, културна аутентикација, детектив за одећу, прегача

## Churug Fashion 1907–1937 or a Report of a Museum Insider

The paper starts from the critique of the opinion that has developed in the 21st century within the framework of Serbian ethnological / anthropological science, and is related to the study and interpretation of traditional clothing of the rural population. Namely, the work of ethnologists / curators is criticized as the romantic relics in Serbian museology, who is consisted of the endless description of clothing and decorations on them. This paper has intention to point out some different ways of thinking on the Collections of traditional clothing in Serbia. The openness of anthropology to other humanities can help us find new ways to interpret the artefacts of the past. In terms of the use of other approaches, we primarily mean the theory of fashion, gender studies, cultural history, but also some of the anthropological approaches to clothing that are less used in our country, such as the theory of cultural authentication. Also, in the paper has been pointed out on the terminology distinction between traditional clothes / folk costume / folk dress and fashion clothes which has existed in the anthropology of clothing for a long time, and refers to different lines of identity and function wearer of clothes. This terminological distinction is very important in the initial interpretation of artefacts that can be found in clothing collections today. In the second part of the paper author applies the theoretical concept named The Dress detective, by Mida and Kim, on an apron from the Collection of Folk Costumes and Clothing of the Museum of Vojvodina. Analysis of the apron from village Čurug brought the author to the new concept of scientific approach to the museum objects, especially those made of textile.

*Key words:* Collection of Folk Costumes, fashion, cultural authentication, clothing detective

„Hobi mu je bilo kolekcionarstvo. Imao je kolekcionarsku dušu. Stare čipke, stare lepeze, stari nakit...Markus Hardman nije voleo ništa grubo ili moderno“ (Kristi 2011, 67).<sup>1</sup>

Савремена српска антрополошко/етнолошка наука веома је критична према овдашњој етнолошкој музејској пракси. Критике су уперене на прошлост музеологије и систематику формирања збирки,

---

<sup>1</sup> Изводи из детективских романа Агате Кристи и Артура Конана Дојла додати су као омаж методолошком приступу тумачењу модне одеће – Анализа одеће или детектив за одећу (Mida & Kim 2015).

али и на данашњи приступ неких етнолога који су имали ту срећу или несрећу да заврше као део музејске машинерије. Критикује се начин на који се тумаче материјални трагови прошлости затечени у збиркама, најпре због приступа који потенцирају истицање етничког идентитета посредством костим у сврху маркирања етничке територије (Ковачевић 2011, 368). Интересовање за традиционалне форме израде текстила такође су предмет критике, јер се сматра да се тиме пренебрегава чињеница утицаја масовне производње добра на материјалну културу села (Ковачевић 2011, 369; Simić 2006, 315; Stojanović 2020, 34). Овај текст је написан са намером да на проблематику и евентуално разрешење укаже један инсајдер – етнолог/антрополог, са професионалним задатком да сакупља, систематизује, обрађује изучава, публикује и излаже артефакте из Збирке одевања (народних ношњи) у Музеју Војводине у Новом Саду (даље: МВ).

Разлози због којих је у почетку формирања етнографских збирки примарна пракса била сабирање егземпларних примерака текстила су двојаки – национални и уметнички. На првом месту, крајем XIX века, развојем сецесије или бел епока, орнаментика постаје веома битан елемент дизајна. Трага се за мотивима чије извориште многи уметници проналазе у тзв. народној уметности (Radisavljević 2016, 23). Значајан моменат у истом периоду била је и трка нација, нарочито оних мањих, са развијеним сељачким класним моментом. Ту се води борба за најстарији орнамент, оригиналност, лепоту народне ношње, изворне технике израде (Radisavljević 2015, 24). Била је то једна велика утакмица, чија кулминација су биле светске или локалне изложбе, али и формирање музејских збирки. Тежило се проналажењу оригиналног „националног стила“. Ово преламање уметности и политичких тежњи националних група створило је прве етнографске збирке.

Половином XX века, о проблематици сакупљања предмета у музејима комплексног типа, размишљао је М. С. Филиповић, указујући на склоност музејских етнолога да сужавају тематику свога рада на сакупљање и бележење што старијих предмета и форми народног живота, што је за последицу имало доминацију народних ношњи, посебно старијег порекла. Филиповић је сматрао да је потрбно посматрати и појаве које нестају, али да то „никако не ослобађа музејског етнолога обавезе да посматра процесе који се дешавају пред његовим очима и да о томе прикупља документацију“, јер су савремени друштвени процеси и појаве оно што етнолог најлакше може објаснити (Filipović 1956, 57, 123

59). Ове поставке је Филиповић имао прилике да реализује својим ангажовањем у Војвођанском музеју<sup>2</sup> као сарадник на формирању збирки и успостављању научног рада у Етнолошком одељењу (Šekarić 2018, 144). Стога Филиповића можемо сматрати родоначелником етнолошко-антрополошког приступа у раду етнолога у Музеју Војводине данас.

Чини се да савремена политика прикупљања етнолошких музејских предмета доводи кустосе у велику недоумицу. Како тумачити збирке „старих“ и, у антрополошком смислу, презрених предмета са којима се могу испричати само „националне приче“? Такође, за нове кустосе ови предмети носе трагове материјалне културе чију технологију готово и не познајемо, а још мање наратив (иако мислимо да га знамо) који носе са собом. Ту се налази и захтев савремене српске антропологије да треба сакупљати и бележити савремене појаве и промене у друштву, али је одговор кустоса на овај захтев потпуна несистематичност. Стога, данас, у недостатку изузетности, прикупља се све – од црвене шерпе на туфнице до „миљеића“ и All Star патика. Међутим, тема савремене политике сакупљања етнографско/антрополошких предмета ни издалека није разрешена. У овом тексту ћу се бавити првим проблемом – материјалом затеченим у збиркама. Покушаћу да укажем на дубински истраживачки метод који може да нам помогне у деконструкцији значења музејског предмета, у овом случају „баука“ народне ношње.

Цоан Ајчер, једна од пионирки савременог приступа антропологији одевања, у својем прегледу антрополошких дела посвећених одевању од краја XIX до краја XX века, указује на четири врло битна аспекта антропологије који су дали значајан допринос студији одевања. То су свеобухватност/холизам антропологије као науке, антрополошки приступ култури као диверзитету, теренско истраживање и значај женских истраживача за откривање различитих аспеката изучавања антропологије одевања (Eicher 2000, 59). За Ајчерову је холизам највећи допринос антрополошког приступа студијама одевања.

Холистички приступ нам помаже да традиционалну одећу у збиркама посматрамо, односно, како Ајчерова наводи: „...да одевање (те-ла) посматрамо у ширем социо-културном контексту, посредством фактора сродства, политичке економије, недостатка или присуства хијерахије и идеолошког система веровања“ (прев. К. Р.) (Eicher 2000, 59). Наравно, да бисмо применили овако широку поставку, потребно

<sup>2</sup> Од 1992. године, интеграцијом са Музејем савремене историје Војводине (пре-  
ђашњим Музејем револуције) настаје Музеј Војводине.

је дефинисати неке појмове, одредити оквир и, изнаћи методолошки приступ који би нам дао што свеобухватније тумачење одевних система који се чувају у музејским збиркама у Србији.

## ТЕРМИНОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ

Ако сте у данашње време у нашем региону упућени на свакодневно бављење проучавањем и тумачењем одевања, онда сте сигурно у једном тренутку дошли у озбиљну терминолошку недоумицу. Пођимо само од општих појмова ка специфичним: одевање/мода; одевање / народна ношња / традиционална одећа; народна ношња / фолклорни костим. Могли бисмо овде, парафразирјући Лича, указати на то да већина нас не разликује прецизно наведене појмове, док ми, који се њима свакодневно служимо, то често радимо на различите начине (Lič 1983, 17–18).

Ипак, да ли можемо почетни, у српском језику свеобухватни појам *одевање* изједначити или саобразити појму *mode*, како каже Жикић (Žikić 2018, 232)? Одевање .../одећа је појам који обухвата сваку врсту прекривања тела, најчешће тканином. Овај појам сматрам општијим у односу на појам мода. Антрополози одевања појам моде сматрају мање прецизним од термина одећа, с обзиром на то да се овај појам у савременом друштву користи за разнородне феномене – од уређења куће, музике, па чак и за научне теорије и филозофске правце (Roach-Higgins & Eicher 1995, 10). Одевање (*dress*) подразумева веома широк скуп елемената – додатака за тело (суплемената), а то су делови одеће, накит и други додаци (аксесоари) који се стављају на тело, а такође у одевање убрајају и различите модификације самог тела, као што су трансформације косе, коже, ноктију, мишићно-скелетног система итд. (Roach-Higgins & Eicher 1995, 7). Према модним историчарима, мода је феномен који није ни материјалан, ни естетски, већ његова особеност лежи у променљивости природе његове естетике, која је привремена и ефемерна (Petrova 2019, 35). Овај феномен је имао различите конотације у прошлости и данас. Мода је увек осуђена на смрт, саобразно својој планираној врлини да застари. У ранијим вековима модерно је доживљено као морални пад, данас истраживачи на моду гледају као на један од изразито илустративних аспеката меркантилног капитализма (Petrova 2019, 36). У овом тексту намера ми је да покажем да је моду могуће повезати са више различитих феномена из области традицијског одевања.

Други феномен у вези са појмом одећа је народна ношња. О постанку романтичарске лингвистичке творевине, као и историјски

контекст „urečatljive fraze i pojma 'narodna nošnja...'” (Kale 2009, 31), познате свим становницима бивше Југославије детаљно је анализирана у хрватској етнологији (Rihtman-Auguštin 1976; Muraj 2006; Kale 2009, 42–45; Vušić 2014.). Термин народна ношња је у неку руку презрена и због свог назива који са собом вуче „мрачан“ наратив романтизма и националих тежњи. Са друге стране, у случају фолклора, народна ношња је само елеменат регионалног идентитета наступајућих група. У томе нема ничег националног, већ егзибиционог, костимског. Како Џ. Роуч-Хиггинс примећује, појам фолкорног или националног<sup>3</sup> костима, спада у врсту одевања која излази из свакодневне друштвене улоге или активности носиоца, те под овим појмом треба подразумевати сценски костим, одећу намењену фолклорним и другим фестивалима, ритуалима и церемонијама (Roach-Higgins & Eicher 1995, 10).

Ипак, опредељење за појам одећа долази из потребе да се на неки начин направи дистанца спрема појма ношња. У каквом односу онда могу стајати појмови **народна ношња** / **традиционална одећа**. Када се као млад, дипломирани етнолог и кустос почетник, крајем 90-тих година прошлог века, нађете у Тителу на терену, схватите да појаву коју називате народна ношња и коју уредно дефинишете као начин одевања људи у сеоској средини, ваша саговорница тумачи као одећу за наступ фолклорне групе. Након ове епизоде схватите да је потребно редефинисати не само термин, већ и целокупну појаву чијим манифестацијама се интензивно бавите у наредним деценијама. Шта је или где је онда то због чега сте пет година раније уписали етнологију? Поменута саговорница, подстакнута даљим разговором, на крају почиње да описује одећу коју је њена мајка носила у свакодневним приликама и схватате да је то – то. Народна ношња је за њене носиоце одећа: радна, свакодневна, свечана, обредна, али је одећа.

Како онда одредити однос појмова традиционална одећа / народна ношња / национални / фолклорни костим? Можда је овај проблем најбоље осликао Х. Баузингер увиђајући значај промене настале у самој заједници према традиционалној одећи и шире друштвене средине која се за њу занима. Наиме, Баузингер сматра да је традиционална одећа сеоског становништва или чак и одећа неких слојева градског становништва (занатлије, трговци) у прошлости имала *интерну демонстративну функцију*. Од XIX века, развојем туризма, али и националних држава, традиционална одећа мења публику,

<sup>3</sup> Ова два појма се донекле могу разликовати, мање у визуелном смислу, а више посредством значења која им дају различите групе људи у једном друштву.

добија устаљене облике, а њено одевање по Баузингеру је постало екстерни шоу намењен публици (Bauzinger 2002, 170). Када посматрамо тенденцију напуштања традиционалне одеће / ношње у самој заједници, видимо да ову појаву прати појава костима, чија је форма, за разлику од народне ношње, непроменљива. Костим захтева препознатљив облик, те је стога најчешће стандардизован на основу форми које се чувају у музејима или формирањем препознатљивих варијанти ношње инспирисане понуђеним репертоаром традиционалне одеће која је још увек у употреби (Radisavljević 2009, 160).

## КАКО ПОСМАТРАТИ НАРОДНЕ НОШЊЕ У МУЗЕЈСКОМ ОКРУЖЕЊУ

“Još ne raspolazem činjenicama. Osnovna je greška kada se iznosi teorija pre nego što se prikupe činjenice. Čovek posle neosetno počinje da iskrivljuje činjenice kako bi odgovarale teorijama, umesto da teorije odgovaraju činjenicama” (Dojl 2015, 11).

Постављени циљ овде је да се укаже на могућност примене донекле новијих методолошких пракси у систематизацији и тумачењу већ постојећих музејских збирки народних ношњи. Значај музејских збирки у којима се чува традиционална одећа је утолико већи што истраживачу даје могућност успостављања временске дистанце која му пружа јаснији увид у појаву, као и могућност поређења различитих артефаката који се јављају у истој заједници у различитим временским периодима (Ivanović Barišić 2017, 16).

На почетку сваког бављења збирком традиционалног одевања, ваља анализирати њен садржај и упоредити га са документацијом о предметима. Наравно, прво је потребно утврдити функције предмета, у класичном смислу: да ли припадају свакодневной и радној, свечаној, мање свечаној или ритуалној одећи. Овог последњег углавном има највише. Аутор текста је у току свога рада дошао до следећих категорија у које је могуће сместити одевне предмете у једној збирци традиционалне одеће:

**Традиционална одећа** сеоског или дела градског становништва настала је у самој заједници и за потребе заједнице (најмања група). За ову одевну категорију нпр. К. Бушић даје назив „редовна одећа“ или старински слој (Vušić 2016, 57). Можда је најбољи пример развијеног теоријског тумачења традиционалног одевања у сеоском друштву дао

руски етнолог Пјотр Богатирев, опредељујући се за тумачење одеће моравских сељака на основу њене функције у друштву у коме је била у употреби (Bogatirev 1971). На неки начин, Богатирев описивањем различитих функција целокупне одеће или само њених делова, говори и о одређеним идентитетима носилаца у оквиру саме заједнице;

**Традиционална одећа од индустријских материјала** која је настајала крајем XIX и током XX века као последица утицаја градске културе и понуде индустријских материјала. Џејн Шнајдер констатује да европска текстилна индустрија као и њен модни капитализам није потиснуо стилски развој у одевању неевропских народа,<sup>4</sup> већ их је подстакао (Schneider 1987, 441). У случају Србије, ово је посебно видљиво у Војводини, где је традиционална одећа од краја XIX века у великој мери прављена од индустријских материјала, али стилски прилагођавана потребама саме заједнице (видети Radisavljević 2016). У периоду у којем је настајала, оваква одећа је имала свечану и ритуалну намену, јер су употребљавани квалитетнији индустријски материјали, а саму одећу су најчешће израђивали специјалисти – сeosке кројачице или занатлије. За овај тип традиционалне одеће Бушић уводи категорију „новији слој“ (Бушић 2016, 57).

Ову категорију традиционалног одевања је могуће анализирати помоћу теоријског правца под називом *културна аутентикација*. Овај концепт су представили афрички антрополог Тоје Ерекосима и америчка антрополошкиња Џоан Ајчер на примеру једне врсте текстила за обавијање тела који у Нигерији употребљава народ Ка-лабари, а који се углавном користи у церемонијалним и свечаним приликама (Erekosima & Etcher 1985, 48). Овај одевни предмет је направљен од индустријског памучног платна са штампаним узорком, код нас познат као канафас.<sup>5</sup> Оно што платно чини специфичним јесте интервенција коју над њим врше жене специјалисти исецајући и извлачећи појединачне нити и тако стварају додатни узорак на платну. Саму технику и тако добијен одевни предмет називају *pelete-bite* (исечена нит). Утврђивање концепта културне аутентикације подразумева да постоји одређени систем вредности који се налази у основи објекта аутентикације. Културна аутентикација не подразумева само усвајање и позајмљивање објекта, већ и његову тран-

<sup>4</sup> Појам *неевропски* се у овом концепту односи првенствено на друштва која не улазе у концепт западно-европског друштвеног система.

<sup>5</sup> Код нас препознатљив у облику кафанских стољњака на квадратиће.

сформацију (у различитим нивоима адаптације), тако да постају део културе која их прихвата (Erekosima & Etcher 1985, 49–50). Оно што аутори овог концепта желе да истакну јесте неопходност препознавања способности мање развијених друштава или група<sup>6</sup> да прихвате иновације индустријског друштва прилагођавајући их властитој креативности, дакле аутентификујући их за себе (Erekosima & Etcher 1985, 51). Овакав методолошки и теоријски оквир у великој мери може помоћи антропологу у Србији да анализом сваке музејске збирке, не само текстилне, дође до оних момената у којима је дошло до преплитања индустријске револуције и способности друштва да прилагођава своју материјалну културу;

**Стандардизовани национални или фолклорни костими** настали су током XX века у сврху истицања идентитета саме заједнице (Sokov & Riegels Melchior 2008, 4; Schneider 1987, 438). У Војводини национални костими постају одомаћени половином XX века код већине етничких заједница. У њиховом обликовању можемо приметити две тенденције, које су повезане са тим да ли етничка група још увек негује своју локалну ношњу или ју је напустила почетком XX века (Radisavljević 2009, 161). На овакав начин су се формирали русински и буњевачки национални костими. Док је русински костим стандардизован половином XX века из облика традиционалне одеће настале прилагођавањем модних трендова са почетка XX века и индустријских тканина (Radisavljević 2015), дотле се буњевачки развијао у првој половини XX века и задржао модну силуету тог периода (Radisavljević 2017, 591–592). Оба костима имају функцију истицања етничког, односно националног идентитета наведених заједница. Са друге стране, у словачкој, румунској или шокачкој заједници костими осим етничког имају и функцију локалних и регионалних идентитета, а њих је могуће тумачити процесом аутентикације.

**Национални или народни костим креирају више друштвене класе** из жеље да се приближе сеоској групи ношењем идеализованог костима. Ова појава је много чешћа у нашим збиркама него што за сада знамо.<sup>7</sup> Да би било могуће идентификовати овакве одевне предмете или комплете ношње потребно је упустити се у ве-

---

<sup>6</sup> Овде се не мисли на културну, већ донекле материјалну неразвијеност друштвене групе.

<sup>7</sup> Видети следеће текстове: Radisavljević 2015; Radisavljević 2021, 23–62.

ома комплексну анализу која подразумева анализу самих делова одеће (материјал, начин израде, обликовање), разрађен историографски систем одређивања друштвеног контекста настанка одеће, те идентификовати носиоце пројекта. Овде ће бити презентован овакав приступ анализом једног одевног предмета који се чува у Збирци одевања Музеја Војводине.

## СЛУЧАЈ ПРЕГАЧЕ ИЗ ЧУРУГА ИЛИ КАКО СЕ МЕЊА ЗНАЧЕЊЕ ПРЕДМЕТА

“Razumećete, madam, da radim po metodama koje koriste u mojoj zemlji. Tamo uvek rekonstruišemo zločin. Voleo bih da steknemo pravu predstavu o svemu, pa su mi zato važni i kostimi.

I dalje ga je gledala sumnjičavo.

Naravno da sam čula za rekonstrukciju zločina – reče – ali nisam znala da se ide tako do detalja. Odmah ću vam doneti haljinu.” “Ubistvo na Pobedničkom balu” (Kristi 2011, 15).

У различитим прегледима изучавања одевања и моде често се наводи музејски приступ описивања предмета као базичан, али недовољан за потпуно сагледавање друштвене улоге одевања (Sokov & Riegels Melchior 2008, 4; Velimirović 2012, 66). Ипак, чињеница је да је описивање предмета један од основних послова кустоса. Један од проблема на који може наићи кустос етнолог јесте да у својим описима не да довољно податка о предмету.<sup>8</sup> Ово посебно проблематично може да буде у случају описивања одевних предмета. Да би овај, иницијални сусрет са музејским предметом био ваљан кустос етнолог/антрополог би требало да буде упознат са различитим технологијама израде и украшавања текстила (Radisavljević 2015; Radisavljević 2021). Познавање материјала – историје индустријског текстила, развој модних трендова, технике ткања, основних принципа кројења и шивења, техника украшавања нам помажу да се одмакнемо од контекста идеалтипског мишљења љубитеља текстила. Такође, ова знања нам омогућавају да избегнемо случај, који се понекад јавља код неких антрополога, да закључујемо без ових „баналности“.

Методолошки приступ који је духовито назван „детектив за одећу“ представља степен више у методологији анализе објекта који су

---

<sup>8</sup> Основни подаци о предмету који је ушао у музеј, као и први опис остају следећим генерацијама. Из тог разлога је неопходно да он не буде штур већ богат детаљима.

развили кустоси моде Ингрид Мида и Александра Ким. За анализу посматраног предмета се предвиђају три корака: посматрање, рефлексија или размишљање и интерпретација (Mida & Kim 2015, 27–32). Праћење наведених корака, по редоследу који је дат врло је важно, што може да посведочи и аутор овог текста. Често смо склони да прво одлучимо какву интерпретацију ћемо имати, па тек онда приступимо објекту. Ако се на крају одлучимо да интерпретацију потврдимо опсервацијом, веома лако се можемо наћи у ћорсокаку. Ово се може десити кустосу који није упознат са технологијом и историјом текстила.

„Несвесно, ми чинимо претпоставке и суд о националности, класи, полу, вери, политици, занимању, узрасту, етничкој припадности и сексуалности током читавог дана, зато, да бисмо били објективни у својој анализи, ми морамо бити свесни тих својих претпоставки и радити на томе да превазиђемо таква изобличавања и пристрасност“

(Mida & Kim 2015, 62).

## ПОСМАТРАЊЕ БЕЗ ДИСТРАКЦИЈЕ

Ауторке препоручују да оно што би детектив за одећу прво требало да уради јесте да приступ посматрању буде лагано – дубинско посматрање предмета. Ауторке концепта нам за ту потребу дају шест елемената које треба ишчитати из самог предмета: Опште одлике; Крој; Материјал/текстил; Ознаке на одећи; Употреба, преправке и ношење; Додатни подаци (подразумева музејску документацију). У анализи ћемо прескочити оне елементе који су очигледни на фотографији: крој, ознаке, употреба и преправке. За пример анализе је узета прегача<sup>9</sup> из Чуруга која се чува у Збирци народних ношњи МВ под инвентарним бројем 100.

**Опште одлике.** Женска прегача правоугаоног облика, тканина техником платна, где је доминантна нит потке. Основна боја је бела, главни украс чине црвене и златне уже хоризонталне линије. У пет белих поља је уткан поновљени специфичан геометријски мотив од срменог конца. Укупно осам мотива су поновљени неизменич-

---

<sup>9</sup> *Прегача* је термин који се односи на тканине предмете којима су жене у стријем типу традицијске одеће прекривале предњи, а понекад и задњи део тела. Кецеља је новији тип одевне праксе настао са утицајем индустријских материјала, а термин потиче са мађарског говорног подручја (Novaković 1997, 266).



1. Прегача из Чуруга,  
инв. бр. МВ 100.  
Време настанка  
почетак XX века  
(уз дозволу Музеја Војводине  
у Новом Саду)

но два, па један. Уз доњу ивицу је ушивена трака са ресама од сременог конца.



2. Прегача, детаљ  
технике ткања платно  
ПОТКИНОГ ЛИЦА  
(foto: Indira Kandi Nazzal)  
(уз дозволу Музеја Војводине  
у Новом Саду)

**Материјали.** Познавање посебних карактеристика материјала или самог текстила веома је значајно приликом детаљне анализе предмета (Mida & Kim 2015, 49).

Нити основе: Двоструко препредена памучна нит S-смера, средње дебљине (Идвореан-Стефановић 2013, 150–151).

Потка: свила (домаће производње), срмена нит добијена двоструким преплитањем у Z-смеру жуте свилене нити и метализиране фолије (Идвореан-Стефановић 2013, 150–151).

**Додатни подаци.** Кецељу је МВ поклонила Мара Касапиновић из Чуруга 1948. године.

## РЕФЛЕКСИЈА

Овај сегмент анализе одевног предмета предвиђа неку врсту мешавине личних импресија кустоса са подацима које нам даје претходна анализа и документације о самом предмету. Ауторке концепта модног детектива предлажу да се обрати пажња на три сегмента евалуације: Сензорне реакције истраживача на одевни предмет; Лична реакција; Контекстуалне информације (Mida & Kim 2015, 62–72).

**Сензорна реакција** упућује на реакције истраживача на визуелни и тактилни доживљај одевног предмета, као и реакцију на звук и мирис који потичу од њега (Mida & Kim 2015, 62).

Прегача визуелно, поготово у случају слагања боја и мотива, указује на развијен осећај за естетику особе која ју је креирала. Геометријски мотив својим обликом асоцира на мотиве који се често налазе на старијим примерцима српских ћилима из Војводине. Подаци из литературе говоре да је овај мотив називан на *piñige* (Maluckov 2003, 59) или *бомба*, што је каснији назив (Marković 2014, 78). Мотиви на ћилимима увек су уткивани пребирањем прстима. На тај начин су уткани и мотиви на прегачи. Такође, дизајн прегаче упућује на закључак да начин на који су распоређене боје и линије указује и на поруку ствараоца.

Прегача је намењена младој жени – девојци, на шта нам указују и особе на фотографијама које се чувају у документацији МВ (фот. 4 и 5). Размишљање о употреби црвене, беле и златне асоцира на стереотип који се везује за употребу боја у традицијским друштвима: бела за невиност и чистоту, црвена за живот, здравље и плодност и злато као знак статуса.



3. Детаљ са прегаче.  
Мотив у ћилимарству  
познат као рипиде  
(foto: Indira Kandi Nazal)  
(уз дозволу Музеја Војводине  
у Новом Саду)

**Контекстуалне информације** се добијају на основу података који су сакупљени у фази посматрања. Промишља се о контексту у којем је предмет настао. Као власница прегаче је наведена Мара Касапиновић, која је прегачу и још неке предмете<sup>10</sup> поклонила за збирке ВМ 1948. године (ЕА2 1948, ристо); такође је поклонила и две фотографије које су значајни извори информација о прегачи.

Као извор за тумачење контекста настанка и употребе прегаче из Чуруга истражена је и доступна архивска грађа (видети Изворе). Управо је архивска грађа онај моменат који нам расветљава улогу прегаче. Податак о томе да је Мара Касапиновић била васпитачица потиче из њеног *Службеничкој лисџа ѓросвејној радника* (AV, F126). Рођена је 23. марта 1885. године у учитељској породици Чиплић у Старом Бечеју. Забавиљску школу је завршила 1901. године у месту Ходмезевашархел (данашња Мађарска), у коме је отворена прва школа за забавиље у тадашњој Угарској. Тако можемо закључити да је међу првима у Бачкој стекла ову врсту образовања. Говорила је мађарски и свирала виолину. Школски инспектори су оставили по-

<sup>10</sup> Поклоњене су и две кошуље – оплећка инв. бр. ЕМВ 102 и 103.

вољне белешке о њој као о благој, нежној и тактичној забавиљи (AV F 126/IV). Скоро читав радни век је провела у Чуругу, где се једно од забавишта звало по њој – Тетка-Марино забавиште.<sup>11</sup> Била је удата за Тодора Касапиновића, учитеља и једно време директора основне школе у Чуругу. Између два светска рата била је чланица Добротворне задруге Српкиња у Чуругу, чак и њена потпредседница 1935–1936. године. Ангажована је и у Црвеном крсту.

Након Другог светског рата, у коме је изгубила супруга у страшним околностима Рације, Мара Касапиновић је постала чланица АФЖ-а. Још приликом оснивања удружења, предлажу је, као антифашисту, за председницу, па чак и за чланицу Покрајинског одбора АФЖ<sup>12</sup> (AV AFŽ 338 1946). Мара се добровољно пријављује за повереника за етнографију Војвођанског музеја (Ђурић 1947а, 1). Иако у поодмаклим годинама, она сама организује етнографску изложбу у Чуругу од 24. априла до 9. маја 1948. године (Kasapinović 1948б. 2).

4. Мара Чиплић са непознатом женом. Фотографија снимљена у Жабљу 1907. године. Фототека Музеја Војводине, инв. бр. 32 (уз дозволу Музеја Војводине у Новом Саду)



Фотографије које се чувају у документацији МВ снимљене су са тридесет година размака, а на њима се налази наша прегача, коју носе различите особе. На фотографији (фот. 4), која је датирана у 1907.

<sup>11</sup> <https://www.oscurug.edu.rs/index.php/z-p-sl-ni/upr-vni-db-r>

<sup>12</sup> Антифашистички фронт жена.

годину, највероватније је Мара Чиплић (Касапиновић) као девојка у народној ношњи. Марина одећа својим општим изгледом припада модној силуети с почека XX века, на шта нам посебно указује фризура и рукави кошуље у стилу бел епока, као и одећа старије жене која стоји поред ње на фотографији. Ипак, поред стилских одлика одеће с почетка прошлог века, Мара на себи има неку врсту народне ношње, у којој доминирају јелек и ткана прегача, два одевна предмета који се сматрају обавезном одећом сеоске српске девојке у Војводини. У једном од својих писама Војвођанском музеју, Мара пише: „Моју фотографију из Жабља сам тражила“ од братића Богдана,<sup>13</sup> који ју је узео од ње када је писао историју Чуруга (Kasapinović 1948a, 4). С обзиром на то да је описана фотографија датована у 1907. годину, из гласила Добротворних задруга Српкиња *Женски свећ* сазнајемо да је управо те године у Чуругу<sup>14</sup> одржана изложба женских ручних радова у организацији Задруге (Арић 1907a, 197). Сакупљена грађа, дакле, повезује појаву формирања костима са одржавањем локалне изложбе женских рукотворина. Ова информација наводи да је потребно дубље истражити ко стоји иза креирања прегаче из Чуруга и у којој мери је одржавање изложбе имало утицаја на потребу за креирањем ношње.

Чињеница да Мара Касапиновић припада српској просветној елити у Војводини ставља прегачу у контекст са појавом која је анализирана у тексту *Српска сремска ношња* (Radisavljević, 2015). Бавећи се случајем тзв. сремске ношње коју су креирале чланице Кола српских сестара у Старој Пазови 1929-те године, показала сам да је утицај национално опредељених елита, нарочито просветних радница, као и свештенства, одиграо веома значајну улогу у креирању нових народних костима. Ова појава је имала своју предисторију код Срба у Аустроугарској монархији и повезана је са једном акцијом Српске православне цркве и Удружења Српкиња на прелазу из XIX у XX век. (Radisavljević 2015). Тада је ангажовано више свештеника из места која су припадала некадашњој Војној граници<sup>15</sup> да напишу поучне

<sup>13</sup> У питању је Богдан Чиплић, писац и драматург, који је 1930. године дипломирао на Катедри за етнологију код професора Тихомира Ђорђевића. Иако се након Другог светског рата посветио позоришту, Богдан је био један од уредника и сарадника *Лешојиса Машице српске* између два рата. То нам донекле осветљава Марино интересовање за етнографију у послератном периоду.

<sup>14</sup> Женска добротворна задруга Српкиња је у Чуругу основана 1903. године, где су чланице радиле са мање или више успеха.

<sup>15</sup> Књижицу у истој едицији је објавио и парох чурушки Василије Теофановић, под насловом *Православна српска парохија у Чуругу*, 1901. године (Teofanović 1901).

књижице о српском становништву у својим местима (Radisavljević 2015, 33–35). Старопазовачки прота Аранички, у својој књижици, описује забаву одржану 1908: „Те милина беше погледати велику групу школске и одрасле младежи као и већину овдашњих млађих госпођа у живописној народној ношњи...красним црвеним и љубичастим јелецима у српском платну заодевених“ (према Radisavljević 2015, 36). Већ је поменуто да је годину дана раније у Чуругу одржана изложба женских рукотворина (Арић 1907а, 197). Ово је значајан податак за даље истраживање јер су оба догађаја, временски блиска, могла имати везе са широм просветном акцијом цркве и просветних радника.



5. Олга Станковић, учитељца и непозната девојка снимљене у Чуругу 1937. године. Фототека Музеја Војводине, инв. бр. 33 (уз дозволу Музеја Војводине у Новом Саду)

Друга фотографија у документацији потиче из 1937. године (фот. 5). Девојке на фотографији су у деловима ношње, што и овај пут подразумева прегаче и јелеке. На полеђини пише да је једна од њих учитељица Олга Станковић, те да је: „Девојка са белом кецељом“ у старој девојачкој народној ношњи. Општи изглед девојака указује на модну

силуету касних 1930-их, на шта нам указују њихове фризура, дужина сукње, обућа и целокупно стилско обликовање одеће.

Промена друштвеног уређења након Другог светског рата у Југославији утицала је и на овдашње музејске прилике. Прегача, као и сви делови српске народне ношње постају интересантни за новонастали Војвођански музеј. Утемељен на основама Музеја Матице српске, Војвођански музеј је структурисан према научним дисциплинама, тако да по први пут на овим просторима имамо професионалне етнологе чији је задатак да формирају етнографску збирку у музеју.<sup>16</sup> Осим формирања Етнолошке збирке резултат ударничког рада војвођанских етнолога било је и публиковање неколико значајних монографија које се баве музејским предметима и њиховом контексту на терену.<sup>17</sup> Прегача из Чуруга је публикована у монографији *Српске народне ношње у Војводини I* (Filipović ur. 1953, 57–75), у тексту Рајка Николића „Шајкашка народна ношња“. Овде је објављен и цртеж ношње, уз који Николић наводи да је кецеља део девојачке ношње, те да је ношена преко сукње од белог платна, да се носи уз јелек украшен златом (Nikolić 1953, 71). У тексту је Николић донекле изменио опис изгледа прегаче, јер наводи да су мотиви и ресе на њој црвене боје, иако су на оригиналу од срменог конца. Са оваквом изменом израдила је Марија Ђурић, тадашња конзерваторка, цртеж са прегачом из Чуруга (Акварели и цртежи бр. 199).

Формирање музејских збирки са народним ношњама у ФНР Југославији је од посебног значаја за деконструкцију поновног живота појединих делова или комплета ношње. Наиме, чини се да је у Војводини потрага за „светим гралом“ српских народних ношњи изродила много Индијана Џоунса. С обзиром на то да је потреба за исказивањем визуелног идентитета, етничког и регионалног, расла дијаметрално са нестајањем свих облика традицијске одеће, трагачи се окрећу ка музејима. Културни конструкти народног костима настају деловањем аматерских фолклорних група. Тако се срмска ношња, делимично, а понекад и у целости, појављује као српска народна ношња из Срема на позорницама фолклорних фестивала. Прегача из Чуруга је такође заживела пре седам година. Наиме, у току

<sup>16</sup> О формирању и политици сакупљања предмета у Војвођанском музеју видети у: *Благо из кошнице*. Каталог изложбе. Нови Сад: Војвођански музеј, 2016.

<sup>17</sup> У питању је значајна монографија *Банатске Хере*, већ поменути монографија *Српске народне ношње у Војводини*, као и значајни текстови публиковани у периодичном часопису Рад војвођанских музеја.



6. Цртеж бачке девојачке ношње, 1952. Рад Марије Ђурић, конзерваторке Војвођанског Музеја. Збирка цртежа и акварела ЕОМВ (уз дозволу Музеја Војводине у Новом Саду)

рада на овом тексту, на друштвеним мрежама сам наишла на фотографију чланица КУД Нера из Новог Сада које носе прегачу.<sup>18</sup> Прегача је исткана у удружењу „Село у срцу“ из Силбаша, чији су руководиоци Станислава и Славко Квргић. Прегача је ткана на основу описа и цртежа из књиге *Српске народне ношње у Војводини*. Удружење ју је урадило у две варијанте, белој и црвеној. Квргићи прегачу називају

<sup>18</sup> <https://kudnera.rs/>. Посећено 21.01. 2021. Захваљујем се Ивани Атанковић-Мрвици, оснивачу и главном кореографу КУД Нера, на информацијама о прегачи (Facebook messenger, 19. 12. 21. и 29. 12. 21).

Чурушка ружа,<sup>19</sup> највероватније због геометријског орнаманта на њој, али, према мојим дедукцијским методама, вероватно и због пробоја на тржиште бренда *Сџајарска ружа*.<sup>20</sup>



7. Чланови КУД Нера из Новог Сада. Реплику прегаче је направило Удружење Село у срцу из Силбаша, 2014. године. (уз захвалност Марији Атанацковић на уступљеној фотографији)

## ИНТЕРПРЕТАЦИЈА

Последња коцкица детективног метода Миде и Ким нас упућује на начин на који ћемо дати коначно виђење посматраног одевног предмета. Сваки истраживач у основи полази од властитог искуства и теоријског знања, користећи доказе које је сакупио у предходним фазама; ипак, мудар историчар моде, сматрају оне, требало би да

<sup>19</sup> Разговор је вођен телефонски са голођом и господином Квргић, 18. 01. 2022.

<sup>20</sup> Бренд је настао са идејом да се обнови готово већ угашена традиција ткања ћилима у бачком селу Стапар. Стапарско ћилимарство је уписано на листу Нематеријалног културног наслеђа 2016. године. <http://www.nkns.rs/cyr/pop-is-nkns/staparsko-tshilimarstvo-0>

добијену грађу ишчитава широко, прелазећи преко ограничења властите дисциплине (Mida & Kim 2015, 76–78). Ауторке предлажу примену више познатих теоријских поставки којима истарживачи могу да се служе у коначној интерпретацији одевног предмета (Mida & Kim 2015, 78–80), па не видим разлог због чега би антрополог или етнолог избегавали овакву могућност.

Овај текст је написан са намером да се укаже на могућност другачијег посматрања етнолошко-антрополошке музеологије. Пример само једног одевног предмета, ако посматрамо његово материјално и уметничко обликовање, може нам дати обиље информација о томе када, како и, евентуално, са којом намером је он настао. Посматрање традиционалног одевања не као статичне појаве у безвременом друштву, већ као значајног елемента испољавања промена кроз које друштво пролази у свом културном и економском напредку или назадовању, даје нам слику о томе на који начин се одређена друштвена групација бори против промена, прихвата их без интервенција или их прилагођава.

Технолошке промене у материјалној култури су у великој мери допринеле променама у одевању свих друштвених слојева. Не можемо да се не сложимо са Мореновом констатацијом о другој индустријализацији, која током XX века „није више оријентисана само на спољашње усавршавање, већ продира у унутрашње биће човека и ту испоручује своју културну робу“ (Moren 1979, 11). Ово је, уједно, и начин на који можемо посматрати елементе материјалне културе у етнографским музејима и збиркама, који су се слили у њих током века.

Посматрајући нашу чурушку прегачу видимо да је њен настанак у вези са конституисањем нације, коју Бенедикт Андерсон сматра замишљеном творевином. Управо осмишљавање и дизајнирање традиционалне одеће од стране припадника елите има за циљ да она буде симболичка повезница између национално оријентисане буржоаске елите и народа – људи. Читава појава, посматрана из данашње перспективе повезана је и са Хобсбеновом теоријом о измишљању традиције, али ју је могуће интерпретирати и посредством обрнутог процеса аутентикације, у коме виша класа усваја и прилагођава одређени одевни предмет својим потребама. Управо чињеница да овако осмишљене ношње не налазе одговор у руралним срединама иде у прилог тези Хобсбома о томе да осмишљавање традиције XIX и XX века много мање утиче на приватан живот појединаца и супкултурних група него на њихов јавни живот (Хобсбом, наведено према: Radisavljević 2015, 29). Овакав приступ даје смернице за иденти-

фиковање оваквих просветитељских конструката народног костима у музејским збиркама.

Прегача из Чуруга последица је просветног конструкта. Иако још не знамо на који је начин настала и ко ју је направио, елементи који су примењени на њој – боје, мотив са ћилима, техника ткања – посредно нам говоре да је њен дизајн преузео неко ко је желео да створи идеалну форму традиционалне одеће. У том погледу је важно ангажовање Маре Касапиновић, која је као забавиља имала утицај на васпитање сеоске деце. Показало се да је на сличан начин функционисало креирање сремске ношње, која није прихваћена међу сељанкама, али је промовисана посредством школског система и деловањем Кола српских сестара (Radisavljević 2015, 31–32).

С друге стране, ако ћемо посматрати промене у самој одевној култури традиционог друштва, онда је јасно да се феномен прихватања моде прво јавља у вишим слојевима друштва, а затим угледањем, међу руралним становништвом. Полхемусова теорија говори о томе како су се нови модни стилови циклички произилазећи из виших друштвених слојева ширили ка нижим (в. у: Mihalić 2018, 281). Ову појаву је констатовао Димитрије Руварац, као савременик *моде као српској зла*. Он упућује на то да моду преносе сеоске учитељице и остали припадници интелектуалаца који прате модне трендове (Ruvacac 1905, 55–56), што је, донекле, у супротности са деловањем појединих учитељица. Дакле, следећи идеје Андерсона, Хобсбома, Морена и Полхемуса, можемо, али врло пажљиво, уронити мисли и очи у своје збирке, дајући прикупљеним артефактима ново тумачење и откривајући њихов тајни и заборављени живот.

Следећи интерпретативни модел се односи на нове облике традицијске одеће. Односно на њихово оживљавање деловањем свезнајућих љубитеља и аматера у потрази за најстаријим примерком. Већ бисмо претходну фазу конструисања костима могли посматрати кроз начаре фолклоризма, мада би, у том случају, било очекивано да се јави нови живот одевног предмета. Ипак, звезда националног стремљења, барем у српском случају, згаснула је у социјализму, те су и конструкти народних костима пали у заборав. Зато, нама истраживачима традиционалног текстила и народних ношњи (од њиховог постанка до нестанка) ваља окренути поглед ка уздизању аматерских културно-уметничких друштава, *Народној радинојсти*, а сада и све обимнијој Националној листи нематеријалне баштине. Баузингер добро констатује да: „У најближем окружењу сваке науке постоје инстанце за популаризацију, које су себи ставиле у задатак да широј публици

пренесу нешто од садржаја дотичне науке“ (Bauzinger 2002, 287). Мада, Баузингер донекле сматра музеје, барем у Западној Европи, одговорнима за слику коју јавност има о етнологији као науци (Bauzinger 2002, 289), у случају Србије данас, слику о етнологији стварају разни љубитељи ове науке, који тумаче појаве спрам свог виђења романтичне и тајанствене прошлости наших предака, те новинари и туризмозлози који увек имају у виду значај случаја у којем је човек угризао пса.

Међутим, што се збирки тиче, сматрам да етнолог треба да се труди да прилази појавама и њиховим променама најобјективније што може. Ако аматерска друштва, мањинске етничке заједнице или представници туристичких организација сматрају да треба да имају свој визуелни идентитет тако што ће осмислити препознатљив костим, миље, народни мотив или крпару из евентуално постојећег репертоара, на нама је да такве производе набавимо за музеј и дамо им стручно и научно објашњење и тумачење, користећи знања из антропологије, културне историје, историје моде, али и техничка знања која се могу забележити само на терену.

## Извори

Etnološki arhiv Muzeja Vojvodine EAMV 2

Ђурић, Marija. 1947. *Izveštaj sa terena*.

Kasapinović, Mara. 1948a. *Pismo Mariji Đurić*.

Kasapinović, Mara. 1948b. *Pismo Mariji Đurić*.

Kuzmanović, Nebojša. 2021. *Mučenici iz Čuruga*. Novi Sad: Arhiv Vojvodine Arhiv Vojvodine.

Službenički list Mare Kasapinović F 126/ IV.

AFŽ 338.

Arhiv Novog Sada. F 39/4.

Apić, Ljubomir. 1907a. „Organizovanje seoskih ženskih radionica“. (Predavao g. Ljub. Apić pri otvaranju izložbe ženskog ručnog rada u Čurugu, 1907. g.).

*Ženski svet, list dobrotvornih zadruga Srпкиnja* 9. Novi Sad: Branik, 197–198.

Apić, Ljubomir. 1907b. „Organizovanje seoskih ženskih radionica“. (Predavao g. Ljub. Apić pri otvaranju izložbe ženskog ručnog rada u Čurugu, 1907. g.).

*Ženski svet, list dobrotvornih zadruga Srпкиnja* 10. Novi Sad: Branik, 224–225

Aranicki, Simeon. 1912. *Pravoslavna srpska parohija u Staroj Pazovi krajem 1911. godine*. Sr. Karlovci: Srpska manastirska štamparija.

J. Ž. 1906. „Svilarska radinost u 1905. godini“. *Ženski svet, list dobrotvornih zadruga Srпкиnja* 4. Novi Sad: Branik, 73–76.

J. Ž. 1907. „Svilarstvo u 1906. godini“. *Ženski svet, list dobrotvornih zadruga Srпкиnja* 5. Novi Sad: Branik. 97–100.

- J. Ž. 1908a. Svilaraska radinost u 1907. godini. *Ženski svet, list dobrotvornih zadruga Srpkinja* 6. Novi Sad: Branik, 121–124.
- J. Ž. 1908b. "Svilaraska radinost u 1907. Godini". *Ženski svet, list dobrotvornih zadruga Srpkinja* 7–8. Novi Sad: Branik, 145–146
- S. 1907. "Moda". *Ženski svet, list dobrotvornih zadruga Srpkinja* 10. Novi Sad: Branik, 217–219.
- Teofanović, Vasilije. 1901. *Pravoslavna srpska parohija u Čurugu*. Sremski Karlovc: Srpska manastirska štamparija.

## Литература

- Anderson, Benedikt. 1998. *Nacija: Zamišljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Bauzinger, Herman. 2002. *Etnologija*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bogatyrev, Petr. 1971. *The functions of folk costume in Moravian Slovakia*. Paris: The Hague.
- Bušić, Katarina. 2014. "Iskustva, problemi i promišljanja primijenjene etnologije: suvremena značenja i pojavnosti narodne nošnje". Zagreb: *Etnološka istraživanja* 18/19: 163–188.
- Dojl, Artur Konan. 2015. *Avanture Šerloka Holmsa*. Beograd: Vulkan.
- Eicher, Joanne, B. 2000. „The Anthropology of dress“. *Dress* 27: 59–70.
- Erekosima, Tonye Victor & Joanne Eicher Bubolz. 1981. „Kalabari Cut-Thread and Pulled-Thread Cloth.“ *African Arts* 14 (2): 48–51+87.
- Ivanović Barišić, Milina. 2017. *Odevanje u okolini Beograda – druga polovina 19. i prva polovina 20. veka*. Posebna izdanja, knj. 88. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Kale, Jadran. 2009. *Narodne nošnje i kultura odijevanja u sjevernoj Dalmaciji*. Doktorska disertacija Sveučilišta u Zagrebu. (Skinuto sa web-a: August 17, 2021.)
- Kovačević, Ivan. 2011. „Muzeji i modernizacija: dres, traktor i plastična lutka“. *Etnoantropološki problemi* 6: 364–380.
- Kristi, Agata. 2011. *Poaro: Rani radovi*, Beograd: Mladinska knjiga.
- Maluckov, Mirjana. 2003. *Ćilimarstvo Srba u Vojvodini*. Novi Sad: Muzej Vojvodine.
- Marković, Dušanka. 2014. *Govor šara, ćilimi iz Zbirke Muzeja grada Novog Sada*. Novi Sad: MGNS.
- Mida, Ingrid & Kim, Alexandra. 2015. *The dress detective: a practical guide to object-based research in fashion*. London: Bloomsbury Academic.
- Mihalić, Alicia Irena. 2018. "Odjevanje i vizualna kultura kod preraphaelita, uloga prošlosti u razvoju marginalnih diskursa". U *Teorija i kultura mode: discipline, pristupi, interpretacije*, ur. Žarko Paić & Krešimir Purgar, 281–306. Zagreb: Univerzitet u Zagrebu: Fakultet za tekstil i tehnologiju.

- Moren, Edgar. 1979. *Duh vremena* 1. Biblioteka XX vek. Beograd: Prosveta.
- Muraj, Aleksandra. 2006. „Odnos građanstva spram narodne nošnje i seljačkoga tekstilnog umijeća“. *Narodna umjetnost* 43 (2): 7–40.
- Nikolić, Rajko. 1953. „Šajkaška narodna nošnja“. U *Srpske narodne nošnje u Vojvodini I*, ur. Milenko S.Filipović, 57–75. Novi Sad: Matica srpska.
- Novaković, Katarina, 1997. „Pregača (kecelja) – razvoj, značenje, funkcija (analiza zbirke pregača i kecelja u Muzeju Vojvodine)“. *Rad Muzeja Vojvodine* 39: 265–289.
- Novaković, Stojan. 1872. „Srpski istorijsko-etnografski muzej“. *Glasnik srpskog učenog društva* 34: 336–356.
- Petrov, Julia. 2019. *Fashion, History, Museums: Inventing the Display of Dress*. London: Bloomsbury Visual Arts. Web. 11 Feb. 2021.  
<http://dx.doi.org/10.5040/9781350049024.ch-003> Downloaded from Bloomsbury Collections, [www.bloomsburycollections.com](http://www.bloomsburycollections.com), 11 February 2021, 07:13 UTC.
- Prawn, Jules David, 1982. „Mind in Matter: An introduction to Material Culture Theory and Method“. *Winterthur Portfolio* 17 (1): 1–19.  
<http://www.jstor.org/stable/1180761>. Pristupljeno: 07/09/2010.
- Radisavljević, Katarina, 2009. „Narodne nošnje kao izraz identiteta u selima Vojvodine“. *Zavičaj na Dunavu – suživot Nemaca i Srba u Vojvodini*. Katalog izložbe. Novi Sad: Muzej Vojvodine, 150–161.
- Radisavljević, Katarina, 2015. „*Ношња Бачванско–Сремских Руснацох / Nošnja Bačko–sremskih Rusina*“. Novi Sad: Zavod za kulturu vojvođanskih Rusina.
- Radisavljević, Katarina, 2015. „Srpska sremska nošnja“. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 79: 23–62.
- Radisavljević, Katarina, 2017. „Bunjevačka narodna nošnja i nacionalni kostim u zbirci za narodne nošnje i odevanje Muzeja Vojvodine“ U *Kultura i identitet Bunjevaca*. Zbornik radova. Novi Sad: Muzej Vojvodine, 575–592.
- Rihtman Augustin, Dunja. 1976. „Razmišljanje o ‘narodnoj nošnji’ i modi“. *Narodna umjetnost* 13 (1): 113–122.
- Roach-Higgins, Mary-Ellen & Joanne B. Eicher. 1995. „Dress and Identity“. U *Dress and Identity*, ur. Roach-Higgins, Mary-Ellen, Joanne B. Eicher & Johnson, Kim K.P, 18.. New York: Fairchild Publications.
- Simić, Marina. 2006. „Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum: Exploration of a Museum Modernity Practice“. *Гласник Етнографскої інституції НАНУ* LIV: 305–318.
- Skov, Lise and Riegels Melchior Mrie. Nov. 2008. „Approaches to the Studie of Dress and Fashion“. *Creative Encounters Working Papers* XIX: 1–18.  
[www.cbs.dk/creativeencounters](http://www.cbs.dk/creativeencounters)

- Stojanović, Marko. „Muško radno odelo u kulturi privređivanja”. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 84: 31–53.
- Šekarić, Bogdan. 2018. „Etnološki arhiv Vojvodine”. *Rad Muzeja Vojvodine* 60: 139–152.
- Filipović, Milenko S, ur. 1953. *Srpske narodne nošnje u Vojvodini* I. Posebna izdanja. Novi Sad: Matica srpska.
- Velimirović, Danijela. 2012. „Uz zvuke frula i korake kola: konstrukcija autentične socijalističke mode”. *Antropologija* 12: 65–89.
- Žikić, Bojan. 2018. *Antropologija tela*. Beograd: Filozofski fakultet – Odeljenje za etnologiju i antropologiju & Dosije studio.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.

МАРКО СТОЈАНОВИЋ

Етнографски музеј у Београду

marko.stojanovic@etnografskimuzej.rs

## Музеализацијом маскирног одела до новог одевног наратива

Маскирно одело у својству мушког радног обрасца већ неколико деценија представља феномен произашао из примарне функције радне војне и полицијске одеће током сукоба у процесима распада СФР Југославије. Интеграцијом маскирних одела у свакодневне радне одевне обрасце припадника сеоских заједница, потом пензионера и „викендаша“ који су се бавили пољопривредним активностима, она су – функцијом и садржајем, у одређеном дискурсу, постала нови одевни наратив у редефинисаној народној култури привређивања, који је, између осталог, указивао на специфичне одјеке распада социјалистичког система вредности и државе. Истраживање представља покушај да се предочавањем услова и последица укључивања маскирног одела у радне одевне обрасце уједно назначе могућности за његову музеализацију и њом омогућено препознавање тог специфичног, новог одевног наратива као индикатора за антропологизацију етнографског музејског дискурса о народној култури одевања.

*Кључне речи:* маскирно одело, култура привређивања, Етнографски музеј, етнографска музеологија, конструкти идентитета, антропологизација

## By Musealizing the Camouflage Suit to a New Clothing narrative

The primary function of introducing the so-called “camouflage suit” or camo suit into the military and police formations in the late 1980s also had the consequence of transferring its functions to a secondary level, by the sheer proliferation of

such sets used in war activities during the breakup of the former Yugoslavia. For the ethnographic heritage, the challenge of the liminal status of the camouflage suit within the framework of men's work pattern in the redefined folk economy is reflected in the short period of its establishment and use. On the other hand, its widespread use and an ongoing cultural phenomenon support the musealization of samples of such a clothing pattern, as well as the need to set up research on the impact of folk economy on clothing culture and vice versa. As camouflage suits were obtained and used in the process of integration into the everyday work pattern of members of rural communities, retired men and "weekend farmers" engaged in agricultural activities, they became a mirror image of the dissolution of late socialism as a social system in Serbia. This new status has contributed to the redefinition of the function and content of new men's clothing patterns, in line with the broader changes in the value system and redistribution of state and social authority. Consequently, anthropologization of museological discourse creates suitable conditions for discussing the existence of the tertiary communicative role and significance of all types of military apparel, including camouflage suits.

