

Olivera Pavićević
Biljana Simeunović-Patić

O NEGATIVNOM
DRUŠTVENOM JUNAKU

Beograd
2011

Olivera Pavićević
Biljana Simeunović-Patić

O NEGATIVNOM DRUŠTVENOM JUNAKU

Izdavač

*Institut za kriminološka i sociološka istraživanja
Gračanička 18, Beograd*

E-mail

krinstitut@gmail.com

Za izdavača

dr Leposava Kron

Recenzenti

Prof. dr Jelena Špadijer-Džinić

Prof. dr Jelena Đorđević

Dr Leposava Kron

Design korica

Ana Serenčeš

Kompjuterska obrada teksta

Slavica Miličić

Štampa

"Zuhra Simić"

Tiraž

300

Objavljivanje ove knjige finansiralo je

**Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj
Republike Srbije**

SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	7
JUNAK, NJEGOVE TRANSFORMACIJE I PRIMAMLJIVOST NEGATIVNOG.....	11
Uvodna reč o junaku i dvojstvu junačkog	11
Transformacije junaka	16
Mit, njegove funkcije i osobine mitskog doživljaja	32
Ideološki potencijal mita i mitologizacija	50
Antijunaci	59
Hajduk kao epski (anti)junak	65
NORME I PREKRŠIOCI	73
O društvenim vrednostima, normama i socijalnom banditizmu	73
Hajdučija i jataci	87
Negativni junak – junak anomalije	101
Križa, nasilje i mitologizacija kriminalaca	114
NEGATIVNI DRUŠTVENI JUNAK - DOMAĆI KONTEKST -	125
Uvodne napomene	125
Društvena križa i njeni produkti	129

Društvene vrednosti: rastakanje, konfuzija i preobražaj	149
Kriminalci kao junaci.....	162
ZAVRŠNI OSVRT: DRUŠTVO I NJEGOVI JUNACI.....	189
BIBLIOGRAFIJA	195
POGOVOR	
Leposava Kron	
HEROJ I NJEGOVA SENKA: MIT O ANTIHEROJU	209

PREDGOVOR

Da bi se celovito sagledao i razumeo fenomen uspona negativnih društvenih junaka potrebno je razmotriti kako ključne determinante socijalnog i političkog konteksta u kome se pojavljuje, tako i relevantne sociopsihološke dimenzije i procese, uz neizostavan osvrt na mitske i epske korene *junaštva*. Te korene je pak moguće posmatrati iz ugla analitičke psihologije - kao elemente individualnog i kolektivno svesnog i nesvesnog, ali i iz pozicije strukturalizma, u čijem su fokusu kognitivne forme mitske svesti i njena uloga u uspostavljanju simboličke veze između mentalnih slika i društvene strukture.

Promocija negativnih društvenih junaka, kao izrazito nepovoljan socijalni fenomen, prevashodno se vezuje za periode intenzivnih društvenih turbulencija i pritisaka unutar socijalnog sistema. Negativni junaci su u potpunoj opoziciji u odnosu na heroje – promotere i zaštitnike društvenih vrednosti i opšteg dobra. Pretpostavlja se da je ovakav preokret posledica temeljne društvene krize, kada razne "kontraverzne" figure i ljudi "s one strane zakona" počinju da uživaju nesvakidašnju popularnost i preobraćaju se u junake tog vremena. Otvaraju se najpre pitanja zašto novi tip heroja postaje prihvaćen, na kojim osobinama i

delima se izgrađuje njegovo "junaštvo" i označava kao poželjan oblik ponašanja i kao vrednost. S tim u vezi, posebno je značajno pitanje koji su to neophodni uslovi i sadržaji koji naročito pogoduju aktiviranju mitske svesti i koji to diskurzivni elementi uspostavljaju "režim znanja" oslonjen na mitsko-epsko konstruisanje stvarnosti (Pavićević, 2008). Polazi se od pretpostavke se da individualno i kolektivno osećanje nemoći, razočaranje u postojeći vrednosno-normativni sistem i strepnja pred zjapećim povratkom u kaos stvaraju poseban socijalno-psihološki ambijent koji pogoduje heroizaciji osoba "sa one strane zakona". Uprkos tome što je negativni društveni junak obeležen negativnim moralnim karakteristikama, njegova autsajderska pozicija ("izvan sistema") u određenim okolnostima mu pomaže da se preobrati u "izuzetnog pojedinca", odnosno, prema zakonima mitsko-epske logike, da postane heroj. Naročito je značajno identifikovati društvene mehanizme, interese i ideologije koji podstiču i podržavaju ovo preobraćanje, kao i na koji način se to događa i sa kojim ciljem. Pozitivno vrednovanje kriminalaca nije stvar samo pukog pokretanja mitskih obrazaca – ti obrasci se aktiviraju sa određenim ciljem. Bez obzira na to što direktno ugrožava zajednicu, kriminalac se ne osuđuje i ne odbacuje od strane javnosti, već biva pozitivno vrednovan, čak i u okviru onih društvenih grupa koje nemaju kriminalnih sklonosti (Pavićević, 2008).

Da li je došlo do promene u domenu kolektivnog identiteta koja je doprinela da osobe sa značajnom

kriminalnom karijerom dobiju "auru" koja ih je izdvojila kao izuzetne pojedince, modele za identifikaciju? Da li je preokret u sistemu vrednosti bio toliko nagao i apsolutan da je praktično omogućio inverziju vrednosti, ili se pak radi o daleko složenijim društvenim i psihološkim mehanizmima koji posreduju u toj inverziji? Da li je novi junak jednostavno izronio iz dubokih mračnih slojeva kolektivne svesti ili kolektivnog nesvesnog? Ili je pak kreiran i izbrušen specifičnim ideološkim diskursima? Ako je ovo poslednje, zašto tim diskursima pogoduje upravo takav, a ne neki drugi tip junaka? Koje to društvene sile i politički interesi učestvuju u stvaranju negativnog junaka kao "junaka našeg doba"? Da li je taj fenomen posledica političkih preokreta, tranzicijske krize ili pripada kulturi u čijem okviru se partikularni i prolazni istorijski događaji "prerađuju" i klešu u polju interreferencije različitih težnji, interesa i diskursa?

Ova knjiga je nastala u pokušaju da se iznađu odgovori makar na neka od postavljenih pitanja o junaku i posebno, negativnom društvenom junaku. Poreklo, priroda i metamorfoze junaka i junaštva, a potom kontekst i ishodišta socijalne promocije i uspona junaka, sa posebnim osvrtom na Srbiju krajem XX veka, biće predmet posebnog razmatranja na stranicama koje slede. Svesne činjenice da ova knjiga zainteresovanom čitaocu neće pružiti mnoge odgovore niti celovite uvide u sve aspekte problematike negativnog društvenog junaka, autorke se nadaju da će ona uspeti da

doprinese aktualizaciji ove teme u naučnom, stručnom i javnom diskursu i pobudi istraživačku pažnju koju ova veoma složena ali neobično zanimljiva tema zaslužuje.

U Beogradu, 15. decembra 2010. godine

Olivera Pavićević i Biljana Simeunović-Patić

JUNAK, NJEGOVE TRANSFORMACIJE I PRIMAMLJIVOST NEGATIVNOG

Uvodna reč o junaku i dvojstvu junačkog

Priče o junacima sežu u daleku prošlost i gotovo su univerzalni fenomen – svi značajniji kulturni narodi su, kako primećuje Oto Rank (Otto Rank), veoma rano počeli da u pesničkim delima, legendama i sagama uzdižu svoje junake, legendarne vladare, rodonačelnike religija i utemeljivače carstava i gradova, pri čemu je u pričama o njihovom rođenju i mladosti, uočena upadljiva sličnost i kod sasvim različitih, međusobno veoma udaljenih naroda (Rank, 2007: 7).¹ Sage o junacima su deo kolektivnog sećanja a portret junaka, utemeljen na svojevrsnim arhetipskim formama, kroz istoriju se ipak modifikuje i uobličava, te junaci u sebi nose kako eho starine, tako i aktuelna htenja i stremljenja društvenih kolektiva svog doba.

¹ Rank uočava tipične osnovne elemente mnoštva različitih saga o junacima i šematizuje jednu prosečnu takvu priču na sledeći način: junak je često dete otmenih roditelja (npr. kraljev sin) čijem rođenju prethode teškoće. Proročanstvo još pre rođenja najavljuje da ocu preti opasnost i zato novorođenče treba, uglavnom po nalogu oca ili osobe koja ga zastupa, da bude ubijeno ili odbačeno (po pravilu, ono se u kovčeziću baca u vodu). Dete zatim spasavaju životinje ili obični ljudi i najčešće ga doji neka životinja ili žena iz naroda, a kada odraste, na komplikovan način ponovo pronalazi svoje roditelje, sveti se ocu i biva priznato, odnosno dolazi do moći i slave (Rank, 2007: 77-78).

Pojam junaka nije sasvim jednostavno odrediti, premda ovaj termin redovno asocira na natprosečnog pojedinca, uzora, nosioca pozitivnih moralnih karakteristika. U uobičajenom značenju, ovaj pojam se odnosi na osobu koja se izdvaja svojim dostignućima u određenim oblastima i odvažnim ili plemenitim poduhvatima, posebno onu koja, radi ostvarenja nekog plemenitog cilja, rizikuje ili žrtvuje vlastita dobra, uključujući i život. To je osoba koju odlikuje izrazita hrabrost, plemenitost i moralna čvrstina i koja svojim superiornim osobinama izaziva divljenje drugih. U mitovima i legendama, junak je obično bio čovek božanskog porekla, miljenik bogova, obdaren neobičnom hrabrošću i snagom, slavljen zbog svojih smelih podviga. U književnosti, junak je po pravilu glavna ličnost dela, lik za koji je najtešnje vezan interes pisca i čitalaca. S obzirom na moralna obeležja, litararni junaci se mogu klasifikovati na *pozitivne* junake ili heroje koji se odlikuju svim onim što u čitaocu budi asocijacije na mentalnu spretnost, duševnu snagu ili moralnu ispravnost, dok *negativni* junak oličava sve ono što je tome suprotno (Lešić, 1985: 303-304). Od negativnog junaka treba razlikovati *antijunaka* koji, premda ga ne krasi besprekorne moralne karakteristike, može imati i neka pozitivna obeležja (vidi: Milošević, 1990). U filmovima, naročito onim nastalim u prvoj polovini XX veka, junaci su često bili "obični ljudi u vrlo neobičnim situacijama" koji, uprkos svim preprekama na koje nailaze, na kraju ipak pobeđuju. Filmske junake, a posebno heroje akcionih filmova, karakteriše izuzetna snaga, čvrstina i

izdržljivost, što ih čini kadrin da savladaju svoje zle i moćne neprijatelje.²

Društveni junak bi se, u najširem smilu, mogao odrediti kao osoba koja značajno i konstruktivno doprinosi dobrobiti kolektiva, moralni agens koji dosledno i predano štiti kakvo društveno dobro i aktivno doprinosi realizaciji i afirmaciji kolektivnih vrednosti, i koji se od strane drugih opaža kao personifikacija individualnih i kolektivnih ideala. No, plan imaginarnog na jednoj i realnog, konkretnog na drugoj strani, teško da se mogu odvojiti kad je reč o analizi pojma junaka, budući da se on javlja i kao istorijska ličnost i kao imaginarni lik. Pojava junaka uslovljena je sistemom vrednosti u konkretnom društvu ili društvenoj grupi – on će katkad biti zaštitnik (pravičnog) društvenog sistema, a ponekad, kada svojim delovanjem ide ispred svog vremena, onaj koji prkosi i poriče postojeći (nepravični) sistem. Junaci, s jedne strane, obeležavaju epohu, ali u isto vreme pripadaju pojedinim društvenim grupama, usled čega je teško postaviti univerzalne standarde junačkog.³

² Zanimljivo je pak da u postmodernom periodu, junaci filmova sve češće postaju antijunaci, koji prilično odudaraju od arhetipa (pozitivnog) junaka, budući da im upadljivo manjkaju herojski kvaliteti (*Encyclopædia Britannica*, 2010). Encyclopaedia Britannica Online: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/27600/antihero> [28.08.2010].

³ Analiza junaka u socijalnom kontekstu veoma je važna budući da njihova društvena uloga i značaj mogu biti dalekosežni - društveni junaci se, naime, mogu pojaviti kao modeli identifikacije tokom procesa socijalizacije, odnosno kao važni elementi manje-više tvrdokornih predstava u *socijalnim reprezentacijama*. Socijalne reprezentacije predstavljaju kolektivne razrade objekata, ljudi i događaja

Kulturni junaci su, po pravilu, bilo mitske ličnosti koje personifikuju civilizacijska dostignuća, bilo naknadno mitologizovane istorijske ličnosti (Stojković, 1997). Junaci su, kako navodi Pjotr Kuncevič (Piotr Kuncewicz), pre svega zaštitnici bliski bogovima i otelotvorenje čovekovih želja - istoriju čovečanstva obeležilo je mnoštvo junaka među sobom različitih, ali uvek oblikovanih kolektivnom imaginacijom podstaknutom, hranjenom i obeleženom realnim okolnostima društvenog života (Kuncevič, 2007: 186). Društvenog junaka krasi "herojske vrline", među kojima se po pravilu ističu požrtvovanost, samoodricanje, osećanje odgovornosti i posvećenost pravičnim ciljevima. On aktivno učestvuje u stvaranju, oblikovanju i promovisanju društvenih i kulturnih vrednosti, a budući da ti procesi često uključuju pobijanje, relativizaciju i odbacivanje dotadašnjih vrednosti i normi, junak se upadljivo percipira i kao nosilac društvenih, odnosno kulturnih promena.

Delatnik promene u principu može dejstvovati konstruktivno ili destruktivno, a neuspeh društvene promene praćen produženim stanjem krize može se završiti afirmacijom

koje imaju funkciju tumačenja informacija i vodilja ponašanja i komunikacije, zajedničke su velikom broju ljudi unutar određene zajednice i usvajaju se kroz uobičajenu interakciju. Tvorac teorije o socijalnim reprezentacijama, Serž Moskovisi (Serge Moscovici), opisao je socijalne reprezentacije kao "sisteme vrednosti, ideja i praksi sa dvostrukom funkcijom: prvo, da uspostave red koji će omogućiti pojedincima da se orijentišu u fizičkom i socijalnom svetu i da njime ovladaju; drugo, da omogućе komunikaciju između članova zajednice obezbeđujući im šifru za socijalnu razmenu i šifru za imenovanje i nedvosmisleno klasifikovanje različitih aspekata svog sveta i svoje pojedinačne i grupne istorije" (Moscovici, 1973, prema: Wagner *et al.*, 1999: 95).

negativnog društvenog junaka. Naime, dvojakost koja vremenom postaje sve manifestnija, pojavljuje se kao jedno od svojstava junaka - on u sebi sadrži elemente i konstruktivnog i destruktivnog, junačkog i antijunačkog, pri čemu je društveni kontekst presudan za ocenu njegovog socijalnog učinka.⁴ Višeslojnost i višeznačnost junačkog i junaka otežava etičku evaluaciju njegovog čina, naročito u delikatnom socijalnom kontekstu. To u krajnjoj liniji navodi na zaključak da *junak* ne mora biti (i često nije) prvenstveno i primarno određen moralnom čistotom svog držanja i delanja, već određenim svojstvima koje ga čini drugačijim, "izuzetnim", pri čemu njegova posebnost obično korespondira sa poseбноšću istorijskog trenutka i društvenih prilika. To junakovo iskakanje iz prosečnosti i njegova izuzetnost mogu biti oličeni kako u fizičkoj i duhovnoj snazi i grandioznosti, tako i u manama i socijalnoj izopštenosti – ono što je presudno jeste manifestovan junački stav, odvažnost, spremnost da se podnese žrtva onda kada većina nastoji da žrtvovanje izbegne, ili pak odbijanje žrtvovanja onda kada ga većina bez otpora prihvata.

⁴ U vrednosno razorenom društvu mogu se raspoznati, kako ukazuje Branimir Stojković, više kulturnih junaka koji otelovljuju različite, pa i međusobno suprotstavljene vrednosti, a može doći i do toga da neki od njih u sebi "sinkretički" spoje i naizgled nespojive vrednosti, te se tako manifestuju kao antiheroji. (Stojković, 1997).

Transformacije junaka

Arhajski junak

Arhajskog junaka Jeleazar Meletinski (Eleazar Meletinski) smatra demijurgom - donosiocem kulturnih dobara. Nosioi ključnih promena u arhaičnim mitologijama su prapreci - demijurzi ili kulturni junaci, odnosno praroditelji roda, bratstva ili plemena, koji uspevaju da ovladaju prirodnim silama i pojavama, da obave stvaralačke činove i otkriju svet (Meletinski, 1983: 180 i dalje). Govoreći o stvaralačkoj ulozi mitskog junaka, Džozef Kembel (Joseph Campbell) ističe: "[...] mitski heroj ne gospodari onim što već postoji, već onim što nastaje; zmaj kojeg će saseći zapravo je čudovište statusa kvo - Čvrsta ruka, čuvar prošlosti. Iz mraka se pomalja heroj, ali neprijatelj je silan i upadljiv na svom sedištu moći; on je neprijatelj, zmaj, tiranin, jer za vlastiti račun koristi ovlašćenja svog položaja. On je Čvrsta ruka ne zato što čuva *prošlost*, već zato što *čuva*" (Campbell, 2004: 311).

Socijalna delatnost junaka je značajna i nije se svodila samo na stvaranje kulturnih dobara. Zadatak im je zapravo bio da uredi zajednicu i omoguće normalan društveni život. Haos je postepeno prelazio u kosmos, u čemu su aktivno učestvovali mitski junaci boreći se sa demonskim, htonskim bićima (zmajevima, aždajama, divovima i dr.). Pobeda čudovišnih mitskih div-junaka nad demonskim bićima odnosno silama

haosa radi zaštite vlastitog bratstva ili plemena, uslov je održanja kosmičkog poretka.

Tumačenje junačke mitske figure koje pruža Karl Jung (Carl Gustav Jung) usredsređuje se na isticanje osnovnog cilja mitskih spasilaca, glavno junakovo delo, a to je pobeda nad "čudovištem tame", odnosno željena i očekivana pobeda svesti nad nesvesnim (Jung, 2003: 170). Dok Bog predstavlja čistu natprirodu i personifikuje (posebno u svojoj bliskosti sa simboličkom životinjom) kolektivno nesvesno⁵ koje još nije integrisano u ljudsko biće, junakova je priroda ljudska, mada uzdignuta do granice sa natprirodnim – junak je polubožanstvo koje predstavlja sintezu (još nehumanizovanog) nesvesnog i ljudske svesti i znači potencijalnu anticipaciju individuacije (Jung, 2007: 124).⁶

⁵ Pod pojmom "kolektivno nesvesno" Jung je podrazumevao jedan deo psihe koji se, za razliku od individualno nesvesnog koje sadrži potisnute ili zaboravljene sadržaje koji su nekada bili svesni, sastoji iz sadržaja koji nikada nisu bili svesni, odnosno nisu stečeni individualno, već su nasleđeni. Kolektivno nesvesno se, dakle, ne razvija individualno, a sastoji se iz "preegzistentnih formi" odnosno arhetipova koji tek sekundarno mogu postati svesni. Sadržaji arhetipske prirode odražavaju procese u kolektivnom nesvesnom, te se oni ne odnose ni na šta svesno ili ono što je bilo svesno, već na suštinsko nesvesno (Jung, 2003: 53-54; 161).

⁶ Prema Jungu, motiv napuštenosti, ugroženosti i nedaća u ranom detinjstvu u mitovima o rođenju junaka ima za cilj da prikaže koliko je komplikovana geneza Sopstva, odnosno koliko je nesigurna psihička mogućnost celine i koliko je teško dostići to najviše dobro. Uticaji okoline postavljaju na put individuacije raznorazne nesavladive prepreke, dok zmajevi i zmije kao pretnja samosvojnosti naročito ukazuju na opasnost da tek dosegnutu svest ponovo proguta ono instinktivno, nesvesno (Jung, 2007: 124).

Junak arhaičnih mitova, taj nosilac kontradiktorne prirode, po pravilu je bivao podvrgnut proverama koje je morao da izdrži da bi dosegao snagu ili mudrost (Meletinski, 1983). Dostizanjem zrelosti on je dobijao snagu koja se, usled naglašene erotičnosti, mogla preobratiti u destruktivnu silu koja vodi u rodoskrvnuće i nasilje. Incest bi rezultovao izopštenjem iz zajednice, sukobom sa ocem i smrću.

Kosmički model je u arhaičnim i drevnim društvima postavio osnove za razvoj simboličkog modela koji je regulisao društveno ponašanje posredstvom sakralizovanih i stereotipiziranih obrazaca. Bronislav Malinovski (Bronislaw Malinowski) ističe blisku vezu između mita i rituala i stvaranja socijalne strukture. Po njegovom mišljenju, mit kao saga o herojima kulture vrši neopodnu socijalnu funkciju budući da izražava, pojačava i ozakonjuje verovanje, čuva i nameće moralne vrednosti, garantuje delotvornost rituala i sadrži praktična uputstva (Malinovski, 1971: 94). Drevne kulture se, kako primećuje Meletinski (1983), po tome i razlikuju od onih iz kasnijih istorijskih etapa - po toj univerzalnoj uređenosti u kojoj se iz istog kosmičko-mitološkog shvatanja rođenja sveta prenose simboli do strukturalne konfiguracije.

Pozitivne ili negativne ocene junaka, ova ili ona motivacija njihovih postupaka, ne samo u ritualu već i u mitu, sekundarni su u odnosu na same radnje koje čine sintagmatsku strukturu. Pozitivnu ili negativnu ocenu ne dobijaju likovi, već postupci. Mitski kulturni junak je izuzetan,

odlukuju ga natprosečne sposobnosti; on ne prihvata u potpunosti postojeća pravila i po potrebi pribegava i nedozvoljenim radnjama, premda je njegov osnovni cilj organizovanje društvenog života i borba protiv stanja haosa. Da bi uspeo da savlada onostrano i demonsko, junak je morao imati veliko znanje, umeće i odgovarajuća sredstva. U zavisnosti od perioda, konkretnih istorijskih okolnosti i potreba, on je imao različita obeležja: mogao je biti titan, demijurg, pronalazač, iscelitelj, pa i šarlatan. Ukoliko je trebalo da pokrene narod na rat, morao je posedovati ratničku žestinu, a ako je želeo da ga zaštiti, morao je imati mudrost – kao dominantna i primarno određujuća, junaku su pripisivana ona svojstva koja su bila u funkciji čovekovih potreba u konkretnom istorijskom kontekstu.

Trikster - junak varalica

Da bi uspeali da ostvare svoje ciljeve, mitski kulturni junaci su ponekad morali da se posluže trikovima i lukavstvom. Trikster - prepredena mitska varalica, prisutan je u mnogim mitovima.⁷ Varalica, lakrdijaš, osobenjак, ludak - sve su to obeležja i lica junaka-tvorca, onog koji je unosio novine koje su morale izgledati čudno i koje su se katkad kosile sa uobičajenim redom i poretkom. Čovek je stoga nastojao da ih pripiše nečemu neobičnom u karakteru junaka. Povrh toga,

⁷O tome više u: Pavićević, 2006.

s obzirom na to da se u realnosti do stvari neophodnih za život dolazilo sredstvima koja su se prema kodeksu zajednice smatrala nedozvoljenim, njegovo delo je u sebi nosilo i obeležja prekršaja (Pavićević, 2006: 145). Triksteri su medijatori između dva suprotstavljena pola, prelazni oblici koji u sebi sadrže po nešto od svake krajnosti. Oni su posrednici koji zadržavaju dvojnost koja treba da bude prevladana. Neodređeni i dvosmisleni karakter trikstera ne iscrpljuje se samo u jednoj mogućoj formi posredovanja. Mitovi su posvećeni tome da se iscrpe svi mogući modaliteti prelaza sa dvojstva na jedinstvo. Dvojstvo je u skladu sa osnovnom svrhom mita da predstavlja logički model razrešenja neke kontradikcije. U tom smislu mit se razvija dok ne iscrpi sve moguće varijetete tog razrešenja, ali na osnovu nepromenljive strukture koja se nikada ne menja. U jednoj verziji, trikster je obogotvoreni kulturni junak, kraljevski predak: sa druge strane, stvorena je sakralizovana varijanta mitske varalice, posrednika između bogova i ljudi – vrač i prepredenjak.

Kulturni junaci mitskog vremena čine prekršaje egzogamije incestuozne vrste, što posebno važi za lakrdijaške dublere kulturnih junaka. Incest i druga socijalna odstupanja predstavljaju izvore haosa koji preti da poremeti već postignuti socijalni i prirodni red. Pretvarajući se u sopstvenu suprotnost junaci arhajskog doba najavljuju transformacije koje će trpeti moderni junak kroz istoriju civilizacije. Dvostrukost prirode junaka koji mora biti u dodiru sa haosom, poznavati njegove

sile, da bi mu se suprotstavio traži izuzetnost u odnosu na prosečnog člana zajednice i izuzetost od pravila po kojima ona funkcioniše. Ta pravila su se i stvarala kao rezultat njihove životne aktivnosti. Mitski junaci se često služe prepredenošću i lukavstvom - "pamet" u prvobitnoj svesti nije odvojena od lukavstva i čarolija. Takav ambivalentan junak je predstavnik demonskog i komičnog. Svi mitovi, a posebno mit o triksteru, stalno podsećaju da nesvesno nije prevaziđeno prosvetljenjem, naukom i prividnom vladavinom razuma u modernom svetu.⁸ U trenucima kriza, nestabilnim i uzdrmanim vremenima izranja iz dubina tamni, ali prisutni svet iskona, pri čemu se on vrlo uspešno meša sa najvišim stupnjevima civilizacije, što je specifično za pojavu trikstera. Čovek je naizgled civilizovan, a iznutra primitivan i zato trikster kao zbir svih individualnih inferiornih karakternih osobina ostaje živo svedočenje o nesavršenosti i nerazvijenosti ljudske psihe.

Antički junak

U antičkoj grčkoj mitologiji zadržan je klasičan obrazac kulturnog junaka, premda izolovan od olimpijskog panteona i osnovnog mitološkog sistema (Meletinski, 1983). Junaci su bili predstavljeni kao stari rodovsko-plemenski vođi, prapreci

⁸ Jung analizira demonske crte Jehove u Starom Zavetu, i u njima sagledava besmisleni žudnju za razaranjem i samoizazvanom patnjom, koja se završava spasenjem. U tome on vidi analogiju sa razvojnim putem figure Trikstera koja se vremenom očovečuje i napušta svoje prvobitne osobine zla (Jung, 2003: 260).

rodovskih zajednica i osnivači gradova. Najstariji junak starog sveta bio je Gilgameš sa prijateljem Enkiduom. Njegov nasljednik bio je Herakle, a njegovi brojni drugovi su Jasen, Tezej, Belerofont. Oni su istvoremeno bili putnici kao Odisej i Eneja i sve više su ličili na ljude. Junaci antičkog doba se zadržavaju na granici mita i epa. Ljudski element u antičkoj mitologiji ipak polako nadvladava svet džinova, čudovišta i titana, i ako su bogovi i dalje zadržavali moć, junaci postaju sve više ljudi koji se mogu izboriti sa voljom bogova. Specifične, izuzetne osobine postaju karateristika junaka. Herakla odlikuje telesna snaga i proždrljivost, Sizifa prepredenost, Odiseja dovitljivost i snalažljivost. Kako ističe Miloš Đurić, status junaka, posebno u satiričnoj drami, dobijaju nakaze, na primer: Polifem - Kiklop koji je po Homerovom kazivanju u Odiseji proždrao nekoliko Odisejevih drugova zbog čega ga je ovaj oslepeo; Kerikon - razbojnik koji je putnike primoravao da sa njim izlaze na megdan sve dok ga nije savladao Tezej; Skiron - džin koji je putnike primoravao da mu pere noge, da bi ih potom nogom gurnuo niz stenu, a kojeg je ubio Herakle (Đurić, 1962: 43).

Prometej, koji je stvorio ljude od gline, a potom razljutio Zevsa ukravši vatru sa svetog ognjišta na Olimpu i predavši je ljudima, kažnjen je tako što je prikovan za stene Kavkaza, gde mu je orao svakodnevno ključao jetru. Epimetej, Prometejev brat blizanac, tipična je negativna varijanta kulturnog junaka. On ostavlja ljude bez sredstava za zaštitu i uprkos

upozorenjima koje dobija od Prometeja, ženi se Pandorom, koja nosi kutiju sa zlom, mukom, tugom, boli, zavišću i bolestima.

Junak je imao snagu da bude donosilac promene, ali je istovremeno u zajednicu unosi nemir koji je pratio proces odbacivanja starog, sigurnog i prihvatanje novog, nepoznatog. Stoga mitovi najpre propovedaju o nastajanju nečega čega ranije nije bilo, ili je čoveku bilo nepristupačno, a zatim o snalaženju junaka da uzmu ili otmu potrebna dobra od bogova ili drugih plemena (Pavićević, 2006: 147).

Tragični antički heroj, po mišljenju Rejmunda Viliijamsa (Raymond Williams) suočava se pre svega sa teskobom nužnosti koja nadilazi snagu i moć ljudske volje (Williams, 1966: 16). Čovek, ma kako bio slobodan, kaže Mirča Elijade (Mircea Eliade), trajno ostaje rob vlastitih arhetipskih intuicija, nastalih u momentu kada je prvi put sagledao svoj položaj u vasioni (Elijade, 1987: 29). Junak tragedije izolovan je u svojoj patnji, ali je ona u dinamičkoj vezi sa kolektivnim iskustvom i doživljajem. Antička drama pruža mogućnost upoređivanja sopstvene prirode sa junakovom i pronalaženje načina da kroz njegovo iskustvo reši konflikte sa sobom, sa društvom i državom. Pojedinaac je kroz tragediju otkrivao ljudske i prirodne tajne, upoznavao opake strane individualnog i društvenog života i načine da se zlo pobedi.

Za Renea Žirara (René Girard), antička tragedija je nastavak mitske elaboracije kolektivnog nasilja (Žirar, 1990).

Ona ne govori o dobru i zlu sa stanovišta moralne arbitraže, već govori o raspadu kulturnog poretka koji se mora zaustaviti žrtvovanjem tragičnog junaka, gde se on pojavljuje kao *čudovišni dvojniki*, naizmenično i "dobar" i "zao". Uzajamno nasilje koje dovodi do raspada zajednice, a karakteristično je za periode *žrtvene krize*, prevazilazi se žrtvovanjem tragičnog junaka, koji u prvom trenutku preuzima najteže grehe cele zajednice – postaje monstruom. Nasilna smrt tragičnog junaka oslobađa zajednicu recipročnog nasilja pretvarajući ga u jednodušno – usmereno samo ka jednoj žrtvi. Tako se ostvaruje prelaz iz zlohudnosti u blagorodnost i relativizira pojam dobrog i lošeg u pojavi i ulozi društvenog junaka. Tanana i nesigurna svesnost primitivnog čoveka i njegove zajednice o kojoj govori Jung, u tesnoj je vezi sa ovim Žirarovim isticanjem nasilja kao glavne opasnosti za primitivno društvo. Jung takođe ističe da primitivan čovek postaje nesvesan samim dodirivanjem nesvesnog, i to tako što postaje nesvesan samog sebe. Njegova svesnost je još detinjasta, tek što je "izronila iz pravoda". Talas nesvesnog lako je može preplaviti i "on će zaboraviti ko je bio, i činiće stvari u kojima sebe više ne prepoznaje" (Jung, 2003: 29). Primitivan čovek se boji nekontrolisanih afekata, jer se u njima svest lako zamenjuje opsednutošću.

Očuvanje identiteta, koji je najteže sačuvati u masi i učvršćenje svesti o sebi ostaje večno stremljenje čovečanstva. Tragedija jasno ukazuje da ukidanje razlika, a ne razlike same,

dovodi do opšte pometnje i nasilja (Žirar, 1990). Za primitivnu religiju a i tragediju važi pravilo da dobrobit društva počiva na kulturnim razlikama koje se u trenucima krize sve više izjednačavaju brišući, pre svega, razliku između čistog (obredna žrtva) i nečistog nasilja, a samim tim i razliku između dobra i zla. Gubljenje "identiteta" je karakteristično za ljude koji se sukobljavaju u periodu podivljalog nasilja, a glavni cilj zajednice je usmeravanje nasilja ka jednom objektu koji će spasiti porodicu ili celo društvo zahvaćeno zlom. Sofokle i Euripid duboko su shvatili karakter tragičnog junaka i njegove misije, uočavajući da on funkcioniše u amplitudama dobrog i zloćudnog, što ga čini naslednikom mitskog junaka, u kome takođe preovlađuje dvostrukost (Žirar, *ibid.*). Ispostaviće se da se razrešenje društvenih kriza i do današnjih dana okreće ka kreiranju "spasitelja" i pronalaženju "žrtvenog jarca", s tim da ove kontradiktorne uloge mogu pripadati naizmenično jednom te istom junaku (Žirarde, 2000).

Epski junak

Mit je, kako ističe Malinovski, kulturna snaga, ali i mnogo drugog pored toga. On sadrži klice budućeg epa, romantične priče i tragedije koji je koristio stvaralački genije naroda i svesna umetnost civilizacije (Malinovski, 1971: 124). Elijade ukazuje da se mit može pretvoriti u epsku legendu, baladu ili romansu, ili može preživeti samo u razblaženom obliku "sujeverja", običaja i nostalgije, pri čemu on ne gubi svoju suštinu i značaj (Elijade,

1987: 29). Mitski duel kulturnog heroja i nemani postepeno je kroz istoriju prelazio u epove o junaku koji sada pripada posebnom etnosu, što za njega ima naročiti značaj. Udaljujući se od mitskog junaka, junak narodnog epa sve više poprima obličje običnog čoveka. Proces prelaska mita u narodni ep, prema Meletinskom, uključuje deritualizaciju, desakralizaciju, slabljenje vere u istinitost mitskih događaja, razvoj socijalnog izmišljanja, gubitak etnografske konkretnosti, zamenjivanje mitskih junaka običnim ljudima, a mitskog vremena basnoslovno neodređenim, gubljenje etiološkičnosti i prenošenje pažnje sa kolektivnih sudbina na individualne i sa kosmičkih na socijalne. Verodostojnost više nije toliko striktna, čime je otvoren put slobodnijoj imaginaciji; no ta sloboda ipak ostaje znatno ograničena mitskim semantičkim nasleđem (Meletinski, 1983: 268-269).

Junaci narodne priče više nisu demijurzi i polubogovi, ali zbog idealizacije, mogu imati polubožanske roditelje odnosno uzvišeno poreklo. Često, junak je plemićkog porekla, premda sa odmicanjem procesa demitologizacije junaci su sve češće "obični ljudi", pa i obespravljani pojedinci čiju osobenost predstavlja to što su odbačeni od strane zajednice (Pavićević, 2006). Javlja se i usamljeni junak (buntovnik) koji ne zna svoje poreklo, te socijalni konflikt i frustracija postaju elementi junačkog motiva. "Razna njegova obeležja (na primer, 'neznalica', 'neopranač', 'mirni ludak', 'budala' itd.) otkrivaju duboko značenje na ritualno-mitološkom nivou, ali se svesno ističe baš njegova

socijalna obespravljenost" (Meletinski, 1983: 270-271). Epski junak ne raspolaže magijskim moćima poput mitskih junaka, dok se mitski konflikti sve više manifestuju na socijalnoj ravni, izazivajući jasne društvene posledice (Pavićević, 2006). Umesto sa demonskim, onostranim, sve češće se vodi borba sa neprijateljskim plemenom. Prošlost plemena opisuje se kao istorija "pravih ljudi" i pojavljuje se mit o davnašnjem junačkom dobu kao eksplicitni herojski uzor za buduće generacije. U likovima junaka najstarijih epskih legendi i pesama vidljive su reliktno crte kulturnog junaka, a mitski motivi poput iskušavanja junaka ili borbe sa neuporedivo jačim neprijateljem preneseni su i u klasični ep. Ipak, kako ističe Meletinski, epovi se, za razliku od arhaične epike, oslanjaju na istorijska predanja i služe se njihovim jezikom za pripovedanje o događajima iz daleke, ali ipak istorijske (ne mitske) prošlosti. Njihova osnovna razlika u odnosu na arhajsku epiku nije u stepenu verodostojnosti narativa, već u jeziku pripovedanja koje se služi etničkim, a ne kosmičkim odrednicama i operiše geografskim nazivima i istorijskim imenima plemena, država, careva, vođa, ratova i seoba (Meletinski, 1983: 280). Tema više nije stvaranje sveta, već rađanje nacionalne istorije i izgradnja prvih državnih tvorevina; šamansku obdarenost zamenjuju ovozemaljska svojstva junaka-ratnika, dok cilj postaje borba za odbranu vlastitog plemena, države ili vere od "osvajaca" i "tuđinaca". Za razliku od arhajskog junaka nadčovečanskih svojstava, nacionalni junak se od običnih ljudi ne razlikuje u kvalitativnom

smislu (on nije božansko biće), već prema stepenu čovečijih vrlina, prvenstveno hrabrosti (Džadžić, 1987: 19).

Romantični junak

Ideja o junaku kao glavnom subjektu istorije dostigla je vrhunac u delu Tomasa Karlajla (Thomas Carlyle, 2001). Njegov pogled na istoriju čovečanstva baziran je na veri u ljude koje je providenje poslalo na svet. Svaka epoha ima sopstvene težnje i ciljeve koje su ovlapoćene u ličnosti jednog heroja. Junak može biti božanstvo, prorok, osvajač, pesnik, sve zavisno od potrebe doba u kome živi. Za sve njih je karakteristično da su prodrli u "svetu tajnu vasiona". To su veliki ljudi, vođe – zaštitnici ljudi i tvorci svega što masa želi da ostvari i postigne. Misli velikih ljudi materijalizovane su u praktičnim zahtevima naroda. Duh velikih ljudi – heroja epohe osmišljava i stvara društvena zbivanja. Obožavanje junaka na pravi način glavni je zadatak jednog doba. Karlajl ističe da je obožavanje heroja stvaralački impuls i u arhajskim i modernim društvima, on podstiče ljude da mu se kroz divljenje približavaju sopstvenim korisnim i društveno vrednim delanjem. Dostojanstvo ljudskog društva ne počiva na hijerarhiji već na "heroarhiji". Glavna odlika heroja je hrabrost, pre svega. Savlađivanje straha je prva dužnost čovekova. "Sve dok čovek ne zgazi strah nogom, dotle će njegovi postupci biti ropski, ne iskreni, već varljivi; čak i misli će mu biti lažne – misliće kao rob i kukavica" (Carlyle, 2001: 30). Hrabrost je izvor dobrote, milosrđa i svega što je dobro u čoveku. Iskrenost

je sledeća značajna osobina heroja. Plemenitost takođe. Junaka odlikuju i vidovitost, mudrost i snaga intelekta, moralnost, neizveštačenost, samoodricanje, skromnost i predanost Bogu.

Poštovanje prema junaštvu u moderno doba, po Karlajlu (Carlyle, 2001), sve više opada nagriženo skeptičnim dilentantizmom. Sve više se obožava spoljašnost umesto unutrašnje vrednosti koja odlikuje heroja. Obožavanje božanske (nadjudske) prirode heroja treba razlikovati od svake vrste idolatrije, u kojoj se ne prepoznaje univerzalna lepota časnog junačkog duha, već se njegova priroda fetišizira. Kroz istoriju civilizacije herojstvo se sve više prenosi u sferu duha (Carlyle, 2001). Veliki književni i filozofski stvaraoci svojim delima prenose istinitu herojsku prirodu na široke narodne slojeve. To je posebno važno za funkcionisanje demokratije u kojoj vlada princip poštovanja volje mnoštva, za šta je potrebno masovno uzdizanje nivoa svesti građana.

Izopačenje pojma junaka: kult heroja i kvazi-heroj

Prema Karlajlu (Carlyle, 2001), kult heroja predstavlja najstariji i najčvršći element u čovekovom društvenom i kulturnom životu. On se bazira na procesu obogotvorenja političkih vođa i poistovećivanju prava i moći. Kult heroja je derivat mitske svesti koji izaziva potčinjavanje, duboko i snažno divljenje, vatreno i bezgranično osećanje odanosti prema najplemenitijem i bogu najsličnijem čoveku. Sekularizovani svetac može biti i pesnik i kralj. Problem uspostavljanja kulta

heroja uslovljen je potrebom socijalne sredine da takav kult stvara, a svojstva heroja će se formirati prema etičkom principu pripadnika te sredine. Sam heroj je sazdan od retkog i sretnog ujedinjenja stvaralačkih i graditeljskih snaga, a među tim snagama moral zauzima najviše mesto i igra najvišu ulogu. Romantičarska interpretacija mitskog junaka izdvaja mistično, fantastično, neobično i čudesno, prikazujući junake kao nosioce mitsko-demonske sudbine. Oni se suprotstavljaju zalima savremene civilizacije kreiranjem dvasvetovne, tajanstvene najviše supstance, koja može biti dobra ili demonska, ali koja upravlja svetom. Stvoreni su novi pseudomitski likovi koji se se uzdignu na mitskoj konstrukciji različitih tradicija. Fantastična priroda likova junaka stoji nasuprot moderne, otuđene i tehnizirane stvarnosti. U stanju haosa oni vide izvor kreativnosti, mit je prožet istorijom i obratno, a junaci se prikazuju kao dvojnici, besmrtna bića čije se pojavljivanje ponavlja u nizu različitih oblika. Njihovu izuzetnost čini određena "arhetipska supstanca" koja je iracionalne prirode. Strast nasuprot hladnoći racionalne svesti, mistika umesto znanja, nepredvidivo zamenjuje standardizovano.

Zahtev za vođom u modernim društvima javlja se kada kolektivna želja dostigne neodoljivu snagu i kada su, sa druge strane, izgubljene sve nade da će se težnja za promenom ostvariti normalnim, uobičajenim putem. Prethodne društvene institucije i vrednosti proglašavaju se za ništavne. Vođa postaje otelotvorenje kolektivne želje, nastaje doba "društvene

magije". Ličnu odgovornost zamenjuje kolektivna odgovornost, a skupina postaje moralni subjekt podređen kultu koji je sama stvorila. Kult heroja u totalitarnim i visoko ideologiziranim društvenim i političkim sistemima političko ustrojstvo gradi na uzdizanju kulta ličnosti. Heroj je u tom slučaju lažan - on je konstrukcija vladajuće ideologije.

Kompenzacijski značaj fenomena junaka bazira se na potrebi preobražaja niže vrednosti u višu vrednost. Na tom putu se može skrenuti ka izvrtanju pojave heroja u sopstvenu karikaturu. Tada se pojavljuje *miles glorius* – mitoman koji sebe neizmerno precenjuje. To je lažov i hvalisavac, on izmišlja događaje, dograđuje i maštom preoblikuje stvarnost, a posebno svoju ulogu u njoj. Petar Džadžić definiše *mitomansku paradu* kao "delovanje kompenzacijskih pokretača uz čiju pomoć mali postaju veliki, nejak i snažni, nemoćni i moćni, željni slave i slavni, sebeljublivi i žiži interesovanja" (Džadžić, 1987: 17). Neumerena težnja ka junačkim delima kao imperativ društvenog delanja neumitno završava u mitomaniji – tretiranju izmišljenih događaja kao istinitih. "Falsifikovanje" i prekrajanje stvarnosti u slučaju mitomanije ima veoma snažan impuls za nametanjem takve stvarnosti drugima. Arhaični mitovi primitivnih društava ne poznaju pojam kvazi-junaka jer u njihovom odnosu prema mitu nema distance. Trikster kao naopaki mitski junak nije izmišljeni junak, već refleksija infantilne prirode primitivnog čoveka.

Mit, njegove funkcije i osobine mitskog doživljaja

Etimološko poreklo termina *mit* ostaje nerazjašnjeno sve do današnjeg vremena. Grčka reč *mythos* nema pouzdano utvrđeno značenje pa, prema jednom tumačenju, ona ima indoevropski koren *may/mou* koji je u vezi sa litvanskim *mausti* što znači čeznuti, priželjkivati ili sa srpskom reči *misao*. Druga pretpostavka govori da je izraz mit preveden iz onomatopeje *my*, kao i glagol *mydzo*, u prevodu mrmljati, gundati. U grčkoj antičkoj književnosti reč mit prvi put je zabeležen u Ilijadi i Odiseji u značenju reči *govor*, *izraz*.⁹ Takvo, homerovsko značenje reči mit kritikovao je Elijade ukazujući da ga treba zameniti značenjem "sveti čin" ili "prvobitni događaj".¹⁰ Krajem sedmog i početkom šestog veka p.n.e. u Joniji počinje prva kritika mita u okviru koje se mitu

⁹ O tome više u: Popović, 1987.

¹⁰ Kako upućuje Elijade, "[M]it govori o događajima koji su se zbili *in principio*, to jest 'u početku', u prvobitnom i bezvremenskom trenutku, u jednom odlomku *svetog vremena*. Ovo mitsko ili sveto Vreme je kvalitativno drugačije od svetovnog vremena, od neprekidnog i nepovratnog trajanja u koje je uklopljeno naše svakidašnje i desakralizovano postojanje. Kada se priča neki mit na izvestan način se reaktuelizuje sveto vreme u kojem su se odigrali događaji o kojima se govori. [...] Samim pripovedanjem mita svetovno vreme se – barem na simboličan način – ukida: pripovedač i slušaoci preneti su u sveto, mitsko vreme. [...] [M]it odvaja čoveka od njegovog vlastitog vremena, od njegovog individualnog, hronološkog, 'istorijskog' vremena i prenosi ga – barem simbolički – u Veliko Vreme, u jedan paradoksalni trenutak koji se ne može izmeriti jer je bez trajanja. Drugim rečima to znači da mit podrazumeva odvajanje od Vremena i okolnog sveta; on otvara put ka Velikom Vremenu, ka svetom Vremenu. Samim tim što sluša mit, čovek zaboravlja svoje svetovno stanje, svoj 'istorijski položaj'" (Elijade, 1999: 64-66).

suprotstavlja *logos*, kao racionalno logičko mišljenje utemeljeno na istinitom prosuđivanju, za razliku od mita koji je nabijen intuitivnim i iracionalnim elementima. Prelaz sa mitskog na logičko mišljenje nije bio radikaln, ni trenutn - ova dva mišljenja dugo su koegzistirala, a mnogi pisci grčke književnosti nisu pravili razliku između mita i *logosa*.

U pojmovnom smislu, mit je prilično neodređen. On se može definisati na više načina i svako od tih određenja već ima ustaljenu društvenu upotrebu. Mitom se često označava izmišljena priča ili istorija za koju se zna da je netačna, odnosno konstrukcija stvarnosti koja je sazdana od iracionalnih, manipulativnih, neistinitih i pojednostavljenih pseudočinjenica o toj stvarnosti. Mitska tradicija shvaćena je i kao skup predanja koji u sebi kombinuju elemente zbilje i mašte. Na liniji tog shvatanja iznikla je ideja o postojanju "mitskog mišljenja" kao posebnog načina razmišljanja koji ili prethodi racionalnom, ili koegzistira sa njim - kao način razmišljanja u kome dominira iracionalnost, nelogičnost, sentimentalizam i prijemčivost za manipulaciju zasnovanu na mitologizaciji stvarnosti. Neki autori upućuju na manju ili veću prijemčivost različitih društava za prihvatanje mitologizovane realnosti, gde određeni društveni subjekti ili događaji relativno lako mogu steći status "mitskog".¹¹

¹¹ O mitu i njegovim kognitivnim komponentama videti više u: Nedeljković, S. (2006). Mit, religija i nacionalni identitet: Mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize, *Etnoantropološki problemi, Beograd*, (1): 155–179.

Kao i o pojmu mita, tako i o njegovoj svrsi i funkcijama postoje različita stanovišta.

Za Zigmunda Frojda (Sigmund Freud) mit je izraz potisnutih ideja, a to viđenje je kasnije prošireno od strane Junga koji razvija teoriju o "kolektivnom nesvesnom" i mitskim arhetipovima koji iz njega proizlaze.¹² Po Jungovom shvatanju, mitovi su psihičke manifestacije duboke potrebe čoveka za mitskim predstavama i "mitologiziranjem", te nastaju spontano, usled dejstva iracionalne snage instinkta. U oblasti religije, mit ima fundamentalnu funkciju, budući da su u prvobitnim kulturama mit i religija činili jedinstvo (Hark, 1998: 71).

Malinovski pak opisuje mit kao živ, ne simbolički, već neposredni izraz sopstvene sadržine, koji ima određene socijalne funkcije. Mit je oživljavanje praiskonske stvarnosti, on se pripoveda da bi se postigli određeni ciljevi – zadovoljile religijske potrebe, obezbedilo društveno potčinjavanje, potvrđivanje, pa čak i odgovorilo nekim praktičkim zahtevima (Malinovski, 1971: 94). Zato, po mišljenju Malinovskog, mit ne "objašnjava", već je njegov zadatak da "uveri u moć", da

¹² Prema Jungu, "kolektivno nesvesno" podrazumeva one nesvesne sadržaje koji ne potiču od ličnih akvizicija, već iz nasleđene strukture mozga. Oni uključuju mitološke veze, motive i slike koje uvek i svuda mogu iznova nastati bez istorijske tradicije. Arhetipovi, kao "naslage iskustva čovečanstva koja se stalno ponavljaju" i "jedna vrsta pripravnosti da uvek iznova reprodukuju iste ili slične mitske predstave", jesu osnovni obrasci i strukture koji predstavljaju neupadljive delotvorne faktore u čovekovo psihi; oni uređuju duševno doživljavanje, slike i motive u nesvesnom prema osnovnim šemama. Arhetipovi se, kako navodi Helmut Hark, mogu jednostavno označiti kao osnovni oblici viđenja stvari (Hark, 1998: 20).

ohrabri kad se "primitivac", razapet između nade i straha, oseti ugroženim. Mit, tesno povezan sa tradicijom, sastavni je deo svake kulture, deo koji se stalno obnavlja, jer svaka istorijska promena stvara vlastitu mitologiju koja je tek indirektno povezana sa istorijskim činjenicama. Jednobraznost mentalnog procesa koji se susreće u magiji, ritualima i mitovima navodi na zaključak da su se u istoriji čovečanstva oformili opšti pojmovi koji se nalaze u osnovi čovekove magijske misli i ponašanja (Malinovski, 1971: 78).

Važnom funkcijom mita Elijade je smatrao omogućavanje religijskog doživljaja. Njegov stav da mit predstavlja autonomni čin umnog stvaranja je, kako upućuje Vojin Matić, na tragu Jungovog shvatanja da primitivan čovek nije sposoban da učini voljni napor, nego mora najpre da se stavi, ili da ga se stavi u stanje da hoće. Mit je ta pokretačka snaga koja primitivnom čoveku, koji još ne raspolaže vlastitim mislima, omogućuje da se identifikuje sa projekcijom nadzemaljskog bića i njegovim delima pri stvaranju sveta (Matić, 1972: 103).

Strukturalista Klod Levi-Stros (Claude Lévi-Strauss) smatra da je zadatak mita da posreduje između kontradiktornih ili konfliktnih elemenata u društvu i životu. Prema njemu, mitsko mišljenje uvek polazi od opažanja antinomija odnosno opozicija, i ide ka njihovom razrešenju (Levi-Strauss, 1955: 440). Mit je medijator i on treba da razreši konflikt između kontradiktornih elemenata, odnosno da poveže nepomirljivu binarnu opoziciju sa pomirljivom binarnom opozicijom stvarajući iluziju ili uverenje

da je prva uspešno razrešena. Antinomije se obično javljaju kao binarne opozicije dobro-loše, dan-noć i dr. Simbolička medijacija u mitovima pruža inspiraciju članovima određene zajednice da poprave ili prihvate svoju realnost.

Ernst Kasirer (Ernst Cassirer) posmatra mit kao autonomnu kulturološku formu koja se ne može "objasniti" redukovanjem na druge simbolične forme poput jezika (Bidney, 1955: 381). Po njemu, mitske simbole treba razumeti ne kao predstave koje kriju kakvu misteriju ili istinu, već kao samostalne forme tumačenja stvarnosti. U svojim kasnijim radovima Kasirer razvija tezu o mitu kao tvorevini koja je u osnovi emocionalnog porekla - mit predstavlja izraz osećanja čoveka (osećanje pretvoreno u sliku) i sa tim ciljem i nastaje: da bi izrazio prvenstveno emocije, a ne misli, da bi racionalizovao i validirao čovekova osećanja, a ne da bi pružio objektivna objašnjenja o prirodi i svetu. Funkcija mita je, pak, suštinski praktična i socijalna – mit je sredstvo učvršćivanja osećanja zajedništva, sklada i vere u solidarnost između članova društvene zajednice (kao i osećanja harmonije sa prirodom i životom), posebno u periodima društvene krize (Kasirer, 1972).

Džozef Kembel (Joseph Campbell) govori o četiri osnovne funkcije mita. Prva je mistička funkcija – spoznaja čudesnosti sveta oko sebe i u sebi i doživljaj strahopoštovanja pred tom misterijom. Druga funkcija mita je kosmološka - uspostavljanje slike univerzuma, kosmološke slike, koja je u skladu sa naukom tog vremena. Treća funkcija, koju Kembel naziva sociološkom,

sastoji se u visokom pozitivnom vrednovanju i očuvanju određenog društvenog poretka čije su vrednosti neupitne i ne podležu kriticizmu i ljudskom prosuđivanju. Četvrta, "pedagoška" funkcija mita, odnosi se na usklađivanje ciljeva pojedinca sa kontekstom društvenog života, odnosno podučavanje čoveka o tome kako da u bilo kojim okolnostima "čovečno" proživi svoj ljudski vek (Kembel, 2004: 57).¹³

¹³ Kembel je u svojim komparativnim studijama najviše pažnje posvetio mitu o rođenju heroja i "herojevom putu". Okosnice standardnog ciklusa mitološke avanture heroja jesu prelazni obredi separacije, inicijacije i povratka. Oni predstavljaju jezgro *monomita*, arhetipskog obrasca herojevog puta koji je Kembel obradio u svojoj čuvenoj knjizi *Hero With A Thousand Faces* (Heroj sa hiljadu lica). U najkraćem, ciklus herojevog puta može uključivati sve ili neke od sledećih etapa: *Poziv na misiju/avanturu* (nekim događajem ili od strane nekog glasnika heroj biva pozvan u misiju); *Odbijanje poziva* (heroj može odbiti inicijalni poziv na avanturu usled straha od promene; on će najzad krenuti na svoj put ohrabren od strane kakve natprirodne sile ili pod pritiskom određenih događaja); *Natprirodna pomoć* (kada heroj krene u misiju pojavljuju se vodiči, čudotvorni pomagači i zaštitnici, koji mu obično daruju amajliju ili oružje); *Prelazak preko prvog praga avanture* (heroj ulazi u nepoznat i opasan prostor); *Utroba kita* (pošto pređe prag, heroj se nađe sam u mraku novog sveta; u tami on nazire cilj svoje misije i iz utrobe može izaći kao nova osoba); *Put iskušenja* (u novom svetu heroj se mora podvrgnuti seriji testova i zadataka koji će doprineti da unapredi svoj karakter i veštine i postane samopouzdaniji); *Susret s boginjom* (na putu iskušenja, heroj se može sresti sa boginjom novog sveta koju može doživeti kao lepticu, majčinsku figuru ili kraljicu; ona može pomoći heroju stavljajući mu u izgled blagodeti koje ga čekaju nakon izvršene misije); *Žena kao zavodnica* (ponekad će žena na herojevom putu biti prikazana kao izazov, a ne kao boginja; u tom slučaju, ona će predstavljati dodatno iskušenje kojem će heroj morati da odoli); *Pomirenje s ocem* (na svom putu, heroj se može sresti i sa očinskom figurom, odnosno figurom koja simbolizuje moć; heroj se mora pomiriti sa ocem kako bi razumeo njega i sebe); *Apoteoza* (heroj otkriva cilj života i sopstvenog postojanja i na svet sada gleda sasvim drugačije nego što je to činio kada je otpočeo putovanje; on obično postaje nesebična osoba koja uvek i najpre vodi računa o drugima); *Konačna blagodet* (novostečeno znanje heroj sada želi da подели sa drugima); *Odbijanje povratka* (kada okonča svoju misiju,

Odnos individualnog i kolektivnog na jednoj strani i mita na drugoj, jedno je od bitnih pitanja i polemika unutar naučnog diskursa u ovom domenu. Frojd je smatrao da se mogu uočiti paralele između filogenetskog i ontogenetskog procesa, odnosno sličnost razvojnih stupnjeva društva sa individualnim psihološkim razvojem (Frojd, 2000), a mit o Edipu postaje osnova razjašnjenja osnovnih društvenih, moralnih i religijskih institucija. Kasniji kritički pristupi su modifikovali i dopunjavali Frojdovu teoriju, po kojoj je osećanje krivice zbog incestuozne želje i učinjenog incesta glavni pokretač stvaranja civilizacijskih institucija, ali i religijskih predstava i verovanja.¹⁴

Prema Vojinu Matiću, na nivou razvoja duha manifestuje se princip evolucije društva i pojedinca, pri čemu se pored intelektualnog, ta evolucija ispoljava i na planu promena u

heroj može poželeti da ostane u novom svetu; on takođe može verovati da u starom svetu neće razumeti spoznaje koje nosi sa svog puta); *Magično bekstvo* (heroj može odlučiti da se vrati kući nakon što dovrši zadatak; pratilac mu može biti nekakav zaštitnik koji mu pomaže da savlada prepreke na povratku; sa nagradom u ruci, heroj mora brzo uteći onima koje je ražestio tokom svog putovanja); *Spas spolja* (u povratku, heroj se može naći u bezizlaznoj situaciji, kada mu je potreban pomoć spolja); *Prelazak praga povratka* (heroj mora još jednom preći preko praga koji razdvaja njegov dom i novi svet; tu će možda morati da porazi još kojeg čuvara prelaza, a moraće i da smisli kako da mudrost stečenu na putovanju podeli sa drugima); *Gospodar dvaju svetova* (kada pređe prag, heroj shvata da ništa uistinu ne deli njegov dom od novog sveta; on sada razume razlike i ravnotežu između udobnosti svog doma i novog sveta); *Sloboda življenja* (pošto je putovanje završeno, heroj je dosegao mudrost i sada može živeti slobodno između svog doma i novog sveta, a sa novoosvojenim znanjem, može biti od koristi svetu). Detaljnije videti u: Campbell, 2004.

