

**Bojan Žikić***Odeljenje za etnologiju i antropologiju  
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

bzikic@f.bg.ac.rs

## **Kognitivna i medicinska mizantropologija: korona-žurke i kolo kod spomenika**

**Apstrakt:** Predmetni okvir ovog teksta jesu takozvane korona-žurke u Srbiji, koje se mogu smatrati svojevrsnom paradigmom ispoljavanja neodgovornog zdravstvenog ponašanja u uslovima epidemije. Taj termin odnosi se na ilegalna okupljanja većeg broja ljudi u uslovima kada su sva okupljanja ograničena protivepidemijskim merama. Slična pojava korona-žurkama u srpskom sociokulturnom i pandemijskom vremenskom kontekstu, jeste igranje kola na javnim mestima. Obe pojave predstavljaju *svesno* zanemari- vanje sopstvenog zdravlja i propisa donetih od strane vlasti, te istovremeno potenciranje javnog iskazivanja toga da se ne mari za epidemiološku situaciju u zemlji i da se ne miri sa pravnim ograničenjima javnog života donetim zbog toga. Cilj teksta jeste da ustanovi kulturnu pozadinu takvog ponašanja, odnosno utvrdi njegov sociokulturni smisao.

**Ključne reči:** covid-19, Srbija, kognitivna antropologija, medicinska antropologija, mizantropologija, inat, moral, kulturne predstave, žurke, kolo

„Ne možete da verujete da nebo pada dok jedan komad ne padne i na vas.

(...) Tamo gde postoji praznina, misli će je uvek ispuniti“

Margaret Atvud, *Svedočanstva*

„A šta se mene tiču zakoni prirode, i aritmetika, kad se meni, iz nekih razloga, ti zakoni (...) ne dopadaju? (...) A šta ćemo ako ispadne da ljudska korist, ponekad, ne samo što može, već baš i mora da se sastoji u tome: da čovek nekad zaželi zlo, a ne korisno?“

Fjodor M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*

### Uvod

U našem narodu postoji izreka po kojoj zdrav čovek „ima hiljadu želja, a bolestan (samo) jednu – da ozdravi“. Pojmovi „zdrav“ i „bolestan“ u datoj izreci konotiraju stanje ljudskog organizma u celini, ne specifikujući način na koji se

njegov status menja u tom smislu. Data izreka ne govori ništa o tome kako se postaje zdrav, a kako bolestan. Izreka „bolje sprečiti, nego lečiti“, sa svoje strane, govoreći o predupređivanju bilo kakve nevolje u bilo kom segmentu života, uključuje u sebe i kulturno kognitivnu ideju o tome da je sprečavanje obolevanja najbolji način izlaženja na kraj s bolešću. Čuvanje sopstvenog zdravlja spada u ponašanje koje bi se opisalo kao normalno ili zdravorazumno podjednako naučnim terminima i svakodnevnim vernakularom (v. npr. Schaller 2011). Pa ipak, upravo u svakodnevnom životu u poslednjih skoro godinu dana, od izbijanja pandemije kovida-19 naovamo, svedočimo tome da mnogi ljudi postupaju suprotno od toga, ili da jednostavno ignorišu potrebu sopstvene zdravstvene predohrane kada je u pitanju to obolenje, ugrožavajući na taj način i zdravlje svih osoba sa kojima dolaze u dodir.

Predmetni okvir ovog teksta jesu takozvane korona-žurke<sup>1</sup>, koje se mogu smatrati svojevrsnom paradigmom ispoljavanja neodgovornog zdravstvenog ponašanja u uslovima epidemije. Taj termin odnosi se na ilegalna okupljanja većeg broja ljudi u uslovima kada su sva okupljanja ograničena protivepidemijskim merama. Organizuju se u različitim objektima u Srbiji – a najviše u Beogradu, naravno – od privatnih stambenih objekata (stanovi, kuće, vikendice), preko ugostiteljskih objekata (barovi, restorani, splavovi itd.) do javnih objekata (parkovi, napuštena zdanja, studentski domovi). Mogu se nazvati događajima zatvorenog tipa, pošto se na njih poziva privatnim kanalima komunikacije, a povodi njihovog organizovanja kreću se od proslava događaja iz životnog ciklusa pojedinca (rođendani, rođenje deteta, krštenje itd.) do jednostavnog okupljanja druženja i zabave radi.

Slična pojava korona-žurkama, koja se sadešava sa njima u srpskom sociokulturnom i pandemijskom vremenskom kontekstu, jeste igranje kola na javnim mestima. Najpoznatiji takvi događaji odigrali su se kod spomenika Stefanu Nemanji na beogradskom Savskom trgu, ali bilo je ih još i u drugim mestima. Igranje kola na ulici i organizovanje brojnijih okupljanja radi provoda i druženja u vreme pandemije kovida-19 smatram pojavama iste vrste zbog toga što oba fenomena predstavljaju *svesno* zanemarivanje sopstvenog zdravlja i propisa donetih od strane legalno izabranih vlasti, te istovremeno potenciranje javnog iskazivanja<sup>2</sup> toga da se ne mari za epidemiološku situaciju u zemlji i da se ne miri sa pravnim ograničenjima javnog života donetim zbog toga.

<sup>1</sup> Izvori na onovu kojih se može saznati o nekim od takvih ilegalnih okupljanja navedeni su na kraju teksta. Isto važi i za igranje kola kod spomenika Stefanu Nemanji u Beogradu, odnosno na ulici uopšte za vreme protivepidemijskih mera. Veb-stranice poslednji put posećene su 11.05.2021. godine. Naslovi su navedeni onako kako su objavljeni na datim stranicama.

<sup>2</sup> Javno je zbog toga što, bez obzira na eventualno organizovanje događaja u nominalno zatvorenom objektu, informacije o njemu bivaju deljene putem društvenih

Predmet razmatranja, dakle, jeste kolektivno iskazivanje nezadovoljstva protivepidemijским merama u Srbiji manifestovanjem nebrige za sopstveno zdravlje. Cilj tog razmatranja jeste da ustanovi kulturnu pozadinu takvog ponašanja, odnosno utvrdi njegov sociokulturni smisao. Iako je u pitanju očigledno situacija koja se može posmatrati iz ugla teorije kulturne komunikacije, pošto je jasno da se datim ponašanjem formuliše i šalje određena kulturno kodirana poruka, opredelio sam se da razmatranje stavim u okvire kognitivne antropologije. Razlog zbog kojeg to činim jeste manifestna iracionalnost postupanja suprotno onome šta kažu mere za sprečavanje širenja kovida-19 svuda u svetu, odnosno ponašanju koje bi se očekivalo od bilo kog ljudskog bića suočenog s opasnošću zaraze potencijalno smrtonosnom bolešću. Tako nešto mora imati svoje razloge, koje ljudi koji postupaju u skladu s njma smatraju dovoljno ubedljivim da bi radili to što rade, odakle sam mišljenja da u bavljenju datim fenomenom treba poći od pretpostavke o postojanju određenog svetonazora koji se razlikuje od dominantne sociokulturne slike sveta – ovde i bilo gde na Zapadu, praktično.

Naime, fenomen o kojem je reč (ne računajući formu kola, naravno, ali umesto toga može da stoji bilo koja druga igra ili ples na javnom mestu u uslovima pandemije kovida-19) – odbijanje nekih ljudi da se povinuju protivepidemijским merama, u skladu s tim prkošenje datim merama, te umrežavanje tih ljudi radi javnog ispoljavanja svojih stavova – svojstven je celokupnom zapadnom sociokulturnom miljeu. To znači da mora biti kulturno utemeljen, odnosno da iza njegove realizacije mora stajati neka kulturna misao. Ta misao nije u skladu sa preovlađujućim kulturnim vrednostima, poput čuvanja sebe i drugih od bolesti, ili brige za zajednicu uopšte, ali jeste zasnovana na nekim informacijama, doživljajima, tumačenjima iskustva i tome slično. Zarad suštinske štetnosti ponašanja koje je proizvod takve kulturne misli i toga što je očito da se može smatrati nepočinstvom u vremenu u kojem se ljudi bore za živote u bolnicama širom Srbije, smatram da perspektivu iz koje razmatram korona-žurke i igranje kola po beogradskim ulicama mogu da opišem i kao mizantropološku.

Ranije sam naveo da je predmet mizantropologije sve ono što je suprotno humanističkom diskursu u vrednosnom, normativnom ili praktičnom smislu (Žikić 2016), a kao što ću izneti dalje u tekstu, kulturna misao koja formatira njegov predmetni okvir predstavlja izražavanje nezadovoljstva upravo tim diskursom, kao i sociokulturnim periodom koji je bio jasno vođen njime kao svojom osnovnom vrednošću. Ona nije mizantropična sama po sebi, ali predstavlja referentni okvir ponašanjima poput onih o kojima je reč u ovom tekstu, a koje smatram takvim zbog toga što, najpre, pokazuju odsustvo empatije, a potom zato što svesno dovode u opasnost ne samo osobe koje im se odaju, već celu zajednicu. Posredno ili neposredno ugrožavanje sopstvenog i tuđeg zdravlja – a naročito u uslovima pandemije – nema razloga ne da se ne smatra mizantropičnim postupmreža barem *post hoc*, ako ne i tokom njegovog odvijanja.

kom, odakle i razmatranje kulturne misli koja je u osnovi toga nazivam kognitivnom mizantropologijom. Drugi deo naslova, izraz „medicinska mizantropologija“ odnosi se podjednako na to što je u pitanju pojava koja u predmetnom smislu može da zanima medicinsku antropologiju, ali i na to što se, od strane učesnika žurki i igrača u kolu, biomedicinski diskurs uzima kao meta ili objekat prezira i nipodaštavanja, a taj diskurs u osnovi je nauke posvećene brizi za ljudsko zdravlje i spasavanju života.

### Žurke i kolo u vreme kovida-19

Ne postoji jedinstveni sadržaj na koji bi se odnosio pojam „žurka“. Dati izraz u stvari je deminutiv pojma „žur“, prvobitne oznake za zabave organizovane u privatnim prostorima urbanih sredina u našoj zemlji između dva svetska rata, te od 1950-ih godina naovamo. Te zabave menjale su unekoliko karakter u tom smislu što su prvobitno bile popodnevene sedeljke, na kojima se sakupljala omladina u „kontrolisanim uslovima“ – gde su, na primer, odrasli bili prisutni u drugim prostorijama kuće ili stana u kojima je organizovan žur, da bi postale večernje zabave na kojima se igralo, pevalo i, naravno, konzumirao alkohol, kojeg nije bilo na popodnevnom sedeljkama. Iako su se mahom vezivale za omladinu, takve zabave ne moraju imati jasnu starosnu strukturu kao deo onoga što ih određuje. Kao kulturni fenomen – organizovana privatna zabava u privatnom stambenom prostoru, mahom sa posluženjem – žur je francuskog porekla<sup>3</sup> sa sličnim razvojem u urbanim sredinama kakav je imao kod nas, od sedeljke do okupljanja sa znantno slobodnijim, da ne kažem nesputanim ponašanjem, a smatra se da vuče korene iz javnih gradskih svetkovina praktikovanih u francuskoj nakon Revolucije (v. npr. Andrić 1976, 51, 280; Matica srpska 2007, 376; Chaudoir et Ostrowetsky 1996).