*Key words:* camouflage suit, folk economy, Ethnographic Museum, ethnographic museology, clothing narrative, identity constructs, anthropologization

## УВОД

Стандардизована музејска пракса Етнографског музеја у Београду (у наставку ЕМ) – из које је, током периода дужег од једног века, већим делом проистекла домаћа етнографска музеологија<sup>1</sup>, истражује и тумачи различите појаве, елементе и структуре везане за народну културу. Очитавана превасходно у тврдо постављеним репрезентацијама етнографског културног наслеђа (уп. Вишић 2014, 165–166), та делатност је постављала критеријуме и рађала промене у схватању шта је сврха етнографског предмета: од критеријума лепог и старог (Gavrilović 2007, 66, 71; Stojanović 2007, 158), потом флуидно дефинисаног предмета као еманације „народног духа“ (Stojanović 2007, 158–159) или разрешења у кључу културних функција током пери-

---

<sup>1</sup> Етнографском музеологијом дискурзивно сматрам сваки облик истраживања, прикупљања, документовања, селектовања у збирке и потоњих репрезентација народне културе, који сачињавају свакодневну музејску праксу из које су произашле практиковане, те теоретски разматране и дефинисане промене од почетка самосталног деловања Етнографског музеја у Београду 1901. године.

ода социјализма (Gavrilović 2007, 74), све до промишљања како је у питању слојевито дефинисани извор информација (уп. Mensch 1990, 146). Другим речима, путовало се од предметоцентричних концептуализација ка наративима у културној контекстуализацији. Дуго времена, за музеалце су ужа поља истраживања била омеђена стручним појмовима културе одевања, становања, привређивања, обичајне праксе, друштвених односа и осталог што је музеализовано у домену етнографског наслеђа.

Преиспитивања горе наведених, неписаних аксиома делатности ЕМ и његове вишедеценијске, рекло би се, већ традиционалне мисије очувања и заштите етнографског наслеђа, могу се обављати у дословном мору могућности за нова читања и тумачења народне културе. У том правцу посматрано, нарације о култури одевања у својеврсној улози „фронтмена“ за све музејске поруке о народној култури, једна су од несумњивих „стајних тачака“ од којих су полазиле готово све досадашње генерације музеалаца (в. Bjeladinović-Jergić 2001, 10, 12; Stojanović 2007, 158; Gavrilović 2007, 66–67). Потреба преиспитивања на површину избачене проблематике музејских наратива о култури одевања може се препознати већ путем изложених комплета народних ношњи на *Свесловенској етнографској изложби* у Москви 1867. године (Milićević 1885, 3–17) у пансловенском кључу српског идентитета, а потом у свим сталним поставкама дванаестодеценијског самосталног деловања ЕМ. Потврде става препознају се, рецимо, у „двјиђевски“ концептуализованој првој сталној поставци (Bjeladinović-Jergić 2001, 12) са почетка 20. века,<sup>2</sup> потом на петој сталној поставци под називом *Народна уметности Србије* (Bjeladinović-Jergić 2001, 15) и шестој *Народне ношње Јујославије* – поводом седамдесет и пет година постојања музеја у 1976. години (Bjeladinović-Jergić 2001, 15–16), као и изложени свечани комплекти народних ношњи у улози једног од носилаца панизложбеног наратива о српској саборности у експографској структури тренутне сталне поставке *Народна култура Срба у XIX и XX веку*<sup>3</sup> (Bjeladinović-Jergić 2003). Репрезентације народне културе одевања на свим сталним поставкама ЕМ биле

<sup>2</sup> Међународна активност такође је била усмерена ка комуникацији наративима националног идентитета, како Бјеладиновић-Јергић цитира Валтровићев став према учешћу на *Првој међународној изложби одела у Пејровирагу* где је „Етнографски музеј врши(о) један од својих главних задатака: да упозна свет са особинама српског народног ношава“ (Bjeladinović-Jergić 2001, 12).

<sup>3</sup> <https://etnografskimuzej.rs/izlozba/narodna-kultura-srba-u-19-i-20-veku/>

су контекстуализоване невербалним наративним порукама које су објављиване путем излагања одевних образаца на основу културно установљених договора (уп. Morris 1979, 213). Пример актуелне сталне поставке, као и повремене изложбе последњих деценија, говоре о пуном наративном кругу у трансмисији порука о народној култури као несумњивом аргументу за границе и историјску дубину српског културног простора.

Предочени историјски преглед развитка наративног контекста у репрезентацијама народне културе одевања представљен је искључиво као пролог у коме се назначава музејски говор стручног аргументовања, који је, притом, потпуно из својих нарација искључио чињеницу о неумитном, о постојању убрзаних и драматичних промена традиционалних сеоских заједница током читавог, а поготово у другој половини 20. века (Gavrilović 2007, 68–72, упореди Ivanović Barišić 2020, 224).<sup>4</sup> У времену ван дискурзивно означеног, својеврсног музејског вакуума, а превасходно у периоду од последњих пар деценија 20. века и на почетку новог миленијума – 21. века, настале су бројне редифиниције друштвено-културно-историјског окружења народне културе, па су позни социјализам, нестанак СФР Југославија (даље СФРЈ), ратни сукоби и декларативна „транзиција која траје“, донели спољашње окружење пред врата стручне свакодневице ЕМ, те кроз њих унели полемичне ставове о томе шта све од материјалних културних сведочанстава треба укључивати у етнографске музејске фондове. Постављено питање политике музеализације, наравно, отворило је простор за преиспитивање на који начин се данас треба односити према народној култури уопште, а поготово према нама блиском периоду од претходне четири деценије.<sup>5</sup> Међу основама на

<sup>4</sup> Дискурзивно према народној култури, но свеједно укључено у њу, у најмању руку треба говорити о својеврсним амалгамима статусних, као и симбола ауторитета насталих идеолошки преиначеним обрасцима у култури одевања непосредно по завршетку 2. светског рата, о чему говори Љиљана Гавриловић: „Гледано чак само са становишта села, догодили су се: аграрна реформа, забрана држања коза, присилна колонизација, принудни откуп и низ других ствари које су потпуно разориле економску базу села, што се ни из једне досадашње мени познате етнографске изложбе није видело. Нигде није било шајкаче са петокраком, црног кожног капута и качкета који су будили страх по селима широм земље, цокула, црногорског костима у Војводини, UNR-иних пакета – ничега што би дочарало бар мало атмосфере реалног свакодневног живота сељака у Србији тог периода (Gavrilović 2007, 72–73).

<sup>5</sup> У прилог спорим системским променама кустоског дискурса занимљиво је напоменути како су, током излагања изложбене концепције *Пластичних gevegese-ших* (Stojanović & Matic 2010), колегинице које народну културу стриктно разма-

које би се уткивале нити различитих одговора једноставно се разазнаје чињеница како је период социјализма у другој половини 20. века драматично – декларативним јавним дискурсом једнакости свих и могућности за све – променио сеоске средине. Појмови индустријализације и урбанизације, применом чијег садржаја су бројни припадници сукцесивно стасалих генерација напуштали дотадашње хабитуалне моделе и улазили у „ципеле радничке класе“, померили су егзистенцију сеоских средина и њихове системе вредности према градовима и предграђима. Новонастала двојна егзистенција, чак дословно означена непрестаним путовањима од села ка граду и обратно, допринела је томе да многи дотадашњи модели живљења постану подложни променама, те су, између осталог, у оквирима културно-друштвеног миљеа новог радништва учитавани нови облици и садржаји културе одевања. Новим друштвеним окружењем олакшани излазак из некада чврстог одевног кода (Ivanović Barišić 2017, 44–47) тзв. народне ношње (упореди Kale 2008, 110–111), укључивање тзв. ХТЗ опреме,<sup>6</sup> конфекцијских радних одела и комбинеzona, у свакодневицу сеоских пољопривредних активности стигле су редефиниције одевних образаца мушког радног одела (Stojanović 2021, 34–50). Такав статус народне културе одевања у трансформацији, између осталог, актуелизовао је популарну синтагму да „одело не чини човека, али, свеједно много говори о њему“. Изражени став како одећа представља једну од првих, притом невербалних порука целокупном друштвено-културном окружењу, потцртао је интерактивни статус тих нових одевних образаца и индивидуализованих решења (упореди Tavčar 2016, 26, 27), која су у деценијама социјализма постала невербални текст путем кога су у живом окружењу размењиване систематизо-

---

трају из угла културе одевања, ауторима на усменом излагању концепције замериле да тема скорашње прошлости, образложена притом предметима израђеним искључиво од једног материјала, тзв. пластике, ни у ком случају не припада етнографској музеологији. Колегинице су превиделе како су за ЕМ већ у првој половини 20. века музеализовани предмети од, рецимо, бакелита, као и да су материјална сведочанства у њиховом ужем пољу истраживања, култури одевања, делови ношњи са утканим или украсно уметнутим елементима израђеним од пластичних нити. Посебно треба нагласити како су у народну културу одевања већ у првој половини 20. века стигли индустријски гумени опанци, а поготово да су после Другог светског рата израђивани „модели“ са лицем, горњим преплетима и опутом од пластичних трака, у народу препознати као *најлон ојанци*.

<sup>6</sup> Под појмом ХТЗ опрема и његовим садржајем подразумевана је заштитна опрема, радне ципеле, радна одећа, рукавице, заштита главе и лица, слуха и органа за дисање, заштитне наочаре и много другог заштитног прибора.

ване информације о елементима идентитета у светлу друштвених категорија рода,<sup>7</sup> професије, друштвеног статуса, а у времену позног социјализма и националне, те конфесионалне припадности и много тога другог (упореди Јестратијевић 2011, 82). Прихватањем изазова да се ухвати укоштац са петрификованом музејском праксом и омогући музеализација и потоња репрезентација мушких радних одевних образаца из друге половине 20. века (Stojanović 2021, 34–50) отворена су врата за прихватање одевног (кон)текста (уп. Јестратијевић 2013, 113) којим би, изузев нових одевних наратива, у оквиру етнографске музејске делатности био укључен својеврстан наратив о (стандардизованом) наративу, тачније, преиспитивање поља доскорашњих стручних/научних тумачења културних сведочанстава из „златног доба“ народне културе одевања.

По обављеном истраживању о потреби за музејским аквизицијама материјализованих сведочанстава о радним одевним образцима из друге половине 20. века показало се како постоји простор за тумачење још једног од њих, који је настао и утемељен утицајем – за народну културу – спољашњих чинилаца током периода распада СФРЈ. У питању је тзв. *маскирно одело* проистекло из примарног контекста радне одеће војске и милиције, које је, ушло у употребу током ратних дејстава на територији бивше Југославије и унутрашњих сукоба у периоду владавине режима Слободана Милошевића. Секундарна употреба расходоване војне одеће у привредним активностима становника сеоских и приградских (па и градских) средина већ на први поглед је указивала на специфичне одјеке распада социјалистичког система вредности и државе, те је дискурзивно одражавала промене у најширем политичко-друштвеном окружењу.

Наративни потенцијал маскирног одела у својству невербалног текста почива на неколико тачака: говори о временима друштвеног превирања и деликатног примарног контекста употребе, сачињава мост од конфекцијског обрасца<sup>8</sup> према традиционалном, на-

<sup>7</sup> Иако су у истраживању разматрани превасходно мушки одевни образци, не треба заборавити како је суштинска родна равноправност у социјализму омогућила да, до тада мање или више стриктно одређени „мушки“ и „женски“ начини одевања постану у одређеном погледу унисекс, поготово за одевање у производним радним срединама.

<sup>8</sup> Појам конфекцијски образац употребљен да дистинктивно означи невербални текстуални потенцијал тржишно израђене, „модне“ одеће (уп. Thomas 2005), у коју се тек накнадно учитава систем значења настао употребом у новом културном контексту.

родном одевању и успоставља систем питања о томе на који начин уопште сагледавати појаву.<sup>9</sup> На основу свих тих предуслова може се говорити о наративној структури у којој културни артефакат, у овом случају радна одећа са функционалном, заштитном наменом у секундарном културном окружењу, постаје невербални текст вишеструког значења и симболичког карактера у комуникацији кодираним системима „превођења“ материјалног у невербални говор (Barthes 1983). Питање музеализације маскирног одела, које представља „црвени конач“ разматрања, предочено је фронтално према осталим елементима подобним за тумачење наратива управо због тога што, упркос свему, репрезентације културе којима се музеји баве остављају простор за комуникацију са бројним циљним групама. Декларативни (и за музеалце недосањани) контекст музеја као „мотора друштвених промена“ у живом културном окружењу, ипак оставља простор за активно учешће у друштвеним преиспитивањима и на њима заснованим свеобухватним променама. У разматрањима која следе искључиво ће бити представљен покушај научног/стручног сагледавања свих информација које су похрањене у материјализовано културно сведочанство маскирног одела, а које би у невербалном говору/тексту музејског предмета, у наративу обликованом читањем из различитих углова посматрања,<sup>10</sup> у сваком случају могле постати фокус путем кога се препознају елементи за нове, синтетички уобличене ставове о (за сада хипотетичној!) етнографској музеологији нама блиског времена – као залогу за истраживачка поља у будућности.

---

<sup>9</sup> Наративни потенцијал инверзан маскирном оделу Јестратијевић налази у једној од модних икона 20. века, у цинс одећи: „пример еволуције цинса у моди, будући да је овај одевни предмет, иницијално, стваран као мушка одећа за рад. Касније је репродукован као унисекс неформална одећа, да би у пракси потврдио статус најпопуларнијег предмета моде, који је сасвим порушио границе рода, узраста, статуса, прилике итд.“ (Jestratijević 2013, 116).

<sup>10</sup> Аргументујући потребу музеализације маскирног одела као основе за све постојеће опсервације: етнолошко/антрополошке или етнографско-музеолошке, као и, превасходно, уобличавање новог музејског одевног наратива, сматрам како разматрање о једном другом музејском предмету, такође униформи: црвеној јакни пешадијског официра, који је носио поручник Хенри Андерсон у бици код Ватерлоа, речито говори о томе на који начин би могли бити обликовани невербално текстуални краци „звезде“ у слојевитом наративу маскирног одела (Pearce 1994 19, 22). Иако у другачијем основном контексту, разматрање јасно указује на то како се путем једног предмета може сагледавати јединство мноштва (или обрнуто, читава класа предмета може имати искључиво један ток музејске „приче“).

## МУЗЕАЛИЗАЦИЈА

С обзиром на то да је питање музеализације радног одела већ разматрано у чланку *Мушко радно одело у култури привређивања: њишања и одговори* (Stojanović 2021), који говори о условно омеђеном периоду промена до позног социјализма, наставак истраживања о поменутом, о маскирном оделу, усмерен је на последње деценије 20. и прве 21. века. Друштвени контекст окружења допринео је томе да у кратком временском периоду почетком 90-их година 20. века, последично обимним војним дејствима у Хрватској, а потом Босни и Херцеговини, у мушке, сеоске и приградске одевне радне обрасце буду уведене амортизоване и расходоване униформе некадашње Југословенске народне армије (ЈНА), те потом Војске Југославије, Униформе које су у примарном употребном контексту из очигледних разлога замениле мирнодопске, биле су израђене од нових материјала, новог кроја и функционалних карактеристика, тзв. *маскирне униформе*.<sup>11</sup> Велики број џепова на њима, капуљаче, ојачања и импрегнација за ванредне услове и дуготрајно коришћење, у сваком случају су их препоручивали за употребу у тадашњим условима народне, притом технолошки осавремењене културе привређивања сеоских средина. Чињеница да су биле лако доступне за набавку са војних отпада омогућила је многим да их уврсте у своје одевне обрасце.<sup>12</sup> Период од читаве деценије<sup>13</sup> у коме су маскирне униформе употребљаване у свом примарном окружењу несумњиво је повећао обим оних које су излучене из војних и полицијских снага, па се обнављање радне одеће и утемељавање новог одевног обрасца у секундарном окружењу обавља несметано до данас.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Прво су употребљаване униформе војних, а током друштвених превирања у Србији, и полицијских снага. Колоквијално су називане зелене и плаве маскирне униформе.

<sup>12</sup> Кроки о употреби нових образаца својеврсне радне одеће обликован је на основу личног истраживања и дугогодишњег искуства у животу са припадницима друштвених група које су користиле маскирне униформе у својству одевних радних образаца у народној култури привређивања, као и у њиховом непосредном окружењу. Искуства стечена током припреме изложбе *Пластичне гевергесење* (Stojanović & Matić 2010) и теренског рада у музејским пројектима *Етнолошка проучавања сјановништва ойишине Пирош, Књажевачки крај у XIX и XX веку, Вашари и сабори у Србији*, и другим.

<sup>13</sup> Истраживачка претпоставка укључује време од 1991. до 2000. године када је пао режим Слободана Милошевића.

<sup>14</sup> Пожељне радне карактеристике су по завршетку ратних и полицијских дејстава подстакле одређени број занатлија и конфекције да наменски настави производњу и на тај начин до данас снабдева циљне групе корисника.

Питања којима се бави разматрање о могућој музеализацији дефинисана су на основу одрицања од наративних приступа који следе овештали комуникациони коридор репрезентација „најстаријих и најлепших комада ношње“. Исказивања идентитетских ознака<sup>15</sup> у свакодневном окружењу показала су како традиционални обрасци нису једини наративни предлогачак којим музеализована и музеолошки тумачена народна култура одевања нужно треба да комуницира у сврху митологизације припадности националном и професионалном корпусу.<sup>16</sup> На другој страни, опет, укључивањем нових параметара означена је потреба да се дође до, како Драган Булатовић у ширем музеолошком контексту говори, преиспитивања ноторних ставова да се „стари модел приказивања пожељне слике у музеју не напушта“ (Bulatović 2013, 12). Предлогачак у крокију, међутим, говори у прилог настанку дилема о томе на који начин, и докле, чак и осавремењени приступ може да опсервира и тумачи етнографски наративни контекст музејске делатности.<sup>17</sup> Оптерећења ка укључивању маскирног одела у досадашње одевне наративе могла би се читати у томе што је у питању за сада ипак краткотрајна појава и да, као таква, не стиже до опсега од пола века етнографске дистанце у оквиру које може уопште бити разматрана нова етнографско-музејска прича. Следећа дилема поново се дотиче дистинктивног у антрополошким и етнографско-музеолошким разматрањима „одевних прича“, а поготово за многе генерације кустоса неписаног, а неприкосновено прихва-

---

<sup>15</sup> Исказивања идентитетских ознака могу се у широком екскурсу сагледати у процесима ретрадиционализације током последњих деценија 20. и првих 21. века, када су делови прокламовано „изворно српске“ ношње, капе и ознаке ношени у свакодневном комуникационом, или у простору свечаних догађања током државних и верских прослава, политичких митинга, као и у оквирима ритуализованих ситуација животног обичајног циклуса: рођење, крштење, свадба, одлазак у војску и друго.

<sup>16</sup> Нови приступ у тумачењу народне културе одевања превазишао је такву полазну тачку, укључујући у истраживања неминовне промене какве су настајале већ у време када су музејски стручњаци могли да око себе виде живо културно ткиво тзв. народног костима или ношње.

<sup>17</sup> Чињеница како је у домаћу етнографску музеологију укључена проблематика моде (Velimirović 2015) поново указује на став о најлепшем и, додуше не најстаријем, али највреднијем у одевним обрасцима, поново маргинализујући радну свакодневицу. Мода је одавно укључена у антрополошка и најшире музеолошка разматрања (Jestratijević 2013, 110–112, Pearce 1994, 19–29), па је додатно осветљено то да су маскарна одела негде у лимбу између етнографске музеализације и антрополошких тема политике, културног контекста ратних сукоба, идентитета и националног.

таног става да се појам и садржај народног одела, као и његови појмовни деривати, искључиво поимају у идеалтипском облику<sup>18</sup> који подразумева разматрања и значења идеалтипских наратива ван постојања процеса промена (упореди Gavrilović 2009, 36–38, Bonifačić 1997, 139). Проблематизовање одевног обрасца који је недвосмислено произашао из латералних културних преиспитивања у току утемељавања матичног тока друштвено-политичких последица насталих распадом Југославије, постојања ратних сукоба и њихових последица, ни у ком случају не може бити уврштен у доскорашњи концепт идеализованог тумачења народне културе. Већ појавно асоцирајући на војску и полицију, чак и као илустративни материјал у оквиру било какве, у будућности могуће изложбене репрезентације, маскирно одело означава шири, антрополошки контекст и циљним групама посетилаца и стручњака оставља простор за промишљања бројних могућих „прича“ о, нажалост, до скоро нашој, савременој култури ратова и транзиције.<sup>19</sup> На тај начин се удаљава од стандардне музеолошке матрице по којој је музеализована и репрезентована традиционална култура задржала ореол старих добрих времена.

Кроки прочитан на основном етнографском нивоу указује на две стране аргументације. Одевни образац настао почетком деведесетих година 20. века до сада је опстао у трајању од само три деценије. Према тренутном стању ствари културно одржив одевни образац, када се контекстуализује у савремено окружење, представља наставак више од једног века дуге<sup>20</sup> традиције употребе службених и радних одела у њиховом секундарном културном контексту народног одевног обрасца (Stojanović 2021: 39–46). Обим у коме је образац практикован,

<sup>18</sup> Контекст преовлађујућег, неупитног става, сагледава се и у томе што у истраживачкој етнологији/антропологији постоје „гласови“ оних који су имали прилику да се баве и етнографском музеологијом, но, свеједно нису успели да своје ставове уграде у матични ток промена делатности (в. напомену 7, Ivanović Barišić 2006, 247).

<sup>19</sup> Паралелно хипотетичном „црном таласу“ значења одевних образаца маскирних одела, стручни/научни одговори дати у већ извршеним етнографским експонирањима моде у контексту социјализма (Velimirović 2012, 937–953) показују тенденцију ка уједначавању значења са до сада утемељеним репрезентацијама свечаних, естетски и материјално вредних комплета народне ношње или њених елемената у народној култури одевања.

<sup>20</sup> Уважавајући одевање Граничара у Војним крајинама током претходних векова у својству модела одевних образаца радне и свечане употребе униформе, једновековна употреба се може сматрати сукцесивно вишевековном (Nikolić 1978, наведено према: Stojanović 2021, 40).

овај пут у екстремно измењеним условима друштвено-привредних активности, говори у прилог томе да га нису и не употребљавају искључиво сукцесори народне културе привређивања. Чињеница је како су под санкцијама деведесетих година 20. века многи индустријски радници, а потом и одређени број службеника и, уопште, припадника ниже средње класе, били животно приморани да се врате у своје некада примарне сеоске средине или викенд насеља како би се бавили разним пољопривредним активностима које, по многим параметрима, и до данас припадају народној култури привређивања. Такав културни контекст отвара могућност за афирмативна разматрања о низу наговештених питања на основу којих се разматра припадност етнографској музеологији. Због хронолошки кратког обима у коме је феномен био заступљен у пуној снази, он оличава и шири истраживачки простор у коме се огледају не само ратне и по њима (до данас) транзиционе деценије, већ и време осамдесетих, по смрти „друга Тита“.<sup>21</sup>

Повратком у искључиво музејски истраживачки простор појављује се изазов у којој мери се може говорити о феноменолошкој и садржинској наративности у концептуализацијама и тумачењима народне културе којом се прокламовано бави етнографија. Одговор на то у сваком случају остаје полемичан што не искључује чињеницу у прилог „народоносном“ значењу одевних образаца маскирног одела.<sup>22</sup> У таквом радном одевном обрасцу мушкарци су могли да се виде малтене у сваком тренутку и на сваком месту, неvezано да ли су у питању радови у пољу, сезонски излазак пастира на планинске пашњаке, пчеларство или, рецимо, обављање послова при гашењу креча, изради ћумура, берби шљива и грожђа, као и много тога још. С обзиром на то да су у правцу даљег обогаћивања збирке *Дојунско њивређивање* у фондовима ЕМ, њеном бољем документовању различитих, за

---

<sup>21</sup> У времену социјализма, под прокламованом паролом „И после Тита Тито“, за годину дана се дешавало онолико промена у културној средини колико су у време стабилног социјализма носиле целе декаде. Растакање целокупног привредног система, те постепени распад великих индустријских и уопште привредних гиганата и другачији погледи на будућност социјалистичког самоуправљача одразило се на сеоске средине (или бар оно што је већ тада остало од њих) и утицало на њихово свакодневно функционисање.

<sup>22</sup> У контексту етнографске музејске делатности музеализација маскирног одела свакако не би подразумевала читаве серије одевних елемената или комплекта као што је то стандард за музејске набавке народне ношње, чиме се указује на варијетете према подручју, украшавању, националним и осталим идентитетским ознакама.

народну културу ипак споредних привредних делатности, а напoкoн, укупнoм заoкpужaвaњу пoља културe приврeђивaњa, тoкoм пoслeдњих гoдинa у фундуc ЕМ су уврштeнa пoкрeтнa културнa дoбрa из дoмeнa културe приврeђивaњa тoкoм другe пoлoвинe 20. вeкa: рударскe гумeнe чизмe, кoнфeкцијскo заштитнo oдeлo и плaстични заштитни шлeм, пoтрeбa зa музeализaцијoм јoш јeднoг oдeвнoг мoдeлa пoстaјe нeупитнa. Oглeдaлo у кoмe сe кoмплeмeнтaрнo сaглeдaвa пoтрeбa зa музeализaцијoм маскирнoг oдeлa нa oснoву њeгoвe сeкундaрнe културнe функцијe, прeдстaвљa јoш јeдaн oдeвни oбрaзaц дирeктнo прoстeкao из културe сaнкцијa и изoлaцијe. Пoслeдичнo тoмe штo јe у СР Југoслaвију, пoглaвитo у Србију, билo стриктнo зaбрaњeнo увoзити ширoкy пaлeтy прoизвoдa: пoчeв oд eнeргeнaтa и стрaтeшких сирoвинa пa свe дo рoбe ширoкe пoтpoшњe, у срeдинaмa у кoјимa јe билo oмoгућeнo дa сe дoслoвнo кријумчaри, јeднa oд oзнaкa људи кoји су сe тим aктивнoстимa бaвили били су кoмплeти спoртскe oдeћe, тзв. шушкaвe трeнeркe. Тaквe трeнeркe, прeвaсхoднo кинeскe прoизвoдњe, пoстaлe су јeдaн oд oбрaзaцa рaднe oдeћe швeрцeрa бeнзинa, a пoтoм и других пoслeникa у дoмeну сивe eкoнoмијe – нпр. улични прoдaвци дeвизa, прoдaвци цигaрeтa, прoдaвци сa бувљaкa и други сличнoг прoфилa. Спoљaшњим утицaјимa oбликoвaни услoви пoд кoјимa јe вeликo брoј припaдникa нaјширих друштвeних слoјeвa биo дoслoвнo принуђeн дa сe укључи у сиву eкoнoмију дoвeли су дo тoгa дa у упoтрeбу маскирнoг и спoртскoг рaднoг oбрaсцa буду укључeни припaдници сeoских приврeдних зaјeдницa, пoтoм брoјни из флуктуaбилних друштвeних грyпa, нaсталих oд рeдeфиницијa „јeднa нoгa у oпaнку, другa у ципeли“, a нaпoслeткy и они из примaрнo индустријскoг или другoг урбaнo-приврeднoг oкружeњa. Ипaк, нe мoжe сe истo тaкo спoрити ни тo дa су маскирнa oдeлa у тaдaшњим свaкoднeвним приврeдним aктивнoстимa умнoгoмe прeвaгнулa нa стрaну припaдникa сeoских и пригрaдских зaјeдницa, дoк су у трeнeркaмa мнoгo чeшћe oбaвљaни „дoслoви“ у грaдским срeдинaмa и вeзaни зa oбликe урбaнoг хaбитусa.

## АНТРОПОЛОГИЗАЦИЈА

Музeализaцијa oдрeђeнoг прeдмeтa или клaсe прeдмeтa јeдaн јe oд нaчинa кaкo дa нaрaтивнo кoнцeптyализујeмo свeдoчaнствo нa oснoву кoгa у кoмyникaцији aргyмeнтујeмo стaв дa музeји причaју причe, a причaмa вeрoдoстojнoст дaју вoљнo-oсeћaјнo-спoзнaјнo усмeрeнe „кyкe“ кoјимa сe слyшaoци/глeдaoци/пoсeтиoци вeзyју зa нaрaтивни тoк и oмoгућaвaју дoживљaјнy спoзнaју пoрyкe. У eтнoгрaфскoј музeјскoј дeлaтнoсти тy oлoгy прeвaсхoднo имaју прeдмeти, мaтeријa-

лизована културна сведочанства која репрезентују народну културу, постојање одређеног начина понашања, а потом мотива и система вредности којим је то понашање било подстакнуто и одржало се у пресецима времена и простора. Музеолошки иницијална, притом унакрсно постављена контекстуализација у поља народне културе привређивања и одевања, ни на који начин није замаглила чињеницу о примарној употреби војних и полицијских униформи, које су на тај начин уграђене у обједињавајућу синтагму негативног предзнака, „наслеђе деведесетих“.<sup>23</sup> Назнакама да питање музеализације маскирног одела подразумева за сада хипотетично укрштање антрополошког разматрања радних одевних образаца и његову могућу примену у делатности ЕМ нису исцрпљене могућности разматрања о његовим значењима и симболичко-комуникационим аспектима.

Полазећи од тога како је иконографија српског војника, изувез одређеног периода током социјализма, од почетка 20. века представљала непрестано обнављану идентитетску ознаку у државно-друштвено-културном окружењу, једноставно је закључити како је контекст војске, ратова, прокламованог српства и националног поноса представљао читаву платформу у комуникацији током осамдесетих година 20. века и времена настанка свеобухватне ретрадиционализације за припаднике многих друштвених група. У таквом дискурсу могуће је поставити контекстуално поређење структурно различитих периода културно-политичке историје на размеђу трију „ратних“ векова: 19. на 20. век и 20. на 21. век. Силом прилика, дословно у свакодневицу поменутих периода укључивани су одређени елементи војног одевног обрасца, и то за сваки понаособ. У периоду српско-турских, српско-бугарског и балканских ратова у народну културу одевања стигли су шајкача и тзв. брич панталоне (Službeno odelo 2001), а током ратних сукоба у распаду СФР Југославије маскирно одело. Војне панталоне *на брич* представљале су у одређеном дискурсу статусни симбол материјалног благостања, а војна капа, која је по војном року постајала невербална порука, која је говорила о томе како је млад човек обавио дуг домовини и на тај начин стао за женидбу, од тада не мења свој идентитетски предзнак. Према

---

<sup>23</sup> „Interesovanje za neslavnu prošlost, a kroz to i za njeno individualno i kolektivno pamćenje, nezaobilazni je deo savremenih istraživačkih tokova nauke o baštini. U društvima u kojima su se desili zločini od strane represivnih režima lako je postići konsenzus oko toga šta i kako treba da se obeleži i sačuva od zaborava. Međutim, u situacijama etničkih i građanski sukoba, formiranje ovakvih memorijala je veliki izazov“ (Božić Marojević 2015, 25).

том контексту реалне и симболичке комуникације шајкача, која је од искључиво војне капе постала део мушког народног костима (погледати Radisavljević 2018, 42–47), а током осамдесетих година и зачетака ретрадиционализације била је један од незаобилазних идентитетских маркера.

Секундарна културна улога шајкаче и брич панталона на једној, а маскирних панталона, блуза, прслука, ветровки (ређе чизама или ципела) на другој, на првом нивоу разматрања читава се у чисто формално-функционалним сличностима културних редефиниција нових употреба војничких службених одела. Улазећи у шири државно-друштвено-културни контекст на размеђи векова препознају се значајне разлике у широј контекстуализацији. Иако је *de facto* изгубила српско-турски рат 1876–78. године и српско-бугарски војни сукоб 1885. године, Србија је у сутон 19. века била у несумњивом државно-политичком успону. Велика територијална проширења и оснаживање државног и националног идентитета у сваком случају су реалну и митологизовану улогу војске непрестано обнављали и тиме дословно подизали на пожељни статусни, као и пиједестал идентитета. Чињеница да су шајкаче, као етнографско-историјски најмлађе мушке капе, у многим пределима умногоме истиснуле шубаре, фесове и друга оглавља, те у традиционалним заједницама постале симбол идентитета на различитим нивоима: од професионалног, до етничког и чак конфесионалног, једноставно указује на то да су превасходно имале позитиван вредносни предзнак, који је унутар и изван српске етничке заједнице репрезентовао целокупан систем културног значења младе нације и државе.

Деградација позитивног предзнака у комуникацији војничким службеним одевним наративом препознаје се на основу пар индикатора. Шајкача и брич панталоне су у дугом временском периоду представљали невербални симбол у синтетичком фокусу сеоских средина, народа, друштва и државе током трајања монархије. Исто тако, тзв. војничке фотографије у време стабилног државно-друштвеног система социјалистичке Југославије установљене су као једна од неформално обавезних идентитетских успомена, а којом је, условно речено, продужен културни живот шајкаче у нешто измењеном облику и потпуно измењеном контексту војне капе *џиџиовке*. На крају тог дугог пута „војног“ идентитетског принципа стиже се до, у најмању руку, амбивалентног односа према новим ознакама, оличеним у маскирном оделу као симболу ратова и репресије. У том правцу посматрано, упоредно посматрање деградирајуће контекстуализације

војног одевног обрасца указује на још један означујући детаљ. Иако је маскирно одело ушло у врло широку секундарну културну употребу, ни у једном тренутку било која од припадајућих војних капа није постала недвосмислени елеменат новог одевног обрасца. Иако је шајкача на крају 19. века већ била означена као осведочени елеменат традиционалног мушког одевног обрасца у бројним подручјима Србије, што је и данас потцртано у традиционално моделованим музеолошким репрезентацијама народне културе,<sup>24</sup> дотле, и после две деценије од квантитативно значајног уплива маскирне униформе на радни одевни образац у сеоским и приградским срединама, она није верификована као могући елеменат за процедуре музеализације и, у одређеном дискурсу, неке од репрезентација културе.

Читања етнографске информације о употреби радног војног одела у секундарном културном окружењу и функцији напослетку отвара простор за дискурс у разматрањима која се унеколико дотичу улоге популарне културе у обликовању одевних образаца. Непосредно етнографски критеријуми за прикључивање музеолошки прихватљивом корпусу, конкретно функционалност, искористљивост, велики обим употребе и средина у којој је она обављана, не исцрпљују информације које одевни образац који се разматра садржи у себи. У том правцу посматрано, занимљива је чињеница како и поред деценија употребе цинс одеће, свима познатих фармерки, иако су већ крајем седамдесетих година постале лако доступне и у производњи текстилних погона широм Југославије<sup>25</sup>, оне нису ни у једном периоду у значајном обиму интегрисане у секундарно културно окружење народне културе привређивања. То ни у ком случају не значи да нису употребљаване током сезонских радова, али, о њима се не може говорити у светлу препознатљивог и у довољној мери утемељеног и распрострањеног одевног обрасца. Такав статус фармерки, одеће која је „на свет“ стигла у својству радне одеће фармера (по којима је код нас настао

---

<sup>24</sup> На првој етажи, тренутно актуелне осме сталне поставке ЕМ, у одељку који репрезентује подручје централне Србије, једно од оглавља на лутки у мушком народном костиму је шајкача.

<sup>25</sup> Осамдесетих година је институционализована производња *пазарских фармерки*, цинс одеће из многобројних приватних погона на подручју Новог Пазара. Продаја пазарског цинса је била вишеструко разграната, почев од пијачне продаје, преко „бутика“, па све до великих серија које су рађене за тржиште Турске, на првом месту Цариграда (Истанбул тур.). Исто тако су стизале прве лиценце за израду, рецимо, Lee Cooper и Wrangler цинса, а напослетку и тзв. *левиски*, Levi Straus панталона.

појам), људи који су се бавили производњом пољопривредних производа те је, сходно томе, требало итекако да задовоље критеријуме добре радне заштите, издржљивости, свакојаке функционалности и, не мање битно, приступачне цене за набавку, није достигао обим и етнографску дубину употребе маскирног одела у контексту културе привређивања (в. Ковачевић 1980). Стога, посматрајући изазове истраживања у светлу савремених тумачења о последицама промена у одевним обрасцима, сматрам како се, рецимо, у широком контексту може повући паралела данашњег, донекле митологизованог статуса шајкаче (у јединству са истим статусом тзв. „српског опанка“) са глобално усвојеним путем промена значења цинса, фармерки и оверал (*overall*, енг.) радне одеће, комбинеzona у својству радне одеће каубоја, фармера, железничарских пружних радника и других у Сједињеним Америчким Државама током периода друге половине 19. века. Пут од радне одеће до фолклорних икона, преко популарне културе, до уласка у модну индустрију, не може се ни на који начин поистовећивати са савременим контекстом неке врсте еквивалената, каквима се могу читати опанак и шајкача у локалном културном контексту, но, у сваком случају, говори о томе да у народне обрасце одевања треба укључити у далеко ширу проблематику од традиционално схваћеног костима, ношње.

## РЕПРЕЗЕНТАЦИЈА

Музејска стварност у облику изложбених репрезентација посвећених „старим добрим временима“ путем егзотизације традиционалне културе у стандардној етнографској музеологији на тај начин је несумњиво постала упитна. Отворене могућности даљих преиспитивања политике експозиције, у претходним одељцима, сагледане су путем уочавања деликатног контекста секундарне културне употребе маскирног одела. Окружење ратних дејстава, изолације и распада једног целокупног државно-друштвено-културног система вредности у сваком случају је представљало изазов за музејску репрезентацију, а ЕМ је на њега у најширој опсервацији одговорио транзиционим редизајном идилично-музејског дискурса према народној култури (уп. Simić 2006). Нови/стари музеолошки приступ оличен је у поставци *Народна култура Срба у XIX и XX веку*, осмој сталној изложби (Вјеладиновић-Јергић 2003), отвореној 2001. године, поводом обележавања стогодишњице постојања, као и *Традиционална култура Срба у Српској Крајини и у Хрватској* (Вјеладиновић-Јергић 2006), те у пројекту намењеном обликовању сталне поставке *Музеја Херцејовине* у

Требињу (Vladić-Krstić 1999). На тај начин, структуриран је матични ток репрезентација, у складу са неспорном потребом за очувањем различитих слојева идентитета проистеклих из народне културе и, сходно томе, непрестано обнављаном доприносу стандардизоване етнографске музеологије.

У другачијем дискурсу, међутим, деценије које су претходиле „времену зла“ током деведесетих, истовремено су период у коме је народна култура доживела драматичан процес промена. Вративши се на основну нит излагања, културу привређивања, треба говорити о могућностима репрезентације промена оличених у мизансцену напретка: мотокултиватора, моторне тестере, моторне пумпе за заливање, хидрофора и бројних других помагала<sup>26</sup> из времена позног социјализма и транзиције на селу уз које су неминовно везана конфекцијска радна одела и секундарно културно контекстуализоване униформе припадника различитих јавних и комуналних служби, а протоком времена, делови или комплети маскирних униформи. Тумачење секундарног културног контекста са унакрсним позитивним предзнаком напретка, рекао бих, заштитног одевног обрасца током делатности у народној култури привређивања, и то према политичко-ратно-манипулативном-културном окружењу, из кога је током истог периода маскирно одело утемељено у секундарни контекст употребе, представља велики изазов за аутора који би се латио таквог задатка. У том смислу, отклон од емотивно топлог, носталгичног репрезентовања народне културе у целини или неких њених појавно-садржајних еманација, укључио би могућност антрополошког дубинског етнографско-музеолошког преиспитивања колико је спољашње окружење (у најмању руку, током читавог 20. века) заиста утицало на до сада махом херметички тумачен систем вредности припадника сеоских заједница (уп. Naumović 1995, 39–40, 57–60).

Напоследку, поштујући чињеницу да добре музејске „приче“ захтевају обимну припрему, одбрану идеје и образлагање концепта, навео бих пар сведених крокија, овај пут могућих изложбених репрезентација, у којима би маскирно одело могло бити етнографско-музеолошки контекстуализовано. На првом месту би то била

---

<sup>26</sup> У прилог напретку наводим машине којима управља један човек, што је у широкој опсервацији упоредиво са напретком, алаткама и справама које су у народну културу стигле већ почетком 20. века, те у истом контексту нисам у списак уврстио оне за чију употребу је неопходно више руковалаца и помоћника. За такве, као што су, рецимо, комбајн, вршалица, трактор и прикључне машине, матичну делатност заштите обавља Музеј науке и технике.

својеврсна ретроспектива излаганих одевних образаца и њихове „народноне музејске употребе“ током досадашње делатности ЕМ, која би екстраполацијом тих свечаних, национално потцртаних народних ношњи (мушких и женских), према свакодневним, радним, поготово конфекцијом и друштвеним превратом социјализма промењеним обрасцима, омогућила увид у то да одевни етнографски времеплов не застаје искључиво на свечаним друштвеним догађајима (до половине 20. века!) већ одлази до свих блиских временских дестинација и чак у апроксимативну будућност. Друга могућност отвара се у хоризонтално постављеном читању наративних потенцијала одређених урбаних и субурбаних модела одевања у блиској прошлости 90-их година 20. века, где би маскирно одело, шушкаве тренерке и, рецимо, *дизелаша*, били контекстуализовани према свим комуникационим топосима и значењима какве су образовали. Наратив проистекао из такве репрезентације једног времена показао би како су поткултуре<sup>27</sup> појавно брушене, а садржајно означене изолацијом и санкцијама, при чему треба додатно појаснити значења искључиво радног обрасца маскирног одела, радно-свечаног шушкавих тренерки и, дискурзивно, свечаног у одевању дизелаша. На другој страни, такав наратив би осветлио и чињеницу како су маскирна одела махом носили припадници средњих генерација и старији, шушкаве тренерке биле у употреби у ширем генерацијском и „привредном“<sup>28</sup> дијапазону, док су дизелаша махом били млади људи, најчешће у контакту са криминалним друштвеним миљеом или они који су одевним обрасцем кокетирали са представом о својој припадности „важним људима“ из света криминала. Уз све то, наравно, треба промишљати и о политичко-антрополошком контексту експозиције у којој би био концептуализован наратив инверзан „српском хероју“ из ратних година.

<sup>27</sup> Као аргументацију потреби за таквом музејском причом навео бих студију Дика Хебдица о одевним наративима поткултура младих у другој половини 20. века у Енглеској, у којој су, у другачијем контексту, широко опсервиране њихова улога и утицај на велике друштвено-културне промене најшире заједнице Велике Британије (Hebdič 1980, 36–74).

<sup>28</sup> Појам *привредни* употребљен је у недостатку бољег означавања различитих делатности којима су се током 90-их бавили како млади, тако и они који су већ били у својим тридесетим годинама.



Сл. 1 Обнављање  
сточарског објекта,  
Пештерска висораван,  
2008. година  
(снимио Марко Стојановић)



Сл. 2 Обнављање  
сточарског објекта,  
Пештерска висораван,  
2008. година  
(снимио Марко Стојановић)



Сл. 3 Градирање јачине ракије, село Равна код Књажевца, 2004. година (снимио Марко Стојановић)



Сл.4 Пештерска висораван, 2008. година (снимио Марко Стојановић)

## Литература

- Barthes, Roland. 1983. *The fashion system*. Los Angeles: Univesity of California press.
- Bjeladinović-Jergić, Jasna. 2001. Etnografski muzej u Beogradu 1901–2001. U: *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–2001*, 7–42. Beograd: Etnografski muzej u Beogradu.
- Bjeladinović-Jergić, Jasna, ur. 2003. *Narodna kultura Srba u 19. i 20. veku: vodič kroz stalnu postavku*. Beograd: Etnografski muzej.
- Bjeladinović-Jergić, Jasna, ur. 2006. *Tradicionalna kultura Srba u Srpskoj Krajini i u Hrvatskoj*. Beograd: Etnografski muzej.
- Božić Marojević, Milica. 2015. *(Ne)željeno nasleđe u prostorima pamćenja. Slobodne zone bolnih uspomena*. Beograd: CmiH.
- Bonifačić, Vjera. 1997. „O polisistemskoj teoriji folklorizmu i suvremenim pristupima istraživanju tekstila“. *Narodna umjetnost* 34 (2): 137–151.

- Bulatović, Dragan. 2013. „Križa muzejske proizvodnje identiteta“. U *Muzeologija, nova muzeologija, nauka o baštini*. Beograd: Centar za muzeologiju i heritologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Kruševac: Narodni muzej Kruševac, 11–25.
- Bušić, Katarina. 2014. „Iskustva, problemi i promišljanja primijenjene etnologije: suvremena značenja i pojavnosti narodne nošnje“. *Etnološka istraživanja* 19: 163–188.
- Gavrilović, Ljiljana. 2007. *Kultura u izlogu: ka novoj muzeologiji*. Posebna izdanja, knj. 60. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Gavrilović, Ljiljana. 2009. *O politikama, identitetima, i druge muzejske priče*. Posebna izdanja, knj. 65. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Hebdiž, Dik. 1980. *Potkultura: značenje stila*. Beograd: Rad.
- Ivanović Barišić, Milina. 2006. Odevanje i moda. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 54: 245–257.
- Ivanović Barišić, Milina. 2017. *Odevanje u okolini Beograda: druga polovina 19. i prva polovina 20. veka*. Posebna izdanja, knj. 88. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Ivanović Barišić, Milina. 2021. Socijalistički narativ i tradicionalna kultura, U *Propaganda i javni narativi u socijalističkoj Jugoslaviji*, ur. Bojana Bogdanović, Kristijan Obšust, 219–248. Novi Sad – Beograd: Arhiv Vojvodine – Etnografski institut SANU.
- Jestratijević, Iva. 2011. *Studija mode – Znaci i značenja odevne prakse*. Beograd: Orion Art.
- Jestratijević, Iva. 2013. Uvod u studije mode. *Art+Media: Časopis za studije umetnosti i medija* 3: 108–119.
- Kale, Jadran. 2008. „Je li 'narodna nošnja' narodna“. *Etnološka tribina* 31: 109–126.
- Kovačević, Ivan. 1980. Blue jeans kao element masovne kulture. *Etnološke sveske* 2 (stara serija): 93–99.
- Mensch, Peter van. 1990. „Methodological Museology; or, towards a Theory of Museum Practice“. U *Objects of Knowledge*, ed. Susan Pearce. London: Continuum International Publishing Group.
- Milićević, Đ. M. 1885. „Etnografska izložba u Moskvi 1867“. *Godišnjica Nikole Čupića* VII: 3–17.
- Morris, Desmond. 1979. *Manwatching: A Field Guide to Human Behaviour*. New York: Harry N. Abrams.
- Naumović, Slobodan. 1995. „Ustaj seljo, ustaj rode: simbolika seljaštva i politička komunikacija u novijoj istoriji Srbije“. *Godišnjak za društvenu istoriju* II (1): 39–63.
- Nikolić, Desanka. 1978. *Odevanje graničara Vojne krajine u 18. i 19. Stoleću*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.

- Pearce, Susan. 1994. „Objects as Meaning; or Narrating the Past“. In: *Interpreting Objects and Collections*, ed. Susan Pearce, 19–29. London, New York: Routledge.
- Radisavljević, Katarina. 2018. „The Legend of Šajkača – a Famous Serbian Cap“. U *Uniformiranost: zbornik mednarodnega simpozija*. Elektronski zbornik, 41–48. Maribor: Pokrajinski muzej. <http://www.museoeurope.si>
- Simić, Marina. 2006. „Capturing the Past: an Anthropological Approach to the Modernist practices of the History Production in the Ethnographic Museums“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 70: 25–41.
- Službeno odelo. 2001. *Službeno odelo u Srbiji u 19. i 20. veku*. Katalog izložbe. Beograd: Istarski muzej Srbije, Galerija SANU.
- Stojanović, Marko. 2007. „Etnografska muzejska ekspozicija u funkciji komunikacionog procesa – primer stalne postavke Etnografskog muzeja u Beogradu“. *Glasnik Etnografskog instituta* 55 (1): 157–170.
- Stojanović, Marko. 2021. „Muško radno odelo u kulturi privređivanja – pitanja i odgovori“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 84: 31–53.
- Stojanović, Marko & Miloš Matić. 2010. *Plastične devedesete*. Katalog izložbe. Beograd: Etnografski muzej.
- Tavčar, Marija. 2016. *Teorija interaktivnog kostima: Telo-tehnologija-kostim*. Doktorska dis. Beograd: Univerzitet umetnosti u Beogradu.
- Thomas, Louisa. 2005. *The Secret Language of Jeans*. Slate. Dostupno na: [http://www.slate.com/articles/arts/fashion/2005/11/the\\_secret\\_language\\_of\\_jeans.html](http://www.slate.com/articles/arts/fashion/2005/11/the_secret_language_of_jeans.html)
- Velimirović, Danijela. 2012. „Novi izgled za 'novu ženu': uobličavanje 'proleterskog ukusa' (1945–1951). *Etnoantropološki problemi*, n. s, 7 (4): 935–955.
- Velimirović, Danijela. 2015. „Moda i antropologija“. *Etnoantropološki problemi* 10 (4): 791–794.
- Vladić Krstić, Bratislava. 1999. *Narodni život i kultura Srba u Istočnoj Hercegovini u drugoj polovini XIX i prvoj polovini XX veka: vodič kroz prvu stalnu etnografsku postavku Muzeja Hercegovine u Trebinju*. Trebinje: Muzej Hercegovine, Beograd: Etnografski muzej.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.

НИНА АКСИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

nina.aksic@ei.sanu.ac.rs

ХАСНА ЗИЉКИЋ

Културни центар Нови Пазар, Нови Пазар

h.ziljkic@live.com

## Женска одевна пракса током XX века у Новом Пазару и околини\*

У овом раду представићемо свакодневно одевање у граду и селу, током XX века, на терену Новог Пазара. Акцент се ставља на женско свакодневно одевање и посебности које се одликавају пре свега у професионалним праксама. Поред разлика у одевању које су проистекле из професионалних пракси, указаћемо и на неке друге аспекте који су утицали на различитост одевања, као што су – образовање, запосленост, утицај спољашње средине (људи ван породице, медији и др.), економски статус и др. Разлике условљене статусом жене у друштву, који се значајно мења након Другог светског рата, са већом еманципацијом жена и њиховим постепеним излажењем из патријархалног породичног оквира условиле су промене у одевном изгледу. Циљ рада је да се представе одевне праксе жена на територији Новог Пазара и околине.

*Кључне речи:* Нови Пазар и околина, одевање, промене, друштвени процеси, Срби, Бошњаци

---

\* Овај текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години број: 451-03-68/2022-14/200173 од 04. 02. 2022.

## Women's Clothing Practice during the XX Century in Novi Pazar and Surroundings

In this paper we will present everyday clothing in the city and village, during the XX century, on the ground of Novi Pazar. The emphasis is placed on the women's everyday clothing and special features that are reflected primarily in confessional practices. In addition to the differences in clothing that arose from the confessional practices, we will point out to the others aspects which influenced on the diversity of clothing, such as – education, employment, the influence of the external environment (people outside the family, the media and etc.), economic status etc. Differences conditioned by the status of women in society, which changed significantly after World War II, with greater emancipation of women and their gradual exit from the patriarchal family framework caused changes in clothing appearance. The aim of this paper is to present the complexity of everyday clothing practices of women and its changes in the territory of Novi Pazar and its environment.

*Key words:* Novi Pazar and surroundings, ate, changes, social processes, Serbs, Bosnians

Изазов проучавања одевања лежи у његовој комплексности, у могућности да се кроз једну одевну праксу представи читав низ различитих искустава, културних, народних и верских традиција, друштвених промена и сл. Када говоримо о одећи, не подразумевамо под њом само комаде материјала скројене и нашаране на различите начине, већ пре свега одећу посматрамо кроз њену употребну вредност – „путем одеће се човек представља пред заједницом, информише друге о свом укусу, приходима, навикама, националности, религиозној припадности“ (Ivanović Barišić 2017, 9). Основна намена одеће – оне тканине, израђене од коже или неког другог материјала, јесте да покрива и штити тело, али је пожељно и „да се уклопи у естетику свакодневног живота“ (Ivanović Barišić 2017, 9). У овом раду бавићемо се претежно одевањем у свакодневици женског становништва у Новом Пазару и његовој околини.

О одевању на територији Новог Пазара постоји неколико радова локалних истраживача који се тичу махом муслиманске одевне праксе.<sup>1</sup> Што се тиче православног живља, осим рада Јасне Бјеладина-

<sup>1</sup> О одевној пракси у сличним културним ареалима можемо сазнати из радова: Bjeladinović 1981, 268–293; Bjeladinović-Jergiћ 1992, 305–349; Bjeladinović 1976; Vukosavljević, Vasić & Bjeladinović 1984.

новић, радова на ову тему скоро да нема. Са доступним корпусом литературе, архивском грађом, као и разговором са неколико информатора, представимо промене у одевању, као и услове под којима и због којих су се оне догађале.

Као што је већ напоменуто, у раду ће се представити развој свакодневног одевања у граду и селу у XX веку, укључујући и период друге половине XIX века. Акцент се ставља на женско свакодневно одевање (од девојаштва око 15. године, па надаље) о коме постоје бројнији и прецизнији подаци, као и сведочења са терена и фотографије из личне архиве и локалног архива у Новом Пазару.<sup>2</sup> С обзиром на то да о одевању на територији Новог Пазара постоји мали број радова, који су настали до деведесетих година XX века, и односе се на описе одевних предмета, ношених у одређеном времену посматраног периода, то су и подаци који се тичу контекста у коме су одевни комплети или поједини делови ношени, као и касније трансформације истих, веома ретки. У том смислу, „намеће се питање трансформације начина живота у чијем процесу досадашње етничке целине урастају у космополитску структуру савременог, цивилизованог друштва“ (Мушовић 1998, 207), па самим тим и промене које настају под утицајем политичких, друштвених, економских, културних процеса који су обележили не само развој овог простора, већ и знатно шире.

Када говоримо о народној традицији, а посебно о њеном сегменту – одевању, треба имати у виду културно-историјске и друштвене промене, али и утицаје различитих иностраних култура – османске и дубровачке нпр., а касније и тзв. европске, као и промене друштвено-политичког уређења држава у чијим оквирима се ова територија развијала (Краљевина СХС, ФНР Југославија и СФР Југославија). Такође, за разматрање теме од значаја су географски положај територије и њене рељефне одлике, које условљавају типове привредних, првенствено пољопривредних делатности и сточарства, који су условили и материјале од којих ће се одећа израђивати – одређени тип одевања. Свакако да треба имати у виду и чињеницу да се град Нови Пазар налази окружен планинским масивима Рогозном и Голијом и да се нека од његових села налазе управо на овим планинама.

---

<sup>2</sup> Теренска истраживања на тему одевања обављена су током 2020. и 2021. године, у градској и сеоским срединама општине Нови Пазар. Захваљујемо се свим нашим саговорницима, као и породицама Зиљкић и Аксић које су нам уступиле фотографије из породичних архива. Такође, захваљујемо се Историјском архиву „Рас“ из Новог Пазара на доступности Збирке фотографија које се односе на народну ношњу.

