

Бојан Жикић

Когнитивне "приче за дечаке": урбани фолклор и урбана топографија*

Апстракт: Разматра се културна когнитивна концептуализација београдске топографије у смислу њене утилизације, симболичке утилизације и приповеснотворне основе. Показује се на који начин физички простор бива претворен не само у културни простор, већ то да концептуално неутилитаризован физички простор не представља ништа више од неозначене празнине за контекстуалну културну когнитивност.

Кључне речи: културна когнитивност, антропологија, урбана топографија, урбани фолклор, фудбал, Београд.

Burn down the disco, hang the blessed DJ, because the music that they constantly play – it says nothing to me about my life.

Steven Patrick Morrissey, *Panic*

Једна од првих ствари коју научите, ако вас занима културолошка, социолошка, антрополошка димензија историјских догађаја, јесте улога града у ономе што се назива цивилизацијским развојем, без обзира на техничко-технолошку садржину тог развоја. Убрзо потом, научите да размишљате тако да појам града изједначавате с одређеним вредносним односом према поменутом цивилизацијском развоју, а још мало касније, откријете да и сами можете да будете предмет нечијих класификација, на основу тог "односа према односу". Разуме се, историја одавно више нема везе с тим, остаје оно што се назива *специфичностима културног контекста*.

Хајде да поразговарамо о томе, дакле, како изгледају наше представе о граду, како и каквим га поимамо, какав је у легендарним приповести-

* Резултат учешћа на пројекту 147035 МН РС.

ма, а какав тамо где живимо. Ко смо ми? Па, они који живе у граду, наравно, али претпостављам да не постоји нико ко би тврдио да је само ознака становника једног града, на пример, довољно мериторна у аналитичком смислу за разматрање нечега, на нивоу дубљем од најопштијег; а такав је и празан, обично. Слично важи за аналогно означавање било чега другог, практично, од топографије до привреде. Стога ћу покушати да повежем културне когнитивне концепте попут "бити Београђанин", "припадати Београду", "београдски дух" и слично, са културном когнитивном концептуализацијом београдске топографије.

Као окосницу, узео сам један пара-спортски инцидент и стварносну и симболичку утилизацију одређеног градског простора, па сам разговарао на ту тему с онима који одговарају неформалној категоризацији која ће се појавити даље у тексту по свом социокултурном пореклу, специјализацији хабитата, културним преференцијама и томе слично, да бих направио мали аналитички лупинг на крају, практично, феноменолошким трагањем за социокултурном мотивацијом која произлази из одговарајуће културно-когнитивне концептуализације о којој је овде реч, тамо где је наизглед нема. Можда ће неко упитати, "добро, али због чега у овој причи има толико фудбала?". Биће због тога што сам смислено помешао тзв. етску и емску перспективу, односно наводно неутралну позицију истраживача и нимало неутралну позицију живог човека, становника града; ето!

Који град?

Сопствене биографије обично почињем констатацијом да сам "рођен, школовао се и живим у Београду". Оваква *формулација* у потпуности одговара *форми* комуникације којој и каквој јесте намењена: она је *формална*. Другим речима, информација која је саопштена на овај начин јесте квантитативна и минимална. Таква информација, иако потиче од мене самог, не само што не говори ништа више и другачије о мени од онога шта иначе може да се пронађе у безличнијим изворима, тј. одговарајућим документима – у књизи рођених, крштеници, личној карти, школским сведочанствима – већ јесте и "хладна" у маклуановској терминологији у односу на то да ли је просторна одредница у њој употребљена зато што пошилалац информације има неки посебан однос према садржају те просторне одреднице, или је користи да би употпунио форму информације.

Како би изгледало, међутим, када би у мојој званичној биографији, намењеној избору у звање универзитетског наставника, рецимо, стајало "рођен, школовао се и живи у херојским деловима града, на Чубури и

Душановцу"?! Можда помпезно, можда претенциозно, можда ексцентрично, али на првом месту не до краја тачно, с тим што та нетачност не би била производ искључиво моје интерпретације београдске топографије, већ оне интерпретације која је последица мог искуственог овладавања том топографијом, односно једне од оних врста "образаца (понашања/мишљења) научених од других" – а што опет јесте један од најсажетијих описа људске културе. Наиме, иако су моји родитељи становали у Шуматовачкој улици у време мог рођења, дакле, условно речено на Чубури, попут преовлађујућег броја новорођенчади, рођен сам у породицишту, а не код куће, а као што је познато – породицишта не само да нема нити га је било, на Чубури, него ни на целом Врачару.