14 Kod nastavljачa psihoanalize, biološko-seksualni nagon izlazi iz fokusa, pa se Adler koncentriše na nagon moći, a Jung na nagone sadržane u kolektivnom nesvesnom (Rašković, 1990: 23).

odnosu prema prisnosti, surovosti, potčinjavanja i vladanja (Matić, 1972). U duhu psihoanalize, on razvoj svesnog Ja i sekundarnog misaonog procesa vidi kao promenu u odnosu prema Objektima, s tim što stari odnosi ostaju u nesvesnom primarnom procesu sačuvani u mitskim pričama i običajima. Tako mitologija zadire duboko u koren naroda, ali i u psihologiju pojedinca: "Narodni običaji, priče i verovanja su tradicionalna rešenja koja generacije roditelja nude generacijama dece u trenucima kada im se, tokom razvoja, pojave dileme koje prete da gomilanjem straha ugroze napredovanje" (Matić, 1972: 94).

Međutim, razlike između individualnog i kolektivnog ispoljavanja ljudskog bića aktiviraju dilemu o mogućnosti ispoljavanja potpune analogije u njihovom razvoju. Ona dotiče i pitanje zasnovanosti pojma nacionalnog karaktera (naspram individualnog) kao naučnog pojma. U teoriji i dalje ostaje otvoreno pitanje međuodnosa individualnog karaktera i identiteta sa jedne, i kolektivnog identiteta sa druge strane. Ali, za razliku od neslaganja o postojanju sličnosti u funkcionisanju i razvoju između pojedinačnog i kolektivnog karaktera, mnogi autori su isticali odnos između krize ličnog identiteta i jačanja osećanja grupnog identiteta, koji se često ispoljava kao nacionalni identitet. Osobe sa slabije izgrađenim personalnim identitetom (tzv. "praznim identitetom"), nadomestiće taj nedostatak pojačanom identifikacijom sa nekim objektom, što će, neretko, biti nacija (Bulajić, 2004).

Čovekovo društveno i individualno sazrevanje rezultat je individuacije koja treba da iznedri civilizovanog čoveka ili autonomnu ličnost. Takva individua u sebi nosi ostvarenu mogućnost slobode izbora. Autonomna svest preovlađuje nad heteronomnom, a kriterijum ljudskog delanja postaje najviši stepen svesti o ličnoj odgovornosti, koja je proizvod slobodne volje. Takva sloboda je teško prihvatljiva za one koji joj, usled neadekvatnog razvoja ličnosti nisu dorasli i oni taj teret pokušavaju da izbegnu ili svalje na tuđa pleća. Zato je posledica života "oslobođenog" čoveka upravo bekstvo od te slobode (mentalni poremećaji, bolesti zavisnosti i dr.). Jer, razaranje tradicionalnih vrednosti, radikalni individualizam i urbanizacija nisu promenili čoveka toliko da njegova potreba za uporištima potpuno iščezne.

Pojednostavljena objašnjenja prisustva mita u modernim društvima često se baziraju na isticanju njegovog manipulativnog potencijala koji se zloupotrebljava od strane političkih centara moći, ili pak na iracionalnosti zajednice koja robuje tradicionalnim, nazadnim zahtevima prošlosti. Iako treba uvažiti i jedno i drugo objašnjenje, važno je ne gubiti iz vida činjenicu da je konstanta u ovoj priči o mitskom neprekidna potreba čovečanstva za mitom, a ne mit kao takav. S tim u vezi, neki autori naglašavaju neistoričnost mitskog mišljenja. Ono, kako ističe Meletinski, "ignoriše istorijsku heterogenost, sve višekratne promene profanog iskustvenog vremena svodi na jednokratne činove stvaranja, koje je izvršeno

u transcendentnom sakralnom mitskom vremenu. [...] [Č]isto mitski pradogađaji zatim se često reprodukuju u obredima i zamišljaju se kao obrasci, na osnovu kojih se tumače, kojima se 'podešavaju' stvarni iskustveni događaji, koji se zbivaju ili se mogu zbiti u budućnosti" (Meletinski, 1983: 179). Različiti stvarni istorijski sadržaji se smeštaju u mitsku strukturu i objašnjavaju se večnim mitskim prauzrocima, te tako nastaju mitski prototipovi u kolektivnoj svesti.

Mitska misao priznaje samo tradiciju i prošlost. Ona u svojim počecima ne priznaje postojanje vremena, a kasnije se ono doživlja kao večno vraćanje istog, ili večita sadašnjost. Vreme koje traje, koje se razvija linerano, zahteva procese promene i traži odgovornost i snagu za prihvatanje iskustva prošlosti koje će biti primenjeno u aktivnoj sadašnjosti kao zalag za uspešnu i željenu budućnost.

Ulazeći u analitičku fazu čovek je počeo da se cepa i izdvaja iz celine - zato je za savremenog čoveka mitska okrenutost ka prošlosti anahrona i retrogardna. Društveni aspekt takve regresije je štetan jer stvara društvo iznad koga lebdi "kletva prošlosti", koje je nepokretno i zatvoreno za promenu. Harmonija patrijarhalnosti, privilegija, društvo u kome su statusi i uloge u tančine raspoređeni, nepromenljivost i sigurnost koju ona pruža, "blagodeti" su mitske prošlosti. Kako upućuje Kasirer, tradicija ne može krčiti put budućnosti, jer je i sama slepa i povinuje se pravilima koja niti može da pojmi, niti da opravda (Kasirer, 1972: 96). Težnja takve

društvene filozofije je da se idilična tradicionalna zajednica projektuje u večnost, zajednica u kojoj je daleko važnije držati se ustaljenih običaja nego biti ličnost. Nema evolucije, novinama se pruža otpor, jer sa njima taj svet može biti preobražen i izneveren. Slike mitologizirane prošlosti određuju sadašnjost i budućnost na osnovu istorijskog sećanja koje prikazuje stvari onakvim kakvim mu se čini da su one bile, a ne kakve su zaista bile. Na planu politike u ideološkim doktrinama totalitarizma, pre svega, istorijsko vreme postaje mitsko vreme. Raul Žirarde (Raoul Girardet) zaključuje: "Bilo kako bilo, svakom tipu političke osećajnosti ili stava odgovara osoben način funkcionisanja istorije, sa njenim svojstvenim zaboravima, previdima, nedostatnostima, ali i svim onim što je razlog za veru i odanost, što je nepresušni izvor žara i poleta. Od mitologizacije takvih povlašćenih trenutaka, pa do njihove sakralizacije, samo je jedan korak" (Žirarde, 2000: 112).

Nostalgija za "lepim trenucima prošlosti", "zlatnim dobom" i "izgubljenim rajem" vrlo je bliska emocionalnosti i sentimentalnosti mita. Mit ima emocionalno poreklo, pun je fikcije, iluzije i snova. Čovek mitološki živi životom emocija, a ne misli. Iz toga proizilazi sentimentalizam, sladunjava ušuškanošć kao način doživljavanja stvarnosti. Unutrašnji konflikti ostaju nerazrešeni, realno sve ostaje mučno, ali emocionalizam, stvorivši "kult osećanja", pruža naknadu za neuspeh u praktičnom životu (Hauzer, 1966: 57). Zastrašena, nesigurna, kolebljiva psiha traži zaklon. Ona mora da pronađe

oaze spokojsva koje će je makar na kratko zakloniti od opterećujuće stvarnosti koju nije u stanju, ili ne želi da izmeni.

Mit je prapočetak objašnjenja sveta, njegovog nastanka i pojava koje je čovek zaticao u njemu. On je iracionalan u svojoj suštini, dakle suprotan od logosa, jer predstavlja stanje pre razvoja analitičke svesti koja je čoveka distancirala u odnosu na mit, ali mu je u isto vreme donela breme realnosti. Mitsko mišljenje je heterogeno, ne isključuje protivurečnosti, a što se uzročnosti tiče, u svakom konkretnom trenutku opaža se samo jedna njena karika, dok se drugo pripisuje svetu nevidljivih sila. Sve što je nejasno, kontradiktorno objašnjava se neracionalnim, mističnim, simboličkim uzrocima.¹⁵

Može se reći da su mitska i istorijska slika sveta antipodi. Mitologija je sklona objašnjavanju fenomena koji su nerešivi za analitički um. Ona je usmerena ka metafizičkim problemima, kao što je tajna rađanja i smrti, sudbine i drugih aspekata ljudskog bivstvovanja koje karakteriše tajanstvenost i nerešivost. Mit neprestano saopštava manje razumljivo pomoću razumljivijeg. Mitska logika je metaforična,

¹⁵ Značaj boga ili heroja u mitu leži, prema Nortropu Fraju (Northrop Frye), u činjenici da su oni zamišljeni nalik na čoveka koji poseduje natprirodne moći, koji je u stanju da omogući ostvarivanje vizije svemogućće ljudske zajednice koja se suprotstavlja indiferentnoj prirodi. Na taj način heroj pobeđuje kružni ciklus traganja u kojem je svaki trijumf samo privremen. On kaže: "To nam pruža centralni obrazac arhetipskih slika, viziju nevinosti koja svet vidi u smislu – totalne ljudskosti i razumljivosti. Ona je saglasna sa religioznom vizijom sveta pre pada, ili neba, i najčešće se javlja u tom obliku. Mogli bi je nazvati i komičkom vizijom života, nasuprot tragičkoj viziji, koja vidi traganje samo u obliku propisanog ciklusa" (Fraj, 1991: 33).

simbolička, koristi se, za razliku od naučne misli, indirektnim sredstvima. Za razliku od logičkog mišljenja koje polazi od konkretnog ka apstraktnom i ide od uzroka ka posledicama, mitsko se rukovodi konkretnim i osobnim, a za uzrok se postavlja hijerarhija sila i mitskih bića.

Kasirer, kako uočava Mihailo Đurić (1972), ističe mit kao jednu od najstarijih i najmoćnijih sila u ljudskoj kulturi, ono što, uprkos čovekovom izlasku iz faze mitskog objašnjenja sveta oko sebe, nikada u potpunosti ne napušta ljudsku svest. Mit je u isto vreme i veliki učitelj i veliki zavodnik čovečanstva. Napredujući i gradeći kulturne tvorevine i institucije, čovek često nije svestan da mit nastavlja da živi ispod njih i da je kadar da bude vrlo agiln i snažan u trenucima društvene krize. Ono što mit čini opasnim jeste njegovo svojstvo da verno podražava stvarnost. Postoji metafizička sklonost mita da se domogne stvarnosti i to je po Kasireru njegovo imanentno svojstvo. On proizvodi brojne argumente u prilog vlastite verodostojnosti i, nastojeći da se prikaže kao stvaran, ne trpi nikakve proizvoljnosti. Budući da ne zna za kriterijum empirijske provere, ubedljivost postiže izazivanjem što snažnijih čulnih utisaka.

Snaga i opstanak mita su u najbližijoj vezi sa potrebom čoveka da pred nepoznatim i strašnim odbaci racionalnu misao i pobjegne od uznemirujuće realnosti. Analizirajući magiju i mit i Malinovski uočava da oni deluju u situacijama afektivne napetosti, odnosno u periodima životnih kriza (Malinovski, 1971).

Čovek teži tome da živi u organizovanom svetu, a mit ima moć da čvrsto uredi svet. Ta težnja jača sa nadiranjem krize, pretnjom povratka u stanje haosa. Modernim političkim mitovima Kasirer pridaje laičko svojstvo (dok drevni mitovi imaju sakralno svojstvo) i njihov zadatak vidi u "razobličavanju svih kulturnih vrednosti, oslobođenju čoveka od svake lične odgovornosti, pripremi terena za nesmetanu vladavinu jedne manjine nad ogromnom većinom stanovništva" (Đurić, 1972: 23).

No, kako opominje Meletinski, ne treba gubiti iz vida da se mitovi i obredi zapravo obraćaju čovekovoј individualnoj svesti, uglavnom sa ciljem njegove socijalne adaptacije, odnosno preobražavanja i usmeravanja njegove mentalne energije u korist društva. Mit je, nadalje, sociocentričan, jer vrednosnu skalu određuju društveni interesi roda, plemena, grada, države (Meletinski, 1983: 172). *Sociološka* funkcija mita, kako je naziva Džozef Kembel, po pravilu štiti postojeći poredak i svet tumači sa aspekta vladajuće ideologije (Bošković, 1987: 60). Usled gubljenja osnovne funkcije arhaičnog mita - sređivanja haosa, dešavalo se u novijoj istoriji da mitski kultovi budu poziv na kaos i destruktivne procese u društvu. Osobenost odražavanja stvarnosti u mitu uslovljena je zatvorenim simboličkim sistemom u kojem je međuzavisnost označilaca veoma značajna, tim pre što je mitska struktura gipka i neograničena i može se izvrnuti u sopstvenu suprotnost. Pripovedajući o događajima iz prošlosti, mit stvara neku nad-stvarnost koja je u isto vreme i fantastična i realna,

idealizovana i konkretna. Ona se manifestuje kao nekakav "idealni prototip" stvarnosti zasnovan na prazvorima iz prošlosti. Za čoveka praistorije sve je bilo novo i nepoznato te je, pribegavajući fantaziji i emocionalnom i mitološkom objašnjenju, ublažavao svoje zebnje i strahove. Današnji čovek jednako često nailazi na situacije koje svojim racionalnim kapacitetima ne uspeva da savlada, pa prizivanje mitskog postaje način njihovog prividnog prevazilaženja.

"Rajska celina" u koju čovek želi da se vrati i zakloni nije više moguća bez ozbiljnih posledica, koje vode u patološku regresiju. Kako navodi Kasirer, svet u kome vlada dionizijski kult suprotan je grčkom kultu jednostavnosti i skromne veličine: "U njemu se javlja ono specifično osećanje čovečanstva koje je zajedničko najprimitivnijim obredima i najviše spiritualizovanim mističnim religijama. To je duboka želja individue da se oslobodi okova svoje individualnosti, da utone u struju univerzalnog života, da izgubi svoj identitet, da se pretopi u celinu prirode, želi iščezavanje konačnog, ograničenog Ja, tog čovekovog 'mračnog tiranina'" (Kasirer, 1972: 68). Mitski pojmovi su magloviti jer su sačinjeni od asocijacija, mitsko značenje se bazira na analogijama u kojima se bez prvenstva u važnosti smenjuju smisao i forma. Sazdan od siromašnih slika, praznih ramova, mit se kroz istoriju snabdeva različitim sadržajima.

Varljivost mita se sastoji u činjenici da se on rađa iz kolektivnog bića i prilagođava njegovoj aktuelnoj potrebi. On podupire akciju koja nadire iz kolektiva, istovremeno je

kreirajući. U tom smislu mit može biti razoran, ali i konstruktivan za društvenu zajednicu. U periodima duboke društvene krize (uzrokovane naglim ekonomskim promenama, političkom nestabilnošću, kulturnim raskolima i drugim faktorima), kada dolazi do značajnog oslobađanja agresivnih i destruktivnih impulsa, nameće se potreba za vođama koje imaju emocionalnu vlast nad razuzdanim masama. To su trenuci velikih kolektivnih strahova i strepnji, koji mogu zahvatiti sve društvene grupe. Tada može doći do pretakanja realnosti u mit. Žirarde (2000) povezuje osećanje ugroženosti i krize sa prihvatanjem oniričkog naboja sadržanog u mitskoj poruci, slici i fantaziji. Tu se logika i koherentnost paranoičnog ludila stapaju sa logikom i koherentnošću mitske uobrazilje. On ukazuje na još jedan izvor mitskog u savremenom čoveku, a to je njegova usamljenost i otrgnutost – reč je o snažnoj potrebi savremenog čoveka da nađe utočište. Javlja se poriv za psihološkom regresijom, čija je suština u povratku jedne razvijene, zrele ličnosti nastale otepljenjem od zajedničkog, jedinstvenog, one koja više ne živi u bratstvu i plemenskoj solidarnosti, u ličnost koja je još uvek neizdiferencirani deo svoje grupe. Ova regresija ima za cilj da pojedincu obezbedi grupnu moć i snagu, ali po cenu gubljenja identiteta i integriteta.¹⁶

¹⁶ Podsećajući na slučajeve velikih nacionalnih katastrofa (kao što su, na primer, ratovi) u XX veku koje nisu neumitno dovodile do regresije u kulturnoj i političkoj stvarnosti, Đokica Jovanović iznosi stav da kolektivne frustracije ne izazivaju nužno lom ideoloških sistema ali ga mogu potencirati, kao što se desilo u Srbiji (Jovanović, 1999).

Određujući mit kao priču o tome kako je neka stvarnost nastala, kao narativ koji je često mistifikacija, opsena, fantazam ili prekrivanje istine koje izmiče empirijskoj datosti, Žirarde (2000) upućuje na postojanje svega nekoliko osnovnih mitoloških obrazaca. Premda se mit sastoji od slika i simbola koji su fleksibilni, promenljivi i mogu se naći čak i u kontradikciji, stvaralački mitski potencijal daleko je skromniji nego što se pretpostavlja, te se isti mitski sadržaji mogu naći u pozadini najrazličitijih, pa i protivurečnih ideoloških sistema. Žirarde govori o četiri osnovna mitološka obrasca koja postaju predmet političkih manipulacija: mit o zaveri, o zlatnom dobu, o jedinstvu i o spasitelju. U slučaju mita o zaveri, koristi se strah od nepoznatog, stranog, drugačijeg. Teorija zavere koristi već postojeće elemente i raspoloženja u realnom svetu i posebno je uspešna u mobilisanju mržnje prema zamišljenom neprijatelju, čime skreće pažnju sa sopstvenih slabosti i grešaka. Suština mita o zlatnom dobu jeste pokušaj bekstva u prošlost i potreba za drugačijim protokom vremena koje je tipično za mitsko vreme. U slučaju mita o jedinstvu, s jedne se strane ističe samostalnost i sposobnost jedinke da slobodno odlučuje o vlastitoj sudbini, dok se s druge strane podgreva vizija društva čvrsto povezanih jedinki, ideal kolektivne dobrobiti, volja za okupljanjem, stapanjem i zajedničkim oslobađanjem emocija i žigosanje svakog izdvajanja pojedinca i njegovih ličnih interesa. Društvo postavlja pred jedinku kontradiktorne zahteve koji izazivaju efekat shizofrenog, podvojenog realiteta. Stalno se prepliću različiti zahtevi, međusobno suštinski suprotstavljeni, kao što su moderno

i tradicionalno, napredak i prvobitna neiskvarenost, sticanje bogatstva nasuprot neiskvarenoj nevinosti divljaštva.¹⁷ Napokon, mit o spasitelju podrazumeva postojanje potrebe socijuma za kreacijom, odnosno ličnošću koja će tu potrebu zadovoljiti. Vera u spasitelja nastaje iz potrebe da se veruje i ona može pronaći svoj objekat u bilo kome. Mit o spasitelju sastoji se iz nekoliko faza. Prva predstavlja prizivanje spasitelja, druga je doba njegove moći i slave, a treća njegovo mučeništvo. U periodima pripreme za dolazak društvena potreba za vođom raste: jačaju nelagoda, strah, nemoć, kao sve intenzivnije osećanje zajedničkih htenja i nadanja. Ko će postati vođa, kakva će to ličnost biti, zavisi od preovlađujuće društvene potrebe. Ona može favorizovati ličnost koja će uspostaviti vladavinu mira, rada i reda, ili pak ličnost koja će delati u suprotnom pravcu, tačnije, silovito odbacivati postojeće vrednosti i ustanove društva. Pošto se i jedna i druga tendencija kreću u sferi heroizacije i mitskog, može se desiti da se jednoj ličnosti postave oba zahteva. To nije neostvarivo jer je mit

¹⁷ Mitski obrazac koji objedinjuje i vraća sve delove u celinu, najpre se može naći u arhaičnim karnevalima. Karnevalske svetkovine predstavljale su simboličko ukidanje postojeće društvene hijerarhije, kada su se prividno i privremeno prevazilazile postojeće frustrirajuće ambivalentnosti i nejednakosti, uz prepuštanje svetu čulnog i telesnog. "U karnevalskom svetu stvara se utopijska atmosfera slobode, jednakosti, ukida se i društvena hijerarhija, kao da se privremeno vraća Saturnov zlatni vek. Karnevalska logika je logika izokretanja naopako, 'točka', premeštanja gornjeg i donjeg, lica i naličja i sl., travestije, lakrdijaškog ustoličavanja i svrgavanja; karnevalski smeh je opštenarodan, praznički, univerzalan i ambivalentan, on pokopava i preporuča, snižavajući idealno, on spušta na zemlju, sjedinjujući sa zemljom kao načelom apsorbovanja i istovremeno načelom rađanja" (Meletinski, 1983: 146-147). Ta istorijska revolucionarna težnja za izjednačavanjem konstitutivni je element mitskog.

fleksibilan i promenljiv u korišćenju svojih osnovnih sadržaja. Slika prvog tipa spasitelja predstavlja ličnost koju karakteriše skromnost, pragmatična mudrost, zazor od ideoloških i avanturističkih pre nagljivanja. Njegov dolazak na društvenu scenu ostvaruje se bez žurbe i neobuzdane ambicije, a uz to se dosledno poštuje pravni poredak. Takav lider je strpljiv, predan, istrajan i spreman na svakodnevno odricanje. Kada se razmišlja o osobinama Žirardeovog spasitelja prvog tipa, nameće se pitanje zar one sadrže išta društveno štetno. Odgovor je pak skriven u gipkosti i pritvornosti mita, kome je svojstveno da u procesu heroizacije, u kome dolazi do promene stvarnosti i njenog pretakanja u imaginarno, proizvodi efekte koji omogućuju privid stvarnosti, ali su bazirani na obmani. Ovaj proces je jednim delom spontan, a drugim ciljan i nameran. U dalekoj prošlosti u njemu je bilo mnogo više stvaralačke spontanosti, a u savremnom društvu prevagnula je osmišljena manipulacija. Ona se zasniva na poznavanju slabosti društva, bolnih konflikata koji stvaraju ogromne potencijale za mržnju, resantiman i odabir demagoškog i ideološkog pristupa mitskom u društvenoj svesti.

Ideološki potencijal mita i mitologizacija

Opaženi kontinuitet u doživljavanju i reagovanju na unutrašnje i spoljašnje potrebe arhajskog i modernog društva upućuje na pitanje načina samoizražavanja, za koji je u ranijim vremenima primarno bila zadužena religija. Danas taj posao sve više preuzimaju politika i ideologija.

Ideologija, kako je određuju Ferenc Feher i saradnici (1986), predstavlja "smislen pogled na svet koji koherentno izražava i formuliše interese jedne društvene klase među drugima na prikriven način". Ona pretenduje da bude univerzalna, premda samo uopštava partikularne interese i životna iskustva (Feher i dr., 1986: 270). Totalitazirajuća uloga ideologije i politike koja određuje i prožima sve aspekte čovekovog života čini ih veoma sličnim arhajskoj religioznosti (Pavićević, 2007: 345). Ideologija konstituise konkretne individue kao subjekte, tj. ona 'deluje' tako što *interpelira* individue kao subjekte (Althusser, 1979, navedeno prema: Marković, 2003). Razmatrajući moderni mit Rolan Bart (Roland Barthes) ukazuje na to da je on zapravo zapovedan, *interpelacijski* - "[...] on dolazi da traži *mene*, okrenut je meni, ja sam podvrgnut njegovoj intencionalnoj snazi, on me poziva da prihvatim njegovu ekspanzivnu dvosmislenost" (Bart, 1979). Čovek je onakav subjekt kakvim ga prepozna i odredi ideologija.

Mit je osnovna podloga u višeslojnoj strukturi političke kulture (Matić, 1998: 103).¹⁸ Politička i mitska svest oduvek su bile jedna blizu druge i u interakciji - dok politika oživljava i oblikuje mitsku svest, mitovi s druge strane usmeravaju politiku određenih društava i epoha. No, sprega između politike i mitova najčešće ima negativan kontekst (Božilović, 2007: 41), a zloupotreba mita u političkoj sferi pokazala se kao jedno od

¹⁸ Prototip političkog mita jeste tzv. osnivački mit, odnosno mit o postanku države i političke zajednice (Matić, 1998: 103).

najefikasnijih sredstava instrumentalizacije ponašanja ljudi (Tripković, Tripković, 2009: 105).¹⁹ Razmatrajući odnos između mita i ideologije, Aleksandar Bošković iznosi sumnju da bi politika, onakva kakvu danas poznajemo, uopšte postojala bez manipulacije mitovima. Jer, ideologija, koja kao sistem ideja pomaže ljudima da razumeju svet oko sebe, istovremeno predstavlja i moćno oružje vladajućih elita koje kroz direktnu političku kontrolu ili indirektnu uticaj na sredstva komunikacije nastoje da ostalim segmentima društva nametnu svoju "partikularnu sliku sveta" kao jedinu moguću. "Ova precizno određena *slika sveta* nametnuta 'odozgo' zasnovana je na mitskim obrascima koji uključuju (između ostalog) elemente kao što su moralna čistota i vrednoća, herojstvo, patnja, žrtvovanje, kao i nužnost dostizanja 'obećane zemlje' negde na kraju puta" (Bošković, 2006: 14-15).

Ni ideologija, poput mita, ne priznaje istorijsko vreme. Uz to, ona "misli" umesto pojedinca, osmišljava čovekovu egzistenciju i nastoji da odredi parametre i mehanizme njegove socijalizacije. Snaga ideologije je ogromna, a posledice njenog rušenja i povlačenja često su dugotrajne i dalekosežne. Jedna od najznačajnijih jeste nemogućnost pojedinca i zajednice da se orijentišu i da delaju izvan ideološkog koncepta stvarnosti. "U

¹⁹ Milan Matić s pravom upozorava da stanovište da su politički mitovi intencionalne tvorevine političkih operatora, ne treba apsolutizovati – mitska svest ima korene i u samim masama, ona tinja kao latentna kulturna i politička snaga koja teži da se aktivira u vremenima društvenih kriza i opasnosti po zajednicu (Matić, 1998: 105).

modernim političkim društvima", kako ukazuje Jelena Đorđević, ideološka pozadina političkog režima, najčešće učestvuje u izgradnji mitova i rituala. Vlast stiče legitimitet time što ustanovljava praznike, nove kalendare i simbolički jezik koji određuje stvarnost prema željenim principima" (Đorđević, 1997: 135). Ma koliko želeli da raskinu svaku vezu sa prošlošću, nosioci nove vlasti posežu za simbolima preuzetim iz istorije. Legitimizacija poretka se postiže pozajmljivanjem "starih, proverenih simbola koji imaju dugo tradicionalno značenje i emocionalnu vrednost", čime se postiže prirodan i logičan nastup nove vlasti.²⁰ Fiktivan svet se kreira preko arhetipova i stereotipa na kojima se gradi moralni i ideološki i društveni poredak. "Isticanje patriotizma, radnih uspeha, borbe protiv spoljašnjih i unutrašnjih neprijatelja, pristajanje na siromaštvo za bolje sutra, pozivanje na rajске slike jednakosti, isticanje krivaca u većitoj borbi dobra i zla, bojni pokličići, mirovni ideali i bezbroj drugih, imaju neporcenjivu ulogu u stvaranju moralne klime u kojoj se delotvornije realizuju osnovni principi poretka" (Đorđević, 1997: 141).

Po mišljenju Meletinskog (1983) mit je nesumnjivo odigrao značajnu ulogu u razvoju raznih ideologija i predstavlja svojevrsni prototip ideoloških formi. Uz to, neka svojstva prvobitnog mišljenja (kao konkretnog mišljenja sa nesvesnom,

²⁰ Jelena Đorđević daje primer Francuza koji, premda su ustanovljavali nove revolucionarne kultove rukovođeni žestokim antikerikalizmom, nisu mogli da pobegnu od simbola rimske imperijalne tradicije, renesansnih prinčevskih praznika, pa čak ni od hrišćanskih alegorija (Đorđević, 1997: 136).

automatskom upotrebom simboličkih klišea, sakralizovanih istorijskih sećanja i sl.) reprodukuju se fragmentarno na nekim nivoima, pod specifičnim uslovima i u određenim sredinama. Napokon, izvesna ritualizovanost ponašanja postoji u svakom društvu i to, kako na društvenom, tako i na individualnom planu, sve do oslabljenih ili supstituisanih "prelaznih obreda".

U arhaičnim društvima dominiralo je mitsko mišljenje – štaviše, ono je predstavljalo "dušu" jedinstvene kulture. U savremenim, ideološki raščlanjenim društvima, međutim, može se govoriti samo o fragmentarnom ili metaforičkom mitologizmu - u savremenom društvu se pojavljuju "mitske maske", ali mitska suština obitava u dubokim slojevima kolektivnog nesvesnog. "S razlogom se može ustvrditi da se mit bez dimenzija koje podrazumevaju višeznačnost i mogućnost alternativnih interpretacija približava demagogiji, kiču, najčešće šundu promovisanom (i proizvedenom) u oblasti masovne kulture" (Jovanović, 2001).

Apsolutni autoritet neke moralne, ekonomske ili političke vrednosti u modernom društvu postiže se, pored ostalog, pripisivanjem kakvog mitskog svojstva, što ishodi stvaranjem fetiša, kultova i idolopoklonstava. Taj proces je dijametralno suprotan realitetu ljudskih vrednosti, jer, kako naglašava Lešek Kolakovski (Leszek Kolakowski): "To varanje života, ti pokušaji konciliranja neizlečivih antagonizama, pokušaji izbegavanja fatalno 'ili-ili' među protivurečnim vrednostima – sve to nije rezultat nekog trenutnog nereda u ljudskom životu koji će sa

nastankom nove ere biti otklonjen. To je rezultat prirode ljudske stvarnosti, čije nas antinomije neprekidno prate" (Kolakovski, 1964: 129). Moralni kodeksi koji ignorišu antagonističku prirodu ljudskih vrednosti, sračunati su da kao sistematizovana zbirka ocena i propisa, sa unapred predpostavljenim strukturama, isključe postojanje protivurečnosti. Homogenost vrednosti ovako kodifikovanog sistema se obezbeđuje traženjem apsolutno opravdavajućih principa. U prošlosti su se ti principi tražili u oblasti religije, dok je moderno vreme pokazalo da je politika najplodnije polje za realizaciju relikata 'primitivnog mišljenja' (Đorđević, 1997: 19). Za razliku od drevnog mita koji je u prvobitnom obliku imao funkciju logičkog razrešenja protivurečnosti složene stvarnosti, rascepljeni mit modernog doba, kao sredstvo politike i ideologije, te protivurečnosti zaoštrava. Sveto nije nešto mimo svakodnevnog života, ono se rađa iz stvarnosti, koja većitu pretnju od nasilja rešava supstitucijama koje se smeštaju u religijske, političke ili neke druge društvene sfere. Prvobitni kaos se pretvara u red i poredak, a spontano divljanje u organizovano nasilje. U modernim društvima, pokretanje iracionalnih i nekontrolisanih nagona može postati predmet političke manipulacije. Kada vladaju nerazumnost, histerija i destruktivnost – slepa gomila, to je najpodesnija situacija za realizaciju političkih ciljeva. Razaranje društvenog poretka i "struktuiranog sveta kulture" proizvode stanja bliskim anomičnim pojavama "u kojima se otkriva jedan novi svet, ne svet u neredu, već svet bez reda" (Đorđević, 1997: 197).

Miodrag Racković (2003) podseća na ono što je Tomas Man (Thomas Mann) posle Drugog svetskog rata poručio svojim zemljacima, kojima se svojevremeno jedan austrijski kaplar uspeo da nametne kao mesija: užasi nacizma se ne mogu objasniti niti opravdati, jedino i jednostavno, kolektivnom hipnozom. U tom robovanju nacionalnim mitovima i uverenju o vlastitoj kolektivnoj ugroženosti, bilo je nekog viška. Nemci su bili opsednuti istorijom, a istorijske poraze, kojih su se stideli, doživljavali su kao neku vrstu nad-sudbinske nepravde koja mora biti ispravljena. Hitler je bio oduševljeno dočekan ne samo od malograđanskog sloja uplašenog za svoju sudbinu, već i od značajnog broja nemačkih intelektualaca. "Ma koliko o tome, danas, Nemci pokušavali da stvore drugačiju predstavu, ima opake gorčine, pa i tačnosti u Goldhagenovoj tvrdnji o Hitlerovim dobrovoljnim krivcima" (Racković, 2003: 54). I pored svog nevelikog obrazovanja, Hitler je anticipirao mogući tok i oblik promena koje ište nemačko društvo, osetio je da narod kipti od emocionalnosti, da je vođen emotivnim podsticajima, a ne trezvenim prosuđivanjem. Mit je sav sazdan od emocionalnosti, pomirenih protivurečnosti, nabujalih misterija. On je jedinstvo bipolarnog, ambivalentnog, stvarnog i nestvarnog, spoj poverenja i straha (v. Kajoa, 1979, prema: Dorđević, 1997: 62).

Mitski prerađen pojam očišćen je od suštine i iscrpljuje se u vlastitoj funkciji, a osnovna funkcija mita je da iskrivljuje - mit iskrivljuje smisao; ne ukida ga, ali ga otuđuje (Bart, 1971: 242).

Vršeći ovu svoju funkciju, kako upućuje Bart, mit pribegava lukavstvu *naturalizacije* i, izigravajući *nedužan* govor, on potura željeni vrednosni sistem kao sistem činjenica: "mit se čita kao faktualni sistem, mada je on samo semiološki sistem" (Bart, *ibid.*, s. 251). Finalni cilj takvog mitskog preobražaja stvarnosti je opravdavanje određenog socijalnog i ekonomskog poretka i jednom za svagda uspostavljene *hijerarhije posedovanja*. Mit se može stalno menjati i prilagođavati, a da opet ostane večito isti. Poenta je u tome "da se postojeće, uprkos stidljivo priznatim 'nedostacima', predstavlja kao jedino moguće i 'prirodno', odnosno kao ono koje najviše odgovara ljudskom razumu" (Tripković, Tripković, 2009: 105).

Premda je mit, zbog njegove fluidnosti, fragmentarnosti i ambivalentnosti nezahvalno analitički razbijati na skup motiva i toposa, politički mitovi kao proizvodi mitologizacije su podložni naučnoj analizi (Pavićević, 2007: 351). Politički mitovi su sazdana od političkih simbola - oni izrastaju iz političke stvarnosti i povratno tu stvarnost oblikuju. Učvršćivanje lojalnosti prema političkom poretku postiže se pojačavanjem emocionalnih stavova i simbola koji postaju centralni sadržaj kolektivnih radnji.²¹ Bronislav Bačko (Bronislaw Baczko) smatra da je jedna od glavnih osobina društvene činjenice upravo njen simbolički

²¹ Kasirer je smatrao da je mitologizacija u političkoj sferi uobičajena pojava i uputio na magijsku upotrebu jezika u političke svrhe, čiji je cilj izazivanje određenih utisaka i osećanja i pokretanje na akciju koja će usmeriti sled događaja u željenom pravcu. Magijske reči najefektnije potpaljuju emocije, a totalitarne vođe ih dopunjuju i raznim ritualima koji imaju za cilj da uspavaju čovekovu razboritost i moć rasuđivanja (Kasirer, 1972).

aspekt: "Nauke o čoveku pokazale su da se svaka vlast, a posebno politička, okružuje kolektivnim predstavama i da je za nju oblast imaginarnog i simboličnog područje od prvorazrednog strateškog značaja" (Baczko, 1984, navedeno prema: Čolović, 2000: 104). Nije tu reč, kako dalje ističe ovaj autor, o širenju nekakvih iluzija o istinskoj snazi vlasti, već o "udvostručavanju i učvršćivanju efektivne dominacije prisvajanjem simbola", o "spajanju fizičkog i simboličkog nasilja" (prema: Čolović, *ibid.*, s. 104). Na liniji Bačkovih ideja o "društvenom imaginatorijumu" je i konstatacija Ivana Čolovića da politički mitovi nisu prozvodi krize (mada u kritičnim razdobljima društvenog života oni osvajaju daleko veći prostor javne komunikacije), već su postojani, možda i konstitutivni element simboličke moći svojstvene svakoj političkoj vlasti (Čolović, *ibid.*, s. 104).

Simboli posreduju u prepoznavanju grupe kojoj pojedinac pripada - oni su sredstvo identifikacije, ali i motorna snaga koja pokreće grupe i mase ka realizaciji određenih projekata i ideoloških postulata (Đorđević, 1997: 102). Politički simboli nemaju višeznačnost religijskih i literarnih (oni su jednoznačni i relativno malobrojni), ali se to kompenzuje neprekidnim ponavljanjem u okviru ujedinjujuće ideologije. Simboli u politici su sredstva identifikacije, razmene vrednosti, snažne emotivne artikulacije, najčešće su izvedeni iz religijske simbolike paganskog i hrišćanskog ili nekog drugog tipa, ali konkretno značenje dobijaju u određenom političkom i istorijskom okruženju (Pavićević, 2007: 352). Zato politika

mora da se razume kao tumačenje simbola koji nastaju u interaktivnom dejstvu političke stvarnosti, prakse i političke kreacije i akcije. Politički simboli mogu biti pokretač ogromne ljudske energije²² - no, emocija na političkoj ravni često ima razornu snagu jer je čine razne vrste nezadovoljstva, anksioznosti, sećanja na minulu slavu ili gubitke, šovinizam, osećanje inferiornosti ili superiornosti u odnosu na pripadnike drugih grupa itd. (v. Đorđević, 1997). Vezujući se za apstraktne simbole čovek dospeva pred prag iracionalnog i otupljuje procenu svoje političke pozicije. Politička uverenja mogu lako biti plodovi poverenja, budući da se stvaraju posredstvom simbola, a ne na temelju racionalne argumentacije. Izgubljeno poverenje, međutim, označava krizu. A u kriznim razdobljima, politički mitovi se najopasnije ispoljavaju i upečatljivo pokazuju do koje mere mogu biti primamljivi.

Antijunaci

Ideja o junaku koji otelovljuje ljudska htenja kretala se od mitskog junaka koji se bori sa čudovištima, preko velikih antičkih heroja koji ratuju i putuju, romantičnih junaka srednjeg veka, grotesknih junaka renesanse, pa sve do (anti)junaka savremenog sveta koji svojim stavom izražavaju

²² Marej Edelman (Murray Edelman) političkoj ravni kulture daje ogromni značaj tvrdeći da je ona odgovorna za ljudsku patnju ili sreću (Edelman, 1971, prema: Đorđević, 1997: 105).

prkos i prezir prema zabludama modernog društva.²³ Činjenica da je katkad morao da se uhvati u koštac sa daleko jačim od sebe, sa silama demonskog i onostranog sveta, dopuštala je mitskom junaku da katkad primeni sredstva koja inače nisu moralno prihvatljiva, poput obmane, prevrtljivosti i surovosti.²⁴ Mitski junak je predstavljen kao ideal fizičke i duhovne snage i hrabrosti; on donosi mir i red, zaštitnik je slabijih i stvara kulturna dobra, ali njegovo delovanje ponekad odstupa od ideala dobrote i ispravnosti. Ta odstupanja junaku su dozvoljena, budući da se kompenzuju značajem njegove misije u konkretnom slučaju, te moralni sud o njegovom delovanju može značajno varirati u zavisnosti od prilika.

Generalno uzev, jedno od važnijih pitanja relevantnih za ocenu junakovog čina jeste pitanje ciljeva njegove misije. Dok su se Homerovi junaci borili za slavu i besmrtnost, a srednjovekovni vitezovi za veru i Hrista, moderni književni i filmski junaci se sve češće kreću u prostoru sumnji, dilema i apsurdna. Oni zapravo sapštavaju novu poruku zapadne civilizacije koja, kako upućuje Kuncevič, glasi da je jedino

²³ Duhovna istorija Evrope započeta je sa Herakleom i različitim varijacijama na njegov lik, poput: Sida Rolanda, Vinkelrida, Svetog Đorđa, Beovulfa, Zigfrida, Lancelota i Parsifala, sve dok nije postao sopstvena tragična karikatura u liku Don Kihota, i konačno dosledni antijunak Švejck. Ovaj prelom od junaka ka antijunaku predstavlja duhovni prelom Evrope, nikada do kraja razrešen (Kuncevič, 2007).

²⁴ Dvostruka priroda mitskog junaka je, po svemu sudeći, rezultat verovanja da se dobro ne može postići ukoliko se ne pribegne neizbežnom zlu, te se kršenje određenih socijalnih normi kojem junak pribegava smatra cenom ostvarenja dobra.

stabilno nepostojanje stabilizacije, jedino znanje svest o neznanju, a jedina izvesnost odustvo bilo kakve izvesnosti (Kuncevič, 2007: 198). Antijunak, onaj koji ne oličava ni arhetipsko dobro, ali ni arhetipsko zlo, koji lavira negde između i kojeg karakteriše kolebanje u odnosu na oba principa, polako postaje simbol kulture moderne civilizacije: pravdajući se vrednosnom konfuzijom, otuđenošću, besmislom i nepravdom koji dominiraju u socijalnom prostoru, junak se preobraća u svoju ironijsku antitezu, dok njegovi ciljevi sve više postaju sebični. On svoju antijunačku poziciju crpi iz relativizacije procene dobra i zla u određenim kontekstima.²⁵

Predstava o modernom antijunaku kao moralno kontroverznoj figuri potiče još iz arhajskih vremena. Još u ranim mitskim tvorevinama sreće se, pored junaka, mitska varalica, kao preteča antijunaka. U savremenoj literaturi i na filmu, antijunak je obično centralni lik koji ima neke karakterne mane (može biti nezgrapan, trapav, pasivan, loš, neinteligentan i dr.) koje ga udaljavaju od arhetipskog junaka, ali i dovoljno junačkih kvaliteta i dobrih namera da zasluži simpatije publike,²⁶ dok su sredstva koja koristi u svojoj borbi često u

²⁵ U isto vreme, njegova kolebljivost, nalikujući bipolarnosti arhajskog junaka, izgleda da mu obezbeđuje primamljivost ili barem prihvatljivost, naročito u kriznim socijalnim okolnostima, posebno ako se ima u vidu frojdovski shvaćena anticivilizacijska čovekova priroda ili makar uvek prisutne natruhe animalnog koje nalažu pojedincu da se podredi i preda biološki i psihološki jačoj individui u situaciji krize bezbednosti i razorenih civilizacijskih vrednosti.

²⁶ Stripovi obiluju antijunacima kao "herojima mraka" koji naginju borbi na strani dobra, ali su opterećeni tragičnim nedostacima koji imaju korene u groznoj prošlosti.

etičkom smislu pod znakom pitanja. Koncept antijunaka je rezultat tendencije savremenih autora da prikazuju kriminalce kao kompleksne, pa i empatične karaktere čija motivacija nije inherentno zla, a ponekad je čak i dobra. Stoga granica između antijunaka i arhetipskog zlikovca (negativnog junaka), često nije jasna (Pavićević, 2006: 154).

Literarni i filmski junaci su obdareni kreativnom energijom, sposobnošću da prevaziđu negativna stanja i dosegnu više nivoa postojanja. Oni su hrabri, pravični, spreman da se žrtvuju za više ciljeve. Antijunaci, sa tendencijom prelaska u negativne junake, određeni su nagonskom stranom svoje prirode i hedonizmom.²⁷ Dok junak uviđa probleme i preuzima odgovornost, antijunak se prepušta materijalnoj, pohlepnoj i tiranskoj strani svoje prirode, koja teži da poseduje bez granica i kontrole. U modernoj kulturi, u priličnoj meri vladaju antijunaci, nesavršeni junaci, kojima je dozvoljeno da greše i da posrću, ali su ipak omiljeni zbog toga što se na nekakav način suprotstavljaju otuđenoj, dehumanizovanoj društvenoj stvarnosti. U delima popularne kulture, kako u svetu, tako i kod nas, neretko se favorizuju likovi koji su često u nekoj vezi sa kriminalom, poput narko-bosova, skinhedsa i sl.

Atraktivnost "loših momaka" nije rezervisana samo za oblast popularne kulture. Analiza negativnog književnog junaka

²⁷ Na socijalnom planu, pak, prelaskom antijunaka-pobunjenika u negativne junake u potpunosti se završava ciklus inverzije, koji uvek nagoveštava da je socijalni kontekst u kome se ovaj proces odigrava zapao u suštinsku krizu vrednosti.

Nikole Miloševića (1990) daje dragocen prilog pokušaju uspostavljanja veze između literarnih i društvenih junaka koji nose negativna moralna obeležja. Književni lik i društveni junak imaju zajedničku osobinu koja ih na planu stepena realnosti u većoj ili manjoj meri razlikuje od stvarne individue. Književni lik predstavlja apstraktnu, idejnu tvorevinu, on je proizvod piščeve mašte i njegova kreacija. Društveni junak, premda se po pravilu temelji na postojanju stvarne, istorijske ličnosti, to postaje na osnovu kolektivnog prihvatanja i obožavanja, čime dobija nadlične, pa i nadrealne karakteristike.

U nastojanju da se čovekova taština izloži podsmehu i eliminiše teskoba koju prouzrokuje nepravedno društvo, literatura je često kao glavne junake isturala lopove, sumnjive kicoše, pa i zločince koji pojavom i stavom podrivaju temelje nehumanih, nepravedom i hipokrizijom prožetih društvenih sistema. Tako su obespravljene individue kod mnogih pisaca dobile svoj glas kroz marginalizovane likove ljudi koje je društvo odbacilo. Pored toga, sasvim u skladu sa aristotelovskim tumačenjem tragičnog junaka, tragički momenat koji se diskurzivno implementira u sliku negativca-junaka (po nečemu "posebnog" pojedinca koji "nepravično strada") omogućava i olakšava identifikovanje sa njim. Katarza, oslobođenje "straha i sažaljenja", obezbeđuju simpatije i saosećanje sa njegovim "stradanjem". Kao proizvodi posebne medijske obrade negativci, pa i notorni kriminalci, u izvesnom smislu postaju "literarni"

junaci i prema njima se uspostavlja odnos kao prema junacima legende ili književnosti.

Humanizam je bio vera u razum, u ljudske sposobnosti, "vera u individuu koja saznaje, opšti i preobražava svet i tako vreme ljudsko i muku ljudsku čini bogatstvom ljudskim" (Marić, 1971: 39). Zamenom "hipoteze Boga" Kantovom kategorijom "subjekta", koji postaje granica svega, čovek postaje sam sebi oslonac. Smrću Boga koja je objavljena čovečanstvu od strane Ničea i Marksa, dovodi se u sumnju pitanje mogućnosti morala, a time se menja i uloga heroja. Sa nestankom transcendentnog i sam subjekt je sveden na individualno, na elementarnu česticu neke ogromne strukture koja mu je tuđa. Literatura je taj nestanak heroja prva nagovestila. "Od Flobera naovamo 'junak' romana je to samo antifrazom, danas je već sasvim iščilio. Kod Kafke ili poslednjeg Džojisa, on je bezimen, kod Beketa ruina, kod Natalije Sarot 'anonimna materija'" (Marić, *ibid.*, s. 39). Heroj moderne književnosti transformisan je iz konvencionalnog u privatnog heroja - nestanak društveno potvrđenih heroja iz literature vezuje se za francuski roman iz devetnaestog veka, čiji je individualsitički duh bio najava onog što će se dešavati u društvenoj stvarnosti. Čitaoci, od udruženih građana sve više postaju manje-više izolovani recipijenti koji ne mogu pronaći model za lično zadovoljstvo u ponuđenim društvenim obrascima. Društveni junak se dezintegriše jer socijalni život prestaje da nudi simbole dobrog života, a kao neki od mogućih razloga ovog procesa navode se raskid sa hrišćanskom tradicijom, nestanak

društva utvrđenog reda sa dolaskom buržoazije i skepticizam koji nastaje usled razvoja nauke (Sean O' Faolain, 1971) Društvena realnost nikada više neće imati jedinstveno značenje za sve društvene aktere. Heroj je odbacio društvene norme jer one više nisu imale nikakvu apstraktnu podršku višeg tipa.

To je put do današnjeg "čoveka gomile", "junaka bez lica". Čovek mase i ogromne svakovrsne potrošnje, koji svoje krize rešava kolektivnim sadizmom i sistematskim uništavanjem ljudskih života; romantičarski pojam heroja pretvorio je u monstruozi kult – proizvođača masovne hysterije. Tako nakon Ničeovog čoveka kao "silovite subjektivnosti" i Marksovog "emancipovanog čoveka", kod Fukoa čoveka nema. "Posle smrti Boga, smrt čoveka zatvara i poslednji prozor"(Sean O' Faolain, *ibid.*, s. 41). Fatalna entropija o kojoj govori Levi-Stros zasniva se na gubljenju ljudske raznolikosti u sve izrazitijem procesu standardizacije koji dovodi do inercije i stvarne sociološke entropije. U tom smilu može se pesimistički zaključivati o negiranju "prokletstva i spasa, bede i veličine". Na tom putu nema autentičnih heroja već samo antiheroja.

Hajduk kao epski (anti)junak

Dok su prvobitni arhaični mitovi opisivali borbu "čovečanskog" protiv "demonškog" i "htonskog" i nisu imali nacionalno obeležje, junak koji zamenjuje arhajskog je junak sa specifičnim etničkim i plemenskim svojstvima, obdaren vrlinama koje konkretni narod priželjkuje. Gotovo univerzalna

pojava u narodnoj tradiciji je junak kao simbol odmetanja od zakona, plemeniti razbojnik, ustanik protiv okupatorske ili odnarođene vlasti. U istoriji se pojavljuju najrazličitiji tipovi prkosnih junaka čije je glavno obeležje odbacivanje teških životnih prilika odmetanjem u neku vrstu samostalne (neretko kriminalne) delatnosti. Prisustvo etičkog koncepta je u njihovom delovanju izraženo kao nepristajanje na važeći sistem društvene nepravde, pri čemu se oni pojavljuju kao reprezentanti, zaštitnici i osvetnici slabih i potlačenih, što im je dalo pečat ispravnosti.

Frustracije specifičnog real-političkog prostora na južnoslovenskom Balkanu uslovile su razbuktvavanje etničke imaginacije. Tu heroj nije oličenje vojničkih vrlina, pa ni nekih nacionalnih vrednosti i osobina – spasioci naroda su osvetnici koji ne pripadaju vladajućoj eliti i žive van zakona. Hrabrost koja ne pita za cenu, junaštvo kao vladajući vrednosni princip, socijalno neprilagođena priroda heroja i žrtvovanje, okosnice su legendi koje su se vekovima pretakale iz jednog u drugi ideološki i politički kontekst srpske istorije. Hajdukovanje je propovedano kroz herojske primere iz istorije sa naglaskom na slobodarstvu, odbacivanju svakodnevne rutine i težnji ka buntu, pravdoljubivosti, otporu nepravdi, slavi i avanturizmu, dok je herojska etika raspolutila socijalnu stvarnost na mirnodopsku, kada su junaci dokoni, i borbenu, kada se junački zadatak pretpostavlja svim drugim društvenim ciljevima. Epski junak je ideal, nasuprot prosečnog čoveka

svakodnevnice. Junački zadatak je u tolikoj meri prenaglašen da podrazumeva odbojnost prema "običnim", zanimanjima, dok se junaštvo smatra jedinim pravim pozivom.

Junačko delo donosilo je posebnu, privilegovanu poziciju za junaka. On ima prava na mane, koje ni u kom slučaju ne ugrožavaju njegovu junački status. Mistifikacija koja prati proces heroizacije stvara ambijent u kome fantazije zamenjuju stvarnost i u kome postoji samo junak, sujetan, ponosit i ohol.

Junaci su sastavni deo kolektivnog nesvesnog: oni o kojima je narod sanjao imali su zadatak da budu neustrašivi, a zauzvrat im je opraštano sve ono što se kosilo sa moralnim kodeksom. Junaci su bili personifikacija želje za oslobađanjem, osvetom i ostvarenjem sna o veličini, moći. Ljudi se potpunije i lakše identifikuju sa junakom koji deli njihovu sudbinu, koji je u njihovoj koži, a koji pak uspeva da nađe rešenja njima nedostižna i, premda imaginacija nije isto što i akcija odnosno realnost, ona može pružiti nadoknadu za oba (Džadžić, 1987: 119). Junak je onaj koji je blizak narodu - ta bliskost ga približava običnim ljudima čineći ga pogodnim za identifikaciju.

Junački mentalitet se formira kroz neprekidnu težnju da se prevaziđe nepodnošljivo mučna životna situacija, a ukoliko je to nemoguće u realnosti, on traži utočište i izlaz u zoni mita. Legenda u kojoj je tema junak oslobodilac i spasitelj-osvetnik, postaje "ventil" za muku naroda. Njena okosnica je nepobedivi epski junak čiji se život i delo ne podvrgavaju testu realnosti i istinitosti. Taj junak je odraz snage, snalažljivosti, inteligencije i

svih onih fizičkih i mentalnih obeležja koje narodni pripovedač smatra neophodnim za nadmetanje sa neprijateljem, a hrabrost je iznad svih drugih. Junak je zadivljujuće srčan, emotivan, požrtvovan, odvažan, ali i prkosan, nepromišljen, nagao, brutalan. Odlikuje ga i prezriv odnos prema neprijatelju, element bezobrazluka, potcenjivanje protivnika i nemilosrdnost prema njemu, kao i surova osvetoljubivost, dok se hajdučka borba može opisati rečima "udri kako znaš i čime stigneš". Ipak, u odnosu na junaka i priču o njemu nema kritičke distance, nikakve sumnje. I dok je junak vremenom donekle menjao svoje fizičke i duhovne karakteristike, nije menjao svoju suštinu. Junačka dvostrukost se nastavljala po mitskom principu, zadržavajući osobinu junaka kao dvojstvo i naizmeničnost dobra i zla.²⁸

Praznoverje, mitski elementi i ogromno narodno interesovanje vezani su za temu hajduka, dok se poseban i prilično idealizovan etički kodeks pripisuje tzv. pravoj hajdučiji. Slava, ponos, gordost, društvena atraktivnost, slavljublje i samoljublje odlike su pravog hajduka, satkanog od posebnih mitskih boja koje više ne dopuštaju čoveku iz naroda da prosudi da li je on dobar ili loš. Tu je po sredi iracionalnost i nepragmatičnost, ali i sistem vrednosti u kome su etičke norme

²⁸ Upućujući na tešku odluku u vezi sa odmetanjem u hajduke opisanu u narodnoj pesmi, Koljević navodi: "ali bez obzira kakva je muka i nevolja ljuta naterala ljude na taj očajnički korak, verovatno nije daleko od istorijske istine ni pevačeva pretpostavka da potezanje budaka nije baš bilo čisti moralni čin osvetničkog zanosa, nego i dobra prilika da se 'vati' neprijatelju 'rukom u džepove' i uživa u 'kesama blaga' kad se pušta sebi u njedarca" (Koljević, 1988: 114).

kakve vladaju u ratnim, vanrednim društvenim okolnostima iznad onih koje se tiču produkcije ekonomskih i društvenih vrednosti. Samo je dokazivanje kroz junaštvo vredno, sve ostalo je "rajinsko", gotovo sramotno. Degenerativno naličje kulta junaštva ogleda se u zapostavljanju važnih društvenih sfera kao što su ekonomija i druge oblasti presudne za život, a kulturni razvoj stalno biva osujećen tim večnim kruženjem kroz mitske prostore. Zato se i "herojska lenjost" zapatila u narodu kao stav da je sramota mnogo raditi u svakodnevnom životu i da snagu treba čuvati za odsudne istorijske trenutke. "Nema sitne i stalne ritmike, heroj diše samo u velikoj amplitudi: krajnji napor i krajnji nerad" (Dvorniković, 1995: 111). Kao heroj okršaja, a ne rada, naš čovek je kadar da se u herojskom zanosu pruži iznad očekivanja, dok u konstruktivnom i laganom građenju celine u periodima mira daje daleko manji doprinos. On čeka svojih herojskih pet minuta, a to neretko postane predmet političke i ideološke manipulacije.