\*\*\*

Трговина и занатство су од настанка Новог Пазара, тј. од првог помињања његовог назива 1461. године, имали значајно место у његовом друштвено-економско-политичком развоју. Наиме, од средине XV века па све до XIX века биле су развијене трговачке везе, а Нови Пазар је био средиште бројних караван-сараја којим су се превозиле различите сировине од и до Цариграда, Дубровника, Сарајева и Београда. Између осталих, сировине које су биле тражене су кожа, вуна и фине, тј. скупе тканине, од којих су се најпре правили одевни предмети (више у: Hrabak 1994, 69–84). Посебно место заузимала је трговина вуном коју су Дубровчани куповали у Новом Пазару. Поред старих трговинских веза, трговином материјалима у последњим деценијама XIX и првим деценијама XX века наставили су да се баве, продајући по кућама, јеврејски трговци, али и жене, тзв. *ћерчице* (више у: Kahrović Jerebičanin 2015, 171–184).

Развојем трговине, развијало се и занатство, прво оно које је било везано за сировине којих је било много на овој територији – метали, вуна, кожа и др. Нови Пазар је и данас познат по мањим занатским радионицама којих је почетком XX века било много више. Различити занати, од којих су данас бројни изумрли због развоја модерних привредних и пољопривредних машина, електронских справа и помогала, а посебно развоја индустријске производње, носили су слику једног друштва, његових потреба, напретка и културе уопште. Међу некадашњим занатима посебно издвајамо оне који су се тицали одевања сеоског и градског становништва, посредно и непосредно, тј. оне занатлије који су били носиоци израде одеће, обуће и аксесоара, али и оне који су били заслужни за израду и обраду сировина од којих су настајали одевни предмети. Тако су своје занатске радње у граду имали: опанчари, кројачи, обућари, нанулције, кожари и крзнари, терзије, абације, ћулавције, сарачи, шамиције, бојације, вуновлачари (више у: Đerlek 2011, 167–171), златари, тј. кујунције и др. (више у: Kahrović Jerebičanin 2013). Неки од ових заната, као што су кројач, обућар, шамиција, златар и други, и данас опстају. Највише посла почетком XX века имале су терзије које су израђивале одећу за „средњи и сиромашнији слој становништва, док су богатији одећу за себе набављали код призренских, скадарских и сарајевских мајстора“ (Rašljanin 1985, 176). Поред занатлија које су се бавиле израдом и обрадом сировина за одевне предмете, али и прављењем одевних предмета, као и обуће и накита, ове производе израђивале су и жене, па и понеки мушкарац у домаћој

радиности. Најчешће су биле прерађиване вуна и конопља (више у: Ivanović-Barišić 2003, 159–172), бојило се предиво, а жене су израђивале памучне хаљетке једноставнијег кроја, чарапе и др, а мушкарци једноставну обућу.

## ЖЕНСКА ОДЕВНА ПРАКСА У XIX И ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XX ВЕКА

Развојни пут одевања<sup>3</sup> у новопазарском крају условљен је различитим друштвеним, економским, политичким факторима, па ће се у том смислу представити изглед одеће и обуће, сегментиран према различитостима које подразумевају: сеоску и градску средину, одевање Срба и Бошњака, имајући у виду и „да је народна ношња етнички симбол“ (Kahrović Jerebičanin 2015, 172). Такође, биће представљене и разлике које се тичу старосне доби жена, као и њиховог материјалног и друштвеног статуса.

### 1. Градска одећа

У овом сегменту рада биће представљени одевни предмети који су ношени у свакодневним приликама од стране жена исламске и православне вероисповести. С тим у вези, биће указано и на појединости које праве разлику у погледу конфесионалне припадности. Иако одевање у свечаним приликама није предмет овог рада, само ћемо нагласити да је оно било богатије, тј. да су одевни предмети више украшавани, да је за њихову израду коришћено више материјала који су били финији и скупљи, али и да су се понеки одевни предмети користили искључиво у свечаним приликама.

Важна одлика градске женске ношње, пре свега муслиманске, јесте утицај Скадра, као и Косова и Метохије. Одевање у Новом Пазару, како код муслимана тако и код православних, обиловало је оријенталним елементима. „Турска грађанска ношња (сл. 1), ношња владајућег слоја, утицала (је) на одевање грађанског друштва у Србији (сл. 2), а оно затим продужило свој век у народној ношњи (сл. 3)“ (Vitković-Žikić 1989, 91). Одећа је израђивана од различитих материјала, као што су чоја, свила, кадифа, сомот и др., а украшавана је „срмом, металном и свиленом бикмом, као и свиленим концем (ибришимом и клободаном) и гајтаном“ (Rašljanin 1985, 176), дакле

---

<sup>3</sup> У раду ћемо користити податке из радова на ову тему, сегменте транскрипата из разговора са старијим саговорницима који живе у новопазарском крају, архивску грађу и фотографије.

рађена је од скупочених материјала. Украси на одећи били су пре-тежно вегетабилни или геометријски, што је у складу са кур'анским одредбама, које прописују забрану представљања људских и животињских мотива, али и усмеравају начин одевања жене, те су ношени одевни предмети „који по својој функционалности не одговарају овом подручју (...) али су ношени јер је то ислам прописивао“ (Rašljanin 1985, 176).

Женска градска ношња била је изузетно сложена, пре свега због разноликости када је у питању покривање главе, а била је „у ствари, оријентална ношња карактеристична за цео османлијски део Балкана“ (Rašljanin 1985, 176). Покривање главе имало је значајно место у одевању како код муслиманки, тако и код православки, с тим што је оно комплексније у првом случају, јер како народна, тако и верска, тј. исламска традиција налаже покривање главе. Глава се покривала шамијом, тепелуком и чаршавом са печом. Поред покривача за главу, делове женске одеће чиниле су и: кошуља свиленица, димије, појас траболос, тулбент марама, колан, јелек, милтан-салта, мисираба, цубе и терлук (више у: Рашљанин 1985).

Индустријализација, али и све већи утицај европских културних образаца у погледу одевања, утицали су на то да се већина помених одевних предмета изобичаји већ у првој половини XX века. Сачувани су малобројни предмети у изворном облику, и то првенствено код муслиманског становништва старије генерације, док су неки трансформисани, а скоро сви потпуно изгубили употребну вредност код српског становништва већ након ослобођења од Турака 1912. године. То је време када се српско становништво окреће српском, односно шумадијском културолошком миљеу у жељи за ослобађањем од свега што има везе са оријенталном традицијом. На одевање муслиманки у градској средини такође је имала утицаја европеизација, али је до трансформације муслиманске традиционалне ношње долазило много спорије у односу на српску, те је она практично пре изобичајена у градској средини након Другог светског рата, него што се у међувремену трансформисала. Међутим, фотографије из архивске грађе, указују на промену када је у питању одевање жена између два светска рата. Приметно је да су оне из традиционалног одевања ушле у сасвим другачије одевање које је подразумевало уже и краће сукње, хаљине, панталоне и блузе, тј. више европске кројеве.



Слика 1: Друштво трезвених у Новом Пазару између два светска рата  
В. 2. 280. (уз дозволу Историјског архива "Рас" Нови Пазар)

## 2. Сеоска одећа

Осврт на свакодневно одевање у градској средини показао је да су српске и муслиманске жене до ослобођења од османске власти 1912. године имале сличну одећу. Међутим, праве разлике у изгледу одевних комплета уочљиве су у сеоској одећи, што ће бити показано у даљем тексту.

### А) Српска сеоска одећа

С обзиром на то да су се представници власти Османске империје на територији Новог Пазара задржали до балканских ратова, тј. присаједињења ове територије Србији 1912. године, и да је овај крај био знатно дуже од остатка Србије под утицајем оријенталне културе и културе ислама у верском смислу, ово се умногоме одразило и на традиционално одевање како муслимана, тако и православаца. Већинско муслиманско становништво имало је утицаја на православно становништво које је било малобројније, те су у погледу одевања разлике биле мале. Ипак, разуђеност територије општине Нови Пазар, тј. њених села, оријентисаност према различитим већим центрима (Косовска Митровица, Рашка, Сјеница, па чак Црна Гора и Босна и Херцеговина) утицала је и на културолошке разлике које се очитују, поред осталог, и у одевању српског становништва.

Наиме, у селима Дежевског краја, онима која су географски ближа Косову и Метохији, као и Рашки, а „која се простиру северно од Новог Пазара па до Голије и на истоку захватајући већи део планине Рогозне све до Ибра, насељавају Срби, по пореклу (староседеоци, досељеници) сродни српском становништву Ибарског Колашина и Штавице“ (Vjeladinović 2011, 148). Одевање овог дела српског становништва новопазарске општине има карактеристике скоро идентичне одевању Срба у Ибарском Колашину и Штавици (више у: Vjeladinović 2011). Миграције које су се вековима уназад одвијале ка овој територији утицале су да досељеници из Црне Горе и са Косова и Метохије донесу и своју одећу, која се мешала са одећом старинаца, па је временом настала тзв. *џијска ношња*, која је крајем XIX и почетком XX века била одлика Срба са овог подручја.

Ношња је израђивана у домаћој радиности или су је израђивале терзије од доступних материјала као што су вуна и кожа,<sup>4</sup> конопља и памук или су се одевни комади куповали у Новом Пазару. Женска ношња била је комплексна, састојала се из више различитих делова и слојева, са различитим покривалима за главу и фризурама које су одсликавале друштвени и социјални статус девојке / жене.<sup>5</sup> Преко капе стављала се и плетена марама. Најважнији делови ношње били су и дугачка кошуља, појас, запрега, „с предње стране је вунена прегача *увијанка*“; док су горњи хаљени били зубун, хаљина и „кратак црни сукнени *јелек* (...) израђени од белог сукна и украшени везом и апликацијама чохе у боји“ (Vjeladinović 2011, 151). Као што је била одећа, тако је и обућа била слојевита – прво су се обувале чарапе, потом приглавци или назувице – вунени слој, а затим опанци од говеђе коже.

Неопходно је нагласити да су биле приметне разлике између села на Рогозни и оних у Дежевском крају, јер су прва била махом сиромашнија, теже приступачна и дуже изолована, што је узроковало да су их заобилазили различити културолошки утицаји, док су друга села „била подложнија новим утицајима и угледањима на Србију

<sup>4</sup> Коришћење вуне као основне сировине за прављење одевних предмета, пре свега на селу, условљено је географским положајем на ком се налазе села – брдско-планинско подручје, што узрокује слојевито одевање, али и коришћење одеће од дебљих, тј. топлијих материјала. Такође, с обзиром на то да се већина сеоске популације бавила сточарством, тј. овчарством, вуна је била један од најлакше доступних материјала за израду одеће.

<sup>5</sup> Девојке су носиле плетенице обавијене око главе, а жене „витице (врста трвеља), уз које се носи капа, а у Дежевском крају и фес“ (Vjeladinović 2011, 151).

како до 1912. године, тако и после ослобођења, па готово и до данас“ (Vjeladinović 2011, 150).

Код српског становништва, „нарочито након Првог светског рата, уочавају се знатније промене у изгледу и изради одевних предмета. (...) Под утицајем ношњи из града, али и војничке униформе, поједини делови ношње потпуно мењају свој изглед“ (Ivanović-Barišić 2003, 170–171). Промене до којих долази у одевању након ослобођења ових крајева, тј након Првог светског рата, најочигледније су у мушкој ношњи – покривању главе, као и у кроју панталона. У женској одећи, промене су текле знатно спорије, а код старијих жена у забаченијим селима Рогозне нису се примећивале све до Другог светског рата. Код жена, најочигледније промене биле су у начину чешљања косе и покривања главе, где долази до поједностављења, тј. жене све више праве венац од две плетенице око главе и повезују се марамом. Што се тиче одеће, на њу је доста утицаја имало становништво студеничког и краљевачког подручја, па се тако кошуља скраћује, а преко ње се носи вунена сукња. Под утицајем градског одевања повећава се употреба капута и прслука, џемпера од домаће вуне и блуза од фабричких тканина и куповина опанака од опанчара у Новом Пазару (више у: Vjeladinović 2011).



Слика 2  
В. 2. 280. (уз дозволу Историјског архива "Рас" Нови Пазар)

## Б) Муслиманска сеоска одећа

Сеоска одећа муслиманског становништва била је слична оној у граду, мада о овом одевању и нема много података у литератури, нарочито за период до Другог светског рата. С обзиром на то да је најзаступљенија била израда у домаћој радиности, одевни предмети били су једноставније израде и са мање украса. У складу са економском ситуацијом у породици, али и због практичности у изради одређених одевних предмета, користили су се углавном јефтинеји и лакше доступни материјали. Ово се очитује и на примеру чарапа које су ношене на селу, а биле су „једноставне и грубе“ (Ђерлек 2010, 294), израђене од беле вуне. Код жена су биле скоро без шара, а када их је било слабо су се виделе због дужине сукње (више у: Ђерлек 2010, 291–299).

\*\*\*

Скоро сви одевни предмети који се тичу женске ношње били су украшавани, нарочито код богатијих чланова чија се одећа украшавала свиленим гајтаном или *клобоганом*. Економски статус жене истицао је на различите начине, па су тако, на пример, учкури на димијама прављени од скупљих материјала за богатије, градске жене. Најчешћи украси били су вегетабилног, тј. флоралног мотива (кукуруз и др.), а код неких одевних предмета који су били доступни само богатијима, честа је била и шара „капље“ (у облику капљице), која се везла само на рукавима или на леђима одевног комада, слично као и стилизовани мотив аждаје заступљен само у српској ношњи. У том смислу, „не само као ликовно својство и ликовна вредност народног стваралаштва, орнаменти и вез сачињен од њих баш на народној сеоској ношњи показују етничке и етнопсихолошке особине, историјске и друштвене услове у којима је живео један народ“ (Ђерлек 2010, 293). Најзаступљеније боје биле су црвена, љубичаста, плава, црна или бела у посебним случајевима. Материјали су били природни, али један одевни предмет могао се израђивати од различитих материјала у зависности од финансијских могућности онога ко га купује, па су тако богатије жене носиле одећу од свиле и кадифе, док су сиромашније набављале одећу од чоје, сомота, вуне и др. Важан елемент у употребној пракси одевања одређеним предметима јесте и статус жене, односно девојке. Разликовање у одевању постојало је између дече, девојчица и девојака изнад четрнаест година, невести и удатих жена, трудница/породиља и старијих жена.

## ОДЕВАЊЕ У ДРУГОЈ ПОЛОВИНИ XX ВЕКА

Значајније промене у одевању у новопазарском крају почињу од 1912. године са окретањем српског становништва ка већим српским центрима у близини, а настављају се између два рата због повећаног утицаја градског одевања, да би кулминирале након Другог светског рата када долази, „заједно са другим привредним и друштвеним кретањима, што је случај и у другим крајевима Србије, до готово потпуног избичајавања ношње у корист градске одеће савремених модних одлика“ (Bjeladinović 2011, 181). Након Другог светског рата, са стварањем нове, социјалистичке културе (више у: Đukić-Dojčinović 1997), која је подразумевала нови концепт живљења, али је са собом носила и промене свих елемената који су га сачињавали, долази и до великих промена у одевању. Потирање традиције и њених вредности, као и потајна забрана вероисповедања, а од средине педесетих година прошлог века и све већи утицај иностране, западне културе на домаћу, имали су за последицу скоро потпуно губљење традиције већ крајем седамдесетих година XX века, и то пре свега оне која је негована на селу. Поменуто је имало великог утицаја на одевну праксу на сеоском, а посебно на градском подручју, како у читавој Србији, тако и у Новом Пазару, где су се посебности очитовале и у утицају вере на традиционално одевање, пре свега муслимана, а која губи своју снагу након Другог светског рата. Ипак, поједина сведочења потврђују употребу одређених елемената традиционалне ношње, посебно муслиманске у граду и након рата, па све до седамдесетих година XX века, што показује јачину утицаја, пре свега верске традиције у овоме крају, али и оне народне:

*Жене су носиле чаршафе и намазбесе кад су ишле у њрад. (...) Ти чаршафи су били као неке широке, велике сукње које су имале учкур – њо је канај унуџар њих, на врху, којим је чаршаф везан... Носиле су их и млађе и сџарије жене, као и невјестџе (С).*

Свакако, у кућним условима, одевање је било једноставније, скромније, више окренуто традиционалним елементима:

*У њо вријеме су се носиле њумајлије – као одјећа жена у кућама и изван ње, с њим иџо би жене изван куће њреко навлачиле чаршаф. (...) Кад би оџишла жена у махалу, или у њрад, она би њанком шамијом или неким канајом завезала – њодила би њај њур од њумајлија да јој се не види исџод чаршафа, и онда кад би дошла у махалу, она би њо развезала, и њусџила би ње њумајлије, а чаршафи, који су се на-*

влагчили *ѓреко шумајлија*, су се, кад се уђе у кућу, свлагчили и сложили би се, као и намазбес. Градске жене су носиле *шумајлије ѓо кући*. Оне су биле од *цица* или *делина*. (...) Жене су носиле *одозіо блузу*, можда у *исіом шом маітеријалу*, и *шо се скуйа* звало *кай*. Неке не, неіо обичне неке блузе – од *конца* или *шйриконе* или *шако*. Жене док би *смиривале ѓо кући*, значи онај *кућни ѓосао*, *радиле* би у *шым шумајлијама* и *шако*. (...) Е чим би *ручале* и *ѓослије ручка* завршиле *ѓрање суђа*, свака скоро жена би се *ѓресвлагчила* у неки *друіи кай*, неки нови, *љейши*, *іошивнији*. (...) И обавезно су носиле *ѓаѓуче*, које би се носиле *да их назују* кад се уђе у *ѓуђи дом*. Жене су се мноіо мало *шминкале* (С).

Средином шездесетих година, у граду су се муслиманске девојке и у кућним условима облачиле традиционално, али више из задовољства:

*Кад сам имала 15 іодина, и ја сам носила ѓо кући шумајлије. Тј. гјевојке су носиле ѓо кући шумајлије. То је било '66/'67. іодине. Било нам је и граіо да се шако облачимо. (...) Горе смо моіле носішй мајицу чак и крайких рукава. Нисмо носиле мараму на ілави. (...) Нису се ѓравиле ни фризуре. У шо вријеме је било срамоша да гјевојка сйави кармин, чак и ѓрсіен да носи на руци, увијек се ѓознавало која је гјевојка, а која је удайша жена ѓо шоме; удайше, невјесйе, су сйављале кармин, обрве мало навучене, није било сјенки* (С).

И код српских жена, поготову оних које су са села дошле у град, седамдесетих година још су се могли срести елементи традиционалног одевања. Тако је, на пример, упошљавање жена утицало на скраћивање косе и скидање мараме:

*Ја сам је носила до седам..., које сам се ја іодине зайослила? Милинко седамдесетшесте, ја седамдесетдевете. Е шад сам скинула мараму. (...) Ђе ћу да носим мараму у фабрику? Ја іоче да је носим, ѓа је іодвежи ође. (Назад) Радници на мене іочеше ууу. И ја одем, іосечем косу код једне жене шамо у ірад, она ми наірави минивал и ја одем, шако одем на ѓосао. Они сви уаааа. Е реко сад нема више мараме, јел смейша ми у іослу, смейша, ми смо кували кафу, шо ће да ми оде коса велика ће* (С).

С претходним у вези јесте скидање зара и фереце, које је било масовно, након доношења Закона о забрани ношења зара и фереце,

1951. године у Републици Србији (више у: Каџар 2000, Radić 2002 и Kladničanin 2020). Ова промена је можда и најважнија у одевању муслиманских жена након Другог светског рата у Новом Пазару:

*Ја имам уџисак да је њо био неки њрелаз од времена „џеча“ – кад су се скинуле џече, да би жене муслиманке ублажиле џу џромјену, да не би биле оџкривене, оне су једносџавно џреко носиле чаршаф и намазбес (С).<sup>6</sup>*

Индустријализација и модернизација, које су у Србији почеле још у XIX веку, Нови Пазар су у великој мери захватиле тек након Другог светског рата. Када се говори о одевној пракси, „са усвајањем градског начина одевања и последњи мајстори за израду материјала и хаљетака (ваљавичари, терзије, опанчари) (...) потпуно се повлаче, јер су индустријске тканине и конфекцијска одећа све више у употреби код већине становника“ (Bjeladinović 2011, 181). Традиционално одевање, у смислу материјала и начина израде, опстаје још код појединих старијих генерација, углавном жена, у забаченијим селима, које и „после осамдесетих година XX века још носе одело градских кројних одлика, али израђено од сукна домаће производње“ (Bjeladinović 2011, 181).

Чак и сами одевни предмети из традиционалне ношње, поготову на територији града, бивају замењени модерним елементима „у одевању жена, међу којима су хаљине, сукње, панталоне“ (Kahrović Jerebičanin 2015, 179). Неки од елемената традиционалне ношње, међу којима су нпр. димије, у граду су наставиле да се носе само у свечаним приликама<sup>7</sup> и током педесетих и шездесетих година XX века, док су шалваре у граду носиле углавном старије жене лошијег имовинског статуса:

---

<sup>6</sup> Чаршаф је доњи део женске муслиманске гардеробе, који је, заједно са намазбесом, муслиманка навлачила на главу када би излазила из куће. У кућама су се, на пример, носиле димије, а кад би жена хтела да изађе, повукла би ногавице димија изнад колена, обукла чаршаф преко, а на главу би ставила већу украсну мараму намазбес. Марама није била провидна и имала је сврху да прекрије главу и горњи део тела (рамена и прса жене). Намазбес представља и платно које жена може искористити да на њему обави једну од пет обавезних дневних молитви, тј. намаза. С тим у вези јесте и чињеница да се чистоћа платна од кога је израђен намазбес може сачувати једино ако се носи на глави.

<sup>7</sup> Традиционалну ношњу муслиманке су носиле у селу, а у граду су углавном носиле током празника или прослава. Код православаца традиционална ношња изобичајена је већ између два светска рата.

Оне су биле од *ѿорхетѿа*, звале су се *ѿанѿоље*, у дну су имале ноѿа-вице – *ѿако* им је било *ѿрактѿично*, јер су *ѿоалеѿи* били вањски, онда *стѿарим* женама је било јако *ѿешко* да се изборе у *ѿаквој* си-ѿуацији са *ѿумајлијама* или *димијама* од 5–6 *метѿара*. Дакле, *ѿе ѿанѿоље* су биле веома *ѿрактѿичне* (С).

Промене које је донео социјализам, у смислу индустријализације, а самим тим и већег запошљавања младих, посебно жена из града, али и села, подстакле су миграције на релацији село–град, које су утицале и на промене породичних односа (више у: Rašljanin 1989, 165–172). Нови Пазар био је један од првих градова са великим бројем фабрика. Тако се посебно истиче отварање Текстилног комбината (ТК) Рашка, који је отворен 10. јуна 1956. године и који, поред тога што постаје привредни носилац и подиже материјални ниво становника, „постаје и најважнији чинилац социјалних промена унутар традиционалних културних облика, а понајвише на трансформацији традиционалних друштвених односа и установа“ (Rašljanin 1989, 165). Запошљавање жена у овом комбинату, али и другим фабрикама, њихов излазак из куће, контакт са градском средином и фабричком производњом, самостална зарада, као и „долазак људи са стране и њихов контакт са осталим унутар фабрике, а који са својим схватањима утичу на јачање свести жена које се запошљавају“, а затим и „утицај медија унутар фабрике“ (Rašljanin 1989, 168), мењају положај жене у оквиру породице, па и друштва у целини, те самим тим условљавају и промене у одевању у односу на оно традиционално, а посебно сеоско. Тако су, нпр. *седамдесетих година жене, ове шѿо раде, ѿочеле да се шминкају кад излазе у ѿрад – све комѿлеѿно – и сјенке и маскара иѿг*. (С).

Поред промена у породици долази и до промена у „чаршији“ где жене, посебно раднице овог колектива, све више добијају своје место. Како би се прилагодиле градској средини – „модернизовале“, мењају и своје одевање, које се посебно примећује у чаршији.<sup>8</sup> Уместо традиционалног одевања, носе се најмодернији, европски кројеви, краће сукње до и испод колена, класичне панталоне, звонарице, а горе се носе кошуље или блузе, краћи или дужи сакои или капутићи. Глава се не покрива ни код Српкиња ни код муслиманки, а као аксесоар скоро обавезно иду ташне. Обућа је фабричке производње,

<sup>8</sup> Више о животу чаршије видети у: Crnišanin 1992.

често са мањим потпетицама и представљала је одлику женствености: *да су флекне, њанчеџиране и чисте циџеле ако оћеш да си жена* (С). Закључке о изгледу одевања доносимо пре свега на основу фотографија, као архивских докумената, а затим и на основу разговора са саговорницама на терену. Дакле, овако је, уопштено и најшире узев, изгледало градско женско одевање, које се није значајно разликовало међу генерацијама, затим у односу на социјални статус (девојка / удата жена), као и имовински статус и др., – *а жена, хџјела не хџјела, она је морала да се њрилајоди џом сисџему* (С). Из разговора са знајемо да су и средњошколке, и православне и муслиманке, с краја шездесетих година, на корзоу носиле сукње до колена, костиме, али никако блузе на бретеле и сл.:

*Каг смо излазиле у ѓрад, носиле смо њлисиране сукње. (...) Сукње су биле до исјод кољена. Љеџи нисмо ниџџа носиле исјод сукње. Каг су џек изашле унихой-чараје, најлон-чараје – најлон чараје су биле баш свилене, џада су имале шав, биле су у џренду са шавом, који је био ѓрозан. (...) Сџандард је био ниџи, нисмо увијек мојле кујиџи. Посџојале су жене које су џџојале. Ујлавном, каг бисмо ѓошле у ѓрад, ја се сјећам, мајка би нам, мени и сесџри, саџила од мохера косџим, и сукњу. Касније смо носиле до кољена сукње, никад нисмо носиле изнад, нејо до кољена или ѓреко кољена* (С).



Слика 3:  
Разлика у одевању  
младе градске  
и сеоске жене.  
Мањи градски  
парк 1958. године.  
В. 2. 280.  
(уз дозволу  
Историјског архива  
"Рас" Нови Пазар)

На одевање жена утицало је и школовање,<sup>9</sup> тј. образовни ниво, друштвена околина и средина у којој се жена школовала, као и вероисповест којој је припадала (више у: Aksić 2019, 57–61). Српкиње су се много лакше одлучивале на запошљавање и одлазак на школовање, а „разлоге за ово треба тражити и у обичајно правним условима српског становништва које су жени у појединим сферама живота давали много слободније место и значајнију улогу. Тиме су својим примером вршиле огроман утицај на преостале жене и њихове одлуке“ (Rašljanin 1989, 170). Са подизањем образовног нивоа жена, пре свега путем аналфабетских течајева који су организовани одмах након Другог светског рата у Новом Пазару, као и различитих стручних и домаћичких курсева, мења се свест о традицији и вери, које се постепено доживљавају анахроним, као и дотадашњи начин одевања (више у: Aksić 2019, 57–61). Поред образовања жена, велики утицај на одевање имао је и друштвено-пословни положај мушкарца, тј. припадност Партији, те су жене којима су мужеве били на „вишим“ позицијама имале и већу слободу у одевању, боље финансијске могућности, али су, донекле, самим тим биле и условљене да прате моду:

*Мислим да је свака друџа жена носила чаршаф и намазбес, а оне које нису њо носиле биле су оне које су зајослене у фабрици или су радиле као службенице или су им мужеве били на неком њоложају – чланови Савеза комуниста. (...) Ја сам носила хаљине... Нџр. биле су акџуелне шџриконе, имале су жене које су имале машине, које су радиле у џрикоџажи џа су знале, и код куће су имале џе шџрикаће машине, џа су нџр. шџрикале комџлеџе и хаљине и џо је било јако лијеџо. Онда уске сукње смо имале са шлицем џозаџи, усџварџи он није био оџворен, имао је џодшлиц, да се не види ноџа кад корачаш. Онда смо имале – звао се мџдисон мџдел, сукња код којих је фалџа била најџријед, џа су имале ушивене са сваке сџтроне најџријед и џозаџи џо једна фалџа. Па су имале као џарче убачено на сукње џозаџи на фалџе, џеџшесџ фалџи, џо је био џаџа џренџ. Оџоџо смо облачиле, наравно, блузу или... Био је џаџа акџуелан маџеријал жерсеј и џлиш (С).*

<sup>9</sup> 1. септембра 1958. године основно школство постаје обавезно (више у: *Opšti zakon o školstvu*, 1958. Službeni list FNRJ, br. 28).



Слика 4: Сабор просветних радника одржан у Сјеници 31. августа 1954. године  
В. 2. 280. (уз дозволу Историјског архива „Рас“ Нови Пазар)

Поред већ поменутих утицаја, не смео заборавити ни утицај масовних медија који су се након Другог светског рата посебно развијали у СФР Југославији. На територији Новог Пазара, посебно у граду, значајан утицај на младе имали су филмови, тј. филмске звезде, које су доносиле, посебно када су у питању страни филмови, нове, другачије, иностране културне вредности, а са њима и предствљање западне одевне праксе (Више у: Janjetović 2011).

Када говоримо о модернизацији и утицају европских, тј. западних модела одевања на Новопазарце, морамо имати у виду да је оно најпре почело да се одвија на територији града, а тек нешто касније и на сеоском подручју. Овакве промене, али и оне које се тичу сучељавања међу традиционалном и модерном културом, па самим тим сеоском и градском, као и старијом и новијом генерацијом, а која је посебно била евидентна у првим послератним годинама, нису биле део само новопазарске културне трансформације, већ су захватиле читаву Србију, а посебно су се читавале и биле радикалније код женског муслиманског живља, како на простору Санџака, тако и у другим деловима Србије где живе муслиманке (више у: Đorđević Crnobrnja 2015, 303–314). Ове промене у одевању су само један мали део промена које су задесиле жене у „модерном“ добу, а које су узрокова-

ле сучељавање и помирење са собом и околином, што представља део психолошког, тј. „сложеног социокултурног процеса“ (Ђорђевић Crnobrnja 2015, 313).<sup>10</sup>

И поред утицаја западне моде, ужих и отворенијих кројева који су своје место нашли посебно у градској средини, код образованих и запослених жена, неки морални стандарди достојно су се чували све до средине осамдесетих година, што можемо повезати са јаким утицајем традиције (народне и верске) и патријархалних вредности, посебно код муслиманског живља:

*Није смјело да буде крајко ниши уско. Чак кад бисмо сједеле у махали, одмах бисмо шражиле неки њешкир да њрекријемо кољена, како нам се не би видјела кољена јер се сукња њовуче кад се сједне. Чак и њред сѡаријим женама било нас је сѡид да нам виде кољена. Кад бисмо служиле кафу – сѡављале бисмо руке на њрса, кад се наѡнемо да нам се блуза не оѡвори. (С).*

Родитељи су покушавали да своја размишљања о моралу пренесу и на млађе генерације, тј. оне које су стасавале осамдесетих година XX века, те и поред све већег утицаја „мини“ моде, девојке су имале дозу стида и разграничавале шта је и у ком тренутку прикладно или не:

*Тек кад су оне, наша гјеца, биле цурице њочеле су њолако да њрихваѡају ѡзв. мини могу, ѡо је ѡенерација моје кћерке – ѡо су 80-ѡе ѡодине, '83./84. ѡодина, ѡако. Али оѡеѡ се задржала нека врсѡа сѡида... Оне нису смјеле с ѡим мини сукњама да иду у школе. Код куће су њочели њолако шорѡсеви. Која је била мало смјелија, мајицу на бреѡеле, њочеле су њолако да навикавају рогѡѡеље да навијају косу и да се шмињају. (...) Мада, и ѡа ѡенерација имала је неки ... иѡак неку дозу сѡида. Нису ѡако обучене ишле у комшилук (С).*

\*\*\*

Како је већ је поменуто, традиционално одевање је дуже опстајало у сеоским, посебно забаченијим крајевима, и то нарочито код женског живља, а скоро у потпуности током различитих свечаности.

<sup>10</sup> Више о еманципацији муслиманки и њиховом положају у друштву у периоду социјализма и утицају на одевну праксу, видети у: Hadžišehović 2013; Škrijelj 2015, 41–51.

У српским селима на Рогозни и у Дежевском крају, с обзиром на то да након рата није било довољно фабрички прављених материјала, обновљена је израда материјала у домаћој радиности. Углавном су обновљани градски хаљеници који су у употребу ушли тридесетих година прошлог века, док су они традиционални, са доста веза и украса, били потиснути. Ни обућа се више није украшавала као раније, већ је све било много једноставније и сведеније. Коришћени су опанци, црне чарапе, а касније и гумени пиротанци фабричке израде. У Дежевском крају, до педесетих година носила се кошуља од конопљаног или памучног платна и преко ње вунена сукња, а у Рогозни су се преко сукње опасивале и танке вунене прегаче, док су то у Дежевском крају биле кецеље од куповних материјала. Ипак, покривање главе опстајало је још дуго након рата, само мало модификовано, па су се тако „старије жене забрађивале (...) шамијама, а девојке и млађе жене повезивале су шарене мараме фабричке израде које су везивале под брадом“ (Вјеладиновић 2011, 177). Изглед одеће зависио је и од имовинског стања породица, које су, посебно у забаченијим селима, након рата биле изузетно сиромашне. Сведочење саговорнице која је родом из села на тремеђи Новог Пазара, Рашке и Лепосавића, припадајућег Косову и Метохији, али културолошки у оквирима истог ареала, указују на велико сиромаштво које је владало све до почетка шездесетих година. Овакав имовински статус углавном је условљавао и пртену одећу израђену у домаћој радиности:

*Ми смо шаг од кучине, на пример, прели и после шкали и вранили у руји. (...) Па би наше мајке шо шкале, ја би после шиле на руке, ко сукњице и шо смо звали зајреје. (...) Никако друкше није начин мојо, ал' оне би шо лејо оно овако радиле, знаш, онако нашивале јоре у сџрукић и оне би биле доле ко, ко њелано. Леје биле. Ми би шо, али шо је јос'е оврани у ша руји и, и карабоја. Карабоја плава дође, е сеши се. Карабоја дође ко неки каменчићи (С).*

Горњи део одеће бивао је најчешће сачињен од белог изатканог платна које се белило на сунцу, а онда је шивена кошуљица на закопчавање или из једног дела са украсима на крајевима рукава, тзв. *колирима*. Старије жене често су се опасивале вуненом *каницом* која је била широка, шарено изаткана и која *држи снају* (С). О сиромаштву које је владало, посебно у забаченијим српским селима сведочи и изјава саговорнице о одевању током зиме: *Зиму шџа смо носили, шџо би носили и леџи, моја Нина. Није имало, све њођи у школу, ча-*

раје вунене обуј довде [до колена], ѿвучи на више и ѿо ѿи ѿо. (...) Озїо оно сукња, јага, нишїа (С). И обућа је била сачињена од најлакше доступних материјала и укуцавана, те су се опанци који су ноше-ни до шездесетих година називали кованици, а куповани су у Новом Пазару: Неїо су били неки, овуе с`е заковали Пазарци ексерїе и ѿо сам два дана неђе идеш и оно се све развали (С). Уласком у девојачко доба постало је и неопходно коришћење доњег веша, који није било лако приуштити па су га девојке саме шиле:

*Кради мајки мараму, знаш ону шїо она носи. Она ѿамо има неке две, ѿри, ѿа нека која је оно мало јача знаш, ја узни, ѿа їледам како да урадим. Узни моју оловку, ѿа оно овако, ѿа овако, ѿа сасїави, ѿа їресечи, ѿа ѿо нам је, ал' немам ласїик. Но ѿи, мо` ѿури конац и конац ће да ми їагну. (...) Овде на ћоше држи да ми не їагну. Нема јаго, није имало куку мене (С).*



Слика 5:  
Почетак 60-их година  
XX века. Село Леча  
(удаљено 7км од Новог  
Пазара, ка Косову  
и Метохији).  
Приватна архива фотографија

Слика 6:  
Невеста и свекрва,  
1970. година. Село Постоње  
(удаљено 3,5км од Новог Пазара,  
стари пут ка Рашки).  
Приватна архива фотографија



Већ почетком шездесетих година све је већи утицај градске средине на одевање, те се задржавају само понеки делови старе одеће у селу и то код старијих генерација, где се исто у изради користе фабрички материјали. Тих година се и имовински статуси породица делимично побољшавају, што се види и у погледу материјала, начина израде одеће и изгледа одевних предмета:

*Посе се већ почело из моде шће пршене шчо шкано од кучине. Ишак је шосе мало, неко мало и од вуне радио, а моја мама није. Он је шосе ошца мало радио, он би шонекад кушио мало некој шшофића шшо су викале шшаре жене. Нису знале друкше да зову кад нешшо куши да шије нешо шшоф (С).*

За обућу почињу да се купују опанци, тзв. широћанци, а када се долазило у град неким послом презувало се у његовој близини у ципеле. Већ крајем шездесетих година, поготову жене које су удате, и то у селима ближе Новом Пазару, имале су могућности да купе понеки комад одеће, али су се од вуне још увек правиле чарапе, пуловери и јакнице. Девојке и младе жене су до почетка седамдесетих година носиле мараме, које су са све већим утицајем градске средине, а посебно са повећаним запошљавањем почеле да одбацују, да скраћују косу и стављају, тада популарни минивал. Интересантан је податак да, све до досељавања у сам град, ретко је која жена носила панталоне. Сукње су биле практичније, али и одраз женствености, само се водило рачуна да не буду изнад колена, јер је то било срамота: *било срамота да носиш крашку, какви. Сад фирикнем ако није крашка, онда нее како. Добро, ја нисам нашла ни свекра, ни свекрву, ал шчо је шшачо било у село, шчо је било све озбиљно онда, а и шшч нисам носила крашкo, нисам ја никад носила крашкo, јок (С).*

Већ крајем седамдесетих, а посебно осамдесетих година, многе породице су се преселиле у предграђа Новог Пазара, те су села остала скоро пушта, што је и најбитнији разлог да се, што се тиче српског живља, за пресек одевања узме почетак седамдесетих година, време када динамика живота почиње све више да се мења у корист начина живљења у градској средини.

Муслиманке на селу дуже су „остале верне традиционалној култури па тако и одевању димија, као и остале традиционалне ношње“ (Kahrović Jerebičanin 2015, 179). У одевању, поред употребе одређених традиционалних одевних предмета, важна је била њихова

уредност и чистоћа. Педесетих и шездесетих година XX века, старије жене покривале су главу *шамијама*, које су се називале *шамашаљке*, а које су биле дебље и шарене. Традиционални начин одевања у потпуности се задржао на селу све до седамдесетих година, када постепено почиње да се модификује. Старије жене и оне које су статус „старије жене“ добиле улогом свекрве, иако су нпр. седамдесетих година имале 40 година, носиле су тумажлије, нису носиле кратак рукав, а *блуза покривала се марамом коју би закачила испод враћа, да јој се враћ не види, када би била изван куће* (С). Девојке и млађе жене су, као горњи одевни предмет, носиле кошуље и блузе, мало лепше, модерније. Невесте су носиле свечаније, тзв. *свиленице*, које су биле скупе, па су давале да се сашију, а затим су девојке и младе жене саме правиле *ојице* и пришивале на блузу – оне које су то знале радиле су саме, ако нису, давале су да им се ураде ојице за новац. Ко је имао могућности, куповао је и фабрички израђиване блузе, а посебно од седамдесетих година, када је традиција полако почела да бива потискивана, а прихватани модернији елементи одевања, тако да су се и на селу облачили горњи делови одеће са кратким рукавом. Преко блузе носила су се *јелачаг*, јер су *јелеци* углавном били скупљи, те жене на селу нису могле да их приуште. Као доњи део одеће и даље су се одржале димије, али су оне ношене углавном током свечаности, док су се код куће носиле тумажлије. За обућу су преферирале пластичне папуче, сандале и опанке, што се могло носити и када се одлазило у комшилук, а уколико се одлазило у град онда су се обувале ципеле. Глава је и код девојака и код удатих жена била прекривана, али само делимично. Од једне саговорнице сазнајемо да су девојке на селу почетком седамдесетих година покривале главу, али само делимично, те да су *шалчаг* набављале на пијаци, куповале танке мараме и некад саме правиле *ојице* или плаћале другој жени, која је знала да их направи и сашије по рубу мараме:

*Каг сам имала 15 година дјевојке су носиле тумажлије, димије, на глави шању мараму – ми за то кажемо шалче. Није се глава замашавала као ово сад, као што је то хиџаб. Носиле смо обична шалчаг, затим шамије с ојицама. Дјевојке и уошће младе жене су погвезивале главу – до пола главе се видјела коса, а од пола је сшајала марама, омошана око косе на пошљку. (...) Код куће су увијек носиле шалче на глави, као погвезане (С). И коса се делом могла видети: Јесте, само јгје би био уилешњак умошан на пошљку, шу би*

*и до њола љаве сѡавиле мараму. Коса би се љрво уљлела, умољала на љољиљак (С).*

До 1975. године су се носили и *чаршафи* и *намазбеси* који нису били обавезни, али су били одлика традиције како верске, тако и народне. Многе ствари које се тичу одевања рађене су пре свега из поштовања не само верске традиције, већ и старијих људи, посебно свекрва и мушкараца, који су често и бранили да жене раде одређене ствари (нпр. да се шминкају), али и из жеље да се одржи ниво морала, из чега је произилазио и осећај срамоте ако се уради нешто што одступа од друштвених норми. Тако се девојке углавном нису шминкале или јесу али веома мало, док је неким невестама и забрањивано да се шминкају:

*Дјевојке – нису се шминкале уљавном, а неке јесу. Ја сам на љо љледала овако: ко је имао да куљи себи шминку, шминкао се. Јесѡ било срамоља у љо вријеме да се шминка, али су се дјевојке шминкале. Ако би нека имала браља да нељдје ради и може да заради да јој куљи шминку, ља дјевојка је имала да се нашминка. (...) Код нас нису забрањивали шминку – ни муж, ни моја љородица. Шљо није случај код мојих – сесљре, јесљрве, њима мужеви нису дали да се шминкају (С).*

На селу је, и седамдесетих година било срамота обући панталоне, па чак и сукњу. Тек осамдесетих, деведесетих година, девојке које одлазе у град на школовање почињу да носе панталоне, сукње, па и фармерке. Морамо поменути да је осећање стида исказано на необлачењу панталона и посебно кратке сукње било очигледно код свих жена, невезано за веросиповест, што потврђује поменути став да су општедруштвене норме у традиционалном окружењу биле изузетно јаке.

Дакле, морал, друштвене и верске норме имале су великог утицаја на жене на селу, које су постепено примале утицаје модерне одевне праксе из града, али су и поред тога задржале одређене традиционалне елементе одевања, делимично их прилагодивши друштвеним променама, у смислу фабричких материјала и куповине фабрички израђиване одеће. Ипак, може се приметити да леп комад одеће, сашивен по мери од купљеног материјала и украшен руком жене која га носи, није могао да замени фабрички комад одеће, те је ручни рад остао на већој цени.



Слика 7:  
Жетва, тек испрошена невеста  
на селу, 1975. година.  
Приватна архива фотографија



Слика 8:  
Снаха и свекрва, свакодневни живот  
на селу, осамдесете године.  
Приватна архива фотографија

Жене су биле носиоци традиције, што се очитује и кроз одевну праксу. Оне су дуже задржале традиционалну одећу у целости или само неке њене елементе, облачећи је у свакодневици, али и током прослава различитих празника, што потврђује архивска грађа – посебно фотографије. На њима можемо видети жене у традиционалној ношњи у свакодневици која је делимично трансформисана током седамдесетих и осамдесетих година, тј. прилагођена новим одевним тенденцијама. Због посебних одлика града и културе живљања у њему, која се у потпуности разликовала од сеоске, жене у граду су и у првим годинама након Другог светског рата своје традиционално одевање, у великој мери замениле савременим – европским кројевима.

\*\*\*

Распад СФР Југославије на самосталне државе/републике за последицу је, између осталог, имао јачање националних идентитета, а са њима и верских пракси, као и покушај ревитализације традиционалне културе. У Новом Пазару се народна ношња, као сегмент

традиционалне културе, ревитализује пре свега код бошњачког становништва, док код српског живља скоро и да није доживела своју обнову. Наиме, традиционално одевање код Бошњака у оквирима старијих генерација, посебно у селима, и раније се током празничних дана практиковало, али се након 1991. године постепено враћа и у градску средину, као и код млађих генерација. Мора се напоменути да је оно делимично модификовано, тј. да се користе искључиво фабрички материјали и фабрички израђивани делови одеће, али и да се не враћа целокупна одевна комбинација, већ само неки њени делови, међу којима су најчешћа покривала за главу. С друге стране, код Срба, народна ношња опстаје и даље, скоро искључиво у оквиру културно-уметничких друштава, док на селу, пре свега из практичних разлога, старије жене и даље користе мараме, кецеље и опанке, али најчешће фабричке производње.

У вези са подизањем свести о бошњачком националном идентитету јесте и употреба хиџаба у Новом Пазару, „који је од деведесетих година прошлог вијека постао значајан елемент санџачког културног миљеа“ (Ђуровић 2015, 823), док се елементи старе традиције обичавају, нпр. као што су *чаршаф* и *намазбес* који су се користили до осамдесетих година, а већ *деведесетих година није било жена да носе намазбес* (С). Дакле, „деведесетих година долази до поновног покривања муслиманки у Новом Пазару, након отварања женске медресе, мектеба, изградње и обнављања џамија. Ипак, оно кулминира у наредној деценији, с обзиром на отварање тако значајне установе за исламско образовање – Факултета за исламске студије, уз организовање многобројних локалних вјерских трибина и предавања“ (Ђуровић 2015, 825). Одевање муслиманки бива радикалније окренуто верским канонима, за разлику од ранијег времена када се заснивало више на моралним, тј. општедруштвеним нормама. Верски живот муслимана добија и све већи значај, пре свега уз помоћ образовања, али и медијске и институционалне подршке, те се враћа у приватну, али и јавну сферу живота. Са оваквим развојем, и традиционално одевање, пре свега оно везано за верске каноне, добија на значају, а посебно се мора имати у виду да је оно резултат политичких и културолошких промена:

*Тек кад су оне родиле своје ћерке, то је већ генерација 90-их – '92. године, мислим да је више почело. Таг се почиње дијелићи становништво на оне који нешто носе или неће да носе из вјерских разлога и на оне друге. До 90-их година није било*

*хиџаба у Пазару. Није било њокривених жена у Пазару. Наше мајке су биле њод намазбесом, али никад није њо било одвише сѡрикну – да не смије коса да се нимало види најримјер. Ако им марама оѡкрије дио ѡлаве, види им се ѡрло, није њо било сѡрашно, носиле су шамије до ѡла ѡлаве. Није њо било ѡако сѡрашно. Е онда су се ѡјавили хиџаби. Тако да имамо сад конѡрасѡ, имамо хиџаб и имамо сасвим једну друѡу крајностѡ (С).*

Жене су остале носиоци традиционалних и верских обележја, па тако и традиционално-верске одевне праксе. Ипак, напомињемо да се, уз ревитализацију, делом одиграла и трансформација, као и модернизација одевних предмета, који се данас шију од најразличитијих материјала, са разним шарама и у различитим бојама, па чак и са нестандартно традиционалним кројевима. Тако су, на пример, димије, као један од најкарактеристичнијих муслиманских одевних предмета „поново постале битан елемент у одевању. Од модела димија најчешће су се користиле шалваре, које су доста уже од скупоцених димија из староградске културе одевања, ношених крајем XIX и почетком XX века. Занимљива новина јесте да су и неки мушкарци почели да одевају уже димије, односно шалваре“ (Kahrović Jerebićanin 2015, 179). Уз све своје трансформације, тј. стилизације које су доживеле, димије излазе из оквира верске и народне праксе муслимана – постају модни одевни предмет који носе и људи других конфесија.

Српско становништво такође је доживело ревитализацију традиције и верске праксе, али, на овим просторима, ношња није била укључена у овај процес. Данас, скоро једина пракса у којој се среће народна ношња јесте фолклорна пракса, тј. одевања на наступима културно-уметничких друштава, који су такође у веома малом проценту сачували аутентичну ношњу овога краја, вероватно због много већих промена до којих је долазило у одевању српског становништва него муслиманског, као и јачег утицаја муслиманске и ношње досељеника, али и модернизације (у општем смислу) која је, на „слободнији“, у смислу верских канона, на српски живаљ имала већи и јачи утицај.

Ипак, са све већим образовним нивоом жена, са доласком млађих генерација и миграцијама село–град, дешавале су се и веће промене у смеру модернизације одевне праксе и код православних жена и код муслиманки, па су тако многе девојке почеле да носе панталоне, сукње и мини сукње, шортсе, већ осамдесетих година, наставивши и деведесетих, а свему томе у прилог иде и сведочење ста-

рије саговорнице: *Е вала нашија година се нису ни у лето овако ко ово сад скидали* (С).

\*\*\*

Бројне промене у друштву – културолошке, политичке, економске и технолошке, утицале су на одевну праксу током нешто више од једног века на територији Новог Пазара. Тако се долази до разлика које се посебно очитују на локалном нивоу, а које представљају посебност овог терена. Ова посебност одсликава се у професионалним праксама које имају своје законе у чије оквире спада и одевање. Поред ових разлика, примећујемо и друге, општије опозите који се јављају у одевним праксама свих крајева Србије: свечано/свакодневно, сеоско/градско, млађе/старије, женско/мушко, девојке или момци / невесте или младожење и др. Када су у питању жене, на њихово одевање утицали су и општедруштвени аспекти као што су образовање, запосленост, економски статус, утицај спољашње средине (људи ван породице, медији и др.). Дакле, поред бројних општих аспеката који су утицали на одевну праксу, у оквиру оне женске, очитују се додатне разлике, условљене пре свега статусом жене у друштву, који се посебно мења након Другог светског рата са све већом еманципацијом жена и њиховим постепеним излажењем из патријархалног породичног оквира.

## Извори

ИАРНП, Историјски архив „Рас“ Нови Пазар, В. 2. 280. Збирка фотографија. Приватна архива фотографија.  
*Opšti zakon o školstvu*. 1958. Službeni list FNRJ, br. 28.

## Литература

- Aksić, Nina. 2019. „Pismenost i obrazovanje žena u Novom Pazaru od 1945. do 1991. godine“. U *Zbornik radova sa okruglih stolova Alhamijado književnost / Svečanost mevluda*, prir. i ur. Hasna Ziljkić, 57–61. Novi Pazar: Kulturni centar Novi Pazar.
- Beljkašić – Hadžidedić, Ljiljana. 1967. „Dimije – haljetak orijentalnog porijekla u nošnjama Bosne i Hercegovine“. *Glasnik zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, Nova serija* 22: 161–175.
- Bjeladinović, Jasna. 1976. *Narodne nošnje Jugoslavije*. Beograd: Etnografski muzej.
- Bjeladinović, Jasna. 1981. „Srpska i muslimanska narodna nošnja u peštarsko-sjениčkoј visoravni“. *Glasnik Etnografskog muzeja* LVI: 268–293.

- Bjeladinović, Jasna. 2011. „Srpska narodna nošnja u Ibarskom Kolašinu, Štavicima i u okolini Novog Pazara“. U *Narodne nošnje u XIX i XX veku, Srbija i susedne zemlje*. Ur. Mirjana Menković, 146–183. Beograd: Etnografski muzej u Beogradu.
- Bjeladinović-Jergić, Jasna. 1992. „Komparativno određenje narodne nošnje srpskog i muslimanskog stanovništva unutar Sjničko-pešterske visoravni i u odnosu na susedne i druge oblasti“. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 56: 305–349.
- Vitković-Žikić, Milena. 1989. „Libade, primer orijentalnih uticaja u srpskoj građanskoj nošnji“. *Novopazarski zbornik* 13: 153–164.
- Vukosavljević, Petar, Olivera, Vasić & Jasna Bjeladinović. 1984. *Narodne melodije, igre i nošnje Peštersko-sjeničke visoravni*. Beograd / Sjenica: Radio-Beograd / SIZ za kulturu i fizičku kulturu SO.
- Đerlek, Semina. 2010. „Zbirka čarapa u Muzeju 'Ras' u Novom Pazaru“. *Novopazarski zbornik* 33: 291–299.
- Đerlek, Semina. 2011. „Vunovlačarski zanat u Novom Pazaru“. *Novopazarski zbornik* 34: 167–171.
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. 2015. „Svakodnevno odevanje Goranki u Beogradu – između tradicijskih i savremenih kulturnih praksi“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXIII (2): 303–314.
- Đukić-Dojčinović, Vesna. 1997. *Pravo na razlike selo – grad*. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- Đurović, Miloš. 2015. „Hidžab kao fenomen konstruisanja i osporavanja identiteta: primjer savremenog Novog Pazara“. *Etnoantropološki problemi* 10 (4): 821–838.
- Ivanović-Barišić, Milina. 2003. „Narodna nošnja u ivanjičkom kraju: Kušići, Maskova, Deretin i Ravna Gora“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 51: 159–172.
- Ivanović-Barišić, Milina. 2017. *Odevanje u okolini Beograda: druga polovina 19. i prva polovina 20. veka*. Posebna izdanja, knj. 88. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Janjetović, Zoran. 2011. *Od „Internacionale“ do komercijale: Popularna kultura u Jugoslaviji 1945–1991*. Biblioteka „Studije i monografije“, knj. 70. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Kahrović Jerebičanin, Muradija. 2013. *Stari zanati u Novom Pazaru*. Novi Pazar: Muzej „Ras“.
- Kahrović Jerebičanin, Muradija. 2015. „Dimije – nekada bitan element tradicionalne muslimanske nošnje, a danas svetski modni trend“. *Novopazarski zbornik* 38: 171–184.
- Kačar, Semiha. 2000. *Zarozavanje zara: ženske ispovijesti*. Podgorica: Amanah.

- Kladničanin, Fahrudin. 2020. *Peča*. Novi Pazar: Akademska inicijativa Forum 10.
- Mušović, Binasa. 1998. „Fes kao odevni predmet“. *Novopazarski zbornik* 22: 207–218.
- Radić, Radmila. 2002. *Država i verske zajednice 1945–1970*. Prvi deo: 1945–1953. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Rašljanin, Senko. 1985. „Nešto o ženskoj gradskoj nošnji Novog Pazara s kraja XIX i početka XX veka“. *Novopazarski zbornik* 9: 175–187.
- Rašljanin, Senko. 1989. „Uticaj industrijalizacije na promene vezane za položaj žene u Novom Pazaru“. *Novopazarski zbornik* 13: 165–172.
- Hadžišehović, Munevera. 2013. *Muslimanka u Titovoj Jugoslaviji*. Sarajevo: Dobra Knjiga.
- Hrabak, Bogumil. 1994. „Dovoznici vune, voska, kože i orijentalnog tekstila iz Raške u Dubrovnik 1715–1800. godine“. *Novopazarski zbornik* 18: 69–84.
- Crnišanin, Ramiz. 1992. *Tijesna čaršija*. Novi Pazar – Beograd: Damad – Mrlješ.
- Škrijelj, Redžep. 2015. „Kulturna emancipacija muslimanke u Kraljevini i socijalističkoj Jugoslaviji (1929–1992)“. *Interkulturalnost* 9: 41–51.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.