Moja predstava o tome šta je žurka, recimo, zasnovana na iskustvima iz Beograda 1980-ih, razlikuje se od predstave koju imaju ljudi koji su u istom gradu, samo dekadu nakon te, posećivali tehno i trans žurke, a svakako nijedna od tih predstava ne odgovara niti eventualnoj potrebi definisanja „žura“ ili „žurke“ kao kulturnog fenomena, niti onome na šta se misli kada se kaže „korona-žurka“. Sigurno je da se žur(ka) može smatrati urbanim fenomenom – barem po svom nastanku, kao i to da dati fenomen možemo posmatrati kao zabavu koja se pravi

<sup>3</sup> Sam pojam potiče od francuskog izraza za dan, *jour* u sva značenja: kao *jour-de-fête*, što doslovno znači „dan proslave“, ali se koristi da označi praznik; kao žur-fiks, *jour-fixe*, što je u u takozvanim otmenim gradskim kućama bio dan za primanja, odnosno utvrđeni dan u sedmici kada se može doći u posetu i bez poziva. <https://vokabular.net/zur-fiks/>, <https://www.vokabular.org/?lang=sr&search=%D0%B6%D1%83%D1%80&Submit=%D0%A2%D1%80%D0%B0%D0%B6%D0%B8>

radi zabave. Samo organizovanje zabave, sa svoje strane, može ići od svečanih prilika koje zahtevaju kulturno definisano ponašanje određene vrste do prave rasmusnosti kojoj je svojstveno, često, negiranje ili prevazilaženje okvira socio-kulturno prihvatljivog ponašanja. Mišljenja sam da na žurke treba gledati kao na zabave koje se organizuju upravo zabavljanja radi, bez nekog formalnog povoda, a koje često imaju kulturno subverzivni karakter, bilo korišćenjem opijata, načinom odevanja (ili razodevanja), ili samim organizovanjem – u smislu povoda koji je suprotan sociokulturno očekivanom ponašanju u nekom trenutku, kao što je to slučaj sa korona žurkama (v. Seferović 1984; Prošić-Dvornić 1984).

Izraz „korona-žurke“ odnosio bi se, u tom kontekstu, pre svega na organizovana okupljanja ljudi radi zabave onda kada je tako nešto zabranjeno protivepidemijskom merama. Smatram, međutim, da bi dati termin trebalo da uključi sva organizovana okupljanja većeg broja ljudi i onda kada im je povod obeležavanje nečijeg rođendana, na primer, i tome slično u vremenu pandemije. Za određivanje nekog događaja kao „korona-žurke“ nije bitno, dakle, ko ga organizuje, gde to čini ili sa kakvim povodom, već to da su u pitanju zabranjena okupljanja, provoda radi, u doba kovida-19. Zbog toga smatram da i igranje kola po ulicama – u Beogradu, konkretno, kod spomenika Stefanu Nemanji – može da se posmatra kao deo istovrsnog ponašanja. Tako nešto predstavlja zabranjeno okupljanje, takođe, ali na određeni način i eksplikaciju korona-žurki. Time se neposredno pokazuje neslaganje sa protivepidemijskim merama, a pored toga, javnim pokazivanjem ponašanja kakvo je prisutno i na korona-žurkama<sup>4</sup>, samo tamo u tajnosti, na posredan način iznosi se i stav po kome „korona nije tako opasna kako nam je predstavljaju vlasti i mediji“<sup>5</sup>.

Korona-žurke, uključujući tu i korona-kolo – da ga nazovem tako – nisu pojave koje imaju značaja same po sebi, već ih treba posmatrati i razmatrati isključivo kao vid reakcije na takozvanu novu normalnost u društvenim i kulturnim okolnostima nastalim usled pandemije kovida-19 (upor. Žikić, Stajić, Pišev 2020). U tom smislu, na date pojave može se gledati kao na izraz nezadovoljstva neuspesima državnih i društvenih upravljača da uspostave ili povrate uobičajene okolnosti svakodnevnog života, bez obzira na mere koje preduzimaju, ali i kao oblik ispoljavanja inata. Imajući u vidu to da su sve mere koje su preduzete u cilju sprečavanja širenja pandemije kovida-19 usmerene na očuvanje zdravlja ljudi, a da se ponašanje kojim se čuva sopstveno i tuđe zdravlje smatra razumnim, na svesno upuštanje u akcije koje su sasvim suprotne tome može se gledati kao

<sup>4</sup> Nepoštovanje bilo kakvih protivepidemijskih mera, poput zahtevanog fizičkog rastojanja između ljudi, nošenja zaštitne maske, izbegavanja dodirivanja itd.

<sup>5</sup> Iz iskaza jedne ispitanice u istraživanju rađenom na temu poimanja rizika od kovida-19 u našoj sredini, zabeleženog krajem 2020. godine, a za koji bih rekao da sumira odnos koji određen broj ljudi ima prema datoj bolesti, pandemiji i merama koje se sprovode u cilju njenog obuzdavanja.

na iracionalno ponašanje. Opet, takvo iracionalno ponašanje nije samo sebi svrha, već se njegovo preduzimanje – a pogotovo javno pokazivanje toga – može posmatrati kao prkošenje nametanju zdravstveno racionalne agende od strane društvenih upravljača u okolnostima krize izazvane kovidom-19. S obzirom na to da narečeni prkos ne može da promeni ono na šta je usmeren – pandemiju, mere protiv nje, odluke državnih upravljača niti njih same – a da je način na koji se sprovodi na zdravstvenu štetu onih koji to čine, nema drugog pojma kojim se to može opisati, osim inata.

Ponašanje poput ovoga nije nepoznato u povesti Zapada. Ples Svetog Vida, tarantizam i tome slično predstavljaju pojave nalik korona-žurkama i korona-kolu utoliko što su se sadešavali sa vremenima krize i što su zadobijali ocenu ponašanja suprotnog zdravom razumu, zdravlju samom po sebi, ili društvenom poretku. Ponašanje plesača ili onih koji bi se na drugačiji način odavali zabavi u teškim vremenima, to jest u periodima društvene i ekonomske nestabilnosti i neizvesnosti, uključujući tu i izbijanje zaraznih bolesti, bilo je tretirano kao nemoralno i nenormalno, pa se čak povezivalo i sa posednutošću (Bartholomew 1994, 2002; Sidky 2010, 172, 176). Kada je u pitanju posednutost, ne može se izbeći izvesna paralela sa pokušajem unapređenja sopstvenog društvenog statusa (upor. Sinani 2006). U našem slučaju, nije u pitanju toliko pojedinačni status osoba koje igraju kolo ili učestvuju na žurkama, koliko se te njihove aktivnosti mogu tumačiti kao pokušaj redefinisanja moralne zajednice. Naime, ono što je zajedničko plesnoj maniji iz evropske povesti i našim korona-žurkama svakako je iskazivanje potencijala za opiranje postojećim sociokulturnim normama. U našem slučaju u pitanju je borba za (re)defenisanje diskursa o kovidu-19 i njegovim sociokulturnim posledicama, odnosno opiranje i dekonstruisanje onog diskursa koji je na snazi – a bez obzira na činjeničnu utemeljenost diskursa kojem se protivreći.

Ponašanje koje je u pitanju možemo posmatrati kao ritualizovano, a misao koja mu je u osnovi kao kontraintuitivnu, što dati fenomen, kao u slučaju plesne manije, čini nalik religijskom. Ritualizovanost se ogleda u poigravanju sa stvarnošću – da se tako izrazim – odnosno u scenskoj evokaciji stvarnosti kakva ne postoji (bez kovida-19). Takvo ponašanje smatra se ključnim za usvajanje stavova kao verovanja – a to je upravo na delu u našem slučaju („korona ne postoji“, „korona nije opasna onoliko koliko tvrde“, „vakcina protiv korone opasna je po zdravlje“ itd.). Svi stavovi koji su kontraintuitivni, odnosno koji protivreče iskustvu i zdravom razumu – kao što je rizikovanje sopstvenog zdravlja i života nevakcinisanjem, na primer, a koji su posledica takvih pokušaja „rešavanja nerešivih problema“, to jest onih koje ne mogu rešiti oni ljudi o kojima se radi i načinom na koji to rade – mogu se smatrati *verovanjima* i više su nalik religijskim verovanjima nego bilo čemu drugom (upor. Droogers 2004; Deeley 2004; Atran 2006)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Verovanja ne moraju biti samo religijska, a može se reći da se svako čvrsto, ukorenjeno uverenje koje nije zasnovano na naučnim činjenicama može smatrati *kao* da

Kontraintuitivnost misli svojstvo je religijskih ideja i otuda može da začudi zbog čega se pojavljuje u drugim kontekstima. Pretpostavljam da ne postoji jedinstven odgovor na takvo pitanje, ali mišljenja sam da misao koja je u osnovi ponašanja vidljivog kroz korona-žurke i korona-kolo dolazi kao posledica nepoverenja u zvanične diskurse o bilo čemu, tačnije, kao pad poverenja u društvene ustanove, kulturne norme, državu kao kontrolora i usmerivača različitih ljudskih delatnosti. Tako nešto nije svojstvo samo naše sredine, naravno, i ono što se dešava u njoj predstavlja odraz takvog stanja u (zapadnom) svetu, zapravo (upor. Žikić 2013, 36–37; Marsh 2019). Gubi se poverenje u osobe iz mikrosocijalnog okruženja, ekonomske činioce društva i civilizaciju samu po sebi podjednako, i sve to, na određeni način, predstavlja svojstvo kulturne misli postmodernog društva (Fukuyama 1995, 352 *et passim*). U izvesnom smislu – a što i otvara mogućnost posmatranja date misli kao generatora mizantropičnosti – postmodernističko društvo predstavlja odustajanje od osnovnog načela modernističkog društva, humanizma. Dok humanizam naglašava razum kao osnovno merilo ljudskih vrednosti i akcija, kao osnovno svojstvo postmodernog mišljenja pojavljuje se pesimizam (Sims 2001, 14).

Barem nominalno, u postmodernoj kulturi, egalitarnost se stavlja ispred modernističke pragmatičnosti, a pluralizam ispred strateškog razmišljanja onda kada se formulišu njene osnovne vrednosti. Paradoksalno, humanizam se povezuje s ideologijama marksizma ili kapitalizma, između ostalih na primer, kao ideoloških primera toga da čovek treba da se pokori nekoj apstraktnoj volji izvan sebe samoga, a ne da sam određuje svoje sociokulturno formatiranje. Do istine sa velikim „I“ ne može se doći više samo zahvaljujući razumu, pošto takva istina ne postoji, već je zamenjena konsenzualnošću višestrukih istina. Ideja opšte dekonstrukcije dovela je do preispitivanja sociokulturnih vrednosti, a to je u sebe uključilo i pojam naučne objektivnosti kao zbunjujućeg i samoizgradnji demotivišućeg činioca za opštu javnost. To je dovelo do gubljenja poverenja u nauku generalno, poput razmišljanja koje kaže, recimo, da ako nema objektivnosti u sociologiji i antropologiji, zašto bi je bilo u biologiji i medicini, na primer (v. npr. Spath 2009; Lyotard 1991, 65 *et passim*; D’Andrade 1995).

Biomedicina se našla na posebnom udaru narodskog primenjivanja postmodernističke misli – da se tako izrazim. Data nauka pobrkana je sa medikalizacijom, pa su se pomešala ekonomska, politička, ideološka i stanovišta u pogledu zdravlja. Kako je nauka u celini prestala da bude doživljavana kao univerzalna i neutralna, takav stav je primenjen i na biomedicinu kroz oponiranje njenoj moći i mogućnosti da objasni svet iz one perspektive koju metodološki zauzima. Pod uticajem Fukoovih dela, najpre u akademskom svetu, ali potom i među takozvanim običnim ljudima uopšteno govoreći, na biomedicinu se počelo gledati

---

je religijsko, a što važi i za ona naučna uverenja koja se usvajaju i prenose u vidu dogme, bez želje za proveravanjem i s osuđivanjem onih koji ih preispituju u naučnom smislu.



sve više kao na oruđe nadzora i ostvarivanja interesa određenih grupa, koje opet sakrivaju navodno od ljudi sve mogućnosti koje su na raspolaganju na osnovu biomedicinskih tehnologija, a zarad neke svoje partikularne, i opštoj populaciji tuđe agende (Gordon 1998).