Даље, основну школу похађао сам у делу града у којем сам провео убедљиво највећи део свог досадашњег живота, који се сматра Душановцем и од стране оних који у њему живе и од стране свих оних који иоле познају Београд. Додуше, ако погледате у планове града, поготово оне из средине или из прве половине прошлог века, уочићете да Душановац јесте онај део града који се налази данас са леве стране аутопута Београд – Загреб, док се део града у којем живим подводи под обронак Лекиног брда. Напокон, Четрнаеста београдска гимназија у којој сам провео све четири године средње школе, налази се недвосмислено на Врачару, у принципу физички јесте ближа Ташмајдану него Чубури, па ипак, најмање једнак број људи из моје и приближних генерација сматрао је да у гимназију иде на Чубури, односно на Врачару.

Уосталом, стадион Фудбалског клуба "Обилић" јесте физички неупоредиво ближи крају у којем живим него било чему са чиме се идентификују Врачар и Врачарци уобичајено, па је колоквијални израз за утакмицу која се игра на том стадиону, опет, да се "игра на Врачару", иако се таква топографска информација подудара једино са границама врачарске општине што, када су у питању Београђани и њихово когнитивно уређивање њиховог градског простора, не мора ништа да значи: данашње игралиште "Палилулца" јесте у Крњачи, што је дубље унутар палилулске општине него "Обилићев" стадион унутар врачарске, па сумњам да ћете икада и икога чути како каже да се утакмица која се игра тамо – "игра на Палилули".

Чији град?

А, сећате ли се бившег тренера Фудбалског клуба "Партизан", Љубише Тумбаковића, и његовог вербалног окршаја са новинаром РТС-а Нелделком Ковињалом¹, који је дошао у Београд из Сарајева, а којем је тре-

¹ То се десило крајем 2002. године.

нер поручио да ће га отерати из "његовог Београда". Реакције јавности показале су да Тумбаковићев Београд заиста постоји, али да постоји и Београд чији заступници одричу Тумбаковићево својатање, као и да постоји још најмање један Београд, рецимо, индиферентан или, чак, несклон обојици актера овог инцидента. Наиме, уобичајено је персонификовати именом града различите семантичке садржаје, тј. различите конотације – у зависности од контекста, као и од тога о ком граду се ради, таква персонификација може да се односи на његове становнике, спортски клуб или спортске клубове, регију, државу или њену владу итд.

Чак и када се ради, на пример, као у случају Тумбаковић *vs.* Ковиња-ло, о персонификацији становника једног града именом тог града, испоставља се, опет, да не мора да буде у питању "исти град", односно да означујуће фигурира као хомоним у односу на означено, пре, него као синоним. Приде, сама означена разликују се по природи својих значењских структура у том смислу да оне почивају на различитим принципима формирања. "Тумбаковићев Београд" јесте оквирно оваплоћење паролe "Београд Београђанима", ма шта то заправо значило. Београђани за које може да се каже да стоје иза оваквог става, свесни су, наравно, нужности флукуације становништва у граду попут Београда, као и њених предности, а не само мана, и оно на чему инсистирају, макар декларативно, јесте "београдски дух", "београдска култура" и слично. Све овакве категорије јесу временски променљиве, баш као што су променљиве и категорије које их "ометају", при чему се испоставља, често, да јединствено одређење првих не постоји, изузев у том смислу да му *differentia specifica* јесте постојање других.

Сасвим је очигледно да "београдски дух" или "београдска култура" од пре Другог светског рата, на пример, не могу да имају везе са оним из педесетих година прошлога века, ове са оним из седамдесетих или осамдесетих година истог века, а све заједно или појединачно са актуелним стањем; уосталом о томе да се ствари мењају нагоре, да омладина више не шутије старије људе и традиционалне вредности итд. могу да се нађу подаци и у старом Египту, Цезаровом Риму или древној Кини. С друге стране, "они који кваре омладину", тј. категорије људи који се доживљавају као носиоци негативних промена у односу на "београдски дух" и "београдску културу" – у географском смислу – јесу долазили из разних крајева света и наших двадесетовековних домовина.