АНА САВИЋ-ГРУЈИЋ

Институт за српски језик САНУ, Београд

anasavic81@gmail.com

## Лексема кошуља у говорима призренско-тимочке дијалекатске области\*

У раду су с лексичко-семантичког становишта представљени називи којима се у говорима југоисточне Србије означавају традиционална кошуља и њени саставни делови. Лексичка грађа ексцерпирана је из дијалекатских речника и допуњена подацима прикупљеним за први том *Српској дијалектолошкој аџласа*, с изузетком мањег броја лексема чије је значење утврђено теренском провером. Забележене номинационе јединице описане су на основу семантичких података који су потврђени у речницима, те сагледане у оквиру семантичких група и подгрупа. Циљ овог рада јесте да се кроз лексичко-семантичку анализу укаже на значај традиционалне кошуље као дела традиционалне српске ношње у језичкој слици света патријархалних говорника призренско-тимочке дијалекатске области, на културне специфичности уткане у семантичке садржаје датих лексичких јединица, као и на однос говорних представника према једном сегменту традиционалне материјалне културе.

*Кључне речи:* српски језик, призренско-тимочка дијалекатска област, лексема кошуља, традиционална материјална култура

---

\* Овај рад финансирало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору број 451-03-9/2021-14 од 14. 1. 2021. године, који је склопљен с Институтом за српски језик САНУ.

## The Lexeme *košulja* in the Speech of the Prizren-Timok Dialect Area

The paper provides a lexical-semantic and ethnolinguistic analysis of the various names used in the speeches of South-East Serbia to denote the traditional *košulja* or shirt and its component parts. The lexical material was excerpted from dialectal dictionaries and expanded with data compiled for the first volume of the *Serbian Dialectical Atlas*. The recorded nominations were described based on semantic data confirmed in the dictionaries, and then analyzed as part of semantic groups and subgroups. The aim of this paper was to perform a lexical-semantic analysis to indicate the importance of the traditional shirt as part of the traditional Serbian dress in the linguistic image of the world of patriarchal speakers of the Prizren-Timok dialect area, the cultural specificities (beliefs, rituals, symbols, etc.) embedded into the semantic content of the given lexical units, as well as the specific attitude of the representative speakers towards one segment of traditional material culture.

*Key words:* the Serbian language, the Prizren-Timok dialect area, the lexeme *košulja*, traditional material culture

Дијалекатски речници као драгоцене ризнице похрањују речи из дубоке старине, а с њима и значења и сазнања која су својеврсна сведочанства духовне и материјалне културе одређене језичке заједнице. На српском говорном подручју лексикографски су најбоље обрађени говори југоисточне Србије. Великим бројем дијалекатских речника верно се репрезентују сва три дијалекта у оквиру призренско-тимочке дијалекатске области, као и друштвено-историјске и културне специфичности овог дела српског језичког простора. Граматички обрађена лексичка грађа, идентификована прецизним лексикографским дефиницијама, основа је бројним лингвистичким истраживањима, док културна и етнографска спецификованост илустративног материјала представљају неисцрпан извор за даља историјска и културолошка истраживања.

Овом приликом, из обимног лексичког материјала сачуваног у дијалекатским речницима југоисточне Србије, издвојене су лексеме којима се означава кошуља, као основни део традиционалне ношње сеоског становништва.<sup>1</sup> Део лексичке грађе чини и мањи број лексема,

---

<sup>1</sup> „Међу творевинама традиционалне културе српског народа – по улози у свакодневном животу и значењу етничког идентитета, као и по ликовним и естетским

обележених звездicom, чија смо значења утврдили накнадном провером на терену (село Гулијан, сврљишки крај, тимочко-лужнички дијалекат) на основу *Уџићника за прикућљање џерминологије одевања и обувања*.<sup>2</sup> Грађа обухвата више од 130 лексичких јединица које се примарно или у неком од секундарних значења односе на именоване традиционалне кошуље и њених саставних делова.

Издвојене лексичке јединице разврстане су у оквиру одговарајућих лексичко-семантичких група и подгрупа, те сагледане у контексту опсервација експлицираних у досадашњим лексиколошким и етнолошким истраживањима југоисточне Србије.

## 1. Називи за кошуљу

Кошуља је основни део сеоске народне ношње „... и у материјалима и у начину израде – претежно је била производ домаћег кућног и сеоског рукотворства” (Bjeladinović-Jergić 1999a, 419). Носила се до тела и истовремено и лети и зими служила као горњи и доњи хаљетак (Bjeladinović-Jergić 1999, 359).

Широм призренско-тимочке дијалекатске области у значењу ‘део одеће који је у непосредном додиру с телом’ употребљавају се различити дијалекатски ликови лексеме *кошуља* (SDA, rukopis). Будући да су сви коришћени речници конципирани као диференцијални, те региструју само оне речи којих нема у речнику стандардног језика или у неком другом речнику који је послужио за самеравање,<sup>3</sup> лексикографска одредница *кошуља* у основном значењу није забележена.

С друге стране, забележени су пејоративни облици изведени од мотивне речи *кошуља*: *кошуља́к* (Zlatković I 2014, 389; Ćirić 2018, 400), *кошуља́ш\**, *кошуљеџина* (Zlatković I 2014, 389; Ćirić 2018, 400), *кошуљина* (Žugić 2005, 167; Stojanović 2010, 391). Пејоративи *кошуља́к/кошуља́ш* односе се на прљаву и поцепану кошуљу. Додатној негативној спецификацији пејоратива *кошуљеџина* доприноси квалификација *ојална* ‘проклета’ (Zlatković I 2014, 389). Илустративни материјал: –*Пустише ти остијале кошуљине, свѣки дѣн се љреобукјујеш, ко младожења!* (Žugić 2005, 167) реферира да се развој пејоратива *кошуљина* заснива на експресивној семантичкој компоненти ‘који се

---

вредностима – једно од најзначајнијих места припада народним ношњама” (Bjeladinović-Jergić 2021).

<sup>2</sup> Интерни упитник Института за српски језик САНУ.

<sup>3</sup> Оваква селективност при конципирању речника искључује велики број речи које иначе постоје у говору.



ме *јрсничарка* 'кошуља изаткана од конопљиних влакана' (Dinić 2008, 119) и *шежиња́вка* 'кошуља од кучине' (Koželjac 2014, 549).

За израду финијих кошуља користиле су се различите врсте памучног платна домаће или фабричке производње. Општи назив за кошуљу од памука јесте *џамучѐрница/џомучѐрница* (Koželjac 2014, 369; Dinić 2008, 610).

*Мѐлезно џлајно* од конопље (или лана) и памука израђивало се ручно (Stojanović 2010, 450). Од њега су девојке шиле спрему за удају: – *Дáровне кошу́ље шијемо од мѐлес џлајно́.* – *Мѐлезну вѐзѐну кошу́љу, до зѐмњу дуи́чку, бе галá на свекр́ву* (Žugić 2005, 193). У оквиру домаће радиности производио се и *бећал џаму́к* (Koželjac 2014, 32) који је служио за израду платна *ћенáр* (Zlatković II 2014, 497). Од ћенарног платна (с потком од танког памучног конца протканом свилом или с пртеном потком протканом памуком) израђивала се празнична женска кошуља *ћенáрка* (Dinić 2008, 833; Zlatanović 2011, 484; Koželjac 2014, 566), *ћенарли́ја* (Zlatanović 2011, 484), *ћенарли́ја кошу́ља* (Zlatković II 2014, 497), *ћенáрка кошу́ља* (Ćirić 2018, 80).<sup>5</sup> Грубо памучно предиво *виџиљáш* служило је за ткање дебелог платна и кошуље именоване *виџиљáшка* (Koželjac 2014, 56).

Осим памучних материјала који су се ручно ткали, употребљавале су се и различите врсте фабричке израде. За дебље памучно платно забележен је назив *америкáн/мерикáн* (Žugić 2005, 7; Dinić 2008, 407): – *Добивáли смо ѓреко Црвѐни кр́с и америкáн, а дои́лѐ ѓршѐне кошу́ље смо си носи́ли за свѐки дѐн* (Žugić 2005, 7). Фино памучно платно за женске кошуље и хаљине је *бáсмо* (Jovanović 2004, 344; Dinić 2008, 20).

Врста памучног платна је и *умајн* (Jovanović 2004, 659). Будући да су се од оваквих материјала израђивале кошуље које су представљале прелаз од сеоске ка градској, односно од традиционалне ка модерној ношњи, у речницима нису забележене посебне лексеме за њихово именовање. Врста мекане памучне или вунене тканине фланел забележена је у дијалекатском лику *вланѐл* (Stojanović 2010, 103). Од таквог материјала су кошуље *ванѐла* (Zlatković I 2014, 77), *влáнела* (Stojanović 2010, 103), *вунѐла* (Stojanović 2010, 119).

Од шарене свилене тканине, назване *ђузија* (од тур. *gezi* (Škaljić 1966, 250)) (Zlatanović 2011, 132), израђивале су се истоимене дуге женске свечане кошуље (Zlatković I 2014, 177). Оваква врста кошуља

<sup>5</sup> О кошуљама од *ћенар* платна у југоисточној Србији в. више у: В. Медић (2011).

била је део женске градске ношње у врањском крају, формиране под снажним утицајем оријенталне културе.<sup>6</sup>

Модерно доба и индустријска производња наметнули су употребу и другачијих, синтетичких материјала за израду одевних предмета: *кошуља ош њерлџон* (Ćirić 2018, 670); *најлон кошуља* (Stojanović 2010, 439).

### 1. 2. Називи за кошуљу према боји

Белом бојом памучне тканине мотивисано је успостављање лексеме *белáча* (Koželjac 2014, 29) и синтагматског лексичког споја *белџи кошуља* (Žugić 2005, 18). Позитивној семантичкој спецификацији доприноси метафоризована семантика придева *бео*, садржана у фигуративном значењу „чедан, невин, безгрешан; добар (обично уз црн као супротност)” (Loma 2008, 148), која се у датом контексту повезује са свадбеним ритуалом и даровном кошуљом: – *На свекрву њрџеница, а на свékра – белáча!* (Koželjac 2014, 29).<sup>7</sup> Бела мушка пртена кошуља присутна је и у многим другим ритуалима. Њена апотропејска моћ се исказује тако што се њоме прекрива бадњак, увија тек рођено дете, ставља се преко ђурђевданског венца намењеног жртвеном јагњету; орач када оре и сеје, обавезно носи белу кошуљу (Petrović 2000, 213).

Лексема *белача* остварује антонимску релацију са секундарним семантичким садржајем лексеме *каџрáница* (Koželjac 2014, 215), којом се именује веома запрљана кошуља, црна попут катрана. Антонимски однос остварују и фигуративна значења, те насупрот чедности и безгрешности коју симболизује бела кошуља, стоји црна, мрачна, нечастива сила (ђаво) коју симболизује *каџранџца*.

### 1. 3. Називи за кошуљу према изгледу

У оквиру ове лексичко-семантичке групе обједињене су лексеме на основу семантичке компоненте 'изглед'. Разлика међу датим лексемама може се даље успоставити на основу диференцијалних сема 'крој', 'врста и квалитет материјала', 'облик' и сл. Сва именована потврђена у овој лексичко-семантичкој подгрупи јесу прозирне семантичке мотивације. Лексемом *брчáнка* именује се 'кошуља с набораним врховима рукава' (Koželjac 2014, 42). Кошуља која око врата има *колџр* 'оковратник' јесте *колџа*, *колџче* (Zlatanović 2011, 224). Свако-

<sup>6</sup> О лепоти и раскоши врањске градске ношње и снажном утицају османске културе в. у: Ј. Хаџи-Васиљевић (1932).

<sup>7</sup> Илустративни материјал сведочи и о односу у патријархалној породици: свекар је глава породице, те снаха њему даје најбољи дар.

дневна кошуља која се израђује рубљењем пртеног платна је *рубина/рубина* (Dinić 2008, 732; Koželjac 2014, 492), *рубинка* (Dinić 2008, 732; Stojanović 2010, 825). *Танчица/џџнчица* је 'кошуља од танког провидног платна' (Koželjac 2014, 546; Dinić 2008, 806). У значењу 'кошуља с трегерима' (Koželjac 2014, 555) забележена је лексема *џређерача*, с којом апсолутну синонимију остварује лексема *безрукáвка\**.

Поједина именована заснивају се на физичкој (или каквој другој) сличности с производима који су преузети из других култура, а с којима се на семантичком плану успоставља асоцијативна веза. У значењу 'кошуља без крагне' забележена је лексема *(j)еђерка* (Koželjac 2014, 212) чија се реализација везује за нем. *Jägerhemd* 'ловачка кошуља' (Klajn & Šipka 2012, 556). Лексема *џоска* забележена је у значењу 'дуга бела кошуља која се носи преко панталона' (Jovanović 2004, 642–643) и 'женски део одеће (кошуља; блуза; хаљина)' (Dinić 2008, 816). На основу етнографских записа познато је да се тоска носила у јужно-моравском крају. Изгледом је подсећала на албанску традиционалну кошуљу, а име је добила према албанском племену Тоска (Jovanović 1974, 45). Исте податке проналазимо и код Скока (1973, 485), где је тоска дефинисана као 'fustanela od platna, koju nose Arbanasi Toske u Leskovcu, Poljanici i Klisuri (okrug vranjski, Srbija)'.

### 1. 3. Називи за кошуљу према намени

Глаголска лексема *џремени се* 'преобуче се у празнично одело, дотера се' мотивисала је успостављање назива за свечану кошуљу *џремењача* (Dinić 2008, 653). Кошуља која се носила у свечаним приликама именована је и синтагматским спојем *сџовáлна кошуља\**.

### 1. 4. Називи обредних кошуља

Будући да је кошуља део одеће који је у непосредном додиру са телом, њена улога је веома важна и у обредно-обичајној пракси (Ivanović Barišić 2021).

Лексема *јорунка* забележена је без ближе контекстуалне употребе (Koželjac 2014, 77). Претпоставка да је ова кошуља могла бити део неке култне или обредне радње заснива се на мотивној речи *јорун* 'храст'.<sup>8</sup>

Лексемом *еднодџнка* (Dinić 2008, 172) именује се пртена кошуља изаткана и сашивена за један дан. Веровало се да таква кошуља има

<sup>8</sup> В. Чајкановић (1985, 80) наводи да је горун дрво изразите демонске снаге. Кроз њега су провлачили недоношчад када слабо напредују; од њега се праве погребни крстови.

моћ да штити од болести и смрти (Kulišić, Petrović & Pantelić 1970, 180). Војници су је носили као амајлију да их чува од куршума.

Врсту обредне кошуље представља и *чумина кошуља*, коју је у Тимочкој Крајини ткало „девет баба обнажених до појаса и без марама“ (Tolstoj & Radenković 2001, 584). Она се користила у ритуалима како би се чланови сеоске заједнице заштитили од демона куге, односно *чуме* (Miloradović 2016, 168).

*Расџорњака* је кошуља покојника која се са њега скида цепањем (Dinić 2014, 716). Употребљава се у погребном култу. Према речима С. Петровића (2000, 67), у Алексинцу распорњачу сачувају па кроз њу провуку боцу вина којим касније лече болесне укућане. У Нишави и Лужници такву кошуљу зову *џусџињаћ* или *џоврљоџина* и после сахране је бацају: – *Шџо осџане џо мрџавца за облачење и обување, кажемо џусџињаца или џоврљоџине, џој зајалимо да изџори, или врљимо у дољину* (Ćirić 2018, 858).

Значајно место у многим ритуалима има и *венчална* или *невесџина кошуља*.<sup>9</sup> Ову кошуљу невеста је носила прве брачне ноћи, а *цвџџ*, односно крв на кошуљи, доказ је њене невиности и чистоте (Zlatković II 2014, 550). Веровало се да само невина невеста члановима нове породице може донети срећу и благостање. Ова кошуља се чувала заувек: – *Невесџина кошуља се чува до век* (Zlatković I 2014, 79) и представљала је важан ритуални предмет при излечењу болесних: – *Венчална кошуља се чува за лекување* (Zlatković I 2014, 80).

## 2. Називи за део кошуље око врата

Ова лексичко-семантичка група садржи две подгрупе у оквиру којих су лексичке јединице идентификоване семама 'завршни део кошуље око врата' и 'комад тканине пришивен око изреза за врат'.

### 2. 1. Називи за завршни део кошуље око врата

Традиционална кошуља се око вратног отвора завршавала ужим или ширим нашивеним делом. У говорима призренско-тимочке дијалекатске области овај део именован је синонимним лексемама: *јакá*,

<sup>9</sup> Проблем који се наметао у раду јесте прецизно разврставање лексема у оквиру лексичко-семантичких група. Није увек било могуће са сигурношћу разлучити које су семе биле доминантне при номинацији. Примера ради, *венчална* или *невесџина кошуља* сагледана је као обредна кошуља, а једнако оправдано би било и да се нађе међу лексемама којима се именују кошуље према намени. С друге стране, лексеме *белáча*, *белџа кошуља* могу се квалификовати и као обредне кошуље.

*јачица* (Dinić 2008, 311; Zlatanović 2011, 194; Ćirić 2018, 342, 344); *колѝр* (Žugić 2005, 161; Koželjac 2014, 225), *колѝрче* (Žugić 2005, 161); *оѝрлѝја* (Dinić 2008, 501), *оѝрлѝак* (Dinić 2008, 501; Jovanović 2004, 495), *оѝрлѝч* (Zlatanović 1998, 263), *оѝрље* (Dinić 2004, 501). Н. Богдановић (2009, 152) у синонимном значењу бележи и облик *оковраѝник*, истичући да су овакве „књишке речи” познате говорницима сврљишког краја, али нису саставни део њиховог лексикона.

Оковратници пртених кошуља често су опшивани финијим памучним материјалом. Такви додаци називали су се *ѝосѝавци* (Zlatković II 2014, 199; Ćirić 2018, 753).

2. 2. Називи за комад тканине пришивен око изреза за врат  
Под утицајем градске ношње на вратни део традиционалне кошуље уместо оковратника нашивала се крагна. Лексеми *краѝна* одговарају дијалекатски ликови: *краѝлија* (Dinić 2008, 357), *краѝла* (Žugić 2005, 168; Stojanović 2010, 392), *краѝличе* (Žugić 2005, 168). И крагне су попут оковратника украшаване везом: – *Навѝзи ѝој кошуљче наѝрѝд, на рукавчики доле и на краѝличе!* (Žugić 2005, 168).

Посебну врсту додатка за вратни део кошуље представља *јакалѝк* (Zlatković II 2014, 349; Zlatanović 2011, 194). То је имитација кошуље израђена од финијег материјала, а прекривала је само горњи део старе или прљаве кошуље: – *Сироѝѝња ноѝи јакалѝк, виѝдиш рукавѝ и све ѝѝо се виѝди од кошуљу, како кошуља, а оно само заѝијене крѝће* (Zlatković II 2014, 349).

### 3. Називи за појачани део кошуље на раменима

Поједини делови одеће именују се лексемама мотивисаним називима за део тела с којим је одећа у физичкој вези (Bogdanović 2009, 151). Управо такве природе су све лексеме којима се именује комад платна на кошуљи који иде од рамена до рамена да би ојачао кошуљу: *нарѝмка* (Dinić 2008, 462), *ѝрерѝмка* (Koželjac 2014, 435), *рамењача* (Žugić 2005, 329; Dinić 2008, 711).

### 4. Називи за прорез на грудима

Прорез на предњем делу старинске кошуље који прекрива прса назива се *ошвиѝца/ошвиѝце* (Zlatanović 1998, 278; Dinić 2008, 550; Zlatković II 2014, 92; Ćirić 2018, 651).

У једном од секундарних значења иста семантичка реализација везује се и за лексему *ѝѝука* (Žugić 2005, 261, Dinić 2008, 553).

## 5. Називи за предњи и задњи део кошуље

Предњи и задњи део кошуље именују се антонимским лексичким паром *ḡrédŋiца* и *sáŋŋiца* (Dinić 2008, 259) мотивисаним називима делова тела. Лексичким јединицама *сѡán* и *сáна* означава се део старинске кошуље који покрива леђа и груди, а састављен је из једног комада (Koželjac 2014, 534). Доњи предњи део дуге кошуље, као и уздужна половина кошуље која се спреда копча, именују се лексемом *ḡолá* (Zlatković II 2014, 169).

Семантичка реализација лексема *ḡrbína*, *ḡrbníца* (Ćirić 2018, 132) 'задњи део одеће' успостављена је метонимијским преносом значења на основу логичне везе с називом дела тела који кошуља покрива.

## 6. Називи за уметке на кошуљи

Бочни троугласти уметак којим су се проширивале старинске пртене кошуље називао се *бочник* (Koželjac 2014, 38), *бочница* (Zlatković I 2014, 63). Сложеном лексемом *ḡогмѡшченица*\* именује се клинасто проширење испод пазуха.

У синонимској корелацији с наведеним именованима налази се и лексема *усѡѡрак* (Žugić 2005, 421).

Називом дела тела који покрива, мотивисано је и проширење *рѡбрња* (Dinić 2008, 724; Koželjac 2014, 486).

Лексемом *клѡн*\* именује се проширење на задњем делу мушке кошуље.

## 7. Називи за рукав

За именовање дела кошуље који покрива руку забележен је једино лик *рукáв* (Ćirić 2018, 912). Деминутивни облици обично се односе на рукав дечје кошуље: *рукавчѡк* (Jovanović 2004, 605; Stojanović 2010, 826), *рукавчѡ* (Jovanović 2004, 605). Иако на лексичком плану нема разлике између рукава на мушким и женским кошуљама, илустративни материјал носи информацију о различитом изгледу: – *Жѡн-сѡе кошуље су имáле шѡроћи рукавѡ, а мѡшѡе нáбрани рукавѡ, ḡа с шáслице сѡѡѡнуѡи уз рѡку да не ландáрају* (Ćirić 2018, 490).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> У коришћеним изворима није било података о наборима на рукавима. Међутим, Ј. Бјеладиновић-Јергић (1999: 375) у вези с њима бележи именована *шѡѡке* и *шѡркови*.

## 7. 1. Називи за део кошуље око запешћа

Рукави старинске кошуље били су широки или сакупљени у таслице (Medić 2011, 105). *Таслица*, *шасличка* (Dinić 2008, 806; Stojanović 2010, 917; Zlatković II 2014, 473; Ćirić 2018, 1013) јесте манжетна на рукаву мушке старинске кошуље извезена народним шарама. У синонимном значењу потврђена је и лексема *манџејна* (Koželjac 2014, 266).

## 8. Називи за дугмад, копче

### 8. 1. Називи за дугмад

Мушке и женске традиционалне кошуље биле су разрезане на грудима и закопчавале су се једним дугметом или везивале двома петљама. У грађи су са значењем 'дугме' потврђене лексеме: *џул* (Ćirić 2018, 856), *џулка* (Zlatanović 1998, 330; Stojanović 2010, 779; Ćirić 2018, 856), *џулчџк* (Ćirić 2018, 856).

Коштано дугме на кошуљи именовано је лексемом *кочи́нка* (Dinić 2008, 355). Деминутивни облици *кошуља́нче*, *кошуља́рац* (Dinić 2008, 356) у једној од секундарних семантичких реализација реферирају на дугме.

Напуштање традиционалног одевања и појава савремених варијанти кошуља наметнули су и другачије видове закопчавања. Поред модела који имају велики број дугмади, постоје и кошуље за чије се копчање користи врста копче која се затвара утискивањем једног дела у други. За овакву врсту дугмади забележена су именована *џа-шџнче\** и *грикер* (Ćirić 2018, 175).

### 8. 1. а. Називи за кукицу кроз коју се провлачи дугме

За именовање кукице на кошуљи кроз коју се провлачи дугме користе се лексеме: *омка* (Ćirić 2018, 613); *џекља* (Dinić 2008, 563; Ćirić 2018, 667); *кукљај* (Ćirić 2018, 414).

### 8. 2. Називи за копче

Лексемама *скојчџ\** и *џавџа* (Zlatković II 2014, 95) именује се метална копча из два дела. Д. Радовановић (2015, 145) у Сиринићкој жупи бележи фонетске варијанте *џауџа*, *џафџа* (тур. *rafta*), али у значењу 'свечана плисирана кошуља'.

За спајање делова кошуље коришћене су и игле за закопчавање. Њихова именовања мотивисана су називом радње у творбеној основи. Глаголском лексемом *качиџи* мотивисана је префиксално-суфиксална твореница *закачуваљџа* (Dinić 2008, 214). С мотивним глаголом *којчаџи* су префиксално-суфиксалне творенице: *закојчува́нка*, *за-*

*коїчáльћа, закоїчувáльћа* (Koželjac 2014, 141), *скоїчáльћа* (Dinić 2008, 760). Метафорички назив *каїшáнчак* (Ćirić 2018, 365) заснован је на семи сличности. У синонимном значењу забележене су и лексеми добијене метафоричким преносом на основу семе изгледа: *їоїузліка* 'која је попут топуза, гвоздене кугле с дршком' (Koželjac 2014, 553); *бубулэ* 'која је попут чиоде' (Ćirić 2018, 67).

Брош је врста украсне игле за копчање. У грађи је у том значењу забележена само метафоричка лексема *їрáнче* (Žugić 2005, 62).

## 9. Називи за украсе на кошуљи

Иако је примарна функција одеће да „обавија човеково тело и својим обликом мање или више омогућава да се човек осећа лагодно, али и да на тај начин заштити себе и тиме сачува своје здравље” (Ivanović Barišić 2017, 10), њена улога је и да изгледом задовољи естетске критеријуме традиционалног друштва. Украшавањем одеће остварује се и профилактичка сврха јер украс служи да „зачара и очара, те да скрене поглед злих очију и нечистих сила са особе, како би се избегло могуће негативно дејство” (Bogdanović & Bondžolova 2010, 19–20). Из тог разлога посебна пажња посвећена је лексемама којима се именују различити украси на традиционалној кошуљи.

### 9. 1. Називи за наборе на кошуљи

Карнер на традиционалној кошуљи представљао је „елемент дјевочачке и невјестинске свечане ношње” (Medić 2011, 96). То је набрани додатак којим је украшаван доњи руб кошуље и изрез на грудима (Velkova 2010, 40). Могao је бити од истог материјала као кошуља, али обично су се за његову израду користили мекши и квалитетнији материјали домаће или фабричке израде.

Иако се у подацима прикупљеним на терену и етнолошкој литератури карнер сагледава као украс на женској кошуљи (Bjeladinović-Jerđić 1999; Velkova 2010; Medić 2011), речничке дефиниције у вези с лексемама *канэр* (Dinić 2008, 322), *канерічи* (Koželjac 2014, 212) упућују на 'украсни набор на грудном делу старинске мушке памучне кошуље': – *Одáвна су мўжје носіли їомучэрнице на канэри* (Dinić 2008, 322).

За наборе на предњем или задњем делу кошуље забележени су називи: *їребóрак/їребóрка* (Dinić 2008, 641); *вáлїа\**, *вáлїица\**; *вóрма* (Koželjac 2014, 60).

## 9. 2. Називи за чипке на кошуљи

За украшавање кошуља употребљавале су се и различите врсте ручно рађених, а касније и куповних чипки.

Плетена чипка на рукавима и на грудима женске кошуље звала се *кончар* (Stojanović 2010, 383). Иста семантичка реализација везује се и за лексему *чѝкма* (Koželjac 2014, 618). Иако се примарно употребљава за именовање врсте платна и кошуље од њега израђене, лексема *ћенар* је забележена и у значењу 'чипка' (Stojanović 2010, 946; Zlatanović 1998, 416). Врсту чипке са шпигевима представља и *ћенар на уљеви* (Stojanović 2010, 946). Лексемом *оја* именује се куповна свилена чипка којом су се украшавали рукави кошуља (Koželjac 2014, 346).

## 9. 3. Називи за шљокице, перле и сл.

Чипке на женској кошуљи украшаване су и различитим украсима у виду шљокица, перли, нитни.

За именовање шљокица, ситних сјајних металних плочица, користе се лексеме мотивисане глаголом *лѝска* 'светлуца': *лѝска/лѝска* (Stojanović 2010, 415; Ćirić 2018, 416), *лѝскавче* (Ćirić 2018, 425). У синонимном значењу забележене су и лексеме *љосѝице* (Zlatković I 2014, 429); *ѝѝцка* (Žugić 2005, 319). Блиску семантичку реализацију остварује и лексема *ниѝна* 'закивак, метални украс на одећи' (Ćirić 2018, 563).

Лексемом *манѝѝра* именују се ситне стаклене перле (Stojanović 2010, 442).

## 9. 4. Називи за шаре добијене везом

Једна од најважнијих особености традиционалне кошуље јесте вез. Везом се није украшавала свакодневна кошуља, већ само кошуља која је „ношена за празнике, свадбе и остала славља” (Fileki 2010, 99). Навезени орнаменти били су различити, а красили су само видљиве делове свечане кошуље – оковратнике, рукаве, отворе на грудима.

Лексемом *ѝѝкна* именује се врста украсног бода на платну (Zlatković II 2014, 549). Оплитањем рубова око врата и прореза на грудима добија се украсни кружић *мѝмица* (Koželjac 2014, 271). За именовање прстенасте украсне шаре забележене су лексеме *ѝрѝвица*, *ѝрѝвка* (Zlatković I 2014, 132). Шаре на кошуљи у виду ружиних цветова именују се турцизмима *ћѝл* (Ćirić 2018, 189), *ћѝлче* (Zlatković I 2014, 186).

Детаљна лексичко-семантичка анализа сагледана кроз призму етнокултуролошких прилика потврдила је да је кошуља један од најважнијих одевних предмета српске народне ношње. Илустратив-

ни материјал сведочи да значај кошуље није само у њеној практичној примени да обавија и штити тело: – *Облечи си и ванелу, ладно је* (Zlatković I 2014, 77), она је симбол идентитета, националног и локалног: – *Ўйролеи Белокрилће<sup>11</sup> с маийће оиоде на коиане доле по Тимок* (Dinić 2008, 26), материјалног стања: – *Найрети смо сви носили цршене кошуље, помучне су носили само који су били малко побизде* (Ćirić 2018, 732), старосног доба: – *Јећерће носили сиварци* (Koželjac 2014, 212), друштвених промена: – *Прво су се шкала цршена иланина, после почемо да шкајемо и ћенарна иланина ои памук, на крај манумо и да шкајемо, са си све куијемо* (Ćirić 2018, 683–684). Кошуља је битан елемент у обредно-обичајној пракси: – *Венчална кошуља се чува за лекување* (Zlatković I 2014, 80); она је одраз естетских вредности патријархалне заједнице: – *Пуцке од разне боје се ушиве на рукави на кошуљу, од њи се најрави кквја оћеш шара, и шож убаво, све лшши* (Žugić 2005, 319). У семантичке садржаје датих лексичких јединица уткане су традиционалне животне вредности човека из руралне средине. Називи у вези с кошуљом заузимају посебно место у језичкој слици света патријархалних говорника, где су као део језичког наслеђа у директној вези са животом, историјом и културом руралних заједница на тлу југоисточне Србије.

## Извори

- Ćirić, Ljubisav. 2018. „Rečnik govora Lužnice”. *Srpski dijalektološki zbornik LXX*: 1–1166.
- Dinić, Jakša. 2008. *Timočki dijalekatski rečnik*. Beograd: Institut za srpski jezik SANU.
- Jovanović, Vlastimir. 2004. „Rečnik sela Kamenice”. *Srpski dijalektološki zbornik LI*: 313–688.
- Rajković Koželjac, Ljubiša. 2014. *Rečnik timočkog govora*. Negotin: Književno-izdavačko društvo Leksika.
- Srpski dijalektološki atlas, rukopis.
- Stojanović, Radosav. 2010. „Crnotravski rečnik”. *Srpski dijalektološki zbornik LVII*: 9–1060.
- Zlatanović, Momčilo. 1998. *Rečnik govora južne Srbije*. Vranje: Učiteljski fakultet.
- Zlatanović, Momčilo. 2011. *Rečnik govora juga Srbije*. Vranje: Aurora.

<sup>11</sup> *Белокрилће* је пејоративни назив за становнице Буџака. Оне носе дуге беле кошуље, дугих и широких рукава, а преко тога нешто краћи црни зубун без рукава, тако да из даљине подсећају на црну птицу белих крила, на белокрилку (Dinić 2008, 26).

Zlatković, Dragoljub. 2014. *Rečnik pirotskog govora I–II*. Beograd: Službeni Glasnik.  
Žugic, Radmila. 2005. „Rečnik govora jablaničkog kraja”. *Srpski dijalektološki zbornik* LII: 1–470.

## Литература

- Bjeladinović-Jergiћ, Jasna. 1999. „Narodna nošnja u Timoku i Zaglavku.” *Knjaževac i okolina*. (Preštampano iz Glasnika Etnografskog muzeja u Beogradu, 61/62): 347–416.
- Bjeladinović-Jergiћ, Jasna. 1999a. „Narodna nošnja u Budžaku.” *Knjaževac i okolina*. (Preštampano iz Glasnika Etnografskog muzeja u Beogradu, 61/62): 417–464.
- Bjeladinović-Jergiћ, Jasna. 2021. „Narodne nošnje.” [https://www.rastko.rs/isk/isk\\_12\\_c.html](https://www.rastko.rs/isk/isk_12_c.html) (pristupljeno 14. septembra 2021).
- Bogdanović, Nedeljko & Valentina Bondžolova. 2010. „Leksika odevanja motivisana nazivima delova tela.” U *Telo i odelo u kulturi Srba i Bugara*, ur. Vladimir Jovanović, 13–21. Niš: Filozofski fakultet.
- Bogdanović, Nedeljko. 2009. „Leksika odevanja motivisana delovima tela.” U *Tradicionalna estetska kultura: Telo i odelo*, ur. Dragan Žunić, 151–155. Niš: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta u Nišu.
- Fileki, Irena. 2010. „Vez i čipka u Pirotu i okolini.” *Glasnik Etnografskog muzeja* 74 (2): 93–114.
- Hadži-Vasiljević, Jovan. 1932. „Vranjska gradska nošnja ranijih godina.” *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 7: 6–31.
- Ivanović Barišić, Milina. 2017. *Odevanje u okolini Beograda*. Posebna izdanja, knj. 88. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Ivanović Barišić, Milina. 2021. „Košulja.” <http://www.pojmovnik.etno-institut.co.rs/k/kosulja.php>. (pristupljeno 14. septembra 2021).
- Jovanović, Milka. 1974. „Neki balkanski preslovenski elementi u narodnim nošnjama Srbije.” *Glasnik Etnografskog instituta* 23: 43–48.
- Klajn, Ivan & Milan Šipka. *Veliki rečnik stranih reči i izraza*. Novi Sad: Prometej.
- Kulišić, Špiro, Petar Petrović & Nikola Pantelić. 1970. *Srpski mitološki rečnik*. Beograd: Nolit.
- Loma, Aleksandar, urednik. 2008. *Etimološki rečnik srpskog jezika* 3. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, Institut za srpski jezik SANU.
- Medić, Vjera. 2011. „O belopalanačkoj narodnoj nošnji.” *Glasnik Etnografskog muzeja* 75 (1): 87–117.
- Miloradović, Sofija. 2016. „Tejkin dan u Staroj Moldavi – običaj od starine.” *Godišnjak za srpski jezik* 14: 165–174.
- Petrović, Sreten. 2000. *Srpska mitologija. Mitologija, magija i običaji (istraživanje svrljiške oblasti)*. Knjiga V. Niš: Prosveta.

- Radovanović, Dragana. 2015. „Iz odevne leksike Siriničke župe.” U *Putevima srpskih idioma*, ur. Miloš Kovačević & Vladimir Polomac, 139–150. Kragujevac: FILUM.
- Skok, Petar. 1973. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti.
- Škaljić, Abdulah. 1989. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Šobić, Jerina. 1961. „Razmatranja o šopskoj nošnji.” *Glasnik Etnografskog muzeja* 24: 46–78.
- Tolstoj, Svetlana M. & Ljubinko Radenković, redaktori. 2001. *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*. Beograd: Zepter Book World.
- Trajković, Tatjana. 2019. „Terminologija odevanja i obuvanja u Rudni (Rumunija).” *Ishodišta* 5: 455–463.
- Velkova, Saška 2010. „Narodna nošnja u Visoku i Gornjem Ponišavlju u Zbirci Muzeja Ponišavlja u Pirotu.” *Glasnik Etnografskog muzeja* 74 (2): 17–91.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.

VARIA



МАРИНА МАНДИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

[marina.mandic@ei.sanu.ac.rs](mailto:marina.mandic@ei.sanu.ac.rs)

## Немртви нови свет: окружење апокалипсе и друштвени односи услед епидемије зомбија\*

Наративи филмова о зомбијима изражавају друштвене односе у околности-ма апокалиптичног социјалног окружења, указују на незаустављиве процесе ширења болести, односно свеприсутност зомбија као основних преносилаца заразе, наглашавајући дискурсе биолошке катастрофе, односно епидемије инфективних обољења као потенцијалног начина завршетка модерне цивилизације. Епидемија приказана у филмовима о зомбијима се може посматрати као нека врста замишљене будућности вируса, односно као напредни стадијум развоја инфективних болести, које доводе до деконструисања и потпуног слома постојећег друштвеног система, а потом до апокалиптичних последица и настанка новог социјалног поретка. Епидемија производи околности у којима долази до престанка пређашњег институционалног организовања и обликовања индивидуалног понашања који трансформишу друштвену сферу у складу за захтевима нових социјалних и биолошких дискурса. Услед таквих околности, долази до промене друштвеног окружења, а болест постаје означитељ социјалних стратегија, односа према зараженима, арена прерасподеле друштвене моћи и средстава за одржавање живота. Идеја рада јесте указивање на начине социјалног реорганизовања прилагођеног друштвеним поремећајима изазваним епидемијом зомбија, истицање улоге болести приликом обликовања социјалних група и друштвених односа, са циљем разот-

---

\* Овај чланак је настао као резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2021. години број: 451-03-9/2021-14/200173. од 05. 02. 2021.

кривања начина на које филмски наративи метафоризују учинковитост инфективних обољења.

*Кључне речи:* епидемија, апокалипса, зомби, вирус, друштвено окружење

## **The Undead New World: Zombie Epidemics' Apocalyptic Surroundings and Social Relations**

The narratives of zombie films articulate social relations in the context of an apocalyptic social environment, indicating unstoppable processes of disease spreading through the omnipresence of zombies as the primary infection carriers, emphasizing discourses of biological catastrophe, that is, epidemics of infectious diseases as a potential means of the end of a modern civilization. As portrayed in movies about zombies, epidemics could be observed as a type of imagined future of the virus, that is, as an advanced stage in infectious disease evolution, which leads to the deconstruction and complete collapse of the existing social system, and then to apocalyptic consequences and the forming of a new social order. An epidemic creates conditions in which previously known institutional organization ceases to exist and shapes individual behaviors that transform social environments to meet the demands of new social and biological discourses. Due to such circumstances, social surroundings are significantly changed, and disease establishes itself as a signifier of social strategies, relationships towards the infected, and the area for the redistribution of social power and livelihood. The aim of this paper is to reveal the ways of social reorganization and social disruption caused by the zombie epidemic, emphasizing the role of the disease in reshaping social groups and relationships, with the purpose of analyzing the ways in which movie narratives metaphorize the efficiency of infectious diseases.

*Key words:* epidemic, apocalypse, zombie, virus, social surroundings

### **УВОД: ФИЛМ О ЗОМБИЈИМА КАО ФИЛМ КАТАСТРОФЕ**

Унутар наратива филмова о зомбијима, људско друштво није уништено услед нуклеарног ратовања, пада метеора, глобалног загревања или еколошке катастрофе, већ услед незауостављиве епидемије смртоносног вируса, који је резултовао преображајем заражених у зомбије, који последично настављају да шире обољење међу онима који

нису заражени приликом иницијалног избијања вируса. Апокалиптични зомбијевски наративи приказују друштвено окружење након избијања епидемије, односно, групу преживелих која покушава да се заштити и преживи у новим егзистенцијалним околностима континуиране глобалне катастрофе. Морална начела, правила и закони старог света постају непримењиви, институционални оквири нестају, а целокупни друштвени систем доспева у стадијум константне промене, свдећи се на социјалне заједнице формиране услед егзистенцијалних околности протагониста чији међусобни сукоби и комплексни друштвени односи и интереси додатно отежавају преживљавање. Према речима Гонсала, Рагнарок митологије зомбија сугерише тотални хаос, одсуство очекивања о будућности, потпуно рушење владе и немогућност повратка на старо: појавом куге, све ће се непоправљиво променити и више неће преостати ништа што би могло зауздати пропаст; нема повратка назад (Gonsalo 2012, 92).

Имајући у виду да су друштвене организације и институције пређашњег друштвеног поретка нестале, да је социјално тело дезинтегрисано, те да су нестали они друштвени сектори који потенцијално имају способност да зауставе присутно обољење, а који су у тим напорима приликом појаве вируса били неуспешни, катастрофа је у апокалиптичним зомбијевским наративима углавном приказана као незавршени и незауостављиви процес, који је истовремено довео до социјалног слома, али и континуирано спречава могућности регенерације и реорганизовања друштвеног поретка. Антрополошке перспективе дефинишу катастрофу као процес или догађај који укључује комбинацију потенцијално деструктивних агената који долазе из природног и/или технолошког окружења, као и популацију у социјалном или технолошком стању рањивости (Oliver-Smith 1996, 305). Комбинација ових елемената доводи до оштећења или губитка главних социјалних организационих елемената и физичких постројења заједнице до стадијума у ком су есенцијалне функције друштва уништене или прекинуте, што резултује индивидуалним и групним стањем анксиозности и социјалне дисорганизације. Катастрофе се истичу као значајни фактори при социјалној и културној промени, који захтевају нове начине прилагођавања како би друштво наставило да функционише: оне захтевају поновно успостављање стабилности и континуитета, али и разоткривају социјална подручја којима је промена била неопходна (Oliver-Smith 1996, 313). Промене изазване деструктивним дешавањима, било да су она климатског или социјално-политичког типа, доводе до друштвених поремећаја

и варијација, сходно снази саме катастрофе, те је неопходно посматрати их као социјални феномен. Иако се катастрофе поистовећују са одређеним врстама физичких фактора, попут земљотреса, експлозија, поплава, пожара, пандемија и слично, антрополошку пажњу је неопходно усмерити управо на друштвене сломове и поремећаје до којих долази услед физичких утицаја, односно, катастрофу треба посматрати као социјални феномен и ставити акценат на чињеницу да катастрофа може да доведе до својеврсне „социјалне дисорганизације“ (Banić Grubišić 2014, 56).

Филм катастрофе, како сматра Томашевић, рефлектује доминантне дискурсе, анксиозности и преокупације које су дефинисале друштвено-културне и политичке контексте у деценијама за нама (Томашевић 2014, 200). Према Томашевићу, жанр катастрофе представља скуп филмова који се баве деструкцијом огромних размера која се одвија, али и покушајима да се то континуирано разарање преживи. Филмови катастрофе углавном најпре спектакуларно приказују само разарање, а потом прате једног јунака или више њих у покушају да надвладају последице катастрофе и невољу у којој су се нашли. Поигравање наративним елементима и друштвеним окружењем у коме се филмови катастрофе одвијају, пружа врло погодну позицију за преиспитивање артикулисања норми, вредности, идеологија, али и страхова, узнемирености, надања и жеља које се могу препознати у различитим културним контекстима. Жанру катастрофе је сличан жанр апокалипсе, односно, и један и други жанр подразумевају елементе уништења постојећег светског поретка. Томашевић наводи да се у периоду двадесетог века, у популарној култури усталило схватање филма катастрофе као „апокалиптичног филма“, односно да су апокалиптични елементи Откровења, тј. Великог страдања поистовећени са савременим секуларним представама „државних апокалипси“, односно светских ратова и глобалних катастрофа које су за собом оставиле небројене злочине и незамислива разарања (Томашевић 2014, 200–205).

Савремена популарна култура је, дакле, преузела и секуларизовала апокалиптичне религијске концепте, задржавајући њихово основно значење повезано са страховима од разарања цивилизације, односно са крајем света каквог познајемо, складно доминантним културним контекстима, друштвеним проблемима и јавним дискурсима епохе у којој је филм произведен. Комерцијално пропагирана дистопија и генерална фасцинација судњим даном и апокалипсом зомбија, досегла је врхунац своје популарности у декадама

новог миленијума (Zimbardo 2014, 279). Након деценија глобалних сукоба и ратовања, 11. септембра и проглашења „рата против тероризма“, економских несигурности и природних катастрофа, апокалиптични и научно-фантастични филмови са елементима катастрофе осликавају хорор наше свакодневице, „стварни“ ужас нашег доба, и делујући као културна шифра, пружају место за преиспитивање социјалних, економских и политичких питања и криза савременог, глобалног друштва 21. века. Несумњиво је да су апокалиптични зомбијевски наративи популаризовани управо почетком новог миленијума, засновани на страховима поводом 11. септембра и тероризма, употребе биолошког наоружања, нуклеарних напада и начелне идеје о пропасти модерне цивилизације, која је толико чврсто утемељена у анксиозностима савременог западног друштва и посредована путем првенствено америчке популарне културе још од хладноратовског периода, путем научне фантастике и филмова о инвазији ванземаљаца. Како Бишоп истиче, апокалиптични наративи, посебно они који истичу инвазију зомбија, нуде најгори могући сценарио колапса америчких друштвених и државних структура: онда када људи почну да умиру неконтролисаним стопом, долази до избијања панике на свим друштвеним и институционалним нивоима и до настанка насилног окружења у ком су многи заинтересовани само за сопствено спасење, пре неголи за одржавање социјалног поретка (Bishop 2010, 23–26). Посредством метафора о крају света, укључујући инфективне болести, биолошко ратовање, тероризам, еутаназију и неконтролисану имиграцију, наратив о зомбијима се одувек истицао као значајни културни индикатор који рекреира застрашујуће сцене и имагинације пропасти цивилизације, која је један од најизраженијих друштвених страхова. Оног тренутка када у култури која производи овакве врсте замишљених анксиозности дође до трагичних дешавања, попут догађаја који су се одиграли управо 11. септембра, страхови поводом пропадања цивилизације се остварују, а анксиозности трајно укоренењују унутар културолошког дискурса, односно колективних сећања грађана, који постају свесни потенцијала будућих катастрофа и евентуалног социјалног колапса. Напади на Светски трговински центар били су невероватно слични кадровима холивудских блокбастер акционих филмова произведених у претходној деценији, те су управо и описани као „нешто што се дешава у филмовима“, чиме је илустрована неверица изазвана призорима којима су грађани сведочили: авион који се обрушава о две куле, експлозија, колапс две познате грађевине Менхетна и слично (King 2005, 47).

Према Бишопу, репрезентација зомбија путем популарне културе јесте производ америчке друштвене стварности, те је с тим у вези зомби америчко чудовиште (Bishop 2010, 37–38). Међутим, развојем кинематографије у последњих неколико деценија, односно у ери глобализације и развитка масовних медија, зомби се као средство репрезентације шири ван оквира културе у којој је настао, у сферу ширег друштвеног дискурса, те поред америчког филма, зомби постаје и значајно средство репрезентације у оквиру светске, а посебно европске популарне културе, успостављајући се као интеркултурни феномен. За популарну културу се, сматра Жикић, може рећи да представља глобалну културу савременог света, чинећи је сличном култури западне цивилизације (Žikić 2012, 331). Унутар западне популарне културе зомби се контекстуализује као феномен чија значења и метафоре превазилазе дискурсе локалних средина унутар којих настају појединачна кинематографска остварења, чиме се зомби истиче као средство надкултурне комуникације.

Према Жикићу, под *надкултурном комуникацијом* се мисли на културно посредовање идејама и дискурсима путем форми популарне културе које посредују уобличавању једне културе која превазилази социо-културне локалности (Žikić 2012, 332). С тим у вези, било да се зомбијевска зараза проширила на железничкој станици у Панчеву, истраживачком центру у Лондону, на улицама Њујорка или на изолованом тропском острву, зомбијевска метафора усмерена је ка ширем културолошком и друштвеном дискурсу, односно ка колективним страховима и анксиозностима савременог, глобалног друштва. Улога популарне културе у овом процесу јесте да развија, представља и шири системе вредности који се појављују у одређеним социокултурним локалностима, а који бивају тумачени у различитим другим локалностима, те напоскон глобално, баш на основу степеног развијања надкултурне компетенције засноване на учењу популарној култури (Žikić 2012, 332).

Након напада на Светски трговински центар 11. септембра 2001. године, долази и до пораста популарности зомби филмова и, генерално, свеприсутности зомбија у америчкој култури, у другим популарним формама, попут видео-игара, стрипова, костимирања или књижевности, те се почетком новог миленијума фокус читања хорора односно тумачења зомбијевских наратива померио ка националном страху. Религијски терористички напади и употреба вируса у сврхе истребљења популације наглашени у попкултурним садржаји-

ма након две хиљадине година, заменили су секуларне комунистичке претње из 50-их и 60-их година прошлог века као извор страха и друштвених промена, док су забринутости поводом радијације и нуклеарног ратовања надограђене на ове дискурсе путем претњи од биолошког наоружања. Страхови од окупације америчких територија, алегоријски изгубљени рат, нестанак идеолошких вредности, односно целокупног система вредности и друштвености Америке, видљиви су како у наративима из 50-их и 60-их година, тако и у савременим зомби филмовима након две хиљадине година (Doyle 2015, 2). Атмосфера уништених споменика културе, напуштеног и запуштеног околиша, заустављеног саобраћаја, ситуације страха и панике међу грађанима, присутне су у многобројним зомбијевским филмским остварењима са елементима апокалипсе, попут *28 дана касније*<sup>1</sup>, *28 недеља касније*<sup>2</sup>, *Пришјајено зло*<sup>3</sup>, *Земља зомбија*<sup>4</sup>, *Светској раји*<sup>5</sup> и многих других. Празне улице, преживели који покушавају да обезбеде заштиту, насиље и руиниране стамбене зграде и историјске знаменитости зомби филмова у једном историјском тренутку постају алегоријска друштвена стварност, која симболизује апокалиптичне страхове услед терористичких напада или завршетка цивилизације какву познајемо и сигнализује могућности одигравања катастрофе у реалном времену.

Догађаји који су се одиграли током и након 11. септембра значајно су утицали на дискурзивне формације наше културе, доводећи до промене начина посматрања, односно до помака у начинима конструисања и схватања фантазије: тог дана, реалност се проширила ка правцима који су претходно постојали само у имагинацији, посредованој путем телевизије. Кадрови који су у том периоду приказивани путем медија нису били фантазија, већ стварни догађаји који су се дешавали стварним људима, а девастација се налазила изван маште и замишљања. Филмски кадрови нуде одређену врсту дистанцирања од стварности, тиме што се могу репродуковати, а телевизијске сли-

---

<sup>1</sup> *28 Days Later (28 дана касније)*. 2002. Red. Danny Boyle. DNA Films, British Film Council.

<sup>2</sup> *28 Weeks Later (28 недеља касније)*. 2007. Red. Juan Carlos Fresnadillo. Fox Atomic, DNA Films, UK Film Council.

<sup>3</sup> *Resident Evil (Пришјајено зло)*. 2002. Red. Paul W.S. Anderson. Constantin Film, New Legacy, Davis-Films.

<sup>4</sup> *Zombieland (Земља зомбија)*. 2009. Red. Ruben Fleischer. Columbia Pictures.

<sup>5</sup> *World War Z (Светски рат 3)*. 2013. Red. Marc Forster. Paramount Pictures.

ке припитомљавају, контекстуализују и супротстављају спектакуларне слике унутар оквира познатог наратива: у првих неколико тренутака уништења Светског трговинског центра, разлика између овог односа на тренутак је била замагљена и угрожена, а опасност театралног представљања стварних тела прелила се у квазиспектакл холивудских филмова, посматраних кроз ограничену призму телевизије (Smith 2005, 60–62). Апокалиптични ужас, служећи као историјска алегија, инкорпорирао је унутар своје иконографије страха одређене историјске околности и генералне друштвене анксиозности, а зомбија је препознао као адекватну алатку изражавања друштвених промена и забринутости поводом различитих потенцијално катастрофичних социјалних пракси. Употребом дискурса о истребљењу људске врсте услед незаустављања инфективног обољења и конструисањем апокалиптичности као друштвеног окружења, зомбијевски наратив има за циљ да метафором укаже на историјске, социјалне и политичке околности глобализованог друштва, у чијим се оквирима одвијају догађаји који представљају потенцијалне опасности. Поигравајући се идејама да претња може да се појави у било које време, на било ком месту, наглашавајући концепт заразе, зомбијевска порука новијег доба је јасно повезана са биолошким нападима, војно-медицинским технологијама и епидемијама високо инфективних обољења (Lizardi 2009, 74).