Moglo bi se reći da je viševekovno iskustvo opresije naroda na balkanskim prostorima brusilo prilično fleksibilan etički profil epskog junaka. Iskupljenje za smutne radnje ovdašnji epski junak postizao je kao akter u neprekidnoj borbi protiv ropstva, zločinstava i surove eksploatacije od strane vlastodršca (Pavićević, 2006). Kraljević Marko, neosporno jedan od vodećih srpskih epskih junaka, hrabar je i plemenit, ali je u isto vreme inadžija, lukav i plahovit. Nastojeći da pobedi nedaće i strahote, on se obilato služi i podvalama,

krivokletstvom i lukavstvom protiv prevarnog i zločinačkog sveta, ali, "njegovo srce ostaje čisto: neustrašivo i plemenito, i u Bogu, i u verolomstvu, i u vazalstvu, i u lukavstvu" (Koljević, 1974, navedeno prema: Kostić, 2002: 70). Oslanjajući se na postavke o fenomenu koji se terminologijom dubinske psihologije naziva *Senkom* (tamnom stranom), Kostić podcrtava dubinu dvojnosti junaštva u srpskom narodnom epu: "Slično velikim simbolima i arhetipovima, i naš junak predstavlja ambivalentnu celinu: on je vrlo *pozitivna*, ali isto tako i *negativna* ličnost. [...] Znamo da zajednica junačkog etosa neguje junačku oholost i preterano častoljublje i da junak ne trpi ništa što ga u bilo kom smislu osporava. Mučko ubistvo boljeg od sebe nije primereno tradicionalnom liku junaka. [...] Ali narodni pevač govori o nečemu što je puka činjenica heroičkog života, potvrđena mnogo puta u njegovoj vlastitoj istorijskoj stvarnosti. Knez Miloš ubija Karađorđa, prethodnog gospodara Srbije i junaka, iz razloga političke pragmatike, ali sasvim izvesno i iz onog psihološkog motiva koji našeg heroja (Marka Kraljevića) pokreće protiv 'deteta iz Dukađina' (Kostić, 2002: 376-379).

Popustljivost u pogledu moralnih karakteristika narodnog junaka omogućava i uzidzanje kriminalaca do kulta junaka, naročito ukoliko je osvedočeni ili deklarirani borac protiv neprijatelja ("Drugih"). "Uska plemenska svest i binarna mitska opozicija *svoj/tuđ* u okviru kojih se određuje heroički karakter, po pravilu dovodi do toga da je sve što je *svoje* istovremeno i

pozitivno; ono što je tuđe može imati moralno indiferentan status, ali je češće *negativno*. To objašnjava našu poslovičnu familijarnost sa zločinima naših sunarodnika prema *tuđem* entitetu. Heroički karakter zatvara oči pred vlastitim sitnijim i krupnijim moralnim ogrešenjima. Ono što je najvažnije to je nepokolebljivi junački nagon, neprekidna junačka napetost, kako bi se odgovorilo osnovnom imperativu – pobeđi u sukobu sa (jačim) neprijateljem. Oslikavajući negativne osobine svog junaka, koje ne osuđuje, narodni pevač podržava stratešku liniju smisla i suštine junačkog etosa, čineći taktičke ustupke: junaku se mora štošta oprostiti. To je manje važno. Ono što je istinski važno to je "Junačko Delo" (Kostić, 2002: 381).

Kada se aktiviraju arhetipske predstave o zlu, raspadu socijuma i zjapećoj pretnji povratka u mrak/haotično stanje prizivaju se mitski junaci kao izbaviteljski delatnici. Utoliko koliko pretnja nekontrolisanog i nesagledivog zla dolazi iz same društvene strukture, izvire u samom socijalnom entitetu, stepen tolerancije raspolućenosti "moralnog lika" društvenih junaka mogao bi biti veći. Pomeranje izvora zla koje pogađa najšire slojeve od spoljašnjih zidova socijalnog entiteta ka njegovoj unutrašnjosti, zapravo vodi favorizovanju onih modela (mitsko-epskih junaka) koji se "snalaze, znaju i umeju", koji su fleksibilni, lukavi i prevrtljivi, u odnosu na one modele koji, čuvajući spoljašnje ograde entiteta, nemaju unutrašnjih moralnih dilema niti drugi izbor do junačke smrti (poput, na primer, epske figure Miloša Obilića). "Ako je Miloš

Obilić paradigma herojske akcije tragičnih i jasnih linija, koja podrazumeva i primereno podnesenu smrt, Marko [Kraljević] je paradigma dvostrukosti, sačinjena od vazalske jave, od olovne svakodnevnice po torturom, u ropstvu, ali i od sna koji stvara pomoćnu konstrukciju, fiktivnu liniju vodilju i koji kompenzira nedaće stvarnog života" (Džadžić, 1987: 122).

Mit o junaku ima slične razvojne faze kao i razvoj samosvesti jedinke. "Samopotvrđivanje naroda u civilizacijskom svetskom poretku, potvrđivanja njegovih stvarlačkih principa, aktuelizacijom u Maslovljevom smislu te reči, dakle sa 'zrelim životnim dobom', mit o junaku gubi dosta od svog značaja. Otuda u neaktuelizovanim narodima apsolutizacija mita o junaku. Junak postaje svetinja kojom sa potvrđuje naš identitet, legitimnost našeg prisustva na sceni istorije i civilizacije" (Džadžić, 1987: 123). Usled težnje za negacijom istorijske stvarnosti koja ga je permanentno pritiskala, srpski narod se nije istorijski do kraja aktuelizovao, a mitski duhovni i kulturni obrasci su prisutni u kako u daljoj, tako i bližoj prošlosti, pa i u sadašnjosti.

NORME I PREKRŠIOCI

O društvenim vrednostima, normama i socijalnom banditizmu

Vrednosti predstavljaju određene standarde i verovanja o poželjnim ciljevima ljudske egzistencije, individualnim i zajedničkim modelima ponašanja i društvenim odnosima (Koković, Lazar, 2004: 250). One su relativno trajne dispozicije individua "da određene objekte i situacije opažaju, tumače i ocenjuju na način koji ih čini poželjnim i da se u skladu sa takvim doživljajima ponašaju prema njima" (Koković, Lazar, *ibid.*, s. 250). Vrednosti postavljaju ciljeve i svojstva kojima će individue težiti kao poželjnim.²⁹ Ideja o *poželjnom* je bitna odrednica pojma vrednosti - nije dovoljno znati čemu individua teži, već da li to čemu teži smatra poželjnim (Joksimović, Maksić, 2006: 415). Obično se pravi razlika između instrumentalnih (vrednosti-sredstva) i terminalnih (ciljnih) vrednosti – dok se terminalnim vrednostima smatraju one koje predstavljaju poželjne ciljeve čovekove egzistencije (univerzalne

²⁹ Od pojma *vrednosti* treba razlikovati pojam *vrednosnih orijentacija*. Kako navodi Bora Kuzmanović, za razliku od vrednosti koje podrazumevaju artikulisaniju i precizniju koncepciju o poželjnom, vrednosne orijentacije su široki, manje artikulisani sistem uverenja i tek relativno doslednu usmerenost na određene kategorije ciljeva (Kuzmanović, 1995, navedeno prema: Joksimović, Maksić, 2006: 416).

težnje ljudi), instrumentalne vrednosti su one koje mogu poslužiti kao sredstva za ostvarenje terminalnih vrednosti (Koković, Lazar, 2004: 252). Budući relativno stabilne, opšte i hijerarhijski organizovane, vrednosti s jedne strane određuju socijalizaciju ličnosti (vrednosti se usvajaju pod uticajem različitih agenasa socijalizacije uključujući porodicu, školu, vršnjačke grupe, medije i dr.), a s druge strane daju pečat karakteru društva, društvenom životu i delovanju institucija.

Pod normom se, uopšte uzev, podrazumeva pravilo koje reguliše odnose među ljudima u društvu, a koje je doneto i formulisano od strane ljudi, sa određenim ciljem i koje je opšte, tj. odnosi se na sve ljude određene zajednice (Gams, 1995: 21). Društvene norme predstavljaju skup (nepisanih i pisanih) pravila koja određuju, odnosno propisuju ponašanje pojedinca u zajednici i društvenim grupama, tj. poželjni ili obavezni način postupanja. Norme predstavljaju zahteve čija je svrha da ograniče usko lične interese i podstaknu društveno poželjno ponašanje pojedinaca (Golubović, 2008: 24), a sve u cilju zaštite sistema društvenih vrednosti i očuvanja društvenog poretka.³⁰

³⁰ Među pravnim normama kojima se štite društvene vrednosti naročito mesto zauzimaju one kojima se propisuju kažnjiva ponašanja (tj. društveno štetna ponašanja fizičkih ili pravnih lica kojima se krše pravne norme koje zabranjuju ili nalažu određeno postupanje), sankcije za ta dela i uslove za njihovu primenu. Kažnjiva ponašanja se klasifikuju shodno težini i opasnosti koju predstavljaju po zaštićene vrednosti, a posebno mesto među njima zauzimaju krivičnopravne norme. Ovim normama se štite najznačajnija dobra i vrednosti od ponašanja koja ih povređuju ili ugrožavaju i cilj njihovog propisivanja je suzbijanje kriminaliteta. Krivičnopravne sankcije su po pravilu najstrože pravne sankcije, no, radi efikasnog suprotstavljanja

Za razliku od pisanih, pravnih normi koje propisuje i primenjuje država, moralne norme predstavljaju sistem nepisanih pravila društvenog ponašanja³¹ koja određuju koja su ponašanja *dobra, ispravna*, odnosno društveno prihvatljiva, a koja su *loša* i neprihvatljiva u određenoj zajednici. One nisu ni svevažeće niti statične – moralne norme su relativne, one variraju u prostoru i vremenu jer vrednosti koje štite, premda relativno trajne, ipak nisu ni univerzalne niti nepromeljive.³² I pravo i moral imaju svoje norme, svoje mehanizme socijalne kontrole (mehanizme za nadzor i preduzimanje mera prema prekršiocima) i sankcije,³³ s tim što prve nameće i sprovodi država, dok druge nisu nametnute od strane države, već od društva, ili pojedinih društvenih grupa.³⁴ Moralne i pravne

kriminalitetu, od ključne je važnosti postići i visoku izvesnost primene krivičnopravnih normi, odnosno u što većoj meri redukovati selektivnost krivičnopravne represije. O tome videti: Stojanović, 1994.

³¹ Pored moralnih normi, u nepisana pravila društvenog ponašanja spadaju i običaji, koji predstavljaju kolektivne navike, odnosno norme lokalnog karaktera oblikovane i poštovane tokom dužeg vremenskog perioda u određenoj zajednici, kojima se utvrđuju pravila ponašanja u različitim socijalnim situacijama.

³² Mnoga ponašanja koja se u određenim istorijskim periodima smatraju moralno ispravnim i društveno prihvatljivim ili poželjnim, u drugim periodima se tretiraju kao moralno neprihvatljiva ili čak bivaju inkriminisana (npr. ropstvo, pedofilija i dr.).

³³ Dok se u pravu sankcije izriču u sudskim postupcima, moralna sankcija se najčešće ostvaruje reagovanjem javnog mnjenja (Gams, 1995: 26).

³⁴ Što je interes pojedinca harmonizovaniji sa interesom zajednice (sa interesom svih članova društva ili određene društvene grupe), što više omogućava ostvarenje težnji pojedinca uz istovremenu usklađenost sa stremljenjima društva, to je moral čvršći. *Ibidem*, s. 69.

norme se nalaze u međusobnoj interakciji,³⁵ a u određenim slučajevima mogu dospeti i u konflikt.

Norme izražavaju i odražavaju moralne vrednosti jednog društva: njihov zadatak je da brane i šire pozitivne moralne vrednosti i da potiskuju i kažnjavaju negativne (Gams, 1995: 26-27). Društvene norme predstavljaju deo objektivnog društvenog poretka, no, taj poredak nije ni stalan, ni neupitan, niti neugroziv. S jedne strane, sadržina i hijerarhija vrednosti jednog društva menjaju se u prostoru i vremenu (Gams, *ibid.*, s. 27). S druge strane, isto kao što različita društva imaju međusobno različite sisteme društvenih normi, različite grupe unutar društva mogu imati vlastite kodekse ponašanja (Golubović, 2008: 25)³⁶ i međusobno suprotstavljene vrednosti i interese. Pojedinci mogu biti uključeni u različite grupe i biti nosioci različitih, ponekad sukobljenih društvenih uloga. Uloga neposrednog društvenog subjekta (srodnik, prijatelj i dr.) i uloga građanina razdvajaju se na ličnom, društvenom i

³⁵ Premda i pravo i moral često regulišu isti društveni odnos, ima i takvih društvenih odnosa koji su pravno dozvoljeni, ali moralno nedopustivi (*ibidem*, s. 79), i obrnuto.

³⁶ Kako navodi Andrija Gams, "[...] i društveno nepriznate, periferne ili čak antisocijalne grupe imaju svoja posebna moralna pravila u kojima su etička merila obrnuta opšteprihvaćenim etičkim merilima. Tako, imaju svoj 'moral' i lumpenproleter, pripadnici podzemlja, prostitutke, kriminalci itd. Međutim, moral i etička merila nepriznatih društvenih grupa ne moraju biti niži od opšteprihvaćenih moralnih pravila, mogu ponekad biti čak viši. Recimo prvobitni hrišćani imali su mnogo stroži moral i viša etička pravila od morala i etike društva Rimske imperije, rane progonjene sekte u srednjem i novom veku, zatim neke političke partije imale su viši moral i etička merila" (Gams, 1995: 68-69).

političkom planu određenja pojedinca, a socijalna egzistencija predstavlja njihovo neprekidno usklađivanje (vidi: Molnar, 1991). Ponekad se strategija rešavanja sukoba uloga može pokazati kontraproduktivnom i proizvesti rastakanje identiteta pojedinca; stoga socijalna egzistencija po pravilu tendira minimiziranju tenzija nastalih u procesu usklađivanja društvenih uloga, što je neretko veoma teško postići. Moral i pravo rezultat su potrebe da se usložnjena socijalna egzistencija i umnožena konfliktnost društva uredi kao sistem prava i obaveza među ljudima. No, kako tvrdi Kuncevič, "Pravo je nešto što uzalud pokušava da reši sukob između vrednosti i instinkata" (Kuncevič, 2007: 208). Po njegovom mišljenju, iz te zbrke stvari i pojmovna nema nikakvog bekstva, nijednog dobrog izlaza.

Premda je deklarirani opšti cilj primene prava pravda, između prava i pravde postoji određeni raskorak. Njemu je, pored ostalog, doprineo "klasni karakter" prava - onaj ko je imao moć u društvu, diktirao je i pravo.³⁷ No, iako je u osnovi prava stajala moć, od davnina je ona težila da ostane prikrivena višim načelima različite vrste. "Vlast ne voli da hoda naga. Dakle, pravo mora da se poziva na bogove, ili na Boga, na dobro države, napredak, veru, revoluciju, na prava čoveka, na kraju krajeva na presedan" (Kuncevič, 2007: 211). Istorijski razvoj je rezultovao i povećavanjem distance između kreatora prava i

³⁷ Prema modelu *disenzusa* (tip modela tumačenja normi i vrednosti u jednom društvu), norme predstavljaju nešto što generalno i isključivo štiti interese moćnika u društvu i s toga se svaka definicija zločina shvata kao politički akt koji ima za cilj održanje postojeće neravnoteže moći.

onih koji moraju da ga se pridržavaju, kao radikalizacijom apstraktnosti, čime se uvećava i mogućnost za još perfidnije manipulacije onih koji imaju presudnu moć u vršenju vlasti. Zahtev jednakosti pred zakonom nikada nije potpuno ostvaren. Paralelno, tokom istorije dolazi i do "osveščivanja izigranih" i povećava se njihov pritisak na kreatore pravnih normi.

Ipak, veoma je teško, ako ne i nemoguće, u zakonodavnom procesu izbeći inkorporiranje odnosno favorizovanje interesa elite, pre svega političke. S druge strane, ona ponašanja koja od strane zakonodavca nisu ocenjena kao društveno štetna i opasna po društvena dobra i vrednosti neće biti tretirana kao kažnjive radnje, što znači da njihovi učinioци neće biti formalno označeni kao prekršioци, odnosno prestupnici. Ovo poslednje se neće desiti ni u slučaju kada relevantne pravne norme postoje, ali je njihova primena neefikasna i selektivna. Otuda je moguć određeni nesklad između formalnih i neformalnih društvenih normi, odnosno pravnog i moralnog sankcionisanja određenih ponašanja, a kriza nastupa onda kada njihov raskol poprimi nepodnošljive razmere i kada se mehanizam kontrole kriminaliteta i drugih kažnjivih radnji ogoli do instrumenta kojim elita praktično štiti prevashodno sebe samu i vlastite interese. Tako, što zbog određenih obeležja zakonodavne politike, a naročito zbog selektivnosti kaznene represije (otkrivanja, gonjenja i sankcionisanja učinilaca krivičnih dela i drugih kažnjivih radnji), neke važne zabrane nisu apsolutne. S druge strane, moralne norme, koje imaju ulogu usklađivanja sredstava i

ciljeva uz obezbeđivanje solidarnosti pripadnika zajednice ili institucije, za sada nemaju izgleda da prerastu u nekakav "opšti moral" na nivou države ili šire – nasuprot tome, on je razbijen na moralne korpuse grupa i zajednica. Povrh toga, oslobađanje od patrijarhalnog ustrojstva praćeno je novim oblikom sukobljenosti u kome se moralni koncept pojedinih segmenata društva opire onom kojeg država teži da promoviše. Relativizovanje pravnih i moralnih normi u kriznim stanjima u socijalnom sistemu u krajnjoj instanci otvara širok prostor za uspon negativnih heroja posredstvom rastuće strepnje, uz olakšano percipiranje habitualnih prestupnika (kriminalaca) kao "normalnih" i "vitalnih" društvenih delatnika koji se u nuždi izdižu iznad poretka u rasulu i staju u zaštitu i odbranu klasnih, etničkih i uopšte, društvenih interesa.

Frojd je prvi i nužan uslov za zajednički život ljudi video u preovladavanju većine i njenoj supremaciji u odnosu na bilo kog pojedinca. Pojedinac biva ograničen zahtevima kulture, a to se pre svega pravda osiguranjem da se jednom ustanovljeni poredak ne može urušiti voljom pojedinca. "U daljem razvoju, kultura, izgleda, teži da ovo pravo ne bude samo izraz volje neke male zajednice (kaste, društvenog sloja, plemena) koja se prema drugoj, možda brojnijoj, masi opet ponaša kao nasilnik. Krajnji ishod treba da bude zakon, kome su svi (u najmanju ruku svi podobni za zajednicu) doprineli žrtvom svoga nagona i koji ne dopušta da neko (opet sa istim izuzetkom) postane žrtvom grube sile" (Frojd, 1988: 33). Državopravni [formalni] sistem

društvene kontrole predstavlja organizovani monopol prinude, te se pojedincima postavlja nedvosmislen zahtev da se uzdrže od kršenja pravnih normi (Molnar, 1991). Problem se, međutim, usložnjava, budući da odnos između državnopravne kontrole na jednoj i običajnih i moralnih normi na drugoj, nije uvek skladan. U slučaju nesklada, pojedinac je razapet između dve suprotne tendencije – težnje ka usklađivanju socijalnih uloga povećanjem konformizma i svog ličnog uverenja da poštovanje društvenih normi ne donosi ličnu sreću. Teškoće harmonizovanja socijalne egzistencije dramtizuju se raskolima do kojih dolazi usled sukobljenosti različitih normativnih i moralnih koncepata u kontekstu društvene anomije³⁸ - u društvenoj situaciji koju karakteriše anomija ogoljeno se i brutalno manifestuje kompetitivan karakter društvenog bivstvovanja u uslovima drastično različitih startnih pozicija pojedinaca i grupa, a pojedinci mogu smatrati da je radi postizanja određenih životnih ciljeva nužno društveno neprihvatljivo odnosno devijantno ponašanje (Šram, 2007: 103).

Obrazac "ispravnog prekršioca zakona" naslanja se na percipiranje njegovog (zlo)čina kao "nužde", iznuđenog akta "odbrane", ali i "zadovoljenja pravde", koje bi se moglo dekonstruisati do žudnje recipijenata za reanimacijom narušenog

³⁸ Pod anomijom se podrazumeva takvo stanje u društvu u kojem se ne poštuju pravne, običajne i moralne norme ponašanja, odnosno stanje u kome do tada važeće društvene norme prestaju da budu efikasne. Ovim pojmom se naime označava društvena nestabilnost koja je rezultat razaranja opšteprihvaćenih vrednosti, odnosno normativne strukture nekog socijalnog sistema, gde pojedinac oseća neizvesnost, teskobu i besmisao (Šram, 2007: 103).

socijalnog poretka. Pri tome su među "ispravnim prekršiocima zakona" znatno zastupljeni oni koje karakteriše neustežanje od primene nasilja, a naročito "socijalni banditi".

Agresija kao odgovor na pretnju ili napad, duboko je usađena u repertoar "svrsishodnih" reakcija: dešifrovanje nasilja kao *odgovora* na kakav egzistencijalno preteći, odnosno teži napad na intergritet ili identitet (pojedince ili kolektiva), čini razumljivijim paradoks da i najteži, ekstremni zločini ponekad začuđujuće lako odolevaju oštrici moralnog suda posmatrača. Pribegavanje nasilju, kako u "samoodbrani" tako i radi zaštite "obrazu" tradicionalno se smatralo opravdanim, a spremnost na vršenje nasilja kad to zahteva "opšti interes", odlikom junaka (zaštitnika, osvetnika). Donald Blek (Donald Black) posmatra nasilnički zločin kao osobit vid "socijalne kontrole", koja se razume kao proces u okviru kojeg jedna osoba definiše ponašanje druge kao "odstupajuće" (moralno neprihvatljivo) i odgovara na njega. "Samopomoć preduzimanjem nasilničkog čina u suštini jeste kažnjavanje, isto kao što je to i moderni krivičnopravni sistem. [...] Mnogi zločini su moralističke prirode. [...] Oni predstavljaju odgovor na pretrpljenu nepravdu i nastojanje da se sprovede pravda. [...] Oni su modus razrešenja konflikta i forma kažnjavanja" (Black, 1998: 27). Savremene države su u potpunosti preuzele pravo kažnjavanja, inkriminujući privatnu represivnu reakciju na zločin odnosno ponašanja koja su u tradicionalnim društvima predstavljala uobičajenu formu razrešenja konflikata i socijalne kontrole. No, zločini iz

"moralističkih" pobuda i dalje opstaju. Kako upućuje Blek, "Isto kao u plemenu ili tradicionalnom društvu i danas su mnoga ubistva zapravo odgovor na ponašanje žrtve koje ubica doživljava i definiše kao nedozvoljeno. [...] Ubistvo je često odgovor na preljubu ili druga ponašanja vezana za seksualnost, ljubav, odanost ili razna druga pitanja ispravnog i pogrešnog. [...] Baš kao i ubistva u tradicionalnim društvima koja opisuju antropolozi, mnoga ubistva u modernim društvima jesu vid socijalne kontrole, odnosno poseban tip samopomoći" (Black, 1998: 31-32). Formalna kontrola kriminaliteta i zločin iz "moralističkih" pobuda po unutrašnjoj prirodi su slični, premda su međusobno suprotstavljeni. No, dok država kažnjava za kršenje pravne norme (pravno nedozvoljeno ponašanje) i ima za cilj reparaciju prava, zločin iz moralističkih pobuda predstavlja reakciju na "pogrešno" ponašanje, a za cilj ima reparaciju pravde ("ispravnosti"). Nasilnički i drugi "zločini samopomoći" obrnuto su proporcionalni razvitku pravnog sistema, odnosno pravne zaštite i pravne jednakosti ljudi: zločini samopomoći su, tako, verovatniji tamo gde su mehanizmi pravne države manje razvijeni i manje dostupni. Dostupnost prava nije jednako distribuirana u socijalnom sistemu, pa zločine samopomoći češće vrše ljudi iz socijalnih grupa kojima su pravni mehanizmi i pravna zaštita manje dostupni (Black, 1998: 10).

Pojam "socijalnog bandita" skovao je Erik Hobsbaum (Eric Hobsbawm) šezdesetih godina XX veka. U svom čuvenom delu *Banditi*, on socijalne bandite određuje kao "seljake-

odmetnike koje vladar i država tretiraju kao kriminalce, ali koji ostaju unutar seoske zajednice i koje ljudi smatraju herojima, prvacima, osvetnicima, borcima za pravdu, pa čak i liderima pokreta za oslobođenje - u svakom slučaju, osobama koje zaslužuju divljenje, pomoć i podršku" (Hobsbawm, 1969, navedeno prema: West, 2002: 130). Premda socijalni banditizam vezuje prevashodno za prekapitalističko društvo, Hobsbaum ga tretira kao gotovo univerzalni istorijski fenomen do čije je manifestacije dolazilo onda kada su ljudi osećali nemoć pred tiranijom opresivne, okupatorske ili odnarođene vlasti. Neki drugi autori, pak, smatraju da su socijalni banditi prisutni i u savremenim društvima, prvenstveno kao kriminalci-heroji, te da taj fenomen zapravo reflektuje ideju nadzakonske pravde. Do takvih pojava dolazi usled neuspeha države da odgovori zahtevima opšteg poimanja pravde (Kooistra, 1990: 217). "Mit o banditu (Hobsbaumovom socijalnom banditu) predstavlja težnju ka drugačijem društvu, daleko humanijem svetu u kome se sa ljudima postupa pravično i u kome nema patnje" (Block, 1972, navedeno prema: West, 2002: 135).

Legende o socijalnim banditima su važni elementi nacionalnog identiteta, odnosno "kolektivnog sećanja" u mnogim zemljama (Tranter, Donoghue, 2010: 188). Arhetipski primer socijalnog bandita je Robin Hud, koji vekovima unazad opstaje kao kulturni simbol širom engleskog govornog područja. Premda sa svojom družinom vrši razbojništva i ubistva, on personifikuje mnoge mitske kvalitete poput nevinih

početaka, viteštva, pravičnosti, pažljivo se ophodi prema siromasima, ženama i poniženim ljudima; on vrši zločine nad predstavnicima vlasti i pripadnicima vladajućih slojeva, ali samo zato da bi ono što od njih oduzme dao sirotinji (Cashman, 2000, prema: Tranter, Donoghue, 2010: 188).

Mitovi i legende koji prate osobe s one strane zakona, kako ističe Grejem Sil (Graham Seal), obično imaju slične teme u različitim zemljama. Tu univerzalnost ovaj autor naziva "robinhudovskim principom" – principom koji služi kao opšti model odmetnika bez obzira odakle dolazi, onog koji se slavi u folkloru i romantizuje u mas-medijima (*the Robin Hood principle*, Seal, 2009: 68-69). Taj heroj je često i simbol nacionalnog identiteta, nacionalna ikona; harizmatična osoba koja je podstaknuta na otpor često nekakvim relativno minornim incidentom (Seal, *ibid.*, s. 69-70). Svi su ti likovi, dakle, silom prilika gurnuti u odmetništvo, a po pravilu ih karakteriše hrabrost, viteštvo, učtivost, darežljivost, uzdržavanje od neopravdane primene nasilja, zaštitinički odnos prema sirotinji i poniženima; u jednom trenutku postaju žrtve izdaje, da bi potom zakoračili u besmrtnost. Kako navodi Seal, "Za mrtvog heroja zatim počinje život posle života, čime se vraća u tradiciju, istovremeno održavajući legendu i stvarajući osnov za heroizaciju sledeće individue koja će podići mač, luk ili pušku protiv opresivne vlasti" (Seal, *ibid.*, s. 69).

Posebno upečatljive primere robinhudovskog principa predstavljaju čuveni devetnaestovekovni odmetnici iz Amerike i

Australije - Džesi Džejms i Ned Keli. Naročito dubok trag u nacionalnoj istoriji i kulturi ostavio je Edvard (Ned) Keli, sin bivšeg osuđenika irskog porekla, rođen 1854. godine u Viktoriji u siromašnoj imigrantskoj porodici. Rastao u bedi, odmalena okružen ljudima od kojih su mnogi osuđivani za krađu konja ili goveda, Ned je kao dvanaestogodišnjak ostao bez oca i postao glava porodice. Odmetnik postaje nakon incidenta na farmi Kelijevih kada je, braneći sestru od nasrtljivog pijanog policajca, ovoga napao. Naime, prilikom kasnijeg pokušaja hapšenja došlo je do vatrenog okršaja između policije i pripadnika četvoročlanog Nedovog ganga, u toku kojeg su ubijena trojica policajaca. Nedova banda, koja je stekla brojne sledbenike među onima koji su bili neprijateljski nastrojeni prema policiji, odmetnula se i tokom narednih godina izvršila nekoliko razbojničkih upada u banke. Ned Keli je uhvaćen i obešen 1880. godine, ali njegova popularnost u narodu nije jenjavala ni decenijama kasnije. Među objašnjenjima tog fenomena preovlađuju ona koja Kelija tretiraju kao romantični simbol otpora prema opresivnoj vlasti i ukazuju na njegovu pobunu protiv nejednake distribucije materijalnih resursa i moći u društvu, odnosno na ondašnje tenzije između irskih doseljenika i njihovih potomaka na jednoj strani, i britanskih posednika i kolonijalne vlasti, na drugoj. "Odmetnici poput Kelija," kako objašnjava Sil, "slavljeni su zato što su bili viđeni, ispravno ili pogrešno, kao otelotvorenja duha otpora i protesta, simbolički protivudarac sirotinje i obespravljenih onima koji se smatraju njihovim opresorima" (Seal, 1996: 197). Zanimljivo je da

istraživanje koje su nedavno sproveli Brus Tranter (Bruce Tranter) i Džed Donohju (Jed Donoghue) pokazuje da Ned Keli još uvek, više od veka nakon smrti, ima simboličku vrednost za većinu Australijanaca – i danas ga mnogi percipiraju kao heroja koji nije prezao od toga da prekrši pravila, kao nekog ko je hrabro ustao protiv nepravde i opresije i stao u zaštitu svoje porodice i prijatelja, kao živopisnu figuru buntovničkih kvaliteta koji se dovode u vezu sa nacionalnim karakterom.³⁹ Istraživanje je ipak pokazalo da stavovi prema Keliju nisu jedinstveni (bilo je i onih koji ga smatraju zlikovcem), a varirali su u zavisnosti od socijalnog zaleđa i političkog opredeljenja ispitanika – mlađa populacija je češće prepoznavala Kelijev simbolički značaj, dok su povoljnije stavove prema njemu češće iskazivali pripadnici radničke klase i pristalice levičarske ideologije (Tranter, Donoghue, 2010).

Nikolas Karot (Nicholas Curott) i Aleksander Fink (Alexander Fink) iznose zanimljivo zapažanje da socijalni banditizam može biti koristan za društvo u kome vlast karakteriše tiranija i pohlepa. Po mišljenju ovih autora, ta dobit ne mora imati veze sa klasnom borbom kao što to sugerišu Hobsbaum i njegovi sledbenici – naime, banditi se rutinski ne

³⁹ O Nedu Keliju i njegovoj bandi do sada je snimljeno desetak filmova - prvi davne 1906, a poslednji 2003. godine. U mnogim od ovih filmskih ostvarenja, posebno onim koji su snimljeni od polovine XX veka pa nadalje, Ned Keli nije portretisan kao habitualni prestupnik, već sa simpatijama, kao pozitivan lik, romantični borac za pravdu i slobodu. Njegovi zločini se ne prezentuju kao dela okrutne i hladnokrvne osobe, već kao akti koje je taj hrabri mladi čovek morao da preduzme kako bi spasao vlastiti život, članove svoje porodice i prijatelje, ili pak pomogao sirotinji.

pokoravaju neefikasnim zakonima i povećavaju cenu predatorskih praksi političke elite. Ti socijalni benefiti od banditizma pomažu da se objasni misterija heroizacije socijalnih bandita. "To je samo refleksija, mada u idealizovanom obliku, onoga što ljudi intuitivno znaju: neki banditizmi nisu sasvim loši" (Curott, Fink, 2010: 23).

Kako upućuje Olga Manojlović Pintar (2006), pozitivna konotacija društvenih odmetnika - od engleskih pirata i družine Robina Huda, preko španskih i katalonskih bandorelosa, italijanskih bandita i mađarskih bećara do ruskih razbojnika, značajno je određivala vrednosne sisteme i norme nacionalizovanih društava. Banditeriji su naročito pogodovala granična područja, odnosno slabo prisustvo centralne vlasti. Društvene krize, praćene periodima gladi i muke koji su teško pogađali siromašne seljake i ostale obespravljene članove društva, pretvarale su lokalne autsajdere u simbole otpora opresivnoj vlasti.

Hajdučija i jataci

"Plemeniti razbojnici" su, kao što je već rečeno, uspevali da se izbore za status narodnih junaka koji se bore za opšte dobro, uprkos svojoj okrutnosti i strahu koji su sejali. Ne samo da nisu osuđivani zbog svojih negativnih osobina i postupaka, već su osobitim načinom prezentovanja i kasnijom recepcijom oslikani kao donosioci pravde i inicijatori redistribucije društvenih privilegija i materijalnih dobara, odnosno označeni

kao promoteri principa opšteg dobra (Manojlović Pintar, 2006: 1).⁴⁰ Kod balkanskih hajduka i uskoka pak, postoje, kako ističe Olga Manojlović Pintar, određene specifičnosti: naime, princip opšteg dobra u njihovom slučaju je zamenjen principom nacionalnog dobra, dok kritička analiza njihove funkcije, ni na početku XXI veka nije odmakla mnogo dalje od tradicionalističke glorifikacije (Manojlović Pintar, *ibid.*).

Analizirajući problem nacionalne svesti Srba, Vladimir Cvetković upućuje na različite istorijske okolnosti koje čine "teskobno nasleđe" moderne Srbije. Pre svega, on ističe duboki civilizacijski rez koji je u srednjem veku, usled širenja Otomanske imeprije, Srbiju odvojio od vizantijske kulture. Zatim, život na obodima velikih carstava i kultura, kraj izrazito neprijateljski nastrojenih suseda. Odsustvo Renesanse kao racionalnog prevrednovanja tradicionalnih hrišćanskih vrednosti, još jedan je od razloga koji je, po mišljenju ovog autora, presudan za maglovito voluntarističko institucionalno funkcionisanje srpskog društva. Takvo društvo nije bilo u stanju da obezbedi preduslove za stvaranje i razvoj moderne države. Posledice takvog viševekovnog zatiranja Cvetković vidi u svim elementima društvenog života - od običajnih normi do ekonomije i duhovnosti (vidi: Cvetković, 1997: 107-108).

⁴⁰ U svakoj tradicionalistički obojenoj vizuri, "vlast, gospoda i stranci" se doživljavaju kao "neka vrsta nepravednih gospodara i osionih zulumčara, od kojih je uvek dopušteno namiriti dug [...]" (Tripković, Tripković, 2009: 58). A heroizacija odmetnika, odnosno proces u okviru kojeg se odmetništvo i kršenje zakona dešifruje kao legitimni odgovor, po pravilu se sa najmanje otpora odvijala u sredinama pod tuđinskom vlašću (Čolović, 2007: 202).

Istraživanja domaćih etnologa i dobrih poznavalaca naše "narodne duše", o tome koji su to istorijski i društveni činioci bili presudni u formiranju našeg nacionalnog karaktera, ukazuju da su vekovno tursko ropstvo i sporadične, uglavnom neuspešne i u krvi ugušene pobune uslovile formiranje podaničkog⁴¹ i nesamostalnog karaktera koji nije uspeo da prevaziđe pagansko i mitsko. Tursko ropstvo, koje je bilo surovo, podrivalo je razvoj individulanog i društvenog života domaćeg stanovništva izlažući ga neprestanom ponižavanju, mučenju, i izazivajući kod njega pogubno osećanje nemoći. Mitsko-folklorna svest, uz patrijarhalno društveno ustrojstvo, predstavljala je okosnicu našeg istorijskog bića. Povrh svega, tu je i izrazito nepovernje balkanskih, pa i srpskog naroda prema institucijama vlasti. Opšte društveno dobro kakvo poznaju moderna civilizovana društva, tretirajući ga kao vrhunsku vrednost, nema ni približni značaj u ovom regionu. Vlasti se ne veruje, a društveni odnosi su uspešni ako su lični, ne i dosledno sistemski uređeni. Vlast se ne poštuje zato što je narod iz iskustva naučio da od nje može biti pre prevaren nego zaštićen. Nepoverenje prema vlasti utemeljeno je na dvoznačnom odnosu prema legalnosti i legitimnosti, čak sukobu između njih. Naime, odnos prema

⁴¹ Kao obeležja podaničkog mentaliteta Trebješanin navodi obožavanje vođe, ropsku odanost vlasti i istovremenu mržnju prema onima koji su razvlašćeni, nemoćni, nepodobni (klasnim neprijateljima, domaćim izdajnicima, marginalnim društvenim grupama), snažnu inhibiciju seksualnosti i spontanosti, potisnutu patološku agresivnost i mržnju, beskrupuloznu težnju ka nadmoći, sadizam prema nižim u hijerarhiji i mazohizam u odnosu na pretpostavljene, rigidnost u mišljenju, kult reda, vojničke hijerarhije i stroge discipline, kao i zalaganje za oštru kaznenu politiku (Trebješanin, 1995: 121-122).

pravnoj državi i doživljaj pravde su u koliziji: ono što je legalno, pojedinac ili grupa ne moraju smatrati "pravičnim", odnosno legitimnim, dok s druge strane, ono što pojedine grupe ili pak vladajući slojevi smatraju legitimnim, neretko je u sukobu sa pravnom državom (Rihtman-Augustin, 1996). "Ovako izrečena suprotnost legalnosti i legitimnosti čini se posve običnom, domaćom i svakodnevnom, pa etnoantropološko "otkriće" te konfrontacije odviše ne uzbuđuje. [...]. Naučili smo, stoga, da svatko tko želi 'uspjeti' mora imati na pameti spomenuti izvrnuti red stvari; u protivnom, skupo će platiti vlastitu naivnost" (Rihtman-Augustin, 1996).

Opisujući etički karakter našeg čoveka, Vladimir Dvorniković (2000) govori pored ostalog i o "moralnoj nesimetriji", gde su zahtevi za moralnom čistotom drugoga izrazito veći i žešći nego kada je reč o vlastitom moralnom delanju. Moralni etos u kome je nerazvijeno Ja opterećeno sujetom, egocentrizmom, negativnom takmičarskom motivacijom, odgovoran je za dominaciju ličnog kompleksa nad javnim i opštim dobrom. Neetičnost, pa i kriminalnost "našeg seljaka" Dvorniković delom vidi kao ishod toga što on, naglo prešavši iz zadruge, bratstva, plemena i sela (sveta i horizonta u kome je razvio vlastite morarne poglede) u nove socijalne prilike, "u duši ne priznaje društveni i zakonski red kojim je njegov životni i kulturni stepen odavno pregažen" (Dvorniković, 2000: 783). Opisujući slučaj gde građani za predsednika opštine biraju osvedočenog kriminalca koji se vratio sa robije, Dvorniković

navodi sledeće: "Svako poznaje u nas onaj naročiti tip našeg sela, na sve strane 'poznatog' i istaknutog čoveka koji se ponaša 'kao paša' u svom kraju, sve može i sve sme. [...] O takvom jednom 'paši' koji se 'ni boga ne boji', radilo se i u ovom slučaju. Sa vlastima je vrlo često dolazio u sukob i odgovarao za mnoga nedela. Najpre je bio osuđen na tri godine robije. Zatim je bio optužen da je u društvu sa nekim hajducima izvršio razbojništvo i ubio nekog bogatog seljaka. Osuđen je na 20 godina robije, ali je, zbog nedostatka dokaza, oslobođen presudom najviše instancije. Zatim je ponovo odgovarao za jedno ubistvo, bio optužen zbog obijanja kase jedne velike trgovačke banke, dvaju okružnih sudova i 'još nekih drugih obijanja'. I ovoga puta on se izvukao i vratio kući posle odležanog zatvora od godine dana. I 'posle svega toga Vojkana građani opet biraju za svog predsednika i on je na tom položaju ostao sve do svoje smrti. U srezu je stajao u političkom pogledu dosta dobro i seljaci kažu da bi bio izabran za narodnog poslanika' – tako glasi izveštaj, iznesen u javnost posle njegova ubistva. Naročito se podvlači da je bio popularan, da su ga zvali 'seljačka majka' i 'naš tribun'" (Dvorniković, 2000: 786-787). U nastojanju da objasni ovaj fenomen, Dvorniković u nastavku kaže: "Krađa, obijanje, razbojništvo, terorisanje cele okoline – sve to nije moglo da uništi 'ugled' i popularnost toga čoveka među seljacima. [...] Slučaj nije izolovan [...] U njemu se samo, u suviše jakim dimenzijama, ispoljio jedan simptom seljačkog moralnog i socijalnog naziranja. Birači ovoga čudnog 'predsednika' dobro su znali šta je to krađa, šta je obijanje, šta razbojništvo i šta robija. Nisu oni svi do srži pokvareni i moralno

neosetljivi. Ali tu su otvoreno pokazali da ne priznaju merilo dobra i zla, poštenog i nepoštenog, za čiju sankciju postoje zakoni, upravna i sudska vlast. Te ustanove i zakone seljak u duši ne smatra svojim; oni ne odgovaraju njegovim interesima niti moralnim osećanjima i zahtevima pravde. Ciničkim gestom seljak ignoriše socijalnu stigmu na čelu ovoga čoveka i bira svoju 'seljačku majku' baš zato što je taj čovek dolazio u sukob sa pozitivnim zakonom i društvom. On je u njihovim očima bio heroj, smeo je da iskaže i izvrši ono što sami nisu smeli. Žig kriminala, po merilu pozitivnih zakona, njega se ništa ne tiče" (Dvorniković, 2000: 787).

Istorijski i društveni razvoj kočio je našeg čoveka u dostizanju viših nivoa socijalne svesti koji bi bili osnova za disciplinovanije i odgovornije društveno ponašanje. Bios našeg naroda ostao je nesavladan i moćan u odnosu na socijalne stege i sprege, što se manifestuje kroz mnogobrojne primere društvenog reagovanja. Žestina moralnih kritika ne potiče od usvojenih moralnih skrupula koje teže boljem suživotu sa bližnjima, već su pre izraz lične osujećenosti. Infantilna crta takvog karaktera podrazumeva nizak prag tolerancije, detinja razočaranja usled neispunjenih, često preteranih očekivanja. Pojednostavljena slika sveta u kojoj je prisutno dihotomno, bipolarno mitsko mišljenje doprinosi isključivosti, sklonosti ka radikalnim i ishitrenim rešenjima, nesposobnosti za samokritiku, dok želja za gratifikacijom čini da se izostajanje društvenih potvrda doživljava tragično, te se nedostatak tuđe

pohvale nadoknađuje neumerenom samohvalom. Zavist, oholost i samovolja dovode do lakog upuštanja u sukobe, a u želji za neprestanim dokazivanjem često se ispoljava mazohistička crta – zahtev da čovek preterano žrtvuje, pati, strada. "Sa rajinskom pokornošću prema jačem i mazohističkim podnošenjem patnje, ali i načinom nesvesnog samokažnjavanja zbog osećanja krivice za nezavidno životno stanje ispoljava se i agresivnost i sadističko nanošenje patnje slabijem od sebe" (Jovanović, 2002: 154).

Vođenje isključivo za pojedinačnim, trenutnim interesima marginalizuje potrebu za stvaranjem opštih društvenih standarda i normi. Ta etička relativnost može proglasiti za dobro i ono što to nije, ukoliko je od koristi. Etičke suprotnosti tu nisu određene vertikalnom skalom, "već se njihovo postojanje pretpostavlja u horizontalnoj ravni, u kojoj im se zavisno od neposrednog interesa daje željeno značenje" (Jovanović, 2002: 156). Ponekad je dužnost (nužnost) čoveka da učini zlo, radi izbegavanja kakvog većeg zla. No, kako upozorava Kolakovski, manje zlo se ne sme nazivati dobrim zato što je manje, ili zato što ga nužno moramo izvršiti: "S tim moramo biti načisto ako treba da sačuvamo onu rezervu opreznosti koja će nam omogućiti da svedemo na minimum posledice zla koje smo sami prouzrokovali i ako želimo da izbegnemo onu zaslepljujuću bezbrižnost koju nam nude monistički i apsolutni kodeksi" (Kolakovski, 1964: 118).

Hajdučki život podrazumevao je napuštanje porodice, odlazak u goru i u pljačku kao način obezbeđivanja sredstava za život. Hajdučki svet lavira između patrijarhalnog poretka i anarhoidnog potiranja svih društvenih normi, između čestitosti i lopovluka, koji je bio sam sebi cilj.

Ocena moralnog profila hajduka se kreće u spektru od patriotskog junaštva do pljačkaškog nečoveštva. Premda se pojam "hajdučije" odnosi na različite pojave, zajednički imenitelj je življenje van zakona.⁴² Mada nije specifičnost Balkana, na tom području ova pojava poprima široke razmere i posebnu simboliku koja se zasniva na diferenciranju hajdukovanja od običnog razbojništva. Ta razlika potiče od nekoliko svojstava koja se u manjoj ili većoj meri pripisuju hajdučiji i hajducima. Pre svega, to je učešće u borbi za oslobođenje: otpor prema nepodnošljivim uslovima ekonomske egzistencije mešao se sa borbom protiv zavojevača, te se su se ta dva motiva često preplitala i teško ih je bilo jasno razdvojiti u okolnostima kada je tuđinska vlast u isto vreme bila izvor i ekonomskog tlačenja.

S tim u vezi, Saša Nedeljković ističe da su pojmom hajdučije zapravo obuhvaćene tri grupe delatnosti: socijalna pobuna, narodnooslobodilački pokret i nezakonito i nasilno sticanje dobara (Nedeljković, 2006: 248-249).

Na Balkanu je hajdučija prastara pojava, još iz ilirskih i tračkih vremena. Sloveni su zatekli taj vid brđanskog života, te je

⁴² Detaljnije o pojmovnom određenju hajduka videti u: Nedeljković, 2006.

u srednjem veku teritorija Južnih Slovena kod nekih istoričara nazivana "hajdučkom zemljom". Kontinuitet hajdučije se proteže kroz tursko doba i ostaje duboko i žilavo ukorenjen u narodnom životu i svesti. Hajdučija je jačala ili opadala u zavisnosti od istorijskog trenutka i društvenih i ekonomskih okolnosti. Geografski, ekonomski socijalno-politički uslovi činili su je neophodnom. Hajduke iz starih vremena pratila je slava, oni su važili za "dobre hajduke" ili "plemenite hajduke". Teško je odvojiti romantičnu predstavu o hajduku narodnom zaštitniku, pobunjeniku protiv Turaka koji nosi hajdučku slavu i ponos, od hajduka kriminalca, drumskog razbojnika čiji je cilj pljačka, razbojništvo i krvoproliće radi sticanja isključivo lične koristi. Odmetnički život hajduka bazirao se na potrebi da se nađe lakša i podnošljivija pozicija u čudovišno teškom turskom poreskom sistemu, koji je tražio namete koje obični zemljoradnici nisu mogli da plate. Socijalni teror je bio jedan od osnovnih uzroka hajdučije, ali njegovo otklanjanje nije bio njen jedini cilj. Hajduk je u borbu i otimanje krenuo izazvan "nametom na vilaet", ali su slasti plena brzo stečenog razbojništvom ubrzo potisnule mukotrpní težački rad na zemlji.

Na fenomen hajduštva se prevashodno gledalo kao na oslobodilačku i patriotsku snagu u borbi protiv stranih porobljivača. I, mada se mestimično isticala i tlačiteljska i kriminalna aktivnost hajduka od koje je značajno stradalo i

domaće stanovništvo,⁴³ održao se dvostruki moralni aršin prema odmetnutom junaku—zaštitniku naroda: zbog toga što je zaštitnik, prašta mu se svaki nemoral. Neustrašiva, junačka ličnost mami u običnom čoveku, kojeg ne mora odlikovati borbenost, neko iskonsko poštovanje i naklonost koji su stečeni još u drevnim vremenima iz kojih potiče hajdučko junaštvo.

Ne samo što se hajdukovanje dugo održalo na Balkanu, već se tu simboličko značenje pojma hajduk i danas vezuje za pojam suštinske pravde. Činjenica da su se hajduci podjednako isticali u zlostavljanju i pljačkanju svojih sunarodnika i da su pribegavali surovim zločinima iz materjalne koristi, kao da u socijalnoj percepciji ostaje zanemarena. Baš kao i upitnost njihove istinske motivacije za hajdučiju.⁴⁴ To je upravo središna tačka problema negativnog društvenog junaka, koji se kreće u amplitudi od čistog junaštva do kriminalne brutalnosti, što je okolnost koja pogoduje identitetskim i ideološkim

⁴³ Vuk Karadžić navodi: "U stara su vremena hajduci, kao što se i u pjesmama pjeva, najradije dočekivali Turke kad nose novce od dacije, ali je to u naše vrijeme slabo bivalo, nego dočekuju trgovce i druge putnike, a kašto udare i na kuću kome za koga misle da ima novaca ili lijepa ruha i oružja, te ga poharaju. Kad kome udare na kuću, pa ne nađu novaca a misle da ih ima, oni ga ucijene pa mu odvedu sina ili brata, i vode ga sa sobom dokle im god on ucjenu ne odnese. Pravi hajduk neće nikad ubiti čovjeka koji mu ništa ne čini, već ako da ga nagovori kakav prijatelj ili jatak. [...] Predani hajduci poslije ponajviše bivaju panduri, jer su se odučili od rada poljskoga; samo knez ne može biti onaj koji je bio hajduk (Karadžić, 1987: 202-204). Dakle, ono što je hajduka ključno razlikovalo od drumskog razbojnika bilo je to što "pravi hajduk" nikada nije ubijao onoga koji mu nije učinio ništa nažao.

⁴⁴ Jer, kako to primećuje Novak Kilibarda, sablja kojom je Starina Novak zamienio budak nije mu bila oružje koje uz zamah ima i ideju, već alatka za privređivanje (Kilibarda, 1988: 155).

manipulacijama, posebno u periodima društvene krize. Hajdučija se javlja kao reakcija na mnogobrojne društvene nedaće i polarizacije, ona je sredstvo kompenzacije i regulacije naraslih socijalnih frustracija.⁴⁵ Oslanjajući se na izuzetno duboko uporište herojskog mentaliteta koji je vekovima usađivan u nacionalnu svest i podsvest, a koji je odavno izgubio svoj prvobitni sadržaj, stvorena je plodna osnova za uspešno prodiranje manipulativnog u arhetipski prostor, u vidu konstruisanih ideoloških matrica.

Kao čovek koji se odbio od društva i pobeo u goru, stičući vučiju slobodu ali i osamu, hajduk je imao najrazličitiji spektar motiva pa otuda i različite vrste hajdučije. Hajdučija koja je bujala početkom vladavine kneza Miloša smatrana je narodnom bolešću, a knez se trudio da je na svaki način suzbije. Glavna se hajka vodila protiv jatačkih porodica. Inače, za sve tipove hajdučije karakterističan je sistem jatakovanja - široka socijalna mreža porodica koje su omogućavale višedecenijski opstanak hajduka, skrivajući ih od predstavnika vlasti. Jataci su to činili iz posve različitih razloga. Neki su hajduke prihvatili iz simpatija prema odmetnicima prkoseći tako vlastima, dok su drugi to činili u strahu od hajdučke osvete (Ljušić, 1998: 165). Socijalna struktura jataka je prilično raznolika – tu se mogu naći ubogi seljaci, ali i bogati i imućni domaćini, službenici itd.

⁴⁵ Govoreći o hajdučiji u XIX veku, Radoš Ljušić upućuje na slične razloge za njeno bujanje u to doba, navodeći da su velike materijalne žrtve naroda da održi mir sa Turcima, kao i grubost administrativnog aparata kneza Miloša, dva dopunska faktora koja su doprinela da se ova pojava omasovi (Ljušić, 1998: 164).

Tradicionalno, veza između hajduka i naroda je duga i snažna, a pitanje njenog porekla se čini značajnim. Seljaci najčešće ističu strah za sopstveni život pod hajdučkom ucenom, kao i štetu koju im nanose hajduci koje su odali. "Seljaci trgovci sa Zlatibora na pitanje zašto ne gone hajduke, odgovorili su da bi oni to rado činili kada bi država pristala da nadoknađuje štete koje im hajduci prave posle svake potere" (Ljušić, 1998: 164). Međutim, na nekim sudskim procesima i hajkama na hajduke ispostavilo se da su upravo hajduci bili ucenjeni od jataka koji su im davali utočište, da su za to davali ogromnu nadoknadu, bili izvor bogatstva za seljačke kuće u kojima su boravili. Uloge su se vremenom menjale, pa je parazitiranje jataka na hajdučkim poduhvatima takođe uzimalo maha, te su čak hajduci izvršavali njihove naloge za poharu i osvetu. Seoski političari su se služili hajducima kao sredstvom za satiranje političkih protivnika. Veza između politike i kriminala stara je i oprobana sprega koja je opstala do političke prakse modernog doba. Hajduci se pojavljuju kao zaštitnici naroda, koje seljačke i siromašne familije štite i kriju iz straha i divljenja, a realnost je savez između političkih i finansijskih moćnika koji se koriste akcijama i zločinima ucenjenih hajduka. "Da seljak nije svojom psihom jatak", pisao je Dvorniković, "ne bi se u tom kraju hajduci ni odbijali u šumu [...] Hajduk je istupio iz društva i protiv društva [...]; seljak je pošao za njim u duši, iako možda formalno vrši dužnost predsednika opštine" (Dvorniković, 2000: 791).⁴⁶

⁴⁶ Ostavljajući po strani one, kako kaže, "stare dobre hajduke", borce koji su

Fenomen hajdučije na balkanskim prostorima obično se posmatra kao ishod društveno-ekonomskih transformacija i kao reakcija pojedinaca na teško podnošljive materijalne prilike. Ona uglavnom nije bila planski i strategijski usmerena na sistemske društvene promene, već se prevashodno ispoljavala kao čin individualnog odbacivanja društvene datosti. Dvorniković i Kilibarda, na primer, u hajdučiji ne vide rezultat osmišljene socijalne akcije i klasne ili nacionalne borbe, već samo način da se u postojećim okvirima socijalne hijerarhije bolje živi, tako što će se kršiti pravila i norme koje se doživljavaju kao tuđe, nametnute. Na toj ravni se prepoznaje bliskost hajdučije i kriminala. Sa druge strane, element buntovništva – nepristajanja na socijalnu nepravdu i zaštita potlačenih i slabijih koja se pripisuje hajducima i njima sličnim delatnicima, obezbeđivala je njihovom ponašanju dimenziju socijalnog konflikta, koji je gotovo uvek bio

štitili narod, robili turske haračlije, odigrali poznatu ulogu u Prvom srpskom ustanku i čiji su jataci bili bezmalo svi, Dvorniković posebnu pažnju posvećuje razmatranju psihološkog i socijalnog odnosa seljaka i "zlih hajduka"-drumskih razbojnika iz prvih dekada XX veka, i navodi: "Današnji 'hajduci' prosti su drumski razbojnici koji operišu sa seljacima čitavih sela i predela i sa njima dele pljačku. [...] Naša dnevna štampa puna je stereotipnih izveštaja o hajducima i još više o seljačkom jatakovanju. [...] Seljaci, uhvaćeni u jatakovanju, pravdaju se strahom od hajdučkog terora. To može da bude uzrok samo u pojedinim slučajevima. Više govore činjenice da narod tih predela naziva hajduke 'šumskim cvetom', 'gorskim carevima', da ispoljava katkad i neprikrivene simpatije pa i divljenje za njih. [...] Nađe se među tim hajducima i jatcima ne samo po koji pretседnik opštine, nego i 'ugledan politički čovek'. 'Znam iz svoje prakse da su hajdučki jataci, i, uz to, vođi pojedinih vladajućih partija', izjavio je jedan čovek iz toga kraja u jednom prestoničkom listu. [...] Pre nekoliko godina jedan požarevački advokat [...] dao je u jednom prestoničkom dnevnom listu izjavu o hajduku Babejiću da je 'napadao tamo gde je to svaki pošten čovek mogao da odobri, pomagao je tamo gde bi i svaki dobar hrišćanin to činio'" (Dvorniković, 2000: 790-791).

besperspektivan sa stanovišta mogućnosti stvarne društvene promene. Konstrukcija mitskog junačkog statusa, pri čemu su hajduci označeni kao borci za socijalnu pravdu, nosioci otpora, snažni pojedinci koji ne znaju za strah i krše sva pravila, služila je kao način relaksiranja socijalne napetosti i kompenzacija naraslih frustracija stanovništva, posebno u periodima kriza. Oспорavanje svakog autoriteta, hrabrost i spremnost da se svojim sposobnostima i ličnom slobodom izbore za bolje uslove života, gradili su novi društveni uzor koji je bio posebno važan u uslovima turske okupacije. Premda nije razmršena dilema da li je u suštini reč o ustanicima ili razbojnicima, borcima za nacionalnu slobodu ili neukrotivim devijantima i zločiniteljima, hajduci opstaju u kolektivnoj svesti kao duboko poštovani epski junaci.