Povezivanje biomedicine sa kontrolom i profitom, a na osnovu kritika medikalizacije od strane intelektualaca koji su se smatrali “progresivnim” ili “antiestablišmentskim” u svoje vreme, došlo je do izražaja posebno onda kada je HIV/AIDS postao globalni problem. Povezivanje nemogućnosti brzog odgovora u smislu univerzalnog leka za obolenje koje je samo postalo univerzalno sa problematizacijom porekla bolesti, urušilo je u mnogim zapadnim sredinama poverenje u biomedicinu kao osnovni etiološki sistem zapadne civilizacije (Lock i Nguyen 2018, 62–63, 340–341). U kontekstu pandemije, o kojoj je reč u ovom tekstu, treba zapaziti to da je sličnost sa HIV/AIDS-om kulturološka, zapravo, pošto iz današnje perspektive to obolenje izgleda kao da je bilo svojevrsna „civilizacijska priprema“ za kovid. Nemogućnost određivanja njenih jasnih uzroka, kao i pronalaženja efikasnog leka doprinosi, takođe, narušavanju poverenja u biomedicinu, a sa tim i u druge dominantne društvene diskurse zapadne civilizacije (po principu, „ako ste nas lagali za ovo“, ili „ako ovome ne možete da stanete na put – šta je tačno i sa čime možete da se izborite“).

Degradacija naučnih diskursa posledica je postmodernističkog gubljenja vere u razum, to jest u čoveka generalno. Uz to nastupa pogled na čoveka koji se može nazvati mizantropološkim – kao na cinično i sebično biće, vođeno isključivo interesom, koje se ne obazire na druge, odakle svako mora voditi računa o samom sebi, te ja svako vlasnik utvrđivati sopstvenu istinu. Time se dolazi do metaloga, kao osnove formiranja novih sociokulturnih diskursa o raznim temama. Metalog je razgovor o nečemu problematičnom, u kojem učesnici ne samo da razmatraju problematičnu temu samu po sebi, već se struktura razgovora kao celine pokazuje relevantnom za datu temu (Bateson 1987, 12). Drugim rečima, način na koji se razgovara o nečemu formuliše viđenje toga, takođe, a ne na primer činjenice koje se razmatraju; činjenice koje se upotrebljavaju, opet, bivaju predmet spomenutog viđenja, odnosno pozicije koja se zastupa, a ne njihove utemeljenosti u stvarnosti itd.

To je posebno uočljivo na primeru različitih viđenja nečega što ne bi trebalo da bude sporno, kao u slučaju opšte svetske zaraze virusom SARS-KoV2, gde se pokazuje da postoje bitno različiti stavovi u pogledu toga šta je ta bolest, odakle potiče, kako se čuvati od nje itd (Pišev, Žikić, Stajić 2020). Osim toga, u savremenom svetu svaka pandemija – u ovom slučaju kovida 19 – vidi se kao još jedna posledica običnom čoveku omražene globalizacije, zbog čega se odupiranje merama za njeno suzbijanje može posmatrati i kao odupiranje globalizaciji, odnosno povlađivanje doživljavanju toga da ne postoje više granice koje štite lokalne gurpe ljudi od bilo čega, te da lokalne (u smislu država) vlasti



predstavljaju proizvod nekakve opšte otuđenosti durštvenih upravljača od naroda – a koja, opet, dolazi sa globalizacijom (upor. Wolf 2012). U tom smislu, ako korona-žurke, kao organizovane zabave, mogu da se posmatraju kao prkošenje protivepidemijskim merama, a korona-kolo kao javno iskazivanje tog „prkosa“ – tačnije, inata – odabir kola kao načina za to iskazivanje mora proisteći iz povezivanja pandemije i globalizacije.

Iako je kolo plesna forma, mislim da neću pogrešiti kažem li da u našoj kulturi, u paradigmatском smislu, predstavlja ono što se smatra narodnom muzikom. Antropološka istraživanja sugerišu da vrednosno stavljanje određene vrste muzike ispred drugih vrsta muzike predstavlja izražavanje određenih kulturnih vrednosti (Kovačević i Ristivojević 2014). Ako se sam pojam žurke, dakle, pojavljuje u predmetnom okviru ovog razmatranja kao odlika slobode za ljude koji učestvuju u njima, to jest slobodnog izbora mišljenja, ponašanja i načina života uopšte, kolo se javlja kao nacionalni simbol *par excellence*, gde se nacionalno očigledno smatra ekvivalentom slobode, ako ništa drugo onda u kontekstu događaja iz protekle tri decenije i „otpora Zapadu“ kao „borbe za slobodu“ ne samo u nacionalnom smislu, već i u smislu prava izbora načina života koji će se voditi, „otpora globalizaciji“ i tome slično.

U kontekstu narodnih igara – znači, i u kontekstu odabira nacionalnih simbola – kolo se pojavljuje kao najomiljenija i najrasprostranjenija igra, praktično u svim socioekonomskim formacijama na ovim prostorima u poslednja dva veka. Smatralo se – a, očigledno se smatra i danas – da je svaka prilika dobra da se zaigra kolo kad god se sakupi veći broj ljudi na jednom mestu bilo kojim povodom, pošto igranje kola manifestuje zajedništvo grupe, od svadbe do vašara, ili u ovo vreme, od žurki do okupljanja na ulici. Igranje kola daje učesnicima, takođe, i osećaj da učestvuju u obredu. Sigurno je da se na korona-kolo ne može primeniti mišljenje po kojem je igra bila sredstvo za činjenje obreda uspešnijim, ili za postizanje svega onoga što se želi, ali može se pretpostaviti da sama činjenica ispoljavanja istovremeno neslaganja sa protivepidemijskim merama, ignorisanja zdravstvenih opasnosti po sebe i manifestovanja zajedništva, daje učesnicima osećaj moći i kontrole nad situacijom na sličan način na koji je to nekad činilo verovanje u natprirodnu snagu obrednog kola (Zečević 1982, 102, 61; Mladenović 1973, 165 *et passim*).

## Inat i moral

Osim naglašavanja zajedništva kao bitnog elementa ljudske društvenosti – te, samim, tim i temelja kulture – na korona-žurke i korona-kola može se gledati i iz perspektive insistiranja na stalnom zauzimanju stava, to jest izjašnjavanju o bilo čemu, kao i o samoizjašnjavanju kao središnjem delu određivanja sociokulturnog sopstva, što sve jesu svojstva postmoderne društvenosti. U našem

slučaju nisu u pitanju, međutim, politike identiteta, odnosno javno iskazivanje sopstvene posebnosti, već sociokulturna motivacija potiče od nepoverenjem prema određenim vrednosnim diskursima, gde se radi, pre svega, o zdravstvenom, obrazovnom i naučnom (Ardener 2005). Učesnici tih događaja ili smatraju da „znaju više i bolje“ od stručnjaka kojima su društveni upravljači poverili da se staraju o protivepidemijskim merama<sup>7</sup>, ili jednostavno ispoljavaju težnju da pokažu da nikakva isitna, ustanova ili misao nije „sveta“ sama po sebi i da sve, ne da može, već i treba da bude predmet dekonstrukcije i reinterpretacije u ključu takvih vrednosti koje nisu nužno zasnovane na činjenicama, niti naučnim paradigmatama (Saltman 2005).

Protivuvakcinaštvo, teorije zavere koje govore o željama „svetskih moćnika“ da modifikuju ljudsku DNK, kontrolišu i upravljaju svačijim svakodnevnim ponašanjem, ili o tome da je cilj promovisanja alternativne rodnosti smanjivanje prirodnog priraštaja, iako služe kao motivacioni izvor informacija za zdravstveno iracionalno ponašanje u vreme pandemije kovida-19 – naizgled paradoksalno – nisu bitni sami po sebi onda kada govorimo o takvom ponašanju. Njegovu osnovu čini postmoderni defamacijski odnos prema postojanju naučnih istina i zvaničnih diskursa, njemu posreduje odsustvo bilo kakvih kontrolnih mehanizama u proveravanju informacija u medijima (pre svega na internetu), a u konkretnom slučaju cilj mu je prkosno iskazivanje sopstvenog stava za koji, naravno, ne samo što se veruje da je ispravan kao način ponašanja u stvarnosti, već se doživljava i kao da je pravičan, u smislu sopstvenog pozicioniranja na stranu dobra u nekakvom manihejskom viđenju obračuna između „svetskih moćnika“ i običnih ljudi kao procesa koji određuje prirodu sveta u kojem živimo.

Iracionalna misao i iracionalno ponašanje zanemareni su kao predmet studija ljudskog uma, prirode, društva – čega god – i iz bilo koje perspektive. Verovatni razlog tome jeste to što civilizacija koja sebe vidi kao racionalnu, u osnovi, odnosno takvu da se uz sav diverzitet kulturnih misli unutar sebe razvija tako što stalno stiče nove uvide o svetu – pre svega fizičkom – zanemaruje u onome što su njeni dominantni diskursi (u ovom slučaju to bi bio društveno naučni) sve što se ne uklapa u ideju razvoja, a na iracionalnu misao gleda se uvek kao na arhaičnu (v. npr. Sperber 1979, 1–2; Quinn 2005, 54). Ideja da emotivni odnos prema svetu – u slučaju kovida ispostavlja se podjednako fizičkom i sociokulturnom – može voditi nečije ponašanje, odgovarala bi ideji da nemamo kontrolu nad ponašanjem (MacMullen 2014, 86). Ne postoji razlog, međutim, da pomislimo da bilo koji protivuvakcinaš ili osoba koja prkosi protivepidemijskim merama vidi sebe kako razmišlja i ponaša se iracionalno. Sasvim suprotno od toga, svi oni smatraju da misle i ponašaju se racionalno i moralno odgovorno – bilo zbog toga što „korona ne postoji“, bilo zato što su „uočili vakcinašku zaveru“, bilo

<sup>7</sup> Ne znam kako bih drugačije sumirao nepoverenje u biomedicinu koje se izražava takvim ponašanjem.

stoga jer smatraju da su „mere preterane“, ili jednostavno zbog „otpora globalizaciji Zapada“ (upor. Wegner 2002, 2, 325).

Združivanje pojedinačnog osećaja za ispravno u zajedničko nastupanje, povodom onoga za šta se drži da ugrožava ispravnost kao apstraktnu kategoriju i dobrobit u svakodnevnom životu kao njenu praktičnu posledicu, treba posmatrati kao moralno ponašanje, a ono je, nasuprot uvreženom mišljenju, u većem broju slučajeva vođeno emocijama pre negoli na činjenicama zasnovanom rasuđivanju. Naj snažnija emocija, ona koja najviše podstiče na sprovođenje ideje ispravnosti u akciju, jeste ljutnja. Ona se javlja kao motivacija za takozvano moralno delovanje, odnosno javno ispoljavanje ponašanja koje je rukovođeno idejom ispravnosti, najčešće onda kada ljudi smatraju da su im povređena ili pogažena individualna prava, ili onda kada im izgleda da neka društveno jača sila – poput vlasti ili velikih korporacija, na primer – deluje suprotno onome što doživljavaju kao opšteljudske interese, a što uključuje, po pravilu, ljudsko zdravlje i dobrobit (često shvaćenu u sociokulturnom smislu prava na stanovanje, posao, slobodno vreme itd.), ekologiju, miran život i privatnu svojinu (MacMullen 2014, 95–96).

U osnovi ljutnje kao motivatora moralnog delovanja nalazi se strah: najčešće u vidu toga da se plašimo da ćemo izgubiti nešto što smatramo svojim pravom, bilo da je u pitanju ograničenje kretanja, mogućnost političkog izbora, ili bilo šta drugo. Ljutnju, kao silu koja podstiče na javno delovanje, možemo da posmatramo kao vektor, takođe: usmerena je prema nekome ili nečemu – uglavnom prema pojedincima ili grupama ljudi koji se smatraju odgovornim za donošenje odluka koje utiču na svakodnevni život, ili prema onima za koje se smatra da svojom ekonomskom moći stoje iza takvih odluka. U tom smislu, ljutnja se može transformisati u prezir, pošto se ispostavlja, često, da ne postoje zbilja delotvorni načini neke moralno inspirisane akcije, odakle ono što ostaje jeste pokazivanje onima na koje je ljutnja usmerena da su javno prezreni, te inačjenje u pogledu nekih elemenata sociokulturnog ponašanja (MacMullen 2003, 77; Kroeber and Kluckhohn 1952, 157).