Посредовањем идеје о инфективном обољењу као начину завршетка модерне цивилизације, наративи о зомбијима дискурс секуларне апокалипсе претварају у дискурс биолошке апокалипсе, а апокалиптично друштвено окружење у ванредно стање глобалне пандемије која не показује наговештаје завршетка. С тим у вези, пандемија приказана у филмовима о зомбијима се може посматрати као нека врста замишљене будућности супер-вируса, односно као наредни стадијум развоја инфективних болести (Mandić 2016, 416). Појављивање заразе доводи до деконструисања и потпуног слома постојећег друштвеног система, а потом до апокалиптичних последица и настанка новог социјалног окружења, утемељеног на основама присуства виралног агенса. У том смислу, популарна култура је апокалиптично установила као дискурзивни начин посматрања пандемијске будућности, односно конструисањем замишљеног вируса као незаустављивог и свеобухватног, понудила своје представе о будућности друштва након пандемије смртоносног обољења, употребљавајући зомбија као средство замишљања и остваривања те будућности. Метафоричким представама и реториком апокалип-

се, популарна култура упозорава на потенцијалне катастрофичне последице до којих би могло доћи уколико друштвене институције подлегну пред постојећом претњом (Mandić 2016, 421). Овакво метафоричко обликовање учинка епидемија инфективних обољења обележава термином *апокалиптизација* (Mandić 2019, 488), и начелно се овај принцип понајвише проналази управо у зомби кинематографији. Апокалиптизација се, дакле, најједноставније може одредити као дискурзивни начин поп-културног замишљања природе, ширења и учинковитости инфективних обољења, који у себи садржи елементе колективних анксиозности и културног песимизма поводом будућности западне цивилизације, услед деловања смртоносног обољења незаустављивог потенцијала. У филмским наративима о зомбијима, када се вирус једном прошири међу популацијом постаје немогуће контролисати га и убрзо доводи до неповратних промена на различитим нивоима. Први ниво јесте индивидуални: једном заражени вирусом, људи се након смрти преображавају у зомбије и не постоји могућност излечења, чиме се зомбификација истиче као први стадијум апокалиптизације, осликавајући инванзивну природу вируса који ширећи своје (мртве) ћелије врши неповратну промену телесних, друштвених и идентитетских особности појединца. Претварајући здраво и људско у болесно и зомбификовано, обољење показује застрашујућу брзину ширења, којој политичке, медицинске, војне, научне и друштвене групације и институције нису успеле да стану на пут; целокупна друштвена инфраструктура пред најездом хорде зомбија бива уништена и, симболички, попут појединих жртава након напада крволочних зомбија, растављена на дисфункционалне делове који и сами постају мртви или зомбификовани, односно немртви. Једини делимично ефикасни начини контролисања епидемије јесу систематско уништење свих заражених и потенцијално заражених, а овакве методе сведочанство су опасности и озбиљности приликом поступања са инфективним обољењима, међутим, нису гаранција успешности. У овом смислу, апокалиптизовање обољења, односно конструисање болести за коју не постоји начин лечења и заустављања, указује на неопходност подизања свести о присуству, мерама контролисања и учинковитости инфективних обољења (Mandić 2019, 501). Напоследку, учинковитост обољења доводи до катастрофичних друштвених последица, односно до настанка апокалиптичног друштвеног окружења, које се представља као потенцијална будућност западне цивилизације: „немртви нови свет”, у ком незаражени представљају мањинску популацију, препуштени

борби за преживљавање против непријатеља који их је већ вишеструко победио.

## ДРУШТВЕНО ОКРУЖЕЊЕ АПОКАЛИПСЕ ЗОМБИЈА

Када се катастрофа догоди, било да је у питању лагани долазак суше, излагање скривеном токсичном отпаду или услед изненадног утицаја земљотреса или цурења хемикалија, обично је у питању догађај или процес који на крају утиче на већину аспеката живота заједнице (Oliver-Smith 1996, 304). У филму *Пришајено зло: Исцрепљење*<sup>6</sup> видимо како је епидемија у граду Ракун била само први стадијум глобалне апокалипсе. За свега неколико недеља, вирус је похарао Америку, за неколико месеци остатак света. Након демографских поремећаја, вирус је довео и до еколошке катастрофе: околина је претворена у сметлиште и пустињу, вода исушена, а земља је почела да одумире. Приказују се кадрови преживелих који лутају пустињом у потрази за залихама и намирницама: водом, храном, оружјем, горивом. Друштво им праве гавранови који се хране мртвим месом и трули, стари зомбији. Преживели се суочавају са континуираним прилагођавањем новим околностима и редуковањем свих аспеката друштвеног на неопходности. Жанр нас оваквим кадровима будућности упућује на стање социјалног колапса, у ком се функционисање друштва прилагођава присутним поремећајима, а друштвена продуктивност варира у складу са одговорима на различите поремећаје. Мањи поремећаји изазивају мање социјалне промене, лако прилагодљиве природе, међутим, када дође до великих поремећаја, попут земљотреса, ратова или пандемија, долази и до значајних социјалних промена, које показују способности довођења друштва у стање социјалног колапса (Hanson 2008, 366). У околностима континуиране куге зомбија, друштвено окружење је претрпело значајне последице и темељне промене услед уништавања институција, моралних вредности, закона, међусобних друштвених односа. У свим аспектима, чудовишно је заменило људскост и у новим околностима постало истовремено физичко стање и друштвено окружење. Присуство чудовишног, односно зомбија као разлога катастрофе искључује важност катастрофе као јединственог догађаја, након којег је друштву пружена прилика да се изгради из темеља. Криза никада не пролази, а епидемија је свеприсутна околност која не дозвоља-

<sup>6</sup> *Resident Evil: Extinction (Пришајено зло: Исцрепљење)*. 2007. Red.Russell Mulcahy. Constantin Film.

ва повратак друштва на пређашње стање, или макар на стање у ком су постојећи животни услови прихватљиви. Иако катастрофа која је задесила свет није довела до тренутног, физичког уништења окружења, током зомби апокалипсе свет лагано одумире и пропада: што апокалипса дуже траје, услови и околности постају све страшнији, трагедије учесталије, а број зомбија постаје све већи. У тим околностима, човечанство лагано одумире, а неки од покушаја формирања нових друштвених система само су симболичка реанимација нечега што је увелико мртво (Mandić 2018, 186).

Зомби наративи испуњени су, дакле, елементима вишеструког уништења: уништења природног и урбанистичког окружења, нестанка залиха хране и природних резервоара, уништења друштвених система и институција. Сви ови елементи у новом свету припадају зомбијима, наглашавајући лакоћу преласка из цивилизованог у варварско, било по питању друштвене организације, било по питању моралних и идеолошких начела и образаца понашања. Ови елементи стоје као означитељи исквареног друштва, односно показатељи оних делова система који су били дисфункционални и пре појаве зомбија. У зомбијевским наративима овим се понајвише указује на корупцираност политичких институција, борбу за контролу, окрутност и надмоћ војних институција и глобалистичке стратегије капиталистичког система, који не бирају средства ширења и постизања својих циљева; попут ширења заразе, сви ови чиниоци путем мрежа својих деловања доводе до продубљивања постојећих друштвених криза, до настанка нових проблема и до дехуманизације и отуђења појединих актера који се случајним и/или егзистенцијалним околностима затекну унутар ових ланаца деловања. Може се рећи да је потенцијал за катастрофом један од основних дискурса времена у ком живимо, а да је епидемија само један од начина којим катастрофа, односно друштвено уништење може започети своје кретање унутар друштва. Установљена као социјални дискурс модерног доба, епидемија стоји као снажни означитељ дисфункционалног друштвеног и политичког система. Вршећи анализу симболичке употребе ковида-19 у јавном говору Србије, Пишев, Стајић и Жикић истичу да је у културном поимању вирус могуће сагледати као метонимијски феномен који унутар класичне бинарне поделе на чисто и опасно Мери Даглас, стоји као део уместо целине: вирус дели читаву друштвену стварност на чисту, односно ону у коју још увек није продро, и нечисту, која указује на изричиту опасност, не само од заразе, већ и од колапса друштвеног система и дезинтеграције јавног здравља, људске заједнице и живота

(Pišev, Stajić & Žikić 2020, 848). Аутори истичу да се зараза надовезала на постојеће стање у друштву, које се описује као хаос скопчан са дуготрајним, систематским урушавањем институција; да представници власти прикривају расуло у кључним јавним службама; као и да нихилистички хаос обитава како на пољу друштвене организације, тако и у сфери моралних вредности које одликују функционере и представнике власти, те отуд и најшире слојеве њима лојалног становништва. Међутим, истиче се, тематизација хаоса је, у случају короне, проширена на глобални свет, који је такође, у жеку епидемије, у медијима означаван као посрнуо, болестан, на прагу великих промена. Означено стање је са вирусом као означитељем, махом представљано тако да је претходило пандемији, а не да је њен социокултурни резултат: човек свет „пре короне“ је, другим речима, већ био загазио дубоко у хаос, а зараза је тај хаос само апострофирала (Pišev, Stajić & Žikić 2020, 870). Избијање болести јесте дакле, само симптом манипулативног, деструктивног и дисфункционалног у друштву, који се открива путем институционалних идеологија и пракси у тренуцима друштвене кризе.

Почетне околности сваког зомбијевског појављивања могу се описати као нестабилне, хаотичне, насилне и анархичне. Приликом њих, долази до нагле најезде зомбија, која, услед неприлагођености околностима, почетне снаге непријатеља и његове убојитости, убрзо прераста у друштвени слом, унутар којег долази до децентрализације друштвених облика функционисања и груписања. Расељени људски протагонисти, мотивисани преживљавањем, напуштају друштвене положаје и категорије из времена пре апокалипсе: своја радна места, места социјализације, друштвене улоге и односе, претварајући се у плен снажном непријатељу, чија бројчаност несразмерно расте. Временом, преживели постају мањинска популација и у новом друштвеном миљеу, заснованом на епидемиолошкој апокалипси, некадашњи начини друштвеног функционисања више не важе, те је неопходно установити нове облике, односно остварити услове за реизградњу друштвеног система, као једног од начина задржавања људског у односу на чудовишност. Уколико зомбија посматрамо као реанимирани облик физичког постојања, односно као форму која је према одређеним карактеристикама физичког функционисања и даље жива (то јест – немртва), узимајући у обзир одржавање у животу неких основних физиолошких функција, можемо закључити да су губитак индивидуалног, а потом и друштвеног идентитета, неке од најснажнијих последица зомбијевске реанимације. Групе зомбија не

показују тенденције ка социјалном организовању и формирању свесних и стабилних друштвених категорија. Зомбији наступају као уједињена маса, са својеврсним циљем проширења масовности, међутим, организована друштвеност зомбија у конвенцијама наратива не постоји, нити јасно дефинисање стратегија и планова за проширење и освајање. Њихова уједињеност, начелно се заснива на хаосу, случајном удруживању конципираном на инстинктивном праћењу плена, односно кретању ка следећем оброку. Зомби не разматра облике социјалне организације, нити размишља о методама њиховог постизања, о социјалним положајима, хијерархијама и снази свога непријатеља: није му од важности да ли је његов непријатељ војни командант, политичар или студент. Није му од важности да ли је његов непријатељ богат или сиромашан, хомосексуалан или хетеросексуалан, мушкарац или жена, грађанин Америке или Африке. Зомби не подлеже друштвеним стратегијама моћи, нити врши прорачуне поводом политичких кампања и потеза који му осигуравају опстанак и друштвену контролу. Снага зомбија, почива у његовом основном дефинишућем друштвеном фактору: повећавању масе инфективним ширењем посредством уједа, до граница крајности и стрпљиве истрајности, односно потпуног обухватања свих оних који упорно избегавају зомбификацију. Зомбији као врста, у том смислу постоје сами по себи, ослобођени друштвености повезане са карактеристикама хуманости, симболизујући рађање нових облика друштвеног организовања, уздизање новог света на темељима апокалиптичног, унутар којег је неопходно извршити промену социјалног организовања, идеолошких становишта и друштвених идеологија како би се обезбедиле шансе за преживљавање онима који су некада били на врхунцу друштвене контроле. Познавајући само једну врсту интереса, један начин остваривања тог интереса и смрт као једину слабост појединачног тела, зомби је изразито снажан непријатељ, омасовљен и непоколебљив приликом свог освајања.

Унутар новог светског поретка, облици преживљавања и друштвеног организовања су пре наметнути неголи одабрани. Преживели, суочени са новим околностима, умова обележених и измењених трагедијама, непрекидним осећањем страха за сопствени опстанак и континуираном претњом, проналазе начине да управљају друштвеном стварношћу, сходно околностима саме друштвене стварности: насиљем, апатијом и тежњама ка аутократији, усмереним колико према зомбијима толико и према другим друштвеним групама са истим циљевима. Зомбификација, с тим у вези, врши троструко пре-

обликовање: преобликовање телесног, односно животног статуса у биолошким категоријама посредством виралног; преобликовање друштвеног, односно облика друштвеног реорганизовања посредством апокалиптичног; и напослетку, преобликовање идеолошког, моралног и емотивног, условљено инстинктивним осећајем за преживљавање унутар којег се сваки облик преживелог посматра као првобитна претња. На тај начин, зомбијевско не осваја само биолошке и визуелне карактеристике индивидуа, већ преобликује и оне идеолошке и емотивне аспекте који су човека чинили човечним, учвршћујући снажно и вишеструко нови светски поредак као нечовечан, нехуман, односно чудовишан, чинећи губитак човечанства и цивилизације једним од темеља дискурса о зомбијима. Апокалиптичност, с тим у вези, не означава само промену дискурса друштвеног организовања или промену друштвене структуре и окружења, већ и наговештава снажни потенцијал губитка хуманости и развитка друштва нечовечности, унутар којег су реанимирани лешеве само другачија врста чудовишта: врста која своју чудовишну природу не скрива, већ је истиче и износи на видело својом огољеном спољашњошћу, својим агресивним понашањем и апокалиптично-епидемиолошким освајачким тенденцијама.

## СОЦИЈАЛНИ ОДНОСИ И ОКОЛНОСТИ

Унутар нечовечног друштвеног поретка, актери се понашају чудовишно, било да је њихова појава зомбијевска или људска, било да их њихов животни статус одређује као реанимираног или преживелог, било да је њихова друштвеност заснована на случајном удруживању или конципирана рационалним препознавањем вишеструке потребе за облицима друштвеног организовања. Деловање ових друштвених група, како је наведено, условљено је околностима: првобитно околностима новонасталог хаоса унутар којих су евакуација и емиграција неки од основних начина преживљавања, а друштвено удруживање функционише по принципу случајних контаката остварених приликом кретања. Након смиривања првобитних околности, односно током успостављања апокалиптичности као новог социјалног окружења, остварују се услови и ствара неопходност за вишим ступњевима социјалног организовања, односно успостављањем нових облика друштвених заједница. Унутар установљених и утврђених друштвених заједница, односно приликом новог система прерасподеле моћи и средстава, зомбији се могу посматрати као грађани најнижег реда, којима је приступ заједници ограничен на подређе-

ни положај заробљеништва, подаништва или на искључивање из заједнице, сходно агресивним карактеристикама зомбија. У филму *Фајго*<sup>7</sup>, успостављен је начин доместификације зомбија: компанија „Зомком“, произвела је огрлице које електричним импулсима обуздавају зомбијевске пориве, учинивши их и након смрти продуктивним члановима новог друштва, односно робовском радном снагом, лако контролисаном и још лакше замењивом. Нови друштвени поредак, утемељен је на строгом систему правила и казни, било да су у питању зомбији, који се у случају непослушности кажњавају електро-шоковима или, у случају озбиљнијих прекршаја смрћу, било да су у питању људи, којима се прети дивљим зонама којима агресивни зомбији и даље лутају слободно. Наратив се темељи на елементима вуду зомбификације, унутар којих се зомбификација, односно ропство и подаништво конципирају као судбина страшнија од смрти, што се у филму *Фајго* посредује поседовањем зомбија и обликовањем ритуала сахране као доказа највишег социјалног и економског сталежа, односно припадништва најелитнијим групама грађана унутар ових нових друштвених околности. Сахрањивање се спроводи као метод сигурног спречавања реанимације, глава и тело се сахрањују одвојено, а свега мали број људи остварује овакве привилегије.

Положај зомбија унутар оваквог социјалног контекста јесте положај крајње генерализоване и дехуманизоване Другости, који преживелима дозвољава успостављање друштвених закона којима се такви положаји одржавају. Друштвени систем функционише на једноставном принципу заснованом на економским снагама: новац обезбеђује не само остварење социјалног сталежа више класе, односно робовласника, већ и осигурава право на живот, или, јасније речено, право на адекватну и прижељкивану смрт, односно смрт која гарантује статус преминулог, испред статуса зомбификованог. Постати зомби, симболизује губитак индивидуалног идентитета, колико и друштвеног, али и симболизује губитак свих права заснованих на праву на живот, односно на смрт, који се у овим случајевима доводе у блиску везу са правима на друштвено груписање и удруживање, као основама социјалног живота, односно социјалне смрти. С обзиром на то да зомбији не умиру на биолошки предвиђени начин, нити да се њихова смрт тумачи у категоријама социјално установљеног обележавања смрти, односно сахрањивањем, социјална смрт коју зомбији

---

<sup>7</sup> *Fido (Фајго)*. 2006. Red. Andrew Currie. Lions Gate Films, Anagram Pictures, Astral Media.

остварују стоји као симбол зомбификације друштвености, односно као симбол смрти социјалног поретка. С тим у вези, апокалиптична друштвеност стоји у истој равни са виралном реанимацијом: као систем заснован на прежицима система који му је претходио, који функционише на начелно истим основама и поделама, међутим, прилагођен окрутним околностима у којима се социјалне и класне разлике још више продубљују, симболизован истовременим прожимањем „мртвог које се враћа у живот” и „живог које још увек није у потпуности умрло”, заснованом на виралној логици деловања. Биолошки отелотворена зараза, шири свој деструктивни утицај и на тело друштвеног, односно, симболички се преноси на социјалне феномене, врши процесе контаминације и виралне адаптације на широком плану друштвених односа и групација, моралних и идеолошких ставовишта, психолошких и емотивних стања, производећи друштво на дискурзивним темељима болести, унутар којег су реанимирана чудовишта ништа друго до најбазичнији облик таквог оболелог постојања. Друштва зомбијевске апокалипсе су ништа друго до друштва заразе, приликом чијег описивања се могу употребити симболичке конотације термина: уколико не-биолошким феноменима припишемо карактеристике заразе, то чинимо како бисмо их довели у везу са корупцијом, болешћу и губитком контроле, како бисмо означили негативне обрасце понашања и идеологије, које су саморепродукујуће, инванзивне и преносиве, управо попут самих заразних обољења (Servitje 2016, 24–25). Унутар зомбијевских друштава заразе препознају се различите категорије оболелих, чији положаји су установљени на основу новостечених социјалних улога и стања, који надилазе већ увелико компликоване и неразјашњене односе бинарних опозиција мртво/живо, човек/чудовиште и здраво/болесно; последично, унутар друштва заснованог на болесном, не постоји толеранција према видно болеснима, нити друштвено место намењено онима који потпадају под категорију између – категорију немртвог.

Једном када се болест појави у окружењу, наглашавају се политички и друштвени контексти, а болест постаје арена социјално-политичких стратегија и оспоравања: у начинима опхођења према болести постављају се питања поводом одговорности и узрока који су до ње довели, подразумевају се проблематике моћи и социјалне неједнакости и неправде унутар друштва (Singer 2015, 237). Социјалне неједнакости се разликују међусобно у различитим временским и друштвеним контекстима, а утицај класних и економских структура је неоспоран када је у питању дистрибуција здравствених ресурса и

подложност задобијању обољења. Значај социо-економских услова за здравље препознат је током прошлих векова, а показало се да сиромашни у сваком друштву имају горе здравствене услове, односно горе здравствено стање, те да су њихови животи краћи него животи богатих. Чак и упоређујући различита друштва, друштвене околности и временске периоде, у којима су водећи узроци болести и смрти у потпуности различити, показује се да је социо-економски образац морталитета готово увек исти: сиромашни су увек они који умиру први, а социо-економски статус је повезан са повећаним ризицима од готово свих главних узрока прераног умирања (Avendano, Kawachi & Glymour 2014, 17). Инфективне болести могу да доведу до погоршања у социо-економском статусу заједнице, а веза између економског статуса и подложности инфективним обољењима је двострука. Векови соучавања са инфективним обољењима показали су њихове разарајуће последице, на нивоима локалних и светских друштвено-економских дискурса. Избијање куге у Европи средином четрнаестог века усмртило је трећину европске популације, а последице на регионалне односе и трговину су биле поражавајуће. Пандемија грипа 1918. године убила је у просеку 21 милион људи и по ефектима морталитета и економског назадовања парирала Првом светском рату. Овакве последице изазивају проблеме по питању социјалне и економске одговорности друштва приликом одржавања услова који спречавају инфекције и начине третирања када зараза избије, с обзиром на то да инфекције истовремено доприносе глобалном сиромаштву, али су и последица истог (Battin et al. 2009, 38–39).

Апокалиптичне заједнице зомбијевског наратива парирају овим друштвеним стратегијама, наглашавајући неједнаку прераспodelу средстава за живот, те самим тим, неједнакости приликом остваривања могућности останка у животу. На примеру филма *Земља мртвих*<sup>8</sup>, уочљиве су социјалне детерминанте болести, односно начини на које сиромаштво, дискриминација, насиље и стигматизација доприносе ширењу болести и одређивању могућности за преживљавање. Најуочљивији ниво раздвајања заснован је на стигматизацији оболелих, односно раздвајању социјалне заједнице преживелих од заједнице заражених, односно реанимираних. Имајући у виду да су заражени, односно реанимирани, крвожедни зомбији, удаљавање од извора заразе и групе инфицираних представља нужност преживља-

---

<sup>8</sup> *Land of the Dead (Земља мртвих)*. 2005. Red. George A. Romero. Universal Pictures, Atmosphere Entertainment MM.

вања и опстанка социјалног поретка. Међутим, стигматизација оболелих у овом случају не заснива се само на њиховом искључивању из заједнице привилегованих, већ и на структуралном насиљу чија је сврха обезбеђивање забаве привилегованима: зомбији везани ланцима у ноћном клубу служе као мета за пејнтбол, борци у рингу, како међусобно тако и у борбама са животињама или људима који су ту по казни, услед кршења нових социјалних правила, као предмети представе, опклада, подсмеха. Вођа утврђења „Зелени Рај“ у ком се све ово дешава, Кауфман, наглашава како је људима обезбедио живот и доколицу, очекујући њихову послушност и прикривајући овим илузијама живота родне, класне и расне неједнакости које се налазе у основи расподеле права на живот у овом градићу. „Зелени Рај“, подељен је на две зоне: прва зона јесте апокалиптични гето, извор прљавштине, глади, сиромаштва и заразе, у ком људи живе на улицама попут бескућника, очекујући да их болест задеси у било ком тренутку. Зона која се налази иза гетоа, луксузни и заштићени стамбени комплекс, припада онима који поседују материјалне могућности да себи приуште безбедан животни статус. Овде се наглашавају перспективе критичке медицинске антропологије, које, сматра Сингер, истичу улоге структура моћи и неједнакости при дистрибутивним димензијама здравља, које се односе на приступ здравственој нези, неједнакости унутар здравствених система, као и стигматизацији различитих инфективних обољења, како би се утврдиле неједнакости ширег друштвеног дискурса (Singer 2015, 234). Ове кризне друштвене заједнице (Ћес 2018, 52) постоје у околностима перманентне моралне кризе и неизбежног ванредног стања и поприште су сукоба заснованих на репродуковању оних идеолошких апаратура старог друштва које доприносе друштвеним поделама и стигматизацији, што се манифестује као одређивање права на преживљавање и приступ средствима. Ове групе, креиране методом случајног узорка, рефлектују социјално хетерогену композицију демократског цивилног друштва. Међутим, оно што ове кризне друштвене заједнице држи колико-толико на окупу упркос унутрашњим неслагањима и недостатку солидарности, условљеног ситуацијом, јесте, пре свега, неопходност заједничког самоорганизованог деловања (Ћес 2018, 52–53). Епидемија производи околности у којима долази до престанка некадашњег институционалног организовања и обликовања индивидуалног понашања који трансформишу друштвену сферу у складу за захтевима нових социјалних и биолошких дискурса. Зомби наративи под овим новим облицима социјалног деловања, не приказују само очекивано

монструозно понашање зомбија, већ и насилне методе преживљавања почињене од стране људи, чиме се оригинална зомбијевска алегорија о монструозном преображава у посматрање људи као истински монструозних (Bishop 2013, 73–74). Цивилизовано друштво законима налаже и захтева цивилизовано понашање, а свако кршење правила бива санкционисано затворским или новчаним казнама. У околностима у којима закони више не постоје, престају да постоје и правила, а свако понашање условљено је новим, анархичним околностима, сведочећи да је друштво функционално све док су околности функционалности строго контролисане, а људи цивилизовани, све док је друштво ком припадају уређено. Онда када околности постану доведене до ситуација у којима важи правило „убиј или буди убијен” цивилизација престаје да постоји, а болест бива отелотворена колико биолошким дискурсом виралне зомбификације, толико и идеолошким, моралним и друштвеним дискурсима опхођења према другим друштвеним групама. У хаотичном друштвеном окружењу апокалипсе, остваривање права на преживљавање темељи се на једноставном систему закона снажнијег, што је склоно променама условљеним временским трајањем зомбијевске најезде и друштвеним преобликовањем до чијег развијања током апокалипсе долази.

Стигма која се приписује једном оболелом од озбиљнијих или видљивијих обољења, трајнија је и опаснија од деловања самог обољења, а зомбијевски наратив то вишеструко доказује, потврђујући изнова симболичку снагу социјалне смрти зомбија као оболелог. Трајност стигме оболелог, код зомбија је урезана на њиховим телима, у контексту њиховог спорог одумирања и мукотрпног постојања обележеног распадањем, од тренутка реанимације, односно задобијања обољења, до тренутка коначног прекида болесног стања, односно уништавања мозга и потпуног обустављања свих телесних функција зомбија. Околности смртоносног обољења и крволочна природа зомбија стоје у позадини логике оваквог односа, међутим, однос према излеченима заснива се на истим ефектима страха и стигматизације. У филму *Излечени*<sup>9</sup>, неколико година након избијања заразе проналаском лека већинска популација зомбија је излечена, са преосталим сећањима на догађаје током периода зомбијевског постојања. Радња филма конципирана је на политичким и друштвеним одлукама поводом њиховог повратка у друштво, поводом третмана

---

<sup>9</sup> *The Cured (Излечени)*. 2017. Red. David Freyne. Bac Films.

над онима који још увек нису примили терапију, као и на организовању психолошке подршке и рехабилитационих група за некадашње зомбије. Међутим, друштвени положај излечених се континуирано налази у категоријама замагљених и проблематичних друштвених односа који се успостављају између мртвих и живих: они више не припадају ни једној од ове две друштвене групе. Зомбији их и даље препознају као зомбије и не показују насилничке тенденције према њима, међутим, враћањем когнитивних и биолошких карактеристика човека они постају искључени из зомбијевске групације. Истовремено, друштвена група људи одбија да их прихвати унутар својих дискурса и према њима показује непријатељство израженим насилничким понашањем. У филму *Повраћници*<sup>10</sup>, осмишљен је протеински серум који блокира деловање зомбијевског вируса, што је омогућило да се инфекција заустави, уколико се серум добије на време. Неопходно је да се третман спроводи редовно, током трајања читавог живота, а лечење је изузетно скупо. Слично као и у *Излеченима*, повратници су изложени систематском дискриминисању, јавном обележавању (легитимисани као повратници), изгнанству и насиљу од стране незаражених.

Наведени примери, приказују начине на које инфективна обољења предодређују обликовање социјалних група, показујући да су једном заражене индивидуе обележене и издвојене не само у категоријама психолошке или моралне стигме, већ и друштвено постављене у предодређене положаје који их означавају као болесне, чак и након завршетка опасног периода преношења заразе. Социјалне везе у којима незаражени и заражени последично стоје, редефинишу односе насилника и жртве, истичући обрасце социјалне контаминације испред биолошке, односно наглашавајући насиље, стигматизацију и дискриминацију као последице биолошке заразе. Зомби се унутар таквог социјалног миљеа начелно посматра као отелотворена зараза, међутим, улога зомбија јесте и истовремена улога прве жртве заразе, а његове агресивне карактеристике могу бити посматране као симптоми обољења и начини преношења болести. Зомбијевско обољење је препознато као вирус који превазилази карактеристике и ефикасности постојећих вируса, чије су индивидуалне и социјалне последице застрашујуће, а могућности успешног обустављања практично не-

<sup>10</sup> *The Returned (Повраћници)*. 2013. Red. Manuel Carballo. Ramaco Media I, Castelao Pictures.

могуће. Наративне конвенције јасно истичу да се зомбификација може догодити свакоме, те да не постоје понашања која појединцу са сигурношћу обезбеђују заштиту, нити посебно истакнута ризична понашања, чије практиковање издваја јасну групу потенцијално оболелих. Зомбификација је генерализована, ослобођена идентитетских припадности индивидуалног и друштвеног, насумична и високо ефикасна, заснована на негацији културолошких, социјалних или медицинских пракси које утичу на распрострањеност обољења, те, као таква, неизбежна. Тела означена као болесна, представљају девијацију од културних норми пожељног и друштвено прихватљивог, а антагонистички однос према њима сразмеран је биолошким карактеристикама њиховог стања, односно опасности и озбиљности саме врсте обољења и потенцијалног утицаја на друге. Карактеристике обољења, односно насумичних начина преношења, с тим у вези одређују облике социјалних образаца усмерених ка контролисању обољења, који неретко жртве означавају као само обољење, вршећи њихово трајно искључивање из друштвене заједнице, односно додајући зараженима трајни друштвени положај болесника.

Социјална стигматизација је, с тим у вези, заснована на страховима, претњама, предрасудама и инстинктима за преживљавањем, блиско повезана са културним конвенцијама и есенцијални пратилац обољења високог ризика, чија перцепција је обликована истовремено индивидуалним и друштвеним искуствима и тумачењима болести. Једном проузроковано обољење, односно зомбификација, доводи до губитка оних означавајућих категорија које конструишу не само питање сопства и личног идентитета, већ и категорија које конструишемо у односу са другима, доводећи до трајног прекида свих некадашњих образаца. У *Излеченима*, зомбијима су враћена сећања, међутим, све остало је трајно изгубљено и/или промењено: социјални односи, социјалне улоге, телесни идентитет, личност, друштвеност. У том смислу, једном установљени прекид социјалних категорија остаје трајан, а зомбији заувек остају означени као Другост са којима је социјализација практично неостварива, заснована не само на прекиду социјалних категорија већ и на страховању поводом повратка обољења. Као јасно издвојена врста инфективне Другости, визуелно обележено зомбијевско чудовиште људским чудовиштима остаје управо само чудовиште, лишено заувек могућности да поново буде инкорпорирано унутар социјалног поретка човека, за чије разарање изнутра је већ једном преузело заслуге.

## ЗАКЉУЧАК

Унутар корпуса грађе популарне културе зомбији стоје као једно од основних метафоричких средстава разумевања страхова поводом завршетка модерне цивилизације и потпуног уништења глобалног друштвеног поретка. То уништење, како је приказано у научно-фантастичним и хорор филмовима који се баве овом тематиком, може да се догоди као последица нуклеарног или глобалног ратовања, терористичких напада, пада небеских тела или ванземаљске инвазије, економског поремећаја или еколошке катастрофе, или, како је то приказано у случају филмова о зомбијима, као последица избијања епидемије незауостављивог и неизлечивог инфективног обољења. Како у конвенционалном зомбијевском наративу епидемија најчешће задобија стопу глобалне распрострањености и изузетно високе стопе морталитета, односно зомбификације, незауостављивост зомбијевског вируса као наредног стадијума у развоју инфективних обољења и апокалипсе као последице епидемије таквог обољења, обликује представе популарне културе о учинку инфективних болести посредством песимистичког, апокалиптизованог погледа који демонстрира превласт виралног и указује на застрашујуће друштвене последице, услед неадекватног опхођења према епидемиолошким опасностима. Унутар апокалиптизованог дискурса, зомби се посматра као субјекат који врши отелотворење виралног и заразног застрашујућим представама телесног и друштвеног хорора, којим се наглашавају шири ефекти обољења на друштво и појединца: деконструисањем телесних категорија, зомбификација деконструира социјалне категорије посредством апокалиптичног, унутар којег су садржани страхови поводом губитка цивилизацијског и губитка хуманости. Изражавајући заједничке културне анксиозности модерног доба, реплицирајући историју посредством метафоричких аспеката апокалиптичног хорора, и замишљајући нове начине деловања инфективних болести и друштвених последица епидемије, зомби наговештава потпуно урушавање модерног и познатог, првобитно посредством уништења појединца, а последично и целокупног, глобалног друштвеног система. На тај начин, зомби стоји као један од симбола западне цивилизације, који својом застрашујућом и узнемиравајућом појавом указује на све оне колективне и индивидуалне анксиозности које свакодневно прожимају цивилизацијске тековине модерног западног друштва.

Куртис сматра да постапокалиптична фикција наглашава упозорења на одређена понашања, преиспитује услове под којима човек живи и да нас наводи да поново промислимо критеријуме друштва

у ком желимо да живимо и саживота са другима (Curtis 2010, 10). Истовремено наглашавајући наше најснажније страхове друштвеног уништења и фантазијску потребу да започнемо живот испочетка, постапокалипса нас враћа у природно стање, из којег се отварају могућности за изградњу новог цивилизованог друштва. Природно стање омогућава да човечанство буде приказано онаквим какво јесте, у одсуству социјалног уговора, односно вештачки конструисаних конвенција, социјално прихваћених образаца, закона и правила понашања, пружајући људима могућност да промисле и замисле облике друштвене организације и владавине под каквим би одабрали да живе (Curtis 2010, 10). „Немртви нови свет“, односно апокалипса зомбија, с тим у вези, није ништа друго до мртви стари свет. Реанимирани друштвени дискурс, заснован на темељима срушеног цивилизацијског поретка, испресецан континуираним понављањем социјалних образаца друштва које је проузроковало сопствену пропаст. Понављањем истих образаца друштвене организације, апокалиптичне друштвене структуре континуирано зомбификују саме себе, спречавајући сопствено излечење, стављајући своје функционисање у исту раван са карактеристикама и функционалношћу зомбија, отелотворујући излишно постојање, конципирано на идентичности, окрутности, непромишљености, односно на свим оним облицима неретко насилничког понашања за које су уверени да ће им осигурати опстанак. Некадашња цивилизација, наставиће да изједа и зомбификује саму себе, све док постоје тела подложна зомбификацији.

## Литература

- Avendano, Mauricio, Ichiro Kawachi & M. Maria Glymour. 2014. „Socioeconomic Status and Health”. In *Social Epidemiology*, eds. Lisa F. Berkman, Ichiro Kawachi & M. Maria Glymour, 17–62. New York: Oxford University Press.
- Banić Grubišić, Ana. 2014. „Socijalne antiutopije u Anglosaksonskoj filmskoj produkciji od sredine XX veka”. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Battin, P. Margaret, Leslie P. Francis, Jay A. Jacobson & Charles B. Smith. 2009. *The patient as victim and vector: Ethics and Infectious Disease*. Oxford University Press.
- Bishop, Kyle William. 2010. *American Zombie Gothic: The Rise and Fall (and Rise) of the Walking Dead in Popular Culture*. Jefferson: McFarland & Company.
- Bishop, Kyle William. 2013. „Battling monsters and becoming monstrous: Human devolution in *The Walking Dead*”. In *Monster Culture in the 21st*

- Century: A Reader*, eds. Marina Levina & Diem-My T. Bui, 73–85. New York, London: Bloomsbury.
- Curtis, Claire. 2010. *Postapocalyptic Fiction and the Social Contract: "We'll Not Go Home Again"*. Lanham: Lexington Books.
- Doyle, Kelly Ann. 2015. „Zombification versus reification at the end of the world: Exploring the limits of the human via the posthuman zombie in contemporary horror film”. PhD Thesis. The College of graduate studies, The University of British Columbia.
- Gonsalo, Horhe Fernandes. 2012. *Filozofija zombija*. Beograd: Geopoetika.
- Hanson, Robin. 2008. „Catastrophe, social collapse, and human extinction”. In *Global Catastrophic Risks*, eds. Nick Bostrom & Milan M. Cirkovic, 363–377. New York: Oxford University Press Inc.
- King, Geoff. 2005. „'Just Like a Movie?': 9/11 and Hollywood Spectacle”. In *The Spectacle of the Real: From Hollywood to 'Reality' TV and Beyond*, ed. Geoff King, 47–57. Bristol: Intellect Books.
- Lizardi, Ryan. 2009. „The zombie media monster and its evolution as a sign and historical allegory”. MA Thesis. College of Communications, The Pennsylvania State University.
- Mandić, Marina. 2016. „Sjedinjene Države 'Zombilenda': migracije u popularnoj kulturi na primeru epidemije zombija”. *Etnoantropološki problemi* 11 (1) 413–434.
- Mandić, Marina. 2018. „Rađanje živih mrtvaca: karakteristike i značaj Romerove vizije apokalipse”. *Antropologija* 18 (3): 173–190.
- Mandić, Marina. 2019. „Između stvarnog i zamišljenog: infektivna oboljenja u kinematografiji na primeru filma *Variola Vera*”. *Etnoantropološki problemi* 14 (2): 487–505.
- Oliver-Smith, Anthony. 1996. „Anthropological Research on Hazards and Disasters”. *Annual Review of Anthropology* 25: 303–328.
- Piše, Marko, Mladen Stajić & Bojan Žikić. 2020. „Indeks 'korona': simbolička upotreba kovida-19 u javnom govoru Srbije”. *Etnoantropološki problemi* 15 (3): 845–877.
- Servitje, Lorenzo. 2016. „Contagion and Anarchy: Matthew Arnold and the Disease of Modern Life”. In *Endemic: Essays in Contagion Theory*, eds. Kari Nixon & Lorenzo Servitje, 21–41. London: Palgrave Macmillan.
- Singer, Merrill. 2015. *The Anthropology of Infectious Disease*. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc.
- Smith, Kathy. 2005. „Reframing Fantasy: September 11 and the Global Audience”. In *The Spectacle of the Real: From Hollywood to 'Reality' TV and Beyond*, ed. Geoff King, 59–70. Bristol: Intellect Books.
- Šec, Joahim. 2018. „Živeti s nemrtvima: društvene grupe u filmovima o invaziji

- zombija". U *Nemrtvi: teorije filma o zombijima*, ur. Mihael First, Florijan Krautkremer & Serjoša Vimer, 51–76. Beograd: Filmski centar Srbije.
- Tomašević, Milan. 2014. „Značenje razaranja: Određenje i kontekstualizacija filma katastrofe". *Glasnik Etnografskog instituta SANU LXII* (1): 199–214.
- Zimbardo, Zara. 2014. „It is Easier to Imagine the Zombie Apocalypse than to Imagine the End of Capitalism". In *Censored*, eds. Andy Lee Roth & Mickey Huff, 269–294. New York: Seven Stories Press.
- Žikić, Bojan. 2012. „Popularna kultura: nadkulturna komunikacija". *Etnoantropološki problemi* 7 (2): 315–341.

## ФИЛМОВИ

- Resident Evil (Пришајено зло)*. 2002. Red. Paul W.S. Anderson. Constantin Film, New Legacy, Davis-Films.
- 28 Days Later (28 дана касније)*. 2002. Red. Danny Boyle. DNA Films, British Film Council.
- Land of the Dead (Земља мртвих)*. 2005. Red. George A. Romero. Universal Pictures, Atmosphere Entertainment MM.
- Fido (Фајго)*. 2006. Red. Andrew Currie. Lions Gate Films, Anagram Pictures, Astral Media.
- Resident Evil: Extinction (Пришајено зло: Истребљење)*. 2007. Red. Russell Mulcahy. Constantin Film.
- 28 Weeks Later (28 недеља касније)*. 2007. Red. Juan Carlos Fresnadillo. Fox Atomic, DNA Films, UK Film Council.
- Zombieland (Земља зомбија)*. 2009. Red. Ruben Fleischer. Columbia Pictures.
- The Returned (Повраћници)*. 2013. Red. Manuel Carballo. Ramaco Media I, Castelao Pictures.
- World War Z (Светски рат 3)*. 2013. Red. Marc Forster. Paramount Pictures.
- The Cured (Излечени)*. 2017. Red. David Freyne. Bac Films.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.



КАТАРИНА ЛОНЧАРЕВИЋ

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

katarina.loncarevic@fpm.bg.ac.rs

МАРКО СИМЕНДИЋ

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

marko.simendic@fpm.bg.ac.rs

## Од „бриљантне студије” до „побуне против сопствене природе”: „Други пол” у америчким научним часописима 1950-их

*Друџи њол* Симон де Бовоар се често наводи као једна од кључних књига које су утицале на обликовање америчких феминисткиња раног другог таласа. Овај рад анализира рецепцију у америчким научним/академским часописима, и тако попуњава празнину у истраживањима студија периодике које имају за циљ да дођу до бољег разумевања политичког и културног контекста у којем се неко дело објављује. У тексту се прво анализира амерички послератни контекст са фокусом на положају жена и њиховој улози у друштву, да би затим та анализа била у основи даљег истраживања рецепције *Друџи њола* у америчким научним часописима. Текст указује на испреплетаност политичког контекста и одсуства критичке рефлексije међу првим критичарима/критичаркама *Друџи њола* у односу на положај жена у Америци током 1950-их година. Узорак у анализи чине критике које су објављене током 1953. и 1954. године у пет научних часописа у којима се анализира језик, кључне теме, како их виде аутори и ауторке (да је књига пре свега француска; да њене анализе не могу да се примене на амерички контекст; да је књига упркос реклами ненаучна, да не даје решење и рецепт за промену којој ауторка тежи; и да, коначно, књига на проблематичан начин говори о мајчинству и положају удатих жена).

Кључне речи: Други пол, Бовоар, студије периодике, женско питање, научни часописи, послератна Америка

## From “Brilliant Study” To “One Woman’s Outcry against Her Nature”: “The Second Sex” in the 1950s American Scientific Journals

Simone de Beauvoir’s *The Second Sex* has been considered as one of the most crucial books that influenced the second wave feminists, who mobilized during the 1960s and 1970s new massive feminist movement in America. This article analyses reception of the book in the American scientific/academic journals, and in that way, contributes to the field of periodical studies. This article, first, analyses post-war American context with the focus on status and role of women in the society, and then, moves on to enquire into the reception of *The Second Sex* in five American scientific journals, published during 1953 and 1954. The political context is intertwined with the absence of the critical reflexion among the first American authors who wrote about *The Second Sex* regarding the role of women in the 1950s America. The article analyses the language, key topics for the authors of critiques (that the book is primarily French; that it cannot apply to American women and context; that the book is non-scientific, despite the publisher’s promotion, and that it does not provide directions for the social changes Beauvoir calls for; and finally, that the book has problematic arguments regarding motherhood and the status of married women).

*Key words:* The Second Sex, Beauvoir, periodical studies, women’s question, scientific journals, post-war America

### УВОД

Симон де Бовоар (Simone de Beauvoir), француска филозофкиња и књижевница се обично сматра једном од кључних претходница другог таласа феминизма у Америци. Њен *Други пол* се наводи као једна од пресудних књига које су обликовале свест феминисткиња које су иницирале нову мобилизацију женског активизма од средине 1960-их у Америци, односно започеле други талас феминизма. Књига је објављена у периоду такозваног затишја између два таласа феминистичког покрета на западу, у периоду када су феминистичке иницијативе из претходног периода биле маргинализоване и не претера-

но видљиве у јавности. У том смислу, истраживање рецепције *Друиої ѿола* Симон де Бовоар од стране америчке публике, како шире тако и оне уже, експертске, односно академске, представља важно место у утврђивању улоге коју је имала та књига у генеалогии другог таласа феминизма.

*Друиої ѿол* објављен је у Француској 1949. године, па затим и преведен на енглески језик 1952/1953. године. Ауторка себе није у том периоду сматрала феминисткињом, док свој истраживачки рад никада није називала филозофским (иако је он то био). Имајући и то у виду, у овом тексту испитујемо како су различити амерички аутори и ауторке читали *Друиої ѿол* и представљали га експертској/академској публици у академским часописима. Истраживање у овом раду се ослања на нека претходна истраживања рецепције *Друиої ѿола* у Америци, у дневним новинама, недељницима и месечницима, као и на проучавања рецепције књиге у популарним америчким часописима током 1953. године (Germain 2013; Lončarević 2021). Анализа часописа је важна за разумевање одређеног друштвеног, политичког и културног контекста, и у том смислу овај текст представља допринос студијама периодике (Latham & Scholes 2006). Овај текст, међутим, ипак иде корак даље у односу на до сада објављена истраживања, јер за централни фокус узима пре свега научну периодику, која је обично занемарена у истраживањима ставова првих критичара и критичарки књиге, у време када је она објављена у Америци. Сматрамо да испитивање научних критика и приказа који су објављени у академским часописима додаје важну димензију за разумевање рецепције *Друиої ѿола* у Америци током 1950-их, посебно ако се има у виду да су књигу издавачи рекламирали као „научно дело” (Englund 1994, 12), и то дело из сексологије (Germain 2013, 1048), а да је Бовоар већ била позната америчкој широј и академској јавности као представница филозофије егзистенцијализма. *Друиої ѿол* несумњиво представља академско, и то, пре свега, филозофско, али и интердисциплинарно истраживање питања „Шта је жена?”, оно које деконструира бројне митове о женама који су уврежени у западној имагинацији и у ставовима експерата и експерткиња из хуманистике и друштвених наука, али и примењених природних и природних наука. Зато нам начин на који је књига читана у академској периодици говори и о друштвеној, политичкој и културној клими у Америци прве деценије хладноратовског доба и о научним ставовима који су били доминантни у науци тога времена. Заједно са претходним истраживањима која су била фокусирана на анализу критич-

ких ставова у популарној периодици,<sup>1</sup> ово испитивање критика и ставова о *Друјом ѿолу* у научним часописима, које обично недостаје, представља основу за разумевање рецепције *Друјоі ѿола* као академског текста и једног од најзначајнијих филозофских дела које је најавило питања и проблеме другог таласа феминизма у Америци.

Узорак чине критике и прикази који су објављени у пет америчких научних часописа: *Scientific American*, посвећен пре свега текстовима који популаризују науку, основан 1845. године; *Marriage and Family Living*, научни часопис који је од настанка 1939. године, мењао три пута наслов, али који је и данас водећи часопис у којем се критички разматрају питања брака и породице;<sup>2</sup> *American Journal of Sociology*, први амерички часопис из области социологије који излази од 1895. године; *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, академски часопис из области друштвених и политичких наука, основан 1889. године; и на крају, као изненађење, *The Quarterly Review of Biology*, основан 1926. године са циљем да објављује научне радове из свих области биологије.<sup>3</sup> У узорку који је анализиран, али и у оним часописима који нису били део овог истраживања,<sup>4</sup> нема објављених критика у филозофским часописима тог доба, што је и очекивано ако се узме у обзир чињеница да је тада на одељењима за филозофију у Америци доминирала филозофија логичког емпиризма, те да се није благонаклоно гледало на континенталну филозофију.

У наставку текста, прво разматрамо историјски, односно друштвени и политички контекст у којем се објављује енглески превод књиге *Друји ѿол*. Контекст разматрамо тако што су у фокусу положај жена, њихова права, као и неки уврежени стереотипи о женским правима, који су били карактеристични како за популарну културу тако и за експертске ставове, а показаћемо, и за ставове у научним часописима. Анализа контекста представља основу за анали-

<sup>1</sup> На пример: Germain 2013, и, на српском језику, Lončarević 2021.

<sup>2</sup> Часопис је у периоду од 1939. до 1940. године излазио под насловом *Living*, затим под насловом *Marriage and Family Living* у периоду од 1941. до 1963. године (када је и објављена критика *Друјоі ѿола*). Од 1964. године до данас, часопис се објављује под насловом *Journal of Marriage and Family*.

<sup>3</sup> Поред текстова који се искључиво односе на биолошке науке, у часопису се објављују текстови и из филозофије науке, историје филозофије науке, као и они који се баве јавним политикама, али имају везе и са различитим аспектима биолошке науке.

<sup>4</sup> Неким академским часописима није могуће приступити преко КоБсон базе.

зу рецепције *Друіої йола* у научној периодици, која је тема другог дела текста.

## ЖЕНСКО ПИТАЊЕ У АМЕРИЦИ 1950-ИХ ГОДИНА

О положају жена и њиховим правима после Другог светског рата и током 1950-их година је доста писано, како у књигама историчара и историчарки друштвене историје, истраживањима друштвених покрета друге половине 20. века, тако и у књигама и текстовима феминистичких историчарки (уп. Cobble & Gordon, and Henry 2014; Anderson 2005; Meyerowitz 1994, 2005). Овај одељак рада зато има циљ да сумира неке већ познате податке о положају жена у овом периоду, али и да, имајући у виду феминистичка истраживања периодике овог доба, укључи и неке нове увиде који су важни за разумевање рецепције *Друіої йола* у академским часописима током 1950-их година. Костур послератног америчког контекста, релевантан за нашу анализу, састоји се од бар трију елемената: 1) запослености жена, врсте радних места на којима су запослене, њиховог места у сфери рада и утицаја који рад има на њихов друштвени положај; 2) положаја жена у породици, пре свега као мајки и супруга, и 3) успона конзервативног идеала, односно доминантног начина на који се у хладноратовским околностима промишљао положај жена и формирао стереотип о њиховом повратку породици и кући. Сва три елемента добиће свој одјек у рецепцији *Друіої йола* у научним часописима.

Један од кључних периода за женска права током 20. века у Америци јесте период Другог светског рата, када ратна економија отвара милионе добро плаћених радних места за жене у индустрији, производњи уопште, здравству, која „драстично повећавају економске могућности за беле жене и афроамеричко становништво, иако расне и родне баријере остају прилично снажне, нарочито на Југу” (Anderson 2005, 366). Ове промене на тржишту рада омогућавају женама да уђу у професије и занимања која су за њих била у потпуности недоступна у периоду пре рата. Послови, раније резервисани само за мушкарце, а које сада раде жене, доприносе и промени свести: полако почиње да се подрива систем родних улога који подразумева да жене раде или у кући или слабо плаћене послове, уз малу мобилност. Затим, чињеница да су се за жене током рата отворила боље плаћена радна места додатно је утицала на могућност оспоравања економске основе мушке моћи, како у породици, тако и у друштву (Anderson 2005, 376).

Без обзира на неопходност да жене укључи у ратну економију, у овом периоду држава није заборавила на женску сексуалност. За-

бринутост да би услови рата можда могли да промовишу и женску сексуалну аутономију и ослабе њихову посвећеност браку и мајчинству види се и у све оштријој регулацији и забранама абортуса током рата, па су чак током 1940-их посебне комисије за абортус уместо лекара појединаца, како је то била пракса у претходном периоду, доносиле одлуке о могућности абортуса. Сексуалност жена је била строже контролисана с једне стране, док се са друге стране могу видети покушаји америчке владе да обезбеди неку минималну помоћ запосленим мајкама, када је реч о бризи о деци. Ипак, ова помоћ је уистину била минимална, јер је омогућила обданишта само за десет процената деце којима је оно било потребно док су њихове мајке радиле у фабрикама и болницама (Banner 1984, 221).

Масован улазак жена на тржиште рада, у просторе који су традиционално мушки (у фабрике, у војску, иако не на фронту, у болнице, као професионалне болничарке...) доводи до тога да су жене до краја рата чиниле педесет седам процената свих запослених у Америци. Међутим, само два месеца после проглашења победе у Другом светском рату, жене су почеле да добијају отказе широм Америке: 800,000 жена је отпуштено из авио-индустрије до краја године, а два милиона жена је отпуштено из тешке индустрије. Послодавци су имали могућност да забране запошљавање удатих жена, а оне које су радиле и даље су имале ограничења када је реч о примањима, док је федерална влада предвиђала помоћ само за незапослене мушкарце. Затворено је и оно мало обданишта која су била од велике помоћи малом броју жена (Banner 1984; Kessler Harris 1982, 287, 309) и, коначно, „[з] а време и после рата, непостојање великог феминистичког покрета је додатно оштетило жене у том смислу да промене током рата нису могле да се преведу у дугорочне добитке” (Anderson 2005, 378).

Једно од кључних питања које се поставља када је реч о положају жена у послератној Америци заправо се тиче увреженог стереотипа да су се жене масовно вратиле у кућу, у породицу, и традиционалној женској улози супруге, мајке и домаћице (уп. Friedan [1963] 1977; Fridan 2010; Meyerowitz 1994, 1; Meyerowitz 2005, 382). Тај стереотип је присутан у медијима, у ситкомима, у популарним филмовима, али често и у историјским приказима послератног периода. У зависности од тога одакле долази тај стереотип, он поприма облик идиличног живота у предграђу, или супротно, облик урушавања индивидуалних потенцијала и дехуманизације жена (Friedan [1963] 1977; Lončarević 2011, 129). Али, без обзира на то у ком облику се он појављује, овај стереотип „поједностављује историју жена, свдећи

мултидимензионалну сложеност прошлости на слику жена средње класе у домовима у предграђу” (Meyerowitz 1994, 2). И историчарке и историчари су писали научну верзију те приче о стереотипима тако што су наглашавали битну разлику у положају жена током ратних и у послератним годинама, па су закључили да послератни период одликује такозвани конзервативни обрт ка идеологији дома – све док велики број феминистичких историчарки није почео да детаљније анализира и критикује ту слику.

Постојање конзервативног идеала подржава значајни број историјских података: драстично већи број Американаца живи у предграђима између 1950. и 1968. године; број домаћица које не раде ван куће је значајно повећан; никада није рођено више деце у Америци него у овом периоду после Другог светског рата, односно током такозваног бејбибум (*baby boom*) периода; никада млађе жене нису ступале у брак (Meyerowitz 2005, 383). Са друге стране, конзервативни идеал се често и оспорава: бројни подаци показују да се број запослених жена није смањио већ се, напротив, и повећао после рата (иако оне раде мање плаћене послове и често оне који се сматрају традиционално женским); подаци затим показују да жене у већем броју него пре рата стичу више и високо образовање (Meyerowitz 2005, 383). Другим речима, постојање и наметање конзервативног идеала када је реч о улози жена у америчком послератном друштву јесте присутно, али то није једини идеал који је постојао у јавној сфери, нити су се у њега уклапале све жене.

За потребе нашег истраживања рецепције *Друјој йола* у америчкој академској периодици, укратко ћемо представити и начин на који се у јавности (широј и експертској) приступало питањима репрезентације жена и женске сексуалности. Историчари и историчарке документују две прилично различите тенденције у приступу овим питањима. Са једне стране, постоје сведочанства о такозваном „сузбијању сексуалности”, али са друге, могу се наћи бројни примери такозваног „сексуалног либерализма”. Дакле, постоји врло строга регулација сексуалности, која има за циљ да се као нормалне и пожељне пропагирају само сексуалне праксе унутар хетеросексуалног брака, али са друге стране, „сексуални либерализам” се односи на уочене тенденције и ставове у америчком друштву који славе сексуално задовољство као кључно за људску срећу. И за једну и за другу интерпретацију односа према сексуалности у Америци после Другог светског рата има довољно сведочанства како у медијским садржајима, садржајима популарне културе, али и у стручној литератури и експертским ставовима

који су имали значајну видљивост у јавној сфери. На пример, Мари-нија Фарнам (Margyia F. Farnham), психијатрица, позната антифеминисткиња и велика критичарка прво дела Симон де Бовоар, а касније и Бети Фридан (Betty Friedan), заједно је са новинаром Фердинандом Лундбергом објавила 1947. године књигу *Модерна жена: изјубљени њол* (*Modern Woman: The Lost Sex*). У овој се књизи слави конзервативни идеал жене, односно жене која је то пре свега на основу своје улоге у кући и породици, и истовремено се критикују и осуђују жене које имају сексуалне односе изван брака. Такође, за анализу рецепције *Друјої њола* је од значаја да се укаже и на студије Алфреда Кинсија (Alfred Kinsey) и његових сарадника које су обележиле такозвани „сексуални либерализам” послератовског доба: први извештај, који је читала и Бовоар док је писала *Друји њол, Сексуално њонашање људскої мужјака* (*Sexual Behavior in the Human Male*), објављен је 1948. године и одмах преведен на француски, и други, *Сексуално њонашање људске женке* (*Sexual Behavior in the Human Female*), који је објављен у Америци одмах по објављивању превода *Друјої њола*, односно 1953. године. Резултати ових првих свеобухватних истраживања сексуалности у Америци показују да постоје различите сексуалне праксе како код мушкараца тако и код жена, у браку и изван њега. И не само да су се извештаји о сексуалном понашању Американаца и Американки читали заједно са *Друјим њолом* у Америци током 1950-их (Coffin 2010, 18), већ је и „Кинсијев непристрасан научни тон сакрио његову либералну агенду: он се надао ће успети да уклони моралистичке ставове и постојеће законе који су имали за циљ да ограниче сексуално понашање... Заправо, сви историчари и све историчарке које пишу о женској сексуалности у послератним годинама, препознају и њену [строгу] регулацију и све већу присутност у јавности” (Meyerowitz 2005, 388).