Junaštvo i hrabrost, kao neprikosnovene vrline u srpskom društvu devedestih godina prošlog veka, neretko su pripisivani pripadnicima socijalne margine. Arhetipsko nasleđe u koje su utkani zahtevi za odmetnikom-zaštitnikom poput hajduka, i dalje se prepoznaje kao prototip društvenog junaka. Međutim, to više nije bio hajduk, već se takav "junak" najpre pronalazio u svetu podzemlja.⁴⁷

⁴⁷ "U sredinama u kojim postoji ono što A. Smit naziva vertikalnom etnijom, realni društveni fenomeni koji se označavaju pomenutim pojmovima su složeniji nego u sredinama u kojima postoji tzv. lateralna etnija. U prvom slučaju, u vertikalnoj etniji ili etničkom tipu nacija, mafija, terorizam i hajdučija stoje na ideološkoj tromeđi razbojništva, narodnooslobodilačke borbe i socijalne revolucije. U drugom slučaju, u lateralnoj etniji ili građanskom tipu nacija, pomenute pokrete je lakše definisati jer se kolebaju između običnog razbojništva

Negativni junak – junak anomalije

Varijete u kojima se pojavljuje dvojstvo junačkog su bogati, kompleksni i raznoliki i mogu se posmatrati iz različitih uglova. U nastavku, usredsredićemo se na razmatranja o negativnom društvenom junaku koji predstavlja ishod procesa degradacije i modifikacije pojma društvenog junaka, tako što se junački status dobija ne uprkos destruktivnosti i lošim osobinama, već upravo zahvaljujući njima. Reč je o paradoksalnoj situaciji u kojoj se neke osobe, čije bi postupke prosečan član društvene zajednice u dotadašnjem životu bez dvoumljenja ocenio kao neprihvatljive, usled promena u društvenoj strukturi počinju da percipiraju i prihvataju kao društveni junaci (Pavićević, 2008: 223).

Viđeni kao nosioci izuzetnih kvaliteta, idealnih ljudskih osobina, junaci se socijalno potvrđuju aktivnostima koje podrazumevaju ekstremne životne situacije i rizik, a koje se po pravilu interpretiraju kao borba ili žrtva za opšte dobro. Uspon negativnih društvenih junaka kao socijalni fenomen valja posmatrati u opštem socijalnom kontekstu, ne gubeći iz vida mitske i epske elemente "junaštva" za koje se smatra da su, shodno postavkama analitičke psihologije, sačuvani u individualnom i kolektivnom svesnom i nesvesnom. U toj perspektivi se može pretpostaviti da individualno i kolektivno osećanje nemoći i strepnje pred mogućnošću povratka u kaos

i reakcije na socijalnu nepravdu, a veoma retko predstavljaju i pokret za opštu socijalnu pravdu" (Nedeljković, 2006: 265-266).

(ili "prirodno stanje") stvaraju socijalno-psihološki ambijent podložan heroizaciji kriminalca, tj. osoba koje karakteriše kriminalna karijera, odnosno kontinuitet vršenja zločina. Umesto očekivane osude i odbacivanja od strane javnosti, dolazi do određenog zaokreta ka pozitivnom vrednovanju kriminalca-heroja, čak i u onim društvenim grupama koje inače ne odlikuju kriminalne sklonosti.

Koje to društvene okolnosti dovode do toga da u socijalnom prostoru pozitivni društveni junaci skoro sasvim bivaju potisnuti negativnim modelima? Može se pretpostaviti da bi to mogle biti okolnosti koje izazivaju nesigurnost, slabost, nemoć i permanentnu frustraciju ljudi. Dugotrajno osećanje nemoći i nemogućnost afirmacije u očima značajnih drugih generatori su hroničnog i dubokog nezadovoljstva. Strah, strepnja, nesigurnost i hronično stanje i osećanje bespomoćnosti mogu biti izazvani i produbljeni različitim oblicima društvene krize i patoloških pojava koje je prate. Ukoliko društvena zajednica (predvođena svojom elitom) u dužem vremenskom periodu ostane opterećena stanjem bezizlaznosti, može se očekivati pomeranje ponašanja većine (podstaknuto "proizvodnjom" mitova od strane društvene, kulturne i političke elite) ka iskrivljenoj i iracionalnoj percepciji realnosti. Sa druge strane, društvena anomija, kakvu proizvodi temeljna strukturalna kriza, vodi devijantnim oblicima ponašanja i adaptaciji društva na njih. Budući da imaju snagu orijentira, turbulencije u sistemu vrednosti

povlače sa sobom lančane i duboke poremećaje u čitavom društvu i kulturi, kao i obratno (Koković, Lazar, 2004: 251).

Oslanjajem na teoriju društvene anomije Roberta Mertona, u dijagnostikovanju promene u društvenoj strukturi koja za posledicu ima devijantno ponašanje kao izdvaja se kao najznačajniji (katkad bezmalo isključivi), nesklad između proklamovanih ciljeva (kulturnih aspiracija koje obezbeđuju prestiž i osećanje prihvaćenosti, uklopljenosti) u društvu i dostupnih socijalno prihvatljivih sredstava za njihovo postizanje. Gubitak ravnoteže u pihvatanju društveno integrisanih ciljeva i institucionalno kanalisanih mogućnosti njihovog ostvarivanja ishod je odsustva ravnopravne socijalne utakmice koja bi obezbeđivala svakom pojedincu dostizanje odgovarajućeg položaja unutar distributivnog poretka. Nesrazmerno isticanje ciljeva i nemogućnost da se oni ostvare na zakonit način i uz korišćenje socijalno prihvatljivih sredstava dovode, u okviru pojedinih društvenih grupa, do razdvajanja ciljeva koji su deo kulturne matrice i njima saobraženih sredstava. U tim slučajevima se kao važna izdvaja sama tehnička mogućnost ostvarenja cilja. "Tehnički najizvodljivijoj proceduri, bila legitimna ili ne, daje se prednost nad institucionalno propisanim ponašanjem. Kako se ovaj proces nastavlja, integracija društva postaje skoro nemoguća, i usled toga nastaje anomija" (Merton, 2009: 281). Suština procesa se ogleda u činjenici da je onima koji mimoilaze proklamovane norme u ostvarivanju prenaplašenih kulturnih ciljeva poznat njihov sadržaj, ali da se emotivna

podrška tim pravilima gubi pojačanom motivacijom da se cilj ostvari, jer je postizanje uspeha imperativ. Konvencionalni standardi uspeha u jednoj zajednici isključuju veliki broj grupa i pojedinaca iz utakmice kojima adekvatna sredstva za postizanje društvenih ciljeva nisu dostupna. Jedan od njihovih odgovora može biti antisocijalno ponašanje, upotreba nedozvoljenih sredstava i protivzakonito (ali delotvorno) rešavanje ove kolizije. Obim ovakvog ponašanja se povećava sa širenjem disproporcije na relaciji cilj-sredstvo. Merton kaže: "Antidruštveno ponašanje se javlja u velikom obimu samo onda kada sistem kulturnih vrednosti uzdiže, doslovno iznad svega ostalog, određene *zajedničke* simbole uspeha za *čitavu populaciju*, dok njegova društvena struktura strogo ograničava ili potpuno onemogućava pristup dozvoljenim načinima postizanja tih simbola *velikom delu te iste populacije*" (Merton, 2009: 284).

Ako se antidruštveno i kriminalno ponašanje shvati kao jedan od odgovora na nemogućnost pojedinaca ili grupa da legitimnim sredstvima ostvare ciljeve, postaje sasvim jasno prihvatanje tehnički delotvornih sredstava kao jedinog izlaza.⁴⁸ Ukoliko je anomija obuhvatila skoro celo društvo, izvesna je njegova kriminalizacija. Ona se čak ukazuje kao

⁴⁸ *Konformizam, inovacija, ritualizam, povlačenje i pobuna* predstavljaju, prema Robertu Mertonu, pet osnovnih načina adaptacije pojedinaca unutar kulturno orijentisanog društva ili grupe. U slučaju inovacije, kao jednom od mehanizama eliminisanja frustracije odnosno prilagođavanja stanju anomije u društvu, prihvataju se kulturno proklamovani ciljevi i zadržava težnja za njihovim dostizanjem, ali se za realizaciju tog cilja koriste alternativni načini uključujući i kriminalne, budući da su legalni putevi u konkretnim socijalnim prilikama nedostupni ili značajno skućeni.

moćnost ostvarivanja društvene integracije u uslovima poodmakle anomije (siva i crna ekonomija postaju ponuđeni odogovori od strane političke elite). Ne samo da nezakonita sredstva dobijaju neku vrstu društvene amnestije, već poprimaju i aspekt bunta protiv frustrirajuće stvarnosti podeljene na apsolutno privilegovanu elitu i ostatak. Heroizacija kriminalaca (upravo kriminalaca) pojavljuje se kao logična posledica procesa mitologizacije heroja u uslovima kriminalizovanog društva (opšte prihvatanje neminovnosti izbegavanja regulativnih normi društva u dostizanju ciljeva).

Upadljivo obeležje kriminalizovanog društva jeste negativna refleksija dotadašnjih vrednosti i normi, sada okrenutih naglavačke – tako, na primer, spretnost u malverzaciji počeeće da se slavi kao poslovna sposobnost. Rastu mogućnosti i pritisci ka prebacivanju pojedinaca i grupa u nelegalne tokove. Edvin Saderland (Edwin Sutherland), jedan od najuticajnijih kriminologa XX veka, tvrdio je da se kriminalno ponašanje uči kao i svako drugo ponašanje, posredstvom istih mehanizama kao i u okviru procesa pozitivne socijalizacije (Sutherland, 2009). Društva u kojima "kriminal cveta" neprekidno otvaraju mogućnosti za problematične socijalne kontakte, usvajanje negativnih stavova i ulazak u kriminal, pre svega, mladih ljudi. Ako se od strane političke i ekonomske elite određeni oblici kriminalnog ponašanja tretiraju kao vid profitabilne privredne delatnosti (ili pak jedine mogućnosti za opstanak stanovništva), kriminalne uloge se

raspoređuju na isti način kao što je do tada to bio slučaj sa konvencionalnim, a korišćenje nasilja koje se na različite načine promovise, postaje jedan od važnih puteva za doseganje poželjnog društvenog statusa. To je karakteristično za društvene situacije u kojima su nosioci kriminalnih i konvencionalnih sistema vrednosti međusobno blisko povezani. Narušava se balans između unutrašnjeg i spoljašnjeg suzdržavanja,⁴⁹ a vera ljudi u potrebu i značaj poštovanja društvenih pravila⁵⁰ nalazi se na niskom stepenu što ih navodi da ih krše lakše i češće. Postupno dolazi do kolapsa društva u *predatorsku* zajednicu.

⁴⁹ Volter Reckles (Walter Reckless) teorijom suzdržavanja objašnjava i komformističko ponašanje i devijantnost. Pri tome razlikuje unutrašnje suzdržavanje koje se sastoji uglavnom od unutrašnjih komponenti kao što su: samokontrola, povoljna predstava o samom sebi, snaga ega, razvijen super ego, visok nivo tolerancije na frustracije, otpornost na napade, odgovornost, kao i usemerenost ka cilju, sposobnost da se pronađu supstitutivna zadovoljstva, racionalizacija za smanjenje napetosti. Spoljno suzdržavanje predstavlja strukturalni branik u neposrednom socijalnom okruženju individue koji uspeva da je drži unutar društvenih granica. Sastoji se od konzistentnog moralnog fronta prema ličnosti, institucionalnih pojačanja njegovih normi, ciljeva i očekivanja, razumnog niza društvenog očekivanja, efikasnog nadzora i discipline (društvene kontrole), odredbi koje uređuju polje aktivnosti (uključujući norme, ograničenja i odgovornosti), kao i alternativne i sigurnosne ventile, mogućnosti za prihvatanje, zadržavanje ličnog identiteta i pripadnosti (Reckless, 2009: 300-302).

⁵⁰ Analiza institucionalne anomije (Messner, Rosenfeld, 1994) pokazuje da je ravnoteža između obrazaca za uspostavljanje jedinstva neophodnog za funkcionisanje društva u vezi sa nivoom *dobrovoljnog konformizma* u društvu i delotvornošću mehanizama socijalne kontrole (Cordella, 2009). Kada su obrasci za uspostavljanje jedinstva izrazito neuravnoteženi društvo će se suočiti sa abnormalno visokim stepenom devijantnosti i kriminaliteta. "Anomija nije nedostatak normi već odsustvo (kvaliteta) pružanja podrške normama – kao što su pomirenje, kompenzacija, obrazovanje i reintegracija" (Cordella, 2009: 448).

Ponašanje čoveka u krizi, ili kako kaže Kasirer, "u očajnim situacijama", uključuje i očajne izbore – magija i mitologija obično iskrsavaju onda kada je obavljanje posla opasno, a ishod neizvesan (Kasirer, 1972: 272). Vrednosti koje prve padaju pod sumnju i bivaju suspendovane jesu one pozitivne - dobrotu, racionalnost, solidarnost, humanost. Čovek koji se našao u tragičnim okolnostima priseća se svojih pozitivnih uverenja kao lepe prošlosti koju mora da napusti. On počinje drugačije da doživljava svet oko sebe, da prihvata filozofiju podzemlja u kojoj nema ljubavi i praštanja. Čovek može uporno nastojati da se tome odupre, ali, ukoliko period krize potraje dovoljno dugo, proces adaptacije na nove okolnosti iz korena menja njegov odnos prema stvarnosti i životu. On može izaći iz te borbe naizgled nepromenjen, ali duboko u njemu sazreva saznanje da je ljudski egoizam osnova i glavni princip opstanka. Odsustvo lične krivice, što je obično slučaj u periodima velikih društvenih potresa, čini čoveka još osujećenijim i spremnijim da se prikloni novom sistemu vrednosti. Prizma njegovog pogleda na svet postaje mračna, destruktivna i egoistična, a ono što može da ga probudi iz apatije izazvane osećanjem nemoći jeste poziv na razaranje. Reči onih koji traže uništavanje sveta zato što je nepravedan, deluju kao jedini pokretač za očajnika. To je momenat u kome ugroženi pojedinac traži izgublenu snagu i smelost, u kome više ne funkcionišu pozitivni sistemi vrednosti, tačka u kojoj se svet doživljava kao mesto u kome vladaju neumoljivi i surovi zakoni prirode. Rađa se potreba koja se ostvaruje u sferi

mitskog poimanja realnosti, potreba neke društvene grupe, a nekad i celog naroda da se privije i preda u ruke vođe. Sudbinski predodređen, Vođa, koji nas štiti od zla, kome se bez razmišljanja predajemo kao svome ocu u periodima najtežih kriza, često je zapravo nalik Žirardeovom drugom tipu spasitelja - sirovom, silovitom, pustolovnom, onom koji odbija postojeći sistem vrednosti, raskida sa prošlošću. On je obesni avanturista koji prezire red i pravilnost; obećava uzbuđenje i zanos osobama koje su skrajnute, kojima je dosta učmalog života. On u ruci drži mač, željan je slave i potčinjava gomilu. Najčešće, na kraju svog puta, biva ostavljen od strane onih kojima je obezbedio bogatstvo i moć.

Uočavajući superiornost ličnosti koje svojom harizmom i energijom u stanjima društvene krize pokreću na akciju, Serž Moskovici piše: "Nikad se nema previše karaktera koji je snaga, ali se može imati previše inteligencije, koja je slabost, jer se slabi hrabrost i odstranjuje zaslepljenost neophodna za akciju" (Moskovici, 1996: 266). Morfološka monolitnost psihički snažnog vođe dovodi do "kolizije vrednosti" u kojoj se do tada pozitivno vrednovani članovi društva ocenjuju kao psihički slabiji. Prestupnici koji su od "jednog komada izlivena bića" daleko se bolje snalaze u okolnostima "prirodnog stanja". Integritet i identitet pojedinca su ugroženi poricanjem svih društvenih vrednosti i normi i on postaje dezorijentisano, uplašeno biće kome imponuje društveni akter sa višim stepenom psihičke snage i moći. Očajanje redukuje stukturu

ličnosti na nagon za samodržanjem i svi "uzvišeniji" kriterijumi gube na važnosti. Izgubivši tako vlastiti identitet, čovek ga traži u snažnijem od sebe.

Mit o vođi nastaje kao posledica potreba društvene zajednice koja svoja neispunjena, a sve snažnija očekivanja, projektuje u ličnost Vođe. Bez obzira da li je tumačimo kao posledicu neadekvatnog razvitka društvene svesti ili određenog tipa političke kulture (podanička, parohijalna, pariticipativna, integrisana ili neintegrisana), potreba za vođom svakako predstavlja regresivno reagovanje društva na unutrašnje i spoljne udare. Kriza legitimiteta - "vezivnog tkiva" koje obezbeđuje zajedništvo i kontinuitet političkog društva (Žirarde, 2000: 100), zapravo predstavlja odbijanje osnovnih načela na kojima počiva društvena zajednica. "Možemo s pravom govoriti o krizi legitimiteta", upućuje Žirarde, "onda kada odgovori na pitanja o postojećem načinu upravljanja i vladanja više nisu tako nesumnjivi i nesporni, kada se objašnjenja prirodno ne nameću kao 'umesna i bespogovorna.' Odanost i poslušnost tada prestaju da budu glavni zahtevi, a poverenje u vlast i podrška koja joj se daje [...] se osipaju ili nasilno razaraju. [...] Sada se vlast, načela na kojima je utemeljena, mehanizmi koje je uspostavila, lica koja je sprovode i otelovljuju, počinju doživljavati kao nešto 'drugo i različito', kao neprijateljsko ili strano..." (Žirarde, 2000: 100-101).

Kriza legitimiteta je, kako dalje upućuje Žirarde, neizbežno povezana sa individualnim i kolektivnim psihičkim traumama, jer

predstavlja prelaz od sigurnosti i izvesnosti u strepnju i nemir, od podrške i prihvatanja u otuđenost i odbacivanje (Žirarde, 2000: 102). On ovo stanje poredi sa krizama u mladalačkom dobu vezanim za odnos prema roditeljima, kada se traži figura koja će zameni ulogu roditelja čiji se autoritet odbacuje.⁵¹ Tada se traži novi učitelj, uzor, Vođa. Slici ponovo nađenog oca može se suprotstaviti jedna druga slika - "vođe bande, uglednog starijeg poglavara od koga, umesto zaštitničke i pokroviteljske sigurnosti pre treba očekivati bolna, ambivalentna osećanja, poslušnost koja podrazumeva potčinjavanje ali i ravnopravno učešće, divljenje ali i saučesništvo. [...] Svojim sledbenicima on otvara dotad zatvorena vrata, dozvoljava im dotle neslućene slobode ili neizrečene smelosti, otklanja im stid i strahove koji su ih predugo sputavali. [...] On čudi, uzbuđuje, osvaja, potčinjava; oko sebe može širiti i čulnu privlačnost, koja svakom njegovom pokretu i svakoj reči daje izuzetno dubok afektivni odjek" (Žirarde, 2000: 104). Snaga, smelost i vitalnost "novog vođe" pozivaju na odanost i poslušnost. Po analogiji sa adolescentskim antiherojem i novi društveni junak može da postane ličnost koja, u novonastaloj moralnoj praznini, oličava potpunu suprotnost dotadašnjim moralnim i društvenim vrednostima. Takva ličnost vodi u

⁵¹ Analizirajući zajedničke crte mnoštva različitih mitova o rođenju junaka, Rank ukazuje na tendenciju da se roditelji prikažu kao prvi i najmoćniji protivnici budućeg junaka, čije neprijateljstvo po pravilu ide dotle da oni uopšte ne žele njegov dolazak na svet. S druge strane, neprijateljski stav junaka prema svojim roditeljima prvenstveno se odnosi na oca. Junak počinje svoju aktivnost suprotstavljanjem starijoj generaciji i on je u isto vreme i buntovnik i obnovitelj, on je revolucionar. "Svaki revolucionar je prvobitno neposlušni sin, jedan pobunjenik protiv oca" (Rank, 2007: 91-92; 113).

neslućene slobode, ruši dotadašnje brane i, za razliku od oca koji je nastavljao tradicije, pojavljuje se kao njen razarač. On se nameće kao novi uzor, ali kao neko ko je po svom poreklu narodu vrlo blizak, ali spreman da ih povede u nove prostore, u novi svet bez bola i frustracije. Ovde nije reč o smeni generacija, o nastavljanju tradicije, već o pokornosti, sledbeništvu i fascinaciji koja se zasniva na bezrezervnom divljenju neustrašivom vođi. "Pojava pobunjenički nastrojenog heroja potresa jednoličnu svakodnevicu, poništava stare zabrane, preokreće opšteprihvaćena pravila, oslobađa odavno suspregnute snage. [...] Ranije nepoželjna banda galamdžija postaje ugledna, ljudi se dive njihovom pustolovnom životu... (Moris Bares, *Roman o nacionalnom poletu i snazi*, prema: Žirarde, 2000: 105). To je ohrabrenje za obrt koji pokreće društvene grupe da razmišljaju i delaju u novom pravcu, nalazeći izgubljeni identitet u Vođi. Taj autoritet se interiorizuje, on se oseća kao izvor snage, nove volje za životom. "On privlači i podstiče zajedništvo, jedinstvo, borbenost i osvajački žar. On se ne oseća kao tuđinski i otuđujući već, naprotiv, kao sredstvo lične obnove i uzdizanja, kao presudna mogućnost individualnog rasta i sazrevanja. Takva situacija subjektivno se ne doživljava kao odustajanje od sopstvene volje zarad nečije druge, već kao susret dvaju htenja, tačnije kao buđenje, kao ponovno rasplamsavanje rasplnutih ili zamrlih vlastitih stremljenja, oživljenih u dodiru sa drugom voljom koja je jača, napadnija, privlačnija" (Žirarde, 2000: 106).

Snaga heroja koji izranja u kontekstu društvene anomije uglavnom se ne temelji na pozitivnim svojstvima njegove ličnosti - plemenitosti, inteligenciji, prefinjenosti, bogatstvu duhovnog života. Naprotiv. Rafiniranost duha ne ide pod ruku sa sposobnošću za prestup ili iskorak. Povrh svega, spontanost psiho-socijalnih procesa koji se javljaju u stanjima krize može biti zamenjena veštačkim, dirigovanim održavanjem socijalne iracionalnosti u nekim političkim i ideološkim sistemima, jer, politika na racionalan način može iskoristiti iracionalne suštine masa (Moskovici, 1996). Izdvojenost političke elite, političke procedure i akcije izvan uticaja javnosti obavijaju ih velom mističnog, a partije, vlade, političke ličnosti i napokon, heroji, pojavljuju se kao mitski entiteti sa neospornim atributima moći.

Odbacivanje postojećeg društvenog poretka, bilo da je parcijalno ili opšte, podrazumeva odbacivanje standardizovanih normi ponašanja, pri čemu se oslobađa nestrukturirana komunikacija, zasnovana na emocijama i intuiciji. U takvom stanju *antiritualizma*, karakterističnom za evolutivne i revolucionarne društvene procese ili pak neprilagođene segmente društva, vlada anomija, a zaštita od neželjenih stanja histerije, panike i transa počiva na uspešnoj i snažnoj strukturisanosti društva. Neformalnost, nekodifikovano ritualno ponašanje, mogu se javiti i u uslovima diktatorskih društvenih ustrojstava. Otpori totalitarnim režimima su nabijeni afektima podređenih. Luis u ovakvom slučajevima govori o religioznosti sa jakim ideološkim

nabojem, smatrajući je religijom podređenih (Lewis, 1977, prema: Đorđević, 1997: 72). Ovakvi kultovi se javljaju kao mogućnost pojedinaca i grupa da se na kratko izvuku iz pozicije nemoći i obespravljenosti. Istrošenost postojećih društvenih normi, odsustvo pravde i osećanje nemoći, okreću pojedince i grupe ka mitskom. Iskušenja u teškim društvenim okolnostima, pre ili kasnije vode napuštaju terena pozitivnih vrednosti, u neverici da se zlo može pobediti. Sledeći korak je prelazak u pasivno stanje trpljenja, a zatim potčinjvanje zlu i prihvatanje negativnog junaka kao uzora. Ukoliko kultura, tradicija, religija i pravni poredak nisu duboko ukorenjeni i utemeljeni u društvenoj sredini kroz njen istorijski i društveni razvoj, sve pozitivne vrednosti koje oni sadrže i štite lakše se odbacuju. Otvara se veliki prostor za negativne junake, koji se postavljaju iznad zakona, a dolaze s one strane zakona. Najdramatičniji je onaj momenat u kome antijunaci, kao nosioci promene i pobune protiv nedostataka postojećeg sistema, postaju negativni, pali junaci uzdignuti na nivo društvenog uzora. U njima više nema ambivalencije, balansiranja između prihvatanja i odbacivanja, oni više nisu odraz neuspele adaptacije u frustrirajuću socijalnu sredinu, oni, premda negativni, postaju društveno prihvaćeni i afirmisani. Svet zločina i nemoralnog kome pripadaju više se ne preispituje previše, ne čini se tako loš, čak se na najrazličitijim nivoima promovise kao jedini način razmišljanja i delanja koji garantuje opstanak. "Pre će biti da herojski lik nastaje kao rezultat potrebe da se nađe neko dovoljno jak da nas zaštiti, a kad već to ne može da bude neko od nas, neko običan i normalan, onda se i ne

očekuje da će se taj jaki zaštitnik ponašati u skladu sa našim običajima i normama. Naprotiv, njegova bezobzirnost je znak da smo našli pravog. Zamišljamo da će nas on uspešno odbraniti od strašnog neprijatelja baš zato što se služi nasiljem, što radi stvari i pokazuje osobine koje su za nas obične smrtnike, kukavičke poštovaocce ljudskih zakona i moralnih obzira, neprihvatljive. Heroj jeste i ostaje neko van zakona i bez moralnih kočnica" (Čolović, 2007: 205-206). Kriminalci su kao skrojeni po meri ove potrebe "običnih" ljudi.

Kriza, nasilje i mitologizacija kriminalaca

Razdoblja naglih i dubokih društvenih promena po pravilu predstavljaju periode velike nestabilnosti i porasta kriminaliteta: u isto vreme dok gube dotadašnje oslonce i strepe za vlastitu egzistenciju, ljudi opažaju upadljivo širenje kriminalnog ponašanja koje organi formalne socijalne kontrole ne stižu da suzbiju; dok rizik otkrivanja krivičnih dela opada, umnožavaju se prilike za brzo i lako bogaćenje, a uz pomoć korupcije najmoćniji uspevaju da obezbede faktički imunitet od krivičnog gonjenja – sve to proizvodi nesagledive štetne posledice po pravni sistem [kao i čitav sistem društvenih normi] i ravnopravnost građana (Ignjatović, 2010: 127). Društvena kriza predstavlja ambijent u kojem se ljudi pritisnuti nesigurnošću, strepnjom i ozlojeđenošću iscrpljuju u neprestanom nastojanju da se oslobode pritiska neprijatnih

emocija, da se reorganizuju, adekvatno prilagode novonastalim uslovima, prežive i povrate samopoštovanje.

Društvena kriza je, tako, u prirodnoj (neposrednoj i posrednoj) vezi sa nasiljem, a agresija unutar zajednice traži žrtvu koja će je primiti na sebe (Pavićević, 2008: 226). Nasilje je zarazne prirode i ima tendenciju zamene objekta – ukoliko ga prvobitna meta izbegne, ono se širi na druge. Obredna žrtva je u arhajskim društvima kontrolisala nasilje time što ga je iz recipročne usmeravala u jednodušnu agresiju. Određeni vidovi žrtvovanja pojedinaca ili čak čitavih društvenih grupa i u današnje su vreme način da se, kroz jednodušnu agresiju, nađe spas od međusobnog uništenja (Pavićević, *ibid.*, s. 226). "Dugo potiskivano nasilje se razliva po celoj zajednici i ugrožava ne samo fizičku sigurnost nego i kulturni poredak - okosnica sistema slabi i razlabavljuje se; u početku spora, erozija svih vrednosti postaje sve brža; čitavoj kulturi preti opasnost da se sruši, i pre ili kasnije će se i srušiti, kao kula od karata" (Žirar, 1990: 58). Nad krhotinama kulturnog poretka nadvija se mit, a deo mitskog doživljaja stvarnosti je negativni junak – onaj koji se jedini može suprotstaviti realnosti u svoj njenoj surovosti, budući da je snažan, nepokolebljiv i da se ne obazire na društvene norme.

Dugotrajna društvena kriza može proizvesti kolektivno autodestruktivno raspoloženje koje se prepoznaje pored ostalog po dominaciji negativnih društvenih junaka čija se antisocijalni činovi dešifruju kao otpor dehumanizovanoj

stvarnosti. Problem očuvanja duhovnog i društvenog balansa najveći je u stanjima koje Jaspers naziva "graničnim situacijama" – situacijama u kojima se magla rutine i zaborava koja obavija našu egzistenciju rasprši kada se iznenada suočimo sa fundamentalnim pitanjima života i naročito, smrti (Racković, 2003: 38). Takva stanja stavljaju na probu dotadašnje sisteme vrednosti stvarajući neočekivane, često nakaradne moralne i socijalne poretke. Razum, ljudske potencijale i vrednosti zamenjuje svet čarobnjaštava. U tim okolnostima se osvedočeni nitkovi, uz pomoć mitova i iluzija, kroz proces heroizacije uspinju na društveni vrh nanoseći nesagledivu štetu društvu.

Sa stanovišta imoralističkih filozofskih pristupa "heroj" (individua sa jačim egzistencijalnim kapacitetima) ima smelosti da čini ono što drugi žele ali ne smeju i to ga čini izuzetno privlačnim. Negativni junak reprezentuje svet u kome vlada pravda snažnih, odvažnih i prekih. To je junak koji evocira osobine tragičnog junaka koji izaziva bogove raspaljujući njihov bes. "Postavši jak ja sam vlastiti bog" (Žene, 1969: 18). Moralni čin postaje veličanstven i uzvišen ne na osnovu vlastite etičke suštine, već na osnovu njene izdaje. Kriminalac–junak je snaga; njegova antisocijalna prošlost sada mu obezbeđuje slobodu. Taj heroj mraka postaje "gorda pesma", kadra da podigne pale i ponizne. Svet kaznionica i prestupnika, svet "podzemlja", postaje svet "duboke lepote" za odbačene.

O nasilju kao sredstvu društvenog "pročišćavanja" govorili su mnogi filozofi, uzimajući često za primer društvene događaje poput revolucija i prevrata (Pavićevi, 2008: 227). Žorž Sorel (Georges Sorel), Franc Fanon (Frantz Fanon) i Žan-Pol Sartr (Jean-Paul Sartre) priznavali su nasilju legitimitet u rušenju hipokrizije u kontekstu nedostatka legitimiteta same države. Nasilje se tako posmatra kao emanacija čovekove emotivne suštine, reakcija opravdanog besa zbog nepravde, te se "izlečenje" ljudi od nasilja pojavljuje kao dehumanizovani čin "kastacije". Percepcija nasilja kao neizbežnog, čak jedinog načina da se "terazije pravde vrata u ispravni položaj", čini suštinu mita o herojima-zaštitnicima s one strane zakona.

Problem relativizacije zločina u vezi je sa davnašnjom idejom o bipolarnoj prirodi dobra. Hegelova (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) i Marksova (Karl Heinrich Marx) dijalektička "moć negacije", kako upućuje Hana Arent (Hannah Arendt), potiče iz jedne stare (i opasne) filozofske predrasude da zlo nije ništa drugo do jedan negativan *modus* dobra, da dobro može nastati iz zla, te da je, jednostavno rečeno, zlo samo privremena manifestacija jednog još skrivenog dobra (Arent, 2002: 36).

Iskoristivši nasilje u sopstvenom stvaranju, država ga kasnije monopoliše i sankcioniše zarad dobrobiti i napretka društva. Ukoliko se moć vlasti zasniva na nasilju, što je slučaj sa autoritarnim i totalitarnim društvima, javni prostor je glavna pozornica ispoljavanja moći, a "podzemna" zona i "neformalni

činioci" postaju njen glavni izvor.⁵² U situacijama ekstremne društvene, ekonomske ili političke krize, u kojima totalitarna vlast neizbalansirano tone u dubine kriminalnog,⁵³ "podzemna" zona izbacuje na svetlost dana svoje namnožene kriminalne aktere, koji više ne mogu (a i ne žele) da ostanu skriveni od očiju javnosti. Pojavljuje se (za nosioce vlasti neodložna) potreba da te društvene subjekte koje je iznedrila kriminalizovana realnost političkog i ekonomskog života (sprega vlasti i kriminala) predstave u društveno prihvatljivom svetlu. Na temelju te potrebe (mada ne samo nje), razgoreva se proces mitologizacije i heroizacije kriminalaca (Pavićević, 2008: 236).

Takvi procesi su viđeni nedavno na balkanskim prostorima, nakon raspada SFR Jugoslavije. Vrlo je brzo postalo jasno da, u skladu sa aktualizovanim nacionalističkim diskursom, zaokret u prošlost, retradicionalizacija društva (jačanje mitsko-epskog kolektivnog identiteta) i oživljavanje epskih herojskih mitova u uslovima strepnje, nezadovoljstva i

⁵² Skriveni od očiju javnosti, "neformalni činioci" postaju osnovni generatori moći na kojoj se zasniva totalitarni režim, budući da ga oslobađaju i ono malo obazrivosti i skrupula koje zahtevaju čak i marionetske društvene institucije. O problemu neformalnih mreža hijerarhije vidi: Kovačević, M. (2007). "Mehanizmi transfere kriminala, hijerarhija i mreža", saopštenje sa treće debate Demokratskog političkog foruma na temu: "Od društva nasilja ka društvu tolerancije", održane 18. juna 2007. godine.

⁵³ Mankur Olson iznosi zanimljivo zapažanje da se namere autokrate u graničnim situacijama, kada ne razmišlja o budućnosti društva, ne razlikuju od namera lutajućeg bandita, što on zapravo i postaje; zbog stalno prisutnog rizika da diktator u jednom trenutku sa prividno dugoročnih interesa društva pređe na kratkoročnije planove (sopstveno bogaćenje na račun naroda čiji se interesi tobože brane), obećanja autokrate nikada nisu sasvim pouzdana (Olson, 2006, navedeno prema: Tripković, Tripković, 2009: 166).

besperspektivnosti predstavljaju spasonosno rešenje (Pavićević, 2008: 236). Ljudi od kriminalne karijere postaju istureni učesnici kako ratnih, tako i društvenih zbivanja uopšte. Zbog učešća kriminalaca u poslednjim ratovima u bivšoj Jugoslaviji na svim stranama, ti su ratovi, kako primećuje Ivan Čolović, izgledali anahrono, bliži onome što je ratovanje bilo pre nastanka modernih nacija i armija (Čolović, 2007: 181). Mafijaši, sitni i krupni kriminalci pojavljuju se u ulozi narodnih zaštitnika, srčanih junaka koji krvare za opšte dobro. Tokom svog "junačkog angažmana", svi su oni nastavili sa intenzivnim kriminalnim delovanjem, s tim što su se prilagođavali različitim ratnim uslovima. Tako, "sarajevska 'gangsterska gerila', nemajući drugog izvora za finansiranje svojih akcija, otimala je šta je htela od svojih sugrađana, primenjujući, pri tome, pored nacionalnog, i robinhudovski socijalni kriterijum, uzimajući i od Srba i od imućnih Muslimana i Hrvata. Nasuprot tome, njihovi pandani na hrvatskoj i srpskoj strani, imajući širi radijus kretanja, mogli su da se dobro 'opskrbe' i bez tog socijalnog alibija, to jest pljačkali su i otimali pre svega od pripadnika 'neprijateljske' nacije" (Čolović, 2007: 188).

Principi funkcionisanja mitskog heroja prisutni su i očigledni i u doživljajima savremenih junaka. Natprosečnost, bilo da je reč o fizičkoj ili intelektualnoj izuzetnosti, i različitost u odnosu na pripadajuću zajednicu neophodna je (npr. stranac, otpadnik, kraljević, zabavljač i dr.). Rene Žirar, međutim, praveći komparaciju između modernog i arhajskog junaka (Žirar, 1990:

92) konstatuje da, dok moderno mišljenje ne prihvata junaka dok on ne prestane da bude zločudan i postane blagotvoran, za religiozni empirizam to ne važi - on samo registruje šta se tačno dogodilo, ne ulazeći u razloge i ne donoseći sudove. Edip, koji je prvobitno strašni zločinac, postaje blagotvoran, bez ikakvog pomilovanja u modernom, molarizirajućem smislu. Junak može biti zločinac, koji svojim zločinom i kaznom razrešava i oslobađa zajednicu nagomilanog unutrašnjeg pritiska. Na žalost, ta misija može biti izneverena, te negativni junak – zločinac, ostaje pali junak koji čitavu zajednicu odvlači u zločin i propast.

Popularnost prestupnika i odmetnika pojavljivala se u istoriji mnogih društava. Magnetizam kriminalaca-junaka posebno je bio karakterističan za periode velikih depresija, poput ekonomske krize u Americi tridesetih godina prošlog veka. Njihova glamurizacija⁵⁴ i popularnost pospešuje se literarnim i filmskim ostvarenjima u kojima se potencira njihova harizmatična privlačnost.⁵⁵ Pripisuje im se principijelnost, specifično životno

⁵⁴ Glamurizacija i heroizacija kriminalaca potiče od "niske demagogije" koja je zasnovana na mržnji prema intelektualcima i koja se nalazi u svim fašističkim pokretima. Pojedinci se smatraju izuzetnim samo ako njihova superiornost potiče od njihovog bića, a ne njihovog čina - atlete, kraljice lepote i dr. "Tako", kako upućuje Ratko Božović, "superiornost fizičkog i nasljednog bića može biti smatrana za proizvod prirode – tla, rase, naroda, nacije – iz koje su proizašli svi individuumi, te će im tako održavati jedno prirodno zajedništvo sa herojem, njihovu vlastitu aristokraciju putem participacije, njihov izvorni identitet koji se zahtjeva u šovinizmu (Božović, 1979: 183).

⁵⁵ Objašnjenje za snažnu privlačnost koju mnogi ljudi osećaju prema kriminalcima Robert Heir (Robert Hare) nalazi pre svega u mogućnosti za vikarijsko izživljavanje vlastitih fantazija kroz aktivnosti onih koji su kadri da zakorače s one strane zakona. "Te 'oslobođene' duše obično postaju narodni

iskustvo, veliča njihov ekskluzivan, ekstravagantan način života. Sekvence u kojima se implicitno nagoveštavaju ili otvoreno osuđuju njihovi najkrvaviji zločini sa koristoljubivim motivima, od strane gledalaca (čitalaca) brzo se zaboravljaju. Kao da njihovi brutalni postupci imaju opravdanje u prigušenom osećanju da je baš takvo beskrupulozno i nemilosrdno postupanje i probijanje kroz život zaista nužno i jedino delotvorno. Ukoliko je brutalnost i surovost smekšana prisustvom milosrđa, stereotipom zaštitnika nemoćnih i siromašnih, simpatije gledalaca/čitalaca definitivno su osvojene. Iza priče o traganju za slobodom maskiraju se uništenja čitavih naroda, flore i faune, narušavanje prirodne ravnoteže. Stanje poluanarhije iznedrilo je lik kauboja - samozvanog delioca pravde.

Fenomen vezan ne samo za svet organizovanog kriminala, već i modernu kulturu i umetnost (pre svega filmsku) jeste mafija. Iako se pod ovim pojmom neretko podrazumevaju sve kriminalne organizacije, mafija se u užem smislu smatra izdankom sicilijanske organizacije *Koza nostra* (*Cosa Nostra*, u prevodu "naša stvar"). Najšire shvaćena, mafija u odnosu na svoje početke predstavlja prilično izmenjen i u pojedinim aspektima prenaplašen oblik jedne veoma duge društvene i kulturne tendencije.⁵⁶ Veliki junaci literature, predanja i filma bili su

junaci ili uzori onim ljudima koji su previše inhibirani da bi mogli uživati vlastite 'zločeste' fantazije" (Hare, 1993: 149).

⁵⁶ Saša Nedeljković izlaže različita tumačenja pojave mafije među kojima se izdvajaju ona koje mafiju smatraju oblikom grupisanja i delovanja proizašlog iz otpora okupatorima koji su tokom istorije vladali Sicilijom: "U tom smislu mafija je jedan od brojnih primera transformacije tradicionalnih ustanova, u

zločinci – mafijaši, koji su se okrenuli protiv legitimnih predstavnika vlasti. Afirmativna socijalna percepcija mafije u Americi skopčana je sa njenim delovanjem u pravcu zaštite etničkog jezgra italijanskih doseljenika. Zaštita koja je izostala od strane društvenih i državnih institucija usled njihove slabosti i nepripremljenosti ili pak uticaja neke jače i brojnije etničke manjine, nadomešćena je pozitivnom identifikacijom sa mafijaškim porodicama koje su preuzele ulogu pokrovitelja ljudi u nevolji. Tako se sa stanovišta etničke unutrašnjosti, ali i socijalne solidarnosti relativizira vrednosni sud o kriminalu, pri čemu su pripadnici etnički zasnovanih kriminalnih grupa potpuno ravnodušni prema vrednostima građanskog društva, a ekstremno osetljivi kada je u pitanju vlastita enička grupa.

Čuveni literarni ali i istorijski zločinci–junaci bili su i pirati odnosno pomorski razbojnici koji su, kako navodi Edvard Lusi-Smit (Edward Lucie-Smith), naprosto općinjavali romantičare (Lusi-Smit, 1980: 17). Njihove pustolovine su sjajni primeri opisa života jedne vrste odmetnika - ljudi koji su se svojevolumno udaljili od društva i okrenuli mu leđa. U svojoj čuvenoj knjizi *Pirati* Lusi-Smit razmatra piratstvo ne samo u svetlu ljudske sklonosti nasilju i gramzivosti koje od njega, kako veli, čine privlačnu zamenu za život u kome vladaju zakoni, već i kao svojevolumni produkt vigilantizma. Uzimanje pravde u vlastite ruke u ratna vremena

kojima se manifestuje nesposobnost herojske privrede da se prilagodi mirnodopkim društvenim procesima, tako da od jedne konstruktivne delatnosti postaje destruktivna" (Nedeljković, 2006: 241).

stvorilo je privatirstvo⁵⁷ iz koga je, u mirnodopsko vreme i onda kada su prekoračene granice dozvoljenog, proisteklo piratstvo (Lusi-Smit, *ibid.*, s. 17). Nedostatak jasne i efikasne zakonske regulative doprinosa je legitimizaciji odmetništva. Povrh toga, maštanja o nesputanoj slobodi i moći utoljavala su žudnju ljudi da prevaziđu ograničenja vlastitih moralnih zabrana. "U fikciji žive pirati – dobri junaci, pirati – rđavi junaci, i, s vremena na vreme, pirati koji su mešavina i jednih i drugih. Oni su, međutim, uvek jači od života, jer i u najtrezvenijoj fikciji dobijaju mitsku dimenziju. Maštanja o nesputanoj slobodi i moći nadoknađuju ono što smotren građanin nikada ne može da dostigne i pored sveg svog materijalnog blaga" (Lusi-Smit, *ibid.*, s. 22). Đavolska privlačnost otpadnika koji žive po svojoj volji i svojim zakonima, oslanjajući se isključivo na sopstvene veštine i talente, donosi im veliku slavu. Oni izlaze iz svoje socijalne zajednice plaćajući za to visok danak, ali zato izbegavaju njene kompromise i hipokriziju i stvaraju vlastiti svet kao opoziciju ostatku čovečanstva. Velika imena svetske književnosti posvetila su se prestupnicima sa mora, posebno u periodu "gotskog" romantizma, mističnog i fantastičnog.⁵⁸ Često su ružnoću njihove moralne prirode simbolizovali neka fizička mana ili sakaćenje. Defekti te vrste

⁵⁷ Privatir (eng. *privateer*) je bio privatni brodovlasnik kome je od strane vlasti dato ovlašćenje da za vreme rata napada i zaplenjuje neprijateljske brodove (u prvom redu trgovačke) i njihov teret. Privatiri su delovali motivisani prevashodno koristoljubljem, a uspešni među njima su relativno lako postajali bogati.

⁵⁸ O piratima i temi zakopanog blaga pisali su Edgar Alan Po (*Zlatni jelenak*), Vašington Irving (*Gosti sa ostrva Džibit*), Robert Luis Stivenson (*Ostrvo s blagom*) i mnogi drugi.

(moralne i fizičke) se kompenzuju nekom privlačnom osobinom karaktera i na taj način se sugerirše dvostruka priroda, koja može u isto vreme biti i dobra i zla.⁵⁹

U romanima i pričama o piratima i njihovim izmišljenim carstvima autori su neretko plasirali vlastite ideje o društvenom uređenju, najčešće neku vrstu utopije u kojoj vlada socijalna jednakost. Sloboda kao vrhunski princip podrazumeva rat sa svima, sa prezrenjem se gleda na one koji se pokoravaju bogataškim zakonima koji su nastali da štite plodove pravih nitkovluka. Potiranje svih društvenih vrednosti i odlučno odbacivanje osnovnih društvenih postulata činili su okosnicu socijalne dimenzije obožavanja i slavljenja pirata. Kao i u svim ostalim slučajevima vanzakonskog preuzimanja pravde od strane narodnih zaštitnika regrutovanih od odmetnika, država je bila svesna samouništavajuće prirode takvih grupa i poduhvata i njihove nemogućnosti da je značajnije ugroze. Manipulisala je pak njihovom snagom praveći povremene saveze, primirja i sporazume, a pojedine evropske sile su ih koristile radi zaštite vlastite trgovine i svojih brodograditelja.

⁵⁹ Tananije nijansiranje ambivalentnih svojstava junaka-prestupnika usledilo je u delima s početka dvadestog veka. Tako, Rafael Sabatini u romanu *Captain Blood: His Odyssey* iz 1922. godine svog junaka prikazuje kao ugladenog, obrazovanog džentlmena, koji u sebi krije strašnu tajnu svoje nesreće. Takvi osobe junaci koji u svet kriminala unose vrlo aktivne elemente građanskog sveta preteča su antiheroja savremene kulture, a romani posvećeni njihovoj sudbini biće osnova mnogih holivudskih scenarija.

NEGATIVNI DRUŠTVENI JUNAK - DOMAĆI KONTEKST -

Uvodne napomene

Svako ko je devedesetih godina prošlog veka živeo u Srbiji mogao je da oseti kako se društveni ambijent ubrzano i dramatično razobličava, kao se menja pozicija i uloga društvenih aktera i nastupaju nova pravila društvenog života. Tako koreniti preobražaj je, kao i svako stanje društvene krize, dobra prilika da se sagledaju i prouče čitavi varijeteti promena ljudskog ponašanja kako na društvenom, tako i na individualnom planu. Premda je analiza socijalnih gibanja bila poslednja briga onog koji se borio za puki opstanak, neki utisci su bili toliko jaki da su neminovno dopirali do svesti običnog čoveka. Oni su prevashodno dolazili iz sfere društvenih vrednosti, čija je transformacija kao posledica ekonomskog, političkog i socijalnog propadanja, postajala nepodnošljivija od egzistencijalne strepnje koja je pritisla građane Srbije. Rastakanje društvenih vrednosti i normi pomeralo je koordinate društvene orijentacije, kako pojedinaca, tako i čitavih društvenih grupacija. Nije se tu radilo samo o promenama na polju ideologije, koja je bila zahvaćena snažnom turbulencijom, već su se gasile mnoge društvene smernice koje su dotadašnje generacije usvajale kao pozitivne. Najednom su obrazovanje,

plemenitost ili društvena solidarnost i uvažavanje postali neadekvatni, gotovo arhaični atributi neadaptiranog pojedinca. Otvoreno je napušteno čak i njihovo deklarativno isturanje, a čovek koji se tvrdokorno držao pomenutih vrednosti bio je osuđen na društveno, pa i lično gubitništvo. Tako se podela o kojoj se mnogo govorilo u svim tranzicionim društvima - na tranzicione dobitnike i gubitnike, u Srbiji pretvorila u inverziju moralnih pobednika u tranzicione gubitnike i obratno.

U vreme socijalističke Jugoslavije bilo je mnogo reči o negativnoj selekciji koja se pojavljivala kao logična posledica izostanka slobodne konkurencije na svim društvenim nivoima, ali razmere uspona negativnog kakve su se ukazale devedesetih godina prošlog veka na našim prostorima dramatičan su simbol stradanja i propadanja jednog društva. Stradanje o kome je ovde reč, kao specifičnost ima jednu dimenziju koja ga razlikuje od prethodnih, ne tako retkih tragedija i kriza koje su kroz istoriju pogađale Srbiju - to je rastakanje društvenog morala. Posledice temeljnog razaranja sistema društvenih normi i vrednosti nisu prevaziđene do današnjih dana, te aktuelna društvena situacija u Srbiji i dalje ostaje opterećena moralnom i vrednosnom dezorijentacijom. Utisak da se neuspeh konsolidacije na normativnom i vrednosnom nivou doživljava kao najnepodnošljiviji za građane koji su naviknuti na dugotrajno i svakovrsno odricanje, kao da ne jenjava.

Među paradigmatičnim fenomenima u neposrednoj vezi sa pojavom izvrnutih vrednosti jeste upadljivo uzdizanje

negativnih društvenih junaka tokom devedesetih godina prošlog veka u Srbiji. Sigurno da je malo onih kojima je promaklo nešto do tada gotovo nezamislivo – da pripadnici kriminalnog podzemlja dosežu status i ugled društvenih junaka. Njihov uspon i značenje nisu bili jednodimenzionalni, što znači da su različite društvene grupacije imale različite percepcije kriminalca-junaka. Ali, oni ne samo da su postali uzori mladoj, adolescentnoj populaciji, već su osvajali simpatije širih slojeva i tzv. običnog sveta. Činjenica da se izvesno radi o razbojnicima, ubicama, višestrukim povratnicima, nikome nije bila nepoznata; no, ta su njihova obeležja padala u drugi plan ili su pak čitana kao manifestacija nekakvog latentnog pozitivnog svojstva. Neki su ih percipirali kao snažne, beskompromisne pojedince spremne da se uhvate u koštac sa uznemirujućom (preciznije: zastrašujućom) stvarnošću, dok su za druge oni bili patriote, moćni ratnici kadri da poraze neprijatelja i "očuvaju srpstvo". Istovremeno, oni su predstavljali rasipničke ali privlačne potrošačke modele koji su u vreme sveopšte oskudice nosili imidž uspešnosti i diktirali trendove.

Jedan od simbola kolektivnog bića postajao je negativni junak, junak-kriminalac, onaj koji se suštinski nalazio nasuprot postulatima opšteg dobra, ali kojeg su širi društveni slojevi, pre ili kasnije, doživljavali i ocenjivali kao pozitivng aktera, u rasponu od društveno podnošljivog do veoma popularnog. Reč je o subjektima čija se negativnost nije sastojala u buntovničkom, kreativnom ili ambivalentnom odnosu prema

istrošenim, hipokrizijskim društvenim normama koje su osujećivale ostvarivanje individualne ili društvene dobrobiti, već o osobama čiji je moralni profil, shodno svim kriterijumima humanih vrednosti, bio neprihvatljiv. Novi junak je bio u potpunoj suprotnosti sa dotadašnjim prototipom društvenog uzora, ali se prilično razlikovao i od onoga što se do tada smatralo nekonvencionalnom ili buntovnom ličnošću.

Odgovor na pitanje kako je došlo do toga da kriminalci dobiju status junaka i društvenih uzora zahteva multidisciplinarni pristup u okviru kojeg sociologija, antropologija, psihologija, pedagogija, kriminologija, ekonomija, kao i mnoge druge discipline treba da daju svoju reč. Tragovi istraživanja ovog fenomena neminovno upućuju na polje društvene tranzicije, sagledavanje uticaja nedavnih ratnih dešavanja na tlu bivše SFR Jugoslavije, političku i ekonomsku realnost tog vremena, ali i na neke istorijske i antropološke specifičnosti ovog podneblja, budući da su kriminalci, kao negativni društveni junaci devedesetih godina prošlog veka u Srbiji, na planu tradicionalnog kulturnog nasleđa evocirani kao mnestički tragovi hajdučkog junaštva.⁶⁰

⁶⁰ "Popularizacijska konstrukcija" junaka vođena je po pravilu političkim i ideološkim ciljevima, a mit o nacionalnom junaku lako prelazi iz jedne u drugu ideološku ravan popularizovanjem i banalizovanjem junaka iz prošlosti (Čolović, 2000). Autentični identitet junaka se izmešta iz istorijskog konteksta i smešta u sadašnjost u kojoj njegovi jedinstveni kvaliteti postaju predmet političkog i ideološkog populizma, mitski atributi (odmetništvo, izuzetne vojničke sposobnosti, nepotkupljivost i dr.) garantuju da je reč o "pravom" junaku. Evokacija herojskih osobina junaka hajdučkih epova pojavljuje se kao središnja potka u transformaciji kriminalaca i zločinaca iz devedestih godina prošlog veka u "div-junake".

Društvena kriza i njeni produkti

Upečatljiv rast stope kriminaliteta u većini postkomunističkih zemalja bacio je tamnu senku na optimistička predviđanja o efikasnosti i uspešnosti sprovođenja tranzicionih promena. Tranzicione promene predstavljaju daleko više od jednostavnog "instaliranja" novih institucija i u velikoj ih je meri određivao društveni kontekst u kome su započete. Nasleđe komunističkih režima stvorilo je različite društvene ambijente koji su uslovljavali sudbinu i rezultate tranzicije. Njihove zajedničke karakteristike bile su manje ili više narušen legitimitet, institucionalno i kulturno propadanje. Energija socijalnih tenzija koje će biti izazvane ekonomskom deregulacijom i etabliranjem tržišne ekonomije preusmerena je na teren kriminaliteta: "tranzicioni san" se pretvarao u "noćnu moru kriminala".

Već prilično narušenim institucijama socijalističkih društava kriminal je zadavao završni udarac kroz zloćudnu ekonomiju, korupciju i organizovani kriminal, usisavajući novonastale socijalne konflikte i direktno osujećujući mogućnost konsolidovanja demokratskih institucija i slobodnog ekonomskog tržišta.

Tranzicioni proces je, sa jedne strane obeležen eksploatacijom privilegovanih političkih pozicija od strane političkih elita, a sa druge strane, nestankom zaštite nižih slojeva koju je obezbeđivao paternalistički socijalni sistem. Gubitak kakve takve sigurnosti u okviru opresivnog ali familjarnog socijalističkog paternalizma proizveo je jezivu nesigurnost i

strepnju nižih slojeva, posebno u okolnostima privatizacije koja otvorila prostor za nesputano predatorsko ponašanje elita.⁶¹

Opšti socijalni kontekst u Srbiji poslednje dekade XX veka upadljivo su karakterisali kriza bezbednosti; teška ekonomska deprivacija velikog dela stanovništva manifestovana kao siromaštvo, raslojavanje i polarizacija; socijalna dezorganizacija i deregulacija; izloženost nasilju i pad efikasnosti formalne kontrole kriminaliteta (Simeunović-Patić, 2003).

Razmere ekonomske deprivacije građana Srbije u to doba postale su dramatične. Pored toga što ekonomska nesigurnost prirodno prati tranziciju (prelazak iz planske u tržišnu privredu), Srbija se i pre početka tranzicionog procesa suočila sa ozbiljnim ekonomskim problemima te su se na već postojeće nadovezale dodatne egzistencijalne nesigurnosti proistekle iz prestanka ekonomskih i socijalnih garancija. Privatizacija se odvijala pod slabom formalnom kontrolom dezavuisanog sistema što je uslovalo brzu i izrazitu polarizaciju i dalje razaranje normativno-vrednosnog sistema. Situacija je dodatno otežana ratovima u okruženju i ekonomskim sankcijama Ujedinjenih Nacija iz 1992. godine, što je uslovalo ne samo ubrzano osiromašenje masa, već i zaoštavanje procesa socijalne polarizacije. Početak ekonomske i socijalne tranzicije označio je nastupanje novih "pravila igre",

⁶¹ Još u okviru komunističkih režima stvorene su snažne i vrlo jasno izdvojene društvene elite koje su usled slabe institucionalne sturkture civilnog društva postkomunističkih društava privatizaciju iskoristile za nezakonito bogaćenje. Na vrhu društva utvrdila se osnažena (iz komunističkog režima nasleđena) feudalna struktura, a ka dnu su se spuštali osiromašeni srednji slojevi.

koja su većinu građana zatekla u gotovo bezizglednoj poziciji.⁶² Srbija je veoma brzo dobila klase novih siromašnih i novih bogatih. Nezaposlenost, ekonomsko propadanje, hronična egzistencijalna nesigurnost i naglo uvećanje nejednakosti slabili su socijalnu koheziju, funkcionalnost porodica i autoritet prosocijalnih vrednosti. Ograničavajuće društvene okolnosti, ali i dramatična ekonomska polarizacija društva praćena senkom sumnjive privatizacije, mogle su samo doprineti prihvatanju kriminala kao "legitimnog" u takvom (nepravdom) poretku stvari (Simeunović-Patić, 2003: 38). Percepcija slabe životne perspektive i eskalacija taktika socijalne kompeticije⁶³ rušile su moralne barijere prema kriminalu i uopšte, kršenju zakona – građani, među kojima su mnogi u švercu videli jedini izlaz kako bi preživeli od danas do sutra, protivpravno ponašanje su sve češće smatrali nužnim i opravdanim. Na drugoj strani, anomično stanje u društvu omogućilo je skraćivanje rokova za pristup eliti i vrtoglavi uspon "najsnažljivijih" (Tripković, Tripković, 2009: 184). Pogodnost privatizacije rasprodajom društvene imovine iskoristili su malobrojni iz ondašnje ekonomske i političke elite i pojedinci bliski režimu, što je u samom startu iskompromitovalo

⁶² Samo u periodu od 1989. do 1993. godine društveni proizvod zemlje je prepolovljen, industrijska proizvodnja i visina dohotka po glavi stanovnika u SRJ opale su skoro tri puta (v. Dinkić, ur., 1999); blizu 40 procenata jugoslovenske populacije našlo se 1993. godine na granici siromaštva.