Smatram da izneto u prethodnom odeljku može da se primeni na kulturno mišljenje koje je u osnovi organizovanja korona-žurki i učestvovanja na njima, kao i igranja kola kod spomenika Stefanu Nemanji, odnosno na ulici uopšte, u vreme dok su na snazi mere za obuzdavanje pandemije kovida-19 u našoj zemlji. Jasno je da svi ti događaji predstavljaju vid otpora prema protivepidemijskim merama, kao i izražavanje nezadovoljstva postojanjem same epidemije – da se tako izrazim – ali odsustvo učinkovitosti takvih akcija ostavlja opiranje na apstraktnom nivou. Ono što se postiže ponašanjem koje će zvanični diskursi – zdravstveni i politički, pre svih – ali i većina ljudi koji žive u ovoj zemlji, oceniti kao iracionalno, jeste uspostavljanje zajednice nezadovoljnika – da ih nazovem tako u ovom kontekstu – kao moralne zajednice, koja okuplja sve

one koji „slobodno misle“ (a što uključuje čitav spektar pojmovnih referenci, od onih koji ne veruju da zaraza postoji, preko onih koji smatraju da su mere protiv nje preterano stroge, do onih koje zapravo nije briga ni za koga drugog do za sebe same), a koji ne mogu da učine ništa drugo, ni protiv mera ni protiv zaraze, do da iskazuju koliko preziru sve druge ljude koji ne misle kao oni, te da im doslovno teraju inat sopstvenim zdravstveno neodgovornim i samim tim nerazumnim ponašanjem.

Postojanje takve neformalne moralne zajednice bitno je iz najmanje dva razloga: na prvom mestu, zbog društvenosti, to jest činjenice da ljudsko mišljenje i ponašanje nema vrednost kao pojedinačno, bez obzira na političke ideje koje možemo imati o tome, već samo kao društveno i kulturno, bilo da se saobražava dominantnim normama svoga konteksta ili da ide protiv njih; takođe, ideje brže i plodnije cirkulišu među istomišljenicima, izgledajući im prirodne i zdravorazumske. Neposredno okruženje može, u tom smislu, uticati i na zamagljivanje razlike između motivacije i cilja, na osnovu čega iz etiske perspektive i možemo govoriti o iracionalnosti protivuvakcinaštva i ignorisanja protivepidemijskih mera: ono što učesnicima korona-žurki izgleda kao logično postupanje po šemi da njihova ljtunja na društvene upravljače treba da dobije izraz otpora prema merama preduzetim u cilju sprečavanja širenja kovida-19, vidi se izvan tog kruga kao prosto inačanje koje ne može doneti nikakve rezultate osim podupiranja međusobnog osećaja zajedništva, kao i stava da su oni u pravu, a ne svi drugi koji se „plaše korone“ (upor. Fiske 1992; Anderson 2011).

Ljudski smisao za stvarnost jeste sociokututrna konstrukcija koja je zasnovana na onome što se naziva konvencionalnim društvenim diskursima. To su oni na kojima počivaju norme, ali i znanja neke zajednice o svetu koji je okružuje neposredno, kao i o svetu uopšte. Za zapadnu civilizaciju, koja uključuje ovdašnje društvo i njegovu kulturu, pozitivna nauka i formalno obrazovanje predstavljaju naše konvencije o životu, Vaseljeni i svemu ostalom<sup>8</sup> (v. npr. Winch 1964; Overing 2005). Doksastično kršenje tih konvencija, u smislu toga da se ne veruje u prirodne zakone, astronomska ili biomedicinska znanja ostražovalo bi svaku pojedinačnu osobu iz javnog života. Udruživanje takvih verovanja, međutim, iako i dalje ne može da prevagne nad sociokulturnom prihvaćenošću konvencionalnih diskursa, bitno je samim ljudima koji ih iskazuju. Mišljenje drugih ljudi bitno je za nečiji moralni stav, to jest moralno rasuđivanje ljudi iz nečijeg okruženja utiče na tu osobu. Verovanje u stvari koje su neprihvatljive sa stanovišta konvencionalnih diskursa – poput „štetnosti“ vakcine (bilo koje ili one protiv kovida-19), ili toga ko se i kako može zaraziti virusom SARS-KoV2 – omogućava da se proishodeće ponašanje, poput igranja korona-kola, predstavi kao pokušaj redefinisanja moralne zajednice, po principu da smo moralni zato

<sup>8</sup> Duhovita formulacija iz Adamsovog „Autostoperskog vodiča kroz galaksiju“, koja obuhvata svaku kategoriju koju možemo da zamislimo, u stvari.

što isto mislimo, a onda objašnjavamo to na taj način da isto mislimo zato što smo moralni<sup>9</sup> (upor. Verplaetse, Braeckman, De Schrijver 2009).

Društvenost je zasnovana na moralnosti, tačnije na ubedenju da pripadamo nekoj zajednici i zbog toga što delimo iste vrednosti sa pripadnicima našeg okruženja – od mikrosocijalnog do opšteg sociokulturnog. Ubedenje u sopstvenu ispravnost – gde se izraz „sopstveno“ odnosi na pojedinca i zajednicu, podjednako – temelj je moralnog delovanja. Tom delovanju pristupa se, kao što se može videti i na primeru protivuvakcinaša, recimo, iz perspektive koju konvencionalni diskursi ocenjuju kao iracionalnu. Informacije o navodnoj neispitanosti vakcina, ili o tome da izazivaju autizam kod dece, da ne nabrajam dalje, ne samo što nisu deo tih diskursa, već se prenose bez proveravanja za to relevantnih izvora (koji bi bili naučni i kojima se ne veruje). Takva situacija odgovoara empirijski zasnovanoj proceni da dve trećine informacija koje se razmenjuju neposrednom međuljudskom komunikacijom u svakodnevnom životu jesu tračevi, te da ljudi imaju potrebu da veruju onim ljudima sa kojima dele bitne elemente društvenosti, kao što su politička, verska ili slična ubedenja (v. npr. Brujić 2020; Dunbar 2004).

Verovanje u to da je naše mišljenje zasnovano na ispravnim premisama i da odgovara stanju stvari u stvarnom svetu ključno je za uspostavljanje moralnog rasuđivanja. Moralnost je sociokulturna kategorija, što znači da je konstruisemo kao i bilo koju drugu sociokulturnu kategoriju. Ona je od središnjeg, ako ne i najvećeg značaja za razvoj društvenosti, života u zajednici, odnosno za funkcionisanje ljudskih zajednica, pošto određuje to šta bi bilo ispravno u međusobnim odnosima ljudi jednih prema drugima unutar neke zajednice, kao i prema ljudima izvan zajednice, prirodi i natprirodnim bićima itd. (Haidt 2001). Postmodernistička ideja o tome da i na ljudsko znanje u kategorijalnom smislu (naučno i takozvano narodno, na primer) treba gledati heterarhijski, a ne hijerarhijski, kao i na sociokulturne pojave u celini, omogućava odricanje primata naučnom znanju u svakodnevnom životu (Ellen 2004). Više ne možemo jednostavnim pozivanjem na udžbenik geografije objasniti nekome ko ne veruje u to da je Zemlja okrugla, recimo, kad će on/a pronaći bezbroj „dokaza“ suprotnih tome na internetu. Slično tome, biomedicinski diskurs o kovidu-19 deazuvuisan je od strane ljudi koji ne veruju konvencionalnim diskursima.

Ono šta takvi diskursi previđaju, međutim, jeste snaga ubedenja, to jest kontraintuitivnih verovanja. Ona je velika zbog toga što se podupire ispravnošću kao osnovom, a pokreće ljutnjom kao motivom. Svi oni koji javno istupaju u vreme pandemije kovida-19 sa stanovišta suprotnih konvencionalnim diskursima, a pogotovo oni koji se kao anonimni pojedinci, koji inače nemaju načina da javno iskažu svoje stavove, upuštaju u korona-žurke, nastupaju sa pozicija

<sup>9</sup> Što bi, u osnovi, bilo *vjeruju* svake moralne zajednice, verovatno.

„ugroženosti sopstvenog prava na normalan život“. Tako nešto uvek je osnova moralne indignacije, odakle njihovo inačenje sa pandemijom, situacijom u društvu, vlastima, ljudima koji ne misle kao oni, može da se posmatra i kao akcija onih koji smataju da su ugnjeteni i obespravljani u sistemu u kojem ne mogu da zaista utiču na donošenje ključnih odluka od strane društvenih upravljača, kao što je ona o sprovođenju vakcinacije, ili donošenju protivuepidemijskih mera u celini (uppor. Fassin 2013).

Iako se smatra, u osnovi, da je inačenje vid antisocijalnog ponašanja, postoje pretpostavke da antisocijalno ponašanje – u različitim oblicima – ima svoje mesto u ljudskoj evoluciji. Smatra se, naime, da je moralnost razvijena kao kognitivna evolutivna odlika sa ciljem omogućavanja adaptivnih, međusobno korisnih strategija saradnje među pojedincima. Istovremeno, međutim, smatra se i da se ponašanje koje je suprotno od onoga koje proizlazi iz ustanovljenih moralnih koncepata razvilo kao alternativna evolutivna strategija. Svrha obe strategije trebalo bi da bude obezbeđivanje funkcionisanja društvenosti, kao osnovne odlike ljudskih zajednica. Društvenost ne mora da bude zasnovana samo na saradnji, već može biti zasnovana i na takmičenju unutar jedne ljudske grupe ili između više njih. Sami principi nadmetanja, sa svoje strane, mogu da budu takvi da su u skladu sa važećim moralnim normama, ali i takvi da im protivreče, bilo da je u pitanju rat, neloyalna konkurencija, ili nastupanje protiv sopstvenog interesa samo da bi se oštetio takmac. Utvrđeno je, čak, da osim mokronosaca, svi primati poseduju sposobnost da obmanjuju (uključujući ljude, naravno, koji jedini to čine i samima sebi, a ne samo drugim ljudima) (Glenn and Raine 2009; Campbell 2010; Byrne 2000).

Kao deo antisocijalnog ponašanja, inat se vidi kao evolutivna odlika, koja ima mesto u ljudskom društvenom ponašanju makar utoliko da pokaže nečije nezadovoljstvo razvojem određene situacije po ma koju cenu, odnosno štetu koju taj neko može imati, ali i u smislu toga da je oduzimanje nekom dobiti dovoljno zadovoljstvo za onog drugog, koji takođe ne dobija ništa. Inat se u tom smislu smatra i kognitivnim instruktivnim sredstvom, pošto se na osnovu iskustava sa situacijama iz kojih nije izvučena nikakva korist može učiti ponašanju koje korisno za pojedinca i grupu, ali u osnovi, u evolutivnom smislu, odgovara takvom ponašanju koje ne donosi korist u savremenom ljudskom društvu, poput hordarenja, recimo (Forber and Smead 2014; West and Gardner 2010; Smail 2013). Ne znamo u kolikoj meri služi u potonjem smislu danas, ali postoje indicije, na osnovu izjave lekara iz kovid-bolnica, da zaista funkcioniše tako, odnosno da su se pojavljivali pacijenti oboleli od kovida-19, a koji su izražavali žaljenje zbog svog, u osnovi antisocijalnog i zdravstveno štetnog ponašanja, to jest učestvovanja na korona-žurkama<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Usmeno saopštenje zdravstvenih radnika iz jedne beogradske i jedne novosadske bolnice u kojima su se zbrinjavali pacijenti oboleli od kovida-19.



Posmatrano u kognitivno antropološkom ključu, ono što nije na korist u pogledu veze između misli i na njoj zasnovanog delovanja, mora biti na štetu i, kao što sam to već rekao, onda kada se sopstvenim ponašanjem ugrožava svoje zdravlje, kao i zdravlje ljudi sa kojima se dolazi u neposredan dodir, a iz čega proističe da se ugrožava i zdravstveni status zajednice, odnosno društva u celini – takvo ponašanje treba smatrati suštinski mizantropičnim. Na štetu je pojedincima koji mu se odaju, ali ono što je značajnije od toga – na štetu je njihovom mikro– i makrosocijalnom okruženju u celini, a u pogledu pandemije kovida-19, gotovo da se može reći da je na štetu čovečanstva u potpunosti. Na korona-žurke i korona-kolo ne može se gledati, međutim, kao na posledicu sve-sne želje da se nekome (ili sebi) nanese šteta. Kao što je takođe izneto ranije, inačenje se pojavljuje kao posledica nemoći efektivnog društvenog delovanja. Kao kognitivni model, inat jeste ponašanje koje predstavlja suprotstavljanje radi surpotstavljanja i koje nije u skladu sa dominantim moralnim diskursom. S druge strane, ljutnja koja ga izaziva i koja motiviše ponašanje u kojem se ogleda, izazvana je upravo neusklađenošću dominantnog moralnog diskursa s individualnim osećanjem ispravnosti.