Када је реч о медијској репрезентацији, Бети Фридан у *Мистици женствености* (*The Feminine Mystique*) брани став да америчка популарна култура и медији у овом периоду дехуманизују жене, сводећи их на пре свега на мајке, супруге и домаћице (Friedan [1963] 1977; Friedan 2010). Убедљива и оштра критика популарне културе и медијске репрезентације жена коју развија Фридан је свакако један од кључних елемената за покретање новог таласа масовног феминистичког активизма у САД током 1960-их. Занимљиво је да испитивање Фридан није само утицало на њене читатељке којима је, како су јој говориле, променило животе (уп. Friedan [1976] 1998), већ и на историографију: „[д]ок многи историчари и историчарке доводе у питање начин на који Фридан хомогенизује женска стварна искуства,

готово сви прихватају њену верзију доминантне идеологије, конзервативне промоције породице” (Meyerowitz 1993, 1456).

Међутим, темељније испитивање популарне културе, анализа периодичне штампе, а нарочито месечника са великим тиражима који су излазили у периоду од 1946. до 1958. године, намењених како белим женама више и средње класе, тако и оних намењених Афроамериканкама и афроамеричком становништву, даје богатију и сложенију слику од оне коју нуди Фридан. Историчарка Џоан Мејеровиц (Joanne Meyerowitz) је анализирао осам часописа-месечника који су били намењени различитим публикама у овом периоду, и на основу тог истраживања, које обухвата 489 чланака, долази до увида који оспоравају једнодимензионалну слику о женама у америчкој популарној култури и, специфично, у часописима, коју нам је оставила Фридан књигом из 1963. године (Meyerowitz 1993, 1447–1458). Анализе чланака о женама, репрезентације жена, порука које се шаљу прилично различитим читалачким публикама, показују постојање супротстављених идеала и захтева. На пример, у овом периоду који анализира Мејеровиц, у часописима су популарни текстови који промовишу конзервативан идеал женствености и породичне жене, али и текстови у којима се изражава дивљење према женама које су се оствариле и изван дома и породице. Затим, иако се у текстовима који се баве питањима рода и родних улога високо цени кућни рад и нарочито хвали улога жена као домаћица, они такође промовишу и плаћени женски рад ван куће и већу политичку партиципацију жена. Часописи често укључују и савете стручњака и експерата, па се неретко може уочити да ти текстови шаљу поруке које би потенцијално могле да поткопају традиционалне родне улоге. Међу саветима стручњака налазе се и препоруке за флексибилне родне улоге унутар дома, односно промовише се активно очинство као и активно мајчинство (Meyerowitz 2005, 392). И коначно, велики број текстова у америчким часописима 1950-их изражава амбивалентан став према конзервативном идеалу и представља га као проблем а не као нешто што се прећутно прихвата (Meyerowitz 1993, 1458).

Другим речима, за сваки извор који је промовисао конзервативни идеал жене као пре свега супруге, мајке и домаћице, може се наћи извор у послератној популарној култури и часописима који му противречи. Међутим, и то оспоравање конзервативног идеала је специфично и не треба га посматрати као нешто што нужно и оштро заступа потпуно супротно гледиште од конзервативног идеала о којем је писала Фридан: „Послератни часописи, као и они пре и током рата,

ретко када представљају директно оспоравање конвенција брака или мајчинства, али они веома ретко говоре женама да се врате кућама или да остану код куће. Они укључују приче које глорификују дом и домаћинство, али такође изражавају амбивалентност према идеалу дома, подржавају активности жена изван дома, и славе јавне успехе жена. Они укључују вишеструке поруке које онда читатељке могу да тумаче некада као оне које подржавају, а некада као оне које оспоравају ‘мистику женствености’” (Meyerowitz 1993, 1480).

У сложенем контексту Америке педесетих година двадесетог века, у којем се и подржава али и критикује конзервативни идеал жене и породице, појављује се, чита и наилази на прве критике превод књиге *Друји њол* на енглески језик, објављен 1952/1953. године (уп. de Beauvoir [1952/1953] 1956).<sup>5</sup> Пажња коју је дело Бовоар добило у периодици у САД надмашила је рецепцију у Француској, што је једном приликом констатовала и сама ауторка (de Beauvoir [1975] 2008, 413–414). У наредном делу анализираћемо садржај освртâ на *Друји њол* у научној периодици.

## ДРУГИ ПОЛ У КРИТИКАМА НАУЧНИХ ЧАСОПИСА

Анализа научних критика и приказа књиге *Друји њол* у академским часописима ослања се на проучавање критика и приказа написаних о тој књизи у америчким популарним часописима, као и на анализу квалитета првог превода на енглески језик, који је скоро шездесет година био и једини превод. У популарним часописима, током 1953. године, број позитивних и негативних рецензија *Друји њола* био је релативно једнак.<sup>6</sup> Ипак, било да се ради о похвалама или критикама, издвајало се неколико основних тема. Ауторке и аутори, иако се неретко радило о експертима и експерткињама, нису увек добро разумели егзистенцијалистичку подлогу *Друји њола*, нити ставове Бовоар о мајчинству и браку који су се на њој темељили. Тон рецензија је у значајној мери био условљен великим грешкама у преводу и изостављањем неких краћих али често и дужих делова текста од стране преводиоца и приређивача текста за америчку публику, Хауарда Паршлија (Howard

<sup>5</sup> Књига је изашла из штампе у фебруару 1953. године, док у импресуму првог издања стоји 1952. година.

<sup>6</sup> Узорак је представљало 13 текстова, објављених у периоду од фебруара до јуна 1953. године, у часописима који су имали веома различите уредничке политике и према томе, били намењени различитим публикама: *Commentary*, *The Saturday Review*, *American Mercury*, *The Reporter*, *The Partisan Review*, и *The American Scholar* (уп. Lončarević 2021, 1130–1140).

М. Parshley). Грешке у преводу (нарочито када је реч о филозофској терминологији) и одлуке о скраћивању и избацивању важних делова књиге, посебно оних који се тичу положаја удатих жена, мајчинства и, што је посебно необично за америчко издање, развоја феминизма у Америци, непримећене су од стране првих критичара и критичарки, а заузврат ставови Бовоар о свим овим важним питањима нису ваљано разумевани. Њени аргументи су због тога изгубили на јасноћи, а писање Бовоар на ове (и иначе контроверзне) теме добило је другачији и неаутентичан израз који се осликао и у критикама. Ауторке и аутори указивали су зато на нејасну структуру, иначе ваљано иако компликовано организованог текста *Друјој њола*. На крају, и то не само због неадекватног и скраћеног превода, посебно су проблематични били делови текста где Бовоар хвали положај жена у Совјетском Савезу а критикује њихов статус у Сједињеним Државама, па аутори и ауторке првих критика у америчким часописима сматрају да она не познаје довољно ситуацију жена у Америци (што није тачно), а у специфичној хладноратовској атмосфери сами нису спремни да критички анализирају положај жена у америчком друштву (уп. Lončarević 2021).

Критике у академској/научној периодици су објављене у периоду од априла 1953. године до децембра 1954. године. Аутори и ауторке су истакнути представници различитих научних дисциплина, па критику за *Scientific American* потписује Абрахам Стоун (Abraham Stone), професор медицине, члан Америчке федерације за планирање породице и пионир на пољу истраживања о људском фертилитету, док је часопис *Marriage and Family Living* ангажовао професора социологије на Државном универзитету у Охају, Артура Рејмонда Мангуса (Arthur Raymond Mangus). *American Journal of Sociology* је поверио писање критике антрополошкињи Маргарет Парк Редфилд (Margaret Park Redfield), док је уредништво часописа *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* направило занимљив избор и објавило критику Мариније Фарнам, докторке медицине и психијатрице, заговорнице конзервативног идеала жене у послератној Америци. Часопис који представља изненађење, у смислу да је уредништво одлучило да *Друјој њол* завређује критички осврт, *The Quarterly Review of Biology*, ангажује америчког гинеколога, пионира вештачке оплодње и једног од првих хирурга који се у Америци бавио операцијама промена пола, Хауарда Вилбура Џонса Јуниора (Howard W. Jones Jr).

Док је превод књиге и њено уређивање наишло на позитиван одјек код критичара и критичарки у популарним часописима, у којима се или куртоазно хвали преводац и начин на који је приредио

и прилагодио књигу за америчку публику, у академским часописима, превод и приређивање текста уопште нису теме анализе. Ово је изузетно занимљив податак, имајући у виду да су прве критике превода које потписују феминистичке филозофкиње, управо објављене у академској периодици од 1983. године (уп. Simons 1983; Мој 2002), односно да се та линија критике управо развија у научним часописима који се по објављивању првог издања превода *Друіоі йола* ни не осврћу превише на квалитет превода и уређивање и скраћивање текста. Ипак, када то чине, аутори хвале те аспекте издања. Артур Мангус назива Паршлијев превод „мајсторским“, а Абрахам Стоун пише да су „хвале вредни“ и превод и уреднички посао, „предговор ... и коментари који представљају додатну вредност за америчког читаоца“ (Mangus 1953, 276; Stone 1953, 105). Стоун истиче Паршлијево искуство и пише да је Паршли тридесет година посматрао и проучавао „други пол“ са своје академске „осматрачнице на Колецу Смит“ (Stone 1953, 105). Ово запажање је необично, пошто Паршли, као зоолог, ентомолог и аутор заинтересован за генетику и проучавање људске репродукције, није био првенствено усмерен ка истраживању „другог пола“.7 Зато се чини вероватнијим да Стоун, не раздвајајући предавање о женама од предавања женама, алудира на то да Паршли предаје на чувеном женском колецу.8

Превод и уређивање текста су у директној вези са разумевањем структуре књиге и њене дисциплинарне припадности. У популарним часописима критичари и критичарке полазе од претпоставке да је превод добар, а скраћивања и прилагођавања текста на месту, те само Бовоар бива критикована за нејасну структуру, неухватљиву тему и тезу књиге. С друге стране, у научним часописима, структура књиге се не појављује као проблем и Стоун, на пример, указује на „природан ток“ аргумента (Stone 1953, 105). Изузетак је иначе веома позитивна критика Џонса за *The Quarterly Review of Biology*, који каже да га структура подсећа на „папазјанију“ због бројних историјских детаља (Jones 1954, 420). Џонс јесте у праву да се у књизи налази прегршт историјских примера, али и књижевних и оних из различитих наука

7 Ипак, није нетипично да неко са академском каријером сличном Паршлијевој буде заинтересован за проучавање односа међу половима. На пример, Кинси, познати Паршлијев савременик, такође је био ентомолог и зоолог.

8 Многе знамените жене и познате феминисткиње похађале су овај колеџ, попут Бети Фридан, Силвије Плат (Sylvia Plath), Глорије Стајнем (Gloria Steinem), и Кетрин Мекинон (Catharine MacKinnon). Фридан је студирала када је Паршли предавао на Смиту.

и уметности. Међутим, не треба заборавити да је „*Dруји њол*, између осталог, и каталог, антологија најгорих ствари које су речене или мишљене о женама током неких двадесет и пет векова” (Altman 2020, 12).

Научне критике ситуирају и Бовоар и њено дело у француски контекст. Стоун хвали „галску домишљатост” „*mademoiselle*” Бовоар (Stone 1953, 105). Мангус такође назива Бовоар „*mademoiselle*” и већ у другом пасусу своје критике пише да је „[а]уторка ... Францускиња” (Mangus 1953, 276). Џонс помиње Бовоар као „француску списатељицу”, не одступајући од термина „*mademoiselle*”, док је за Фарнам Бовоар „*madame*” (Jones 1954, 420; Farnham 1954, 178).<sup>9</sup> Редфилд пише о Бовоар као о „надареној Францускињи” и назива стереотипну француску мајку „*taman*”, а упућује и на то да „буржоаска *маман*” живи угодним животом (претпоставља се, слично мајкама у Америци), а да то Бовоар намерно занемарује (Redfield 1953, 269). На сличан начин и Џонс чита Бовоар, контрастирајући „француску ауторку” са „америчким читаоцем/читатељком” који/а ће наводно учити како је аргументација Бовоар применљивија на жене у Европи него на Американке (Jones 1954, 420). Стоун је изричит: „много тога што она каже не важи за друштвени живот или положај жена данас у САД” (Stone 1953, 105). То посебно важи за породични и брачни живот и Стоун се пита да ли опис који нуди Бовоар ваљано представља ове аспекте живота жена и у Француској (Stone 1953, 106).

„Галска домишљатост”, готово универзално, посебан одјек проналази у стилу и списатељској вештини. Стоун хвали „драмски израз, поетско изражавање”, „свежину и виталност” аргумента, назива поједина поглавља „шармантним” и саопштава да је Бовоар „на свом терену у области лепе књижевности” (Stone 1953, 105). Мангус писање *Друји њола* (а можда и читање) назива „великим трудом”, те хвали дело као „блиставо написано елоквентним и често поетичним стилем” (Mangus 1953, 276–277). Фарнам такође хвали ауторкину „силину и речитост, често праћене поетском лепотом” (Farnham 1954, 178). На крају, чак и Редфилд признаје да (бар) на неким местима ауторка пише „већим

<sup>9</sup> Изузетак је Редфилд. Она конзистентно пише само „Simone de Beauvoir” и врло је могуће да то чини намерно како би избегла употребу конструкције „госпођа/госпођица Бовоар”. У неким својим другим рецензијама, пре и после 1953. године, када рецензира *Друји њол*, Редфилд користи „госпођа” и „госпођица”. Тако је Олга Ланг „*Miss Lang*”, а Моника Вилсон „*Mrs. Wilson*” (уп. Redfield 1947, 464 и Redfield 1957, 343). Иако ће мотиви иза овог, за Редфилд нетипичног, језичког решења у критици *Друји њола* остати непознати, француски контекст има посебно важно место у њеној рецензији.

ентузијазмом“, стилем који оцењује као „романтични егзистенцијализам“ (Redfield 1953, 269). Било да се ради о похвалама стила, претпостављеном географском опсегу теме или биографском ситуирању ауторке, инсистирање на француском контексту наглашава другост дела Бовоар. У том смислу, она је француска, а не америчка ауторка, а тема којом се бави није универзална нити америчка, већ француска. Начин на који Бовоар пише је такође стереотипизиран. Рећи да је стил „шармантан“, „елоквентан“, „поетичан“, „драмски“ и „романтичан“ јесте похвално за књижевно дело, али оваква похвала није својствена научном тексту, те је њоме другост и ненаучност дела додатно истакнута.

Научне критике једногласне су у томе да се *Друи њол* не може сврстати у окриље једне науке. У научним часописима се јасно препознаје тежња Бовоар да напише интердисциплинаран текст и да понуди интердисциплинарно истраживање питања „Шта је жена?“, иако академска периодика препознаје испреплетаност филозофије и књижевности у самој књизи. У том смислу, Стоун наглашава да књига показује како Бовоар поседује „изузетан фонд знања“ из различитих области: од биологије, психологије, антропологије, социологије, па до књижевности (Stone 1953, 105), али да основу у свим разматрањима представља егзистенцијалистичка филозофија. Иако овај аутор у својој пажљиво сачењеној рецензији не нуди изричит став о научности књиге, уочљиво је његово инсистирање на њеним поетским и књижевним квалитетима. На сличан начин, Мангус наглашава да иако је „оријентација [Бовоар] углавном филозофска и књижевна, [...] она се ослања у великој мери и на историју, биологију, економију, социологију, антропологију и психоанализу, као и на свој сопствени геније и искуство у производњи дела велике вредности“ (Mangus 1953, 276). Мангус хвали „теоријски оквир“ и, за разлику од других критичарки и критичара, сматра да Бовоар представља живот жене свога времена на „изузетно искрен и објективан“ начин (Mangus 1953, 276–277). С друге стране, Фарнам сматра да Други пол није објективна студија већ „изузетно личан документ“, иако је књига дело „ерудите“ (Farnham 1954, 178).

Филозофија егзистенцијализма се препознаје као кључна филозофска оријентација, и то углавном неутрално (уп. Stone 1953; Mangus 1953) у циљу да се читаоцима укаже да тај филозофски правац утиче на дефиниције кључних појмова. Стоун, Мангус и Фарнам исправно увиђају да је за разумевање аргументације *Друи њола* кључан појмовни пар иманентно/ трансцендентно, који уводи егзистенцијализам у континенталну филозофију и представља основу за промишљање женске ситуације код саме Бовоар.

Бовоар, иако „егзистенцијалиста/киња број два, одмах после Жан Пол Сартра” (Mangus 1953, 276), у „ученој, продорној, бриљантној и изазовној” књизи *Друји њол*, значајан простор посвећује разматрању „два егзистенцијалистичка термина: ‘иманенција’ и ‘трансценденција’” (Stone 1953, 105). Овај појмовни пар се не представља и не објашњава читаоцима и читатељкама научних часописа на апстрактан и „филозофски” начин. Напротив, „[ж]ена је [...] иманентна: она се пре свега бави одржавањем себе, преокупирана је дневном рутином, уским кругом репетитивних детаља. Мушкарац је [међутим] трансцендентан: он је прогресиван, креативан, иде преко непосредних интереса у шири свет” (Stone 1953, 105; ); он је „у стању да се креће преко непосредних ствари ка ширем свету акција” (Mangus 1953, 276). Дакле, први критичари у америчким академским часописима виде као кључну филозофску/егзистенцијалистичку тезу књиге да се „у нашем [sic!] друштву, мушкарци третирају као субјекти, егзистенти, и као трансцендентни. Жене се, са друге стране, третирају као објекти [...] и као иманентне” (Mangus 1953, 276). Циљ књиге, и филозофски и шире политички, је да се „постигне ново друштво у којем ће жене бити подједнако трансцендентне и једнаке са мушкарцима” (Mangus 1953, 276), односно да се „постигне стање у друштву у којем ће и жена бити ‘трансцендентна’” (Stone 1953, 105). И додатно, Бовоар као филозофкиња и књижевница се посматра као „трансцендентна жена” (Mangus 1953, 277), као она која са успехом измиче „иманентној” судбини жена.

Док се Стоун и Мангус у својим критикама баве егзистенцијализмом као филозофијом која у основи аргументације *Друји њола* на прилично неутралан начин, Маринија Фарнам у свом тексту прилази егзистенцијалистичком појмовном пару иманентно/трансцендентно на негативан и ироничан начин: „жене су ‘други’, нису ‘егзистенти’, насупрот мушкарцима који су ‘апсолут’. То има за последицу да жене не могу да искусе ‘трансценденцију’ и да су перманентно прогоњене у стање ‘иманенције’. Трансценденција је највише стање којем људско биће може да тежи: највиши израз слободне индивидуалне моћи – изједначене са пенисом” (Farnham 1954, 178).<sup>10</sup>

Иако се *Друји њол* препознаје у критикама у научној периодици као дело које не припада строго ниједној дисциплини, однос између филозофије и науке није занемарен у промишљањима критичара и

<sup>10</sup> У наставку текста, приликом анализе трудноће, мајчинства и ситуације удатих жена, вратићемо се анализи овог кључног појмовног пара у филозофији егзистенцијализма Бовоар и у аргументацији књиге *Друји њол*.

критичарки. Мангус, додуше, не види ниједан разлог да се однос између филозофије и науке промишља као „или-или” однос (Mangus 1953, 276), иако је јасно да је главна аргументација књиге филозофска и књижевна. Он зато препоручује *Друџи њол* за читање уз *Сексуално њонашање људске женке*, дело објављено 1953. године као резултат вишегодишњих емпиријских истраживања Кинсија и његових сарадника. Џонс, као лекар који пише критику за часопис који се бави биолошким наукама, искрено наводи да „постоји озбиљна сумња по [његовом] мишљењу да књига треба да се сврста заједно са озбиљним научним радовима”, и начелно му је тешко да прати податке из биологије заједно са деловима из историје и књижевности (Jones 1954, 420). Џонс је сигурно упитан како се *Друџи њол* уопште нашао међу књигама за које треба написати критику за часопис из биологије, али је занимљиво да он има прилично позитиван став о књизи, иако она „припада филозофији или лепој књижевности, а не науци” (Jones 1954, 421).

*Друџи њол* јесте филозофско дело, иако је Бовоар одбијала да се назове филозофкињом. С друге стране, тек од 1965. године она себе отворено назива феминисткињом, док се појам „феминизам”, приписан или самој Бовоар или њеном делу, појављује у две научне критике. У једној се помиње успут, а у другој у негативном значењу. Мангус је тај који „феминизам” помиње готово узгред: „Ово није само још једна књига о женама. Ово је огроман рад кога карактеришу јединствени квалитети стила и садржаја. Књига је написана не као додатак феминистичким захтевима за женска права већ из великог напора да објасни зашто су жене постале и остале ‘други пол’ у односу на мушкарце који конституишу први пол у западним друштвима” (Mangus 1953, 276). Дакле, ради се о изузетно позитивној критици књиге, иако није јасно како Мангус не види везу између порива да се објасни генеалогичка другога пола и захтева за женским правима. С обзиром на уобичајену негативну конотацију одреднице „феминистички”, могуће је да је Мангус сматрао да позитивни тон његове критике захтева да се књига не сврста међу „феминистичку” литературу. Са друге стране, изричито и изразито негативан став према феминизму обележава критику Редфилд. Бовоар се појављује као „екстремни феминистички тип личности” (Redfield 1953, 269), док се борба за женска права означава као „феминистичка догма” (Redfield 1953, 270). Међутим, упадљиво је колико се ретко аутори и ауторке у научној периодици осврћу на феминизам и пре свега на негативно значење феминизма: можда зато што је и за њих „феминизам”, као и феминистичко истраживање, изједначено са ненаучношћу или иде-

ологијом, а можда зато што не сматрају да је то пресудно за публику научних часописа. Нажалост, из самих критика је тешко уочити шта је разлог релативно малог интересовања за „феминизам” *Друио њола*.

Везаност жена за дом и приватну сферу која се документује у *Друиом њолу* оспорава се у критикама у научним часописима. Стоун се пита „где и када је у историји, ова слика ‘осуђене’ жене приковане за шпорет и колевку сликана. Да ли она заиста представља данашње француско друштво? [...] Овде је тенденција [...] да [мушкарац] све више учествује у дужностима одржавања куће и бриге за децу, док [жена] преузима већу улогу у послу ван куће и у политичком и друштвеном животу” (Stone 1953, 106). Иако Стоун не даје податке за „ову тенденцију”, он јесте у праву да конзервативни идеал не значи нужно да су жене искључиво везане за дом, али значи, иако Стоун то не препознаје, да без испуњавања пре свега улоге супруге и мајке, жене не могу доћи до испуњеног живота. Са друге стране, Стоун текст препознаје да конзервативни идеал није једини, и да се у америчком друштву промовишу и другачији идеали који би требало да доведу да активније улоге очева у породици, иако се ни у тим алтернативним идеалима не доводи у питање да жене треба да се остваре и у породици и на послу.

Однос према приватности, породици, као и промишљање разлика између (женских) ситуација у Француској и Америци, постаје најважнија тема у критици Маргарет Парк Редфилд. Редфилд сматра да *Друио њол* представља „специфичну тачку гледишта талентоване Францускиње”<sup>11</sup>, али и да је свет који представља *Друио њол* „свет који је у великој мери нестао са америчке сцене: [...] свет у коме је заједничко образовање, економска независност за жене, и дисеминација знања коју нуди наука за контролу рађања далеко од неког општег места, и у коме отац и муж доминирају домаћинством, чијим послови-

<sup>11</sup> Сличан став видимо и у критикама у популарним часописима попут *The Saturday Review*, и то специфично Маргарет Мид (Margaret Mead), Филипа Вајлија (Philip Wylie), Ешлија Монтагуа (Ashley Montagu), Олив Голдман (Olive Goldman), затим Двајта Мекдоналда (Dwight MacDonald) у часопису *The Reporter*, и Евелин Итон (Eveline Eaton) из *The American Scholar* (уп. Lončarević 2021, 1134–1135). Рецензија Маргарет Мид, иако писана за популарни часопис, садржи велики број елемената које препознајемо у критикама у научним публикацијама. Мид инсистира на томе да је књига „врло француска”: да се у њој Бовоар ослања на француско искуство, а да га представља као универзално; да је Француска у великој мери различита од САД, посебно у погледу односа према контрацепцији, хомосексуалности и мајчинству. На крају, Мид такође сматра да је Бовоар пристрасна и да је њено дело ненаучно (Mead 1953, 31; уп. Lončarević 2021).

ма се искључиво баве супруге и мајке” (Redfield 1953, 269). Међутим, историјске чињенице оповргавају Редфилд. Толико великих разлика, посебно када је реч о наведеним питањима, нема између Француске и Америке. У највећем броју држава победница, снажна пронатална политика води и забранама абортуса, а већ је указано да је положај жена у Америци после Другог светског рата прилично сложен: жене су изгубиле нека права која су освојиле током рата (нарочито када је реч о радним правима која су оснажила жене и њихову економску независност), а опет се на жене као на радну снагу и њихов допринос кућном буџету гледало углавном као на нужност (без обзира на то што су им били намењени за њих „прикладни”, женски, слабо плаћени послови, без велике могућности напредовања). Све то постоји заједно и паралелно са конзервативним идеалом у Америци, по коме жене могу да се остваре као жене у правом смислу те речи, преко улога супруга и мајки. Утолико је занимљивији изостанак критичке перспективе у односу на положај жена у послератној Америци међу критичарима/критичаркама *Друіої йола* у научним часописима.

Редфилд, са једне стране, жели да брани освојену једнакост и слободу (иако оне нису у потпуности освојене) за жене у Америци, док са друге стране, у тој одбрани и сама упада у контрадикције, па истовремено говори да су жене у Америци „у идеалном смислу увек имале високу позицију” (иако није јасно шта то значи), али и да су „у скорије време оствариле и велики степен личне слободе, могућност да се такмиче са мушкарцима у донекле истим условима изван дома и у њему” (што опет није поткрепљено чињеницама из тог периода); па „ипак, у веома стварном смислу, жене су и даље искључене из пуног учешћа у разним пословима мушкараца” (Redfield 1953, 270). На крају ове критике није баш у потпуности јасно какав је заиста положај жена у Америци, и како је та слика коју нам представља Бовоар нестала са америчке сцене.

Важно место у критикама научне периодике, очекивано, заузимају питања брака, односно положај жена у браку, питања односа у породици и, наравно, питање трудноће и мајчинства. Важну копча са свим овим питањима представља текст Маргарет Парк Редфилд, који без обзира на то што не прихвата слику коју представља Бовоар о положају жена (бар не као ону која има упориште у Америци), уз читав низ нелогичности, говори о нечему што јесте обележило послератну Америку (и не само Америку), а то је „повратак дому”. Тај повратак дому и за жене и за мушкарце је важан за Редфилд (иако се не препознаје да он има другачије значење за жене и мушкар-

це), и он значи „реевалуацију [дома] као уточишта од болно неличног спољашњег света” (Redfield 1953, 270), чиме она додатно појачава дихотомију приватног и јавног. Она слика приватност као битно различиту од јавног и политичког живота, као место где жене могу „да обнове [своје] самопоуздање”, али не објашњава како је њихово самопоуздање пољуљано и због чега.

У првим америчким критикама, како у популарним тако и у научним часописима, посебна пажња се посвећује начину на који Бовоар анализира положај удатих жена, мајки и питање мајчинства, иако амерички читаоци имају пред собом не само текст који деформише и погрешно преводи филозофску терминологију и аргументе егзистенцијализма, већ и онај у којем недостаје највећи део онога што је написано о положају удатих жена у француском оригиналу (уп. Simons 1983). Намера *Друјој њола* је веома амбициозна не само у постављању питања „Шта је жена?” и одговору да је она Други (пол), већ и у начину на који нам се представља тај други пол на основу демистификације и разрачунавања са различитим митовима о женама, међу којима је нарочито значајан мит о мајчинству. На основу егзистенцијалистичког појмовног пара иманенција–трансценденција, Бовоар показује да се кроз историју „трансценденција тврди за мушкарце док су жене одређене као *њприродна бића* која налазе срећу тако што следе диктате природе” (Lončarević 2021, 1138; уп. Stone 2017). И док трансценденција значи превазилажење датих околности, иманенција не укључује креативност, и не подразумева истинску промену онога што је већ садржано у датим околностима. Проблем који Бовоар види у трудноћи, управо је у њеној биолошкој основи: биологија обавија жене у иманенцију, док се трансценденција не може остварити пуким биолошким процесима. Биолошки процеси нису креативни, па према томе, ни не доносе аутентичне трансцендентне субјекте (уп. Stone 2017; Lončarević 2021, 1138–1139). У ери снажне пронаталне политике са обе стране Атлантика, овај став није популаран. Додатно, због проблематичног енглеског превода, није ни у потпуности ваљано схваћена његова филозофска основа, иако јесте схваћено да Бовоар представља мит о мајчинству управо као мит, и као друштвену конструкцију.

Начин на који се говори о браку, породици и мајчинству у *Друјој њолу* је тематизован у критикама Стоуна и Мангуса. Стоун указује на став Бовоар да, како ствари стоје, удата жена има врло мало задовољства (и индивидуално и друштвено), и да ауторка „нема високо мишљење о мајчинству” (Stone 1953, 106). Стоун, међутим, не успева, попут других критичара и критичарки, да схвати егзистен-

цијалистичку основу аргумента Бовоар о мајчинству, рекло би се управо због превода који чита. На основу тога, он и поставља следеће питање: „Колико она заправо представља слику жене која вољно и намерно планира бебу и осећа задовољство и понос у мајчинству? Има милион таквих мајки свуда данас” (Stone 1953, 106). Наиме, понента Бовоар и њена мета је пре свега биолошки процес који, као такав, није креативан и урођен је у иманенцију. Међутим, требало би истаћи да је Стоун један од ретких аутора критика који признаје да чита и пише о браку, породици и мајчинству из „својих предрасуда” (Stone 1953, 107). Као неко ко се бави питањима планирања породице и фертилитета, јасно му је да његова приврженост породици сигурно утиче на његово читање *Друјої љола* (Stone 1953, 107).

Мангус такође уочава да начин на који Бовоар разматра питања домаћинства, брачног живота жена и мајчинства, „оставља доста простора за неслагање и контроверзе” (Mangus 1953, 277) и забринуто пита „шта ће бити са породицом и породичним животом када жене коначно постигну трансценденцију коју Бовоар заступа” (Mangus 1953, 277). Међутим, начин на који Бовоар разматра и покушава да разбије мит о мајчинству, наводи само Маринију Фарнам, међу критичарима и критичаркама у академским часописима, да каже да „Бовоар не може да открије ништа задовољавајуће у женскости. [...] Она не даје објективну процену позиције и положаја жена у данашњој организацији друштва”. И због тога, ова књига је „пре свега, лични документ, лични врисак једне жене против сопствене природе, излагање њене лоше побуне против сопствене женствености” (Farhnam 1954, 178).

Може се рећи да „дистанцираност” најбоље описује општи тон научних критика *Друјої љола*, без обзира на то да ли се ради о позитивним или негативним приказима. Бовоар је *madame* или *mademoiselle*, а контекст предмета њеног проучавања, али и списатељског умећа и начина на који приступа теми, оцењује се као француски. „Француски” овде пре свега значи „неамерички” и, иако је понекад позитивна (штавише, готово увек када се помиње стил писања), таква оцена издваја француско искуство од америчког. Оно што можда важи за Францускиње, најчешће не важи за жене у Америци, те Бовоар пишући о женама заправо пише о Францускињама, и то чак пре о Францускињама из неког минулог времена, него о својим еманципованим савременицама. Бовоар је најпре филозофкиња и списатељица, а њени закључци су често неспојиви са „научнијим” налазима – посебно када су у питању социолошке анализе брака, мајчинства и породичног живота у Америци. Стоун није уверен да је Бовоар показала како

разлике у положају између мушкараца и жена нису производ „нормалних соматских и психосоматских разлика” међу половима (Stone 1953, 105). Фарнам признаје интердисциплинарност *Друіоі њола* а, као психијатрица, изгледа да проналази трачак научности у томе што се Бовоар осврће и на психоаналитички аргумент. Ипак, њен је став да француска ауторка намерно изврће „увиде којим је психоанализа допринела разумевању жена” (Farnham 1954, 178).<sup>12</sup> Редфилд тврди да Бовоар занемарује све биолошке разлике између мушкараца и жена сем „веће физичке снаге која [мушкарцу] омогућава да доминира” (Redfield 1953, 269). За разлику од Бовоар, „социолози” (дакле научници), пише Редфилд, „закључили су да се [...] само у интимним породичним односима развија људскост” (Redfield 1953, 270). Џонс дели изворе које Бовоар користи на (научне) „биолошке аспекте женског постојања” и (ненаучну) „папазјанију историјских детаља”, од којих су неки засновани на фикцији (Jones 1954, 420). То што Бовоар анализира фикцију не чини њену анализу фиктивном, али то је управо закључак до ког долази Џонс, оштро супротстављајући веродостојност биологије „фиктивности” читања историје и књижевности у *Друіом њолу*.

Бовоар је, како најчешће тврде критичари и критичарке у научним часописима, пристрасна. Фарнам предњачи у критици: Бовоар је „изузетно пристрасна” и „не зазире од кривљења, извртања и пренебрегавања сваки пут када се њени подаци не слажу са њеном доктрином” (Farnham 1954, 178). Редфилд тврди да се *Друіи њол* истиче само као „посебно гледиште једне даровите Францускиње”, те да се ту не може пронаћи „дубина, ученост, нити увид у женску психу” (Redfield 1953, 269). Стоун је блажи и тврди да су неки од смелих ставова Бовоар „донекле натегнути, ни убедљиви, нити уверљиви”, а да они који припадају сфери његовог академског интересовања (брак и породични живот) „показују једностраност и извртање које није просто изазовно већ често провоцира” (Stone 1953, 105–106). Мангус, у иначе позитивној рецензији, помиње да књигу треба прочитати „[у]пркос њеним ма нама, њеним пристрасностима и искривљеним погледима” (Mangus 1953, 277). На крају, иако Џонс није изричит о пристрасности Бовоар, речито је његово инсистирање на ненаучности *Друіоі њола*.

<sup>12</sup> На доста суптилнији начин Стоун износи сличну тврдњу. Он скреће пажњу читаоцима на то да се психоаналитички приступ Вилхелма Стекела (Wilhelm Stekel) и Хелен Дојч (Helene Deutch) пре свега тиче патолошког, те да су њихови увиди непримерени расправи о „нормалном обрасцу људских емоција и понашања” (Stone 1953, 106–107).

Пристрасност о којој критичарке и критичари говоре најпре се читава у ономе што опажају као несклад између амбиција *Друїої њола* и оствареног резултата. С једне стране, Бовоар пише књигу о женама, а научнице и научници који је читају виде текст о Францускињама, посвећен само неким женама. Редфилд наглашава да се књига не бави обичним женама, већ да је Бовоар заинтересована пре свега за посебне, надарене жене (Redfield 1953, 269, 270). Мангус дели овај утисак, да Бовоар тврди како „само у уметности и наукама и вишим позицијама у бизнису и у другим професијама жене могу постати истински независне“ (Mangus 1953, 277). Такође, ауторке и аутори научних критика, изузев Џонса који *Друїи њол* не сматра научним делом, стављају пред ову монографију захтев који би се ретко могао упутити научним монографијама: да понуди решење, пут којим ће се жене уздићи из свог положаја и изборити равноправност с мушкарцима. Стоун пише да је овакав одговор изостао, да „како жена може или треба да [се ослободи] није сасвим јасно“ (Stone 1953, 105). Такође, он тврди да, критиком брака и породичног живота, Бовоар најављује потребу за редефинисањем мушко-женских односа, али да не наводи како би ти нови односи требало да изгледају (Stone 1953, 106). На сличан начин, Редфилд замера изостанак јаснијег описа слободе којој тежи Бовоар и смерница како је постићи (Redfield 1953, 269). Мангус се осећа изневереним и аргумент који нуди Бовоар назива „утопистичким“: таман када смо се понадали да ће расправа доћи до „великог врхунца“, наилазимо на „разочарање и незадовољство“ зато што нисмо сазнали како би жене могле престати да буду „други пол“, а уложили смо знатан труд у читање истоимене књиге (Mangus 1953, 276). Фарнам такође куди изостанак „решења“ и сматра недовољним „убеђивање жена да траже своју слободу“ (Farnham 1954, 178).

## ЗАКЉУЧАК

Изузев оштрог става Мариније Фарнам, критике у анализираним научним часописима мање су оштре и углавном написане под мањим емотивним набојем од оних у популарним часописима (уп. Lončarević 2021). То је додатно занимљив податак, ако се узме у обзир да се велики број научника и научница латио посла да пише о *Друїом њолу* управо у популарним часописима. Такође, осим мајчинства, теме које су закупиле највећу пажњу у популарним часописима не добијају тако велики простор у научним. Изненађујуће је да у научној периодици није било више речи о преводу, уређивању текста и његовој структури. Такође, усмереност научних часописа ка уско

дефинисаној публици као да је потиснула разматрање *Друіоі ѿола* као феминистичке књиге, наговештавајући да је и у академској периодици, као и у популарним часописима, феминизму даван предзнак ненаучности.

У одређеном смислу, *Друіи ѿол* је за америчке научнице и научнике својеврсно Друго. Америчка научна критика Бовоар представља као странкињу, филозофкињу и књижевницу. Она је, дакле, не-Американка и не-научница, чак и онда када се ослања на научна сазнања и, посебно, када пише о Американкама. *Друіи ѿол* је књига о женама, али критичарке и критичари је често читају као књигу о Францускињама, а аргументе које садржи виде као обојене пре свега француским искуством. Најнегативније критике иду и корак даље, приписујући необјективност ауторки и инсистирајући на томе да је књига пре свега производ њеног личног искуства, те тврдећи да се Бовоар не обраћа ни женама, ни Францускињама, већ специфичној врсти амбициозних жена које настоје да се по утицају изједначе с мушкарцима. Смештање аргументације *Друіоі ѿола* у ненаучни (књижевни и филозофски) контекст осликава две општије тенденције: 1) да нагласе да се ради о занимљивом и провокативном делу које је изазвало велику пажњу и које, бар зато, завређује читање; 2) да разоружају основни аргумент – не само оспоравајући му могућност да претендује на истинитост, већ и изричито тврдећи да не нуди одговор на питање које поставља. Америчке научне критичарке и критичари у сложеном политичком контексту осетљивом на тему и садржај њеног дела, сликају симпатичну али безопасну Бовоар, која лепо пише о важним друштвеним питањима, али не нуди научна решења – нити их је ненаучном књигом уопште могла понудити. Посебно се истичу две изразито негативне критике које су написале антрополошкиња Маргарет Парк Редфилд и психијатрица Маринија Фарнам, које су, могло би се рећи, испуниле предвиђање Абрахама Стоуна да ће „већина критика доћи од припадника не ‘првог’ већ ‘другог’ пола” (Stone 1953, 107).

## Литература

- Altman, Meryl. 2020. *Beauvoir in Time*. Leiden, Boston: Brill.
- Anderson, Karen. 2005. „The Great Depression and World War II.” In *A Companion to American Women’s History*, ed. Nancy A. Hewitt, 366–381. Oxford: Blackwell Publishing.
- Banner, Lois W. 1984. *Women in Modern America: A Brief History*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

- Cobble, Dorothy Sue, Linda Gordon & Astrid Henry. 2014. *Feminism Unfinished: A Short, Surprising History of American Women's Movements*. New York and London: Liveright Publishing Corporation.
- Coffin, Judith G. 2010. „Beauvoir, Kinsey, and Mid-century Sex.“ *French Politics, Culture and Society* 28 (2): 18–37. DOI: 10.3167/fpcs.2010.280203.
- de Beauvoir, Simone [1952/1953]1956. *The Second Sex*. Ed. and translated H. M. Parshley. London: John Cape.
- de Beauvoir, Simone. [1975]2008. „*The Second Sex* and American Feminism.“ *Les Temps Modernes* 1 (647–648): 413–420. DOI: 10.3917/lm.647.0413
- Englund, Sheryl A. 1994. „A Dignified Success: Knopf's Translation and Promotion of *The Second Sex*.“ *Publishing Research Quarterly* 10: 5–18.
- Friedan, Betty. [1963]1977. *The Feminine Mystique*. New York: Dell.
- Friedan, Betty. [1976]1998. *'It Changed My Life': Writings on the Women's Movement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fridan, Beti. 2010. „Problem koji nema ime.“ *Genero: časopis za feminističku teoriju i studije kulture* 14: 215–233. <https://generojournal.org/downloads/genero-14-2010-pp-215-233.pdf>
- Germain, Rosie. 2013. „Reading *The Second Sex* in 1950s America.“ *The Historical Journal* 56 (4): 1041–1062. DOI: 10.1017/S0018246X1300006X.
- Kessler Harris, Alice. 1982. *Out to Work: A History of Wage-earning in the United States*. New York: Oxford University Press.
- Latham, Sean & Robert Scholes. 2006. „The Rise of Periodical Studies.“ *PMLA* 121 (2): 517–531. DOI: 10.1632/003081206X129693.
- Lončarević, Katarina. 2011. „Liberalni feminizam u 20. veku.“ U *Uvod u rodne teorije*, ur. Ivana Milojević & Slobodanka Markov, 127–137. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Lončarević, Katarina. 2021. „*Drugi pol* u američkim popularnim časopisima 1950-ih.“ *Etnoantropološki problemi* 16 (4): 1123–1147. DOI: 10.21301/eap.v16i4.6.
- Meyerowitz, Joanne. 1993. „Beyond the Feminine Mystique: A Reassessment of Postwar Mass Culture.“ *The Journal of American History* 79 (4): 1455–1482. DOI: 10.2307/2080212.
- Meyerowitz, Joanne. 1994. „Introduction: Women and Gender in Postwar America, 1945–1960.“ In *Not June Cleaver: Women and Gender in Postwar America, 1945–1960*, ed. Joanne Meyerowitz, 1–16. Philadelphia: Temple University Press.
- Meyerowitz, Joanne. 2005. „Rewriting Postwar Women's History.“ In *A Companion to American Women's History*, ed. Nancy A. Hewitt, 382–396. Oxford: Blackwell Publishing.

- Moi, Toril. 2002. „While We Wait: The English Translation of *The Second Sex*.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27 (4): 1005–1035. DOI: 10.1086/339635.
- Simons, Margaret A. 1983. „The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What’s Missing from *The Second Sex*.” *Women’s Studies International Forum* 6 (5): 559–564. DOI: 10.1016/0277-5395(83)90081-X
- Stone, Alison. 2017. „Beauvoir and the Ambiguities of Motherhood.” In *A Companion to Simone de Beauvoir*, eds. Laura Hengehold & Nancy Bauer, 122–133. Oxford: Wiley, Blackwell.

## Извори

- Farnham, Marynia F. 1954. „*The Second Sex* by Simone de Beauvoir and H. M. Parshley.” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 291: 178.
- Jones Jr., Howard W. 1954. „*The Second Sex* by Simone de Beauvoir and H. M. Parshley.” *The Quarterly Review of Biology* 29 (4): 420–421.
- Mangus, Arthur R. 1953. „*The Second Sex*.” *Marriage and Family Living* 15 (3): 276–277.
- Mead, Margaret. 1953. „A SR Takes Aim at *The Second Sex*: 5. Anthropologist.” *The Saturday Review* February 21: 30–31.
- Redfield, Margaret Park. 1947. „*Chinese Family and Society* by Olga Lang.” *American Journal of Sociology* 52 (5): 464–466.
- Redfield, Margaret Park. 1953. „*The Second Sex* by Simone de Beauvoir and H. M. Parshley.” *American Journal of Sociology* 59 (3): 269–271.
- Redfield, Margaret Park. 1957. „*Rituals of Kinship Among the Nyakyusa* by Monica Wilson.” *American Journal of Sociology* 63 (3): 342–343.
- Stone, Abraham. 1953. „A New History of Women, with a Special Reference to Their Oppression by Men: *The Second Sex* by Simone de Beauvoir and H. M. Parshley.” *Scientific American* 188 (4): 105–107.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.



## ПРЕДРАГ МУТАВЦИЋ

Катедра за неохеленске студије  
Филолошки факултет, Београд  
[predrag.mutavdzic@fil.bg.ac.rs](mailto:predrag.mutavdzic@fil.bg.ac.rs)

## МЕРИМА КРИЈЕЗИ

Катедра за албанонологију  
Филолошки факултет, Београд  
[merima.krijezi@fil.bg.ac.rs](mailto:merima.krijezi@fil.bg.ac.rs)

# Лексема *bukë* („хлеб“) сагледана кроз призму албанске фразеологије и културе (с освртом на српску)

У раду пружамо један релативно ограничени поглед на значај лексеме *bukë* („хлеб“) у албанској култури из угла лингвокултурологије и фразеологије. Контрастивно разматрање је усмерено из смера од албанског ка српском, а заснива се на забележеним фразеологизмима и паремијама из релевантних општих и фразеолошких једнојезичних и двојезичних речника. Назначену лексему посматрамо као примарну, и поред тога што у обе средине нативни говорници употребљавају и низ других, секундарних, лексема за означавање различитих врста и облика хлеба. У албанској култури појам који именује лексема *bukë* има посебно место, улогу и значај у развијању и неговању различитих друштвених и међуљудских односа што се види путем појединих идиотипичних фразеологизама и паремија. Истовремено, низ идентичних или веома блиских, хомотипичних, фразеологизама са српским говори у прилог о постојању релативно подударних начина размишљања, вредновања и схватања значаја и улоге хлеба у људском друштву.

*Кључне речи:* *bukë*, хлеб, албански, српски, преводни еквиваленти, етнографија, култура

## The Lexeme *bukë* ('Bread') Observed through the Prism of Albanian Phraseology and Culture (with Reference to Serbian)

The paper gives a somewhat limited overview of the importance of the lexeme *bukë* ('bread') in Albanian culture from the aspect of linguoculturology and phraseology. The contrastive study is carried out from Albanian to Serbian and is based on the recorded phraseologisms and paroemias from relevant general and phraseological monolingual and bilingual dictionaries. The mentioned lexeme is observed as primary, although in both languages native speakers use a number of other secondary lexemes to designate a variety of sorts and shapes of bread. Idiotypical phraseological units demonstrate that the lexeme *bukë* takes a special place and plays an important role in developing and nurturing social and interpersonal relations. At the same time, a series of identical or rather similar homotypical phraseologisms are identified in Serbian, which speaks in favour of the existence of relatively concordant ways of thinking, evaluating, and understanding the significance and role of bread in human society.

Key words: *bukë*, *bread*, Albanian, Serbian, translation equivalents, ethnography, culture

### 1. УВОДНО РАЗМАТРАЊЕ

Одавно је познато да је човек у истој мери зависи од сна и воде као и од хране: то су три основна, ако не и најважнија, елемента за његов опстанак. У свакој култури, зависно од поднебља (географије терена), од врсте и количине доступне хране, као и од традиционалних навика у исхрани, временом су поједине намирнице постале примарне у човековој свакодневној исхрани. За храну се везују бројна и разноврсна гастрономска и кулинарска знања и обичаји који, свеобухватно сагледани, „чине део нематеријалног културног наслеђа једне заједнице“ (Marčeta 2017, 147). За све културе је важан човеков однос према храни до које најчешће долази уз напор, било да је узгоји, обради, или да је набави и припреми. Исто тако, сваку културу одликују две универзалне карактеристике: исказивање великог поштовања према њој и њено ритуално нуђење и даривање у најразличитијим религијско-магијским церемонијама и друштвеним пригодама. Тако је храна била и остала симболично и практично највреднији, најузвишенији и најцењенији дар који ико може добити.

Преко непосредног односа према храни могуће је сагледати како се човек односи према другој, како промишља и доживљава свет око себе, како тумачи одређене појаве и догађаје у њему, како види самог себе. Уз *со*<sup>1</sup> и *воду*, стоји *хлеб* – сва три кулинарска елемента се од најранијих дана људске цивилизације у већини култура (не само у Европи и на Балкану) сматрају кључним, јер је добро познато да без њих човек не би преживео нити би се могао прехранити. Сходно индивидуалном историјском развоју гастрономске културе и навика сваке заједнице, уз утицаје из других култура (обично суседних), симболика намирница је у друштвима додатно оснаживана, развијана, модификована, што значи да је сваки народ развио свој однос према храни и своје тумачење смисла хране. Веза човека са храном посебно се остварује преко оних намирница које су се (друштвено, обичајно, традиционално, културно...) издвојиле из укупне гастрономске и кулинарске палете као оне на које је човек био (и остао) највише упућен. Зато је разумљиво што су те и такве намирнице преко лексичких јединица које их именују ушле у фразеолошку и паремијску слику сваког језика чиме се „одражава оно што представља изворно културно и специфично национално обележје у језику“ (Mutavdžić et al. 2012, 444). Уз разлике и индивидуалне одлике, упоређивање гастрономских слика путем фразеологизама и паремија из различитих језика показује колико су оне између себе блиске, (не)повезане, (не)подударне или сличне.

У нашем раду разматрамо контрастивно један број одабраних фразеологизама у савременом албанском језику са саставницом *bukë* („хлеб“), прикупљених из више извора (в. њихов приложен списак на крају рада), који садрже, односно непосредно испољавају, етнографски, културолошки и национални карактер, при чему настојимо да сваку од њих семантички протумачимо и да јој истовремено пружимо одговарајући преводни еквивалент. Како под појмом „фразеологизам“ подразумевамо све конструкције које би се могле сагледати и у ужем и у ширем смислу као идиоматске јединице, уврстили смо, заједно са појединим паремијама, и друге забележене форме које, будући у структурном погледу углавном номиналне, фигурирају у језику као посебни лексички спојеви који се приближавају (или су веома блиски) фразеолошком начину изражавања.

---

<sup>1</sup> Према званичним класификацијама, *со* је зачин, мада, шире сагледано, припада кругу основних животних намирница.

Указана лексема у албанском као и у сваком другом језику припада групи такозваних лингвокултурама, односно посебном „лексичком, фразеолошком, паремиолошком и етикецијском нивоу“ (Копчаревић 2008, 153). Према виђењу Варабјова,

„лингвокултурама у себе упија, акумулира у себи како стварну језичку представу („форму мисли“) тако и `ванјезичку, културну средину` тесно и нераскидиво повезану с њоме (ситуацију, реалитију), стабилну мрежу асоцијација, граница које су покретне и несталне. Стога реч-сигнал неизбежно буди у особи која зна језик посебну културну комуникацију, не толико наговештај (потребног) значења колико сву укупност `културног ореола`“ (Vorobiev 2006: 48).

У исти мах, сваки албански пример дат је засебно као глоса, не само ради лакшег увида у његов састав, него и ради лакшег употребења са српским.

## 2. О НАЗИВИМА ХЛЕБА У АЛБАНСКОМ И СРПСКОМ

Основна (примарна) лексема у албанском за означавање појма „хлеб“ јесте *bukë*. Примарна је, будући да „је однос знака према референту, према означеном, директан“ (Gortan-Premk 2004: 141), што значи да се преко ње преламају у највећем проценту најразличитији симболични, етнографски, фолклорни, обичајни, традиционални и културолошки елементи. Њих је због инкорпорираниости у специфичне концепте и метафоре некада тешко разумети – зато њихова велика већина припада идиотипичној страни албанске фразеологије. Ово не изненађује, с обзиром на то да се генерално житарице (највише јечам и пшеница; Milošević 1995, 54), главна човекова храна на почетку исхране, употребљавају одвајкада у различитим облицима (сирове, куване, печене, дробљене итд.), а у свакодневном животу су укључене и у извођење најразличитијих митолошко-религијских обреда. Из тог разлога, хлеб не представља изузетак – он „се не сматра само основном, неопходном и свакодневном храном, већ овде, свакако, треба имати на уму култно, религијско и симболичко значење хлеба“ (Vuković 1994: 40–41).

Уз примарну лексему, у албанском се запажа и низ секундарних лексема које, као и у српском и у другим језицима, нису изведенице, односно деривати, нити су то речи настале граматичким варирањем примарне. Како су то засебне лексеме (различитог етимолошког

порекла) које реферишу на појам „хлеб“, њихови називи именују посебне врсте хлеба који се одликују неком својом карактеристичном одликом, попут њиховог облика, састава или самог начина припреме. Тако се као заједнички и у албанском и у српском јављају називи *si-mite/симит*, што у српском одговара *земички*, односно *кајзерици*, потом *somune/сомун*, *gjevrek/ђеврек*, карактеристични за оријенталну гастрономију, *rogaçe/погача* и *kulaç/колач*, који су језички одраз непосредног прожимања албанско-словенске гастрономије. Назначимо још и то да се у Албанији сва пецива од хлебног теста (земичке, кајзерице, плетенице, кифле) називају општим именом, *simite*. Тек испечен симит, још топао и мек, на албанском носи назив *shkulore*. Хлеб, као јединствена испечена маса од пшеничног брашна, именује се лексемом *franxhollë* која имплицира значење „векна хлеба“.

Колико нам је познато, једино на Косову и Метохији Албанци праве и продају *kifle/кифлу* (< нем. *Kipferl*),<sup>2</sup> врсту хлеба (пецива) изворно аустријског порекла, што упућује на преношење и ширење међукултурних гастрономских утицаја преко Срба. Од хлебног брашна прави се *petulla* или *llokuma*, односно *ушїиїак*, *їриїаница* (Херцеговина / Црна Гора), на балканословенском подручју позната као *мекика*, а у Војводини и као *ланїош* (< мађ. *langos*); без обзира на облик и величину испеченог теста, начин припреме је свуда подударан. Услед културолошких утицаја из Западне Европе, и албански пекари праве *baguetë/баїеї* и *qabatë/ћабаїу*. У домовима албанских православаца се за Божић прави и пече *bukë Krishtlindjesh/e Krishtlindjeve* (= „божићни хлеб“) што одговара грчком називу *Χριστόψωμο* (= „Христов хлеб“): то је пшенични хлеб обично украшен плетеницом од теста у виду крста и каквим другим јестивим симболичким хришћанским орнаментима – у српском им је пандан *чесница* – коју чланови породице традиционално једу само на дан Божића, али уз разлику што се у њих не ставља новчић или какав други обредни предмет (попут дрена и слично).