"Партизани" су означавали рустикализацију буржоаског Београда од пре Другог светског рата у овом дискурсу, било да су долазили из Црне Горе, Босне и Херцеговине, Косова и Метохије, Далмације са залеђем, или из различитих региона Србије; "сељаци" су били њихов логични наследници током две претпоследње деценије прошлог века, иако се радило, углавном, о становништву Србије, често и из мањих урбаних

средина, које је из економских разлога или у смислу професионалног усавршавања, потпуно неидеолошки долазило – каквог ли изненађења – у највећи, потенцијално најперспективнији у сваком смислу и најпрестижнији град њихове земље. Деведесетих година прошлог века, "антибеоградска" категорија постале су "избеглице", што је био збирни назив за српско становништво из Хрватске и Босне и Херцеговине, које је нашло своје ново стално место боравка у Београду из различитих разлога, у релативно различита времена, са различитом економском моћи и из различитих социокултурних средина.

Крајем последње деценије двадесетог века термин "Босанци" почео је да замењује термин "избеглице", при чему, основна конотација овога термина почела је да постаје оно што није урбано са великим "У", што се коси са (веле)градским начином живота, а што је обухватало – у зависности од тога са ким сте разговарали – и сушење веша на терасама које гледају на улице у центру града и појаву кафића/ћевабџиница са ниским столовима и столицама и пуштање гласно одређене врсте музике и вожњу "бесних" кола и гласне међусобне разговоре припадника ове категорије у градском превозу и сам њихов нагласак итд. У том смислу, изгледа да нико није "опазио" да су се у Ми-групу за коју су "Босанци" представљали ноторне Оне, сврстали и биолошки наследници иницијалних припадника категорија "партизана" и "сељака", као и они који би се својим рецентним пресељењем у Београд у неко друго време сврстали у ову другу категорију.

Не улазећи у то да ли и колики степен преклапања или дивергенције постоји између биолошког и културолошког наслеђивања особина "партизана" и "сељака", сама чињеница о прихватању брисања разлике између потомака припадника ових категорија и "правих Београђана", тј. њихових културолошких опонената, од стране ових других, говори у прилог томе да је концептуализација која стоји у основи категоријалних поларизација које произлазе из инсистирања на "београдском духу" и "београдској култури", заправо изграђена на извесном погледу у прошлост, тј. на представи о томе како би требало да ствари изгледају с обзиром да су некада тако изгледале, а не на томе, дакле, како изгледају стварно и сада. Такође, не улазећи у то ни како су ствари некада изгледале, нити у то како изгледају сада, карактеристика овакве представе јесте да су некада, генерално, изгледале *боље*.

Произлази, наравно, да би ствари стајале слично и данас, макар према овом светоназору, барем у доброј мери, да није дошло до онога што је перципирано као културна интерференција, односно да неки Други нису пореметили културолошко "стање Златног доба". Питање који друштвени, економски, пре свега политички и сл. узроци и околности јесу допринели појави тих Других и "превладовању" њихове културе, као и да

ли се, колико и у чему та култура заиста разликује од Наше, спадало би, наравно, у домен анализе рационалног, а ово о чему је било речи, не само да се тешко може назвати таквим, већ и његово означавање као "емоционалног" (на пример реаговања) јесте више у етичкој функцији невредновања онога шта се разматра.

Други Београд који се огласио у случају Тумбаковић *vs.* Ковињало јесте производ два, ако не релативно различита, онда сасвим сигурно не идентична нити подударна гледишта: прво јесте "Београд припада свима који у њему живе и отворен је за све који у њега долазе", а друго нема релативно експлицитан кредо који би га манифестовао, вероватно зато што се ради о политичком ставу, односно о политички форматираном светоназору који претендује, када се јавно испољава, да буде обавезујући по своје заступнике спрам аналогног испољавања светоназора које има (не)облигаторни комфор "властитог мишљења". Тај политички став који је изражен у овом случају, такође, није био производ некакве идеолошке унисонности, већ пре врста агрегације чак опречних линија мишљења у смислу политичких идеологија: с једне стране, односно на једном крају политичког идеолошког континуума налазиле су се критике Тумбаковићевог понашања које су наглашавале неумесност *међусрпског* обрачунавања, а с друге стране, тј. са другог краја тог континуума, долазиле су критике упућене тренеру, такође, али које су наглашавале примереност његовог поступка спрам цивилизацијских тековина демократског друштва и грађанске културе.