Spomenuta težnja ka redefinisaniu moralne zajednice inadžijskim ponašanjem može da se sagleda, u stvari, kao pogrešno prespajanje između perceptivnog objekta nezadovoljstva, onoga što remeti osećaj ispravnosti, i cilja koji se želi postići odgovarajućim ponašanjem. Misao koja je u osnovi toga slična je onoj koja se javlja onda kada, na primer, deca izvlače zaključke nalik teorijama na osnovu uviđanja svojstava nekih pojava ili predmeta, kada tragaju za pravilnostima iza njihovih pojavnih oblika, ali nisu u stanju da uoče pravu prirodu njihove povezanosti. „Uviđanja“ da se ovoj ili onoj osobi „nije desilo ništa“, a da je bila s osobom koja je kasnije obolela od kovida-19, ili da se neko zarazio tom bolešću iako (tvrdi da) se pridržavao/la protivepidemijskih mera, da je „sve više zaraženih što su mere strožije“ i tome slično, primer su toga kako se na osnovu nedovoljno shvaćenih činjenica izgrađuje nekakva sopstvena epistema, koja naravno ne može biti u saglasnosti s onom koja je posledica metodološki zasnovanog zaključivanja o istim tim činjenicama, a na osnovu čega se izvode zaključci koji podsećaju na evolutivni model ponašanja plena prema grabljivcu – osećanje nepripadanja onima koji upravljaju društvom i odlučuju o našim životima – a iz čega sledi ono što smatramo iracionalnim i štetnim ponašanjem u situaciji pandemije kovida-19 (v. npr. Boyer 2001, 3–4; Boyer and Barret 2015; Barret 2015).

## Predstave

Nezadovoljstvo stanjem u svakodnevnom životu izazvanom pojavom kovida-19 i odgovorima vlasti na njega izražava se u slučajevima koji su razmatrani ovde kao inačenje, dakle, usled odsustva zaista delotvornih sredstava kojima bi

posetioci korona-žurki i igrači korona-kola mogli da utiču na okončanje pandemije ili na društvene upravljače. Pokretač takvog, zdravstveno štetnog i samim tim mizantropičnog ponašanja, jeste određena emocija – ljutnja, ali kulturna misao koja stoji u osnovi svega toga potiče od postmodernističkog insistiranja na dekonstruisanju humanističke episteme i ravnopravnosti multivokalnih stavova o svim društvenim (inicijalno) pojavama, ali kako se pokazalo sa izbijanjem velikih epidemija (HIV/AIDS, SARS, MERS, kovid-19), od kraja prošlog veka na ovamo, i o prirodnim pojavama (konsekventno). To je misao koja ignoriše konvencionalne diskurse u značajnoj meri, insistirajući na tome da neki njihovi delovi jesu, možda, činjenično tačni, ali da ti diskursi služe nadziranju i kontrolisanju takozvanih običnih ljudi, da su proizvod različitih režima moći, otuđenih od građanstva i tome slično.

Predstava o stvarnosti koja se formira na osnovu takve misli razlikuje se nužno od one o kojoj govore konvencionalni diskursi. Učesnik korona-žurke i osoba iz njegovog susedstva kojoj to ne bi palo na pamet, na primer, mogu da dele isto kulturno, odnosno životno iskustvo u pogledu stanovanja, obrazovanja, svakodnevnih aktivnosti itd. Njihova percepcija stvarnosti razlikovaće se, međutim, onda kada se u njoj pojavi izraz „korona“. Prvi može smatrati da bolest ne postoji uopšte, ili da nije toliko opasna kao što se priča, ili jednostavno, da njemu neće biti ništa dođe li u kontakt sa virusom koji je izaziva, da je to „malo jači grip“ i tome slično. Za drugog će bolest biti deo stvarnosti u činjeničnom, ličnom i društvenom smislu, i to njen opasniji deo. Treba obratiti pažnju na to – a što pišem delimično i na osnovu iskustva spomenutog empirijskog istraživanja – da lično iskustvo u pogledu susreta sa kovidom-19 ne igra neku veću ulogu u formulisanju navedenih stavova, tačnije: modela stavova.

To da li je neko sam bolovao od kovida-19, ili poznaje nekoga ko je imao tu bolest, nije bitno, u osnovi, za formiranje mišljenja o njoj<sup>11</sup>. Ukoliko neko „ne veruje“ u nju, odnosno negativno je raspoložen prema svemu što se dešava usled izbijanja pandemije kovida-19, nijedna informacija nije dovoljno snažna da ga ubedi u istinitost zvaničnog medicinskog diskursa o tome i obrnuto, ko god vidi datu bolest kao realnu zdravstvenu pretnju, zadovoljan je narečenim diskursom i nalazi, uglavnom, da su informacije koje potiču izvan njega suvišne, nepotrebne, ili čak štetne. Drugim rečima, dok oni koji zaziru od kovida-19 takav stav formulišu na osnovu onoga što se naziva svakodnevnim iskustvenim znanjem, a koje u konceptualnom, logičkom i perceptualnom smislu teži tome da bude konzistentno, to jest u skladu s opažljivim činjenicama i prethodno utvrđenim saznanjima, kovidoskeptici i kovidioti na datu bolest gledaju iz perspektive kul-

<sup>11</sup> Nisam naišao do sada na ispitanike koji su lično poznavali nekoga ko je umro od kovida-19, osim jednog slučaja, ubeđenog protivuvakcinaša, koji je smrt svog daljeg rođaka od kovida-19 pripisao isključivo komorbiditetu i nastavio da tvrdi da „zdravim ljudima korona ne može ništa“.

turne predstave, izgrađene mehanizmom svojstvenim bilo kojoj drugoj kulturnoj predstavi – od onih o precima do onih o čudesnim isceliteljskim osobinama ljudskog tela.

Kognitivni mehanizam na osnovu kojeg funkcioniše izgradnja kulturnih predstava istovetan je onome na osnovu kojeg izgrađujemo svakodnevno iskustveno znanje: ljudska bića u stanju su da mentalno predstave fizičku realnost i sopstvena mentalna stanja, ideje i tome slično, i ta urođena sposobnost ljudskog uma može da služi kao sopstveni metajezik. Ona je odgovorna za ljudsku sposobnost sticanja znanja, ali i za ljudsku sposobnost sumnjanja i neverovanja. Ona omogućava ljudima da obrađuju informacije koje ne razumeju u potpunosti, a tada se dešava da se samostalno „iskrivi“ prvobitna informacija, i istovremeno formiraju predstavu o onome o čemu je ta informacija, kao i stav o njoj u smislu verovanja ili neverovanja u njenu tačnost (Lič 1983, 17 et passim, 29–36; Speber 2002, 24–25). Takav model odgovarao bi više ranije spomenutom traču, dok u slučaju poput kovida-19, mislim da se može pretpostaviti kako dolazi do sinergije iskrivljenih informacija, odakle – hipotetički govoreći – informacija da se virus pojavio u Kini može biti združena s onom o kineskim prehrambenim navikama, ili onom o postojanju velike biohemijske laboratorije u datoj kineskoj oblasti, a sve tri s informacijom o tome da je Bil Gejts na nekom skupu govorio o tome da čovečanstvu ne pretila opasnost od ratova koliko od epidemija zaraznih bolesti.

U komuniciranju na takav način obrađenih činjenica najčešće se izostavljaju oni njihovi elementi koji su daleki kulturnom ili ličnom poimanju, a naglasak se stavlja na one elemente koji pomažu da se umesto činjeničnog pogleda na stvarnost uspostavi njen simbolički simulakrum, sa ciljem da se subjektivno pripisana i tumačena značenja predstave kao koherentna celina (v. van de Port 2011, 7–8, 252–253; Norenzayan and Atran 2004; Berger and Luckmann 1991, 28, 30). To bi moglo da izgleda ovako, na primer, u slučaju kovida-19 u Srbiji: saznanje o tome da „Gejts pravi čipove“, povezano sa saznanjem o njegovom „predviđanju“ pandemije, uspostavlja vezu, dalje, sa sopstvenim strahom od nadzora, gubljenja prava na izbor, kretanje i tome slično, da bi se pojava kovida-19 predstavila kao sredstvo kojim „svetski moćnici“ žele da kontrolišu, manipulišu i upravljaju ljudskim životima. Elementi koji su ispušteni, dakle, svi su oni koji se odnose na medicinska, biološka ili hemijska znanja, a elementi na koje je stavljen naglasak oni su koji odgovaraju nezadovoljstvu i strahu kao karakteristikama viđenja političke, ekonomske i socijalne situacije u globalizovanom svetu.

Insisiranje na samostvaranju, odnosno na tome da je svaka osoba u stanju da ostvari sopstveni neograničeni intelektualni razvoj, nevezano za formalno obrazovanje ili poznavanje konvencionalnih diskursa, i da ima pravo da po tome bude smatrana ravnopravna bilo kome, svojstvo je postmoderne društvenosti

koja pogoduje takvim informativnim prespajanjima (upor. Toren 2012). Prespajanje o kojem je reč, odnosno celokupna komunikacija koja se dalje odvija informacijama obrađenim na takav način, nije biološka odlika, razume se, iako je proizvod urođenih sposobnosti ljudskog uma. Predstave koje su modelovane u takvom procesu obrađivanja i prenošenja informacija treba smatrati verovanjima, a ne činjenicama, pošto kako se može uočiti i na osnovu malopredašnjeg hipotetičkog primera, empirijsko uporište i epistemička vrednost informacije opadaju sa njenim daljim preoblikovanjem i komuniciranjem (Sperber 2009). Tako, recimo, stavove protivuvakcinaša o navodnoj štetnosti vakcina možemo da posmatramo kao verovanja koja su sličnija religijskim idejama, negoli naučno utvrđenim činjenicama: epistemološki i činjenično su pogrešna i počivaju na ubeđenosti u to da egzaktna nauka nije tačna ili da laže namerno.

Znamo da je kontekst od najvećeg značaja za razumevanje kulturno komuniciranih informacija. U slučaju ljudi koji se u vreme kovida-19 ponašaju kao da ta bolest ne postoji i time dovode u potencijalno smrtnu opasnost sebe i druge, taj kontekst je dvostruk. S jedne strane, pojavljuje se kao psihološki konstrukt, u smislu podskupa individualnih pretpostavki o stvarnosti, to jest o stvarima od interesa za komunikaciju o pandemiji. S druge strane, pojavljuje se kao kulturno okruženje, odnosno kao neformalni skup istomišljenika, u kojem su umreženi skupovi individualnih pretpostavki o stvarnosti, gde potonje služi kao neka vrsta prečišćivača i pojačivača onih informacija koje će se formulisati u vidu zajedničkih stavova ili kulturnih predstava o kovidu-19 (upor. Sperber and Wilson 1996, 15–16 et passim; Russell and Gobet 2013). Na taj način formira se čvrsta nit ubeđenja koja, kao što znamo iz svakodnevnog iskustva, preči put svakoj drugoj vrsti informacija o zarazi do antikovid vernika, da ih nazovem tako.

Pogrešno prespajanje odlika je kulturne kognitivnosti, iako je zasnovano na biološki definisanim procesima. U pitanju je zanemarivanje razlike između perceptualnosti i konceptualnosti. Perceptualnost se odnosi na kognitivne procese čiji pokretač je senzorne prirode, a proizvod konceptualno predstavljanje kategorisanja na taj način doživljenog objekta. Konceptualnost se odnosi na takve procese kojima su konceptualne predstave pokretač i proizvod. Primer prvoga bilo bi osećanje bola kada se udarimo, a primer drugog izvlačenje zaključka na osnovu toga da možda treba da posetimo lekara jer bi data bol mogla da bude pokazatelj neke potencijalno dugotrajne povrede tela (Sperber 1994). Nije nemoguće da o takvom zanemarivanju razlike između perceptualnosti i konceptualnosti u ovde razmatranim slučajevima može da se govori i kao o svesnom postupku, odnosno kao o činu izbora, pošto verovanja, odnosno kontraintuitivne ideje, nastaju tako što ubeđenja koja protivreče empiričnost i iskustvenost dobijaju sociokulturni značaj – u čemu se i može pronaći sličnost između onih koji „ne veruju u koronu“ ili ignorišu opasnost od nje i vernika religijskih ideja (Boyer 2000).