Зависно од тога где или како се пече хлеб, у албанској традиционалној кухињи фигурира неколико посебних назива – испечен испод сача, на жару, именује се као *prefull* – то је бесквасни округли хлеб, или као *përcëllak*, танки округли хлеб замешен од пшеничног/кукурузног брашна и хладне воде. Ако се бесквасно тесто од таквог

<sup>2</sup> <https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search>

брашна танко развије и испече добија се *pitush*, што одговара *леџињи* (< мађ. *lepény*<sup>3</sup>), односно *џиџаљки*. За разлику од српског, где појам „колач“ подразумева или слатку послasticу или хлеб округлог/издуженог облика (RMS 2, 779), у албанском *kulaç* је устаљени назив за испечен округлог облика бесквасан хлеб. Премазан маслом или уљем, напуњен воћем, потом испечен, такав хлеб се назива *kolendër* а као посебна послastica послужује се пред Божић и Нову годину. Отуда се може рећи да је ово албанска традиционална варијанта „божићног хлеба“. Одломљено или одсечено веће парче хлеба се регионално назива *rranicë*. Тврдо печена кришка хлеба с обе стране именује се двојако, *peksimadhe* (< грч. *παξιμάδι*) и *peksimet*, што одговара *гвојеку*, раније познатом у српском и као *џексимиџ* (турцизам). Лексема *thekërricë* означава *џрженицу*, која се разликује од прженице из српске кухиње: то је танко исечена кришка хлеба испечена у тигању на мало уља. Под појмом *galehtë* подразумева се тврдо печен хлеб који може дуго да стоји па је зато (био) саставни део војничке исхране – у српском му је еквивалент *џаин*. Мека средина хлеба именује се као *tul*, док (тврда) испечена кора хлеба поседује три синонимна назива, два албанска *krodhë*, *kothere* и славизам *kore*.

У обе гастрономске културе врло често се прави посебна врста хлеба замешена само од кукурузног брашна, соли и воде – *bukë misri*<sup>4</sup> = *џроја*, која се на Косову и Метохији назива још и *leqenik* – а која је дуго остала на маргини исхране у савременим градским срединама, будући симболичним репрезентом немаштине и сиромаштва.

Посебне врсте обредних хлебова се у албанском именују као:

- а) *naforë/нафора*, која се дели верницима у православним црквама за причест у виду одломљеног комада хлеба. То је „тело Христово“ у тесној вези са црвеним вином, симболичком представом проливане Христове крви на Голготи: оба елемента чине евхаристију, свето причешће;
- б) *meshë* – осим што дословно означава „мису“, ова лексема се тиче и посебно умешеног и испеченог хлеба дан пре задушница, а у цркву се доноси као дар (обредни колач);
- г) *mblatë* представља округлог облика хлеб од пшеничног брашна, освештан у цркви који се по богослужењу носи кући;

<sup>3</sup> <https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search>

<sup>4</sup> Cf. с енглеским *cornbread* и грчким *καλαμποκόψωμο*.

в) *poganik* је обредни колач (хлеб) који се прави, ломи и једе у кући трећег дана по рођењу детета кад оно званично добија своје име. У нешто ширем контексту, *poganik* означава посебно уприличену гозбу тим поводом: како је овај обед (био) сматран изузетно значајним и важним породичним догађајем, временом се усталио идиотипични узвик *në poganik të djalit/vajzës!* (= „на поганик дечака/девојчице“) којим се изражавају најбоље жеље за дуговечност и срећу новорођенчета.

Укажимо и на наредна два идиотипична албанска фразеологизма формирана помоћу наведене лексеме:

*nuk ia kam ngrënë poganikun (dikujt)* (= „нисам /по/јео /чији/ поганик“)

*nuk ia kam thyer poganikun (diçkaje)* (= „нисам сломио /чему/ поганик“)

који су занимљиви културолошки и етнографски: како глосе показују, у њима је очуван смисао обредног једења и ломљења овог колача као најважнијих поступака с хлебом. Како је њихово контекстуално значење негативно, припадају семантичком пољу непознавање: у првом примеру се инсистира на томе да неко није успео да (добро) упозна неку особу, а у другом преовлађује смисао да се није увидела/сазнала права вредност нечега.

## 5. АЛБАНСКА КУЛТУРА И НЕКИ СИМБОЛИ ХЛЕБА

Како се порекло именице *bukë* етимолошки везује за индоевропски глагол *\*b<sup>h</sup>ōg* (= „пећи“; Pokorny 1952, 162), мада постоји и мишљење да је у питању позајмљеница из латинског (< *bocca* = „уста“; Çabej 1977, 258), она подразумева топлу намирницу испечену од квасног теста и без употребе уља и масти, обично округлог или дугуљастог изгледа, која се и данас прави у домаћинству – такав хлеб Албанци називају *bukë shtëpie* што је подударно са српском колокацијом *домаћи хлеб*. Колико је у албанској култури хлеб чврсто уткан у свакодневни живот, исказује бинарна идиотипична паремија *bukë e hi dhe shtëpi* (= „хлеб и пепео и кућа“) где се апострофирају три најважнија елемента:

а) хлеб, најважнија животна намирница;

б) пепео, симболички сагледан као огњиште, као центар човековог унутрашњег света, што, у ширем погледу, чини кључни „симбол духовног и материјалног јединства сродника који чине кућну заједницу“ (Ivanović Barišić 2021, 225);

в) кућа, обитавалиште у форми симбола физичког места човековог овоземаљског животног простора.

Сагледавајући значење ове паремије, она би се могла најбоље пренети на српски делимично подударном паремијом *ige je чија кућа шу је и средина светиа*.

Једно од раширених народних веровања и код Албанаца и код Срба јесте да се са хлебом не ваља играти и да се не ломи/мрви без потребе – то је остатак древног схватања да је то свети (Божји) дар према коме се треба односити само с поштовањем и уважавањем. Било какав нечастан однос према хлебу призива у кућу невољу и глад.

Поставши „svojevrstnim prototipnim predstavnikom semantičkog polja hrane“ (Hrnjak 2007, 198), хлеб је у људском друштву од давнина укључен у бројне обреде и обичаје. Неки од њих су задржани све до данас, попут онога ког изражава албански глаголски фразеологизам *pres (dikë) me bukë e kripë e zemër të bardhë* (= „дочекати / неког/ с хлебом и сољу и белим срцем“), чија одговарајућа форма гласи незнатно друкчије у српском – *гочекајући (која) хлебом и сољу*. Акузативна допуна *me zemër të bardhë* тиче се „часног“, „светлог“ у моралном погледу, срца, односно метонимијски човека и човекове исправности, поштења: неко само такав може иступити пред другу особу и бити достојан да је угости. Дочек госта на вратима куће хлебом и сољу (не само) код ова два народа означава вид посебне добродошлице и исказивања дубоког поштовања: тим чином се нуди и дели с неким оно што је (било некада) највредније у кући. Осим даривања, овде је реч и о симболичном социјалном повезивању различитих особа (које се /највероватније/ и не познају) и о међусобном поверењу, што је од велике важности у успостављању и јачању различитих међуљудских односа. Тиме хлеб и со врше функцију ритуалног и осмишљеног друштвеног спајања, указујући симболично и практично на „успостављање пријатељских односа међу људима“ (SM 2001, 503). Њихово одбијање знак је непоштовања, отвореног вређања домаћина и његове породице, непријатељства. Колико је овај чин битан у моралном, социјалном и културном погледу открива руска пословица *ош хлеба-соли и царь не ошказиваеџся* (= „и цар се не одриче хлеба и соли“): хлеб и со метафорички и прагматички упућују важну поруку и о гостопримству и о односу према гостима и према храни. Како између њих стоји знак једнакости и равноправности, то значи да у истој мери у којој се уважава гост мора се уважавати и поштовати храна.

Када је реч о обичајима код Албанаца, и данас ће се чути да је потребно или „промешати хлеб“ – *përziej bukën*, или „уз/вратити хлеб“ – *kthej bukë* где именица *bukë* носи секундарну семантичку вредност – „обед“, „оброк“ (и за поједине друге примере које ћемо касније навести такође је карактеристична ова промена семантике). У првом случају, обичај подразумева оно што се у српском изражава *ошићи на њрвич(е)*, на први ручак родбине код младожење и невесте, а у другом се описује узвратна посета младе и младожење родбини. Смисао међусобног дељења обеда, односно хлеба, на заједничкој гозби, код оба народа ритуално служи у додатном социјалном повезивању људи који, због сада посебно успостављене везе између њих, бивају и пријатељи и род. Тиме се истовремено социолошки и хијерархијски утврђује и потврђује њихова припадност и повезаност.

Истакнуту комуникативну функцију лексема *bukë* има у наредним акузативним конструкцијама с предлогом или без њега – њима се изражава жеља упућена младенцима на почетку њиховог живота: (*qofshit*) *me bukë të ëmbël!* (= „дабогда били/ са слатким хлебом“) изговара се на дан венчања младенаца којима се жели успех у новом животу што одговара српским оптативним неподударним изразима *\*са срећом вам било / имали срећан животи!* – у овој фразеолошкој петрифицираној конструкцији егизстенцијални глагол се подразумева и због тога је најчешће изостављен; *e hëngshin bukën e ëmbël!* (= „жели вазда сладак хлеб“), чији се смисао огледа у искуственом сазнању да је заједнички живот пун препрека и бројних искушења, што последично изазива затегнуте односе.

У оба примера синтагма „сладак хлеб“, схваћена као „сладак обед“, симбол је среће, радости и весеља, и то с разлогом: културолошки и појмовно, „слатко се третира као пријатан укус и позитивна емоција, што се може објаснити чињеницом да људски организам од рођења поседује природне склоности ка слатком, па отуда и уживање у његовој конзумацији“ (Mandić 2020, 100). Символички, смисао „слатког хлеба“ везује се за албански обичај да се на венчању званицама или деле комади хлеба претходно премазани медом, или се оне дочекују на капији таквим хлебом. Заправо, реч је о такозваном *buka/kulaçi i nuses*, „младином хлебу/колачу“ који се прави ујутро на сâм дан венчања (Tirta 2004, 300). Мед је, као што је добро историјски познато, до у новије време био најопштији облик појма „слатко“: „pre nego što se šećer otisnuo na putovanja (...), svet je već poznao slasti meda i uživao u njima“ (Abot 2009, 1).

Једна од особених комуникативних и културолошких значаја и функција хлеба види се и у томе што се Албанци над њиме заклинају, како показује акузативна номинална конструкција са глаголом који се може изоставити *për këtë bukë (që ha)!* (= „за овај хлеб /што једем!“), што је сасвим подударно с грчким варијантама заклетве *στο ψωμί που τρώω* (= „у хлеб што једем“)/*μα το ψωμί που τρώω!* У српском овакав вид заклетве постоји у проширеном облику – *тако ми соли и хлеба!* – док се у свакодневном говору често чује варијанта без компоненте хлеб – *тако ми живота (свега/Бога/деце)* – која се изражајно доживљава снажнијом. Заклетва над хлебом осликава древни обредни чин и показује колико су изговорене речи истините и тачне. У све три културолошке средине хлеб је очувао смисао светиње, сагледава се као нешто неприкосновено, недодирљиво, узвишено и највредније управо због животодавне основе човеку. Сличну заклетву навео је албански бискуп и писац Франг Барди (Frang Bardhi, 1606–1643) у свом *Латинско-албанском речнику* (Dictionarium Latino-Epiroticum, 1635) у виду *per buchet e per cruptet* (= *per panem e salem*)<sup>5</sup> што је један од првих доказа да је овакав вид заклетве био увелико познат и устаљен код Албанаца.

Још једна од комуникативних функција лексеме *bukë* уочава се преко идиотипичне албанске конструкције *ku i thonë bukës bukë* (= „тамо где кажу хлебу хлеб“) која културолошки, симболично, етнографски и национално омеђава животни простор где се говори албански. Из тог разлога може се сматрати донекле подударном с нашим изразом *јовори српски да ње цео свети разуме*. Хлеб у албанској фразеолошкој конструкцији ознака је како општег културолошког, тако и језичко-националног препознавања и прожимања, чиме испуњава две важне функције: комуникативну функцију, односно функцију међусобне разумљивости, и социјалну функцију у виду тесне друштвене и (међу)етничке повезаности. И албански и српски пример показује да „језици на сличан начин парцелишу стварност, а [како] су разлике условне и неважне, [зато] треба проучавати утицај културе на језик“ (Dragičević 2010, 26).

Једна од човекових можда најважнијих природних и друштвених тежњи огледа се и у настојању да се осамостали и да води свој живот, односно да оснује породицу. Зато је симболика хлеба дубоко уткана у наредни албански идиотипични фразеологизам – *shkoj në bukë të*

<sup>5</sup> <https://albanianorthodox.com/wp-content/uploads/BARDHI-origjinal.pdf>, стр. 203.

*vet* (= „ићи на свој хлеб“) – чији преводни еквивалент на српском припада нултој структурно-семантичкој еквиваленцији: *\*започети/кренути свој живот/\*осамосталити се*. Овде није реч о потреби да се има своје парче хлеба, већ се хлеб сагледава као средство за достизање одређеног статуса у друштву: тиме што особа „иде на свој хлеб“ јасно ставља до знања средини да жели да одлучује о своме животу и да њиме управља. На то указује заменичка компонента *të vet* (= „властит, свој“), док глагол упућује на достизање намерне, циљане радње.

Фразеолошка конструкција (*diçka është*) *buka e përditshme* = (*bumi*) *хлеб наш насушни* библијског је порекла, где је лексема *хлеб* и у основном и у метафоричком значењу везана директно за човеков опстанак. Хлеб симболички није само оно што обезбеђује живот, већ се тиче и онога што је човеку важно, потребно, корисно, од чега донекле зависи или на шта је упућен, па је зато веза с појмом „егзистенција“ шира и свеобухватнија. Овај смисао изражава и албански фразеологизам (*jam*) *buka e kripa (e diçkaje)* (= „/бити/ хлеб и со /чега/“) – његов преводни еквивалент на српском одговара знатно измењеном лексичком саставу *бити потребан/неопходан као хлеб* – с логичким идиосинкретичким спојем двеју намирница, хлеба и соли. Њихова узрочно-последична повезаност крије се у њиховој међусобној зависности, пре свега на основу комбинације укуса, а потом и чињенично, будући да је хлеб, обредни дар, представљао благостање и добробит у кући, док је со, минерал који је у прошлости био изузетно ретка и скупа роба до које се тешко долазило, имала функцију међусобног дељења и духовног повезивања са силама доброг. У хришћанству се ова митолошко-симболична слика посебно сагледава у следећим Исусовим речима:

„Ја сам хлеб живота. Очеви ваши једоше ману у пустињи, и помријеше. Ово је хлеб који силази с неба: да који од њега једе не умре. Ја сам хлеб живи који сиђе с неба; који једе од овога хлеба живљеће вавијек; и хлеб који ћу ја дати тијело је моје, коју ћу дати за живот свијета“ (Јован, 6: 48–51).

„Добра је со; али ако со буде неслана, чим ће се осолити? Имајте со у себи, и мир имајте међу собом“ (Марко, 9: 50).

Узрочно-последична спрега између хлеба и живота постоји у истој мери у којој је испољена повезаност недостатка хлеба с губитком животне егзистенције. Тако је семантичко поље смрт видљиво једи-

но у албанским фразеологизмима чији преводни еквиваленти на српском припадају нултој категорији подударности:

*nuk pjek dy bukë në një hi* (= „не пећи два хлеба на једном пепелу“)

\*не дочекати сутра / \*бити на ивици смрти

*na e la bukën* (= „оставио нам је хлеб“)

\*умро је

*i ka të paka bukët* (= „има мало хлебова“)

\*дани су (му) одбројани / \*душа (му) је у носу

Из примера се види да је у народној култури Албанаца смрт појмовно и асоцијативно изједначена непосредно са тренутком када човек престане да пече/једе/има/остави хлеб – реч је о глаголима непосредно везаним за обављање најважнијих радњи у вези са прављењем и конзумацијом хлеба – те се додатно потврђује полазно значење које се кроз све фразеологизме и паремије провлачи: да је хлеб „суштина живота“ и да без њега нема живота и обратно. Првонаведени фразеологизам тиме што описује ограничен простор (пепео је у непосредној вези са сачем, односно огњиштем) симболички указује на недостатак запремине, на немогућност њеног проширења, па је величина испеченог хлеба условљена величином и запремином посуде. Другим речима, реч је о јединствености и непоновљивости живота који, симболички схваћен, траје онолико дуго колико траје и испечена векна хлеба.

Последњи албански фразеологизам занимљив је по начину одбројавања тренутка до нечије смрти, те припада посебном микробалканском и идиотипичном начину размишљања и концептуализацији. Посебно је питање да ли је појава оваквог фразеолошког изражавања везана за преплитање/преношење међукултурних утицаја или је резултат специфичног балканског поимања односа. Мишљења смо да је лако могло доћи до извесних културолошко-религијских интерференција, понајпре ако знамо да постоји традиционално веровање у муслимана да је сваком човеку на дан рођења Алах подарио одређену количину хлеба коју ће јести док је жив, а када се приближи крају живота значи да му је понестало хлеба. У акузативној допуни „мали хлебови“ могу се метафорички сагледати као појединачни дани, што значи да је сваки (преостали) дан живота симболично представљен као засебна векна хлеба. У турском,

међутим, постоји конструкција – *daha yiyesek ekmeği varmış* (= „има још хлеба да поједе“) – која истиче супротност: ако се неко избави из тешке ситуације, преброди несрећу или болест, онда су му, сходно веровању, „досуђени“ нови хлебови, односно има му још дана (живота).

#### 4. ЗАКЉУЧНО РАЗМАТРАЊЕ

Из свега до сада приказаног, може се увидети да је лексема *bukë* чврсто уткана у албанску фразеолошку, комуникативну и културолошку слику која, уз очекиване особености, показује у извесној мери сличности и подударности са српском фразеолошком, комуникативном и културолошком сликом с лексемом *хлеб*. Тек у ретким случајевима у албанском могућа је комутација ове примарне лексеме с неком секундарном, што је сасвим подударно са српским, указујући на то да је ова лексема у обема културама доминантна, јер служи као кључни елемент за формирање најразличитијих појмова и представа чија основица почива на неколико засебних нивоа:

- а) на непосредном физички потврђеном (очевидном),
- б) на тактилном (чулном),
- в) на емотивно доживљеном и
- г) на интелектуалном (сазнајном)

који су у фразеолошком и паремиолошком фонду добро сачувани и приказани. У албанским примерима они чине део искуства човека у додиру са светом око њега (Klikovas 2004: 7–9), али и са људима са којима се у њему сусреће. У тим и таквим промишљањима, албанска лексема *bukë* у већини случајева чува своју основну функцију и значај – ону животворну – а истовремено је и посебан маркер у сагледавању појединих друштвених односа, као они који припадају домену друштвеног повезивања (Korthals 2009, 81). Културолошки, изнети албански примери су антропоцентрични, и то с разлогом: садрже описе и приказе сада већ традиционалних и обредно-обичајних радњи тесно везаних за хлеб и његове религијско-митолошке и друштвене функције који се без присуства човека не могу обавити и указују на међузависну егзистенцијалну повезаност човека и хлеба. Символички и практично, хлеб је код Албанаца, као и код Срба и других народа, уз со и воду, главни извор живота, и данас се високо цени, поштује, небично се дарује и приноси као обредни колач. Ова позитивна својства могу бити потиснута у други план, како показују семантичка поља непознавање и смрт, због негативног контекстуалног смисла и значења.

Одгонетање тајни људског понашања и размишљања представља велики изазов у свакој култури, па зато сва понуђена решења у виду

пружених фразеолошко-паремиолошких и контекстуално-семантичких квалификација и објашњења служе у сврху проницања у сложену психологију личности, у разрешење проблематике егзистенције и међуљудских односа. Сви разматрани албански фразеологизми и паремије чине тек мали део свеобухватне менталне слагалице албанског начина сагледавања и доживљавања човековог света и, како се може видети, преко њих се експресивно одражавају поједини сегменти из живота и културе Албанаца. Њиховим сагледавањем и правилним разумевањем допуњава се свеукупна слика поимања и света и човека у Албанаца, која је веома разноврсна и богата, језички прецизна, а културолошки, социолошки и психолошки јасно постављена. Из приложеног се увиђа и то да постоји много већи степен семантичке подударности између две фразеолошке слике, што недвосмислено показује да структура, као унутрашња карактеризација, уме заварати, односно да није увек право мерило и еквиваленције и садржаја. Другим речима, исти семантички смисао исказан различитим поступцима метафоризације, апстракције, као и начини грађења фразеологизама и паремија, приближава две фразеолошке слике на изглед оштро одвојене. Идиотипичност албанског фразеолошко-паремиолошког начина изражавања се не може занемарити и представља посебан изазов када је реч о превођењу и о приближавању и албанске фразеологије другим језицима и албанске културе другим културама. Ови примери су доказ како национално-културни елементи (поједини обичаји, веровања, обреди) у виду позадинске слике утичу на стварање и обликовање језичко-фразеолошког начина изражавања.

## Литература

- Abot, Elizabet. 2009. *Slatko-gorka istorija šećera*. Prev. Igor Cvijanović & Arijana Luburić-Cvijanović. Beograd: Geopoetika.
- Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*. 1996. Preveli Đuro Daničić i Vuk Stefanović Karadžić. Beograd: Izdanje Biblijskog društva.
- Vorobiev, Vladimir Vasilevich. 2006. *Linguoculturologia*. Moskva: Izdatelstvo Rossijskogo universiteta druzhby narodov.
- Vuković, Gordana. 1994. „Kulinarska leksika u frazeologiji”. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu XXIII*: 39–43.
- Gortan-Premk, Darinka. 2004. *Polisemija i organizacija leksičkog sistema u srpskome jeziku*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Dragičević, Rajna. 2010. *Verbalne asocijacije kroz kulturu i jezik*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Ivanović Barišić, Milina. 2021. „Kuća kao sakralni prostor”. U *Kule i gradovi*, ur.

- Lidija Delić & Snežana Samardžija, 215–237. Beograd: Udruženje folklorista Srbije–Balkanološki institut SANU.
- Klikovac, Duška. 2004. *Metafore u mišljenju i jeziku*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Končarević, Ksenija. 2008. „Uz pitanje o predmetu konfrontacionih lingvokulturoloških ispitivanja.“ *Stil* 7: 151–161.
- Korthals, Michiel. 2009. „Food as a Source and Target of Metaphors: Inclusion and Exclusion of Foodstuffs and Persons through Metaphors.“ *Configurations* 16: 77–92.
- Lakoff, George & Mark Johnson. 2015. *Metafore koje život znače*. Prev. Anera Ryznar. Zagreb: Disput.
- Mandić, Sara. 2020. „Slatka strana frazeologije: analiza frazeologizama u albanskom grčkom i srpskom jeziku.“ *Živi jezici: časopis za strane jezike i književnosti* 40 (1): 97–118.
- Marčeta, Jovana. 2017. „Kultura ishrane kao osnova frazeološkog istraživanja srpskog, francuskog i italijanskog naroda.“ *Kultura* 156: 146–159.
- Milošević, Radomir. 1995. „Hleb naš nasušni.“ *Sabornost* 3–4: 53–63.
- Mutavdžić, Predrag J, Darko Ž. Todorović & Ana V. Sivački. 2012. „Kulinarizmi u savremenom srpskom, grčkom i albanskom jeziku.“ U *Srpski jezik, književnost, umetnost*, ur. Miloš Kovačević, knj. I, 443–457. Kragujevac: FILUM.
- Pokorny, Julius. 1952. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke.
- RSM: Svetlana M. Tolstoj & Ljubinko Radenović, red. *Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik*. Beograd: Zepter Book World.
- Tirta, Mark. 2004. *Mitologjia ndër shiptarë*. Tiranë: Shtypshkronja “Mësonjëtorja”.
- Hrnjak, Anita. 2007. „Kulinarski elementi u hrvatskoj i ruskoj frazeologiji“. *Rasprave Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje* 33 (1): 197–216.
- Çabej, Eqrem. 1977. *Studime gjuhësore IV*. Prishtinë: Rilindja.

## Сајтографија

- <https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search> (< 15.12.2021)
- <https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search> (< 15.12.2021)
- <https://albanianorthodox.com/wp-content/uploads/BARDHI-original.pdf> (< 15.12.2021)

## Извори

A) једнојезични речници (општи, фразеолошки, електронски):

- Fjalor i gjuhës së sotme letrare shqipe I-II*. 1981. Prishtinë: Rilindja.
- Fjalor i gjuhës së sotme shqipe*. 1980. Tiranë: Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë.

- Fjalor Frazheologjik i Gjuhës Shqipe*. 1999. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë.
- Rečnik srpskohrvatskog književnog jezika*. 1995. Novi Sad: Matica srpska.
- Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika SANU*. Tom 1–19. 1959–. Beograd: Institut za srpski jezik SANU.
- Gjevori, Mehmet. 1988. *Frazeologjizma të gjuhës shqipe*. Prishtinë: Rilindja.
- Matešić, Josip. 1982. *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Školska knjiga.
- Menac, Antica, Željka Fink Arsovski & Radomir Venturin. 2014. *Hrvatski frazeološki rječnik*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Otašević, Đorđe. 2012. *Frazeološki rečnik srpskog jezika*. Novi Sad: Prometej.
- Thomai, Jani. 2006. *Fjalor frazeologjik i gjuhës shqipe*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë.
- Thomai, Jani. 2010. *Fjalor frazeologjik i gjuhës shqipe*. Tiranë: EDFA.

<https://fjalorthi.com/>

<http://www.fjalori.shkenca.org/>

Б) двојезични речници:

- Albansko-srpskohrvatski rečnik*. 1981. Priština: Albanološki institut.
- Srpskohrvatsko-albanski rečnik*<sup>2</sup>. 1981. Priština: Albanološki institut.
- Fjalor serbokroatish-shqip*. 1984. Prishtinë: Instituti albanologjik i Prishtinës.

В) двојезични речници на страним језицима:

- Fjalor ruisht-shqip*. 2005. Tiranë: EDFA.
- Oxford Albanian-English Dictionary* (ed. L. Newmark). 1999. Oxford: OUP.
- Dhrimo, Ali & Hamlet Bezhani. 1996. *Deutsch-Albanisches Wörterbuch: Band 1-2: A-M, N-Z*. Wiesbaden: Otto Harassowitz Verlag.
- Mullafetahu, Agim. 2016. *Fjalor idiomatik shqip-anglisht*. Tiranë: Logos A.
- Marku, Lavdimir. 2004. *Fjalor shqip-greqisht*. Tiranë: Infobotues.
- Marku, Lavdimir. 2007. *Fjalor greqish-shqip*. Tiranë: Infobotues.
- Stefanllari, Ilo. 2000. *English-Albanian Dictionary of Idioms*. New York: Hippocrene Books inc.
- Topciu, Renata, Ana Melonashi & Luan Topciu. 2003. *Dicționar albanez-român*. București: Polirom.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.

АЛЕКСАНДРА БУЛАТОВИЋ

Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду  
aleksandra.bulatovic@instifdt.bg.ac.rs

НЕМАЊА ЈОВАНОВИЋ

Филозофски факултет, Универзитет у Београду  
n.jov92@gmail.com

## Шта је у имену: дефиниција организованог криминала

Овај рад даје увид у појавност организованог криминала као историјског и као савременог феномена и разматра питања његовог разумевања и дефинисања. Пошто је друштвени амбијент дефинишући за улогу и значај које организовани криминал има у друштву, у раду се указује на утицај политичког контекста на његово одређење приказом генезе криминалног организовања. У раду је понуђена и анализа суштинских појмовних веза између схватања организованог криминала, пре свега у оном смислу у коме се она рефлектовала у нормативи, будући да су нормативна одређења кривичног дела организованог криминала увек под утицајем схватања о томе како организовани криминал генерише друштвену опасност. Оваквим освртом на настанак норми којима се регулише кривично дело организованог криминала, аутори настоје да дају допринос продубљеном разумевању изазова у друштвеној контроли ове друштвено деструктивне појаве.

*Кључне речи:* друштво, организовани криминал, банда, дефиниције организованог криминала нормирање

## What's In a Name: Definition of Organised Crime

This paper provides an insight into the phenomenology of organised crime as a historical and contemporary experience, and discusses issues related to understanding

and definitions. Since the social environment determines significance of organised crime in society, the paper highlights influence of political context in normative design of organised crime acts through the presentation of the genesis of criminal organisation. The paper also offers an analysis of the essential conceptual connections between various understanding of organised crime, primarily in the sense in which it is reflected in the norms, given that normative definitions of organised crime are typically influenced by the understanding of how organised crime generates social danger. By offering historical and anthropological overview of organised crime normative regulation, the authors seek to contribute to a deeper understanding of this socially destructive phenomenon and related challenges in social control state of affairs.

*Key words:* society, organised crime, gang, definitions of organised crime, normative interpretation

Друштвена свест о угрожености општег интереса тешко се и споро формира и нормално је да тај процес неко време касни јер се појава прво мора манифестовати да би се на њу реаговало. Од како постоји писана историја, бележе се различите појаве које данас доводимо у везу са организованим криминалитетом.<sup>1</sup> Што је друштво организованије и друштвене појаве постају комплексније, па тако и криминалитет. Имајући у виду овај развојни аспект, организовани криминалитет се може сматрати суштински модерним феноменом (Galeotti 2004, 1–7).

Израз „организовани криминал” је први пут употребљен 1725. године, у тадашњој Енглеској, да би се кривично гонио Џонатан Вајлд (Jonathan Wild), криминалац кога је краљ Џорџ I (George I), представник тадашње највише власти у држави, штитио од гоњења. Вајлд је организовао групу криминалаца која се бавила крађом, преварним изнуђивањем новца од власника украдених ствари као и препродајом украденог. Криминалну делатност Вајлд је обаваљао као облик пословања, користећи међународне везе у оквиру мреже коју је успоставио у Енглеској, Француској, Холандији и Белгији (Howson 1970, 241; Janković & Janković 2014, 137). Тек два века касније, криминалитет је почео да се у све значајнијем обиму испољава у облицима који су иницирали јавни и стручни дискурс о феномену означаваном парадигмом „организовани криминал”, али до данас нема недвосмисленог опредељења шта све улази у са-

<sup>1</sup> На пример, у античко време је забележена пиратерија.

држинско поље организованог криминалитета нити који су његови конститутивни елементи.

Криминалитет је посебан, комплексни друштвени феномен који се дефинише као социјални и лингвистички конструкт, уз помоћ два свестрана критеријума, кумулативно. Један критеријум је угрожавања друштва или изазивања стварне штете по друштво појединачним људским поступцима због чега такво понашање није друштвено прихватљиво. Међутим, не одређујемо свако друштвено неприхватљиво понашање као криминал. Други критеријум на основу ког се криминалитет дефинише као друштвени конструкт јесте његово кривичноправно нормирање, што се у духу традиционалног правничког образовања описује латинском фразом *nullum crimen sine lege* („нема злочина без његовог одређења кривичним законом“).

Савремена епоха је донела пораст укупности кажњивих понашања и бројност нових појавних облика нарочито тешких казњених дела међу којима организовани криминалитет доминира дискурсом, независно од вредновања друштвене опасности коју представља, али, упркос томе, дискрапанација на плану заједничког нивоа терминологије и комуникације о овом феномену опстаје до данас (Reinares & Resa 2014).

Актуелна епоха је испуњена „универзалистичком глобалистичком перспективом која се све више испуњава са наднационалним садржајима“ (Stepić 2010, 138). „Транснационализација“ савременог света, као глобализација у различитим институционалним процесима и обрасцима друштвених односа, праћена је и специфичним трендовима криминалних тржишта који усмеравају криминал изван традиционалних, локалних димензија и подстичу ширење активности изван своје матичне територије. Тако процес глобализације повећава осећај несигурности у свету угрожавањем самог идентитета једне земље, укључујући и облик владавине, њену политику и начин на који се перципира од стране других држава у међународним односима.

Глобализација означава објективне процесе који обележавају свет савремене епохе. Проток роба и услуга, независно од тога да ли су у питању легалне или илегалне пословне трансакције, функционише изван традиционалних, националних оквира, а нови, универзални хоризонти настају у разним сферама друштвеног живота. Одвија се технолошка еволуција услед које се смањују удаљености и време потребно за комуникацију. Својеврсна компресија времена и простора подстиче повећавање флукуације и повезивање ста-

новништва. Повезивање у социјалној сфери прати међузависност јер се усвајају супериорније форме, које се сада, истоветне или сличне, могу наћи готово у сваком кутку света и сваком аспекту друштвеног универзума.

Парадигма „транснационални криминал“ настаје у криминолошкој перспективи, средином 1970–их, када је у оквиру Организације уједињених нација (у даљем тексту скраћено: УН) овај израз почео да се употребљава да би се означиле одређене криминалне активности које превазилазе националне јурисдикције.

Умрежавање под утицајем глобализације изазвало је и експоненцијално ширење транснационалног криминала, па су УН 1995. године идентификовале осамнаест категорија транснационалног криминалитета међу којима преовладавају видови организованог криминала, дефинишући га као кривична дела у чије је извршење и превенцију њихових директних или индиректних последица укључено више од једне земље (UN 1995, 4–14). Данас је „транснационални организовани криминал“ постао универзално прихваћен исказ за објективно дефинисан друштвени феномен чија транснационална природа омогућава успостављање криминалних мрежа преко граница, превазилажење културних и језичких разлика у извршавању инкриминисаних активности, флексибилне односе, софистицираност у начину деловања, као и све шири домашај у свету.

## ПОЧЕЦИ ГЕНЕРИЧКОГ ДЕФИНИСАЊА ОРГАНИЗОВАНОГ КРИМИНАЛИТЕТА

Институционализовано проучавање неког феномена показује како структуре и механизми сарадње у друштву и друштвене контроле усмеравају понашање људи сходно формалним (право) и неформалним нормама (морал, обичај). Значај институционализованог приступа у проучавању у вези је са чињеницом да резултати таквог проучавања резонују у свим сферама друштвеног живота, од права и политике до културе (Considine 2005, 2; Sapru 2011, 36).

Почетак савременог институционализованог проучавања организованог криминала, у националним оквирима, везује се за западну цивилизацију и географски се смешта у САД, а временски у 1929. годину. Тадашњи председник САД Херберт Хувер (Herbert Hoover) формирао је једанаесточлану комисију на чијем челу је био Џорџ Викаршам (George Wickersham), некадашњи федерални тужилац. Задатак овог националног *ad hoc* образованог истражног тела које се жовијално назива Викаршамова комисија, био је да одреди

узроке криминала у САД и препоручи смернице за његову превенцију (Gaines & Miller 2015, 137).

Било је потребно осветлити и дефинисати проблем како би институције могле да конструишу адекватан одговор. Непосредан повод за рад Викершамове комисије био је захтев администрације САД да се процене резултати спровођења прописа о прохибицији током претходне деценије. Резултат ове процене осветлио је улогу прохибиције у САД у подстицању развоја организованог криминалитета јер се, захваљујући криминализацији промета алкохолних пића, створило ново илегално тржиште са великом потражњом за незаконитом робом (Lehman & Phelps 2005, 371). Викершамова комисија је организовани криминалитет одредила као тип криминалног предузетништва који је био у значајној мери у спрези са законитим пословањем и јавним службеницима (Lester 1997, 1–15). Ипак, извештај Викершамове комисије није подстакао интересовање за концепт организованог криминала код Савезног истражног бироа (на енглеском: Federal Bureau of Investigation, даље у тексту скраћено: FBI), који је федерална, национална институција примарне надлежности у спровођењу закона. Легендарни, дугогодишњи директор ове кључне институције Џ. Едгар Хувер (J. Edgar Hoover), сматрао је да нема доказа да је организовани криминалитет феномен изван локалног, тј. да је општег карактера (*von Lampe* 2001, 106). Иако је након објављивања извештаја Викершамове комисије, организовани криминал ишчилио из интересовања јавности, он је наставио да пролази кроз метаморфозу, добијајући у диверсификацији и динамици. Вилијам Ремзи Кларк (*William Ramsey Clark*) то представља у књизи „Криминалитет у Америци“ на следећи начин: „захтеви тржишта, као и жеља за успехом у својим подухватима и заштитом од полиције нагнали су свет криминала да се организује“ (Klark 2009, 53).

Континуирано ширење деловања организованог криминала је 1951. године индуковало формирање посебне комисије у оквиру горњег представничког дома САД, на чијем је челу био сенатор Естес Кефавер (*Estes Kefauver*), како би, у националним оквирима, истражила улогу организованог криминала у трговинским трансакцијама. Значај закључака Кефаверове комисије јесте увођење промена у перцепцију јавности: организовани криминал је постао феномен који се проширио у националним границама и угрожава заједницу изнутра. Ова комисија је засновала своје налазе на изјавама више од 600 сведока, са циљем доказивања сицилијанско-италијанског карактера организованог криминала у САД, што говори о већ тада

широко увреженом виђењу организованог криминала као мафијашке организације, а које је почело да се и широко експлоатише у популарној култури.<sup>2</sup>

Истрага подкомитета Сената САД 1963. године, на чијем је челу био сенатор (Џон Макклилан (John McClellan)), утврдила је постојање хијерархијски организоване структуре која је именована као *Cosa Nostra* (у преводу са италијанског: наша ствар) – криминалне организације, чији су припадници криминалци италијанског етничког порекла, формиране са циљем да се бави криминалом, а засноване на сарадњи успостављеној међу професионалним криминалцима.<sup>3</sup> Тако је у САД утврђена слика о италијанској мафији као прототипу организованог криминалног удруживања, заснованом на хијерархијском моделу, према коме се организовани криминалитет генерички одређује као група учинилаца која делује заједно, дугорочно, чинећи кривична дела ради стицања добити, а уз претњу насиљем. Оваквим разумевањем феномена организованог криминалитета пажња се усмерава на актере организованог криминала, извршиоце, а концепт везује за одређени етнички идентитет. А израз „мафија“ који је оригинално означавао само сицилијанско-италијанске организоване криминалне групе, постао је синоним за организовани криминалитет – створен је стереотип који од тада доминира у општем поимању ове појаве. Ово је само потврдило већ укорењену перцепцију по коме се организовани криминал објашњавао етничком припадношћу актера, а не активностима, упркос чињеницама које су упућивале на закључак да различите етничке групе учествују у организованом криминалу. У литератури се овакво расуђивање квалификује као „етничка замка“, јер се појава објашњава етничком припадношћу извршилаца, а не самим криминалним понашањем (Albanese 2004, 11).

С обзиром на значај дефинисања облика криминалитета и у практичном смислу, због реаговања и поступања, системски дефи-

<sup>2</sup> На пример, новела „Кум“, чији је аутор Марио Пузо (Mario Puzo), објављена 1969. године, када је екранизована 3 године касније, досегла је планетарну популарност.

<sup>3</sup> Чини се да је *Cosa Nostra* утицала да се за означавање криминалних организација, поред израза мафија, банда, односно „ганг“ према енглеској речи *gang* у значењу: банда, у стручном и академском дискурсу утврди употреба речи „синдикат“ приликом означавања удружења чији припадници обављају међусобне трансакције, уз ризик минимизован партнерством у оквиру удружења. Сама реч потиче из античког грчког језика. Реч *σύνδικος* значи „онај који се брине о некој ствари“, те етимолошки, израз синдикат подразумева, у извесном смислу, органску заједницу чији је интерес изнад сваког другог интереса (O'Donnell 1990, 239).

цит у погледу одређења организованог криминалитета подстакао је теоријске напоре да се генерички дефинише садржај организованог криминалитета, односно да се одреди тако да одражава оно што је уопштено, заједничко, исте врсте, као и да се утврди његов обим као појма. Та иницијална настојања да се генерички дефинише организовани криминалитет кретала су се у широко постављеном оквиру семантичких координата парадигме „организовани криминал“, уз примарну доминацију оријентације у односу на учиниоце дела (Albini 1988, 338–354; Beare & Martens 1998, 398–427; Desroches 2003, 237). У литератури се уобичајено истиче пионирски допринос неколицине аутора који је утицао на развој теоријске мисли о организованом криминалитету и на законодавна и догматска решења у САД. Оно што је заједничко овим ауторима јесте да испитују овај феномен кроз хијерархијске структуре и односе моћи у криминалним организацијама, придајући значај етничкој припадности чланова организација.

Доналд Креси (Donald Cressey) је творац најутицајнијег одређења организованог криминалитета у периоду почетне консолидације дефиниције концепта који се у литератури уобичајено означава као традиционално. Он је своје увиде о овом феномену конструисао на идеји о својеврсном удруживању у структуре састављене од релативно малих група у оквиру криминалног подземља, формиране као криминалне организације мафијашког типа, на фамилијарним односима, које карактерише одређена етничка припадност, и које делују тајно са циљем да врше кривична дела одређеног типа (Cressey 1969). Ове организације су дубоко инфилтриране у легалне пословне токове, а, паралелно с тим, баве се и изнуђивањем, клађењем, илегалном трговином и коцкањем (Akers & Matsueda 1989, 423–438). То су хијерархијски структуриране бирократске организације која окупљају криминалце италијанског етничког порекла, у којима влада строга подела рада на основу утврђених улога припадника организације који се стриктно придржавају утврђеног кодекса понашања.<sup>4</sup> Значај оваквог приказа организованог криминала је у обликовању експлицитног модела који је могуће поредити са другим моделима.

Џозеф Албини (Joseph Albini) је своје виђење супротставио одређењу организованог криминалитета као ригидне, унифициране, бирократизоване организације у којој је руковођење централизовано, а

---

<sup>4</sup> У овај кодекс је уграђено пет основних принципа: лојалност, рационалност, част, храброст и посвећеност. (Fulcher & Scott 2007, 263)

статус појединца круто постављен у оквирима неке врсте тајног удружења, дефинисаног као лабав тип мреже заснован на односу патрона који штити клијента, дакле, подразумева асиметрију моћи. Перспективу за одређење неке криминалне активности или низа кривичних дела, као дела организованог криминала, Албини темељи на схватању да група учинилаца, која делује заједно, чинећи кривична дела у континуитету, на тај начин фактички формира криминалну организацију, а не бирократску хијерархију, која се састоји од посебно устављених нивоа унутар те хијерархије.<sup>5</sup> Албини сматра да је организација онај елемент који би се у схоластичкој традицији означио као *differentia specifica* – онај елемент који формира разлику својствену искључиво једном предмету или појави на основу чега препознајемо различите феномене. За њега криминална организација није формална структура, већ динамичан систем у коме етничка компонента нема улогу, и то систем лабаво структурираних односа који функционишу првенствено на основу заинтересованости учесника за сопствено благостање. Албини ово описује као однос заштитника, „патрона“ и клијента (*patron-client relationship*).<sup>6</sup> Онај ко има највећу моћ, те је у стању да омогући највећи обим услуга, фактички обезбеђује заштити, па је примереније овај однос поредити са средњевековним, феудалним системом, односно, разумети га као однос између суверена и вазала (Hagan 2008, 412). Овакво виђење организованог криминала као феномена Албини заснива на идеји да се приликом извршавања кривичног дела у коме учествује два или више лица, користе методе деловања чији је крајњи циљ вршење дела на групни начин, независно од чињенице њихове специјализације која се врши у оквиру одређеног облика групне структуре у којој постоји нека форма лидерства. Како указују савремени теоретичари, Мајкл Вудивис (Michael Woodiwiss) и Џон Конклин (John Conklin), кључни допринос оваквог разумевања организованог криминалитета је у деконструкцији културног мита о италијанској мафији као доминантној хијерархијској манифестацији организованог криминала у Америци. Ову оцену поткрепљују подаци о постојању криминалних синдиката у Америци пре

<sup>5</sup> Као основне модалитете појавности криминалне организације разликују се политичко-социјални, насилнички, групни и удружени организовани криминалитет (Albini & McIlwain 2012, 73).

<sup>6</sup> Клијентелизам у општем смислу представља неоправдани утицај на структуру, процес или резултат процеса у сврху остваривања нетранспарентног индивидуалног или групног циља.

таласа италијанских имиграната и различитих врста организованих криминалних група које се доводе у везу са реализацијом обимних активности (Woodiwiss 2004, 230–240; Conklin 2011, 379).

Један од могућих теоријских приступа разумевању структуре организованих криминалних група јесте употреба типологије. Мајкл Малц (Michael Maltz) је теоретичар кога не напушта упорност у настојању да дође до функционалне одреднице организованог криминалитета, јер се на основу дефиниције одлучује о распоређивању ресурса за сузбијање и процењује ефикасност у превенцији и контроли (Maltz 1976, 338–346; Maltz 1986, 21–35; Maltz 1994, 21–38). Овај аутор је први који је, у околостима комплексних интеракција, типологију употребио као концептуално средство у изучавању феноменологије организованог криминалитета. Полазећи од става да организовани криминалитет није могуће одредити на свеобухватан начин, Малц се определио за типолошки приступ у дефинисању, на основу ког је формирао функционалну дефиницију организованог криминалитета. Овакав приступ фокусира начин извршења дела, сврху која може бити економске и/или политичке природе и у највећем броју случајева је усмерена на моћ, и начин извршења дела, који може бити путем насиља, економске моћи или преварно. Обједињујући сазнања дотадашњих истраживања, Малц је направио компилацију карактеристика специфичне манифестације овог типа криминалитета обухватајући: насиље, корупцију, софистицираност, континуитет, структуру, дисциплину, обављање више различитих „бизниса“, укљученост у легалне пословне токове и ритуале повезивања. Ове особености чине заједничке карактеристике организованог криминалитета и, као конститутивни елементи, обухватају развијену организациону структуру, организовану криминалну активност онтолошки посматрано, специфичан начин вербалне комуникације и специфична правила, постојање неког ко је „главни“ у организацији и постојање „криминалне завере“ „криминалног синдиката“. У оквиру листе дефинишућих карактеристика организованог криминалитета, као генеричка својства, Малц је одредио употребу насиља и корупције, континуитет у организацији дела и начин, односно разноликост вршења дела. Међутим, само су употреба насиља и корупције карактеристике које су неопходне да би организација постојала, док су континуитет у организацији дела и начин, односно разноликост вршења дела, категорије окарактерисане као потребне за извесне врсте дела, али не и за свако дело које се извршава на организован начин. На основу ових референтних тачака, Малц је понудио дефиницију организованог криминала (чији се елементи дефинисања међусобно не

искључују, тако да било који од њих или њихова комбинација задовољавају захтев дефинисања), која као такво одређује дело извршено од стране два или више лица која имају намеру да удружени остварују криминалне циљеве, односно да врше кривична дела (Wright 2006, 49). У литератури, оцена овог теоријског доприноса фокусира значај дате аргументације о семантичком проблему са којим се суочавамо приликом дефинисања организованог криминалитета, јер се он односи и на одређено понашање или дело и, у генеричком смислу, на извршиоце, тј. ентитет у оквиру кога они делају.

У криминолошкој литератури ауторитативна оцена која се односи на пионирска истраживања о организованом криминалу указује на то да су анализе организованог криминалитета у почетној фази теоријског промишљања превиделе теме као што су суштинско значење организовања криминала, начин на који криминална организација пружа подршку својим члановима и које врсте криминала могу бити организоване. Основну црту почетних генеричких дефиниција организованог криминалитета као и бројних других које су настајале у каснијим периодима еволуције одређења појма овог феномена, језгровито коментарише Ђорђе Игњатовић, учевајући екстензивност тих дефиниција која је условила приговор да не пружају довољно елемената за разликовање између између организованог и конвенционалног криминала (Ignjatović & Škulić 2010, 31). Почетна одређења о криминалној организацији као носиоцу схватања организованог криминала изазивала су конфузију у односу на професионални криминал као посебан тип криминалитета. И најубичајенија кривична дела, као што је пљачка, могу се извршити на високо организован начин, а да ипак та дела не спадају у домен организованог криминала. Како се организовани криминал доводи у везу са кривичним делима извршеним у име или од стране „криминалне организације“, тиме се он суштински издваја од такозваног „класичног“ или конвенционалног криминала, јер овај други, без обзира на ниво организованости у самом чињењу кривичног дела и без обзира на озбиљност кривичних дела, не мора бити у вези са активностима било какве криминалне организације.

## ПРЕЛАЗНЕ ОПЕРАТИВНЕ ДЕФИНИЦИЈЕ ЗАСНОВАНЕ НА НАЧИНУ ЧИЊЕЊА КРИВИЧНИХ ДЕЛА

Сазнања о историјату, структури и другим елементима деловања организованог криминала у САД нису преточена у дефиницију. Даља генеза дефинисања се последично испољила у промени односа FBI

према организованом криминалитету, одн. новелирањем прописа како би се он успешније сузбијао. Прве нормативне промене су уведене 1968. године, усвајањем закона (*Omnibus Crime Control and Safe Streets Act*, у преводу: Општи закон о контроли криминала и безбедном кретању) који је омогућио широку примену прислушкивања као посебне истражне радње уз примену техничких средстава и метода (Sheridan 1975, 351).

Овај закон одређује организовани криминалитет више у односу на учиниоце, а мање као незаконите активности – организовани криминал је вршење незаконитих активности чланова високо организованог удружења чији чланови на високо организован начин, дисциплиновано, сходно својој позицији унутар организације, учествују у прибављању незаконите робе и пружању незаконитих услуга, што укључује али није ограничено на коцкање, проституцију, зеленашење, наркотике, рекетирање, тј. изнуду у вези са организацијом рада од послодавца, синдиката или обоје, као и друге незаконите активности. Две године касније, усвојена су два нова законска акта који ће у наредним деценијама одредити правац кривичноправног реаговања на овај феномен у САД: законски акт намењен контроли организованог криминала (*The Organized Crime Control Act*, у преводу: Закон о контроли организованог криминала) и пропис истог ранга о спречавању прања новца усмерен на тајност банкарских података (*Bank Secrecy Act*, у преводу: Закон о банкарској тајни).

Кључни садржај прописа о контроли организованог криминал је дефинисан његовим делом који се уобичајено именује као „RICO закон“ (према акрониму пуног назива тог сегмента прописа на енглеском језику: *Racketeer Influenced and Corrupt Organizations Act*, у преводу: Закон о организацијама које се баве рекетирањем и корумпирањем) са циљем да се казне појединци ангажовани у моделу активности типа рекетирања, што представља изнуђивање, или наплату незаконитог дуга, који су у законом спецификованом односу са криминалним предузећем. RICO закон је представљао радикално нов, правни приступ истрази и кривичном гоњењу организованог криминала.

Овај пропис намењен сузбијању организованог криминала, није усмерен на онеспособљавање појединаца већ против „криминалног предузећа“. Њиме је омогућена селективна примена против организованог криминала путем кривичног гоњења за изнуду и инвестирање новца стеченог на тај начин, увођењем нових прав-

них института као што су заштићени сведок, нагодба са тужиоцем и смернице за одмеравање казне.<sup>7</sup>

Закон о банкарској тајни је пропис који у циљу спречавања прања новца и предвиђа мере којима се задире у тајност банкарских података (Abadinsky 2016, 301). Истовремено, омогућена је заплена покретне и непокретне имовине стечене криминалним активностима што представља, у односу на дотадашњи приступ заснован на затворском и новчаном кажњавању, примену специфичног концепта борбе против организованог криминалитета који је утемељен на слабљењу финансијске моћи криминалних организација (Hagan 2008, 428).

Иако је у два претходно поменута специфична законска прописа из 1970. године изостављена дефиниција организованог криминала као феномена, они се од тада користе као главно средство у борби против организованог криминала у САД. Примена одредби ових закона допринела је новим увидима у феноменолошкој равни проучавања организованог криминалитета. Након периода у ком су дискусијама о организованом криминалиту доминирале расправе о организованом криминалиту у којима су се разматрале криминалне организације, испитивањем оног што чини *modus operandi* започела је нова фаза у проучавању тих организација и природе њихових структура. Разумевање организованог криминала као појаве помера се од идеје о субстантивном кршењу закона, ка активностима које су у вези са тим кршењем и које су континуирано предмет интересовања институција попут криминалистичко-обавештајних агенција и институција надлежних за спровођење закона где је аналитички приступ у другом плану у односу на оперативну перспективу (Maltz 1994, 22).

У перспективи која фокусира начин чињења, основ за утврђивање да ли је реч о организованом криминалу идентификује се као утврђивање карактеристичних дела која се врше у оквиру, по правилу, законом дефинисаних параметара, као што су изнуда, крађа, кривична дела у вези са дрогом, одређене врсте преваре као што је превара путем поште или превара у вези са вредносним папирима. Ангажман у моделу активности који у смислу дефиниције опредељује неко поступање као дело организованог криминала, осим ор-

<sup>7</sup> „Криминалним предузећем“ у смислу RICO закона сматра се појединац, партнерски однос, привредни субјект или било која група појединаца који су фактички у вези, иако нису ни у каквој законској вези и нису правно лице. То укључује сваку врсту пословања независно од тога да је оно легално или не. У пракси се овај појам може мењати, с обзиром на флуидну природу организованог криминала.

ганизованости и кооперативности више извршилаца дела, подразумева коришћење насиља и корупције којима се олакшава вршење кривичних дела, прикривање криминалних активности кроз легалне делатности и корпорације и прибављање профита као основни циљ (Adamoli et al. 1998, 7).

Ралф Салерно (*Ralph Salerno*) и Џон Томпкинс (*John Tompkins*) представљају динамику деловања организованог криминала, указујући на промене услед којих се класично стратешко и тактичко деловање у виду насиља, подмићивања и изнуда, замењује незаконитим али и законитим пословним активностима, укључујући и оне који се, по укупним карактеристикама, могу окарактерисати као пословни подухвати највећег значаја јер је ту реч о „консензуалним кривичним делима“, делима која су жељена од стране конзумента (Salerno & Tompkins 1969, 225).

Летиција Паоли (*Letizia Paoli*) и Петрус ван Дајн (*Petrus van Duynе*) су теоретичари који организовани криминал дефинишу спајајући активности и структурне елементе у организацији кривичних дела. Они сматрају да су кључни аспекти дефинисања организованог криминалитета обезбеђивање незаконите робе и услуга и постојање криминалне организације великих размера (van Duynе 1997, 202; Paoli 2002, 52).