⁶³ Za razliku od prethodnog socijalističkog perioda u kojem su dominirale "podražavalačke vrednosne orijentacije (selo je imitiralo grad, niži slojevi su oponašali više, a elita se trudila da u svemu nalikuje na razvijeni Zapad)", u Miloševićevo doba je prevladajući 'stil života' postalo preživljavanje po svaku cenu, pri čemu se sredstva nisu birala (Tripković, Tripković, 2009: 60).

ideje demokratije i pluralizma i doprinelo daljoj eroziji formalnog i neformalnog normativnog sistema.⁶⁴ Ekonomska deprivacija, rast kompetitivnosti, pad solidarnosti i razaranje socijalne kohezije međusobno su se produbljivale, vodeći u stanje duboke deregulacije: ciklus deprivacija i društvene dezorganizacije bio je zatvoren (Simeunović-Patić, 2003: 38).

Tokom ratova na tlu bivše SFR Jugoslavije i sankcija, Srbija je postala tipično anomično društvo kojeg karakterišu sveopšta kriminalizacija, izrazita politizacija i elitizacija (Tripković, Tripković, 2009: 25). Antivrednosti su se lagano preobraćale u priznate vrednosti. Granice dozvoljenog i zabranjenog uzajamno su se opasno približavale, da bi se na kraju mestimično posve izgubile. Snalažljivost, "korisne malverzacije", primitivna pohlepa za materijalnim dobrima, skorojevički odnos prema duhovnim vrednostima, postulati su novih društvenih pravila. Interesi političke elite bili su orijentisani isključivo na iznalaženje strategije ostanka na vlasti. "Kontrolisani i usmeravani kaos" bio je upravljen na uvećanje moći političke elite, ali i na realizaciju parcijalnih

⁶⁴ I u socijalizmu su postojali hronični problemi sa raznim "malverzacijama", odnosno privrednim kriminalitetom i korupcijom. S tim u vezi, u literature se ukazuje pored ostalog na nekontrolisano zaduživanje i privilegovano dobijanje kredita čija vrednost uskoro biva potpuno obezvređena, sistematsko i plansko potkradanje i upropašćavanje društvene svojine radi ličnog bogaćenja, beskrupulozno trošenje penzionog fonda i dr., koji su se u Srbiji konstantno dešavali tokom poslednjih pedesetak godina. Pod Miloševićevim režimom su se ti standardni dobici za privilegovanu elitu enormno uvećali kroz ratno profiterstvo i na osnovu povlašćene, monopolističke trgovine i šverca u uslovima izolacije i sankcija, kao i kroz korupciju, reketiranje i neometano prebacivanje društvenog kapitala u privatne džepove. *Ibidem*, s. 166-167.

interesa putem "otimačine" – inflacija, propala devizna štednja građana, "zajam za privredni preporod Srbije", piramidalne banke pod kontrolom režima, korupcija i organizovani kriminal, bili su osnovni mehanizmi proizvođenja novih-starih elita (Tripković, Tripković, *ibid.*, s. 187).

Koncentracija moći nije dopuštala istinsku liberalizaciju tržišta i ekonomskih odnosa. Posledice centralizovane društvene moći ogleдалe su se u zatvaranju pristupa društvenim resursima za nepriviligovane pojedince (koji su bili u velikoj većini) i ekstremno nepravednu distribuciju društvenih dobara i šansi za vertikalnu pokretljivost. Uskraćeni za sticanje visokog obrazovanja i adekvatno zapošljavanje, uz smanjene mogućnosti napredovanja, pripadnici nižih društvenih slojeva su se našli u zamci zatvorenog društva. Zatvorena struktura je pospešivala neloyalnu konkurenciju, mediokritetstvo, nepotizam. Kada se uzme u obzir da se u Srbiji većina pripadnika srednjih i nižih slojeva može smatrati siromašnim, ne može se izbeći zaključak o postojanju "kulture siromaštva" u srpskom društvu (vidi: Miladinović, 2005: 63). Ekonomske i društvene privilegije su pripale "tržištu iz senke", jačala je substruktura nejednakosti koja je bila i posledica, a i uzrok nefunkcionisanja formalnih institucionalnih struktura.

Opis ekonomske i političke katastrofe koja je zadesila srpsko društvo ističe njenu strahotu kao osnovni uzrok velikih promena u vrednosnom sistemu koji je počeo da postulira

zakone tzv. prirodnog stanja.⁶⁵ Dramatične, emocionalno nabijene situacije drugačije podnose društva čvrste organizacije, strukture, institucionalnog i moralnog ustrojstva, nego što je to slučaj sa društvima kojima nedostaje artikulacija u društvenoj strukturi, slaba kontrola društvene "matrice" i slaba diferencijacija između ličnih i javnih obrazaca odnosa. Ne rezultuju uvek i nužno ekonomski politički lomovi i njihove posledice (siromaštvo, lišavanje, ugnjetenost i dr.) poništavanjem vrednosti društvene zajednice. Teškoće i naponi koje donosi svakodnevni život u uslovima krize nisu uvek ni u srpskoj istoriji doveli do tako drastične erozije društvenih vrednosti. Naprotiv, primeri entuzijazma i bodrog hvatanja u koštac i sa najtežim uslovima egzistencije pratilo je mnoge generacije koje su doživele Prvi i Drugi svetski rat. Njihovi uzori su bili heroji rada, solidarnosti, požrtvovanosti, bez obzira na diskrepancu između ideološkog i stvarnog života.

Rušenje socijalizma krajem XX veka u jugoslovenskom društvu otvorilo je vrata novim rušilačkim ideologijama koje su, zajedno sa simuliranjem uvođenja tržišne ekonomije i političkog pluralizma na početku onoga što je predstavljeno kao "društvena tranzicija", nanele nesagledive negativne posledice. Unutrašnju podlogu za ratove i raspad države činila je pojava "primitivnog nacionalizma" i autoritarnih vođa, "izniklih na nerešenim

⁶⁵ Po Tomasu Hobsu (Thomas Hobbes) čovek je egoist, a prirodno stanje (*status naturalis*) izvan uređenih država odnosno stanje u kojem nema zajedničke vlasti je rat u kojem je svaki čovek protiv svakog čoveka (*bellum omnium in omnes*) (Hobs, 1991).

protivrečnostima prethodnog sistema, koji je gotovo pola veka pokušavao da ideološkim maglinama prikrije stvarne društvene probleme" (Tripković, Tripković, 2009: 33). Transformacija društvenog i ekonomskog sistema koja se odvijala tokom devedesetih godina u znaku ratova, međunarodnog pritiska i snažne ideologizacije, zasnovana je na razgradnji postojećih institucija i ekonomskog poretka shodno interesima uskih grupacija. Bez jasnog koncepta i svesti o realnostima međunarodnog prestrojavanja posle pada Berlinskog zida, tranzicija se nije zasnivala na sistemskim i sistematskim promenama, već na sistematskoj "proizvodnji haosa". No, kako upućuju Milan i Gordana Tripković, "pljačka nije bila sporedan ni slučajan ishod kontrolisanog društvenog meteža, nastalog raspadom zemlje i krvavim građanskim ratovima, već neizbežna posledica interesno orijentisanog delovanja prekonoc 'preobraženih' i novim uslovima dobro prilagođenih socijalističkih elita, koje su već odranije demonstrirale sposobnost i spremnost da, menjajući formu, zadržavaju suštinu (svoj privilegovani položaj) [...] [N]ove-stare srpske elite [...] nisu stvorene na načelu zasluga [...] već su formirane na principu 'snalažljivosti', bezobzirnim korišćenjem sile i lukavstva u haotičnim i nelegalnim ili polulegalnim uslovima koje su same stvorile i održavale, uz pomoć mehanizama autoritarne vlasti, zaklonjene za nacion, a ogrezle u korupciji i potpuno srasle sa organizovanim kriminalom" (Tripković, Tripković, *ibid.*, s. 174-175). Nacionalistička ideologija je predstavljala novi društveni horizont koji je, u manjoj ili većoj meri, apsorbovao gotovo sve značajne političke snage. Dominacija

nacionalnog pitanja uspešno je zaklonila ekonomske i kriminalne interese privilegovane političke elite koja je, izazivajući društvenu i vrednosnu konfuziju (u kojoj se mešalo staro i novo, socijalizam i kapitalizam, jednopartijski i višepartijski sistem), poništavala razlike i proizvela populizam neviđenih razmera. U odsustvu poznatog i prepoznatljivog poretka jačalo je imaginarno, stvarajući pogodno tlo za implementaciju mitskih oslonaca i utočišta.

Poznato da se tranzicija odvijala sa neujednačenom dinamikom i uspehom u bivšim socijalističkim državama Evrope. U državama bivše SFR Jugoslavije proces promene vlasti odvijao se u dugom periodu uz strahovito razaranje svih resursa (bioloških, finansijskih, privrednih, infrastrukturnih, moralnih).⁶⁶ Građanski ratovi i izolacija ključno su doprineli da se negativne vrednosti kao što su šovinizam, autoritarnost i zatvorenost prema svetu ne samo održe, već i rašire unutar svih društvenih slojeva, dok je samo manjina zapravo bila otvorena za (nove) demokratske i liberalne vrednosti (Lazić, 2000, 2004). Ishod "razaranja društva" u Srbiji krajem XX veka sastojao se u dugotrajnoj smetnji da se u zemlji formira snažan i stabilan transformacijski blok, kadar da osigura čvrste temelje za demokratsko društvo tržišnog tipa. Društveni potresi koji su otpočeli krajem osamdesetih godina pored ostalog su se

⁶⁶ Nasuprot ne tako retkim mišljenjima da su nestabilne države Balkana, uključujući i Srbiju, u principu imale slabe političke, ekonomske i socijalne potencijale za uspešnu tranziciju, Slobodan Antić smatra da je Srbija u prvim godinama tranzicije imala jedan od najvećih potencijala za uspešnu tranziciju. Taj zavidni tranzicioni potencijal zrelog posttotalitarnog društva zaustavila je i osujetila Miloševićeva vlast i njene tragične posledice. Videti u: Antić, 2002.

manifestovali, kako kroz reafirmaciju tradicije koja se ispoljavala bilo kao "anahroni tradicionalizam" oličen masovnim, naglim i neselektivnim vraćanjem zaboravljenoj starini bez njenog istinskog poznavanja i uvažavanja, bilo kao grčevita odbrana "kvazi-inovativnog" modela društvene organizacije, koji je i sam zapravo nosio crte tradicionalističkog, odnosno bio specifična mešavina inovativnosti i tradicionalizma (Tripković, Tripković, 2009: 33; 43-44).⁶⁷

Rušenje socijalizma u Srbiji zapravo je praćeno, kako upućuje Lazić (2000), blokiranjem transformacije, odnosno odlaganjem demokratskih i tržišnih promena, kako bi se osigurao prostor da bivša politička nomenklatura na miru konvertuje svoju političku moć u ekonomski kapital. No, upravo pod tom blokadom transformacije, u kontekstu raspada države, rata i međunarodnih ekonomskih sankcija, živo se odvijala restratifikacija srpskog društva. Privredni kolaps, sankcije i rat na jednoj su strani stvarali restrikcije, dok su na drugoj otvarali mogućnosti. Novostvorena elita koju su činili pripadnici vlasti u sprezi sa ratnim profiterima i kriminalnim grupama, nije imala potreban tranzicioni potencijal. Štaviše, u uslovima potpune dominacije politike nad ekonomijom stvoreni su pogodni uslovi za brzo bogaćenje

⁶⁷ Premda je sistem u kome su ljudi na ovim prostorima živeli u poslednjih pola veka bio ideološki orijentisan na inovaciju i promenu, suštinski ga je obeležavala dvojnost i u mnogim je aspektima ispoljavao tradicionalizam i zaziranje od promena (Tripković, Tripković, 2009: 45).

pojedinih bliskih režimu, naravno pod izgovorom borbe za "više" nacionalne ciljeve.⁶⁸

Uzroci i nagoveštaji propasti bili su vidljivi znatno ranije. Kako je ukazala Latinka Perović, državni socijalizam je bio moguć zahvaljujući širokom socijalnom konsenzusu koji je postizan zadovoljavanjem egzistencijalnog minimuma. No, materijalne rezerve za njegovo održavanje u međuvremenu su presahle i već osamdesetih godina je postalo jasno da će ekonomija zemalja državnog socijalizma doživjeti krah uz brojne posledice na socijalnom, spoljopolitičkom i vojnom planu, te da će tada "biti kasno brinuti se o demokratiji", budući da periodima privrednog propadanja više odgovara diktatura (Perović, 1992: 2-4). Spoj državnog socijalizma i srpskog nacionalizma činio je suštinu antibirokratske revolucije u Srbiji. Podržavanje mita o obnovi nacionalnih država na teritoriji bivše Jugoslavije dovelo je do raspada i destrukcije njenog društva. Rušenje socijalističke ideologije otvorilo je vrata mutiranoj pseudotradicionalnoj ideologiji koja u svom talasu donosi davno zatvorene sadržaje kolektivne svesti. Urušavanjem socijalizma većina ranijih kolektivnih identiteta je prevaziđena i pokrenut je ubrzane proces preorijentacije na nove, odnosno ponovo otkrivene stare,

⁶⁸ U tom svetlu bi, kako se upućuje, trebalo posmatrati i određenu ležernost sa kojom su se u Srbiji primale izolacije i sankcije - nova elita je brzo shvatila ne samo da je u ratnom metežu sve dopušteno i unapred osveštano neupitnim 'nacionalnim ratnim ciljevima', nego i da svako spoljne zatvaranje stvara idealne uslove za nekontrolisano bogaćenje unutra. *Ibidem*, s. 225-226.

prtajene. Tako je jedan oblik kolektivne identifikacije - klasno-ideološki, zamenjen drugim – nacionalističkim (Tripković, Tripković, 2009: 208, 47).⁶⁹ Probuđeni "nacionalni identitet" postaje okosnica ideološke mašine koja vodi u međunacionalne sukobe i ratove, kreirajući i nove junake.

Specifičnosti nacionalnog identiteta Srba potiču iz specifičnosti državne i političke istorije Srbije. Po mišljenju Vladimira Cvetkovića moderni srpski nacionalni identitet razvijao se u uslovima stalne borbe za slobodu, koja je shvatana pre svega kao spoljna sloboda, a tek onda kao unutrašnja. Nezavisna država kao ideal forsirala je "slobodu od", a ne "slobodu za" (Cvetković, 1997: 109). Civilna sfera kao prostor za razvijanje građanske unutrašnje slobode ostala je tragično nerazvijena. Cilj nezavisne države i potrebe njenog širenja ostali su dominantni zahtev kome su bili podređeni svi ostali. Srpski identitet je vezivan gotovo isključivo za postojanje nezavisne države i sve je bilo potčinjeno tom jedinstvenom cilju. Autonomija građanske sfere u svim njenim aspektima - političkom, ekonomskom, naučnom i umetničkom, ostali su u povoju. Cvetković zaključuje da je zato i bilo moguće da se u znatnom delu tek rudimentarno oblikovane intelektualne javnosti učvrsti naopaka logika po kojoj su nacionalno i građansko odvojene, čak suprotstavljene dimenzije

⁶⁹ Presudnu ulogu u zameni samoupravno-socijalističke ideologije nacionalističkom odigrali su, kako se upućuje, "mutirani 'komunisti'" koji su, izgubivši dotadašnji osnov vlasti, lako napustili 'svetost' svoje svetovne ideologije i prionuli na reanimiranje etničkih identiteta. *Ibidem*, s. 214-215.

političkog bivstvovanja (Cvetković, *ibid.*, s. 109).⁷⁰ Paradoksalno, širenjem teritorije Srbije i njenom inicijativom za stvaranje nove države Jugoslavije, pod čijom će kapom biti objedinjen celokupni srpski etnos, nacionalno-etnička svest je prerasla u političku državotvornu svest, koja je morala biti i nacionalistička (kao zajednica Srba) i nadnacionalna (kao zajednica više, ponekad sukobljenih nacionalnosti). Raspolućenost takve situacije ogleda se u laviranju između užih (srpskih) i širih (jugoslovenskih) interesa u nacionalnoj svesti Srba. Polupatrijarhalno društvo bez izgrađene demokratske tradicije i neizdiferencirane socijalne hijerarhije postaje prostor u kome se stalno sudaraju srpski (etnički, "konzervativni", pravoslavni) i jugoslovenski (politički, "progresivni", ateistički) nacionalni identitet.⁷¹ Stvaranje takve države očigledan je rezultat komandovanja "odozgo", a ne spontanog procesa udruživanja nacije kroz demokratske težnje. Diktatorski režim je po mnogima bio jedini mogući odgovor na svakovrsnu različitost jugoslovenskih naroda. Demokratska sredstva su bila isključena u podizanju novorođene države.

⁷⁰ Kako ističe ovaj autor razmatrajući vezu između nacije i demokratije, u Srbiji su tek su nedavna 'događanja građana' iskazana kroz masovne proteste povodom neregularnosti lokalnih izbora novembra 1996. godine možda po prvi put na delu pokazala prirodnu vezu nacionalnog i demokratskog, Jer, nacionalno i građansko se međusobno hrane a ne isključuju, kako je to verovala srpska 'inteligencija' - nacija upravo predstavlja proces integracije modernog društva kroz politiku utemeljenu na principijelnoj jednakosti građana kao političkih subjekata (Cvetković, 1997: 110).

⁷¹ Reč je o imanentnoj napetosti koja neprestano proizvodi isključivost, odnosno međusobno potiranje. O korenima, oblicima i posledicama ove dvostrukosti više u: Cvetković, 1996.

Nasleđe iz socijalističkog perioda je komandno-birokratsko funkcionisanje društva u kome nema dijaloga, vrednovanja realnih društvenih pozicija i doprinosa (merenih kriterijumima zdrave konkurencije), nema kritike prema gore. Kao rezultat spoja između stare i novoustanovljene tradicije u socijalističkom i postsocijalističkom periodu uniformni kolektivism je u dužem vremenu sputavao svaki individualizam, a lična inicijativa bila je zamenjena repetitivnim ritualizmom, poslušnošću i ideološkom podobnošću (Tripković, Tripković, 2009: 56). Favorizovanje lojalnosti, nekritičnosti i poslušnosti naveli su mnoge autore (Zagorku Golubović, Stjepana Gredelja, Nebojšu Popova i druge) na pretpostavku o nedovoljnoj društvenoj pripremljenosti (u smislu preovlađujućeg autoritarnog društvenog karaktera) za proces demokratizacije u Srbiji. Sa druge strane, pretpostavka o autoritarnosti kao trajnoj karakteristici srpskog društva sa kojom se ušlo u proces demokratske tranzicije naišla je na kritike pojedinih autora, koji su ustanovili da u stereotipnom pozivanju na neizlečivu "autoritarnost" postoje izvesne nedoslednosti. Slobodan Antić smatra da postoji nekoliko važnih nedoumica koje tezu o autoritarnosti Srba čine proizvoljnom (Antić, 2002: 64). Prva je vezana za nepostojanje komparativnih istraživanja u koje bi se uključile i druge zemlje koje pripadaju sličnoj tradicionalno-patrijarhalnoj kulturi. Neka poređenja su pokazala da je Grčka društvo sa izrazitim stepenom autoritarnosti, a da pri tome već četrdeset godina ima stabilan demokratski poredak. Drugi izvor problema za odbranu tvrdnje da je autoritarnost trajno obeležje Srba, Antić vidi u veoma brznoj promeni stepena

autoritarnosti, što su potvrdila i pojedina istraživanja. Naime, kada se uporede istraživanja Mladena Lazića i saradnika (1993) i Srećka Mihajlovića (1996), stepen autoritarnosti se u roku od tri godine smanjio sa 71% na 39%. Treća značajna nelogičnost se tiče identifikovane visoke aturotarnosti u telu demokratski orijentisanih "šetača" iz protesta 1996/7,⁷² što je autora navelo na zaključak da "veoma raširena autoritarnost ne povlači za sobom uvek nedemokratsku orijentaciju, što znači da je korelacija između njih niža nego bilo gde na svetu" (Pantić, 1995: 88, navedeno prema: Antonić, 2002: 65). Odgovor na ovakve nelogičnosti Antonić nalazi, nadovezujući se na Pantićev zaključak, u tezi o višeslojnoj autoritarnosti, odnosno autoritarnosti sa "barem dva" sloja – dok je jedan duboko ukorenjen u kulturi, drugi (spoljašnji) je posledica i odraz političke sfere. No, i pored toga što se ne isključuje postojanje određenog "tvrdog jezgra" autoritarnosti sa korenima u kulturi domaćih prostora, aspekt autoritarnosti koji se reflektuje kroz prihvatanje nekih političkih stavova se ne može smatrati upadljivim i trajnim obeležjem društvenog karaktera

⁷² Istraživanja su pokazala da je među beogradskim "šetačima" bilo oko 44% onih koji su se slagali sa tvrdnjom da je "za uspeh grupe najvažnije da ima energičnog i pravednog vođu koga će svi slušati", dok se njih 47% slagalo sa iskazom da je narod bez vođe kao čovek bez glave, a 44% je prihvatalo stav "da u strance čovek ne može da ima previše poverenja" (navedeno prema: Antonić, 2002: 65).

stanovništva Srbije, odnosno nepromenljivim strukturalnim činiocem (vidi: Antičić, 2002: 65-66).⁷³

Pojedini autori smatraju da se na procepu pojmova *demokratske tranzicije* i *demokratske konsolidacije* pojavljuje "pseudodemokratija" (Dajamond, 1996, navedeno prema: Komšić, 2004) koja označava stanje u kome i pored demokratskih redefinicija političkog sistema nisu ostvareni postulati građanskog društva. Izostaju modernističke vrednosne orijentacije koje nadilaze tribalističko-kolektivističku običajnost "zatvorenog društva". Liberalno-demokratski principi doslovno preneseni na teren društava sa izrazitim sklonostima ka autoriranom i kolektivističkom, u kome se pojedinac ostvaruje prvenstveno kao deo nekog kolektivnog entiteta (koji se nužno vezuje za ideološki diskurs), mogu izazvati potpuno neočekivane političke i društvene efekte. Redefinisanje identiteta je dugoročan i

⁷³ Takva slojevita autoritarnost može se manifestovati i kao "reaktivna autoritarnost". Entoni Gidens (Anthony Giddens) smatra da su snažni nacionalistički sentiment i reakcija na "ontološku nesigurnost" u modernom dobu, gde se pojedinci okreću "regresivnim oblicima identifikacije sa objektom", kao što su klasični simboli nacionalnog identiteta (npr. nacionalni jezici, religije, valute, zastave, himne itd.) (Giddens, 1985: 218). Slično, Dušan Kecmanović upućuje da socijalni, ekonomski i politički događaji u nekoj sredini mogu da kod nekih, ili čak većine članova zajednice izazovu osećanje nesigurnosti, dezorijentisanosti, ugroženosti, nekompetentnosti, manje vrednosti – takva se osećanja kod ljudi javljaju, primera radi, prilikom raspada velikih normativnih sistema, propasti određene ideologije, raspada države i slično, a autoritarnost može da se javi kao odgovor na takva osećanja, odnosno kao pokušaj njihovog prevazilaženja (Kecmanović, 1999: 290). Ostaje pak pitanje da li "tvrdo jezgro" autoritarnosti, čije postojanje ni Antičić ne isključuje, ima uticaja na brzinu razgrađivanja identiteta u trenucima dubokih poremećaja u socijalnom sistemu koji su karakterisali Srbiju na izmaku prošlog veka.

neizvesan proces koji ostavlja otvoreno pitanje najefikasnijeg metoda. Fenomen *parohijalizma*, karakterističan za pravoslavni Balkan (Hantington) ukazuje na retradicionalizaciju nezapadnih kultura kao reakciju na proces demokratizacije. On govori o nedemokratskim učincima demokratskog procesa: "Političari u nezapadnim društvima ne dobijaju izbore pokazujući koliko su zapadnjačeni. Umesto toga, izborna konkurencija ih podstiče da uobliče ono što veruju da će biti najpopularniji apeli, a oni su po karakteru uobičajeno etnički, nacionalistički i religijski" (Hantington, 2000: 103, navedeno prema: Komšić, 2004: 162).

Diferencijacija na osnovu stihijske privatizacije praćena je vrlo vešto zamenjenom demagoškom pričom o radničkom interesu i narativom o nacionalnom interesu, sa namerom da prikrije ubrzano bogaćenje novonastale i privilegovane (na osnovu bliskosti sa demokratskim despotom) društvene elite.

Uvođenje tržišne ekonomije, političkog i kulturnog prularizma nisu doveli do oslobađanja od stega neefikasne ideologije. Ekonomski pad, koji je najznačajnije uticao na društvene tokove, imao je za posledicu raslojavanje i propadanje većeg dela srednje klase, pad njenog društvenog standarda i uticaja u svim sferama društvenog života. Njen ekonomski status, uticaj, politički, vrednosni i kulturni obrasci, dovedeni su u stanje konfuzije. Osiromašenje, gubitak političke i društvene moći, laviranje između stare i nove ideologije, degradacija kulturnih vrednosti - sve su to efekti krize u koju je zapao srednji sloj u Srbiji krajem XX veka.

Na planu društvenih vrednosti došlo je do preklapanja različitih orijentacija. Kako navodi Perović, "u antibirokratskoj revoluciji je došlo do simbioze državnog socijalizma i srpskog nacionalizma koja je dobila formu programa za akciju" (Perović, 2002). Antibirokratska revolucija se ovakvom simbiozom državnog socijalističkog modela i nacionalizma, koji se vratio svome izvornom programu, završila ratnim sukobom. Podržavanje mita o obnovi nacionalnih država na teritoriji bivše Jugoslavije dovelo je do raspada i destrukcije njenog društva. Socijalni egalitarizam koji je držao vlast, zamenjen je nacionalnim kolektivizmom da bi se vlast održala ili tek osvojila. Srbija više nije bila ni patrijarhalno društvo, niti se odazvala izazovu modernizacije – bilo je to društvo "ispalo iz razvoja", što je više od poraza jedne politike (Perović, 1992).

Takav sled društveno-političkih događaja doveo je do vrednosne konfuzije u svim društvenim segmentima. Istovremeno se prihvataju tradicionalistički vrednosni obrasci patrijarhalnog tipa, ali i socijalističke vrednosne orijentacije kao što su poslušnost prema predstavnicima vlasti i podređivanje individualnih kolektivnim potrebama. Kada se tome dodaju i neke liberalne ideje, koje je nametala potreba za modernizacijom, postaje jasna vrednosna dezorijentacija stanovništva. Tradicionalizam se javio kao najtemeljnija tendencija i osnova svih drugih oblika.⁷⁴ On je izronio iz simbioze sa kolektivističkom

⁷⁴ On je nicao iz dosadasnje apsolutne dominacije seoskih uslova života obelezenog patrijarhalnošću i, iznad svega, autoritarnošću. O tome videti u: Lazić (ur.), 1994.

ideologijom socijalizma, koja se svojevremeno lako nadovezala na patrijarhalni tradicionalizam, zbog strukturnih sličnosti (odnos pojedinca i kolektiva, solidarnost). Sa druge strane, vladajuća grupacija se našla u kontradiktornoj poziciji, kada je u uslovima krize (koja je pojačavala tradicionalističke vrednosti), bila pod pritiskom Zapada da plasira liberalne ideje, pre svega privatizaciju. Zadržavši dominantni položaj u kontroli vrednosne sfere, vladajuća grupa je rešila tu suprotnost demagogijom, dvostrukim standardom i društvenom mimikrijom.⁷⁵

Premda je više puta u drugoj polovini XIX veka i skoro tokom čitavog XX veka Srbija pokušavala da se "evropeizuje", tradicija liberalnih ideja, po mišljenju Mladena Lazića, nije nikada odmakla od grupice demokratski orijentisanih intelektualaca. Kako zbog ekonomske zaostalosti, ali i patrijarhalnog ustrojstva, čvrsto ukorenjenog u mentalitet naroda, Srbija je modernizacijske i evropske civilizacijske trendove najčešće stavljala iza arhaičnih (gotovo mitoloških) ciljeva, koji kao da su skrivali strahove od aktivnog i ravnopravnog uključivanja u evropske tokove. Kada su, posle Drugog svetskog rata, nosioci liberalnih ideja izašli iz podzemlja, njihova retorika bila je prvenstveno antikomunistička i odmah se stopila sa nacionalizmom. Liberalizam se tako preobratio u skup ritualnih fraza koje su ponavljane kao pomodne formule. Na

⁷⁵ Tako se, na primer, došlo do paradoksa da su se oni koji sprečavaju ili ometaju ekonomski preobražaj u pravcu tržišne privrede istovremeno javljali kao nosioci liberalnih i tržišnih ideja.

drugoj strani, socijalizam nije doneo proces modernizacije, kao što se verovalo - on ga nije čak ni započeo (Lazić, 1992).

Modernizacija ili patrijarhalizacija - dilema vekovima stara, u potresu srpskog društva razrešila se bekstvom u prošlo, tradicionalno. Socijal-nacionalizam je nudio rešenje kojim se rekonstruišu nacionalni mitovi i patrijarhalnost. Time je pak otežano društveno strukturisanje i interesno raslojavanje, budući da je proizvedena neizdiferencirana masa "baštinika prošlosti", koji u procesu "patrijarhalne modernizacije" onemogućavaju uvođenje demokratskih institucija, uključujući jednakost građana, pravnu državu i tržišnu privredu (Lazić, 1994). Liberalizacija postsocijalističkog društva izvršena je kroz nacionalne opozicije koje su po mišljenju Latinke Perović, mnogo više bile takmaci u borbi za vlast, nego što su zaista nudile alternativne mogućnosti (Perović, 2002).

Tranziciju u Srbiji započela je miloševićevska elita u vreme raspada SFR Jugoslavije, opredeljujući se za tihu, kamufliranu i visoko kriminalizovanu ("crnu") tranziciju, od koje su dobit ostvarivale kriminalizovane elite povezane sa režimom, a čiji su teret nosili osiromašeni slojevi stanovništva (Tripković, Tripković, 2009: 65). Dok je u isto vreme kriminalitet (kako tzv. "ulični" i nasilnički, tako i kriminalitet "belog okovratnika"⁷⁶) u Srbiji poprimao dramatične razmere,

⁷⁶ Edvin Saderland je prvi definisao kriminalitet belog okovratnika davne 1939. godine kao "zločine izvršene od lica sa prestižnim i visokim društvenim statusom u okviru zanimanja koje obavljaju" (prema: Ignjatović, 2010: 111).

a njegovu formalnu kontrolu karakterisala nezapamćena neefikasnost, razarane su društvene institucije i rastakala se socijalna integracija u osiromašenom i ekonomski oštro i naglo polarizovanom društvu.

Izrazita društvena dezintegracija inicirana tranzicijom dovela je do gubitka društvene sigurnosti i raskida brojnih društvenih povezanosti i otežala uspostavljanje novih sigurnosti i društvenih veza – stvorena je društvena situacija koja je naglo povećala ukupne životne rizike svih, a naročito mladih ljudi koji su u velikom broju beznađežno potisnuti u grupu "suvišnih" ili "prekobrojnih" (Vrcan, 2003: 176). I dok je najveći deo stanovništva zapao u očaj i beznađe, što je srpsko društvo učinilo podobnim za različite vidove populističke manipulacije, carstvo "kumovske ekonomije" (u pozadini ratova koji su poslužili kao dobro pokriće i paravan) intenzivno je podržavano mitovima iz prošlosti,⁷⁷ pri čemu je određenim segmentima stvarnosti pripisivan poseban-mitski značaj. Oživljavanje nacionalnih mitova ima svoju socijalnu ulogu - ona, po mišljenju Miladina Životića (1992), drži u okovima i kroti naše osećanje socijalnih nepravdi i društvenih nesloboda usmeravajući ga ka drugim narodima. Mehanizam razrešavanja društvene krize kroz mitske

Njegova specifična obeležja tiču se: oblasti u kojoj se vrši (sfera poslovanja, osiguranja, bankarstva, berze); statusa prestupnika (pripadnici najviših socijalnih slojeva), i faktičke zaštićenosti učinilaca od progona i kažnjavanja (Sutherland, 1973, prema: Ignjatović, *ibid.*, s. 111).

⁷⁷ Negativna energija naroda ima ogromnu rušilačku snagu, a akumulirana agresija predstavlja "kapital mržnje" kojim, posebno u periodima društvene krize, država može manipulirati. U takvim situacijama političke elite često podgrejaju politički kič-šovinizam, primitivizam i osionost.

interpretacije stvarnosti u dobroj meri uspeva da strah i teskobu zameni snagom, hrabrošću i osećanjem zajedništva. No, ukoliko se kolektivno okretanje mitskom zadrži trenutak duže nego što je potrebno da se povrate samopoštovanje i pozitivna očekivanja od budućnosti, čitav proces se može okončati u mitskoj regresiji.

Probudivši se iz nacionalističkog zanosa, mase stanovništva u Srbiji su bile iznenađene jednim novim svetom formiranim krišom, iza njihovih leđa - svetom u kome su se one našle u ulozi gubitnika, što je najzad razvejalo privid socijalnog konsenzusa stvorenog nacionalističkom euforijom (Tripković, Tripković, 2009: 228). Buđenje je došlo prekasno.

Društvene vrednosti: rastakanje, konfuzija i preobražaj

Vrednosni koncepti daju značenje ljudskim postupcima, određuju smisao društvenih akcija, ideologija, stavova, moralnih prosuđivanja. Vrednosne orijentacije reflektuju korpus inkorporiranih vrednosti i u isto vreme povratno utiču na modifikovanje preovlađujućeg društvenog vrednovanja u određenom pravcu.

Svako društvo, pored zvanične ideologije i opšteg sistema vrednosti, ima veći ili manji broj ideoloških podsistema u okviru različitih klasa, interesnih grupa, generacija, političkih organizacija, verskih kogregacija, a svaka od njih ima vlastiti sistem vrednosti. Pri razmatranju vrednosti na nivou čitavog

društva odnosno na nacionalnom nivou, nužno je uzeti u obzir "istorijski trenutak", odnosno dati društveni kontekst.⁷⁸ U situacijama kada je nacija u opasnosti postiže se, putem političkih rituala, "društvena integracija", ali ona ne podrazumeva saglasnost u pogledu vrednosti (Đorđević, 1997: 122). Poznajući tu osobinu društva, političari mogu simulirati nacionalnu opasnost ili manipulirati njome kako bi obezbedili politički konsenzus društvenih grupa koje se među sobom značajno razlikuju na planu poimanja vrednosti.⁷⁹

Vrednosni sistem u funkcionalističkom shvatanju društva zadužen je za održavanje obrazaca neophodnih za funkcionisanje sistema, pri čemu primat imaju vrednosti adaptacije, jer saobrazno ideji o poželjnom tipu društva regulišu obaveze društvenih jedinica. Najvišu društvenu vrednost predstavlja opstanak sistema, kao ekvivalent opstanku pojedinca. Društvena promena se sa tog aspekta nisko vrednuje, a ukoliko je neizbežna, poželjno je da se odvija sporo, bez većeg debalansiranja društva. "Osnovnu odliku uzajamnosti aktera u interakciji čini deljenje obrazaca normativne kulture odnosno

⁷⁸ Kako naglašavaju Dragan Koković i Žolt Lazar, naučno bavljenje vrednostima pretpostavlja širinu uvida ne samo u duhovna obeležja vremena, nego i u celinu ljudske egzistencije, čim se trasira temeljito, antropološko shvatanje vrednosti i sagledava perspektiva obuhvatnih i trajnih ciljeva: "U istraživanjima se uvek mora računati na vrednosti iz prošlosti, društvenim i kulturnim nasleđem koje nam je prethodilo. S druge strane, određeni smo vrednostima u nastajanju, onima koje se tek uvode i uspostavljaju" (Koković, Lazar, 2004: 249).

⁷⁹ Ponekad se članovi neke zajednice ili društvene grupe samo načelno saglase oko određenih vrednosti, da bi se tek u kriznoj situaciji manifestovala površnost ili čisto verbalno zalaganje za njih (Koković, Lazar, 2004: 251).

vrednosti kao i zajedničkog simboličkog sistema koji omogućava komunikaciju i sporazumevanje. Da bi interakcija bila stabilna akteri moraju da poseduju zajedničke vrednosti i značenje, kao i zajednička pravila kojima se vode, a to im obezbeđuju vrednosti i norme" (Brdar, 2007: 169).⁸⁰

Usložnjavanje društvenog pluralizma i ubrzavanje društvenih promena uslovljavaju sve veće suprotstavljanje društvenih vrednosti različitih društvenih grupa. Javna sfera predstavlja pravo poprište različitih vrednosnih orijentacija. Fascinantan razvoj tehnologije (posebno informatičke) kreira nove društvene relacije. Dva suprotstavljena principa se pojavljuju kao osnovni akteri informacijskog društva - *globalizacija* sa svojom razvijenom mrežom i *pojedi-načni akteri* sa svojim partikularnim interesima, čiji je identitet formiran pod upečatljivim uticajem masovnih medija. U tom procesu sveopšte simbolizacije Alan Turen (Alain Touraine) vidi prelazak iz doba politike u doba kulture, u kome kulturni kodovi, informacije i predstave postaju nosioci društvene moći, pokretači društvene akcije. Identitet i individualizacija kao krajnji cilj definišu se u prostoru kulture. Uočavajući značaj procesa individualizacije, Turen upućuje na sve veću razliku između sektora države i društva praćena brisanjem razlike između privatnog i javnog, anksioznim traganjem za identitetom, individualizmu

⁸⁰ Više o vrednostima u stukturano-funkcionalističkoj teoriji Talkota Parsonsa (Talcott Parsons) videti u: Brdar, 2007.

koji isključuje kolektivno delovanje (Touraine, 1987). Kolektivni subjekti sve su ređe predmet analize.

Kontinuitet sistema vrednosti u društvu zavisi od načina na koji ono doživljava i interiorizuje osnovne norme i vrednosti. Volter Rozenbaum (Walter Rosenbaum) govori o dva tipa kulture: *integrisane* i *fragmentovane* (Rosenbaum, 1975, navedeno prema: Dorđević, 1997: 122). Model integrisane kulture karakteriše: identifikacija sa nacijom i odsustvo konflikta i nepoverenja između različitih nivoa vlasti; nizak stepen političkog nasilja i dominacija civilnih procedura; difuzno političko poverenje koje se bazira na pluralizmu i ekonomskom ustrojstvu koje funkcioniše na nivou globalnog društva; relativno jak i trajan režim lojalnosti s obzirom na to da celokupno stanovništvo koje pripada ovim kulturama prihvata ustavno ustrojstvo, političke institucije, pravila funkcionisanja političkih procesa i političke simbole. Nasuprot integrisanom modelu, fragmentarni model političke kulture karakterišu odsustvo saglasnosti oko smernica političkog života i nepremostive razlike u poimanju funkcionisanja društva. Pojavljuje se mnoštvo religijskih i kulturnih razlika u populaciji koje se zatvaraju u fragmentarne, parohijalne političke podobnosti. Preovladavanje nepoverenja među društvenim grupama izaziva nered i nestabilnost - ovakva društva karakteriše nestabilna vlast kako u formi, tako i u trajanju. Posledica je izostanak spontanog, konstruktivnog i jedinstvenog socijalnog bića koje bi se baziralo na temeljnom slaganju oko vrednosti sistema. Kohezivnost se postiže

forsiranjem nacionalnog osećanja, što se najlakše postiže negativnim, destruktivnim i ekscesnim odnosom prema drugom nacionalnom biću. Na taj način se može obezbediti i konsezus u izboru dominantnih političkih snaga u vođenju najznačajnijih društvenih promena.

Na važnost i neizvesnost izbora dominantnih političkih snaga u uslovima društvene transformacije ukazuje zapažanje Mladena Lazića: "Postsocijalistička transformacija je, kao svaka radikalna sistemska promena, izrazito multidimenzionalan proces. Na globalnom društvenom planu on zahvata, podjednako duboko, ekonomski, politički i kulturni podsistem. U okvirima svakodnevice on prodire u životne uslove grupa i pojedinaca, redefiniše njihove odnose, menja ponašanja, očekivanja, perspektive" (Lazić, 2000: 21). Vreme velikih društvenih potresa kroz koje je prolazilo društvo u Srbiji, donelo je razaranje starog sistema vrednosti, koji nije zamenjen novim konzistentnim sistemom vrednosti. Društveni procesi koji su se u to doba odvijali u Srbiji (po sistemu "stani-kreni-vrati se"), nisu pružali priliku za mekan prelazak sa kolektivističkog na individualistički sistem vrednosti, do čega neminovno mora doći u procesu tranzicije iz socijalističkog u kapitalističko društvo (Koković, Lazar, 2004: 262). Povrh toga, ratovi koji su besneli u okruženju i ekonomske sankcije međunarodne zajednice raspršili su sve iluzije o povratku materijalnog blagostanja iz prethodnih decenija zatirući i sistem vrednosti koji je počeo da se izgrađuje u kontekstu jačanja nekih elemenata potrošačkog društva i koji je

već bio prihvaćen od širih slojeva građana SFR Jugoslavije (Koković, Lazar, 2004: 262).

Jedno od osnovnih obeležja srpskog društva devedesetih godina prošlog veka bilo je sveobuhvatno rastakanje društvenih vrednosti, kao posledice temeljnog razaranja društvene realnosti.⁸¹ Posledice tih procesa uključuju raširenost krize identiteta, osećanja besperspektivnosti, socijalne dezorijentisanosti i vrednosne konfuzije prisutne u gotovo svim segmentima društva. Izmešali su se modernizacijski i antimodernizacijski trendovi, prošlost i budućnost, parohijalizam i mondijalizam, autoritarni režim i demokratija, tradicijsko mišljenje i racionalnost, etnička i građanska država. Sa porastom i ubrzavanjem duboke društvene krize počelo je da raste osećanje otuđenosti kod pojedinaca, naznačujući istovremeno širenje društvenog stanja anomije (vidi: Gredelj, 2000). U kontekstu anomije, građani, kako govore istraživanja, pokazuju sklonost ka etnocentrizmu i socijalnom distanciranju, preferiraju destruktivna i nelegitimna sredstva za ostvarenje željenog društva (Pantić, 1990, navedeno prema: Gredelj, 2000: 205). Povlačenje samoupravne orijentacije sa vodeće vrednosno-orijentacione pozicije otvorilo je prostor nekim vrednosnim tendencijama koje su dotada bile ili marginalne, ili

⁸¹ Kako ukazuju Koković i Lazar, urušavanjem samoupravnog socijalističkog sistema sistem vrednosti je manje-više sveden na "zdravlje" kao jednu od osnovnih egzistencijalnih kategorija i redukovan na osnovnu krvno-srodničku društvenu grupu (porodicu). Najpoželjnije karakterne osobine postale su "poštenje" odnosno "iskrenost" – one koje su se, premda više karakteristične za autarhične zajednice, "očigledno prepoznavale kao jedini garant kakvih-takvih formalnih odnosa u uslovima anomičnog, pravno neutemeljenog i upropašćenog društva" (Koković, Lazar, 2004: 262).

značajno potisnute. Zapažen je rast procesa retradicionalizacije društvene svesti, uz porast etnocentrizma i agresivnog, netrpeljivog nacionalizma. Politički i ideološki preokret početkom devedesetih vodio je od socijalističkog mondijalizma ka nacionalnom ekskluzivizmu. Dominantni trend vrednosnih promena u Srbiji, kako kazuju rezultati ondašnjih istraživanja, vodio je u smeru neotradicionalizma (Gredelj, 2000: 219), a on je zapravo značio nadiranje vrednosnih orijentacija kao što su nacionalizam (bilo kao pasivni etnocentrizam, hiperpatriotizam i parohijalizam ili kao aktivna i pregrejana etnička distanca), porast ksenofobije, etničkih predrasuda, netolerancije, čak antisemitizma i koketiranja sa fašizmom, protiv-modernizam, desekuralizacija (porast klasične religioznosti, ali i klerikalnih revandikacija i politizacija religije), zatvorenost prema svetu i autarhija (antikosmopolitizam i anti-mondijalizam). "Duštvo ekonomski pravedne raspodele" preobratilo se u zatvorenu nacionalistički netrpeljivu zajednicu. Jezik "autoritarne nostalgije" razvijao se uporedo sa izolovanošću.

Devalviranje modernizma u Srbiji krajem XX veka neki autori vide kao posledicu straha od neizvesnosti koja prati promene, ali i zaokreta u društvenoj svesti ka brojnim podgrejanim "fundamentalističkim lojalnostima" podstaknutim od strane političkih i intelektualnih elita (Pantić, 1994, navedeno prema: Gredelj, 2000: 215). Doživljaj levo orijentisanih političkih i ideoloških koncepata i njihovih bazičnih principa (internacionalizam, bratstvo i jedinstvo, socijalna jednakost) kao temeljno kompromitovanih, takođe je vodio ka ideološkom

skretanju u radikalnu desnicu. Globalna posledica retraditionalizacije društva je parohijalizacija i militarizacija političke kulture, zatvaranje i samoizolacionizam. Najjače izraženi tradicionalistički obrasci su, svakako, nacionalizam, autoritarnost i kolektivizam. Društvenu svest većinskog dela građana Srbije u to doba činili su više statičnost nego otvorenost ka promenama (što je snažno obeležje tradicionalizma); odbojnost ka univerzalizaciji vrednosnog sistema u ime "pravih lojalnosti"; snažan etnocentrizam; etno-distanca i primordijalno shvatanje nacije; znatna odbojnost prema "Drugom" (drugosti, različitosti); nekritičnost prema sopstvenoj istorijskoj prošlosti (odnos prema njoj i dalje je manje-više mitološki kroz mešavinu paganskih i pravoslavnih mitova); prožetost snažnom autaritarošću; preopterećenost spoljnom slobodom (nacionalnost) i znatna indiferentnost prema unutrašnjoj slobodi (demokratija); nerazvijenost i razdrobljenost civilnog polja, nasuprot jakim militarističkim impulsima i teritorijalno-ekspanzionističkim revandikacijama; većinska opredeljenost za (zavisnu) sigurnost (heteronomiju) koja se pretpostavlja emancipaciji (autonomiji); ekonomski anahrona orijentacija na kontrolisanu oskudicu i strategiju preživljavanja, uz preovlađivanje pasivnog državnog klijentizma naspram lične inicijative i vlastite brige za ekonomsku dobrobit; odbojnost prema rastu socijalne kompleksnosti i prevazilaženju jednodimenzionalnosti.

Na osnovu svega navedenog može se zaključiti da su atributi vrednosno-normativnog poretka srpskog društva devedesetih

godina XX veka bili politička, generacijska, socijalna i kulturna rascepljenost, bez stabilnog bazičnog konsenzusa o političkoj zajednici, političkom režimu, a pogotovo nosiocima političkih uloga (institucija ili vođe). Tradicionalizam je instrumentalizovan tako što su iskorišćena osećanja i sećanja ljudi čija su racionalna vrednosna prosuđivanja uzdrmana krizom i konfuzijom koja ju je pratila. Kružeći u svetu emocionalnih, mitskih reminiscencija, savremeno srpsko društvo nije se na vreme adaptiralo na promene, nije ih ni prepoznalo (Gredelj, 2000: 222).⁸² Retradicionalizacija društva nije spontan proces i u velikoj je meri oslonjen na tehniku upotrebe (dugovečnih) simbola i gestova. Ona se ne mora zasnivati na vraćanju tradicijskih vrednosti, već sasvim nove norme i vrednosti mogu biti predstavljene u dobro poznatom "nacionalnom ruhu" koje obezbeđuje osećanje kontinuiteta sa prošlošću. Retradicionalizacija se ne oslanja na prošlost činjenički i dosledno, već nasumično - koristeći prepoznatljive forme koje u vremenima političkog i ideološkog rastakanja deluju kao večite, poznate, ulivaju sigurnost. Dajući političkom ritualu izgled dugovečnosti i opštosti, princip tradicionalizacije obezbeđuje da se on doživljava kao deo opšte kulture, navika i običaja jednog naroda (Đorđević, 1997: 174).⁸³

⁸² Gredelj smatra da će se u dužem predstojećem periodu Srbija i dalje raspinjati između odbacivanja modernizacije i ograničenog reformizma.

⁸³ Đorđević ukazuje i na proces arhaizacije društva koji se bazira na aktiviranju iracionalnih psihičkih slojeva preko prizivanja drevnih odrednica praznika, a kojim se omogućava ideološka doktrinacija koja kroz svečanosti i rituale dobija formu sa osobitim emocionalnim nabojem, gde se objedinjuju ekstaza i strah, divljenje i nelagodnost, veselje i žalost. "Dijabolizam na jednoj strani i božansko

Za omladinu - jedan od najranjivijih segmenata društva i grupacije koja prva reaguje na društvene promene, aspiracije u pogledu stručnog usavršavanja, zapošljavanja, profesionalnog napredovanja, životnog standarda i sigurnosti, najčešće su ostajale u sferi želja. Njih oni nisu mogli da ostvare u Srbiji i kod znatnog broja mladih, potisnutih i društveno marginalizovanih, postala je izražena želja za životom negde drugde.⁸⁴ Stanje društvene anomalije se na individualno-psihološkoj ravni očituje kroz osećanja dezorijentisanosti, nesigurnosti, depresivnosti, beznađa, povlačenje i cinizam. Rezultati empirijskih istraživanja govore da je tokom poslednje dekade XX veka u Srbiji došlo do određene promene u preferencijama životnog stila mladih, koje se pre svega ogledaju u porastu popularnosti utilitarnog⁸⁵ i hedonističkog stila

na drugoj preživljavaju kao osnovni faktori u procesu političke kontrole" (Đorđević, 1997: 178). Mit daje značenje *svetog* ideologiji i političkoj praksi, a osnovni mitovi su mitovi stvaranja (države, režima, političke organizacije); simboli imaju karakter svetog (zastave, uniforme, himne, grbovi, tetovaže); nasilje i tenzije se kanališu regularnim ponavljanjem svetkovina koje ističu istorijski značaj date političke doktrine i vrši se evokacija primordijalnog jedinstva života i smrti (sveto žrtvovanje za zajednicu). Ovakav tip formalizovane arhaizacije guši kreativne potencijale i slobodu društva jer umesto da kodifikuje, podeli, organizuje, hijerarhizuje, arhaizacija briše razlike, homogenizuje, glorifikuje masu i poništava individualnost: "Arhaizacija u političkom i idološkom smislu, ne znači okretanje prošlosti radi potvrđivanja sadašnjosti kao što je to bio slučaj u arhajskom ritualu, već pokretanje kolektivno nesvesnog oko kog se gradi spasiteljski projekat budućnosti" (Đorđević, 1997: 178).

⁸⁴ Neki empirijski nalazi govore da je u prvoj polovini devedesetih godina XX veka čak dve trećine mladih želelo je da napusti zemlju (Mihailović, 1993, prema: Mihailović, 2003: 209).

⁸⁵ Empirijsko istraživanje o životu mladih u Srbiji iz 2002. godine koje je realizovano kao deo šireg regionalnog istraživanja u saradnji PRONI Instituta iz Švedske i Ministarstva prosvete i sporta Republike Srbije (Popadić i dr., 2003), pokazalo je da se kao najpoželjniji životni stil omladine izdvojio utilitarni, sadržan u

odnosno stilova koji odražavaju usmerenost ka ličnoj dobrobiti, kao i u manjoj sklonosti novijih generacija omladine ka životnim stilovima koji podrazumevaju zalaganje za opšte interese i dobrobit drugih (Joksimović, Maksić, 2006: 420).⁸⁶

opisu: *"Baviti se nekim dobro plaćenim poslom koji će mi doneti puno para i potpunu materijalnu sigurnost. Obezbediti sebi bogat i udoban život"*. Ovakav život bio je privlačan za čak 94% mladih, a neprivlačan za samo 2% ispitanika. Na planu profesionalnih aspiracija dominiraju nerealne želje (u vrhu rang liste najpoželjnijih zanimanja našle su se želje da se bude poslovni čovek/žena (44%) i preduzetnik (21%)), kao i izrazito opadanje ugleda slobodnih profesija. Sužavanje mogućnosti za ostvarivanje aspiracija generalno dovodi do njihovog snižavanja (frustracija se izbegava tako što se kao odbrambeni mehanizam prihvata kompenzacija, putem koje se neostvarivi ciljevi zamenjuju ostvarivim). Zanimljivo je da je kod najmlađih ispitanika (srednjoškolske omladine) utvrđeno istovremeno prisustvo materijalističko-hedonističke vrednosne orijentacije, sklonosti izlaganju rizicima, potrebe za društvenom moći i popularnosti, otvorenosti za nove ideje i sticanje znanja, potrebe za kreativnošću, kao i potrebe za postojanjem životnih ideala. Kao uzore, trećina ispitanika (30%) je navela ličnosti sa estrade, a njih slede ličnosti iz kulture i istorije (19%) i sportisti (18%). Rezultati ovog istraživanja su pokazali da šestina ispitanika planira odlazak u inostranstvo, dve petine želi da ode, a nešto više od polovine bi iskoristilo priliku ukoliko bi im se ukazala i napustilo Srbiju. Kao razlog za emigriranje najčešće su navođeni nizak životni standard (30%), slabe životne perspektive (15%) i sigurniji života "napolju" (14%).

⁸⁶ Primera radi, istraživanje sprovedeno 1994. godine na uzorku učenika završnih razreda osnovne i srednje škole (Popadić, 1995, prema: Joksimović, Maksić, 2006: 418) ukazalo je na određene promene u vrednosnim prioritetima mladih tokom prvih nekoliko godina poslednje decenije XX veka – naime, kod učenika je porasla popularnost hedonističkog načina života i egoističke orijentacije, kao i religijska orijentacija, dok su altruistički i aktivistički stil postali manje popularni. Poređenjem preferencija učenika obuhvaćenim ispitivanjem krajem osamdesetih godina sa preferencijama pripadnika iste generacije nakon pet godina uočeno je opadanje privlačnosti sazajne, altruističke, porodične, prometejske i orijentacije na popularnost, dok je porasla omiljenost religijske, egoističke i hedonističke orijentacije. Hedonistički životni stil koji podrazumeva nesredno uživanje bez odricanja u ime budućnosti nije uvek, kako primeđuju Joksimović i Maksić, stvar ličnog izbora, već je određen i procesima unutar šireg društvenog kontekst, posebno onih koji (poput naglih društvenih promena)

Egzistencijalna nesigurnost, strepnja i zabrinutost pred sve neizvesnijom sutrašnjicom doveli su do prave eksplozije okultnog u Srbiji krajem XX veka, kao očiglednog izraza regresije na magijsko mišljenje i težnje za povratkom u mitsko stanje narcističke svemoći i sveopšteg sklada (Trebješanin, 1995: 35-36).⁸⁷ U isto vreme, kulturne vrednosti su se kretale u pravcu prihvatanja komercijalnih kriterijuma uspeha, koji su koncepcijski podržani da bi "narod" mogao da se zabavi i kompenzuje materijalnu bedu spektakularnim prizorima estradnog glamura. Na temelju narodnjačkog ili folk izraza, devedesetih godina se razvio novi kulturni i umetnički ambijent koji je stvarao vlastite uzore. Nezapamćen bum folk-estrade, koja je jedina mogla finansijski da podrži muzičke i modne uticaje koji su dolazili sa razvijenijih kulturnih prostora stvarao je kulturne i umetničke hibiride koji su u izolovanoj socijalnoj sredini bili logična nadgradnja neotradicionalizma i etnocentrizma sa obnovljenim parohijalnim i pseudo-patrijarhalnim vrednostima. Turbo-folk scena zauzimala je centralno mesto kulturne slike kriminalizovane Srbije kojom su vladali kriminalac-heroj i folk

donose visoku nesigurnost, čineći da odricanje i dugoročnije planiranje nemaju previše smisla (Joksimović, Maksić, 2006: 423).

⁸⁷ Kako primećuje Trebješanin, "osećanju da su svi naši naponi uzaludni, jer se događaji zbivaju mimo naše volje, i da je sutrašnjica razumom nedokučiva, nepredvidljiva, izvanredno dobro odgovara astrologija sa svojim obećanjem da pomoću horoskopa možemo makar zaviriti u, ako je već ne možemo izmeniti, našu tako neizvesnu budućnost. [...] Pojedinaac koji se sve više oseća bespomoćnim u odnosu na moćne stihijske društvene sile i čiji je stvarni društveni položaj sve jadniji, očajnički traži mističku obnovu svoje negdašnje važnosti u sferi imaginarnog, u sferi duha, u prostorima mistike, ezoterije i okultnih učenja" (Trebješanin, 1995: 30, 35).

pevačica. Konfuzija koja je vladala na planu društvenih vrednosti upečatljivo je prenesena na plan kulture u kojoj je kriterijume uspešnosti diktirala mutirana estrada. Ona je bila glavni promoter kulturnih antivrednosti koje su manjak kvaliteta nadomestile sadržajima u kojima su se seoski, zavičajni, pseudourbani, lokalni, patriotski, kriminalni i belosvetski elementi mešali po receptu kič dopadljivosti koja je bila namenjena mentalnoj anesteziji širih slojeva stanovništva. Prenaglašena erotika u ambijentu ratnih razaranja predstavljala je posebno atraktivnu perverziju, dominacija ruralnih motiva davala je podlogu nacionalističkom delirijumu, dok je određeni stepen modernizacije (na vizuelnom i interpretatorskom nivou) privlačio mlade iz urbanih sredina.