Dok religijski vernici pripisuju uzroke prirodnih pojava natprirodnim silama, odnosno drže na primer da se ljudi razboljevaju zato što su urečeni ili se preci ljute na njih, antikvoid vernici pripisuju uzroke prirodnih pojava društvenim činocima, pa smatraju da se ljudi razboljevaju od kovida-19 zato što je „neko pustio virus iz laboratorije“, ili prirodne uzroke zamenjuju društvenim, pa su stava da je virus „stvoren“ da bi se pojačala kontrola onih „koji upravljaju svetom“ nad običnim ljudima, ili da bi se „farmakološka mafija namlatila para“.

Ljudima je uvek je potrebno da pronađu odgovor zašto se nešto desilo, a što naročito važi za nesreće i bolesti u diskursima koji odstupaju od konvencionalnih u savremenim društvima. Nikada se ne prihvataju okolnosti same po sebi, već se, slično zajednicama čiji je svetonazor oblikovan animističkom religijom, uzroci takvih događaja traže bilo u postupcima koji predstavljaju kršenje moralnosti, bilo u delovanju pojedinačnih zločinilja, ili se jednostavno eksternalizuju i pripisuju nekom spoljašnjem neprijatelju – od ovog ili onog sveta, svejedno (v. Douglas 2003, 5–6). Takav način mišljenja na izvestan način „oslobađa“ one koji su njime vođeni, pošto „objašnjava“ zbog čega se ne veruje konvencionalnim diskursima, odnosno samoobjašnjava nezadovoljstvo načinom na koji se u njima predstavlja ono od čega se sastojе, recimo, biomedicinska znanja, a što služi kao idejni putokaz za dalju razradu sopstvenog modela pandemije koji će „pokazati“ da iza nje stoje ekonomski, politički i drugi partikularni interesi koji su u koliziji, naravno, sa sopstvenim interesima.

Kada sam upotrebio izraz „oslobađa“, imao sam u vidu to da iza svakog ponašanja koje se može videti iz pozicije dominantog društvenog diskursa kao iracionalno, ili čak antisocijalno, mora stajati neka kulturna ideja koja ga opravdava u očima onih koji mu se odaju. Kulturne ideje nisu uvek sve u skladu sa kulturnim normama i vrednostima, naravno, naročito u društvima poput našeg koje nije zasnovano na jednoj i jedinstvenoj ideologiji, formativnoj i determinativnoj za svačiji svetonazor. Takav je slučaj sa kona-žurkama i kolom pokraj spomenika Stefanu Nemanji u Beogradu. Njihovi učesnici pronalaze opravdanje za svoje zdravstveno opasno i u širem smislu društveno štetno ponašanje u idejama koje kažu, da to simplifikujem, da su netačni konvencionalni diskursi, a naročito oni koji se tiču biomedicine i upravljanja svetom. Spremni su da ponude „činjenice“ – informacije koje se ne proveravaju, a koje se prenose načinom bližim formulisanju trača negoli kao metodološki pouzdane činjenice, pri čemu se naspram takvih „činjenica“ ponašaju kao vernici. Ubeđeni su u njihovu istinitost i sa entuzijazmom to pokazuju u praksi odajući se ponašanju koje prkosi merama zdravstvene zaštite od kovida-19 koje preduzima većina ljudi i koje ugrožava celo društvo.

Mizantropičnost ponašanja onih ljudi koji ignorišu protivuepidemijske mere igrajući kolo na ulici, u takvim okolnostima, ili učestvujući na korona-žurkama ogleđa se u svesnom odustajanju od principa nenanošenja zla drugim ljudima.

Ne vodeći računa o mogućoj zdravstvenoj opasnosti po sebe, ne vode računa o mogućoj zdravstvenoj opasnosti po bilo koga, odakle postaju socijalni činioci biološke zaraze. Kao i svaka druga zarazna bolest, i rasprostiranje kovida-19 zavisi od neposrednih dodira među ljudima, pri čemu prenosioci te bolesti ne moraju biti samo one osobe koje su manifestno zaražene. Mogu je prenositi osobe koje nemaju nikakve simptome. Drugim rečima, kako niko ne može znati je li nosilac ili nije dokle god ne ispolji odgovarajuće simptome, svaki neposredni kontakt među ljudima koji izlazi izvan okvira protivepidemijskih mera treba smatrati rizičnim. Smisao protivepidemijskih mera jeste smanjenje rizika u pokušaju ostvarivanja što šire zdravstvene bezbednosti stanovništva. Na odupiranje tome, iz bilo kog razloga, može se gledati kao na svesno ugrožavanje nečijeg zdravlja, a imajući u vidu nepredvidivost toka date bolesti podjednako kao i nepredvidivost puteva njenog širenja socijalnim kontaktima, može se gledati, odatle, kao na ugrožavanje tuđih života. Nema većeg nepočinstva od ugrožavanja ljudskih života – svesno ili nesvesno, odnosno činjenjem ili propuštanjem da se čini – a ljudska nepočinstva, u smislu društveno i kulturno ustrojenog i usmerenog razmišljanja i delovanja, jesu predmet mizantropologije (Morson 1996).

## Zaključak

Dominantni medicinski sistem u svakoj kulturi odgovara vrednosnom ustroju te kulture i promene u poimanju medicine, ponajpre u smislu toga kako odrediti, kako lečiti i kako sprečiti bolest, uslovljene su promenama u epistemi koja je na snazi u nekoj kulturnoj epohi. Da bi se delovalo, potrebno je utvrditi i poznavati prirodu toga na šta se deluje, odnosno najbolje načine na koje se mogu otkloniti neželjene posledice neke pojave – izvršiti njenu lokalizaciju. To važi za zemljotres i bolest podjednako (Canguilhem 1978, 42, 11). Situacija sa kovidom-19 sličnija je, međutim, onoj u kojoj se neko predtehnoško društvo suočava sa do tada nepoznatom bolešću, negoli bilo čemu iz skorašnje povesti čovečanstva, uključujući tu i epidemije španskog gripa posle Prvog svetskog rata i velikih boginja sedamdestih godina prošlog veka. Tu mislim na nemoć da se nepovoljna situacija reši brzo i efikasno, te osećanja očajanja i osujećenosti kod većine ljudi koji to prate. Zbog toga, različita odbijanja racionalnog suočavanja sa datom situacijom možemo posmatrati kao pokušaje magijske lokalizacije bolesti u Kangijemovim terminima, onda kada izostaje prava, biomedicinska lokalizacija, ili onda kada izgleda da do nje dolazimo sporo i teško.

Jedan od vidova iracionalnog odgovora na promenu sociokulturne stvarnosti pod uticajem pojave kovida-19, a u smislu iskazivanje nezadovoljstva protivepidemijskim merama, jeste i neodgovorno ponašanje u javnosti, takvo kojim se svesno dovode u opasnost od te bolesti oni koji učestvuju u njemu, ali i svi



Ljudi sa kojima će oni doći u kontakt kasnije, poput organizovanja korona-žurki, ili igranja kola na ulici. Takav „odgovor“ na aktuelnu sociokulturnu situaciju predstavlja proizvod ljutnje uzrokovane narečenom promenom svojstava sociokulturne stvarnosti, odnosno različitim ograničenjima nametnutim vođenju svakodnevnog života. Nedelotvoran je, međutim, pošto ne može da otkloni neželjene posledice date situacije, ni u pogledu bolesti same po sebi, niti u pogledu toga kako će njome upravljati oni koje je državna vlast zadužila za to. Zbog toga na takvo ponašanje može da se gleda i kao na jednostavno teranje inata.

Kulturne ideje na kojima je zasnovano takvo ponašanje posledica su postmodernističkog relativizovanja prethodno postojećih sociokulturnih diskursa o nauci, pre svega, ali i drugih ranijih konvencionalnih diskursa, te samim tim davanja na značaju svemu i svačemu, čega nisu pošteđene ni sociokulturne vrednosti, odakle kao da ne postoje jasne javne smernice u pogledu toga šta je poželjno a šta ne u pogledu povezivanja slobode sopstvene misli i delovanja koje odatle prozlazi. Nauka, a posebno biomedicina, vidi se na osnovu toga, a iz perspektive onih ljudi koji su prihvatili takvo relativizovanje i stavili u istu ravan naučno utvrđene činjenice i „činjenice“ koje se bez provere prenose raznim medijima, a pre svega internetom, kao nešto otuđeno od ljudi, što služi interesima nekih dalekih moćnika i daljem društvenom i ekonomskom ugnjetavanju, podjarmiljivanju takozvanih običnih ljudi.

U multiverzumu istine, koji postoji danas kao posledica svega toga, gotovo da je politički ispravno reći da je svačiji pogled na svet jednakovredan, bez obzira na činjeničnoj (ne)zasnovanosti. Nije više u pitanju to da ne samo što ljudi ne gledaju istovetno na iste pojave, niti da iste pojave ne izazivaju istovetnu pažnju, pozornost i odgovore na njih kod svih ljudi, već kao da se traži od nas, praktično, da podjednako uvažimo sve stavove koji proizlaze iz toga, odakle bi istu vrednost imali sudovi, na primer, po kojima je za neke vakcina spas, za druge je problematična, za treće otrov, a za četvrte sredstvo nadzora i usmeravanja njihovih života. Stvarni život demantuje njegov simbolički poredak, često, tako da ono što se u određenoj sredini – ili, možda bolje: u određenom vremenskom periodu – smatra politički ispravnim, ne mora biti takvo u činjeničnom smislu. Ono što je štetno za ljude u fizičkom smislu, recimo, štetno je uvek, nevezano za vreme i ideologiju.

Bolest je takva uvek i svako ponašanje koje se protivi njenom zaustavljanju ili lečenju ne samo što je štetno, takođe, već na njega možemo gledati kao na nepočinstvo, pošto je takav stav, kao i akcije koje proističu iz njega, protivan ljudskoj dobrobiti. Svako svesno nepočinstvo mizantropično je samo po sebi. Kada je u pitanju bolest, odnosno ignorisanje ili umanjivanje opasnosti od nje, te ponašanje koje omogućava njeno širenje, mizantropična misao koja omogućava ponašanje poput organizovanja korona-žurki i učestvovanja na njima, predstavlja proizvod pogrešnog informativnog prespajanja između onoga šta se

doživljava kao uzrok situacije na koju se referiše i onoga što se želi postići takvim postupcima. Radi se, u stvari, o mentalnom procesu narušavanja kognitivnog modela bolesti, uvođenjem u njega elemenata koji mu ne pripadaju u intuitivnom smislu (upor. Boyer and Ramble 2001).

U našoj kulturi znamo da su uzročnici bolesti biološkog porekla, što važi podjednako za akutna i hronična obolenja, kao i za mentalne bolesti i epidemije. Unošenje političkih, ekonomskih, ili bilo kojih drugih elemenata u kognitivni model bolesti koji je uzročno-posledičan u biološkom smislu menja ga utoliko što data kauzalnost postaje socioekonomska, pravna itd, a smisao postojanja bolesti, slično religijskom poimanju sveta, postaje intencionalan: dešava se zato što ju je izazvao ili joj je doprineo neki spoljašnji činilac. Priroda tog činioaca dvostruka je, pri tom: to je „nešto“ izvan biologije same po sebi („puštanje iz laboratorije“, „eksperiment sa kontrolom nad građanima“ i tome slično), ali i izvan kruga onih ljudi koji su nosioci takvog kulturnog modela bolesti („svetski moćnici“). Eksternalizacija bolesti koja se vrši na takav način zapravo je njena relativizacija. Takvom mentalnom operacijom skreće se pozornost sa bolesti na njene navodne ljudske činioce, a odbijanje toga da je odgovor na bolest borba protiv nje predstavlja se kao borba protiv tih ljudskih činioaca.