Може да се каже да су обе врсте политичког мишљења имплицирале извесну општост града Београда употребљеног као симбола, али су се разликовале спецификације те општости по питању референце града Београда као симбола. Једна имплицитивна линија сугерисала је да се ради о свесрпском симболу, и у смислу државности и у смислу етничности, а следствено и у (националном) културолошком смислу, док је друга таква линија сугерисала да је етничка, демографска, културна итд. отвореност града симбол сама по себи. Ова друга идеацијска линија јесте релативно комплекснија; она постулира да град, заправо, није примарни симбол, већ референца таквог симбола, тј. отворености града. Град симболизује темељне вредности западне цивилизације, односно – саму цивилизацију са великим "Ц", али град није град – односно као симбол не може да конотира цивилизацијске вредности – уколико није отворен за стални проток људи, идеја, роба, информација итд. без њихове сегрегативне евалуације по форми, генези и сл.

Неполитичко гледиште, иако манифестно саопштава да Београд јесте отворен и да припада свима, заправо, на изванредан начин конотира елементе обе врсте политичког мишљења које су малопре разматране. Наиме, на сукцесивна питања "коме припада Београд" и "ко су људи који у

њему живе", испитаници су давали углавном одговоре да "Београд припада свима који у њему живе, тј. Београђанима", односно "људи; Срби; Београђани; Срби и Београђани". За испитанике, дакле, Београд јесте "наш град" и у смислу "српски" и у смислу да јесте град као симбол који конотира цивилизацијске вредности. Овакав начин доживљавања проблематике о којој је реч, можемо да означимо као комшијску културну когницију. Комшилуk је специфична структура људских социокултурних односа заснованих на дељеној резиденцијалној просторности, која има своје посебне карактеристике у урбаној средини и која се испољава често као један од основних елемената организације свакодневног живота у локалним заједницама (Дивац 2002).

Као такав, комшилуk представља битан елемент структуре функционисања (веле)градског живота, али у односу на друге такве елементе, тј. "крајеве" града, за његове резиденте често фигурише, у културном когнитивном односу, управо у смислу једне локалне људске заједнице у односу на другу: уз нужну сарадњу, могућа је и конкуренција, али увек постоје локална идентификација и евалуација и аутоевалуација које из те идентификације произлазе, с тим што у овом случају постоји глобални идентификациони и физички, тј. просторни оквир – град. У том смислу, идентификација је оријентисана од локалног (комшилуk) ка глобалном (град) нивоу на сличан начин – али нипошто истоветан – као што је то у случају препознавања да смо људи, а онда установљавања категорије "људи као Ми" (Жикић 1997б). Врши се посебно (само)одређење дате категорије, с обзиром на то да она на апстрактном нивоу, не водећи рачуна о партикуларностима из стварности, треба да "уважи" чињенице различитих врста.

На првом месту, то јесте заједница просторности и обухвата – тј. сматра својим члановима – све особе чија се пребивалишта сврставају у физичком смислу у оквире те просторности; затим, то јесте заједница начина живота, која идентификује своје припаднике према квантитативној ситуацији везаној за ниво образовања, обављање професионалних делатности, културне преференције и слично. У овом случају, може да се ради о перцепцији традиционалног одређења свог комшилука по овим параметрима, у смислу да је то "некада био" раднички, занатлијски крај и слично, тј. да је социокултурно порекло становника јединствено, без обзира на рецентно стање, те да то јесте оно што их "уједињује", у крајњем случају, односно што их чини "посебним" у односу на становнике неког другог краја. Напокон, то јесте заједница која "уважава" постојеће глобално социокултурно стање, с тим што друштво и културу на извесан начин идентификује не толико са државом, рецимо, колико са национално већинским становништвом у њој.

Трећи Београд, "несврстан" у причи о тренеру и новинару, јесте онај који је био у стању да игнорише ту причу услед вредносно негативног става према обојици њених актера и чија је презрива незаинтересованост била, заправо, његов кредо, услед недостатка онога који би могао да буде изражен вербалном формулом аналогном сличним исказима у прва два случаја. Управо због тога, заступници овог Београда не могу да буду категорисани на потпуно исти начин као носиоци идеја "београдских духа и култура", односно "отвореног Београда", иако у суштини чине посебну категорију. Њихова гледишта се местимично преклапају са једним или чак са оба ова културолошка светоназора, и оно што омогућава да их посматрамо категоријално посебним, на изванредан начин, јесте квалитет садржине њиховог става, а не његова форма, односно садржина сама по себи. Због тога, они чине категорију која је формулисана управо на основу тог квалитета, односно интензитета *садржине* њиховог става, док су претходне две категорије формулисане на основу вредносног предзнака, тј. оријентација одговарајућих *облика* њихових ставова.