На сличан начин размишља и Клаус фон Лампе (*Klaus von Lampe*), који дефинише организовани криминал као дело два или више лица која се континуирано и на основу поделе рада баве криминалом са циљем стицања профита или моћи (von Lampe 2001, 112). Нестор Куракис (*Nestor Courakis*) и Јаков Гилинскиј (*Yakov Gilinskiy*) су аутори који оваквом одређењу прикључују и идеју о хијерархијски структурираним групама које подривају државну контролу (Courakis 2001, 198; Gilinskiy 2006, 259–292).

Без обзира на врсту дела организованог криминала (дела која стварају криминални профит, дела која поспешују профитна кривична дела и (пара)легалне активности организованог криминалитета), примена корупције као методологије рада, коришћење насиља, континуитет и укључивање у активности више организованих група једнозначно се препознају као начин деловања свих организованих криминалних група.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Значај околности да је неко кривично дело извршено на организован начин појављује се као „квалификаторна или као околност приликом одмеравања казне“ (Ђорђевић 2012, 265).

Синтетички приступ бројним настојањима да се одреди што чини *modus operandi* тих организација подразумева утврђивање низа карактеристика као што су употреба корупције и насиља, суптилност и континуитет у деловању, структурирано и дисциплиновано поступање, диверсификација активности путем деловања више организација („криминалних предузећа“), учешће у законитом пословању и повезивање посредством ритуала. Међутим, иако све организоване криминалне групе имају неку структуру, није могуће утврдити универзалност ових карактеристика ни у погледу начина деловања ни у погледу структуре. Да би то сликовито представио, Michael Levi користи метафору о „Роршаховој мрљи“, да би истакао да гледајући тај недефинисан облик свако види неке особености које други не виде.<sup>9</sup> Организовани криминал као појава иницира такво приписивање карактеристика на основу којих се конструишу објашња из свих делова могућег спектра дефинисања његове појавности (Levi 2002, 887). Транснационална димензија организованог криминала на коју од 90-их година XX века указују УН и друге међународне организације само додатно проширује тај спектар објашњења указивањем на раст прекограничних криминалних активности.

## НАСТАНАК КРИМИНАЛНЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ ИЗ ТРАДИЦИОНАЛНИХ ФОРМИ БАНДИТИЗМА

Током историје се организовани криминалитет испољавао у разним облицима. Писана историја бележи случајеве које данас препознајемо као пиратерију, разбојништва, фалсификовања, преваре, трговину украденом или нелегалном робом и услугама, независно од концептуалних потешкоћа у дефинисању организованог криминалитета. Те активности представљају криминалне радње које се врше плански, а не импулсивно или спонтано, а поступање од стране извршилаца (криминалаца) одвија се у неким оквирима социјалног организовања (von Lampe 2001, 102). Ова перспектива је уграђена у темеље дискурса о историјским коренима организованог криминалитета које теоретичари налазе у традиционалним бандама. Етиологија речи „бандит“ је у вези са именовањем оних који су прекршили норму заједнице којој припадају, те су због тога означавани као „људи ван закона“. Тиме се утврђивало да за њих не важе редовна правила ин-

<sup>9</sup> Херман Роршах (Hermann Rorschach) је швајцарски психијатар који је креирао врсту тзв. пројективног теста за откривање динамичке и структуралних особина личности у коме се као средство користи мрља мастила.

тераkције с институцијама у заједници, тј. да их заједница одбацује и сматра да би их требало одстранити. Као синоним за реч „бандит“ користи се реч „одметник“ у намери да се означи онај ко се определио да се бави криминализованим активностима и чији начин живота представља стално избегавање институционалног санкциони-сања. Феномен одметништва се историјски јавља и као „социјални бандитизам“, односно друштвено условљен хајдучки, устанички или герилски покрет, са циљем да обезбеди заштиту социјалних интереса у најширем смислу тог израза, од етничких, преко политичких до класних, и „лежи у основи државности и националног идентитета многих европских и америчких држава“. На тај начин појам бандитизма се проширује и постаје политички и идеолошки феномен (Nedeljković 2006, 235–269).

Као варијетет организоване криминалне групе, банда (у англо-саксонској традицији се именује као *gang*, па се, сходно томе, припадници организованих криминалних група колквијално називају: „гангстери“) темељи се на њеној структурираности. Традиционалне банде су се формирале као носиоци одређене криминалне традиције која се касније уобичавала у дефинисане криминалне организације које извршавају инкриминисана дела. Банда је група која је у одређеном степену организована зарад вршења инкриминисаних дела, у извесном континуитету, чији је циљ прерасподела богатства употребом насиља од стране за такве активности одређених припадника групе (Hauck & Peterke 2010, 412).

Бандитизам показује значајне варијације у форми и зато одређење комплексног односа између појединаца, динамике колективног понашања и процеса друштвених промена омогућава разумевање банде као криминалног феномена и, уз одређивање социјалних, економских и културних фактора, етиолошко одређење криминалне организације (Sánchez-Jankowski 2003, 192). Фелиа Алум (Felia Allum) и Панос Костакос (Panos Kostakos) настоје да укажу на универзални карактер бандитизма, јер се као феномен јавља у свим друштвима када су у свом развоју позиционирана на размеђи између племенског и рођачког типа друштвене организације на једној страни, и савременог, индустријског друштва на другој (Allum & Kostakos 2010, 1–12).

У савременој литератури се првенствено анализирају искуства САД (Pavićević & Bulatović 2017, 48). Милан Шкулић истиче да је САД „држава која се, у историјском смислу посматрано, прва сусрела са изузетно значајним облицима савременог организованог криминалитета“, јер су значајни облици криминалног организовања на те-

риторији САД дали обиље материјала за анализу што је мотивисало бројне ауторе да својим истраживањима и анализама битно формирају корпус литературе о овом феномену (Škulić 2015, 55).

У урбаним центрима САД, током касног XX века, формирале су се уличне банде што је донело нов, еволуирани амерички тип организованог криминала (Smith, Rush & Burton 2013, 1–18). Саша Недељковић истиче да „тек с развојем индустрије и капитализма, односно, с миграцијама из неразвијених земаља у развијене земље, и из неразвијених крајева у развијене крајеве исте земље, долази до дисперзије и интернационализације организованог криминала и до његовог пуног сазревања у етничком и националном смислу“ (Nedeljković 2006, 242). На овај начин се иницира фокусирање етиологије америчког типа организованог криминалитета и указује на одговарајуће аргументе који то оправдавају.

Особености традиционалних банди настају у процесу диференцијације, а препознају се као елементи криминалне поткултуре која се јавља и развија захваљујући специфичном окружењу и у оквиру које се припадници друштва ван стандардних друштвених токова адаптирају (Ignjatović 2006, 191). Студију о томе, поткрепљену обиљем историјских чињеница, израдили су Џејмс Ховел (James Howell) и Џон Мур (John Moore), за потребе Министарства правде САД. Наглази ове студије потврђују традиционално гледиште у криминологији по коме су урбани услови обезбедили окружење које је омогућило развој организованог криминала. Већи обим популације је осигурао извор за регрутовање криминалаца, клијената и жртава, потребан да би настала профитабилна тржишта незаконите робе и услуга (Howell & Moore 2010).

Новије анализе су потврдиле да су бројност становништва и густина насељености важни фактори који омогућавају диверсификацију форми криминалног организовања (van Dijk 2008, 92). Интензивирање динамике у криминалном организовању, корупција као метод којим су се кооптирала доносиоци политичких одлука, као и представници институција са репресеивним овлашћењима, постајала је све раширенија. Управо то бујање корупције представља кључни фактор за обезбеђивање релативно несметаног обављања криминалних активности. Рани облици криминалне организације су имале висок степен кохезије у групи, деловали су локално, а због изражене сегрегације по деловима града, имали су и значајне етничке димензије, јер су припадници банде били одређеног етничког порекла и живели су одређеним деловима града (Pavićević & Bulatović 2017,

49). Друштвена дезорганизација узроковала је, историјски гледано, организовани криминал као једну од својих последица (Ferracuti & Bergalli 1970, 107).

Околности које су услов за овакво друштвено повезивање у вези су са ниским нивоом узајамног поверења које представља социјални капитал ван уског круга сопствене породице. Када је поштовање закона обезбеђено снажном присилом, то неповерење се може превазићи иницирањем и учествовањем у судском поступку да би се неслагање разрешило, али када не постоји владавина права, јер закони нису делотворни и судски систем је мањкав, заштита се не очекује од власти (као што је, на пример, заштита од кршења уговорних обавеза) већ мора да се потражи негде другде.

То што су се прво се издвојиле банде ирског и јеврејског порекла, па онда оне италијанског и пољског порекла, рефлектује локалне културне и економске специфичности. Те банде је одликовала употреба насиља, било да је оно стварно или имплицитно уз помоћ генерисања страха или његовом експлоатацијом, а бавиле су се трговином нелегалном робом и услугама, али и активностима као што је решавање спорова унутар заједнице, обично у одсуству ефикасних институционалних механизма. Ако би се индивидуални и групни сукоби посматрали у тоталитету, онда је могућа перспектива да су се банде издвојиле као својеврсна противтежа друштвеном, политичком или економском окружењу.

Приход од новонасталог илегалног тржишта производње, продаје и транспорта алкохолних пића био је без преседана у дотадашњој друштвеној пракси. Тиме је подстакнуто стварање пословних веза између криминалних група, како у националним оквирима, тако и у виду „прекограничне сарадње“ (Howell & Moore 2010, 14). Тако је прохибиција унела драматичне промене у друштвене и привредне односе.

С обзиром на карактеристике традиционалних банди због којих се могу сматрати организованим ентитетима (постојање одређене хијерархијски организоване структуре, подела рада унутар банде, континуитет активности и ангажман у више од једне криминалне активности) у компаративној перспективи, могуће је потврдити ове увиде као независне од специфичне структуре и активности.

И данас се, код сличних савремених криминалних структура које се означавају као уличне банде, уочава да функционишу на истим темељним принципима као традиционалне банде. Ови принципи се на енглеском језику мнемонички изражавају као „три р“, према

почетним словима речи којима се означавају: репутација, поштовање и освета (*reputation, respect, retaliation*) (Pavićević & Bulatović 2017, 50). Репутација дефинише статус – за неометано и безбедно обављање криминалне делатности потребно је поштовање, а принцип освете се јавља у контексту обезбеђивања гаранција за реализовање активности банде. Насиље је у функцији сва три претходно описана принципа, али оно је у деловању банде углавном тактичке природе и усмерено је на постизање краткорочних циљева. То се јасно разликује код савремене организоване криминалне групе која насиље користе више стратешки, за консолидовање дугорочних циљева, укључујући и реинвестирање своје криминалне добити са циљем осигуравања даљег профитирања организације. Интеракције припадника банде и њених активности суштински обележава тајност, а са ангажманом на прикупљању информација, директно је у корелацији са опстанком организације и контролом над успешношћу реализације криминалних циљева.

Са већим степеном регулације структуре и интеракције и већим степеном контроле криминалних активности, деловање припадника банди постајало је организованије, било је повезано са вршењем сложенијих, озбиљнијих дела и на тај начин еволуирало у „организовани криминал“ (Fulvetti 2004, 57).

Организациона способност диверсификације активности како би се ресурси акумулирали на одржив начин, тј. како би се ширио обухват делатности организације, пре свега, посредством броја и врсте вршења дела, указују на процес метаморфозе традиционалних банди у савремену форму организованог криминалитета, и тиме потврђују постојање односа узајамности између организованости и резултата и чине је кључним квалитетом (Weisel 2002, 31).

Интеграцијом у друштвене структуре омогућава се легализација криминалног профита и диверсификација делатности, што је основ одржавања и повећавања моћи организованог криминала, а уједно, елемент по коме се организовани криминалитет разликује од криминалних банди које функционишу изван главног друштвеног тока (Pavićević & Bulatović 2017, 50).

Доктринарна оцена прописивања квалификаторних околности јесте да то доприноси бољем остваривању сврхе инкриминације и има позитиван утицај на оперативне аспекте борбе против организованог криминала (Stojanović & Kolarić 2015, 15). Одређење организованог криминала на одговарајући начин предуслов је за успешну друштвену контролу, јер се она, према искуствима земаља које

су у њој постигле значајне резултате, не састоји превасходно у сузбијању његових манифестација, већ пре свега у борби против саме криминалне организације која има посебне методолошке особености.

## ЗАКЉУЧАК

Мрачна прича о организованом криминалу прича се о мрачним актерима који обликују мрачно друштво: корумпирано и некомпетентно правосуђе, појединци јачи од државе и повезани са онима у чијим је рукама власт, локални моћници који тероришу све око себе јер за њих не важи закон итд. Све то су елементи онога што се назива „хоботница организованог криминала“. Сваки сегмент те хоботнице је једна криминална организација.

Сама појава организованог криминала увек је повезана управо са пропустима у раду институција. Карактеристике савременог транснационалног организованог криминала који је настао као умрежавање различитих криминалних система на глобалном нивоу мења културни, организациони и економско-политички контекст који настаје као део тржишних, медијских и глобализацијских трендова у савременом друштву. Условљен је новим друштвеним и културним контекстом, који је у великој мери обележен масовном културом насиља и мрежном организацијом која измиче традиционалним формама и хијерахијама организованог криминала. Ако се социјални бандитизам могао препознати у традиционалним облицима организованог криминала у расцепу између легалног и легитимног, модерни организовани криминал се пре може повезати са замућеном границом између легалног и нелегалног која је присутна у политичко економском пејзажу модерног света. Како је корупција кључни метод одговора криминалних организација на притиске (тржишне, регулаторне итд.), смањење потражње за производима и услугама који су нелегални, утиче на друштвену контролу и на спречавање корупције на свим нивоима. А у томе је потребно институционално, стратешки, систематски и проактивно деловати, јер праћењем етиологије појавности организованог криминала, у својој напредној еволутивној фази, он добија обележја државног тероризма. Институције испуњавају своју сврху само ако обезбеђују да се друштвене активности одвијају на континуиран, стандардизован и предвидив начин. За грађане је кључна перспектива да ли им институције омогућавају задовољавање својих егзистенцијалних интереса и потреба.

Извесно је да је организовани криминал динамична појава, која се континуирано прилагођава и јавља у новим конфигурација-

ма, као и да штета коју организовани криминал наноси друштву има вишеструке димензије које заузимају спектар између директних и опипљивих последица, као што је физичка повреда, до апстрактног утицаја на живот у заједници нарушавањем структуре веза у друштву путем корупције. Када постоји корупција, постоји и конфликт интереса, јер је он мотивационо полазиште за корупцију. Због тога је сукоб интереса незаобилазан индикатор постојања корупције. Не може се довољно нагласити колико је важан квалитет управљања у друштву, у смислу значења англосаксонског термина *governance* (институционално, државно управљање). Добро управљање државом је кључни елемент стратегије борбе против организованог криминала.

## Литература

- Abadinsky, Howard. 2009. *Organized Crime*, 4th edition. UK: Cengage Learning.
- Adamoli, Sabrina, Andrea Di Nicola, Ernesto Savona & Paola Zoffi 1998. *Organised Crime Around the World*. Helsinki: Heuni.
- Akers, Ronald & Matsueda Ross. 1989. "Donald R. Cressey: An Intellectual Portrait of a Criminologist". *Sociological Inquiry* 59 (4): 423–438.
- Albanese, Jay. 2004. "North American Organised Crime". *Global Crime* 6 (1): 8–18.
- Albini, Joseph & Jeffrey J. McIlwain. 2012. *Deconstructing Organized Crime: An Historical and Theoretical Study*. Jefferson NC: MacFarland.
- Albini, Joseph. 1988. "Donald Cressey's Contributions to the Study of Organized Crime: An Evaluation". *Crime and Delinquency* 34 (3): 338–354.
- Allum, Felia & Panos Kostakos. 2010. "Introduction: Deconstruction in Progress: Towards a Better understanding of Organised Crime?". In *Defining and Defying Organised Crime: Discourse, Perceptions and Reality*, eds. Felia Allum & Panos Kostakos, 1–12. Routledge.
- Beare, Margaret & Frederik Martens. 1998. "Policing organized crime: The comparative structures, traditions, and policies within the United States and Canada". *Journal of Contemporary Criminal Justice* 14 (4): 398–427.
- Conklin, John. 2011. *Criminology*. 11th edition. USA: Hall.
- Conly, Catherine, Patricia Kelly, Paul Mahanna & Lynn Warner. 1993. *Street Gangs: Current Knowledge and Strategies*. Darby, PA DIANE Publishing.
- Considine, Mark. 2005. *Making Public Policy: Institutions, Actors, Strategies*. Malden, MA; Polity Press.
- Courakis, Nestor. 2001. "Financial Crime Today: Greece as a European Case Study". *European Journal on Criminal Policy and Research* 9 (2): 197–219.
- Cressey, Donald. 1969. *Theft of the Nation: The structure and operations of organized crime in America*. Transaction Publishers.

- Desroches, Frederic John. 2003. "Drug trafficking and Organized Crime in Canada: A Study of High Level Drug Networks". In *Critical Reflections on Transnational Organized Crime, Money Laundering and Corruption*, ed. Margaret Beare. University of Toronto Press.
- Ferracuti, Franco & Roberto Bergalli. 1970. *Criminological Research Trends in Latin America*. Rome: United Nation Social Defence Institute, UNSDRI.
- Fulcher, James & John Scott. 2007. *Sociology*, 3rd edition. Oxford University Press.
- Fulvetti, Gianluca. 2004. "The Mafia and the 'Problem of the Mafia': Organised Crime in Italy, 1820–1970". In *Organised Crime in Europe Concepts, Patterns and Control Policies in the European Union and Beyond*, eds. Letizia Paoli & Cyril Fijnaut, 47–75. Dordrecht: Springer.
- Gaines, Larry & Roger Miller. 2015. *Criminal Justice in Action: The Core*, 8th edition. Thomson Wadsworth.
- Galeotti, Mark. 2004. "Introduction: Global Crime Today". *Global Crime* 6 (1–2): 1–7.
- Gilinskiy, Yakov. 2006. "Crime in Contemporary Russia". *European Journal of Criminology* 3 (3): 259–292.
- Hagan, Frank. 2006. "Organized crime" and "organized crime": Indeterminate problems of definition". *Trends in Organized Crime* 9 (4): 127–137.
- Hagan, Frank. 2008. *Introduction to Criminology: Theories, Methods, and Criminal Behavior*, 6th edition. Sage.
- Hauck, Pierre & Sven Peterke. 2010. "Organized crime and gang violence in national and international law". *International Review of the Red Cross* 92 (878): 407–436.
- Howell, James & John Moore. 2010. "History of Street Gangs in the United States". *National Gang Center Bulletin* 4.
- Howson, Gerald 1970. *Thief-Taker General: Jonathan Wild and the Emergence of Crime and Corruption as a Way of Life in Eighteenth-Century England*. Routledge.
- Ignjatović, Đorđe & Milan Škulić. 2010. *Organizovani kriminalitet*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Ignjatović, Đorđe. 2006. *Kriminološko nasleđe*. Beograd: Službeni glasnik.
- Janković, Miloš & Brankica Janković. 2014. „Organizovane kriminalne grupe kao subjekti ugrožavanja bezbednosti”. *Nauka, bezbednost, policija* 3: 135–153.
- Jovašević, Dragan. 2012. „Organizovani kriminal – pojam i karakteristike u krivičnom zakonodavstvu Republike Srbije”. *Godišnjak fakulteta pravnih nauka*. Banja Luka: Panevropski univerzitet „Apeiron” 2 (2): 74–98.
- Lehman, Jeffrey & Shirelle Phelps. 2005. *West's Encyclopedia of American Law*. 2nd edition, Volume 10. Thomson and Gale.

- Levi, Michael. 2002. "The Organisation of Serious Crimes". In *The Oxford Handbook of Criminology*, eds. Mike Maguire, Rod Morgan & Robert Reiner, 878–891. Oxford University Press.
- Klark, Remzi. 2009. *Kriminalitet u Americi*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Maltz, Michael. 1976. "On Defining "Organized Crime": The Development of a Definition and a Typology". *Crime and Delinquency* 22 (3): 338–346.
- Maltz, Michael. 1986. "Toward Defining Organised Crime". *The Politics and Economics of Organised Crime*, eds. Hugh Alexander & Gerald Caiden, 21–35. D.C.: Heath and Company.
- Maltz, Michael. 1994. "Defining Organized Crime". In *Handbook of Organized Crime in the United States*, eds. Robert J. Kelly, Ko-Lin Chin & Rufus Schatzberg, 21–38. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group.
- Mitrović, Milovan. 2007. „Društveni sukobi i kriminalitet”. *Stanje kriminaliteta u Srbiji i pravna sredstva reagovanja*, prir. Đorđe Ignjatović, 104–120. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Nedeljković, Saša. 2006. „Organizovani kriminalitet kao višeznačna potkultura: hajdučija između građanske i nacionalne ideologije, i između narodne i nacionalne kulture”. *Glasnik Etnografskog muzeja* 70: 235–269.
- Nikolić, Goran. 2012. „Pojam i karakteristike organizovanog kriminaliteta”. *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Nišu: zbornik radova studenata doktorskih akademskih studija*, 91–104. Niš: Pravni fakultet.
- O'Donnell, James 1990. *Word Gloss*. Dublin: Institute of Public Administration.
- Paoli, Letizia. 2002. "The Paradoxes of Organized Crime". *Crime, Law and Social Change* 37: 51–97.
- Pavićević, Olivera & Aleksandra Bulatović. 2017. „Transformacija kriminalnih organizacija kroz konstrukt socijalnog banditizma”. *Zbornik Instituta za kriminološka i sociološka istraživanja* 34 (1): 43–58.
- Reinares, Fernando & Carlos Resa, 2014. "Transnational Organized Crime as an Increasing Threat to the National Security of Democratic Regimes: Assessing Political Impacts and Evaluating State Responses". [www.nato.int/acad/fellow/97-99/reinares.pdf](http://www.nato.int/acad/fellow/97-99/reinares.pdf), asp (pristupljeno 1. septembra 2014).
- Salerno, Ralph & John S. Tompkins. 1969 *The Crime Confederation: Cosa Nostra and Allied Operations in Organized Crime*. Garden City, NY: Doubleday.
- Sánchez-Jankowski, Martin. 2003. "Gangs and Social Change". *Theoretical Criminology* 7 (2): 191–216.
- Sapru, R. K. 2011. *Public Policy, Art and Craft of Policy Analysis*, 2nd edition. New Delhi: PHI Learning Private Ltd.
- Sheridan, Thomas. 1975. "Electronic Intelligence Gathering and the Omnibus Crime Control and Safe Streets Act of 1968". *Fordham Law Review* 44 (2): 351.

- Smith, Carter, Jeff Rush & Catherine Burton. 2013. "Street gangs, organized crime groups, and terrorists: Differentiating criminal organizations". *Investigative Sciences Journal* 5 (1): 1–18.
- Stepić, Dragica. 2010. „Organizovani kriminal u regionu jugoistočne Evrope: Etiološka obeležja, zajedničke karakteristike i najčešći pojavni oblici". *Strani pravni život* 3: 137–160.
- Škulić, Milan. 2014. „Odnos organizovanog kriminaliteta u krivičnopravnom smislu i saučesništva". *Nauka, bezbednost, policija* 3: 1–26.
- UN, *The Ninth United Nations Congress on the Prevention of Crime and the Treatment of Offenders* (A.CONF. 169/15/Add.1). New York: United Nations.
- van Dijk, Jan. 2008. *The World of Crime: Breaking the Silence on Problems of Security, Justice, and Development Across the World*. Sage.
- van Duyne, Petrus. 1997. "Organized Crime, Corruption and Power". *Crime, Law and Social Change* 26 (3): 201–238.
- van Duyne, Petrus. 2007. „Korupcija i feudalističko vršenje vlasti". U *Feudalizam u novom obličju: ogledi o klijentelizmu, korupciji, organizovanom kriminalu i pokušajima reforme*, prir. Petrus van Duyne & Stefrano Donati, 9–21. Beograd: Organizacija za evropsku bezbednost i saradnju, Misija u Srbiji.
- von Lampe, Klaus. 2001. "Not a Process of Enlightenment: The Conceptual History of Organized Crime in Germany and the United States of America". *Forum on Crime and Society* 1 (2): 99–118.
- Walker, Samuel & Randolph Boehm. 1997. *Records of the Wickersham Commission on Law Observance and Enforcement*. Bethesda, MD: University Publications of America.
- Weisel, Deborah Lamm 2002. "The Evolution of Street Gangs: An Examination of Form and Variation". In *Responding to Gangs: Evaluation and Research*, ed. Winifred Reed & Scott Decker, 25–65. USA: National Institute of Justice.
- Woodiwiss, Michael. 2004. "World of Organized Crime". *Global Crime* 6 (2): 230–240.
- Wright, Alan. 2006. *Organised Crime*. Willan Publishing, Cullompton, Devon and Portland.

Примљено / Received: 15. 11. 2021.

Прихваћено / Accepted: 18. 04. 2022.



ПРИКАЗИ  
REVIEWS



## Љубав – непризнати творац култура и традиција

Ивана Башић,

*Љубавне нити. Концепти љубави у европској и српској култури.*

Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 98,  
Београд 2021, 329 стр.

Монографија *Љубавне нити. Концепти љубави у европској и српској култури* ауторке Иване Башић интердисциплинарна је студија о концептуализацијама љубави. Полазећи од увида да је емоција љубави тачка пресека, али и извориште бројних актуелних тема савремености, те важан, иако непризнати, културолошки, антрополошки, социолошки и филозофски појам, Ивана Башић поставља љубав, у разноликим њеним видовима, као централну тему истраживања и пружа значајан допринос антропологији емоција, те еротологији као посебној хуманистичкој дисциплини, која сажима искуства осталих друштвених, хуманистичких, али и природних наука, развијајући сопствене методе научног истраживања.

Иако је превасходни фокус ове монографије усмерен на концепте љубави у европској и српској култури, ауторка у поглављу „Емоције – да ли постоје два језика?“ пружа најпре преглед односа науке према емоцијама у филозофији, психологији, историографији, антропологији, али и у когнитивнолингвистичким истраживањима, испитујући потом когнитивне метафоре емоција у европском контексту, да би истраживање допунила оригиналним доприносом језичкој концептуализацији емоција у српском језику, уз анализу лексичке иконичности кључних лексема за изражавање емоција: *осећања* и *чувство*, као и лексема које су у етимолошкој и семантичкој вези са њима.

У другом делу монографије под називом „Слова љубави: љубав између инстинкта и културе“, најпре се такође даје преглед концептуализације емоције љубави и преглед кључних еротолошких ма-

трица европске културе, почев од раних античких, које су утицале на обликовање доцнијих концепата љубави у европској филозофији, теологији, уметности, али и у психологији, да би се потом прешло на анализу обликовања кључних концепата љубави у српској култури.

Наглашавајући да се, иако је љубав творац и култура и традиција, јер људска друштва стварају, негују и чувају оно што су *изабрала да воле*, изучавања љубави још увек налазе се на маргинама антропологије, ауторка с правом истиче да би љубав могла постати важна антрополошка тема, јер вероватно не постоји фенеомен на коме се дубље испољава људска природа и продукти људске културе, мада постоје малобројни наслови, посебно на нашим просторима, који се њоме баве.

У поглављу „Заснивања еротологије“, дат је преглед најзначајнијих дела из ове области, истичући да еротологија никада није постала званична хуманистичка дисциплина, иако своје корене има још у античкој мисли – од Платонове *Гозбе* – а част пионирског заснивања еротологије као засебне дисциплине у српској хуманистици припада Аници Савић-Ребац, чији је научни допринос углавном запостављен. Ивана Башић такође с правом примећује да је 21. веку приметна популарност медицинских, биологистичких истраживања љубави, која сву њену сложеност и разноликост аспеката своде на низ хемијских реакција у нашем телу или на проучавање сексуалности. Међутим, сматра она, љубав је више од телесности, а концепти љубави представљају превасходно један сложен семиотички систем, који заслужује подробну анализу. Упркос напретку егзактних наука, о њему је ипак најпозванија да говори хуманистика, посебно антропологија, будући да наша интимност пресудно обликује друштва и културе, истовремено бивајући под њиховим утицајем. Сматрајући да су психијатрија и психологија немоћне да одговоре на сва питања која феномен љубави поставља, ауторка монографије *Љубавне ниџи. Концепции љубави у европској и српској култури*, пледира за интердисциплинарни приступ овој теми, који ће сажимати искуства разноликих научних проучавања, али и увида које је донела уметност, те стварати нове, самосвојне методе. Приступ који је одабрала Ивана Башић у овој монографији јесте изучавање когнитивних метафора љубави, које се јављају не само у уметничком, поетском тексту, већ и у научном дискурсу, али и у свакодневном говору, дајући притом историјски преглед њиховог развоја – од мита, до савременог доба.

У поглављу „Љубавна ткања и укрштаји српске културе“ Ивана Башић се бави метафорама љубави, али и метафорама мржње, као

емоције супротстављене љубави, долазећи до закључка да се метафорика љубави креће између метафора духа, душе и тела, јер љубав обједињује и чулну и емотивну и интелектуалну страну наших бића, али се често преплиће са метафорама светлости и сазнања. Упркос честим забранама и потискивањима љубавне жеље и љубавне страсти, „љубавне нити“ протежу се кроз историју европске цивилизације, битно је одређујући, будући да је ерос сила која се налази у основи друштвености. Слажући се са увидима савременог еротолога Михаила Епштајна да би се свет могао посматрати као „еротосфера“, као колективни либидо (или жеља обједињеног човечанства) који је субјекат историје и свих трансформација цивилизације, Ивана Башић покушава да назначи главне токове кретања и сузбијања ероса у европској и српској култури, будући да ове две базичне силе управљају историјом и да се њихова деловања могу препознати и на разини идеологија и на разини великих уметничких и друштвених праваца.

Посебан допринос развоју антропологије емоција представљају поглавља *Антропологија емоција* и *Љубав између инстинкта, културе и заједнице*, која се баве односом антропологије према емоцијама генерално, те према емоцији љубави. Слажући се са закључком Чарла Линдхолма да се, ако је антропологија емоција у повоју, за антропологију љубави може рећи да се тек зачела, ауторка посебно истиче чињеницу да, мада је савремена култура пуна љубавних песама, романа, прича, филмова, музике, као и непрегледног низа наслова о љубави из домена селф-хелп психологије, феномен љубави остао готово потпуно изван интересовања антропологије. Зазор антрополога од испитивања односа културе и романтичне љубави може се, каже ауторка, видети, као што то Линдхолм тврди, у потиснутом страху антрополога да нећемо бити препознати као објективни научници ако се подухватимо истраживања ове „меке“, „женске“ теме, па су се антрополози радије окренули истраживању страха, депресије, беса и сличних негативних емоција, те истраживању сексуалног понашања. То може бити један од разлога избегавања теме партнерске љубави, међутим, ауторка ове монографије наглашава и друге разлоге – један од њих је свакако доминантна идеја да је љубав превише интимно осећање да би могло бити анализирано на научни начин, али и због тога што се лично искуство опире институционализацији и што, добрим делом, представља интимни и интуитивни, а не рационалан и друштвени феномен. Међутим, концептуализације љубави, смена љубавних парадигми у различитим културама и епохама, анализа говора (о) љубави у различитим сферама – од научног,

уметничког до свакодневног, и на различитим нивоима – од доминантних дискурса, преко когнитивних метафора, па све до иконичности лексема за именовање емоција, итекако су доступне објективном научном изучавању.

Антрополошко истраживање љубави, сматра ауторка, требало би да буде фокусирано на контекстуално проучавање, избегавајући популаран социобиолошки приступ који љубав замишља као еволутивни механизам за стимулисање размножавања људске врсте.

Књига *Љубавне ниџи. Концепцији љубави у европској и српској култури* Иване Башић проучава љубав у одређеним историјским, социјалним, културним и психолошким условима, уочавајући културно условљене разлике у концептуализацији ове емоције, али и неке универзалне одлике, које су заједничке различитим друштвима и епохама. Ауторка користи методе анализе дискурса, когнитивнолингвистичке методе проучавања доминантних концепата и когнитивних метафора, те методе антрополошке лингвистике и етнолингвистике за анализу језичке слике света, дајући значајан допринос развоју антрополошких и антрополошко-лингвистичких истраживања у једној важној, иако донедавно запостављеној, а сада, у међународном контексту, све актуелнијој антрополошкој дисциплини – антропологији емоција. Писана негованим језиком, а на увек актуелну и интригантну тему – тему љубави – ова монографија нас подсећа на важност емоција у личном и друштвеном животу, као и на могућност њиховог сагледавања на другачији начин – мимо помодних социобиолошких истраживања и популарне литературе самопомоћи.

Драгана Радојичић

## Gordana Gorunović, *Ogledi iz etnografije i antropologije književnosti.*

Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka. Posebna izdanja, knj. 15,  
Beograd 2022, 302 str.

Књига *Огледи из етнографије и антропологије књижевности* ауторке проф. др Гордане Горуновић представља збирку изабраних студија, претходно објављених у различитим научним публикацијама у Србији у периоду од 2010. до 2020. године. Књига се састоји из увода и седам поглавља, која се разликују по тематици, истраживачким предметима, интерпретативним приступима и обиму текста, а оно што их повезује јесте настојање да се одабрана етнографска, документарна и књижевна дела тумаче из комбиноване контекстуалне антрополошке и књижевнонаучне перспективе.

У уводном делу ауторка детаљно објашњава почетке бављења антропологијом књижевности, оквире у којима су текстови настајали, као и теоријско-методолошке приступе у сагледавању антропологије кроз призму књижевности и књижевности кроз призму антропологије (стр. 7–21). Иако су поглавља у књизи наизглед независна по својим предметима и циљевима истраживања, и могу се читати одвојено, она међусобно кореспондирају и допуњују се формирајући чврсту целину. Свако поглавље је посвећено одређеном ауторском делу или ширем опусу одабраног писца: 1. *Осврће дана сушрашњеи: књижевна фикција Мишела Уелбека као грушћивена саишира и културна кришика* (стр. 23–43); 2. *Тело, (не)моћ и шекси: антрополошка аушобиографија Роберта Ф. Мерфија* (стр. 45–74); 3. *Аушобиографија и етнографија у антропологији Пола Рагина: Crashing Thunder као сарадничка прозна фикција и аушобиографски нарашћив о верском преобраћењу* (стр. 75–120); 4. *Прича о Ишију* (стр. 121–180); 5. *Феноменологија наивној аушобиографско-мемоарској шекси: иншере-*

шайивно вежбање шицовске персјективне (стр. 181–198); 6. *Михаило Лалић и српска етнологија: етнографија и мимезис шайријархалној друштва у црногорским Брдима* (стр. 199–230); 7. *Књижевно дело и живој Б. Воніара / Срејена Божића у свејлу етнологије и антропологије* (стр. 231–271). Како је већ поменуто, свака од студија у књизи фокусирана је на једно или више одабраних дела одређеног аутора почевши од романа *Мојћност осјрва* популарног француског књижевника Мишела Уелбека и антрополошке аутоанатографије *Body Silent* (*Немо шело*) америчког антрополога Роберта Ф. Мерфија, преко класичних индијанских биографија, какве су аутобиографија *Винебаго Индијанца Crashing Thunder*-а из пера америчког антрополога Пола Радина и биографија калифорнијског Индијанца Ишија, *Иши у два свеја* Теодоре Кребер, до лаичке етнобиографије једне обичне црногорске жене „из народа“, уметничког стваралаштва *Михаила Лалића* у оквиру националне књижевности и аустралијског писца српског порекла Б. Вонгара.

Читању ових дела, која се конвенционално дефинишу као нефикционална (аутобиографија и биографија) и фикционална проза (роман), међу којима је често тешко повући јасну границу, будући да природа наратива условљава један удео фикционализације, приступа се етнографски (у смислу теренске методологије, врсте писања и дискурса о култури у антропологији), биографски, историјски (референцијално), као и симболичком анализом форме садржаја. Инспирацију и референтни оквир у креирању сопственог приступа ауторка заснива на читању књижевних и научних текстова антрополошким „очима“, трагањем за етнолошки и антрополошки релевантним темама и мотивима у одабраним делима и применом концепата из различитих дисциплина – књижевних проучавања, књижевне антропологије и антропологије књижевности, социјалне феноменологије и студија културе – тј. таквих проучавања која се занимају за праксе документарног и уметничког писања и анализу њихових значења у различитим културним и историјским контекстима. Ова књига читаоцима пружа не само богатство података о обрађеним „случајевима“ и подробну контекстуализацију њиховог настанка и кретања, те рецепцију и спорове које су изазвали, већ и компетентно увођење у релевантне теоријске приступе, од класичних до најактуелнијих, који су у домаћој науци мало познати и углавном слабо примењивани. У овој књизи се теоријски приступи динамично укрштају изван и преко дисциплинарних граница како би се аналитичка оптика изоштрила и пружила нијансирана слика истраживаног проблема.

Потврдивши у својим ранијим монографијама изванредно познавање и вештину примене темељних светских етнолошких и антрополошких теорија и метода (*Српска етнологија и марксизам: научно дело Шћире Кулишића*, 2007; *Антропологија Клифорда Герца: културна теорија и интерпретативна анализа култура*, 2010; *Антропологија Клифорда Герца: критике и полемике*, 2011; *Аутобиографија у контексту: олед из етнографске антропологије*, 2014), Гордана Горуновић је и у овој књизи на оригиналан, и у нашој научној заједници јединствен начин, отворила нове области истраживања и указала на аналитички потенцијал примењених теоријских и методолошких приступа.

Књига теоријски и методолошки утемељено и пажљиво отвара у домаћој науци, али и у међународним оквирима, ново интердисциплинарно истраживачко поље – антропологију књижевности. Изабраним књижевним и етнографским текстовима, међу којима границе обично јесу флуидне, приступа се иновативним и плодним повезивањем различитих антрополошких, књижевнокритичких и историјских перспектива. Богато теренско искуство ауторке даје дубину и нијансираност у интерпретацијама. Написана аргументовано, питко и колоритно, књига пружа читаоцу доживљај да је и он сам био на терену, па и оном временски и просторно удаљеном, и учествовао у животима особа и заједница о којима је реч. Књига представља јединствено вредан допринос антропологији и књижевности, а посебно антропологији књижевности коју утемељује.

Сања Златановић



## Милеса Стефановић Бановић. Знано буди. Записи у српским рукописима Сентандрејске збирке.

Етнографски институт САНУ, Српски црквени музеј Сентандреја,  
Агенција за издавачку делатност Бернар, Београд 2021, 191 стр.

Монографија *Знано буди. Записи у српским рукописима Сентандрејске збирке* ауторке Милесе Стефановић Бановић драгоцено је научно дело о рукописној збирци која се налази у Библиотеци Епархије Будимске, објављено као трећа књига у оквиру библиотеке *Меџроон: Извори за етнологију и антропологију* у оквиру *Монографских издања Етнографског института САНУ*.

Милеса Стефановић Бановић акрибично и посвећено, са различитих аспеката, анализира записе настале у периоду од краја XV до краја XIX века, обухватајући својом анализом однос према књизи и према власништву над књигом, настанак рукописа, развој писмености и језика, књижевне и језичке одлике записа, све до детаља о црквеном и световном животу, природним и друштвеним збивањима, али и о личним приликама писара и читалаца, забележеним на маргинама рукописа, стварајући нам, посредством анализе често занемариваног жанра записа, ширу слику о четири века српске културе.

Анализирајући записе у рукописима Сентандрејске збирке, ауторка показује њихов значај као књижевно-историјског, културно-историјског и етнографског сведочанства. Поред тога што сведоче о развоју језика, односа према књизи и писању/преписивању књиге, променама књижевних канона, стила и језика, записи доносе и податке о прилозима и приложницима, али и о народној медицини, веровањима и бајањима. У осам поглавља ове значајне монографије (I Друштвено-историјске околности; II Намучих се писајући на мучну месту. Записи о књизи; III В дар и подареније вечноје. Записи о прилозима и приложницима; IV Знано буди којејо леџа роди вино. Хро-

нолошке одреднице у зајисима; V Да се зна кад изіори ђурска варош и црква наша. Леїойисни зајиси; VI Скочи жаба ѓреко ѓрайа. Остїале белешке; VII И ѓиса се сија књиїа... сија књиїа ѓиса се. Књижевне одлике зајиса и VIII Нешїо о језику зајиса, ше Закључка и Палеоїрафскої албума), ауторка је успешно спојила своје филолошко и теолошко образовање са етнолошким и антрополошким разумевањем испитиване теме, доневши нам вредну монографију о односу према књизи и писању у прошлости, али и о некадашњем разумевању сазнања у српској култури, и онога што је било вредно забележити и чувати. .

Из монографије *Знано буди* Милесе Стефаниовић Бановић сазнајемо о значајној улози књиге у српској култури XV–XIX века. Због своје вредности и мукотрпног рада на њој, књига је представљала драгоцен предмет, који је служио као поклон, али и као прилог спасењу душе приложника. Поред материјалне вредности, она је имала велики духовни значај, као извор верског, али и световног знања. Записи настају на маргинама рукописа, услед свести писара о трајности писане речи и оскудним могућностима да траг о свом времену и себи оставе на неком другом месту.

У Сентандрејској рукописној збирци најбројнији су записи који имају својеврсно „споменичко“ обележје, јер говоре о власништву појединца или манастира над књигом, а често су праћени клетвама упућеним онима који би књигу украли. Док су у раније датираним записима писари углавном монаси, за које је преписивање књиге чин подвизивања и послушања, у XVIII и XIX веку се чешће јављају лаици у улози писара, који раде по наруцби. Ово сведочи о развоју писмености и ван оквира манастира, али и о промени односа према самом чину писања. Забележени летописни подаци говоре о друштвеним и природним катастрофама и појавама – ратовима, земљотресима, глади, пожарима, помрачењу сунца. Записи о настанку и власнику књиге често представљају важно историјско сведочанство о континураним сеобама становништва, при којима су спашаване само најдрагоценије и најпотребније богослужбене књиге. Из монографије Милесе Стефановић Бановић сазнајемо понешто и о оновременом приватном животу. Наиме, покоји писар или читалац остављао је своје утиске о прочитаном делу или бележио своје личне прилике. Ови записи су и занимљиво етнографско сведочанство, јер доносе и народне лекове за разне болести, апокрифне молитве, па чак и запис о нечему што је налик магијском ритуалу.

Милеса Стефановић Бановић у овој монографији доноси и исцрпну књижевно- језичку анализу записа – од књижевних одлика

до правописа и фонетике, у поглављу под називом *И ѿиса се сија књиѿа... сија књиѿа ѿиса се*. Књижевне одлике *зѿиса*, у коме се бави моделима и стилем записа Сентандрејске збирке, као и у поглављу *Нешѿо о језику зѿиса*, који садржи делове о правопису и фонетици, морфологији, творби речи и лексици. Ауторка језичком анализом доприноси и слици о развоју српског књижевног језика, уочавајући разнолике утицаје и шароликост: записи су писани мешавином српског, црквенословенског, руског, некада се могу наћи и остаци старословенског, док поједини записи имају јасне карактеристике српског језика, са понеким обележјем црквенословенског илу руског. Они записани на чистом народном језику представљају изузетно значајан филолошки извор.

Записи Сентандрејске збирке, према увидима Милесе Стефановић Бановић, немају посебну књижевну вредност, али имају несумњив културноисторијски и филолошки значај. Ипак, и књижевна анализа дала је занимљиве резултате – поређењем модела записа из из рукописа Сентандрејске збирке са моделом старих српских записа, ауторка је установила подударност у погледу основних карактеристика модела, иако у рукописима Библиотеке Епархије будимске има око две стотине записа, док је Љ. Стојановић сакупио око 10 500 записа. Модел записа у Сентандрејској збирци по свему се уклапа у модел записа насталих јужно од Саве и Дунава, закључује Стефановић Бановић, при чему се записи формалне садржине најбоље уклапају у модел старих српских записа, док се у личним записима среће више оригиналних елемената.

Записи у рукописима Сентандрејске збирке данас представљају драгоцен извор језичких, књижевних, културних и историјских особености свог простора и времена, а књига Милесе Стефановић Бановић *Знано буди* важан је филолошко–културолошки допринос разумевању живота и културе Срба у периоду од XIX до XX века, истовремено нас подсећајући на важност лингвокултуролошких истраживања и проучавања архивске грађе, те доприноса који они могу дати развиту савремене етнологије и ентропологије.

Ивана Башић





## IN MEMORIAM

### Др Александар Крел (1968–2021)

Другог октобра 2021. године напустио нас је драги колега и пријатељ Александар Крел. Етнографски институт САНУ је остао без истраживача и научника, а у првом реду сарадника који је вредно и предано постизао резултате који су запажени и изван оквира домаће етнологије и антропологије.

Др Александар Крел је рођен 26. 07. 1968. године у Београду. Школовао се и живео у родном граду. Студирао је на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду од 1987. до 1993. године. На истом Одељењу је дипломирао, магистрирао и стекао академску титулу доктора етнологије – антропологије. Александар Крел је био запослен у Етнографском институту САНУ од 2003. до 2021. године. Од 2017. године је био у звању вишег научног сарадника.

Био је на добром путу да реализује истраживање трансформација дечјих игровних активности у крају у којем је одрастао, теме која му је била посебно драга, када се разболео услед инфекције ковид вирусом. Болест са којом се носио близу двадесет дана у једном тренутку надишла је његову физичку снагу и јаку жељу да добије ту битку. Са-

шин одлазак је све нас који смо га познавали и са њим сарађивали, како у институтским тако и у ширим академским оквирима, суочио са великим губитком који није нимало лако прихватити и речима описати све оно што он са собом носи.

Александра, Сашу Крела сам упознала далеке 1991. године када смо били студенти на Одељењу за Етнологију на Филозофском факултету у Београду. Нећу погрешити уколико кажем да Салета, како смо га често оловљавали, многи памте као вредног студента и колегу ведрога духа увек спремног да изађе у сусрет и помогне. Поседовао је посебан смисао за хумор којим је умео не само да нас насмеје, већ и да нам улије самопоуздање. Остале су нам у сећању и Сашине изузетно уредне белешке са предавања. Неки од нас га знају и као љубитеља историје, друштвених игара и спорта, у првом реду фудбала и кошарке.

Др Александар Крел је своју истраживачку и научну каријеру започео на Одељењу за етнологију и антропологију на Филозофском факултету у Београду, где је био запослен у периоду од 1995. до 1997. године. Саша Крел се потом запослио у Музеју града Новог Сада у Петроварадину. У тој музејској установи је радио од 1998. до 1999. године. Посао кустоса – етнолога је обављао и у Етнографском музеју у Београду (2001–2003.). Рад у том музеју, као и у Музеју града Новог Сада, представљао је прилику да стекне знања и искуства и на пољу музеологије. Пут га потом води до Етнографског института САНУ у којем је провео већи део свог радног ангажмана. У поменутој институцији је успео да оствари најзначајније резултате у свом истраживачком и научном опусу.

Др Александар Крел потписује две оригиналне научне монографије: „Дечије игре. Традиционалне српске такмичарске дечије игре у Товаришеву (Бачка)“ (2005.) и „Ми смо Немци. Етнички идентитет припадника немачке националне мањине у Војводини на почетку 21. века“ (2014.). Прва монографија је објављена у оквиру Етнолошке библиотеке, а друга као Посебно издање (књ. 80) Етнографског института САНУ. Аутор је више оригиналних научних радова који су објављени на српском, енглеском, румунском и немачком језику како у домаћим тако и иностраним научним публикацијама.

У Етнографском институту САНУ је сарађивао на пројекатима: *Савремена сеоска и градска култура – џушеви трансформације; Етницијетет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори; Мултиетничкијетет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси и Нематеријално културно наслеђе у мултиетничким*

заједницама Баната, у оквиру којих је обављао истраживања везана за друштвене и културне праксе детињства, као и истраживања немачке мањинске заједнице. Појединим темама из антропологије детињства бавио се и као сарадник на међународним билатералним пројекатима које Етнографски институт САНУ реализује са сродним институтима из Брна, Скопља, Софије и Атине.

Др Александар Крел је на почетку научне каријере своја интересовања усмерио у правцу истраживања дечјих игровних активности како у традиционалном тако и у савременом друштвеном и културном контексту. У залог нам је остала његова књига „Дечије игре. Традиционалне српске такмичарске дечије игре у Товаришеву (Бачка)“ (2005.) у којој анализира улогу игара у процесу социјализације деце у руралној средини у 20. веку. Уједно је апострофиран значај дечјих игара као сегмента традиционалне културе који је најмање прикупљан и изучаван. Од посебног су значај и научни радови у којима дечјим играма и дечјем фолклору приступа са аспекта етнологије и антропологије, али на један изразито конструктиван начин користећи знања из других хуманистичких и друштвених дисциплина (Пушеви *Трансформације традиционалних дечијих игара у Товаришеву, Од етнографској ка антрополошком приступу у проучавања дечијих игара у Србији, Две традиционалне дечије игре из Војводине: ћушкање и чилејање* и др.). Таквим научним приступом је истакао значај интердисциплинарности у истраживању традиционалних дечјих игровних активности и на тај начин поставио изузетно важну основу за наставак етнолошких и антрополошких истраживања ове тематике. Александар Крел је показивао изузетно интересовање и за истраживање дечјих игара на отвореном простору које су присутне међу децом у Београду у 21. веку. Сматрао је важним анализирати утицаје промена урбаног изгледа града у садашњости, на избор простора за дечју игру, као и начина на који се деца играју. Са великим ентузијазмом је прикупљо емпиријски материјал за писање књиге и научних радова на ту тему. У питању је значајна грађа коју Саша нажалост није успео да обради и објави.

Др Александар Крел је своју научну компетентност на пољу антропологије детињства исказао бавећи се и истраживањем друштвених и културних пракси везаних за прославе дечјих рођендана у Србији. На почетку истраживања су у фокусу биле прославе рођендана које су се одвијале у Београду почетком 21. века у дечјим играоницама, потом је истраживање усмерено и на прославе дечјих рођендана у периоду социјализма (*Прослава дечјих рођендана у Београ-*

gy: nekaga u caga; *The celebration of children's birthdays in Belgrade and consumer society*; *Sendviči sa šunkom i narendanim kačkavaljem, Vita sok i muzika sa gramofonskih ploča: proslave dečijih rođendana u Beogradu u vreme socijalizma* и др.). У питању је један од наших заједничких истраживачких подухвата који је у великој мери проткан Сашиним ентузијазмом, знањем и преданошћу теми којом смо се бавили. Са истраживањима дечјих игара и дечјих рођендана у Београду, у Етнографском институту САНУ изнова су покренута истраживања које се контекстуално везују за одрастање деце у урбаним срединама. Научна монографија „Дечије игре“ и радови Александра Крела спрам теоријских приступа и методологије истраживања коју примењује, као и добијених резултата, представљају незаобилазну литературу на пољу антропологије детињства.

У фокусу истраживачког интересовања др Александра Крела били су и етнички идентитет, као и друштвени и културни процеси мањинских заједница Републике Србије. У том погледу је од изузетног значаја његова научна монографија: „*Ми смо Немци*. Етнички идентитет припадника немачке националне мањине у Војводини на почетку 21. века.“ Реч је о јединственој монографији у домаћој етнологији и антропологији, јединој те врсте, која се након окончања Другог светског рата у целини односи на анализу етничких и културних одлика немачке заједнице у историјском, политичком, друштвеном и културном контексту. У њој је објављена богата емпиријска грађа. Ова студија као и бројни научни радови Александра Крела су од посебног значаја, јер се у њима унапређују теоријско-методолошки приступи и продубљују истраживачки проблеми у домену етничких студија, као што су концептуализација, ревитализација и демистификација етничности (*The German National Minority in Subotica: Symbols of Ethnic Identity*; „*Nemačko udruženje Adam Berenz*“ i *revitalizacija etničkog identiteta u Apatinu*; *Bili bi smo i Kinezi, samo da nas ostave na miru: (re)konstrukcija etničkog identiteta Nemaca u Vojvodini*; *Име и знак: лично име као симбол етничкој идентитету војвођанских Немаца*; и др.). Иако пореклом Немац, настојао је да у својим истраживањима, радовима и монографији научно валоризује нека од кључних питања везана за идентитетске праксе припадника немачке националне мањине у Војводини након Другог светског рата. У питању је проблематика коју је у оквиру домаће етнологије и антропологије актуализовао управо Саша Крел.

Своје научне резултате и искуства стечена током теренских истраживања презентовао је и на предавањима по позиву која је одржао како на међунродним научним конференцијама у Србији та-

ко и у иностранству, али и на Одељењу за етнологију и антрологију Филозофског факултета у Београду. Уједно је сарађивао и са колегама из Музеја Војводине из Новог Сада, као и са Центром за банатске студије из Вршца у чијем окриљу је приредио и коауторску изложбу „Банат – заоставштина за будућност“ (Вршац, 2018.).

Др Александар Крел је учествовао и у креирању научних политика у оквиру домаће етнологије и антропологије својим ангажовањима у комисијама за одбрану мастер радова и докторских дисертација на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, потом учествујући у раду редакције Гласника Етнографског института САНУ и Антропологије (часопис Института за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду), као и члан редакције Етнолошке библиотеке (Српски генеалогски центар). Своје уређивачке способности је исказао и уређујући темат *Конфликт и помирење на Балкану* у Гласнику Етнографског института САНУ (2015), као и приликом уређивања *Теме броја* посвећене удружењима етничких и националних мањина у Етнолошко-антрополошким свескама (2014). Александар Крел је своју научну компетентност исказивао и рецензирањем научних монографија и радова. Своју организацијску способност и умеће вођења дијалога је реализовао и путем тимског рада, како на пољу теренских истраживања тако и писањем коауторских радова. У том погледу је долазила до изражаја и његова стручност у интердисциплинарном приступу истраживањима.

Саша Крел је знао да свеобухватно сагледа изазове и да, уз уважавање сваког појединца у колективу, усмери ствари ка конструктивним решењима. Имао је дара да саслуша и разуме, да помогне и подстакне, као и да подели са другима, када је било најтеже. Поседовао је веру у човека и настојао је да повезује људе, а тим путем и институције. Колектив Етнографског института САНУ дугује др Александру Крелу посебну захвалност за истраживачки рад и научне резултате које је као предан сарадник те институције остварио. Саша Крел је задужио домаћу етнологију и антропологију радећи и у образовним и музејским установама у којима је са пуно одговорности учествовао у реализацији појединих пројектних планова и задатака. Огромно знање и искуства која је стекао током свог образовања и рада он је умео конструктивно и несебично да подели и то не само као истраживач, већ такође као сарадник, саговорник, и пре свега, као пријатељ.

Салету исказујем изузетну захвалност и у своје име.

Јадранка Ђорђевић Црнобрња

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /  
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –  
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –  
(Београд : Академска издања). – 24 cm  
Три пута годишње. – Друго издање на другом медијуму: Гласник  
Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259  
ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института  
COBISS. SR-ID 15882242