Ono što ne žele da shvate svi oni koji se odnose prema konkretnoj bolesti, kovidu-19, na malopre opisani način jeste to, da oni sami postaju ljudski činioci te bolesti, doduše, na na način na koji oni misle o njenim ljudskim činiocima, već na uobičajen epidemiološki, to jest biološki način: izlažući se svojim ponašanjem povećanom riziku od obolevanja kovidom-19, pomažu njegovo širenje. Njihovo inačenje dovodi do povećanja opšte opasnosti od zaraze kovidom-19, dakle, i produžava nepovoljni zdravstveni status celog društva. Glupost i bahatost postaju tako saradnici nevolje, odnosno uzročnici produžavanja upravo onakvog stanja sociokulturne stvarnosti protiv kojeg bi navodno trebalo da su usmerene akcije poput igranja kola kod spomenika Stefanu Nemanji u Beogradu. Svesnost i nameravanost takvih akcija suprotna je idejom i praksom onome šta smatramo nekima od najznačajnijih elemenata ljudske društvenosti, poput uvažavanja ljudi sa kojima živimo u zajednici, održavanje od nanošenja im zla, saosećanje sa njihovim neprilikama i spremnost da im se izađe u susret – ako ni zbog čega drugog, onda da bismo i sami bili tretirani na isti način.

### Literatura

- Anderson, E. N. 2011. “Emotions, Motivation, and Behavior in Cognitive Anthropology”. In *A Companion to Cognitive Anthropology*, edited by David Kronenfeld, Giovanni Bennardo, Victor C. de Munck, and Michael D. Fischer 331–354. New York: Wiley-Blackwell.
- Andrić, Dragoslav. 1976. *Rečnik žargona*. Beograd: BIGZ.

- Ardener, Edwin. 2005. "Social anthropology and the decline of Modernism". In *Reason and Morality*, edited by Joanna Overing, 46–69. London and New York: Tavistock Publications.
- Atran, Scott. 2006. "Religion's innate origins and evolutionary background". In *The Innate Mind Volume 2: Culture and Cognition*, edited by Peter Carruthers, Stephen Laurence, and Stephen Stich, 302–318. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Bartholomew, Robert E. 1994. "Tarantism, dancing mania and demonopathy: The anthropological aspects of 'mass psychogenic illness'". *Psychological Medicine* 24 (2): 281–306. doi:10.1017/S0033291700027288
- Bartholomew Robert E. 2000. "Rethinking the Dancing Mania". *Skeptical Inquirer* 24 (4): 42–47.
- Bateson, Gregory. 1987. *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northvale, NJ/ London: Jason Aronson Inc.
- Barrett, H. Clark. 2015. "Intuitive Ontologies and Domain-Specificity". In *The Handbook of Evolutionary Psychology*, edited by David Buss, 200–223. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9780470939376.ch7>
- Berger, Peter L, Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Boyer, Pascal. 2000. "Natural epistemology or evolved metaphysics? Developmental evidence for early-developed, intuitive, category-specific, incomplete, and stubborn metaphysical presumptions". *Philosophical Psychology* 13 (3): 277–297. DOI: 10.1080/09515080050128123
- Boyer, Pascal. 2001. *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Boyer, Pascal, Charles Ramble. 2001. "Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations". *Cognitive Science* 25 (4): 535–564. [https://doi.org/10.1207/s15516709cog2504\\_2](https://doi.org/10.1207/s15516709cog2504_2)
- Boyer Pascal, H. Clark Barrett. 2015. "Intuitive Ontologies and Domain-Specificity". In *The Handbook of Evolutionary Psychology*, edited by David Buss, 161–179. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9780470939376.ch3>
- Brujić, Marija. 2020. „Batina bez šargarepe”. Antropološka analiza dnevne štampe o obaveznoj MMR vakcinaciji u Srbiji“. *Etnoantropološki problemi* 15 (3): 979–1006. <https://doi.org/10.21301/eap.v15i4.2>
- Byrne, Richard W. 2000. "Evolution of primate cognition". *Cognitive Science* 24 (3): 543–570. [https://doi.org/10.1207/s15516709cog2403\\_8](https://doi.org/10.1207/s15516709cog2403_8)
- Campbell, Cris. 2010. "Human Brain". In *21st Century Anthropology: A Reference Handbook*, edited by H. James Birx, 26–37. London/ Singapore: Thousand Oaks.
- Canguilhem, Georges. 1978. *On the Normal and the Pathological*. Dordrecht/ Boston/ London: D. Reidel Publishing Company.
- Chadoir, Philippe, Sylvia Ostrowetsky. 1996. "L'espace festif et son public. Intervention culturelle en espace public en villes nouvelles et villes moyennes". *Les Annales de la Recherche Urbaine* 70 (1): 78–88. DOI: 10.3406/aru.1996.1930
- D'Andrade, Roy. 1995. "Moral Models in Anthropology". *Current Anthropology* 36 (3): 399–408.

- Deeley, Peter Q. 2004. "The Religious Brain: Turning ideas into convictions". *Anthropology & Medicine* 11(3): 245–267. DOI: 10.1080/1364847042000296554
- Douglas, Mary. 2003. *Risk and Blame: Essays in cultural theory*. London and New York: Routledge.
- Droogers, Andre. 2004. "Enjoying an Emerging Alternative World: Ritual in Its Own Ludic Right". *Social Analysis* 48 (2): 138–154.
- Dunbar, Robin. 2004. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. New York: Gardners Books.
- Ellen, Roy. 2004. "From Ethno-Science to Science, or 'What the Indigenous Knowledge Debate Tells Us About How Scientists Define Their Project'". *Journal of Cognition and Culture* 4 (3): 409–450. DOI: 10.1163/1568537042484869
- Fassin, Didier. 2013. "On Resentment and Ressentiment: The Politics and Ethics of Moral Emotions". *Current Anthropology* 54 (3): 249–267. DOI: 10.1086/670390
- Fiske, Alan P. 1992. "The four elementary forms of sociality: Framework for a unified theory of social relations". *Psychological Review* 99 (4): 689–723. DOI: 10.1037//0033–295X.99.4.689
- Forber, Patrick, Rory Smead. 2014. "The evolution of fairness through spite". *Proceedings: Biological Sciences* 281 (1780): 1–8. doi: <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2013>
- Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.
- Glenn Andrea L, Adrian Raine. 2009. "The Immoral Brain". In *The Moral Brain: Essays on the Evolutionary and Neuroscientific Aspects of Morality*, edsited by Jan Verplaetse, Jelle De Schrijver, Sven Vanneste, Johan Braeckman, 45–68. Dordrecht/ Heidelberg/ London/ New York: Springer.
- Gordon, Deborah R. 1988. "Tenacious Assumptions in Western Medicine". In *Biomedicine Examined*, edited by Margaret M Lock and Deborah R. Gordon, 19–56. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- Haidt, Jonathan. 2001. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment". *Psychological Review* 108 (4): 814–834. DOI: 10.1037//0033–295X.108.4.814
- Kovačević, Ivan, Marija Ristivojević. 2014. "Antropologija muzike: od folka do roka." *Etnoantropološki problemi* 9 (4): 1067–1083. DOI <https://doi.org/10.21301/eap.v9i4.13>
- Kroeber, Alfred Louis, Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Harvard, MA: Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University.
- Lič, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola. Uvod u primenu strukturalističke analize u socijalnoj antropologiji*. Beograd: Prosveta/XX vek.
- Lock, Margaret, Vinh-Kim Nguyen. 2018. *An Anthropology of Biomedicine*. Hoboken, NJ/ Oxford, UK: Wiley/ Blackwell
- Liotard, Jean François. 1991. *The Inhuman: Reflections on Time*. Oxford, UK: Blackwell.
- MacMullen, Ramsay. 2003. *Feelings in History, Ancient and Modern*. Claremont, CA: Regina Books.
- MacMullen, Ramsay. 2014. *Why Do We Do What We Do? Motivation in History and the Social Sciences*. Warsaw/ Berlin: De Gruyter Open Ltd.

- Marsh, Robert. 2019. "Social Trust in Japan and Taiwan". In *Trust in Contemporary Society*, edited by Masamichi Sasaki, 210–231. Leiden/ Boston: Brill. doi: 10.1163/9789004390430\_012
- Matica srpska. 2007. *Rečnik srpskog jezika*. Novi Sad: Matica srpska.
- Mladenović, Olivera. 1973. *Kolo u Južnih Slovena*. Beograd: Posebna izdanja Etnografskog instituta SANU, knj. 14.
- Morson, Gary Saul. 1996. "Misanthropology". *New Literary History* 27 (1): 57–72.
- Norenzayan, Ara, Scott Atran. 2004. "Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs". In *The Psychological Foundations of Culture*, edited by Mark Schaller & Christian S. Crandall, 149–169. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Overing, Joanna. 2005. "Introduction". In *Reason and Morality*, edited by Joanna Overing, 1–28. London and New York: Tavistock Publications.
- Piše, Marko, Bojan Žikić, Mladen Stajić. 2020. "Indeks „korona“: simbolička upotreba kovida-19 u javnom govoru Srbije". *Etnoantropološki problemi* 15 (3): 845–877. DOI <https://doi.org/10.21301/eap.v15i3.9>
- Prošić-Dvornić, Mirjana. 1984. "Večernje zabave (balovi) u Beogradu krajem XIX i početkom XX veka." *Etnološke sveske* (Stara serija: 1978–1990) 5: 23–32.
- Quinn, Malcolm. 2005. *The Swastika: Constructing the Symbol*. London/ New York: Routledge.
- Russell, Yvan, Fernand Gobet. 2013. "What is Counterintuitive? Religious Cognition and Natural Expectation". *Review of Philosophy and Psychology* 4 (4): 715–749. DOI 10.1007/s13164-013-0160-5
- Schaller, Mark. 2011. "The behavioural immune system and the psychology of human sociality". *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 366 (1583): 3418–3426. doi: 10.1098/rstb.2011.0029
- Saltman, Michael. 2005. "The Law is an ass': an anthropological appraisal". In *Reason and Morality*, edited by Joanna Overing, 223–236. London and New York: Tavistock Publications.
- Seferović, Nina, 1984. "Igra fota." *Etnološke sveske* (Stara serija: 1978–1990) 5: 105–110.
- Sidky, Homayun. 2010. *Witchcraft, Lycanthropy, Drugs and Disease: An Anthropological Study of the European Witch Hunts*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Sim, Stuart. 2001. *Lyotard i „neljudsko“*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Sinani, Danijel. 2006. „Fenomen opsednutosti u istočnoj Srbiji kao osnova za produkciju ritualnih funkcionera“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 70: 215–234.
- Smail, Daniel Lord. 2013. "Neurohistory in Action Hoarding and the Human Past". *Isis* 105 (1): 110–122. <https://doi.org/10.1086/675553>
- Spath, L. Michael. 2009. "Fear and Terror at the Intersection of the Personal and Civilizational: An Integral Analysis". In *The Many Forms of Fear, Horror and Terror*, edited by Leanne Franklin and Ravenel Richardson, 207–217. Oxford, UK: Inter-Disciplinary Press.
- Sperber, Dan. 1979. *Rethinking Symbolism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sperber, Dan. 1994. "The modularity of thought and the epidemiology of representations". In *Mapping the Mind Domain Specificity in Cognition and Culture*, edited by