Raskalašnost i raspojasanost tzv. kafanskog života simulirala je istu onu "oslobođenost" od svih stega koja je bila karakteristična za generalno prihvatanje kriminalnog načina života. Posledice takvog generacijskog opredeljivanja za "narodnjačku" kontrakulturu podrazumevale su rezignaciju i odbijanje da se na dublji i konstruktivniji način promišlja stvarnost. Simboli (uglavnom preuzeti iz etničkih, religijskih i pseudotradicijskih riznica) koji su izazivali navodno poštovanje bili su deo istog estradno-pomodarskog paketa koji je svojom plitkošću i licemerjem zapravo negirao te iste vrednosti, pokazujući do koje mere su one neutemeljene i predstavljaju puki politički i ideološki provizorijum. U težnji da demonstriraju otpor prihvatajući kulturu margine mladi poklonici estradno-

tabloidne-gangster kulture su se u stvari bezuslovno adaptirali na izolovan, zatvoren i prizeman glavni tok tog vremena.

Država je u znatnoj meri gubila kontrolu nad kriminalom. Posledice kriminalizacije društva bile su dalekosežne i duboke. Gotovo svaki njegov važan segment ostao je relativno trajno osakaćen različitim vidovima kriminaliteta. Na drugoj strani, propusti u vaspitanju i socijalizaciji koje su činili različiti akteri (porodica, škola, društvo u celini) i uticaj stihijskog, negativnog iskustvenog učenja, bez korekcije organizovanim vaspitanjem i obrazovanjem, generalno su omogućavali i podsticali delovanje spontanih faktora socijalizacije posredstvom kojih se usvajaju mnogi negativni obrasci ponašanja, pa i najteži oblici nasilništva (Knežić, 2001). Mistifikacija i mitologizacija zločina i popularizacija kriminaliteta predstavljaju procese sa dugotrajnim i teško sagledivim negativnim posledicama po društvo; na planu društvenih vrednosti oni su deo jedne permanentne mimikrije koja na najdubljem nivou poništava ljudskost.

Kriminalci kao junaci

Ličnost kriminalca-junaka, ogoljena u brutalnosti i bahatom preziru prema jezivoj stvarnosti, jedina je u toj realnosti delovala superiorno, posebno u odnosu na predstavnike države koji su (u manjoj ili većoj meri) prepoznati kao izvor nepodnošljive frustracije. Pripadnost kriminalnoj margini značila je za nove junake status otpadnika, a bahata neustrašivost krepila je duh ponženih ljudi.

Pojam negativnog junaka-kriminalca devedesetih godina prošlog veka u Srbiji sazadan je od nekoliko tipičnih karakteristika, uključujući: svekoliku kriminalnu aktivnost; politički angažman ili barem javno izražavanje simpatija prema određenim političkim opcijama (poziciji/opoziciji); etničku religioznost (etnos ili nacija se smatraju religioznim činiocima); medijsku eksponiranost koja je imala dve dimenzije: prva je isticanje patriotsko-nacionalnih osećanja i shodnih aktivnosti (učesće u ratovima vođenim na tlu nekadašnje SFRJ/paravojni angažmani), a druga se odnosi na glamurizaciju kriminalnog načina života, medijski prikazanog kao raskošnog, ničim sputanog življenja "punim plućima"; formiranje socio-kulturnog obrasca koji je izrastao na svim prethodno navedenim elementima i čiji je spoljni izraz bio prepoznatljiv skup statusnih simbola, tipična moda, muzika, način zabave, jednom rečju - stil života.

Otpor konvencionalnim društvenim uzorima i celokupni koncept buntovništva pomeren je iz sfere pop kulture u daleko brutalniju ikonografiju kriminala, paravojnih jedinica i huliganstva. Glamurizacija novih junaka imala je neospornu političku i medijsku podršku, ali su impulsi za novom krvavom ikonografijom izbijali iz ekstremne kolektivne uznemirenosti i nemoćnog prezira prema društvenim elitama. "Podvizi" kriminalca prepoznati su kao junačka dela, pri čemu je kuburu zamenuo kalašnjikov.

Idolizacija i romantizacija kriminalaca delom je počivala na oživljavanju mitova o "potentnom zaštitniku" ugrožene

zajednice. U Srbiji devedesetih godina XX veka zaštitna funkcija države je dramatično slabila: usled sve ugroženije spoljnje i unutrašnje bezbednosti i anomalije, reanimirane su plemenske predstave o pravdi, prigrljeni su "borci za pravdu" i zaštitnici od raznih "Drugih" (Pavićević, Simeunović-Patić, 2005). Povratak "ratničkoj" tradiciji, relativizacija zabrane nasilja⁸⁸ i njegova legitimizacija,⁸⁹ kao i nacionalistički diskurs učinili su da se oružje u rukama reafirmiše kao izraz "prave muškosti". Mnogi poznati kriminalci su se početkom devedesetih vratili u zemlju, ne propuštajući prilike da se medijski eksponiraju kao uglašeni i vešti biznismeni (uprkos svojoj problematičnoj prošlosti i "greškama iz mladosti"), a mnogi od njih su se upadljivo

⁸⁸ Razmatrajući kulturni kontekst kao generator nasilništva, Marvin Wolfgang (Marvin Wolfgang) i Franko Ferakuti (Franco Ferracuti) upućuju da celokupna kultura može prihvatiti neki skup vrednosti koji vodi nasilju, da zahteva ili podstiče odavanje nasilju – tokom ratova, na primer, čitav narod prihvata princip nasilja protiv neprijatelja (Wolfgang, Ferracuti, 1967: 156).

⁸⁹ Govoreći o faktorima navijačkog nasilja u Hrvatskoj, Srđan Vrcan ukazuje kako na sticaj određenih makrostrukturalnih društvenih okolnosti, tako i na niz izuzetno povoljnih "intervenirajućih okolnosti": "To je ponajprije tvrda činjenica da je nasilje bilo gotovo stalni sastojak društvenog života Hrvatske u devedesetim godinama 20. stoljeća. I to u mnogostrukim oblicima – u oblicima državnog i paradržavnog nasilja u velikom društvenom formatu i nasilja u malom društvenom formatu u obliku reprivatiziranog i privatnog nasilja itd. Posrijedi je nasilje koje je dobilo dvostruki legitimitet, i to, kao legitimno sredstvo iako neugodno i navodno nužno zlo za realizaciju uzvišenih društvenih ciljeva i kao jednostavna činjenica koja je ima legitimitet navodne društvene normalnosti. Pri tome se pokazalo kako je nerearno bilo vjerovati da se nasilje – kako je to vjerovala službena politika – može rabiti, dopuštati i legitimirati u politički izabranim, izoliranim područjima društvenog života a da se ono neizbježno ne prelije u druge sfere i ne pribavi posudašnji društveni legitimitet" (Vrcan, 2003: 184-185). Ovo zapažanje je, razume se, jednako relevantno i za razmatranje problema legitimizacije nasilja u Srbiji.

eksponirali kao zaštitnici "nacionalnih interesa" i "ratom ugroženog srpskog življa". A rat je bio, kako to primećuju Konstantin Momirović i saradnici, sjajna prilika da se psihopatski prestupnici prikažu u sasvim drugačijem svetlu, da svoje destruktivno ponašanje preobrate u "herojsku borbu za opšte dobro", odnosno da sebe prikažu kao nekog ko se žrtvuje zarad "viših društvenih ciljeva" (Momirović i sar., 2002: 445). Njihova zločinačka legitimacija zatirana je sveprisutnim narativom o neminovnosti borbe za legitimne ciljeve – "odbranu" i "zaštitu". Etatističkoj eliti i njenim partnerima, odabrani kriminalci su poslužili u ratnim naporima, ali i u kontroli političkih oponentata. Zauzvrat, oni su dobili "čiste dosijee", priliku da se javno eksponiraju kao deo "elite", postanu politički akteri i prošire svoju kriminalnu delatnost. Njihova promocija je neposredno bila oslonjena na ugroženo nacionalno pitanje i "svetsku zaveru" protiv Srba. Paralelno s tim, neki drugi "čvrsti momci" koji su, prkoseći "velikim društvenim nepravdama" i "ne dajući na sebe" ne samo opstali, već dosegli finansijski uspeh i moć (razbojnici, dileri "iz kraja" i dr.) bili su model generacijama mladih koji su stasavali u ekonomski marginalizovanim, oslabljenim porodicama i društvu koje im nije nudilo dovoljno legitimnih puteva za postignuće i društvenu afirmaciju (Pavićević, Simeunović-Patić, 2005). Ti zločinci su u socijalnom kontekstu koji je percipiran kao nepravedan i nesiguran, ako ništa drugo, makar ostavljali snažan utisak ljudi kadrih da učine "nešto", da naprave iskorak, preuzmu kontrolu nad vlastitom sudbinom, uzmu "stvar u svoje ruke". U stanju

anomije i pod nepodnošljivim pritiskom strepnje pred raznim mogućim katastrofičnim ishodima, beskrupuloznost je mogla biti dekodirana i kao sposobnost za predvodništvo, a zločin opravdan vanrednim (ekstremnim) stanjem stvari. Definicije koje su pospešivale takvu legitimizaciju stizale su sa svih strana i uredno su prenošene i pojačavane putem medija. Oni koji su pod okriljem tame vršili zločine svake vrste, na dnevnoj svetlosti su slavljani kao "patriote", "najbolji srpski sinovi" i "uspešni biznismeni" (Pavićević i Simeunović-Patić, 2005).

Afirmacija novih "junaka" cementirana je mitskim metaforama, odnosno potenciranjem u javnom diskursu njihove izuzetne telesne snage, spretnosti, nepobedivosti, neuhvatljivosti, erotičnosti, ali i kompleksnosti njihove ličnosti u kojoj su jednako napete nežnost i žestina, plemenitost i beskompromisnost, razmetljivost i skromnost, čednost, čojstvo i borbena efikasnost do svireposti (Pavićević, Simeunović-Patić, 2005). Reč je o tendenciji mitologizacije kriminalaca koja je devedestih godina poprimila dramatičan vid, ali je uočena i ranije.⁹⁰ Svojevremeno je Ivan Čolović, u briljantnoj analizi paraliterarnog lika Ljube Zemunca ukazao na krajnje zaoštrene protivrečnosti njegove podvojene ličnosti, suprotnosti između njegovog varljivog izgleda i istinske prirode, pri čemu je njegova rđavost zapravo prividna, a

⁹⁰ Ta vrsta mitologizacije je, kako podseća Milan Milošević, zapravo počela još ranih šezdesetih godina XX veka sa romantizovanim serijalima o herojima beogradskog asfalta, o žestokim momcima (npr. o Stevici Mirkoviću, telohranitelju Alena Delona) i u vreme kada je tadašnja služba državne bezbednosti vodila krvav rat sa ekstremnom emigracijom (Milošević, 2005).

nasilnička žestina samo sredstvo za ostvarivanje plemenitih ciljeva kojoj ovaj, u suštini "pošten" i "nežan" čovek pribegava samo onda kada izbavlja nedužne, štiti domovinu ili pravično sudi (Čolović, 2007: 10). Takve karakterne protivrečnosti savremenih "junaka - narodnih zaštitnika" opažene još u likovima hajduka iz najstarijih zapisa, interpretiraju se u mitološkom ključu: njihov gnev i surovost su mitske i nalikuju nemilosrdnosti uvredljivih paganskih bogova (Čolović, 2007: 12). Napokon, "zaštitnik" Ljuba Zemunac se, primajući udarac smrti, zapravo žrtvovao za druge i energiju smrti vezao za sebe, pa se tako čitalac priče o njemu može osetiti zaštićenim poput učesnika kakvog obreda žrtvovanja. Zato, uz pozitivne karakteristike, taj "zaštitnik" može da ponese i brojne negativne moralne attribute – surov, opak, osvetoljubiv, brutalan, bezobziran, osion, lukav, pohlepan, drzak, siledžija itd. (Čolović, 2007: 19-20).

Dorđe Božović Giška, jedan je od onih čiji se paraliterarni lik može uzeti kao slikovit primer idolizacije, romantizacije i mitologizacije kriminalaca ("junaka zaštitnika") u Srbiji devedesetih godina prošlog veka. Taj "vitez sa Voždovca", "žestoki momak sa beogradskog asfalta", komandant paravojne formacije Srpska garda⁹¹, ubijen je septembra 1991. godine pod navodno nedovoljno razjašnjenjima okolnostima kod Gospića u Hrvatskoj, "spasavajući srpski živalj", posle jednog hrabrog: "Za

⁹¹ Srpska garda, formirana juna 1991. godine u Beogradu (pretežno od članova Srpskog pokreta obnove) imala je, navodno, ambiciju da postane okosnica srpske vojske. Prema nekim tvrdnjama, Giška je vežbao oko 7.000 članova Srpske garde, što je plašilo tadašnji režim (Lopušina, 1998: 161).

mnom junaci!" A u Beograd se i vratio u predvečerje ratova na tlu nekadašnje SFR Jugoslavije nakon više godina provedenih u zatvorima širom Evrope "sa ciljem da brani otadžbinu", jer mu je "srpstvo bilo iskreno i veliko" (Lopušina, 1998: 152). Ideološki se opredelio se za tadašnju opoziciju i to stranku Srpski pokret obnove koja je u to doba vodila najjaču kampanju protiv režima, čijeg je lidera Vuka Draškovića smatrao "pravim srpskim apostolom" (Lopušina, *ibid.*, s. 161). Dopao mu se, kako se navodi, "Vukov antikomunizam i nacionalizam". Giška je mrzeo "malodušnost srpske omladine"; malodušne je nazivao "kišnim glistama" i "želeo je da od njih napravi Bele orlove".⁹²

Prema živopisnom kazivanju novinara Predraga Jeremića, Giška je bio čovek koji je uživao "veliki respekt" ne samo zbog svoje visine "od skoro dva metra", "ogromnih grudi i ozbiljnog čeličnog pogleda", već i zbog nesvakidašnje veštine u ophođenju koja se katkad "nije ni za dlaku razlikovala od klasične diplomatije najvišeg ranga" (Jeremić, 2002: 52). "Fizički jak ali emotivan" ("grdosija a duše pamučne"⁹³), Giška je bio borben od malih nogu, pre svega zato što nepravdu nipošto nije trpeo. Nikada nije maltretirao devojke (koje su ga "obožavale") niti spavao sa njima na silu, nikome nije oteo pare. Ako je mogao nekome da pomogne, to je činio odlučno i nesebično, ne mareći za sebe. I onda kada je prvi put dopao u

⁹² List *Srbija*, internet prezentacija. Dostupno na: www.srbijaglasacetnika.com/page.php?id=82, pristupljeno 1. decembra 2010. godine.

⁹³ Stih iz pesme o Đorđu Božoviću Giški pod nazivom "Vitez sa Voždovca" autora Voje Milića. Dostupno na: www.srbijaglasacetnika.com/page.php?id=82

ruke miliciji, to je bilo zato što je drugima pomagao – spasavao je trudnicu od manijaka. Sledeći put je, braneći nekog dečaka na utakmici, izboden nožem - jedva je preživio 15-16 uboda (Lopušina, 1998: 153). Rano probuđeni "temperament", čudesna spretnost i odvažnost učinile su da se Giška nadaleko pročuje ne samo po svojoj plemenitosti i požrtvovanosti, već i po raznim nesvakidašnjim pustolovinama, spektakularnim bekstvima iz zatvora i prebijanjima zlikovaca neobične snage.⁹⁴

Mnogi izvori upućuju da je Giška, dosledno i beskompromisno pravičan i pravoveran, svojevremeno obavljao i određene delikatne poslove za državu (onu bivšu, "pravu" državu - SFRJ), ali ne zbog para, "već u želji da pomogne". Giškina majka je to potvrdila rečima: "Pisali su posle njegove smrti da je radio za Državnu bezbednost. Da je radio, znam da jeste. Ali je radio u ono vreme kad je postojala neka država, hteo je da pomogne, a pravo da kažem, povukao je i mnoge druge da rade za državu [...] Kad je Đorđe to radio, ja sam shvatala državu kao nešto ljudski, pravedno. Đorđe je hteo da pomogne državi. Da je do para bilo, on to nikada ne bi uradio" (Lopušina, 1998: 156).

⁹⁴ Prema kazivanju njegove majke, Giška je sa trinaest godina ilegalno prešao u Italiju i vratio se kući, dokazavši da može da pobegne kada hoće i gde hoće. "Posle je sa sedamnaest opet išao u Italiju, pa Belgiju, Austriju, Nemačku. Bio je u zatvoru Pianosa na Sardiniji, odakle je pobegao. Ležao je u Trevizu. Tu se sukobio sa mafijašem Toninom, koga su zbog njegove divovske snage zvali Nosorog. Giška ga je pretukao i pesnicama izborio status gospodara robije. Mafija mu se posle toga klanjala" (Lopušina, 1998: 153-154).

Željko Ražnatović Arkan, koga je "srpski narod prihvatio kao novog Obilića", "sin velikog oca, Veljka Ražnatovića, pukovnika JNA koji je oslobodio Prištinu" (Lopušina, 2000: 155-156), od rane mladosti "nemirnog duha" i "željan promena i dokazivanja" (već sa 14 godina je došao "u sukob sa zakonom"). Bio je vođa navijača FK "Crvena zvezda", komandant paravojne formacije "Srpska dobrovoljačka garda" i vlasnik vile u ulici Ljutice Bogdana u Beogradu, FK "Obilić", nekoliko firmi i kockarnice u hotelu "Jugoslavija". Završio je Višu ugostiteljsku školu, Višu menadžersku školu, a devedesetih je diplomirao na Višoj trenerskoj školi u Novom Sadu na temu: "Priprema igrača za utakmicu". Nije pušio niti pio, ustajao je svakog jutra u sedam sati (Lopušina, 2000: 160). Širom Evrope su imali priliku da ga upoznaju kao razbojnika, ali i "kao otmenog i inteligentnog mladića dečje face, oštrog pogleda, još bržeg razmišljanja". On nije znao za prepreke, niti je bilo zatvora iz kojeg nije mogao pobeći. "Gradio je godinama imidž čoveka sa instinktom zveri, koji je sa istom snagom sve rešavao i izbegavao... A kad je trebalo da pomogne svom narodu – ni trenutak se nije kolebao! I tu je uložio celog sebe i svih nekoliko hiljada boraca-tigrova, da glavom brane sve što je srpsko!" (Jeremić, 2002: 190). Postao je predsednik Stranke srpskog jedinstva⁹⁵ i najozloglašeniји srpski komandant paravojnih formacija kojeg su u medijima tokom devedesetih nazivali

⁹⁵ Kosmetški Srbi su, kako se navodi, "u Arkana gledali kao u svog nacionalnog junaka i heroja. Ražnatović je nudio nacionalni program sadržan u jednoj jedinjoj rečenici: 'Ja neću izdati Srbe na Kosmetu!'" (prema: Lopušina, 2000: 156).

jednostavno "Komandant" (Milošević, 2005). Nastojeći da pomogne srpskom življu u ratom zahvaćenim područjima na tlu nekadašnje SFR Jugoslavije nesebično je žrtvovao svoj i život svog sina – "njegov sin je ranjen, jer samo heroji vode svoje sinove u rat" (Lopušina, 2000: 155). Da nije bilo Arkana i njegove Srpske dobrovoljačke garde ne bi bilo, kako se tvrdi, ni Republike Srpske. "Za te zasluge Arkan je dobio Karađorđevu zvezdu od Skupštine Republike Srpske..." (Lopušina, 2000: 155).⁹⁶ Arkan je bio, kako ocenjuju mnogi koji su ga znali, "ona preko potrebna ravnoteža", jer je bio "nesumnjivi autoritet za sve, od biznisa, pa do ulice." U mnogim slučajevima Arkan je bio medijator - "posredovao je" i "pomagao u rešavanju" sukoba. Tvrdi se da je bio "strog, ali pravičan", a "njegova harizma i pojava u mnogim slučajevima bili su dovoljni da rešavaju i najkomplikovanije slučajeve i kad su pretile i glave da padaju" (Jeremić, 2002: 191-192). Arkan se opisuje i kao čovek koji je naročiti respekt pokazivao prema poslu onih kojima su "narod i država ukazali poverenje" i ispoljavao nesvakidašnju uljudnost i susretljivost kada bi ovi zakucali na njegova vrata. Tako novinaru Jeremiću otvara dušu jedan "bivši policajac": "Otišao sam kod njega da ga privedem na jedan informativni razgovor [...] Ni malo prijatno za mene, a verujem i za njega. Ali, sve je bilo po propisu. Pošao je bez reči [...] Ponašao se vrlo uljudno,

⁹⁶ Srpsku dobrovoljačku gardu je, kako se ističe, "čak i neprijatelj cenio", a izvesni "major Rouz" je, navodno, jednom prilikom izjavio: "Srpska dobrovoljačka garda je bila prava armija. Nije činila zločine, jer je uvek išla prva i nije imala vremena za pljačku. Garda je išla da pobeđi. Srpska dobrovoljačka garda je elitna jedinica jer nema nijednu izgubljenu bitku" (prema: Lopušina, 1998: 156).

mного mi je pomogao da i ja svoj posao obavim kako valja..." (Jeremić, 2002: 192). A teško onima koje bi Arkan "provalio" da su ga potkradali u poslovima - tada je umeo da bude "nemilosrdan baš kao i u isterivanju discipline sa vojnicima dok je ratovao" (Jeremić, 2002: 194). Bio je "isuviše gord i dostojanstven", "jake i nezgodne naravi", ali je s druge strane bio vanserijski dobročinitelj: "O svojim gardistima Arkan je brinuo zajedno sa dobrotvorima i svojim direktorima, kao o svojoj deci. To nije želeo da populariše. Obezbedio je 36 stanova za porodice poginulih i ranjenih boraca. Podigao je više od četrdeset nadgrobnih spomemika. Svim nastradalima obezbedio je mesečna primanja" (Lopušina, 2000: 156).

Moralna hipokrizija u anomičnom i duboko kriminalizovanom srpskom društvu s jedne strane je punila ogorčenjem široke slojeve stanovništva, dok je s druge direktno korišćena za neutralizaciju sopstvene odgovornosti i opravdanja vlastitih zločina, uz očigledno nastojanje kriminalaca (praćeno eventualno odobravanjem onih koji su njihove stavove prenosili) da osiguraju moralno preimućstvo u odnosu na "ljigavce" iz novostare političke i ekonomske elite. Primera radi, više puta je prenošena i naširoko poznata izjava Đorđa Božovića Giške: "Onima koji me optužuju da sam kriminalac kažem: u Beogradu sam se proćuo kao dosta dobar bokser, vredan u školi, a željan svega. Hoću da se i provedem, volim devojke, a para nema. Kako se snaći? Predloži ovaj ono, 'ajde sitno, 'ajde, krupno, 'ajde pljačka. Krenuo sam iz neke želje za avanturizmom, za nekim

glupiranjem i ja se toga danas stidim i nisam nimalo ponosan na taj deo prošlosti. Ali, ja to časno zovem pravim imenom. Ne bavim se ljigavostima, kao naši proslavljeni junaci socijalističkog rada, koji su tobože besprekorni i čisti kao suze, a svi odreda mnogo su veći kriminalci od mene" (prema: Knežević, Tufegđić, 1995: 17-18).⁹⁷

Uporedo sa promocijom "junaka-zaštitnika", tokom devedesetih godina je rasla popularnost mladih buntovnika ("s razlogom") - prkosnih "mladića sa vrelog asfalta" koji su odlučno odbili da žive u bedi i neizvesnosti birajući kriminal kao alternativno polje za vlastitu afirmaciju i delatnost koja obećava avanturizam, zadovoljstvo i munjevito bogaćenje koje će im omogućiti željeni socijalni status i raskošan i lagodan život. Umesto posvećenosti, istrajnosti, strpljivosti, tolerantnosti, odgovornosti i poštovanja potreba drugih, u društvenoj areni počinje da se gaji sve otvorenija fasciniranost kratko podšišanim momcima razbacanog hoda sa "kajlama" oko vrata i pištoljima za pojasom, onima koji su uspeli da se odvaže i ostvare dominaciju i moć instrumentalizujući vlastitu bahatost, osionost, sirovu snagu i beskrupuloznost, i koji se šepure u luksuzu koji su prigrabili netaknuti ograničenjima poput moralnih skrupula i dilema kojima podležu "slabići" i "obični smrtnici". Jedan od takvih je Aleksandar Knežević Knele, ubijen u

⁹⁷ Svojevremeno je Romeo Savić, jedan od "čvrstih beogradskih momaka", u izjavi za list *Intervju* za sebe rekao da je kriminalac koji zapravo otima od "pravih kriminalaca": "Jednostavno, otimao sam kola policajcima i ljudima koji su u jakom srodstvu sa zakonom. [...] Uzimao sam tim inspektorima sve ono što su bespravno stekli. [...] Dobio sam nekoliko opomena da s tim prekinem, ali nisam hteo da poslušam zbog svog obraza" (prema: Lopušina, 1998: 196-197).

22. godini, mladić koji je "imao harizmu" i bio "predvodnik" i koji je "još kao maloletnik stao rame uz rame sa Giškom" čiji je mezimac bio. Knele se opisuje kao neko ko predstavlja oličenje "prirodne snage" i snažne volje da uspe i bude "respektovan" (Jeremić, 2002: 68), momak koji je mnogo obećavao u svakom pogledu. U osnovnoj školi je bio odličan đak, bavio se sportom, voleo je da lepo izgleda. Bio je "jak i brz." U devetnaestoj je "već ludovao automobilima po Beogradu" izluđujući saobraćajce. Bio je pun para. Nikuda nije išao bez petsto maraka u džepu. Vozio je "porše" vredan 80.000 maraka. "Svako ko ga je upoznao zavoleo ga je, a naročito beogradske devojkje, pa i njihove majke." Novinari su ga nazivali Robinom Hudom, Džemsom Dinom i "samurajem sa beogradskog asfalta." Tri puta je uspeo da izbegne smrt. Tinejdžerima se nametnuo kao neko ko ima svoj izgled i stav: kratka kosa, trenerka, snažni mišići i veliki zlatni lanac sa pravoslavnim krstom... Bio je "pobožan", nosio je krstove iz manastira Ostrog i "ne bi izašao iz kuće, a da se ne prekrsti" (Lopušina, 1998: 172-174). Mlad svet je bio potpuno zanesen superiornošću Kneleta i njemu sličnih kriminalaca.⁹⁸ Privilegovan

⁹⁸ U zanimljivoj analizi fenomena "primamljivosti zločina" Džek Kac (Jack Katz) upućuje da su perzistentni prestupnici (kriminalci "od karijere"), zapravo ljudi kojima su poroci način života, koji su "'pametni' u ciničnom smislu te reči i koji se smatraju ponosnim u prkosnoj reputaciji 'loših momaka'". Moć u modernom svetu, kako ističe ovaj autor, još uvek se može izgraditi na temelju "senzualnog sknavljenja, duhovnog haosa i žudnje za osvetom". Štaviše, prolaženje kroz iskustva kriminala jedan je od načina borbe protiv poniženja: "Loši momci svrsishodno pokušavaju da čvrstinom odagnaju poniženje. Kako mi je jedan bivši panker objasnio, posle pubertetske zabrinutosti zbog svoje ružnoće i gluposti svake sopstvene izgovorene reči, našao je sjajan povod da druge ('njih') zabrine zbog načina na koji su ga doživljavali i shvatali. [...] Odeveni kao ulična elita,

društveni položaj i ogromno bogatstvo prezentovano kroz materijalne statusne simbole u uslovima relativizacije moralnih vrednosti sasvim je zasenio činjenicu da je reč o ubicama, lopovima i razbojnicima. U njihovim opisima prepliću se tradicionalni i urbani mitovi. Kršenje pravila i sukob generacija, motivi iz rok mitologije smeštaju se u ambijent retradiconalizovanog i nacionalističkog vrednosnog rama. Neobični amalgam kvazipatriotskog i tradicionalnog utkanog u ikonografiju popularne kulture iznedrio je "turbo-urbane fenomene" kakvi su bili beogradski kriminalci-heroji devedestih godina dvadesetog veka. Retrovizori sa pokradenih džipova zatamnjenih stakala, kao i obnaženi dekoltei folk pevačica, po pravilu su bili ukrašeni ogromnim pravoslavnim krstovima.

Ulogu medija u procesu kreiranja stvarnosti i mnjenja simboličkim opštenjem treba i ovde naglasiti kao ključnu. Ljudi "s one strane zakona" postajali su medijske zvezde što usled ratnih prilika, što zbog razaranja društva i vrednosnog sistema u SFR Jugoslaviji koja se krajem XX veka raspadala. Deo tih ljudi je bio pod zaštitom policije i imao legitimacije službe bezbednosti, te je verovatno otuda, kako navodi Milan Milošević, dolazila incijalna kapisla za njihovu medijsku promociju (Milošević, 2005). U medijskoj predstavi je dominirao utisak da se zločin isplati i da po pravilu prolazi nekažjeno – šverc, krađe, otmice, razbojništva, ubistva, osvete

mladi ljudi otpočinju borbu protiv narastajućih društvenih ponižavajućih ograničenja iz detinjstva, mitologizirajući razlike u odnosu na druge grupe mladih ljudi koji su zapravo njihov odraz u ogledalu" (Katz, 2009: 344.).

su, pored ratnog nasilja, preplaplivali novinske članke, dok su "žestoki momci" (koji su se nekada nazivali lopovima, ubicama, razbojnicima) postali idoli, "uvaženi građani sa rezervisanim stolovima u najboljim restoranima, zakupljenim apartmanima u najboljim hotelima, biznismeni sa telohraniteljima i vozačima luksuznih, često blindiranih automobila, i uvaženi gosti talk shaw programa" (Milošević, 2005).⁹⁹

Kada je reč o ulozi medija u procesu heroizacije, treba podsetiti da sa primaoceom na različitim nivoima (mitskom, ideološkom, propagandnom) komuniciraju ne samo eksplicitne afirmativne medijske poruke, već i implicitna, "poturena" značenja sadržana u njima. Knjiga "Kriminal koji je izmenio Srbiju"¹⁰⁰ iz 1995. godine predstavlja tipičan model koji je korišćen u medijskom tretiranju kriminalaca u to vreme, sa ishodom u njihovoj popularizaciji.¹⁰¹ Ona sa pojavila, dakle, u

⁹⁹ Dejvid Kidhjujt (David Kidd-Hewitt) upozorava da se generalno ne vodi dovoljno računa o tome da obrasci ponašanja koje mediji plasiraju mogu stimulisati imitirajuće ("copy-cat") neprikladno ponašanje mladih, ali i nešto starijih recipijenata, i upućuje na reči Stjuarta Hola (Stuart Hall) o procesu stvaranja *javne slike* od strane medija i drugih na pozicijama moći: "Javna slika' je skup utisaka, tema i kvazi-objašnjenja sakupljenih ili pomešanih zajedno – prisustvo takve 'javne slike' u javnosti i novinarskoj raspravi utiče na značaj koji će neka priča imati kao i na način njene obrade. Kako su takve 'javne slike' u isto vreme i grafički uverljive, one takođe sprečavaju ozbiljnu, istraživačku analizu, one teže da zamene analizu – ili se čini da analiza zbog te slike pada u vodu" (navedeno prema: Kidd-Hewitt, 2009: 415). Mediji su, kako u nastavku ukazuje Kidhjujt, pre svega ono što nas snabdeva socijalnom konstrukcijom o društvenoj realnosti, a ne objektivni izveštaji o njoj. *Ibidem*, s. 417-418.

¹⁰⁰ Knežević, A., Tufegdžić, V. (1995) *Kriminal koji je izmenio Srbiju*. Beograd: Samizdat B-92.

¹⁰¹ Naravno, gotovo je sigurno da nije bila po sredi sračunata namera autora da kriminalce okaraterišu kao pozitivne i tako doprinesu njihovoj

vreme ekspanzije kriminala u Srbiji, sa ambicijom da prikaže taj fenomen u novom, direktnom susretu sa kriminalcima, kroz intervjuje i studije slučaja. U recenziji knjige mr Marko Nicović iznosi ocenu da je u beogradska podzemna scena prikazana kroz svedočanstva kriminalaca na distanciran i objektivan način, te da su autori skinuli harizmatični oreol sa junaka podzemlja. Nasuprot ovom mišljenju, novinar Vremena Milan Milošević ukazuje na bombastičan efekat te publikacije u negativnom smislu. "Taj dokumentarni film je kritika hvalila kao nešto u šta staju čitavi tomovi opservacija, kao nešto što više govori o ovom društvu nego svi primerci dnevnih novina i pametnih analiza, mada je on pokazivao onoliko koliko samo kriminalci svojim jezikom, mimikom, odećom i nakitom govore. Angažovanost je bila 'podrazumevajuća', trebalo je da ispovesti govore same za sebe o intervjuisanima, a moralno opravdanje predstavljala je poruka da ti junaci završavaju u čitulji. Možda je to bilo previše

popularizaciji. Pre će biti da su oni, ne odričući se želje da zadrže "kritički otklon", naumili da se bave jednom atraktivnom temom na atraktivan način; ipak je usled neadekvatnog tretmana ove teme proistekao efekat koji je predmet ove analize. Slično se, naravno, može konstatovati i za serijal Marka Lopušine pod nazivom: "Ubij bližnjeg svog", kao i za čitav niz drugih publikacija raznih autora koje su se u to doba bavile temom kriminala u Srbiji, a koje su u startu neuporedivo manje obećavale nego knjiga koja je ovde u fokusu razmatranja. Milošević pravilno ukazuje na sklonost ka tematskom eksploitsanju fenomenoloških obeležja kriminala i profila kriminalaca, uz krajnje površno osvetljavanje socijalne pozadine i korena socijalne patologije: "Kontroverzni tipovi nisu dospevali do javnosti samo preko tabloida, već često i preko ozbiljnih listova i nedeljnika, preko kritički nastrojenih medija. Stara kontroverza, da li direktno prikazivanje nasilja moralno mobilize društvo, ili u ranjivom i destabilizovanom društvu indukuje oponašanje, još je aktuelna" (Milošević, 2005).

naivno pozdravljeno novo otvaranje Pandorine kutije uz pretpostavku da slika sama govori."¹⁰² U svakom slučaju, reč je o pokušaju da se o kriminalu i njegovoj ekspanziji i popularizaciji piše i da se ta pojava "izbliza" sagleda. Knjiga je bila bestseller i uz propratni film "Vidimo se u čitulji" postala paradigma jednog vremena.

Pristup fenomenu kriminalizacije u publikaciji koja je nesumnjivo imala za cilj alarmiranje javnosti i skretanje pažnje stučnjaka na eskalaciju kriminala kao jedne od malobrojnih, ako ne i jedine alternative mizernom životu u Srbiji, nije bio dovoljno efikasan, naprotiv. Naslov filma "Vidimo se u čitulji" postao je maltene slogan novih generacija, a lagodan život, brz uspon i silovit nastup, pristup hoću sve i to odmah, pa koliko potraje ("Bolje mi je da živim jedan dan kao čovek, nego ceo život kao bednik"), postali su pravac stremeljenja mladih generacija. I sve ono što su autori želeli da poruče u smislu nesretnog izbora mladih ljudi koji sagorevaju u vlastitoj neadekvatno usmerenoj energiji kao da je ostalo nezapaženo u odnosu na celokupnu ikonografiju oko intervjuisanih "junaka" podzemlja. Afirmacija (pa i heroizacija) kriminalaca realizovana je kako na afektivnoj, tako i na kognitivnoj ravni. Referirajući na "brutalizovanost" društva u kome je oslobođeno nasilje postavilo novi sistem vrednosti, autori se prema kriminalcima odnose u rasponu od dubokog razumevanja za njihovu zlu sudbu do stidljive ili

¹⁰² Milošević, M. (2005) "Ispovesti kriminalaca u štampi - slučaj Srbija", Dostupno na: www.netnovinar.org/netnovinar. Pristupljeno 1. novembra 2010. godine.

otvorene fascinacije njihovom izuzetnošću. Oni uporno insistiraju na lošim životnim okolnostima i slabostima tadašnjeg režima kao glavnim krivcima za (kriminalne) izbore svojih junaka. Kadriranjem pojedinih prizora (mladička soba, atletska građa, ratni patriotski angažman) prikriva se i zamagljuje težina zločinačke prirode junaka. Posredstvom kodiranog, simboličkog jezika ove *mladiće*, *sportiste*, *patriote* i *buntovnike* nije teško predstaviti i percipirati kao kao junake nalik mitskim.

Zapažanja koja će biti izneta u nastavku ovog odeljka predstavljaju (sem ukoliko nije naznačeno drugačije) deo rezultata analize sadržaja knjige "Kriminal koji je izmenio Srbiju."¹⁰³ Analiza sadržaja je učinjena sa ciljem da se dekonstruišu mitskim motivima ulepšane predstave o kriminalcima. Mitologizacija kao vid heroizacije kriminalnih junaka zasniva se na kombinovanju motiva junačke epike i pop kulture. U početku je to bila osmišljena strategija, da bi kasnije prerasla u široko prihvaćeni manir od strane novinara koji su se bavili fenomenom kriminala.

Branislav Matić Beli, inače najbolji Giškin prijatelj i habitualni prestupnik¹⁰⁴ se, tako, prema jednoj izjavi nevedenoj u

¹⁰³ I sam naslov knjige predstavlja svojevrsnu inverziju kojom se kriminalu već u samom startu daje nezasluzeni značaj – nije kriminal izmenio Srbiju, nego je Srbija usled specifičnih i ranije opisanih društvenih okolnosti bila toliko izmenjena, da je kriminal u njoj mogao da zauzme tako dominantnu poziciju.

¹⁰⁴ Prvi boravak u zatvoru Branislavu je navodno "smestio" otac Blagoje, "samo da bi zaplašio njega i njegovo nestašno društvo". Nakon toga, kažnjavan je više puta zatvorom zbog "pozajmice automobila i falsifikovanja vozačkih dozvola", ali su mu sve kazne bile "kratke". Prvi "veći zatvor" je dobio 1985. godine kada je osuđen na šest meseci jer je "zapalio stan jednom beogradskom taksisti koji mu je silovao devojkju". Drugi put je kažnjen zbog

gore pomenutoj knjizi opisuje kao čovek koji "nikad nikoga nije prevario", a od koga su se "svi grebali za novac" (Knežević, Tufegdžić, 1995: 7). Kontradikcija vezana za tvrdnju da je reč o kriminalcu koji nikog nije prevario, već je nasuprot tome svima pomagao, stvara konfuziju i odustajanje od osude. Time se podržava i slika o socijalnom delovanju kriminalca kao redistributera društvenog bogatstva radi zadovoljenja društvene pravde. Aktivira se čuveni motiv – krađa od bogatih da bi se pomoglo siromašnim (obrazac "ispravnog prekršioca zakona"). Poslednjih godina života Matić je, kako se navodi, postao "politički veoma angažovan, uveren da svom narodu i državi, svakodnevno sakaćenoj za poneki pedalj suvereniteta, može pomoći" (*ibid.*, s. 5).¹⁰⁵ "Opšte dobro", borba za "opšte društvene ciljeve" i "zaštita nacionalnih interesa" pojavljuju se kao uverljivi alibi za skrivanje nasilničke kriminalne karijere. Podatak da je do buđenja političkog bića kriminalca iz ove priče došlo u poslednjim godinama njegovog života, navodi na zaključak o evoluciji koja je od apolitičnog "mahera" stvorila osvešćenog političkog subjekta. Nastavlja se razrada prvobitnog motiva "socijalnog bunta" koji se u mladosti neartikulisano ispoljava kao kriminalno ponašanje, da bi u zrelijim godinama prerastao u aktivan patriotsko-politički angažman. Skretanje sa teme se pojačava efektnim navođenjem teškoća koje

"posedovanja ukradenog automobila". Upravnik kaznenog zavoda je dozvolio Matiću da koristi slobodan dan koji je on, pobegavši u Holandiju, "pretvorio u godine slobode". No, kada se 1990. godine vratio u zemlju, "ponudio se" upravi kaznenog zavoda da odleži preostali deo kazne (Lopušina, 1988: 148).

¹⁰⁵ Branislav Matić je bio istaknuti član Srpskog pokreta obnove i jedan od osnivača Srpske garde.

su zadesile narod i državu. Na taj način se pažnja čitaoca preusmerava i umesto na procenu štete nanete kriminalnim delovanjem datog subjekta, ona je usredsređena na navodnu dobrobit od njegovih patriotskih osećanja. Utisak se ojačava poređenjem sa korumpiranom državom. Taj manir je postao obrazac medijskog tretiranja kriminalaca devedesetih godina prošlog veka na domaćim prostorima. Inače, potenciranje patriotskog angažmana, borbe za dobrobit naroda i prebacivanje težišta na narodne neprijatelje oličene u pripadnicima drugih naroda i nacionalnih manjina, postaju efikasni metodi amnestiranja kriminalaca. Time se pored prikrivanja njihove osnovne kriminalne delatnosti obezbeđuje i njihov "legitimni" ulazak u politički život Srbije. Istina da su kriminalci zakoračili u politiku izlazeći iz podzemnog sveta pod patronatom (kriminalizovane) države, prikriva se mitskim jezikom. Oživljavanje herojskih mitova – od hajdučkih do narodno-oslobodilačkih, sasvim zamagljuje realnost kriminalizacije društva. Formula je sledeća: buntovni mladi čovek sa istančanim osećanjem za pravičnost, ne mogavši da otrpi društvene nepravde korumpiranog i besperspektivnog društva, odmeće se u svet kriminala. Čak ni u tom surovom svetu on ne gubi duh solidarnosti i motiv da kriminalom stečeni kapital podeli sa siromašnijim i slabijim pripadnicima svog naroda. Svestan da raspolaže natprosečnim sposobnostima, on ih na kraju svog životnog puta (koji često nije dug) posvećuje političkoj borbi za dobrobit zajednice, kao iskupljenje za mladalačke nestašluke. Borba za očuvanje nacije, usled krize spoljne bezbednosti, prebacuje interes

kriminalca-heroja na spoljnopolitičke zadatke - tako on sve raspoložive snage, u patriotskom nadahnuću, nesebično pruža za odbranu otadžbine koja mu nije bila "dobra majka", ali je jedina koju ima. Boreći se protiv neprijatelja-tuđinaca on, izneveren od strane loših i podmuklih pripadnika vlastitog naroda (bliskih političkoj nomenklaturi), na kraju tragično strada.

Smrću Belog, a ubrzo zatim i Giške zaključena je, kako se veli, "poslednja stranica hronike odmetničke epohe beogradskog podzemlja." "Posle Božovića nema nijednog izdanka doba kada se kriminalom manje bavilo iz koristi, a više iz ozlojeđenosti" (*ibid.*, s. 17). Insistiranje na socijalnom buntu kao pokretaču kriminalnog ponašanja kriminalca-heroja toliko je eksplicitno i često da se pretvara u mitsko opravdanje. Ishod je slika beogradskog podzemlja kao rasadnika heroja. Na taj način mitski govor postaje "opravdani govor" koji se više ne dovodi u pitanje. Na tako čvrsto utemeljenu osnovu se nadovezao epski motiv oslobođenja braće preko Drine. Analizirajući literarnog negativnog heroja, Nikola Milošević (1990: 38) je naveo nekoliko načina da se kod čitaoca izazove potpuno različit odnos prema junacima jednakim u negativnosti. Jedan od načina da se zločinac lakše prihvati je izostanak razgovora o žrtvi ili insistiranje na nečistoti etičkog profila žrtve. U analiziranom tekstu o Božoviću oba su postupka primenjena: pomoć braći preko Drine, ako je i podrazumevala žrtve suprotne strane, one pripadaju moralno inferiornijem neprijatelju.

Giška je, kako se prenosi njegova ispovest, u kriminal ušao "iz neke želje za avanturizmom, za nekim glupiranjem", čega se kasnije stideo (Knežević, Tufegdžić, 1995: 17). Ipak, on se ne bavi "ljigavostima", kao "neki" iz elite koji su "tobože besprekorni i čisti kao suze", a "svi od reda daleko veći kriminalci" od njega. Eufemističko tretiranje kriminala u potpunosti odlikuje medijski i publicistički stav. Kriminal je prikazan kao jedna od razvojnih stepenica u sazrevanju pojedinca, koga "nisu mazile" životne okolnosti, ali koji tu činjenicu prevazilazi upražnjavanjem "ispravnog prestupništva". Takvo prestupništvo je etički superiorno u odnosu na hipokriziju socijalističkog društva na umoru. Društvena kriza kao kriza legitimiteta predstavlja otvorena vrata za legitimizaciju kriminalnih delatnosti. Moć heroja - uzurpatora je okrenuta protiv legitimiteta institucija i uvek nastaje u uslovima nekog izuzetnog stanja. Paradigmatska struktura herojskog mita viteškim obeležjima junaka uspešno otklanja svaku sumnju u ispravnost njegove misije. On je nepokolebljiv, nepotkupljiv, čovečan, a u isto vreme je strah i trepet za neprijatelja. Njegova suštinski dobra i blagorodna duša na kraju ne uspeva da savlada sveprisutno zlo, posebno kad ono potiče iz sopstvenih redova (motiv izdaje). Mit o heroju na socijalnom planu deluje kohezivno na kolektiv. Na individualnom planu u određenim periodima života, on podstiče individuaciju. Ukoliko ne dođe do adekvatnog razvoja ličnosti, mit o heroju gubi svoj pozitivni efekat i pretvara se u patološku potrebu za herojem.

Moć kao izvor supremacije kriminalaca neprestano se eksploatiše uz latentnu komparaciju sa ostatkom "nemoćnih", "inferiornih", koji čine najveći deo čitalačke publike: "Logično je pretpostaviti da se najunosnijim poslom koji svet poznaje mogu baviti samo najmoćniji" (*ibid.*, s. 102). Statusni simboli deo su magnetizma koji pretočen u vrednosni kriterijum daje društveni ugled onima koji poseduju skupe automobile, "firmiranu" garderobu i "žuto". Nasuprot njima stoji masa "nesposobnjakovića" (studenata, penzionera, zaposlenih sa simboličnim prihodima itd.) koji o tome mogu samo da maštaju. Jer, ne može svako biti "kriminalac" – "da bi neko bio pravi kriminalac, mora da bude i kompletan čovek" (Knežević, Tufegdžić, *ibid.*, s. 124). "[T]o je samo mukotrpan rad, rad, bez trenutaka u kojima možeš potpuno da se opustiš. Od hiljadu kriminalaca na kraju uspeju najviše dvojica" (*ibid.*, s. 126-127). Karakterisanje kriminala kao mukotrpnog rada rezervisanog samo za "ljude posebnog kova" nastavak je linije vodilje po kojoj je kriminalac-heroj izuzetna ličnost, jedan u hiljadu.

Kriminal se pozicionira kao slobodna profesija, sticanje novca bez odlaska na posao (a regularan rad ionako nije adekvatno materijalno, ni društveno vrednovan): "Uvek će biti borbe protiv kriminala i to je normalno. Ali mi nismo protiv države, nismo ni protiv zakona, samo volimo da što pre dođemo do para, a da ne idemo u rudnik..." (*ibid.*, s. 170). Odgovor na pitanje kako kriminalci postaju antiheroji sadržan je interpretaciji suštine ličnosti kriminalca kao profesionalca,

koji usled nemogućnosti da promeni svet, primenjuje, mertonovskom terminologijom rečeno, *inovaciju* kao oblik prilagođavanja svetu, odnosno pronalazi (nelegalnim putem) bolju poziciju u njemu. Problem pozitivnog vrednovanja takvog izbora rešava se kritikom korumpiranog društva, pokvarenih političara i licemernih bogataša. Od njih su bolji i oni koji krađu, a to makar rade otvoreno (hajdučki princip).

Isticanje ličnih karakteristika koje se mogu podvesti pod pojam harizmatičnog karaktera u medijskom tretiranju kriminalaca vuku korene još iz vremena romantičarskih junaka koji su se snagom svoje ličnosti suprotstavljali okruženju, uvek na strani slabijih. Hajdučka epika junaka sagledava kao hrabrog odmetnika koji priznaje samo vlastite i norme svoje družine. Promovisanje autoriteta stečenog zločinačkom praksom oslanja se na mitsko-herojski diskurs za koji su potrebni određeni društveni uslovi.

U središtu estradne scene u Srbiji devedesetih godina XX veka nalazio se takozvani turbo-folk, kao muzička podloga naraštaja kojima je kriminalac-heroj bio uzor. Lako stečeno bogatstvo i sjaj, lagodni i raskošni život bili su rezervisani za estradne i zvezde "vrelog asfalta". "Urbanizovani" folklor u kome su traktore zamenili skupi automobili, a smerne devojke u nošnjama seksipilno dizajnirane pevačice, okupljali su ogromnu publiku. Seoska posela i priredbe transformisani su u masovne "narodnjačke" koncerte u sportskim halama. Inat "ugroženog" etnosa pod pokroviteljstvom vladajuće kulturne politike dobija

značaj političkog izbora. "Poseljačenje" i favorizacija narodnjačkog senzibiliteta su politička opcija najpoželjnija u vremenu borbe za nacionalnu stvar. Sprega kriminalnog miljea i popularne turbo-folk scene prirodna je i spontana jer potiče iz istog izvora. Politička elita je, prepuštajući društvo u dubokoj krizi turbo-folk zabavljačima i senzacionalistički orijentisanim medijima, sistematski degradirala značajne segmente kulturnog života.

Ivan Čolović (2007) u svojoj analizi fenomena heroja zaključuje da društvo u kome dominira kult heroja nije militarističko, jer herojski ideal nije ekvivalent vojničkoj vrlini. Vojnici vrše svoju dužnost, disiplinovano i hrabro u prilici u kojoj se to od njih očekuje. "Bliže prirodi herojskog podviga je Njegošev stih: 'Neka bude što biti ne može', jer se tu jasno ističe da se od junaka očekuje nešto običnom, normalnom čoveku nedostižno. Heroj čini čuda, a ne ono što mu je obaveza. On nije ni lojalan građanin ni disiplinovani vojnik, a obično nije ni služio vojsku. Nije se obučavao za heroja, nije uvežbavao herojska dela, jer su ona stvar njegove herojske prirode i zato za normalne ljude, ma koliko želeli i vežbali da budu heroji, herojstvo ostaje nedostižno" (Čolović, 2007: 207). Heroj nije oličenje nacionalnih niti društvenih vrednosti. On čak ne mora ni da ima nacionalni identitet naroda na čijoj se strani bori. On može biti bilo ko, stranac ili elijen - presudnu ulogu tu ima mitska priča i aktuelna društvena potreba za njom. "Kad se to ima u vidu, nema nikakve smetnje da se prihvati ideja da mafijaši učesnici ratova u bivšoj Jugoslaviji nisu dobili ulogu ratnih junaka od nevolje, u

nedostatku za to boljih i spremnijih boraca, nego da su za tu ulogu svojim mafijaškim poslom i umećem takoreći bili predodređeni, da su oni autentični potomci slavni hajućkih predaka, da upravo oni na najbolji naćin nastavljaju njihovo delo, njihovu legendu i slavu" (Ćolović, *ibid.*, s. 208). Ovakav zaključak neminovno upućuje na oblast mita.

Junaci potrebni zajednici u krizi uvek će imati specifićna svojstva – gordost, smelost, odlučnost, autoritarnost. Uzdizanje mitskog junaka naroćito će biti znaćajano u situacijama velikih društvenih poremećaja, a osvajanje nove politićke vlasti često će zahtevati mit. Uloga medija u procesu heroizacije proizilazi iz njihove ogromne moći i uticaja na mase. Zajednićka iluzija koju stvaraju sredstva masovne komunikacije proizvođeći slike često se oslanja na buđenje saćuvanih utisaka iz prošlosti, koji se u narodu ili masi ćuvaju u obliku mnestićkih tragova. Akumulirani simbolićki kapital udružen sa kolektivnim sećanjem koje je stereotipizirano moće dramatićno da utiće na javno mnjenje. Korišćenje kodiranog govora, ili reći koje "govore", oznaćava pojavu u kojoj su određene reći vezane za konkrećnu sliku, a na sliku se nadovezuje akcija. Tako govor postaje nosilac verbalne sugestije. Jezik udrućuje prošlost i sadašnjost, razum se povlaći pred sugestijom, sredstva masovne komunikacije postaju proizvođaći iluzija u kuturi "uoblićenih prestava". Govor koji se bazira na "konceptu slike" preko štampe i drugih medija se pojaćava stalnim podstićanjem uzbuđjenja i senzacionalistićkim informacijama ćiji je cilj iskljućivanje razumnog i ukljućivanje

afektivnog u proces rasuđivanja. Kodirani govor koji sadrži reči koje izazivaju *imago* nije spontan - on se osmišljava i koristi tako da izazove određeni efekat.¹⁰⁶

Svaki mit, pa i mit o heroju ima univerzalni zadatak, a to je da omogući ljudima prevazilaženje stanja društvenog i psihološkog rascepa utapanjem u izvanvremenski kontinuitet u kome je sve moguće. Osećanje pripadnosti naročitoj ljudskoj grupi, superiornoj u odnosu na ostale, prevashodno zahvaljujući izuzetnim junacima, koji preuzimaju breme nesreće i spasenja na svoja pleća, suština je mita o junaku.

¹⁰⁶ Analizirajući tipove "ekstremnih devijanata" - heroje (eng. *heros*), zlikovce (eng. *villains*) i ludake (eng. *fools*), Klapp je svojevremeno istakao da neka osoba ne mora uistinu da poseduje osobine ili igra ulogu koja ga čini herojem, zlikovcem ili ludakom. Njemu takav epitet može biti prilepljen kroz različite oblike socijalne komunikacije, uključujući i medije (Klapp, 1954). Racionalnost nije faktor koji značajno utiče na percipiranje nekog subjekta kao heroja, zlikovca ili ludaka: "u stvari, racionalnim procesima obično se tek *ex post facto* potvrđuje heroj ili antiheroj kojeg je javnost već odabrala. Formiranje heroja i antiheroja potpomognuto je tračem, glasinama, propagandom, žurnalizmom... Uobičajeno je da se 'problematične' osobe prvobitno istovremeno definišu na više kontradiktornih načina. [...] Povrh toga, moguće je da jedna osoba otpočne svoj javni život na jedan način, pa da se razvije u nešto posve suprotno" (Klapp, 1954:59).

ZAVRŠNI OSVRT: DRUŠTVO I NJEGOVI JUNACI

Put kojim junak kreće uvek je put promene i neizvesnosti. Kraj i ishod tog puta često izneverava naša očekivanja. Junaci se suočavaju sa rizicima avanture, ali karakter i posledice njihovog delanja čvrsto su povezani sa okolnostima koje su ih iznedrile i izdigle. Njihova ambivalnetna suština varira između konstruktivne sile i razaranja, stvaranja i stagnacije, slobode i tiranije. Dinamika promene donosi brze smene i opozicije koje ne dozvoljavaju junaku da se zaustavi u trenutku, jer ono što je danas njegova stvaralačka snaga, već sutra se može preobratiti u pogubnu silu koja razara.

Mitski junak je nosilac promene i stvaranja kroz promenu. On mora imati snagu, samopožrtvovanost i hrabrost da radikalno i suštinski menja datost. Antijunak ima tek toliko snage da se kroz prezir, odbacivanje, ironiju i cinizam ogлуši o okolnosti nepravde, ali ne i da ih menja. Dok heroj izaziva divljenje i entuzijazam - novu energiju koja odbacuje strah i pokornost, antijunak svoju privlačnost zasniva na odbijanju da se povinuje normama i vrednostima koje njega i ovaj svet čine nesrećnim. Privlačnost stvaralačke snage zamenjena je privlačnošću buntovništva. Negativni junak – kao druga opozicija herojskog, jeste pali junak koji se uzdiže nad

poprištem razorenog društvenog vrednosno-normativnog poretka. U nasilnom i turbulentnom svetu on preuzima vođstvo, potvrđujući time da je pad potpun.

Tako su pred kraj dvadesetog veka junaci vodili društvo u Srbiji nepredvidivim putevima sa neizvesnim ishodima. Tamo gde su ljudi sledili heroje u osvajanju slobode naišli su na mračne tirane; tamo gde su očekivali odbranu svoje zajednice podržali su krvožedne ubice i razbojnike; žudeći za snagom koja će doneti promenu i izvući ih na sigurno, još dublje su utonuli u živo blato. Uopšte, iskonska želja ljudi da slede demijurge motivisana stvaralačkim impulsima i željom za progresom, kao i težnja da prepoznaju junaka koji će se razračunati sa tiraninom koji taj progres zaustavlja zaustavljajući promenu samu, ima posve neizvestan ishod.

Kreacija junaka u jednoj zajednici u prvom redu odražava stanje društvenih vrednosti u njoj. Junak je deo iluzije, deo mašte - on je sazdan od potreba i želja čijem se ostvarenju teži. Čak i u modernim društvima gde ideologija – shvaćena kao politička varijanta mitologije često tendenciozno učestvuje u kreiranju poželjnog društvenog junaka, neosporan je presudan uticaj spontanog afiniteta ljudi (ma koliko oni bili instruisani posredstvom medija i kroz političke uticaje) na odluku ko će biti prihvaćen kao junak, a ko neće.

Moralna konfuzija zlokobnog sveta koji se pomalja iz korumpiranog, izmanipulisanog okrilja razularene birokratije traži s jedne strane nekomformističke heroje čije će nasilje biti

oslobođeno ideologije, a s druge junake koji će uspostaviti novu vitalnost, novu moralnost suprotstavljenu hedonističkim i moralno slabim društvenim elitama. Kao odgovor na ove zahteve proizašle iz moralne krize društva pojavljuju se mitski banditi i mitski ratnici. Napokon se uspostavlja novi vrednosni poredak utemeljen na značaju "naciona" i harizmi "loše reputacije".

Alijenacija, konflikt i frustracija koji su se raširili na prostorima pale države šireći strah i ništavilo uzdigli su "heroje podzemlja" i "heroje rata". U prvi mah oni se pojavljuju kao opozicija prevaziđenim, frustrirajuće nesposobnim, samoživim i egoističnim političkim i birokratskim elitama, isijavajući snagu slobodne volje i sposobnost da odbace etablirane ali istrošene vrednosti i institucije. Oni međutim u suštini ozbiljno pate od socijalne razobličnosti i vrednosne i moralne dezorijentacije - nesposobni da menjaju sebe i svet oko sebe završavaju kao junaci mračnog narativa o negativnom društvenom junaku.

Nostalgija u izboru junaka dovodi u vezu društveno-istorijski kontekst u kome je kolektivno prisećanje evociralo hajdučiju kao jedinstvo dva motiva – redistribucije društvene pravde i borbe za nacionalno oslobođenje, pokrenuvši potencijal epskog koji je ostao duboko obeležje našeg podneblja. Razorna društvena kriza koja je rezultovala strahovitom kriminalizacijom društva okrenula je kolektivno biće prema uvreženim matricama epskog buntovništva koje je oduvek bilo bezopasno za vladare, budući jalovo sa stanovišta mogućnosti korenite društvene promene. Kao i hajduci, tako i novi mitski junaci stižu iz predela

društvene margine, ali ma koliko delovali moćni i kadri da upotrebom nasilja i sirove snage uspostave nove principe, vrlo brzo završavaju apsorbovani od strane političkih i državnih struktura i to u onoj meri i ulozi u kojoj su im potrebni. U njihovoj snazi nema kreacije, njihova vitalnost je čisto biološka, ciljevi su orijentisani na preraspodelu materijalnih dobara, vizionarstva nema, njihova snalažljivost i inteligencija garantuju samo sigurniji i uspješniji opstanak u uslovima džungle.

Kriminalci postaju junaci sveopšteg ništavila. Oni su iznikli na temelju potrebe za identifikacijom sa dominantnijim društvenim akterima koji mogu pobediti frustrirajuću realnost. Osećanja revolta, prkosa, nemirenja, frustracije i očaja postaju konstitutivni elementi mita o negativnom heroju. Potpomognuta realnom spregom države i kriminala i neprekidnim medijskim porukama o istaknutim kriminalcima-herojima, politička elita je lako instalirala novi mit o *plemenitom razbojniku*. Kako se boriti protiv takvog mita? Korekzione intervencije na politički mit u vidu njegove rekonstrukcije veoma su problematične. I ako je još Platon smatrao da se bezbožnička i nehumana surovost mita treba krotiti, "otupljivanje oštrice" može postati ubojito oružje, jer, proces "uljudivanja" negativnog heroja jeste početak njegove potpune društvene afirmacije.

Antiherojska vibracija koja je isprva privukla ogorčene ljude nestaje. Privlačnost antiheroja, snažno potpomognuta ako ne i zasnovana na trajnom nepoverenju koje narod ispoljava prema institucijama vlasti (sklonost ka vaninstitucionalnom

ostvarivanju pravde) i simboličkom i socijalnom značenju bunta, prkosa i odmetništva, na kraju se ipak neumitno survava u mračni ponor neupitno negativnih društvenih junaka i njihovog zločinstva. Autoritetom koji počiva na sirovoj snazi, osionosti i bahatosti, oni lako izlaze na kraj sa moralno i institucionalno neintergrisanom, slabašnom sredinom. Tiranija i podaništvo ponovo uspostavljaju vezu koja je karakteristična za nedorasla, "adolescentska društva" koja nikako ne uspevaju da preuzmu teret prelaska u zrelost. Doduše, takve istorijske periode beleže i drugi narodi, ali malodušnost koja uspeva da dosegne tek negaciju ostaje tužna karakteristika srpskog društva. Tako je moguće da negativni društveni junaci opstaju do današnjih dana kao alternacija frustrirajućoj stvarnosti. Mitska priča o junacima zapravo je priča o nama samima.

Suština mita, pa i mita o heroju, premda još uvek u velikoj meri neuhvatljiva, neodvojiva je od sveukupne ljudske stvarnosti. Ta veza traje vekovima. Što jasnije sagledava stvarnost koja ga okružuje, svoje životne realnosti, i što se konstruktivnije i autonomnije odnosi prema njoj, utoliko će čoveku mit biti više saveznik, a manje sredstvo samouništenja.

BIBLIOGRAFIJA

1. Antonić, S. (2002). Zarobljena zemlja – Srbija za vlade Slobodana Miloševića. Beograd: Otkrovenje.
2. Arent, H. (2002). O nasilju. Beograd: Aleksandria Press, Nova srpska politička misao.
3. Bart, R. (1979). Književnost, mitologija, semiologija. Beograd: Nolit.
4. Bidney, D. (1955). Myth, Symbolism, and Truth, *The Journal of American Folklore*, 68(270): 379-392.
5. Black, D. (1998). *The Social Structure of Right and Wrong*. San Diego: Academic Press.
6. Blok, A. (1972). The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered, *Comparative Studies in Society and History*, 14(4): 494-503.
7. Bošković, A. (1987). Čovek-Mit-Vreme, *Vidici*, 35(251/252): 65-77.
8. Bošković, A. (2006). Mit, politika, ideologija: ogledi iz komparativne antropologije. Beograd: Institut društvenih nauka.
9. Božilović, N. (2007). Political Kitsch and Myth-making Consciousness, *Facta Universitatis, Series Philosophy, Sociology and Psychology*, 6(1): 41–52.

10. Brdar, M. (2007). Teorija društvenog sistema kao 'tkanje' strukturnog funkcionalizma - prilog za novo tumačenje Parsonsa, *Sociološki pregled*, 41(2): 145-183.
11. Bulajić, A. (2004). Problemi zasnivanja pojma nacionalnog identiteta. Beograd: Beogradska otvorena škola. Dostupno na: www.bos.rs/daus/materijali/Eseji2004/gradjansko/aleksandar_bulajic.pdf. Pristupljeno 1. septembra 2010.
12. Campbell, J. (2004). *The Hero With A Thousand Faces* (Commemorative Edition). Bollingen, Princeton University Press.
13. Carlyle, T. (2001). *Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History*. Penn State University. A Penn State Electronic Classics Series Publication. Dostupno na: www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/carlyle/heroes.pdf. Pristupljeno 1. septembra 2010.
14. Coleman, W.J. (1987). Toward an Integrated Theory of White-Collar Crime, *The American Journal of Sociology*, 93(2): 406-439.
15. Cordella, P. (2009). Komunitarna teorija društvenog poretka, u: Đ. Ignjatović, *Teorije u kriminologiji (Deo II – Izbor tekstova)*. Beograd: Pravni fakultet u Beogradu, s. 444-452.
16. Cressey, D. (1951). Criminological Research and the Definition of Crimes, *The American Journal of Sociology*, 56(6): 546-551.
17. Curott, N.A., Fink, A. (2010). Bandit Heroes: Social, Mythical or Rational?, Dostupno na SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1582823>. Pristupljeno 1. septembra 2010.

18. Cvetković, N.V. (1996). Samopoimanje i politicko projektovanje, u: Srbija i Evropa, zbornik, Beograd: Dom Kulture Studentski grad, s. 67-80.
19. Cvetković, N.V. (1997). Moderna Srbija: potraga za nacionalnim identitetom – o istorijskom nasleđu i etničko-političim paradoksima, Sociološki pregled, 31(1): 107-124.
20. Čolović, I. (2000). Politika simbola: ogledi o političkoj antropologiji (drugo izdanje). Zemun: Biblioteka XX vek, Beograd: Čigoja štampa.
21. Čolović, I. (2007). Bordel ratnika: folklor, politika i rat (četvrto izdanje). Zemun: Biblioteka XX vek, Beograd: Čigoja štampa.
22. Dinkić, M., ur. (1999). Završni račun – ekonomske posledice NATO bombardovanja. Grupa autora. Beograd: Stubovi kulture.
23. Dvorniković, V. (1995). Borba ideja. Beograd: "Službeni list SRJ", Tersit.
24. Dvorniković, V. (2000). Karakterologija jugoslovena. Beograd: Prosveta.
25. Džadžić, P. (1987). Homo balcanicus, homo heroicus. Beograd: Bigz.
26. Đorđević, J. (1997). Političke svetkovine i rituali. Beograd: Dosije.
27. Đurić, M. (1962). Patnja i mudrost. Titograd: Grafički zavod Titograd.
28. Đurić, M. (1972). Kritika mitske svesti, predgovor u: E. Kasirer, Mit o državi. Beograd: Nolit.

29. Elijade, M. (1987). Morfologija i funkcija mitova, Vidici, 35(251/252): 12-29.
30. Elijade, M. (1999). Slike i simboli: ogledi o magijsko-religijskoj simbolici. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
31. Encyclopædia Britannica (2010). Antihero, Encyclopædia Britannica Online. Preuzeto sa: www.britannica.com/EBchecked/topic/27600/antihero. Pristupljeno 28. avgusta 2010.
32. Feher, F., Heler, A., Markuš, Đ. (1986). Diktatura nad potrebama. Beograd: Rad.
33. Fraj, N. (1991). Mit i struktura. Sarajevo: Svjetlost.
34. Frojd, S. (1988). Nelagodnost u kulturi. Beograd: Reč i misao.
35. Frojd, S. (2000). Totem i tabu – neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara. Zagreb: Stari grad d.o.o.
36. Fuko, M. (1971). Riječi i Stvari: arheologija humanističkih nauka. Beograd: Nolit.
37. Gams, A. (1995). Nagon i norma – putevi i bespuća kulture. Beograd: Filip Višnjić; Savremena administracija.
38. Giddens, A. (1985). The Nation-State and Violence. Cambridge: Polity.
39. Golubović, N. (2008). "Izvori društvenog kapitala", Sociologija, 50(1): 17-34.
40. Gredelj, S. (2000). "Vrednosno utemeljenje blokirane transformacije srpskog društva", u M. Lazić (ur.) Račiji hod:

- Srbija u transformacijskim procesima, Beograd: Filip Višnjić, s. 171-236.
41. Hare, R. (1993). *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths Among Us*. New York: The Guilford Press.
 42. Hark, H. (1998). *Leksikon osnovnih jungovskih pojmova*. Beograd: Dereta.
 43. Hauzer, A. (1966). *Socijalna istorija umetnosti i književnosti*. Beograd: Kultura.
 44. Hobs, T. (1991). *Levijatan*. Niš: Gradina.
 45. Ignjatović, Đ. (2010). *Kriminologija (deseto izmenjeno i dopunjeno izdanje)*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
 46. Jeremić, P. (2002). *Sačekuša (drugo izdanje)*. Beograd: Knjižara 'Milan'.
 47. Joksimović, S., Maksić, S. (2006). Vrednosne orijentacije adolescenata: usmerenost prema sopstvenoj dobrobiti i dobrobiti drugih, *Zbornik Instituta za pedagoška istraživanja*, 38(2): 415-429.
 48. Jovanović, B. (2002). *Karakter kao sudbina*. Kraljevo: Narodna biblioteka "Stefan prvovenčani".
 49. Jovanović, Đ. (2001). Jedan pogled na istoriju razaranja društva u Srbiji: Kič peva na ruševinama, *Republika*, (259), Dostupno na:
www.yuope.com/zines/republika/arhiva/2001/259/259_15.html. Pristupljeno 1. septembra 2010.

50. Jung, K.G. (2003). Arhetipovi i kolektivno nesvesno. Beograd: KD "Atos".
51. Jung, K.G. (2007). Psihologija dečjeg arhetipa, u: K.G. Jung i K. Kerenji, Uvod u suštinu mitologije. Beograd: Fedon, s. 105-143.
52. Karadžić, V. (1987). Etnografski spisi. O Crnoj Gori. Beograd: Prosveta; Nolit.
53. Kasirer, E. (1972). Mit o državi. Beograd: Nolit.
54. Katz, J. (2009). Primamljivost zločina: moralna i čulna privlačnost činjenja zla, u: Đ. Ignjatović, Teorije u kriminologiji (Deo II – Izbor tekstova). Beograd: Pravni fakultet u Beogradu, s. 339-344.
55. Kecmanović, D. (1999). Psihopolitika mržnje. Beograd: Prosveta.
56. Kembel, Dž. (1987). Mitološke teme u kreativnoj literaturi i umetnosti, Vidici, 35(251/252): 78-98.
57. Kembel, Dž. (2004). Moć mita. Beograd: As-Sovex.
58. Kidd-Hewitt, D. (2009). Kriminalitet i mediji: kriminološka perspektiva, u: Đ. Ignjatović, Teorije u kriminologiji (Deo II – Izbor tekstova). Beograd: Pravni fakultet u Beogradu, s. 415-423.
59. Kilibarda, N. (1988). Slika hajduštva u Vukovoj narodnoj epici, u: R. Samardžić (ur.) Starina Novak i njegovo doba. Beograd: SANU.
60. Klapp, E.O. (1954). Heroes, Villains and Fools, as Agents of Social Control, American Sociological Review, 19(1): 56-62

61. Knežević, A., Tufegdžić V. (1995). *Kriminal koji je izmenio Srbiju*. Beograd: Samizdat B92.
62. Knežić, B. (2001). *Obrazovanje i resocijalizacija: metode merenja*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
63. Koković, D., Žolt, L. (2004). Društvena tranzicija i promene u sistemu vrednosti: primer Vojvodine, *Sociološki pregled*, 38(1-2): 249-265.
64. Kolakovski, L. (1964). *Filozofski eseji*. Beograd: Nolit.
65. Koljević, S. (1988). Istorija i poezija u pesmama o hajdučkom krugu Starine Novaka, u: R. Samardžić (ur.) *Starina Novak i njegovo doba*. Beograd: SANU.
66. Komšić, J. (2004). Konsolidacija demokratije i (ili) institucionalno eksperimentisanje, *Sociološki pregled*, 38(1-2): 151-173.
67. Kooistra, P. (1990). Criminals as Heroes: Linking Symbol to Structure, *Symbolic Interaction*, 13(2): 217-239.
68. Kostić, Z. (2002). Lik Marka Kraljevića u srpskoj junačkoj pesmi. Beograd: Princip.
69. Kovačević, M. (2007). "Mehanizmi transfera kriminala, hijerarhija i mreža", saopštenje sa treće debate Demokratskog političkog foruma na temu: "Od društva nasilja ka društvu tolerancije" (18.06.2007). Dostupno na: www.politickiforum.org/tribina_stampa.php?naredba=stampa_teksta&id=67. Pristupljeno 1. septembra 2010.
70. Kuncević, P. (2007). *Legende Evrope*. Beograd: Clio.

71. Lazić, M. (1992). Od klasnog i nacionalnog monologa ka dijalogu, u: I. Čolović, A. Mimica (ur.) *Druga Srbija* (Krug 1). Beograd: Beogradski krug, Plato, Borba, s. 7-10.
72. Lazić, M. (1994). Društveni raspad ili preobražaj, u: M. Lazić (ur.) *Razaranje društva - Jugoslovensko društvo u krizi 90-ih*. Beograd: Filip Višnjić.
73. Lazić, M. (2000). Elite u postsocijalističkoj transformaciji srpskog društva", u: M. Lazić (ur.) *Račiji hod: Srbija u transformacijskim procesima*, Beograd: Filip Višnjić, s. 21-64.
74. Lazić, M. (2004). Class, civil society and liberal values in Serbia, Saopštenje sa konferencije, Madrid, 23-25 septembar 2004. Dostupno na: www.aspresearch.com/seminarsconferences.asp. Pristupljeno 1. septembra 2010.
75. Lešić, Z. (1985). Junak, u: Z. Škreb i dr. (ur.) *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit, s. 303-305.
76. Lévi-Strauss, C. (1955). Structural Study of Myth, *The Journal of American Folklore*, 68(270): 428-444.
77. Levi-Stros, K. (1989). *Strukturalna antropologija* (drugo izdanje). Zagreb: Stvarnost.
78. Lindesmith, R.A., Warren Dunham, H. (1941). Some Principles of Criminal Typology, *Social Forces*, 19(3): 307-314.
79. Lopusina, M. (1998). *Ubij bližnjeg svog III: Istorija jugoslovenskog podzemlja*. Beograd: Narodna knjiga – Alfa.
80. Lopusina, M. (2000). *Krvavo srce Beograda*. Beograd: Narodna knjiga – Alfa.

81. Lusi–Smit, E. (1980). Pirati. Beograd: Izdavački zavod "Jugoslavija"; "Izdavačka delatnost" Izdavačke radne organizacije "Prosveta".
82. Ljušić, R. (1998). Srbija 19. veka. Izabrani radovi II. Beograd: NIU "Vojska".
83. Malinovski, B. (1971). Magija, nauka i religija. Beograd: Prosveta.
84. Manojlović Pintar, O. (2006). Bandit ili hrabro srce, Danas (28. novembar) – Dodatak: Beton, Kultruno propagandni komplet, (7): 1-2.
85. Marić, S. (1971). Egzistencijalne osnove strukturalizma, predgovor u: M. Fuko, Riječi i stvari. Beograd: Nolit.
86. Marković, V. (2003). Beleške za istraživanje ideologije savremenog fašizma, 26/02/03, Pobunjeni um, Web Magazin. Dostupno na: <http://crveni.tripod.com/filozof/ideo-f.htm#vrh>. Pristupljeno 1. septembra 2010.
87. Matić, M. (1998). Mit i politika – rasprava o osnovama političke kulture (drugo, dopunjeno izdanje). Beograd: Fakultet političkih nauka; Čigoja štampa.
88. Matić, V. (1972). Zaboravljena božanstva. Beograd: Prosveta.
89. Meletinski, E. (1983). Poetika mita. Beograd: Nolit.
90. Merton, R. (2009). Društvena struktura i anomija, u: Đ. Ignjatović, Teorije u kriminologiji (Deo II – Izbor tekstova). Beograd: Pravni fakultet u Beogradu, s. 280-285.

91. Messner, S., Rosenfeld, R. (1994). *Crime and the American Dream*. Belmont: Wadsworth.
92. Mihailović, S. (2003). Ima li budućnost 'generacija budućnosti' - U ovakvoj Srbiji ne stanuje budućnost, u: *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*. Beograd: Friedrich Ebert Stiftung i Institut društvenih nauka, s. 203-210.
93. Miladinović, S. (2005). Društveni kontekst inovativnog (ljudskog) potencijala Srbije, u: V. Matejić (ur.) *Zbornik radova XII naučnog skupa Tehnologija, kultura, razvoj*, (Tivat, 22-25. avgust 2005), Beograd: Udruženje "Tehnologija i društvo"; Institut "Mihajlo Pupin", Centar za istraživanje razvoja nauke i tehnologije, s. 59-68. Dostupno na: www.tehnologijaidrustvo.org/Prilozi/TKR12-zbornik.pdf. Pristupljeno 1. septembra 2010.
94. Milošević, M. (2005). Ispovesti kriminalaca u štampi - slučaj Srbija. Dostupno na: www.netnovinar.org/netnovinar. Pristupljeno 1. novembra 2010. godine.
95. Milošević, N. (1990). *Negativni junak*. Beograd: Beletra.
96. Molnar, A. (1991). Antropologija prava, individualna i socijalna patologija i devijacije, *Sociologija*, 33(4): 507-522.
97. Momirović, K. i dr. (2002). *Strukturalne razlike osobina ličnosti psihopata i nepsihopata*. Tehnički izveštaj. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
98. Moskovici, S. (1996). *Doba gomile*. Beograd: Čigoja štampa.

99. Nedeljković, S. (2006). Mit, religija i nacionalni identitet: Mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize, *Etnoantropološki problemi*, Beograd, (1): 155–179.
100. Nedeljković, S. (2006). Organizovani kriminalitet kao višeznačna potkultura: hajdučija između građanske i nacionalne ideologije, i između narodne i nacionalne kulture, *Glasnik etnografskog muzeja u Beogradu*, (70): 235-269.
101. O’Faolain, S. (1971). *The Vanishing Hero: Studies in Novelists of the Twenties*. Books for Libraries (Facsimile edition).
102. Pavićević, O. (2006). Mitska i epska prošlost antiheroja, *Zbornik Instituta za kriminološka i sociološka istraživanja*, (1-2): 143-163.
103. Pavićević, O. (2007). Mit i socijum, *Zbornik Instituta za kriminološka i sociološka istraživanja*, (1-2): 339-354.
104. Pavićević, O. (2008). Neki aspekti popularizacije negativnog društvenog junaka, *Sociološki pregled*, 42(2): 223–240.
105. Perović, L. (1992). Patrijarhalni odgovor na izazov modernizacije, u: I. Čolović, A. Mimica (ur.) *Druga Srbija (Krug 1)*. Beograd: Beogradski krug, Plato, Borba.
106. Perović, L. (2002). Srbija u previranju. *Helsinkiška povelja*, (53). Dostupno na: www.helsinki.org.rs. Pristupljeno 1. septembra 2010.
107. Popadić, D., Mihailović, S., Bogdanović, N. (2003). *Omladina Srbije pred izazovima budućnosti*, Centar za proučavanje alternativa, Ministarstvo prosvete i sporta Republike Srbije i Proni Institute for Social Education, Sweden.

108. Popović, A. (1987). Reč i pojam Mythos, *Vidici*, 35(251-252): 7-11.
109. Racković, M. (2003). Hajdeger i Hana Arent: Fatalna privlačnost. Beograd: Apostorf.
110. Rank, O. (2007). Mit o rođenju junaka: pokušaj psihološkog tumačenja mita. Novi Sad: Akademska knjiga.
111. Rašković, J. (1990). Instikt i Frojdova pesimistička antropologija, u B. Jovanović (ur.) *Frojdov antropološki pesimizam*. Beograd: DK Studentski grad
112. Reckless, W. (2009). Teorija suzdržavanja, u: Đ. Ignjatović, *Teorije u kriminologiji (Deo II – Izbor tekstova)*. Beograd: Pravni fakultet u Beogradu, s. 300-302.
113. Rihtman-Augustin, D. (1996). Junaci i klijenti, *Republika*, (145-146). Dostupno na: www.yuorpe.com/zines/republika/arhiva/96/145/145-11.html. Pristupljeno 1. septembra 2010.
114. Seal, G. (1996). *The Outlaw Legend: A Cultural Tradition in Britain, America and Australia*. Cambridge: Cambridge University Press. Google Books, <http://books.google.com/books>. Pristupljeno 1. septembra 2010.
115. Seal, G. (2009). The Robin Hood Principle: Folklore, History, and the Social Bandit, *Journal of Folklore Research*, 46(1): 67-89.
116. Simeunović-Patić, B. (2003). Ubistva u Srbiji u kontekstu tranzicije i rata, *Temida*, 6(4): 33-45.

117. Stojanović, Z. (1994). Generalna prevencija i zaštitna funkcija krivičnog prava, *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu*, (1-2): 220-229.
118. Stojković, B. (1997). Kulturni heroj i civilizacijsko sećanje, *Republika*, (175). Dostupno na: www.yuope.com/zines/republika/arhiva/97/175/175_18.H TM. Pristupljeno 1. septembra 2010.
119. Sutherland, E. (2009). Diferencijalna asocijacija, u Đ. Ignjatović, *Teorije u kriminologiji (Deo II – Izbor tekstova)*. Beograd: Pravni fakultet u Beogradu, s. 277-279.
120. Šram, Z. (2007). Anomija, depresivnost i antizapadna orijentacija, *Revija za sociologiju*, 38(3-4): 103-118.
121. Touraine, A. (1987). Uvod u proučavanje društvenih pokreta, u: V. Pavlović (ur.) *Obnova utopijskih energija*. Beograd: GRO "Kultura", s. 43-75.
122. Tranter, B., Donoghue, J. (2010). Ned Kelly – Armoured icon, *Journal of Sociology*, 46(2): 187-205.
123. Trebješanin, Ž. (1995). Politika i duša – psihopatologija nesvakidašnjeg života. Beograd: Vreme knjige.
124. Tripković, M., Tripković, G. (2009). *Stranputice Srbije*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
125. Vrcan, S. (2003). *Nogomet – politika – nasilje: ogledi iz sociologije nogometa*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.
126. Vuković, S. (1995). Some aspects of the privatization in Serbia, *Sociološki pregled*, 26(2): 189 -204.

127. Wagner, W. et al. (1999). "Theory and method of social representations", *Asian Journal of Social Psychology*, 2(1): 95-125.
128. West, B. (2002). Crime, Suicide, and the Anti-Hero: 'Waltzing Matilda' in Australia, *Journal of Popular Culture*, 35(3): 127-141.
129. Williams, R. (1966). *Modern Tragedy*. London: Chatto & Windus.
130. Wolfgang, M., Ferracuti, F. (1967). *The Subculture of Violence: Towards an Integrated Theory in Criminology*. London: Social Science Paperbacks.
131. Zirojević, O. (2002). Malo poznata istorija: Vidovdan, *Helsinška povelja*, (53). Dostupno na: www.helsinki.org.rs. Pristupljeno 1. septembra 2010.
132. Žirar, R. (1990). *Nasilje i sveto*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
133. Žirarde, R. (2000). *Politički mitovi i mitologije*. Zemun: Biblioteka XX vek, Beograd: Plato.
134. Životić, M. (1992). Proizvođači nacionalnih mržnji, u: I. Čolović, A. Mimica (ur.) *Druga Srbija (Krug 2)*. Beograd: Beogradski krug, Plato, Borba, s. 25-28.

POGOVOR

HEROJ I NJEGOVA SENKA: MIT O ANTIHEROJU

*Zaspivajući nad Kavafijevom zbirkom
Kasno uveče, nakon dugog, teškog dana,
zaspivajući nad Kavafijevom zbirkom
u fotelji koja dobro poznaje moje slabosti
i malobrojne uzvišene trenutke,
video sam muškarce, stare i mlade
koji su sjajno, prvoklasno, gubili vlastiti život
i trpeli poraze svojih otadžbina, svojih zavičaja,
umeli veličanstveno, mada ne i lako
to da prihvate – utehu im je uglavnom pružao jezik,
nedostiživ, slikovit jezik Ilijade ili Sappfinih stihova
ili nečeg što im nijedna katastrofa nije mogla oduzeti:
učesće u helenističkoj zajednici.*

Adam Zagajevski

O nekim uslovima za socijalnu promociju antiheroja

Nadam se, poštovani čitaocē, da ste sa dužnom pažnjom ali i uživanjem pročitali ovu neobičnu, lepo napisanu i važnu knjigu! *Habent sua fata libelli*, a držim da je ova pred vama posebno značajna za razumevanje duha vremena i to ne samo na prostoru u kojem živimo, budući da idolatrija antiheroja kao da u nekoj ideji dobija karakter pandemije, globalno posmatrano.

Socijalna promocija antiheroja prevashodno se vezuje za periode intenzivnih turbulencija i tenzija unutar socijalnog sistema. Opšte je mesto da je u tranzicionoj i posttraumatskoj Srbiji nasilje postalo deo psihopatologije svakodnevnog života, a kriminal jedan od najunosnijih zanata. Srbija našeg doba nalazi se, kao što je dobro poznato, u specifično komplikovanom položaju: uzdrmana je tranzicionim procesima i ekonomskom krizom, perpetuirajućim političkim promenama, pogoršanjem kolektivnog mentalnog zdravlja *grosso modo*, kao i porastom stope kriminala, pogotovo nasilnog i organizovanog (Kron, 2010). Okolnosti, unutrašnje i spoljašnje, daleko su od optimalnih, a pri svemu tome se ni intelektualna ni politička elita ne nalaze na mestu na kojem se formira geopolitika niti donose važne odluke za budućnost nacije i države. Takve okolnosti, između ostalog, dovode do

fenomena kojem je posvećena ova knjiga, ergo do promocije negativnih društvenih junaka.

Negativni junaci su u apsolutnoj opoziciji u odnosu na heroje kao zaštitnike društvenih vrednosti, plemenitih veština, viteštva i opšteg dobra. pisci ove knjige polaze od pretpostavke da se individualno i kolektivno osećanje nemoći, beznađa, bezperspektivnosti i razočaranja u postojeći vrednosno-normativni sistem kao i anksioznost i strah pred eventualnim povratkom u kaos, kreiraju posebnu socijalno-psihološku atmosferu koja pogoduje idealizaciji i heroizaciji osoba "sa one strane zakona". Uprkos tome što je negativni društveni junak *per definitionem* obeležen nepoželjnim moralnim karakteristikama, njegova "autsajderska" pozicija mu u određenim okolnostima pomaže da bude socijalno prepoznat i doživljen kao "izuzetan pojedinac" ili heroj. Dr Pavićević i dr Simeunović-Patić u knjizi *O Negativnom društvenom junaku* (2011) su učinile značajan pomak u identifikovanju društvenih determinanti, mehanizama, interesa i ideologija koje podstiču i podržavaju ovakve transformacije.

Pozitivno vrednovanje kriminalaca nije stvar samo automatskog aktiviranja mitskih matrica i formula; ti obrasci se pokreću sa određenim ciljem. Bez obzira na fakt da direktno ugrožava zajednicu, kriminalac se ne osuđuje i ne odbacuje od strane "javnosti", već biva pozitivno vrednovan, ponekad i u okviru onih društvenih grupa koje ne inkliniraju kriminalu.

Autorke otvaraju neke važne teme i postavljaju pitanje da li je eventualno došlo do promene u domenu kolektivne svesti koja je doprinela da osobe sa značajnom kriminalnom karijerom dobiju neku vrstu "aure" koja ih izdvaja kao izuzetne pojedince i uzore za identifikaciju. Da li je preokret u sistemu vrednosti bio toliko nagao i apsolutan da je praktično omogućio inverziju vrednosti, ili se radi o daleko složenijim društvenim i psihološkim mehanizmima koji posreduju u toj inverziji? Da li je novi junak eventualno isplivao iz dubokih i mračnih slojeva kolektivnog nesvesnog ili je kreiran specifičnim ideološkim diskursima? Koje to socijalne okolnosti i politički interesi učestvuju u stvaranju i afirmaciji negativnog junaka kao "junaka našeg doba"? Da li je taj fenomen posledica političkih turbulencija, tranzicijske krize ili pripada kulturi u čijem referentnom okviru se partikularni i prolazni istorijski događaji "prerađuju" i klešu u polju interreferencije različitih težnji, interesa i diskursa? Knjiga *O Negativnom društvenom junaku* je i nastala u ideji da se nađu plauzibilni odgovori makar na neka od postavljenih pitanja o antiheroju.

Mitovi o herojima sežu u daleku prošlost i gotovo su univerzalni fenomeni u svim kulturama i civilizacijama. Poreklo, priroda i metamorfoze heroja i herojstva, a potom kontekst i ishodišta socijalne promocije i uspona junaka, sa posebnim osvrtom na Srbiju krajem XX veka samo su neki od problema razmatrani na stranicama koje su iza vas, poštovani čitaocē.

Herojstvo i ideja sudbine

Psihološki i sociološki diskurs o ovoj temi pamti, pre svega upotrebom sličnog rečnika, svoje metafizičko poreklo i delimično preuzima intencije metafizičkog horizonta, premda struktura današnjeg analitičkog razmišljanja nije struktura metafizičkog tipa.

Možda bi se moglo reći da psihologija svoje prapočetke duguje mitovima. Helenski i hrišćanski mitološki sistem obeležio je, pečatom svoje duhovne raskoši, evropsku kulturu za mnogo vekova predstavljajući nepresušnu intelektualnu i umetničku inspiraciju. Erik Bern (1989: 33) je tvrdio da je sudbina svakog čoveka davno opisana u rečnicima grčke mitologije.

Stvaralačka fantazija koja oblikuje mitove, legende i poeziju verovatno je jedna od kognitivnih prafunkcija čovečanstva. Mnogi analitičari duhovnih tvorevina misle da je ona neka poslednja stvarnost koja se dalje ne može rastavljati. U pozadini nauke i umetnosti leži sposobnost ljudskog duha za invenciju, za ono što je Bergson nazvao funkcijom fabuliranja a koja se odnosi na fantaziju koja oblikuje mitove, poeziju, religije i, u svom pojmovno razbistrenom i analitičkom vidu, naučnu sliku sveta.

Ono što razlikuje antička tumačenja sudbinske determinacije od savremenih istraživačkih napora je, pre svega, pojmovni aparat kojim se označava sadržaj, lokalizacija i

način dejstva "sudbine" na konkretna ponašanja i, naravno, upotreba naučnog metoda umesto poetske apstrakcije.

Između antičke ideje sudbine koja snažno zablistala u delima velikih grčkih tragičara i kod Aristotela, i savremenih naučnih tumačenja koja nalazimo u Frojdomom učenju o repetitivnoj kompulziji sudbine, individualnoj psihologiji Alfreda Adlera, Jungovom učenju o arhetipovima (koji odgovaraju magičnim figurama u scenariju) i teoriji životnog scenarija Erika Berna, postoji duhovno i istorijsko srodstvo uprkos mnogih vekova koji ih razdvajaju. To srodstvo još osećaju oni koji danas razmišljaju o tim temama.

Mit o Prometeju, Pandori i Epimeteju

Legenda kaže da su nam zla, nesreće i katastrofe stigli iz Pandorine kutije. Helenski pesnik Hesiod, u svojoj *Teogoniji*, ovako priča mit o Pandori, ženi titana Epimeteja, koja je na svet donela zlo i patnju. Prometej, koji je stvorio ljude od gline, a potom žestoko razbesneo Zevsa ukravši vatru sa Olimpa i dao je ljudima, kažnjen je tako što je prikovan za stene Kavkaza, gde mu je orao svakodnevno ključao jetru. Epimetej, Prometejev brat blizanac, mitski je negativna varijanta heroja ili, Jungovskim vokabularom rečeno, njegova arhetipska senka.

Kada je titan Prometej, prijatelj i zaštitnik čovečanstva, naučio ljude da upotrebljavaju vatru, obrađuju zemlju, grade kuće, leče bolesne, čitaju, računaju i pišu, dakle žive zdravo,

srećno i produktivno oni su, prirodno, prestali da se boje bogova što se, takođe prirodno, nije dopalo gospodaru Olimpa, vrhunskom bogu Zevsu. Osveta razbesnelog Zevsu zvala se - *Pandora* (grč. "od svih obdarena"). Pandoru, zanosnu i divnu, napravio je od zemlje Hefest, a Zevs joj je udahnuo život i zamolio bogove da je bogato obdare. Olimpijski bogovi su bili široke ruke pa su joj osim dobrih darova dali i one kobne, kojih su i sami želeli da se oslobode. Afrodita je Pandoru obdarila lepotom, Atina duhom, Hermes lukavstvom, a Zevs posudom u kojoj su bila sva zla ovog sveta! Posle toga Zevs je odvodi na zemlju, među svet, zajedno sa kutijom u kojoj su bili zaključani kobni darovi i nameni je Epimeteju, Prometejevom bratu. Epimetej se oglušio o ozbiljno upozorenje Prometeja da ne prima nikakve darove od Zevsu jer će time navući jad i nevolje na ljude i uzme Pandoru za ženu. Sudbonosna kutija nije dugo ostala pod ključem; kada je Pandora podigla poklopac da vidi šta je unutra - po celom svetu su se razletele muke, bolesti, patnje, tiranije, stradanja, ratovi, tiranije, nesloga i pomor ljudi.

Tako su, prema legendi, nastale nevolje, tragedije i tamne strane ljudske psihe i ponašanja ili, kako bi to rekao Kafka, *hladan prostor našeg sveta*.

Aristotel i tragedija sudbine: Oedipus Rex

*Kao da sam celog života težio tome
da završim na električnoj stolici¹*

Jedan od najpoznatijih Bernovih aforizama glasi da se ljudi rađaju kao prinčevi i princeze i to ostaju sve dok ih roditelji ne pretvore u žabe. Proces pretvaranja prinčeva i princeza u žabe ili, drugačije rečeno, pobjednika u poražene ili srećnih u nesrećne je samo jedna od mogućih posledica ranog roditeljskog "programiranja" sudbine svog potomka.

Suština programiranja sudbine jeste nametanje jednog veštačkog sistema od strane roditelja, sistema koji drastično ugrožava spontanost, svesnost i autonomiju, koji su po definiciji tri bazična potencijala svakog ljudskog bića.

Ljudi se rađaju OK, odnosno sa predispozicijom da budu srećni, zdravi i uspešni. Kako se onda dešava da stvari krenu nizbrdo? Može se slobodno reći da je to suštinsko pitanje scenarija. U teoriji scenarija individua se posmatra kao protagonista svog životnog plana koji predstavlja proročanstvo po kojem se odvija njegov život.

¹ Fragment ispovesti jednog ubice, analiziranog u članku Wisemana (1961): "Psihijatrija i pravo: upotreba i zloupotreba psihijatrije u sudskim slučajevima ubistva", *American Journal of Psychiatry*. 118: 289-299. Citirano prema E. Bernu (1980: 127).

Bern smatra da se životni scenariji, kao antičke tragedije, odvijaju po Aristotelovim principima drame i da je dobar način za proučavanje životnih scenarija proučavanje pozorišnih jer su, uostalom, ovi drugi izvedeni iz onih prvih i imaju mnoge zajedničke osobine.

Veliki grčki tragičari bavili su se, uslovno rečeno, problemima iracionalnog u čoveku kao što su to roditeljska tiranija, dečija odanost, seksualna ljubomora, žudnja za moći, političkom ili ličnom. Smisao grčke drame sastojao se u potrebi da se ono, što nije lako racionalno objasniti, makar izrazi i razume. Osnovna poruka grčkih tragičara glasila je: *sudbina se ne može izbeći*.

Dobra tragedija, prema Aristotelu, ima tri dela: *prolog*, *klimaks* i *katastrofu*. Karakteristično za grčku dramu, kao i za dramu života, je da kada se upoznaju sa zapletom i karakterima *gledaoci naslućuju ishod*. U terapiji to saznanje treba da koristi transakcionom analitičaru da spreči katastrofu, odnosno tragični ishod. Prolog u životnoj drami depresivne ličnosti koja će svoj život okončati samoubistvom je detinjstvo, vreme kad su protagonista i njegovi roditelji već doneli najvažnije odluke o protagonistinoj sudbini, načinu života i načinu na koji će umreti. Klimaks je period u odrasлом dobu kada se osoba bori protiv scenarija pokušavajući da nekako izbegne sudbinu i tragični rasplet. Klimaks je situacija maksimalne napetosti; relativno miran period biva zamenjen borbom između autodestruktivnih tendencija i želje da se

katastrofa nekako izbegne. Na kraju, osoba u borbi protiv scenarija popušta, očaj preovlađuje i ona se ubija.

Prema drugom dramaturškom pravilu koje je postulirao Aristotel, tragični heroj je pozitivna ličnost, dobar čovek koji se strogo pridržava svojih moralnih principa, ali koji uvek počini tragičnu grešku (grč. *hamartia*). Tragična greška, u literaturi poznata i kao tragična krivica, odgovorna je za to što heroj svojim akcijama postiže upravo suprotan efekat od onog koji je očekivao. Taj momenat poznat je kao peripetija (grč. *peripeteia*). Tragični heroj se ponaša kao da "hoda zavezanih očiju", posle čega iznenada dolazi do otvaranja očiju i bljeska svetlosti u mraku, odnosno saznanja i prepoznavanja istine (grč. *anagnorisis*).

Neki ljudi žive upravo sledeći Aristotelove principe "dobre tragedije"; to su oni čije scenarije Steiner (1974) naziva *hamartičnim* ("hamartic"). Njihovi životi u stvari su "hodanje vezanih očiju" u kojima slede nečije instrukcije koje ih vode u destrukciju ili samouništenje. Protagonista scenarija deluje posmatračima kao neko ko sebe uništava svesno. Alkoholizam, zavisnost od druga, duga depresija koja se završava suicidom ili ludilo, imaju, smatra Steiner (ibid.), kvalitete hamartičnog scenarija.

Aristotel, koji je razvio teoriju klasične drame, smatrao je Sofokla za najvećeg tragičara, a dramu *Oedipus rex* za savršen primer dramskog postupka. U Kralju Edipu heroj čini nešto što je svima prethodno poznato, na način koji je predvidljiv, nepopustljiv i po tragičnog heroja koban.

Do tragičnog raspleta u Sofoklovom Kralju Edipu dolazi, između ostalog i zato što se heroj ponaša prema proročanstu, po kletvi bogova. U Sofoklovoj tragediji postoje tri proročanstvu koja se slažu u tome da će Edip počiniti ocebistvo i incest. Sva nastojanja heroja da izbegne proročanstvo, uzaludna su. Slično tome, u životnim situacijama kletve roditelja (džinova i veštica) mogu biti od fatalnog uticaja na život protagoniste. Za neke ljude događaji u životu odvijaju se prema očekivanju, predvidljivo i prisilno, baš kao što se Edipov život odigrao po Tiresijinom proročanstvu.

Mit o Edipu Aristotel posmatra kao tragediju sudbine. Frojd je insistirao na pretpostavci da je incestuozni sadržaj taj koji fascinira gledaoce budući da priča o Edipu ima svoj dublet u nesvesnom gledaoca gde se krije želja za ocebistvom i incestnom vezom sa majkom. Transakciono gledište bliže je Aristotelu: ono što Edipa vodi katastrofi jeste sudbinska predodređenost, a prepoznavanje Edipove tragične greške i predvidljivost njegovog hamartičkog kraja je ono što izaziva uzbuđenje gledaoca.

Nalik na grčke i heroji modernih tragedija žive po volji svojih proroka - roditelja, čije zabrane ograničavaju njihove izbore i čije ih kletve vode tragičnoj mogućnosti samouništenja, koje ponekad ima onaj strašni i nepopravljivi oblik koji sobom nosi *Kajinov žig*² (Kron, 2000).

² Odnosi se na stigmatu koja je oduvek pratila i prati počinioc ubistva. U tom misaonom okviru ubistvo predstavlja i samouništenje.

O roditeljskoj tiraniji

*Za sebe se uopšte ne plašim, premda sam
ponekad uverena da grešim i da će se sve to
završiti katastrofom. Nešto u meni - neki duh
ili moje drugo ja - želi me odvesti u propast.
Pamtim to "drugo ja" još od detinjstva.*

Singer: Iz Hadasinog dnevnika³

Svako ljudsko biće, smatra Bern, na početku susreće svet kao zarobljenik svog scenarija. Scenario se obično definiše (Berne, 1989) kao veštački sistem koji ograničava spontanost i kreativne aspiracije. Prema teoriji scenarija (ibid.) na sudbinu čoveka utiču četiri sile:

1. Demonski roditeljski program kojeg podstiču unutrašnji glasovi u glavi, još u drevna grčka vremena nazvan *Daimon*;
2. Konstruktivni roditeljski program kojeg potkrepljuju sile života koji su stari Grci zvali *Phusis*;
3. Spoljne sile koje su davno nazvane i još uvek se zovu *Fatum* i
4. Nezavisne aspiracije za koje u davnoj prošlosti nije bilo imena budući da su bile privilegija bogova i kraljeva.

³ I. B. Singer (1980) *Moskatovi*. Zabreg: Znanje.

Rani roditeljski uticaj predstavlja osnovu scenarija; on je neophodan i značajan za dete iz više razloga. Prvo, postupci deteta dobijaju određenu svrhu, jer većinu stvari koje sasvim malo dete (ispod pete godine) čini, a nisu izvor njegovog direktnog zadovoljstva, čini za ljubav svojih roditelja. To bi odgovaralo onome što je F. B. Skinner (Skinner) opisao pod nazivom *sekundarno potkrepljenje*. Ljubav roditelja, kao sekundarni potkrepljivač, postaje vrlo značajan faktor u kontroli ponašanja deteta, zatim, detetu se na taj način pokazuje kako može da strukturira vreme na način koji je istovremeno prihvatljiv za roditelje. I konačno, roditelji uče dete onome što već spada u njihovo iskustvo kako bi ga zaštitili i predupredili njegovo učenje na sopstvenim greškama. U svakom slučaju, u scenariju, pozorišnom i životnom, postoje oni koji pobeđuju i oni koji gube. Ako roditelji imaju program za gubljenje, velika je verovatnoća da će ga preneti svom potomstvu.

Teorija scenarija je postulirala da se celokupna čovekova sudbina odlučuje na uzrastu ispod četvrte godine. Svoj životni scenario dete nosi u "glavi" sa nekoliko uticaja: roditeljskim glasovima koji mu govore šta da čini ili ne čini, sopstvenim iluzijama⁴ kao i uticajima koji proizilaze iz zaplitanja u mreže scenarija drugih ljudi (čovek može slučajno "uleteti" u scenario nepoznate osobe: ubice, atentatora, vinovnika saobraćajnog

⁴ Jedna od čestih iluzija jeste očekivanje iz detinjstva da će doći *Santa Claus* (Sveti Nikola) sa čarobnim poklonom.

udesu). Bolesti, povrede, ratovi i ostale objektivne okolnosti takođe utiču na formiranje scenarija.

Životne okolnosti ponekad dovode čoveka u situaciju veoma skućenih izbora. Kada se nađe u takvom "škripcu" obično se javlja odlučujući uticaj scenarija: ako stvari stoje toliko loše da može da bira da li da ubije sebe ili nekog drugog, ili da bude ubijen - tada će izbor zavisiti od vrste odluke koju je osoba donela u detinjstvu.

Postoji nekoliko nivoa na kojima se životno iskustvo prenosi kroz generacije. Prvi nivo su *geni* - tu je scenario fiksiran u molekulima DNK i ne ostavlja mnogo mogućnosti za variranje. Geni determinišu neke obrasce koji su neizbežno determinisani. Drugi nivo je prenatalno, intrauterino *utiskivanje (imprinting)* u celularnu memoriju. Čak i prvi trimestar trudnoće, stavovi prema roditeljstvu, događaji koji su se u to vreme odigrali i osećanja majke mogu se putem neverbalnih poruka prenositi na fetus (Johnson, 1978). Za analizu scenarija veoma je korisno pratiti *uticaje predaka* (tzv. ancestralni uticaji) preko kojih se može prenositi porodični scenario. *Konceptivna scena*, odnosno kontekst u kojem je došlo do začeća, da li se ono dogodilo slučajno, iz strasti, ljubavi, silovanjem, iz želje za manipulacijom, zbog prkosa, resigniranosti, kao i stav prema trudnoći, da li je dete bilo željeno, očekivano da bude sin, odnosno ćerka - mogu predstavljati vrlo važnu varijablu u analizi scenarija. Scenario se može posmatrati kao životni plan načinjen u ranom

detinjstvu na osnovu značajnih događaja i odluka o njima i koji usmerava ponašanje individue u najvažnijim aspektima njenog života. Steiner (1974) ističe da je osnovna pretpostavka za nastajanje scenarija postojanje prepreke koja onemogućuje da se očekivanje i želje deteta ispune i koja stvara tešku situaciju. Dete je, da bi opstalo, prinuđeno da se prilagodi zahtevima situacije i okolnosti na koje ne može da utiče. Važne odluke se donose u akutno neprijatnim situacijama, pod pritiskom i u uslovima nedovoljne količine informacija. Scenario se zasniva na odlukama koju mladi protagonista donosi birajući između svojih ličnih, autonomnih potreba i pritisaka i zabrana koje mu upućuju roditelji ili njihovi ekvivalenti. Ono što je Frojd (Freud, 1920), u jednoj od početnih verzija svoje teorije nazvao *traumatska neuroza*, čiji uzrok leži u izuzetno povređujućem događaju koji se odigrao u vulnerabilnim godinama, u teoriji scenarija korespondira sa situacijom u kojoj pritisak ili akutni stres dovodi do donošenja odluke.

Odluke donesene na izuzetno ranom uzrastu mogu biti veoma maligne i odgovorne za emocionalne poremećaje težeg tipa. Dete izloženo surovim postupcima roditelja može doneti odluku: *To je rđav svet, ubiću se jednog dana, Ubiću nekog ili Poludeću.*

Za razliku od *zdravih* odluka⁵ koje su fleksibilne i prilagodljive, *patološke* odluke su obično apsolutne, neadapta-

⁵ One predstavljaju osnovu *dobrih scenarija* o kojima ovde nećemo posebno raspravljati jer one i nisu tema ove priče. Napomenuću samo da se na

bilne i nepodložne korekciji. One stvaraju psihijatrijske pacijente, ubice i samoubice.

Hamartična odluka determiniše ponašanje protagoniste u mnogim nezavisnim situacijama. Protagonista izgleda kao da teži da pronade baš one ljude i stvori baš takve situacije koje omogućuju ispunjavanju tragedije i tragičnog plana (Berger, 1980).

Tragični životni plan, kako ističe Berger (op. cit.) u drastičnoj formi dovodi do samouništenja npr. suicidom, sadomazohističkog uništenja drugih kao što je to ubistvo posle kojeg neminovno dolazi kazna ili zapadanjem u ludilo. U blagoj formi, tragičan životni plan dovodi do promašenosti.

Na uzrastu na kojem se formira *protokol* (prva verzija scenarija koja se kasnije prepravlja i doraduje) roditelji u detetovim očima izgledaju kao magične figure koje poseduju natprirodnu moć. Roditelji su biološki programirani za negu i zaštitu svojih potomaka, ali oni mogu biti i loše informisani, i kao takvi, raditi protiv dobrobiti svoje dece. Rano roditeljsko programiranje je moguće zahvaljujući činjenici apsolutne zavisnosti malog deteta od roditelja ili njihovih supstituta. Rano detinjstvo je period specijalne osetljivosti deteta na verbalne i neverbalne poruke roditelja.

preranim i prisilnim odlukama mogu zasnovati i dobri, pobeđnički i socijalno prihvatljivi scenariji. Životni plan martira, heroja, sveštenika, lekara, takođe može počivati na odlukama koje su donesene rano i pod presijom, iako ishod može biti pozitivan. Zdrav, neometen i normalan razvoj, omogućuje pravovremeno donošenje odluka, u situaciji dovoljne količine informacija i znanja, odsustva prisile i prisustva autonomije.

Po analogiji sa jezikom bajki (koje su, kao mitovi i legende, dobra osnova za proučavanje scenarija), kao što veštice mogu svoju moć koristiti u dobre i u loše svrhe, tako i roditelji mogu učiniti da njihovo dete bude srećno, pametno, spretno i uspešno ili izvršiti na njega pritisak da bude glupo, trapavo i nesrećno. Moć roditelja nad njihovim potomstvom počiva na trima osnovnim pretpostavkama:

1. protagonistinoj percepciji sebe kao patuljka u svetu džinova, veštica i ljudoždera;
2. stanju njegove objektivne fizičke zavisnosti od roditelja ili osoba u njihovoj funkciji;
3. urođenoj potrebi za stimulacijom.

U dobrim porodicama dete uživa u brizi, nezi, ljubavi i pažnji svojih roditelja; ono živi u svetu dobroćudnih džinova koji ga maze i dopuštaju mu da se kreće i govori slobodno i da bude ono što jeste. Neka deca su u raspodeli roditelja prošla manje srećno; oni, recimo, rade osam časova dnevno, imaju još dvoje dece, i žive u podstanarskoj sobi. Takvo dete je najčešće sputavano zabranama tipa: "Ne deri se", "Ne muvaj se tu", "Ne smeji se" i slično.

Roditeljska *zabrana* (stoper) je veoma važan element scenarijskog aparata. Ona se obično ispoljava kao negacija neke aktivnosti i odražava strahove, želje, bes ili inhibicije roditelja. Naravno, nisu sve zabrane negativne. Neke su usmerene na zaštitu, socijalno su prihvatljive, blage i

eksplicitne. One stvaraju pobednike. Druga vrsta zabrana je podmukla i izriče se na nepošten način, putem ucene ili pretećim mrštenjem. One stvaraju nepobednike. Treća vrsta zabrana ekstremno je okrutna, surova i restriktivna. One stvaraju poražene osobe, programirane da u životu uvek i iznova gube, i čak, svoj život završe katastrofom. Zabrane variraju u pogledu raspona, intenziteta, restriktivnosti i malignosti (Steiner, 1982). *Raspon* se odnosi na opseg ponašanja koji je obuhvaćen zabranom. Zabrana se ponekad odnosi na usku, specifičnu oblast ponašanja ("Ne govori glasno", "Ne pevaj", "Ne satiri kolače"), ali oblast ponašanja koju ona obuhvata može biti i vrlo široka ("Ne misli", "Ne budi srećan", "Nemoj imati uspeha") i kao takva drastično ugrožavati moći protagonistu u velikom broju aktivnosti.

Intenzitet zabrane odnosi se na težinu posledica koje izaziva neposlušnost. Ako je zabrana "Ne budi srećan" visokog intenziteta, onda svaka manifestacija radosnog osećanja protagonistu indukuje stroge reperkusije od strane roditelja.

Restriktivnost zabrane varira u pogledu usredsređenosti roditelja na određenu vrstu aktivnosti koju žele da suzbiju ("Ne uživaj u seksu", "Ne pokazuj osećanja", "Ne budi").

Malignost neke zabrane odnosi se na stepen destruktivnosti posledica koje izaziva protagonistina poslušnost.

Unutar svakog scenarija, kako to ističe Keler (Kahler, 1978), postoje dva "paketa" roditeljskih poruka: jedna

kategorija kaže "Kreni" (*Pokretači*), dok druga kaže "Stani" (*Stoperi*). Jednom internalizovane, zabrane i pokretači postaju premise na kojima se zasniva nečiji život. Kletvu neki autori (Rotery, 1978) konceptualizuju kao scenarijsko metapravilo koje čini da osoba ne prepoznaje svoj kapacitet za neposlušnost scenarijskim zabranama i pokretačima.

Priču o roditeljskoj tiraniji koja stvara program za gubljenje i tragične ishode završiću citatom koji veoma lepo izražava suštinu ovog procesa: *Prerane odluke donete pod neodgovarajućim uslovima predstavljaju neku vrstu obavezivanja pred internalizovanim roditeljima, koji sa nama ostaju dok smo živi, koje nosimo sa sobom i sa kojima vodimo gotovo neprekidni interni dijalog, svađamo se u sebi, ili režiramo filmove za maštu i snove* (Berger, 1979, b, str. 71).

Bazične egzistencijalne pozicije i podsticaji na agresivnost i nasilje

Demon (grč. Daimon)

*Natprirodno biće ili sila koja utiče
na stvaranje sudbine i tok čovekovog života.
U starogrčko vreme se smatralo da demoni
mogu biti dobri (Agathodaimoni) ili zli (Kakodaimoni).
Mišljenja o tome kakva su to zapravo bića,
kakva im je narav i delovanje,
u drevno doba veoma su se razlikovala.
Sokrat je, na primer, "daimonionom" nazivao
unutrašnji božanski glas koji ga je opominjao
i sprečavao da čini nepravedna dela:
nešto kao savest ili, psihoanalitički, super-ego.
U novija vremena demoni se smatraju otelotvorenjem
ili arhetipom zla. Hrišćanstvo ih je izjednačavalo
sa "palim anđelima", đavolima pakla ili satanom.
Ime im se sačuvalo do danas,
i to uglavnom u značenju zloduha
ili mračnih sila koje ljude navode na
iracionalne postupke, grehove, obesti i nedela.*

U transakcionoj analizi, *demon* se odnosi na destruktivni roditeljski program kojeg podstiču unutrašnji glasovi u glavi. Demon ne samo da omogućuje scenario već mu daje *odlučujući podsticaj*. Njegov glas se obično čuje u kritičnom momentu: on podstiče čoveka da uradi nešto katastrofalno uprkos ostalim silama koje ga upozoravaju ili sprečavaju. Ali, demon, taj nagli i natprirodni podsticaj koji determiniše čovekovu sudbinu, *jeste* neodoljiv. Njegov glas je zavodnički šapat koji nagoni čoveka da učini nešto posle čega će izgubiti sve.

"To je repeticija kompulsije koja tera ka zloj kobi, moć smrti, prema Frojdu, ili moć boginje Ananke"⁶ (Bern, 1989). To je glas roditelja u glavi koji neodoljivo podstiče na neki postupak kojim će se, u kritičnom trenutku porušiti, uništiti i izgubiti sve. Demon predstavlja najarhaičniji nivo ličnosti koji nepogrešivo vodi ka ostvarenju takozvane *scenarijske dobiti*. Bern (op. cit.: 91) ističe da su dobiti sa kojima se najčešće srećemo u kliničkoj praksi: *postani ludak, postani kriminalac, izoluj se, ili crkni*.