- Lawrence A. Hirschfeld and Susan A. Gelman, 39–67. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sperber, Dan. 2002. *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Malden, MA: Blackwell Publishers Inc.
- Sperber, Dan. 2009. “Culturally transmitted misbeliefs”. *Behavioral and Brain Sciences* 32 (6): 534–535. doi:10.1017/S0140525X09991348
- Sperber, Dan, Deirdre Wilson. 1996. *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford, UK/ Cambridge, MA: Blackwell.
- Toren, Christina. 2012. “Anthropology and Psychology”. In *The SAGE Handbook of Social Anthropology*, edited by Richard Fardon, Olivia Harris, Trevor H. J. Marchand, Mark Nuttall, Cris Shore, Veronica Strang & Richard A. Wilson, 24–35. Thousand Oaks, CA: Sage Publishing. DOI: <http://dx.doi.org/10.4135/9781446201077.n4>
- van de Port, Mattijs. 2011. *Ecstatic Encounters: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*. Amsterdam: University Press
- West Stuart A, Andy Gardner. 2010. “Altruism, Spite, and Greenbeards”. *Science, New Series*, 327 (5971): 1341–1344. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40544607>
- Wolf, Meike. 2012. “Influenza and the concept of infection: Reflections on bodily boundaries.” *Antropologija* 12 (2): 107–121.
- Verplaetse, Jan, Johan Braeckman, Jelle De Schrijver. 2009. “Introduction”. In *The Moral Brain: Essays on the Evolutionary and Neuroscientific Aspects of Morality*, edited by Jan Verplaetse, Jelle De Schrijver, Sven Vanneste, Johan Braeckman 1–44. Dordrecht/ Heidelberg/ London/ New York: Springer.
- Wegner, Daniel M. 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Winch, Peter. 1964. “Understanding a Primitive Culture”. *American Philosophical Quarterly* 1 (4): 307–324.
- Zečević, Slobodan. 1982. *Srpske narodne igre*. Beograd: Vuk Karadžić i Etnografski muzej
- Žikić, Bojan. 2013. *Slike u izlogu: kulturne predstave o Evropskoj uniji kao sredstvo opisivanja paralelne stvarnosti stanju u Srbiji 1991–2011*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar.
- Žikić, Bojan. 2016. “Why Do We Need Misanthropology in Anthropology? An Exploratory Essay in Deliberating the Research Subfield”. *Issues in Ethnology and Anthropology* 11 (4): 967–988. DOI <https://doi.org/10.21301/eap.v11i4.1>
- Žikić, Bojan, Mladen Stajić, Marko Pišev. 2020. „Nova društvena i kulturna normalnost i kovid-19 u Srbiji od februara do maja 2020. godine“. *Etnoantropološki problemi* 15 (4): 949–978. DOI <https://doi.org/10.21301/eap.v15i4.1>

## Izvori

Bura zbog “korona-kola”

[https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=03&dd=30&nav\\_category=12&nav\\_id=1835032](https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=03&dd=30&nav_category=12&nav_id=1835032)

Delić o korona žurkama: Dešava nam se Riplijeva rubrika ‘Verovali ili ne’

<https://rs.n1info.com/zdravlje/delic-o-korona-zurkama-desava-nam-se-riplijeva-rubrika-verovali-ili-ne/>



- Divac: Za dva vikenda otkriveno 20 objekata za korona žurke  
<https://nova.rs/vesti/hronika/divac-za-dva-vikenda-otkriveno-20-objekata-za-korona-zurke/>
- Divac: Zabrana kretanja jedini način da se zaustave žurke  
<https://nova.rs/vesti/hronika/divac-zabrana-kretanja-jedini-nacin-da-se-zaustave-zurke/>
- “Igraju kolo kod spomenika Stefanu Nemanji. Znete li vi da su scene iz kovid bolnica i ambulanti kao ratni film”  
<https://www.nedeljnik.rs/igraju-kolo-kod-spomenika-stefanu-nemanji-znete-li-vi-da-su-scene-iz-kovid-bolnica-i-ambulanti-kao-ratni-film/>
- Još jedno “korona kolo” na Savskom trgu  
[https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=04&dd=03&nav\\_category=12&nav\\_id=1837295](https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=04&dd=03&nav_category=12&nav_id=1837295)
- Kolo kod spomenika Stefanu Nemanji, bez distance i maski  
<https://rs.n1info.com/vesti/kolo-kod-spomenika-stefanu-nemanji-bez-distance-i-maski/>
- Kolo kod spomenika Stefanu Nemanji, bez obzira na korona mere  
<https://www.danas.rs/drustvo/kolo-kod-spomenika-stefanu-nemanji-bez-obzira-na-korona-mere-video/>
- Komunalna milicija: Nismo na vreme reagovali na skup i kolo kod spomenika  
<https://rs.n1info.com/vesti/komunalna-milicija-nismo-na-vreme-reagovali-na-skup-i-kolo-kod-spomenika/>
- Komunalna milicija zatekla oko 700 ljudi u klubu kod Tašmajdana  
<https://rs.n1info.com/vesti/komunalci-prekinuli-korona-zurku-kod-tasmajdana-sa-oko-700-ljudi/>
- Korona parti. Kolo oko spomenika Stefanu Nemanji  
<https://direktno.rs/beograd/341940/beograd-spomenik-stefanu-nemanji-uzicko-kolo.html>
- Korona virus i jezik: Sravniti krivu, korona žurka, kašljosram – da li se razumemo  
<https://www.bbc.com/serbian/lat/balkan-56331440>
- Korona virus, kafane i proslave: Sve tajne tajnih žurki u Beogradu  
<https://www.bbc.com/serbian/lat/srbija-56186945>
- Korona žurka i kod Niša: Zatečeno 150 ljudi, uhapšen vlasnik  
<https://nova.rs/vesti/hronika/korona-zurka-i-kod-nisa-zateceno-150-ljudi-uhapšen-vlasnik/>
- Korona žurka na Novom Beogradu, zatečeno 35 osoba  
<https://nova.rs/vesti/hronika/korona-zurka-na-novom-beogradu-zateceno-35-osoba/>
- Korona žurka na Savskom trgu: Na stotine ljudi se okupilo oko spomenika Stefanu Nemanji i “oplelo” Užičko kolo – građani besni  
<https://www.novosti.rs/beograd/vesti/977243/korona-zurka-savskom-trgu-stotine-ljudi-okupilo-oko-spomenika-stefanu-nemanji-oplelo-uzicko-kolo-gradjani-besni-video>
- Nema distance ni maski: Hiljade studenata proslavlja svoj dan  
[https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=04&dd=04&nav\\_category=12&nav\\_id=1837636](https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=04&dd=04&nav_category=12&nav_id=1837636)

Opet korona žurka u centru Beograda, zatečeno 55 osoba

<https://rs.n1info.com/vesti/opet-korona-zurka-u-centru-beograda-zateceno-55-osoba/>  
Polako ali sigurno bližimo se tome da slobodno možemo da izgovorimo čuvenu rečenicu “sad smo sve videli”. Doživeli smo da celu planetu parališe virus, ali i to da se u Beogradu ljudi okupe oko spomenika i zaigraju kolo.

<https://noizz.rs/noizz-fun/ljudi-se-okupili-na-savskom-trgu-i-igraju-kolo-okolo-spomenika-stefanu-nemanji/d1jw3hp>

Policija uletela u Studentski grad – studenti bežali, formiran kordon

[https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=03&dd=28&nav\\_category=12&nav\\_id=1833953](https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=03&dd=28&nav_category=12&nav_id=1833953)

Ponovo korona žurka u centru Beograda, zatečeno 55 osoba

<https://nova.rs/vesti/hronika/ponovo-korona-zurka-u-centru-beograda-zateceno-55-osoba/>

Prekinuta korona žurka u Novom Sadu sa 60 ljudi, prijava za organizatora

<https://www.rts.rs/page/stories/sr/%D0%9A%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D1%80%D1%83%D1%81/story/3148/zivot-u-vreme-pandemije/4284425/korona-zurka-novi-sad-prekunutaa-60-ljudi.html>

Rasturena još jedna korona žurka, napadnuti policajci, uhapšeno više osoba

<https://rs.n1info.com/vesti/rasturena-jos-jedna-korona-zurka-napadnuti-policajci-uhapseno-vise-osoba/>

Sprečena još jedna korona žurka u Beogradu

<http://www.politika.rs/sr/clanak/474591/Sprecena-jos-jedna-korona-zurka-u-Beogradu>

Uhapšene tri osobe zbog organizovanja „korona-žurke“ u Beogradu

<https://rs.n1info.com/vesti/uhapsene-tri-osobe-zbog-organizovanja-korona-zurke-u-beogradu/>

Ujedinjeni protiv kovida: Protest i kolo oko spomenika Stefanu Nemanji „sumrak pameti“

<https://www.danas.rs/drustvo/ujedinjeni-protiv-kovida-protest-i-kolo-okolo-spomenika-stefanu-nemanji-sumrak-pameti/>

Uprkos merama žurka na Kalemegdanu: Pevanje, sviranje i nepoštovanje mera

[https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=03&dd=27&nav\\_category=16&nav\\_id=1833739](https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2021&mm=03&dd=27&nav_category=16&nav_id=1833739)

Zatvoreno pet objekata u Beogradu, razbijena “korona žurka”

<https://www.b92.net/lokal//drustvo-zatvoreno-pet-objekata-u-beogradu-razbijena-korona-zurka-1834285>

Žurka na Tašmajdanu – trajno odsustvo solidarnosti

<https://rs.n1info.com/vesti/tasmajdan-odustvo-solidarnosti/>

Bojan Žikić

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

*Cognitive and Medical Misanthropology:  
Corona Parties and Kolo Dancing by the Monument*

This paper looks at so-called corona parties in Serbia, which can be seen as a specific paradigm of exhibiting irresponsible health behavior during an epidemic. The term refers to illegal gatherings of a large number of people in circumstances when all gatherings are restricted under anti-epidemic measures. A phenomenon similar to corona parties and co-occurring with them in the Serbian socio-cultural and pandemic temporal context, is the dancing of the traditional *kolo* dance in public spaces. Both phenomena represent a conscious disregard for one's own health and of regulations introduced by the authorities, and at the same time an emphatic public display of indifference towards the epidemiological situation in the country, and rejection of the consequent legal restrictions on public life. The paper aims to establish the cultural background of such behavior, i.e. to ascertain its socio-cultural meaning. The indirect or direct endangerment of one's own or other people's health, particularly in a pandemic, can be seen as a misanthropic act. The cultural notions on which such irrational behavior is based are a consequence of a postmodernist relativization of previously existing socio-cultural discourse on science, and are counterintuitive. Behavior based on these notions is an irrational response to changes in socio-cultural reality due to COVID-19. The response is not only irrational but also ineffective, as it cannot eliminate the undesired consequences of the given situation, neither in terms of the illness itself, nor in terms of how it will be managed by those who have been put in charge by the government. Due to this, such behavior can also be seen simply as a deliberate defiance of rules. The misanthropic quality of the behavior of those who ignore anti-epidemic measures by dancing *kolo* in the streets or attending corona parties is evident in the conscious rejection of the principle of not harming others. Ignoring the possible health risks to themselves, they ignore the possible health risks to others, and thus become social factors of biological contagion. It is in this way that such behavior becomes the cause of the extension of the very state of socio-cultural reality against which it is supposed to be directed.

*Keywords:* COVID-19, Serbia, cognitive anthropology, medical anthropology, misanthropology, defiance of rules, morals, cultural notions, parties, *kolo* dance

*La misanthropologie cognitive et médicale:  
« covid parties » et kolo autour du monument*

Le principal sujet de ce texte sont les « covid parties » en Serbie, qui peuvent être considérées comme une sorte de paradigme de la manifestation d'un comportement sanitaire irresponsable dans les conditions de l'épidémie. Ce terme renvoie à des rassemblements clandestins d'un assez grand nombre de gens dans des conditions où tous les rassemblements sont limités par des mesures anti-épidémiques. Un phénomène semblable aux covid parties, qui a lieu parallèlement dans le contexte serbe socioculturel et pandémique actuel, est celui de danser le kolo dans des lieux publics. Les deux phénomènes représentent une négligence volontaire de sa propre santé et des règles édictées par les autorités, puis en même temps l'insistance mise sur l'expression publique du peu de souci que l'on a quant à la situation épidémique dans le pays et enfin l'absence de résignation à des limitations juridiques de la vie publique énoncées en raison de cette situation. L'objectif du texte est d'établir la toile de fond culturelle d'un tel comportement, c'est-à-dire de déterminer sa signification socioculturelle.

*Mots clés:* covid-19, Serbie, anthropologie cognitive, anthropologie médicale, misanthropologie, dépit, morale, représentations culturelles, party, kolo

Primljeno / Received: 17.05.2021

Prihvaćeno / Accepted: 30.05.2021