Agresivnost i nasilje su posebna vrsta dobiti koja se ostvaruje u "scenarijima krvi i mesa". Oni se razlikuju od svih drugih, jer plaćaju direktno ljudskim mesom, krvlju i kostima. Postoji solidna osnova za verovanje da će dete koje je videlo ili na sopstvenoj koži doživelo zločin ili krvoproliće imati potpuno

⁶ *Ananke* je personifikacija sudbinske neminovnosti, za koju se verovalo da je prisutna pri rođenju svakog čoveka. Po nekim mitovima ona je majka *Mojri* ili *Parki*, triju boginja sudbine.

drugačiji životni put od ostale dece koja nisu imala takvo iskustvo i nikada neće moći da povрати pređašnju nevinost duha.

U mnogim slučajevima dobit određuju ili kontrolišu baba i deda, bilo neposredno ili preko roditelja. Baka može da spasi pacijenta od očeve osude na smrt nudeći mu učešće u njenoj životnoj postavci ali ona može isto tako da podari majci *Medejin scenario* (ili "nadsenario") koji će majku naterati da na ovaj ili onaj način prouzrokuje smrt svoje dece.

Bern izveštava (op. cit.) da se, tokom terapije, njegovi pacijenti najčešće sećaju svojih detinjih odgovora na direktive o scenarijskoj dobiti, onih koje najčešće nisu izgovorili.

- Otac: "Završićeš kao i tvoja tetka (majčina sestra koja je u duševnoj bolnici, ili se ubila)". Kći: *Ako ti tako kažeš.*
- Majka: "Crkla dabogda". Kći: *Nije baš da hoću, ali ako ti tako kažeš, izgleda da moram.*
- Otac: "Sa svojim karakterom, ti ćeš sigurno nekoga pre ili kasnije ubiti". Sin: *Pa kad već ne mogu tebe, onda ću nekog drugog.*

Važno je istaći da ovakve odluke dete donosi samo ako se transakcije istog tipa neprestano ponavljaju.

Neki roditelji su previše nestrpljivi u svojoj želji da prenesu scenario. Za njih je vaspitavanje dece kompulzija i njihove akcije daleko prevazilaze prirodnu potrebu deteta za programiranjem. Ova pojava se naziva *preterani scenario*

(*overscripting*). Ekscesivne direktive koje se nameću detetu i zasićuju ga daleko iznad praga njegove gladi za scenarijem nazivaju se *nadscenarij* ili *episcenarij*. Fanita Ingleš (Fanita English) episcenarij opisuje kao "vruć krompir", koji se odnosi na sukobe i probleme koje roditelji sami nisu uspeli da reše već ih prebacuju na svoju decu.

Roditelji prenose scenarij, u okviru svoje protektivne i vaspitne uloge, pokazujući deci kako treba da žive život. Episcenarij postaje "vruć krompir" kojeg niko ne želi da drži u rukama, naročito kada je tragičan. Scenarij obično ima izraženu patološku crtu kada roditelji pokušavaju da se oslobode sopstvenog episcenarija prebacivanjem na decu. Svaki roditelj je prikriveno ili otvoreno ushićen kada njegova deca reaguju kao on sam, čak i kada time reprodukuju njegove najnegativnije osobine.

Ukoliko je scenarijska dobit loša, elementi scenarija, ističe Bern (Berne, 1961: 224) mogu postati očigledni, kao što je to slučaj kod psihoza, delirijum tremensa, čestih sudara, samoubistava ili ubistava.

Pobednički scenarij je fleksibilan, ima mnogo otvorenih mogućnosti i njegovu dobit često je teško odrediti. Tragični scenarij sledi impulse svog demona i učvršćuje se, potkrepljuje i održava po principu *Nostalgijnog Zatvorenika*. Mnogi osuđenici, kada posle mnogo godina izađu na slobodu, osećaju spoljni svet kao hladan, negostoljubiv i težak: on u njima izaziva strah i teskobu tako da su instinktivno spremni da

učine ma kakav prekršaj samo da se opet vrata. U zatvoru se osećaju sigurni jer im je tamo sve poznato i znaju pravila kako da izbegnu nevolje. Tako i pacijent, kad pokuša da izađe iz okova sopstvenog scenarija, počinje da se plaši nepoznatog i novog i u tom smislu je uvek spreman, kao *Nostalgični Zatvorenik*, da se vrati na stari i dobro uhodani put bez rizika.

Steiner (1974) tvrdi da je tragični scenario uvek *eksplozivan*. Ljudi sa tragičnim scenarijem odlučili su da žive dramatično: da ubiju nekog, da budu depresivni ili da se izoluju od sveta.

"Svete zabrane" i moralni interes čovečanstva

Događaji u istoriji čovečanstva, kako je to često isticao Frojd, predstavljaju rezultat međusobnog delovanja ljudske prirode, kulturnog razvoja i onih taloga arhaičnih doživljaja opisanih u religijama i mitovima. U svojoj složenosti koja ponekad zbunjuje, postoje dve prastare zabrane koje su tokom čitave istorije regulisale odnose među ljudima zastupajući praktični i moralni interes čovečanstva: *tabu incesta i tabu ubistva*.

Socijalni i tehnički napredak istorije čovečanstva nije značajno delovao na tabu, koji je stariji od svake religije, i od svih moralnih kodeksa. Frojd je isticao (1976, *Totem i tabu*: 122) da tabu po svojoj suštini nije ništa drugo do Kantov

"kategorički imperativ" koji ima tendenciju da deluje prisilno i da odbacuje sve svesne motivacije.

Vilhelm Vunt tabu naziva najstarijim nepisanim zakonom čovečanstva. Opstanak tabua zasniva se na činjenici filogenetskog kontinuiteta u psihičkom životu ljudi i urođenim dispozicijama da se u određenim situacijama reaguje na određeni način. Kad se psihički procesi, genetski, molekulima dezoksiribonukleinske kiseline, ne bi prenosili s generacije na generaciju, na ovom području ne bi moglo biti nikakvog napretka ni razvitka jer bi svaka generacija iznova morala stvarati svoj stav prema životu, moralu, običajima i socijalnim interakcijama sa drugim ljudima.

Tabu je reč polinezijskog porekla i njena semantika se odnosi na nešto što je istovremeno sveto i zabranjeno, posvećeno i opasno. Njen smisao je vrlo sličan onome što su stari Grci nazivali *kyos*, Rimljani *sacer* a Jevreji *kodauš*. Ograničenja koja nameće tabu nešto su sasvim različita od religijskih ili moralnih zabrana: "od moralnih zabrana ih izdvaja nedostatak svrstavanja u sistem koji bi opšte uzdržavanje proglasio neophodnim, pa tu neophodnost i obrazložio. Zabrane tabua lišene su bilo koje osnove, one su nepoznatog porekla; nama nerazumljive, one same po sebi izgledaju razumljive onima koji se nalaze pod njihovom vlašću" (Frojd, 1976, op. cit.: 142).

Tabu je, prema Frojdu, prastara zabrana, nametnuta spolja i usmerena protiv čovekovih najjačih nesvesnih impulsa,

koje prati psihološka kob ambivalencije. Magična sila koja se od davnih vremena pripisuje tabuu "svodi se na sposobnost dovođenja ljudi u iskušenje; ona se ponaša kao zaraza jer je i primer zarazan, pošto se zabranjene požude u nesvesnom premeštaju na nešto drugo". (op. cit.: 158).

Bilo kako bilo, postojanju i održanju tabua tokom čitave civilizacije, dugujemo i opstanak čovečanstva.

Povreda svete zabrane ubistva predstavlja osnovu učenja o pragrehu. Ovo učenje je orfičkog porekla i odražavalo se misterijama odakle je prodrlo u filozofske škole stare Grčke.

Mitovi o Orfeju nastali su u vezi sa učenjem orfičke verske sekte čiji su pripadnici verovali u provobitni greh kao i u mogućnost očišćenja duše ispaštanjem (Janković, 1992). Orfej je, prema predanju, skrivio drugu smrt svoje žene Euridike zbog nestrpljenja. Kada je Euridika, berući cveće, umrla od ujeda zmije otrovnice, Orfej se, obuzet tugom i očajanjem, odlučuje da pođe u podzemni svet i izmoli od njegovog vladara da mu vrati voljenu ženu. Čarolijom svoje muzike i lepotom svoga glasa Orfej je dirnuo starca Harona koji ga je svojom barkom prevezao preko Stiksa, reke podzemnog sveta. Kada je Orfej stupio pred Hada i njegovu ženu Persefonu i zapevao pesmu o svojoj ljubavi prema Euridiki, zamolio ih je, u ime njihove ljubavi, da mu je vrate ili da i njega zadrže. Orfejeva pesma ganula je čitav podzemni svet: Tantal je zaboravio na svoje muke, Sizif je prestao da gura kamen, čak su se i u očima neumoljivih Erinija zacaklile suze. Had je obećao da će ispuniti

Orfejevu molbu uz jedan uslov: kada ga Bog Hermes Psihopompus (koji vodi duše na drugi svet) bude vodio iz podzemnog carstva natrag, napornim i strmim stazama, da izdrži i da se ne okrene za Euridikom koja će ga pratiti sve dok se ne vrate u gornji svet. Orfej je, prirodno, oduševljeno pristao i savladavao se čitavim dugim i mukotrpnim putem, ali ispred samog ulaza u tenersku provaliju iza koje se prostiralo carstvo živih, Orfej nije izdržao. Okrenuo se da vidi da li je Euridika zalutala ili posustala od umora: opazio je samo senku kako nestaje u daljini. Tako je, prema legendi, sam skrivio njenu drugu smrt. Posle toga, više nije mogao ni da se vrati u carstvo mrtvih. Sedam dana i noći ridao je, plakao i molio neumoljivog Harona koji više nije hteo da ga pusti na drugu obalu.

Prema antičkoj mitologiji, ljudi su bili potomci titana koji su ubili i raskomadali Dionisa⁷ Zagreusa (grč. *zagreus* znači raskomadani). U jednom lepom fragmentu Anaksimandra se kaže da je *jedinstvo sveta narušeno jednim pradavnim zločinom i da sve što je odatle proisteklo mora da ispašta krivicu*.

Kajin, koji je prema judeohrišćanskom predanju, stekao zao glas prvog ubice na svetu, nije bio samo uzrok smrti svoga

⁷ Dionis, polučovek, polubog, Zevsov sin začet sa smrtnicom Semelom, dvaput rođen. Zevs ga je kao nedonesenu bebu izvadio iz utrobe majke koja je gorela u plamenu munje koju je na nju poslala ljubomorna Hera, i nosio ga na svom bedru. Zevs je krio dete od Here, ali je ona ipak poslala titane da ga ubiju, što su oni i učinili na jeziv način, raskomadavši ga i progutavši. Prema orfičkim misterijama, Atina je uspela da spase Dionisovo srce iz kojeg ga je Zevs ponovo oživeo.

brata Avelja, već i razlog moralnog pada čitavog niza od deset generacija ljudi koji su bili potomci zle Kajinove loze i zbog kojih i započeo konflikt između čoveka i Boga: "I Gospod videći da je nevaljalstvo ljudsko veliko na zemlji i da su sve misli srca njihova svagda samo zle, pokaja se Gospod što je stvorio čoveka na zemlji i bi mu žao u srcu. (*Prva knjiga Mojsijeva 6:5-6*).

Prema zakonu odmazde (*lex talionis*) ukorenjenom u Starom zavetu, ubistvo može biti okajano samo žrtvovanjem drugog života; samo se žrtvovanjem može naplatiti dug u krvi. "Ako li se dogodi smrt, tada ćeš uzeti život za život, oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nogu za nogu. (*Druga knjiga Mojsijeva 21: 23-24*).

Za primitivnog čoveka tabu je bio neraskidivo povezan sa strahom od demonskih sila i njihove osvete. Kasnije, tabu postaje nezavisna sila, odvojena od demonizma, samoprinuda i običajna zabrana i, na kraju, nešto što je zakonom sankcionisano.

Onaj ko prekrši tabu, taj i sam postaje tabu. Povređeni tabu prekršiocu se sveti dvostruko: na planu unutrašnje psihodinamike osećanjem krivice, a na socijalnom planu kaznom, izolacijom i ekskomunikacijom. "Čovek koji je prekršio tabu postaje i sam tabu jer on poseduje opasnu sposobnost da i druge dovede u iskušenje da slede njegov primer. On budi zavist; zašto bi njemu bilo dozvoljeno ono što je drugima zabranjeno? On je, dakle, stvarno *zarazan* utoliko

što svaki primer goni na podržavanje i stoga se i on sam mora izbegavati" (Frojd, op. cit.: 156).

Postoje posebne situacije, za sada nedovoljno istražene, u kojima tabu kao da prestaje da bude tako neumoljiv i apsolutan a njegovi prekršioci tako drastično kažnjeni i izolovani od svih. Sasvim je izvesno da rat može biti jedna od tih situacija koja utiče da tabu bude i na socijalnom i na individualnom planu relativizovan i, u nekom smislu, drugačije doživljen i shvaćen. Ta žalosna činjenica se ne može poreći niti izmeniti. O kakvim se pomacima i kakvim psihološkim i sociopsihološkim procesima tu radi nije lako odrediti. Zaraza i psihološka kob ambivalencije na kojima je insistirao Frojd, mogu, u pokušaju razjašnjenja, pomoći samo delimično. Fenomen socijalne infekcije kod izvesnih subgrupa, takođe. Međutim, onaj aspekt problema koji se odnosi na to kako se promene prema tabuu ubistva u užem ili širem socijalnom miljeu prelamaju na unutrašnjem psihološkom planu individue, ostaje neistraženo područje i oblast teško podložna naučnoj analizi. Činjenica da ni u najsirovijim ratovima ne pristaju svi da ubiju, kao i da postoje ratne neuroze i ozbiljne psihološke traume izazvane ratom, čak i kod onih koji nisu ubili, dodatno komplikuju problem otvarajući mnoga pitanja na koja nije sasvim jednostavno odgovoriti. Ovom napomenom htela sam samo da naglasim fakt da tabu ubistva, pod uticajem spoljašnjih sila nezavisnih od pojedinca, može biti relativizovan i situaciono drugačije vrednovan vrsti analize.

Istorijski i antropološki tekstovi pamte mnoga ekscesna kršenja tabua na koje se u određenim mikrosredinama sa specifičnim subkulturalnim vrednostima i uverenjima gledalo sa odobravanjem. Ti primeri pokazuju kako ubistva iz političkih ili verskih razloga, u nekom smislu formalizovana i prenesena na kolektivni plan, mogu relativizovati tabu. Tabu ubistva prestaje da bude univerzalna zabrana: iz nje je isključena grupa političkih ili verskih protivnika kao i onih koji se u ratovima, od kad je sveta i veka, zovu zajedničkim imenom "neprijatelj". Unutar određene subgrupe u ljudskoj zajednici može nastati jasno definisan "razlog" koji predstavlja socijalnu racionalizaciju, opravdanje i alibi za kršenje tabua iako je sasvim jasno da se to kršenje protivi esencijalnim interesima čovečanstva.

Racionalizacija na socijalnom planu ima bitno različit sadržaj od one koja se odigrava na individualnom, intrapsihičkom planu. Osoba koja krši tabu da bi rešila neki lični problem, najčešće pokušava da redukuje sopstveno osećanje krivice bilo tako što će taj čin pripisati nekom bolesnom, ego-distonom delu sebe kako bi smanjila odgovornost, bilo iznalaženjem razloga koji idu u prilog tragičnom rešenju neke neprijatne situacije kao jedinom mogućem.

Analiza relativnosti tabua, bez obzira da li se odnosi na kolektivan ili individualan plan, navodi i na razmišljanje o značaju ne samo mehanizama racionalizacije, već i mehanizama paranoidne projekcije: žrtva se doživljava kao deo

ugrožavajuće stvarnosti, kao neko ko ograničava, preti, mrzi ili vitalno ugrožava.

Situacioni relativizam tabua samo je jedan od mnogih indikativnih primera koji pruža osnovu za uverenje da događaji u istoriji čovečanstva i psihičkom životu ljudi, za razliku od prirode i njenih zakona, ne počivaju na opštim zakonima, pa se, shodno tome, ne mogu ni predvideti.

Istorijski i antropološki tekstovi pamte mnoga ekscesna kršenja tabua na koje se u određenim mikrosredinama sa specifičnim subkulturalnim vrednostima i uverenjima gledalo sa odobravanjem.

Ubistvo iz krvne osvete u nekim albanskim i crnogorskim plemenima i danas postoji kao običaj. Čini se da je starozavetni zakon taliona još uvek duboko ukorenjen u osećajnom životu ljudi.

Jedna jeretička muslimanska verska sekta koja je na vrhuncu svoje moći bila u 8. veku ("persijski davitelji") verovala je u ubistvo kao religioznu dužnost; njihove žrtve bile su davljene gajtanom. On su bili istorijski i bihejvioralni predhodnici Asasina, reda naručenih ubica zbog političkih ciljeva, koje je osnovao Hasan bin Saba u 11. veku. Kada je Marko Polo, venecijanski moreplovac, 1273. godine video dolinu Alamut, u Persiji i opisao njihove rajske vrtove sa predivnim palatama i vodoskocima, moć Asasina bila je na

izmaku usled naleta Mongola. Asasini⁸ su bili pripadnici muslimanske verske sekte koji su ubijali iz političkih ubeđenja, po nalogu svojih vođa i proroka. Ime im je izvedeno iz reči "hašašin", onaj ko uživa hašiš, jer se verovalo da ubijaju pod dejstvom te droge.

Godine 1300. Asasini su prestali da postoje na Srednjem Istoku, barem kao politička sila. 1825. Frejzer (Frazer, 1922) je zapisao da potomci Asasina, iako više ne ubijaju, još uvek pokazuju fanatičnu odanost svome vođi.

Tagiji, indijski pandani Asasina, ubijali su, u mesecu hodočašća (najčešće novembar ili decembar), putnike po drumovima i prinosili ih kao žrtve tamnoj boginji Kali. U 19. veku kada je Sleeman istraživao Tagije, postavio je pitanje zašto Tagiji, muslimani, obožavaju i slave indusku boginju Kali. Jedan uhvaćeni Tagi je objasnio da je Kali u stvari Fatima, ubijena kćer Proroka. Muška deca kod Tagija bila su automatski inicirana i uključivana u sektu. Šliman (Sleeman; prema Wilsonu, 1990) Tagije opisuje kao ljubazne, duboko religiozne i skrupulozne. Ubijanje je bilo samo jedan deo tagi-rituala, kao što je to kod hrišćana pričest. 1850. godine mnogi Tagiji su praktično prestali da postoje: preko 4000 ih je izvedeno pred sud; neki su obešeni, drugi prognani ili osuđeni na doživotnu robiju.

⁸ Assassin (Ar. *hashashin*, uživatelj hašiša): "član tajne sekte Muslimana koji su ubijali hrišćanske lidere u vreme Krstaških ratova, kako se pretpostavljalo pod uticajem hašiša" (*Webster's New World Dictionary*, Second college edition, New York: Simon & Schuster, 1982: 83).

Asasini i Tagiji postali su tema mnogih priča i legendi, nalik na priče o Drakuli ili Džeku Trboseku. Popularnost tih priča može se objasniti elementom fascinacije koji se javlja u odnosu prema sadržajima koji simbolizuju tajne strahove i ambivalentne porive u nesvesnom delu psihe.

Ovi primeri pokazuju kako ubistva iz političkih razloga, u nekom smislu formalizovana i prenesena na kolektivni plan, mogu relativizovati tabu. Tabu ubistva prestaje da bude univezralna zabrana: iz nje je isključena grupa političkih ili verskih protivnika kao i onih koji se u ratovima, od kad je sveta i veka, zovu zajedničkim imenom "neprijatelj".

Ono što ovakva, naručena i planirana ubistva (asasinacije) razlikuje od "običnih" (čiji su autori i moji ispitanici) jeste, kako se čini, prisustvo tog "crva uništenja", *destruda*, autonomnog nagona za razaranjem koji je energetski suprotstavljen *libidu*, nagonu stvaranja.

Šliman je često isticao "tajnovitost" psihologije Tagija za koje je uzbudljiva igra lova i davljenja postajala neka vrsta opojne droge, adikcija. Tagije je, po mišljenju Šlimanu, rukovodio *nagon* za ubijanjem. Za Tagije nije bilo nikakve sumnje da ih Kali, boginja smrti i uništenja, prati na njihovim pohodima. Ona je bila ta koja je posvećeni pijuk okretala u pravcu gde je ubice očekivao najbogatiji plen. Opsesivni nagon za uništenjem Tagiji su doživljavali kao prirodan, jer je njihova boginja to naručila.

U toj uspomeni i toj istorijskoj činjenici bi se možda mogle naći i neke inspiracije za pokušaj objašnjenja porekla predrasuda koje postoje u duševnom životu onih ljudi koji su aktivno i iz ubeđenja učestvovali u ratu koji je devedesetih besneo u Bosni. Tagiji su ubijali iz osećanja verske dužnosti; većina savremenih "asasina" iz nacionalnih interesa ili verskih pobuda.

Tagi-ritual započinjao je pronalaženjem putnika. Ubijanje bi započelo uveče, kada bi putnici zaseli oko vatre. Na dati signal, trojica Tagija bi zauzela svoje mesto iza žrtava. Jedan bi prebacio gajtan oko vrata žrtve, drugi je zgrabio za noge i podigao a treći je za to vreme žrtvu držao za ruke. Tela žrtava su potom bivala iskasapljena i unakažena kako bi se sprečila identifikacija. Potom su ostatke zakopavali i pored groba polagali osvećeni pijuk ili *kusi* (pandan hrišćanskom krstu). Tada bi se vođa molio boginji Kali da im podari bogatstvo i uspeh.

Kao i Asasini, većina osuđenih Tagija suočavala se sa smrću izuzetno smireno i hrabro, što je impresioniralo njihove britanske dželate. "Dvojnost" njihove psihe bila je ništa manje zbunjujuća. Jedan stariji Tagi čuvao je decu u nekoj britanskoj porodici i obavljao svoj posao sa nesumnjivom nežnošću. Svake godine mesec dana je odvajao za navodnu posetu "bolesnoj mami"; britanska porodica nije mogla da dođe k sebi od šoka kada je uhapšen kao Tagi jer se znalo da oni ubijaju i decu.

Na "demonskom", mračnom i nerazumljivom elementu masovnih ubistava insistirao je i Tomas De Kvinsi (Thomas de

Quincey) u svom čuvenom eseju *Ubistvo kao jedan od finih zanata* (cit. prema Wilsonu, 1990).

U vezi sa ovom temom postoji i jedan čudan i neobjašnjiv, neobičan i fascinantan fenomen: *amok*. Amok je reč malajskog porekla i znači "u divljoj i slepoj jarosti ubijati" (Leksikon Minerva, Zagreb, 1936, str.32). "Duševno rastrojani ili opojnim sredstvom izbezumljeni beže ljudi s bodežom u ruci i udaraju oko sebe; naročito na Malajskom arhipelagu, osobito na Javi" (ibid.)

Prema jednom drugom Leksikonu, amok se odnosi na "neobičnu i strašnu vrstu ludila kod malajskih urođenika koji se ispoljava u nagonu za ubijanjem (klanjem) svih bez razlike koje takav ludak u svom trčanju sretno" (M. Vujaklija: *Leksikon stranih reči i izraza*, Prosveta, Beograd, 1972., str. 36).

U *Enciklopediji leksikografskog zavoda* (Zagreb, MCMLV, str. 138) ova odrednica glasi: "Kod malajskih naroda napad različite psihičke razdraženosti, koji se završava nastupom ludila, kad naoružani bolesnik ide ulicama, ubijajući sve osobe koje mu dolaze na dohvat".

Postoji i mišljenje prema kojem je amok verovatno neka specijalna vrsta epilepsije koja napada stanovnike malajskih ostrva (*Enciklopedija Sveznanje*: 66).

Diskurs o relativizmu tabua u nekim specijalnim okolnostima ima za cilj da ukaže na okolnost da prastara zabrana *ne ubij*, duboko ukorenjena u socijalnom i osećajnom

životu ljudi i izuzetno važna za stabilnost ljudske zajednice, nije univerzalna. Njeno delovanje se, kao i u slučaju većine principa i zakonitosti u nauci o ponašanju, ne može eksplicirati u formi opšteg zakona. Opšti zakoni, sem onih koji su toliko trivijalni da se čak ne bi ni mogli tako nazvati, u psihologiji gotovo da i ne postoje. Opšti zakoni se u psihologiji teško mogu formulisati jer oni u velikoj meri zavise od socijalnih zakonitosti koje su nestabilne, menjaju se u vremenu i zavise od mnogih varijabli: istorijskih, kulturnih, demografskih, ekonomskih.

Neki od navedenih primera nasilja i ubijanja iz političkih razloga pokazuju kako se tabu ubistva drastično relativizuje pod uticajem delovanja socijalnih mehanizama u konkretnoj kulturi ili subkulturi i pod određenim uslovima (Kron, 2008). Unutar neke subgrupe u ljudskoj zajednici može nastati jasno definisan "razlog" koji predstavlja socijalnu racionalizaciju, opravdanje i alibi za kršenje tabua iako je sasvim jasno da se to kršenje protivi esencijalnim interesima čovečanstva. Civilizacija se, u nekom smislu, može shvatiti i kao sistem represije koja predstavlja barijeru koja sprečava emitovanje nagonske energije u njenim nesocijalizovanim oblicima, uključujući i proboj destruktivne agresivnosti. Kada se ta civilizacijska barijera probije, dolazi do kontaminacije, havarije ili čak raspada sistema, kada se stiče alibi za uništavanje društvenih i privatnih dobara, uključujući i ljudske živote.

Situacioni relativizam tabua samo je jedan od mnogih indikativnih primera koji pruža osnovu za uverenje da događaji

u istoriji čovečanstva i psihičkom životu ljudi, za razliku od funkcionisanja prirode i njenih zakona, ne počivaju na opštim zakonima, pa se, shodno tome, ne mogu ni predvideti. Formulisanje opštih zakona u nauci o ljudskom ponašanju, akcijama i namerama, zahtevalo bi opisivanje tolikog broja opštih uslova pod kojima bi oni trebalo da važe, da bi se takvi zakoni odnosili samo na specijalne slučajeve, pa samim tim ne bi bili opšti.

Racionalizacija na socijalnom planu ima sasvim različit sadržaj od one koja se odigrava na individualnom, intrapsihičkom planu. Osoba koja krši tabu da bi rešila neki lični problem, najčešće pokušava da redukuje sopstveno osećanje krivice bilo tako što će taj čin pripisati nekom bolesnom, ego-distonom delu sebe kako bi smanjila sopstvenu odgovornost (jer ako ne postoji odgovornost za delo onda nema ni potrebe za osećanjem krivice), bilo iznalaženjem razloga koji idu u prilog tom tragičnom rešenju neke neprijatne situacije kao jedinom mogućem.

Osećanje neizmirenog duga prema obavezi tabua može, čak i kada postoji socijalni alibi, dovesti do osećanja krivice na individualnom planu, jer racionalizacija nametnuta spolja ne prolazi uvek kao opravdanje kod moralne instance unutar ličnosti ili super-ega.

Pod kojim se specijalnim okolnostima može relativizovati tabu na individualnom planu videli smo, bar u nekim pojavnim oblicima, u našim klinički analiziranim slučajevima. Oni koji su se ogrešili o zabranu *ne ubij* u

najvećem broju slučajeva pate od nekog osećanja krivice sem ako nije u pitanju osoba izrazito niskih moralnih normi, ekstremno psihotična ili moždano oštećena (Kron, 2000). Poneka ubistva su se odigrala pod tako dramatičnim okolnostima, da njihovi autori veruju da su mu one same pružile dovoljno opravdanja za takav čin; dospevši u takav "škripac" bez izlaza, dali su sebi "dozvolu" da polude i urade šta hoće.

Analiza relativnosti tabua, bez obzira da li se odnosi na kolektivan ili individualan plan, navodi na razmišljanje o značaju ne samo mehanizama racionalizacije, već i mehanizama paranoidne projekcije: žrtva se doživljava kao deo ugrožavajuće stvarnosti, kao neko ko ograničava, pretili, mrzi ili čak vitalno ugrožava.

Završiću ovaj fragment još jednim citatom S. Frojda koji je o psihološkom sadržaju tabua i njegovim ambivalencijama i stranputicama, napisao najlepše stranice:

Čini mi se da je pitanje sudbine ljudskog roda da li će i uolikoj meri kulturnom razvoju početi za rukom da savlada prepreku života u zajednici koja je nastala zbog ljudskog nagona agresije i samouništenja. U vezi s tim izgleda da današnje vreme zasluži najveću pažnju.

Ljudi su sada toliko ovladali prirodnim silama da bi pomoću njih mogli sa lakoćom da se međusobno istrebe do poslednjeg. Oni to znaju. Otuda, dobrim delom, i potiču sadašnji njihov nemir, nezadovoljstvo i strahovanja.

Nadajmo se da će onaj drugi iz para "nebeskih sila", večni Eros učiniti sve da izađe kao pobednik sa svojim takođe besmrtnim protivnikom. Ali, ko može predvideti uspeh i ishod? (Nelagodnosti u kulturi, str. 357).

Junaci i antijunaci našeg doba: heroji na stranputicama

U standardnom značenju, pojam heroja se odnosi na osobu koja se izdvaja svojim plemenitim veštinama, potignućima u viteškim disciplinama, hrabrim ili plemenitim poduhvatima, a posebno onu koja, radi ostvarenja kakvog plemenitog cilja, rizikuje ili žrtvuje vlastita dobra, uključujući i sam život. Heroj je osoba koju odlikuje izrazita hrabrost, plemenitost i moralna čvrstina i koja svojim superiornim osobinama izaziva divljenje drugih. U mitovima i legendama, heroj je najčešće božanskog porekla, miljenik bogova, obdaren neobičnom hrabrošću i snagom i slavljen i hvaljen zbog svojih smelih podviga. Socijalni junak poseduje "herojske vrline", među kojima se po pravilu ističu požrtvovanost, samoodricanje, osećanje odgovornosti i posvećenost pravičnim ciljevima. Junak arhaičnih mitova je najčešće bivao podvrgnut velikim proverama i iskušenjima koje je morao da podnese da bi dostigao snagu ili mudrost.

Pred kraj dvadesetog veka, kako analiziraju pisci knjige *Negativni društveni junak*, dr Pavićević i dr Simeunović-Patić,

"junaci" su "predvodili" društvo u Srbiji nepredvidivim putevima sa neizvesnim ishodima. Svi mi koji smo bili svedoci tog strašnog doba pamtimo i razumemo, analitički, intuitivno, emocionalno, moralno ili perceptivno, kakogod, ono što autorke ove izuzetne analize žele da emfaziraju. "Tamo gde su ljudi sledili heroje u osvajanju slobode naišli su na mračne tirane; tamo gde su očekivali odbranu svoje zajednice podržali su krvožedne ubice i razbojnike; žudeći za snagom koja će doneti promenu i izvući ih na sigurno, još dublje su utonuli u živo blato. Uopšte, iskonska želja ljudi da slede demijurge motivisana stvaralačkim impulsima i željom za progresom, kao i težnja da prepoznaju junaka koji će se razračunati sa tiraninom koji taj progres zaustavlja zaustavljajući promenu samu, ima posve neizvestan ishod" (Pavićević & Simeunović-Patić, 2011).

Heroizacija individua u jednoj zajednici odražava, između ostalog, i status i hijerarhiju socijalnih vrednosti u njoj. Čak i u modernim društvima, gde se često tendenciozno i sa jasnim ciljevima definišu osobine poželjnog društvenog junaka, nesporan je uticaj spontanih afiniteta ljudi na odluku ko će biti prihvaćen kao junak, a ko ne, ma koliko oni bili instruisani posredstvom medija kao i putem ostalih mogućih političkih uticaja.

Moralna konfuzija sveta koji se pomalja iz korumpiranog i manipulisanog okrilja birokratije traži, s jedne strane, nekomformističke heroje čije će akcije biti oslobođene ideologije, a s druge, junake koji će uspostaviti novu vitalnost,

novu moralnost suprotstavljenu hedonističkim i često moralno slabim društvenim elitama. Kao odgovor na ove zahteve proizašle iz moralne krize društva, kako analiziraju autorke, pojavljuju se *mitski banditi* i *mitski ratnici*. To je ujedno jedan od načina da se uspostavi novi vrednosni sistem utemeljen na važnosti i "posebnosti" naciona i "harizmi" loše reputacije.

Akumulirani konflikti i frustracije koje su se prostrle po prostorima pale države šireći strah i kaos, beznađe i bezperspektivnost, uzdigli su "heroje podzemlja" i "heroje rata". U prvi mah oni se pojavljuju kao opozicija prevaziđenim, frustrirajuće nesposobnim, narcističnim, samoživim i egoističnim političkim i birokratskim elitama, emitujući neku elementarnu i psihološki "zavodljivu" snagu slobodne volje kao i odlučujuću sposobnost da odbace etablirane vrednosti i institucije. Oni, međutim, ističu autorke, u suštini ozbiljno pate od vrednosne dezorijentacije i nedostatka moralnog kompasa. Nesposobni da menjaju sebe i svet oko sebe na zdrav, srećan, produktivan i konstruktivan način, oni završavaju kao zarobljenici negativnog scenarija i heroji mračne bajke o negativnom društvenom junaku.

Arhetipska i u kolektivnom nesvesnom usađena potreba za herojima i neka vrsta nostalgičnih izbora junaka može dovesti u vezu društveno-istorijski kontekst u kome je kolektivno pamćenje evociralo hajdučiju kao jedinstvo dva motiva – redistribucije društvene pravde i borbe za nacionalno oslobođenje, pokrenuvši potencijal epskog koji je opstao kao

autentično obeležje našeg podneblja. Razorna društvena kriza koja je determinisala i ekstremnu kriminalizaciju društva, pokrenula je kolektivno biće prema uvreženim matricama epskog buntovništva koje je oduvek bilo relativno bezopasno za vlastodršce, a posebno one tipa orijentalnih despota. Kao nekada hajduci, tako i novi mitiski junaci potiču sa društvene margine. Pa ipak, ma koliko delovali moćno i kadri "stići i uteći i na strašnom mestu postojati" oni u svojoj intenciji uspostavljanja novih principa i pravila upotrebom nasilja, brzo završavaju apsorbirani od strane političkih i državnih struktura i to u onoj meri i ulozi u kojoj su tim strukturama potrebni i pogodni za manipulaciju. U njihovoj snazi nema stvaralaštva, kako pišu Pavićević i Simeunović-Patić (2011) njihova vitalnost je čisto biološka, a ciljevi orijentisani na preraspodelu materijalnih dobara, nema vizionarstva ni pozitivne misije. Njihova snalažljivost i inteligencija garantuju samo sigurniji i uspešniji opstanak u uslovima džungle.

Ergo, kriminalci kao junaci haosa postaju važan indikator srušene piramide vrednosti. Oni su iznikli na temelju potrebe za identifikacijom sa dominantnijim društvenim akterima koji mogu, *prima facie*, pobediti frustrirajuću i teskobnu realnost. Osećanja revolta, prkosa, nemirenja, beznada i očaja postaju konstitutivni elementi mita o negativnom heroju i, sledstveno, recepcije tog mita. Potpomognuta organizovanom spregom države i kriminala i destruktivnim medijskim porukama o istaknutim kriminalcima-herojima, politička elita je, u vreme

kada joj je to bilo potrebno za instrumentalizaciju svojih ciljeva, relativno jednostavno plasirala novi mit o plemenitom razbojniku. Kako se odupreti takvom mitu i mitskom mišljenju koje se mehanizmima socijalne infekcije širi u masi koja je sklona "zapaljivim" strastima je takođe jedno od važnih pitanja koje postavljaju pisci ove knjige. Korekzione intervencije na politički mit u vidu njegove rekonstrukcije i dekonstrukcije ekstremno su komplikovane. Privlačnost antiheroja, snažno potpomognuta hronificiranim nepoverenjem koje narod ispoljava prema institucijama vlasti, sklonošću ka vaninstitucionalnom ostvarivanju pravde i simboličkom i socijalnom značenju bunta, odmetništva i inata, često završava u veoma opasnoj promociji negativnih društvenih junaka i njihovog zločinstva.

Autoritetom koji počiva na sirovoj snazi, osionosti i bahatosti, oni lako izlaze na kraj sa moralno i institucionalno dezintegrisanom okolinom namećući svoj sistem vrednosti, svoja pravila i svoje matrice ponašanja. Tiranija i podaništvo ponovo uspostavljaju vezu koja je karakteristična za nedorasla, "adolescentska društva" koja nikako ne uspevaju da preuzmu teret prelaska u zrelost, kako zaključuju autorke.

Ideja o junaku koji otelovljuje ljudska stremljenja ka plemenitom i uzvišenom, kretala se od mitskog junaka koji se bori sa čudovištima, preko velikih antičkih heroja koji ratuju i putuju, romantičnih junaka srednjeg veka, raskošnih i katkad grotesknih junaka renesanse, pa sve do antijunaka savremenog

sveta koji svojim stavom izražavaju prkos i prezir prema "zabludama modernog društva". Činjenica da je povremeno morao da se uhvati u koštac sa daleko jačim od sebe, sa silama demonskog i onostranog sveta, dopuštala je mitskom junaku da ponekad primeni sredstva koja inače nisu moralno prihvatljiva, poput obmane, surovosti ili prevrtljivosti (op. cit). Mitski junak je predstavljen kao ideal fizičke i duhovne snage i hrabrosti; on donosi mir i red, zaštitnik je slabijih i stvara kulturna dobra, ali njegovo delovanje ponekad odstupa od ideala dobrote i ispravnosti. Ta odstupanja junaku su dozvoljena, budući da se kompenzuju značajem njegove misije u svakom partikularnom slučaju, pa u tom smislu moralni sud o njegovom delovanju može značajno varirati u zavisnosti od okolnosti.

Generalno posmatrano, jedno od važnijih pitanja relevantnih za ocenu junakovog čina jeste pitanje ciljeva njegove misije. Dok su se Homerovi junaci borili za slavu i besmrtnost, a srednjovekovni vitezovi za veru i Hrista i tragali za Gralom, moderni književni i filmski junaci se sve češće kreću u psihološkom prostoru sumnji, dilema i apsurdna. Antijunak, onaj koji ne oličava ni arhetipsko dobro, ali ni arhetipsko zlo, koji lavira negde između i kojeg karakteriše ambivalentnost u odnosu na oba principa, polako postaje simbol kulture moderne civilizacije: pravdajući se vrednosnom konfuzijom, otuđenošću, besmislom i nepravdom koji dominiraju u socijalnom prostoru, junak se preobraća u svoju

ironijsku antitezu, dok njegovi ciljevi sve više postaju sebični. On svoju antiherojsku poziciju crpi iz relativizacije procene dobra i zla u određenim kontekstima.

Predstava o antijunaku kao moralno kontroverznoj figuri potiče još iz arhajskih vremena. Još u ranim mitskim tvorevinama sreće se, pored junaka, mitska varalica, kao preteča antijunaka. U savremenoj literaturi i na filmu, antijunak je obično centralna figura koja ima neke karakterne mane (može biti nezgrapan, pasivan, moralno sumnjiv, neinteligentan i slično) koje ga udaljavaju od arhetipskog junaka, ali i dovoljno junačkih kvaliteta i dobrih namera da zasluži simpatije publike, dok su sredstva koja koristi u svojoj borbi često u etičkom kontekstu pod znakom pitanja. Koncept antijunaka je rezultat tendencije savremenih autora da prikazuju kriminalce kao kompleksne, pa i simpatične karaktere čija motivacija nije inherentno zla, a ponekad je čak i dobra. Junačko delo uvek je donosilo privilegovanu poziciju za junaka. On ima prava na mane na koje drugi ljudi nemaju i koje ni u kom slučaju ne ugrožavaju njegov herojski status. Mistifikacija koja prati proces heroizacije stvara ambijent u kome fantazije zamenjuju objektivnu realnost. Razdoblja naglih i dubokih društvenih promena po pravilu predstavljaju periode porasta kriminala, posebno nasilnog: u isto vreme dok gube dotadašnje oslonce i strepe za vlastitu egzistenciju, ljudi opažaju upadljivo širenje kriminalnog ponašanja na koje

organi formalne državne kontrole ne reaguju dovoljno adekvatno ni dovoljno energično.

Nasilje je, po svojoj prirodi, zarazno i širi se mehanizmima socijalne infekcije. Nasilju i destruktivnosti imanentna je i tendencija zamene objekta i ukoliko se prvobitna meta izmakne, ono se može preusmeriti na druge.

Dugotrajna društvena kriza može proizvesti kolektivno autodestruktivno raspoloženje koje se prepoznaje, između ostalog, i po dominaciji negativnih društvenih junaka čiji se antisocijalni činovi dekodiraju kao otpor frustrirajućoj stvarnosti. Problem očuvanja duhovnog i društvenog balansa najveći je u stanjima koje Jaspers naziva "graničnim situacijama".

Negativni junak reprezentuje svet u kome vlada pravda snažnih, odvažnih i prekih. To je junak koji evocira osobine tragičnog junaka koji izaziva bogove raspaljujući njihov bes.

Popularnost prestupnika i odmetnika poznata je u istoriji mnogih društava. Magnetizam junaka – kriminalaca posebno je bio karakterističan za periode velikih depresija, poput ekonomske krize u Americi tridesetih godina prošlog veka. Njihova glamurizacija i popularnost potencira se literarnim i filmskim ostvarenjima u kojima se insistira na njihovoj harizmatičnoj privlačnosti. Pripisuje im se principijelnost, specifično životno iskustvo i slavi njihov ekskluzivan ili ekstravagantan način života. Sekvence u kojima se implicitno nagoveštavaju ili otvoreno osuđuju njihovi najkrvaviji zločini

sa koristoljubivim motivima, od strane gledalaca ili čitalaca brzo se zaboravljaju. Čini se kao da njihovi brutalni postupci imaju opravdanje u potisnutom osećaju da je baš takvo beskrupulozno i nemilosrdno postupanje i probijanje kroz život zaista nužno i jedino delotvorno. Ukoliko je brutalnost i surovost relativizovana aktivnim prisustvom milosrđa, stereotipom zaštitnika nemoćnih i siromašnih, simpatije gledalaca ili čitalaca definitivno su na njihovoj strani.

Autorke pišu o fenomenu mafije koji je vezan ne samo za svet organizovanog kriminala, već i modernu kulturu i umetnost, pre svega filmsku. Iako se pod ovim pojmom neretko podrazumevaju sva dobro organizovana kriminalna udruženja, mafija se u užem smislu smatra izdankom sicilijanske organizacije *Cosa Nostra*. Najšire shvaćena, mafija, u odnosu na svoje početke, danas predstavlja prilično izmenjen i u pojedinim aspektima prenaglašen oblik jedne veoma duge društvene i kulturne tendencije. Veliki junaci literature, predanja i filma bili su zločinci – mafijaši, koji su se okrenuli protiv legitimnih predstavnika vlasti. Afirmativna socijalna percepcija mafije u Americi prvobitno je povezana sa njenim delovanjem u pravcu zaštite etničkog jezgra italijanskih doseljenika. Zaštita koja je izostala od strane društvenih i državnih institucija usled njihove slabosti i nepripremljenosti ili uticaja neke jače i brojnije etničke manjine, kompenzovana je pozitivnom identifikacijom sa mafijaškim porodicama koje su preuzele ulogu pokrovitelja ljudi u nevolji. Tako se sa

stanovišta etničke pripadnosti i socijalne solidarnosti relativizuje vrednosni sud o kriminalu, pri čemu su pripadnici etnički zasnovanih kriminalnih grupa potpuno ravnodušni prema vrednostima građanskog društva, a ekstremno osetljivi kada je u pitanju vlastita etnička grupa.

Svako ko je devedesetih godina prošlog veka živeo u Srbiji, opominju autorke, mogao je da oseti kako se socijalni ambijent ubrzano i dramatično razobličava, kako se menja pozicija i uloga društvenih aktera i nastupaju nova pravila društvenog života.

Tokom ratova na tlu bivše SFR Jugoslavije i sankcija, Srbija je postala tipično anomično društvo kojeg karakterišu sveopšta kriminalizacija, izrazita politizacija i elitizacija.

Junaci se suočavaju sa rizicima avanture, ali karakter i posledice njihovog delanja čvrsto su povezane sa okolnostima koje su ih stvorile i promovisale. Njihova ambivalentna suština predstavlja različite varijacije između sila stvaranja i sila razaranja, erosa i tanatosa, slobode i tiranije. Dinamika promene donosi brze smene i opozicije koje ne dozvoljavaju junaku da se zaustavi u trenutku, jer ono što je danas njegova stvaralačka snaga već sutra se može preobratiti u pogubnu silu koja razara.

Heroj je po definiciji nosilac pozitivne promene. On mora imati snagu, samopožrtvovanje i smelost da radikalno i suštinski menja socijalnu realnost i da svet učini boljim mestom. Antijunak ima tek toliko snage da se kroz prezir, odbacivanje,

ironiju i cinizam ogлуši o okolnosti i nepravde, ali ne i da ih menja u smislu koji bi se mogao prepoznati kao značajan. Dok heroj izaziva divljenje i entuzijazam i nosi neku novu energiju koja odbacuje strah i pokornost, antijunak svoju privlačnost zasniva na odbijanju da se povinuje normama i vrednostima koje njega i svet čine nespokojnim ili nesrećnim. Privlačnost stvaralačke snage zamenjena je privlačnošću buntovništva. Negativni junak, kao opozicija herojskom, poput palog anđela koji se uzdiže nad razorenim vrednostima društvenog poretka, u nasilnom i turbulentnom svetu preuzima vođstvo, ironično potvrđujući da je pad tog sveta ekstreman.

Reč na kraju

Knjiga *O Negativnom društvenom junaku* autora dr Pavićević i dr Simeunović-Patić predstavlja vredan i originalan doprinos naučnoj analizi tema u kojoj su se naši sociolozi i kriminolozi retko ogledali.

Teorijsku relevantnost i aktuelnost problema o kojima se na stranicama koje su iza nas raspravljalo, nije potrebno posebno dokazivati. Srpsko društvo devedesetih godina prošlog veka pretrpelo je vrednosnu inverziju, koja je kao jednu od posledica imala uzdizanje negativnog junaka. Kriminalci su postali junaci i u medijima često nazivani "heroji podzemlja". Stepen u kojem je istorijski i društveni kontekst odgovoran za karakterističan profil negativnog junaka u Srbiji devedesetih godina prošloga veka, autorke objašnjavaju

istorijskim i etnološkim nasleđem kao i specifičnim okolnostima naše društvene krize i tranzicije. Pisci ove knjige brilijantno analiziraju kako se može prepoznati i dijagnostikovati specifični socijalno-psihološki potencijal, identifikovan od strane političkih elita, koji je bio podložan identifikaciji sa junacima - kriminalcima u trenucima razorne krize i sveobuhvatne kriminalizacije društva. Likovi negativnih junaka građeni su na temeljima reinkarnirane hajdučke epike u okolnostima visoko kriminalizovanog društva opterećenog brojnim problemima i disfunkcijama.

Pretpostavka o kontinuitetu prisustva autoritarne vlasti u uslovima dezintegrisane društvene strukture uz konstataciju o tradicionalnoj sinergiji podaničke političke kulture i poslovičnog nepoverenja prema institucijama vlasti i sklonosti ka vaninstitucionalnom ostvarivanju pravde, navodi na zaključak o postojanju specifičnog simboličkog značaja buntovništva, prkosa i inata, koji se sa stanovišta društvene promene pokazao kao nefunkcionalan, neproductivan i štetan.

Osećanja revolta, prkosa, nemirenja, frustracije, beznađa i sveopšteg očajanja postaju konstitutivni elementi mita o negativnom junaku. Potpomognuta konkretnom spregom države, policije i kriminala, koja u ambijentu razbuktalog nacionalizma postaje nešto gotovo prirodno, kao i neprekidnim medijskim porukama o istaknutim kriminalcima-junacima, politička elita devedesetih je prilično jednostavno promovisala novi mit i efikasno ga (zlo)upotrebila za svoje političke i ratne ciljeve.

Plemeniti razbojnik je na taj način postao socijalno poželjna figura, uzor za identifikaciju i primer kojeg valja slediti.

Korekzione intervencije na politički mit u vidu njegove rekonstrukcije veoma su problematične budući da negativan društveni junak postaje najopasniji onda kada biva predstavljen kao "domaćin", otac porodice, stub društva, patriota. Saznanja o dinamici unutar socijalnog sistema, duštvenog mita i negativnih junaka koji na fenomenološkom planu objašnjavaju porast stope kriminala i utiču na medijske predstave o kriminalu i antisocijalnom modelovanju, ne samo da obogaćuju naučnu misao, već bi njima trebalo da se rukovode kreatori socijalnih politika, uključujući iznad svega kriminalnu politiku, preporučuju autorke.

Post scriptum

Priča o antijunacima nije završena devedesetih, što se u okolnostima prolongirane krize nije ni moglo očekivati. Ono što je karakteristično za način života ove generacije koja je u bliskoj prošlosti ispoljila sklonost da ruši po ulicama Beograda, Đenove i drugih gradova i uništava tuđu imovinu je i njihov novi način komunikacije koji uzima svoj danak, čak i u krvi. Mobilna telefonija, internet, fejsbuk omogućuju brzu i organizovanu razmenu informacija, a oni koji bi trebalo da ih vaspitavaju pa i kontrolišu, roditelji ili nastavnici, često nemaju ni te veštine niti tu brzinu, tako da onaj ko ume da upotrebljava ta sredstva može efikasno da kontroliše i utiče na stavove, vrednosti, pa i emocije te

generacije putem organizovanja koje ne zahteva ni fizičko prisustvo, ni pripreme, niti mnogo vremena: ponekad je dovoljno samo napraviti akcioni plan i formirati fejsbuk grupu. Ta pripadanost grupama sa viškom strasti je idealno utočište za one koji su nesigurni u sebe, imaju komplekse, ne osećaju se dovoljno vredni i prihvaćeni kao oni sami, nego im je jednostavnije ako su deo neke "ekipe", odnosno grupe čiji identitet preuzimaju i poistovećuju sa sopstvenim. Adolescentnoj populaciji je na taj način lako ugraditi pogrešan sistem vrednosti budući da pripadanje takvim grupama ne zahteva nikakav napor, naročito ne intelektualni napor, a njihova socijalna dobit je osećaj grupne pripadnosti i prihvaćenosti.

Mržnja kao emocija sa izrazito negativnim preznakom uglavnom je nešto što je stvar individue, njenog trenutnog ili trajnog psihološkog stanja, aktuelne motivacije, životnih okolnosti, psiholoških nedovršenih poslova, temperamenta, pa i strukture karaktera. Međutim, pod nekim specijalnim okolnostima, kad se zabrana nasilja koja je univerzalna civilizacijska zabrana jednom sruši, iracionalna mržnja koja može biti vrlo "zapaljiva" može se "omasoviti" i dalje prenositi mehanizmima socijalne infekcije. Negativna osećanja su najčešće psihološki "zarazna" i ekstremno "zapaljiva". Adolescenti su "ranjiva" populacija na koju se lako utiče i kojom se može jednostavno manipulirati u službi nekih političkih ciljeva, kao i zamišljenih ili stvarnih interesa neke grupe koja je u poziciji moći da tu manipulaciju organizovano projektuje na ciljnu grupu. To se u istoriji bezbroj puta ponavljalo i to

globalno posmatrano, u svim društvima i u svim civilizacijama. Kad neka politička opcija želi da prikaže kako je narod nezadovoljan, onda je najjednostavnije izvesti adolescente, praktično decu, na ulicu i dati im gotove parole, formule i matrice i prikazati to kao stav naroda prema nekom problemu. Stvar je naprosto u tome da je monstrum, godinama nežno gajen u nedrima arhitekata monstruma, postao isuviše moćan i oteo se kontroli.

Nezadovoljstvo i frustracije se kanališu na razne načine, a kada se tome doda i neki interes, zamišljen ili stvaran, volja za moć koja može biti ekstremno jaka strast po sebi, ili neka lična ili kolektivna vendeta, stvari mogu daleko otići u pravcu nasilja. Tako motivisano nasilje može da generiše novo nasilje što se po pravilu i dešava što je *modus operandi* kojim se stvara začarani krug nasilja iz kojeg se jako teško izlazi.

Kako je jednom davno anegdotski zapisao jedan istoričar, svet na Balkanu nije ni u čemu istrajan, pa tako nije ni u mržnji. Ponekad takmičenje nemoćnih i zavist koja uz to ide često dobija nepotreban oblik mržnje i to, sva je prilika, jeste specifikum Balkana. U društvima koja su vekovima dobro organizovana, surevnjivost se kanališe na socijalno poželjan način tako što se favorizuje viteško takmičenje u plemenitim, intelektualnim ili socijalnim veštinama, po strogo definisanim pravilima i kodeksom ponašanja. Ljudski je želeći da se bude bolji, uspešniji, obrazovaniji, talentovaniji, lepši, bogatiji ili šta god da se definiše kao životna vrednost pojedinca - od nekog

drugog pojedinca ili grupe. To je u redu dok se poštuje fer plej u toj široko rasprostranjenoj socijalnoj i psihološkoj "igri" što je već više puta u ovom Pogovoru citirani psiholog Erik Bern lepo opisao u svojoj knjizi *Koju igru igraš*. Dakle, ljudski je takmičiti se sa nekim i "igrati se" igara tipa čije su ruže lepše i travnjak zeleniji, krava naprednija ili sa boljim pedigreeom. Onog momenta kad prestaje fer takmičenje i kad zavist i zloba ili mržnja podignu svoju ružnu glavu, osoba može poželeći da "komšiji crkne krava". Mržnja je, u psihološkom smislu, izraz nemoći da se u životu igra fer. Ta činjenica potom otvara psihološki prostor i spremnost za malignu agresiju, nasilje i destrukciju.

Zabrana činjenja zla drugima je civilizacijska zabrana kojom se vekovima štiti moralni interes čovečanstva. Biblija, na čijoj tradiciji počiva naša civilizacija uči nas da treba da budemo *čuvari brata svojega* u svakom smislu, kao i da je i sama ideja o činjenju zla drugima greh, čak i kada nije realizovana u stvarnom svetu ili u obliku konkretne akcije.

Leposava Kryn

U Beogradu,
9. januara MMXI

Reference

1. **Berger, J.** (1979) Transakciona analiza. U: *Metod savetovanja u radu sa porodicama*. Beograd: Institut za socijalnu politiku.
2. **Berger, J.** (1980) *Treći roditelj: Novi pravci grupne psihoterapije*. Beograd: Nolit.
3. **Bern, E.** (1989) *Šta kažeš posle zdravo. Psihologija ljudske sudbine*. Beograd: Nolit.
4. **Berne, E.** (1961) *Transactional analysis in psychotherapy*. New York: Balantine Books.
5. **BIBLIJA ili Sveto pismo staroga i novoga zaveta**. Beograd: Izdanje britanskog i inostranog biblijskog društva.
6. **Frazer, J. G.** (1922, reprint 1994) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Oxford University Press
7. **Freud, S.** (1920) *Beyond the Pleasure Principle*. London: Hogarth Press, 1971.
8. **Frojd, S.** (1976) *Odabrana dela*. Novi Sad: Matica Srpska.
9. **Janković, V.** (1992) *Imenik klasične starine: mit, legenda, istorija, književnost*. Beograd: Vajat i AŠ-Delo.
10. **Johnson, L. M.** (1978) Imprinting: A Variable in Script Analysis. *Transactional analysis Journal*. 8: 110-114.
11. **Kahler, T.** (1978) *Transactional Analysis Revisited*. Arkansas: Human Development Publications.
12. **Kron, L.** (2000) *Kajinov greh: psihološka tipologija ubica*. (Drugo, dopunjeno izdanje). Beograd: "Prometej" i Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.

13. **Kron, L.** (2008) *War and collective behavior: an essay on social and psychological reality*. Belgrade: Institute of Criminological and Sociological Research.
14. **Kron, L.** (2010) Agresija, destruktivnost, nasilje: o nužnosti prevencije i adekvatne državne reakcije. U: *Nasilnički kriminal: etiologija, fenomenologija, prevencija* (urednik L. Kron): 7-21. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja
15. **Pavićević, O. i Simeunović-Patić, B.** (2011) *O Negativnom društvenom junaku*. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja
16. **Rothery, M. A.** (1978) Rules and Metarules in Script theory. *Transactional Analysis Journal*. 8: 198-200.
17. **Sophocles** (2010) *Oedipus Rex*. Dover: Dover Thrift Editions
18. **Steiner, C.** (1974) *Scripts people live*. New York: Bantam Books.
19. **Steiner, C.** (1982) *Other Side of Power*. New York: Bantam Books.
20. **Stor, E.** (1989) *Ljudska agresivnost*. Beograd: Nolit.
21. **Wilson, C.** (1990) *Psihologija ubistva*. Niš: Gradina.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.75: 316.62

316.4(497.11) "199"

316.722(497.11)"199"

ПАВИЋЕВИЋ, Оливера, 1964-

О negativnom društvenom junaku / Olivera
Pavićević, Biljana Simeunović-Patić. –
Београд : Институт за криминолошка и
sociološka истраживања, 2011 (Београд :
Zuhra Simić) . – 265 str. ; 21 cm

Тираж 300. – Str. 209-265: Heroj i njegova
senka / Leposava Kron. – Napomene i
bibliografske reference uz tekst. –
Bibliografija: str. 195-208.

ISBN 978-86-83287-47-5

1. Симеуновић-Патић, Биљана - [аутор]

а) Хероји - Друштвени аспект б) Друштвена
криза - Србија

COBISS.SR-ID 181119500