У ову категорију спадају, на пример, навијачи "Црвене звезде" и навијачи "Партизана", дакле, припадници оних социокултурних група које су формиране управо на основу одговарајуће културне преференције – у овом случају фудбала – али и људи које фудбал у потпуности не занима и за које чак тешко да би могло да се каже да сачињавају икакву социокултурну групу, услед непостојања релационих веза између њих, уколико то непостојање веза, у смислу културне преференцијалности, рецимо, не бисмо прогласили заједничком карактеристиком! Наравно, одмах пада у очи извесна неадекватност описа хуманих ресурса ове категорије, пошто припадници свих у њој овде непосредно означених социокултурних група могу да буду – и јесу – и припадници таквих група сврстани у прве две категорије. Смисао означавања управо наведених социокултурних група, при формулисању ове категорије, јесте у покушају операционализације аналитичке организације експланаторног материјала, односно увођења извесног методолошког реда у однос између критеријума класификације и тумачења.

Стога, коришћење баш тих ознака – *навијачи "Црвене звезде" и "Партизана"*, као представника социокултурних група укључених у поткатоорију *заинтересованих за фудбал*, те поткатоорије *незаинтересованих за фудбал* – јесте парадигматско пре него метафоричко, у смислу у којем су ова два појма донекле аналогна, али никако и подударна или синонимна. Коришћење тих ознака, а не неких других, има за циљ да покаже управо парадигматичност, а не метафоричност, довођења у везу у овом дискурсу релационалности категоријалне супстанце, тј. њених припадника, форме њихових ставова и квалитета садржине те форме: навијачи "Црвене звезде" и "Партизана" коинцидирају – али не до краја –

са категоријама "тзв. правих Београђана" и "дошљака у Београд", односно "београдског духа/културе" и "партизана/сељака/ избеглица" (упор. Tićanić 1984: 17-21), док "незаинтересовани за фудбал" представљају елитне компоненте оба раније дискутована светоназора – "београдског духа/културе" и "отвореног града"².

Поткатегорије су апстраховане, дакле, ради се о њиховом идеалтипизирању да би могло да се каже да постоје – између осталог – у класификаторном смислу људи који су гледали на читаву ствар као на нешто "што их се не тиче", с обзиром на то да је у питању (била) "гробарска прича", по њима. У контексту о којем је реч, конотације овакве одреднице, као што је "гробарска прича", јесу: а) да није "наша ствар" зато што не постоји могућност идентификовања са актерима (тренер противничког клуба и особа која не само што није из Београда, већ није из града који би се сматрао "традиционално" звездашким у бившој Југославији), б) пошто су "Гробари" навијачи клуба који се у СФРЈ сматрао југословенским, а не београдским или српским, заступници става о "Београду Београђанима", односно о "београдском духу/култури" их не узимају у обзир као категорију Београђана, у коју би могао да буде укључен, на пример, било који досељеник у Београд, уколико прихвати тако темељне вредности "београдског духа/културе" као што је навијање за "Звезду".

Последњи исказ, иако на први поглед делује помало карикирано, *јесте* забележен међу испитаницима и има функцију да подцрта суштинску флуидност разматраних категорија у стварности, с обзиром на то да се помера вредносно ка крају континуума који припада "отвореном граду". У сваком случају, "циганска" поткатегорија сугерише извешан посесиван однос према граду, пошто и у екстремном и у умереном случају, то јесте "мој", односно "наш" град у коме или (макар операцијом когнитивног негирања) не постоји "други", или се тим "другима" "дозвољава" категоријално инкорпорирање у "нас", уколико задовоље одређене услове, тј. прихвате "наше" вредности. У овом случају, град – тачније Београд – јесте симбол "нас", где одговарајућом менталном операцијом "ми" те-

2 Чоловић је изнео мишљење да у спорту могу "да се препознају неки облици колективне свести или колективног понашања који су упоредиви, или чак истородни, са главним чиниоцима културе такозваних примитивних и традиционалних друштава, то јест са митом, обредом и светковином" (Čolović s.a.: 207). Овај став узео сам као "манифест" неискривања културних преференција за спорт, које се не изражава једноставном немотивисаношћу, на пример, већ наглашавањем сопственог вредносног односа, где је такав однос, приде, "оправдан" не "личним" и "субјективним", већ "професионалним" и "објективним" чиниоцима. На страну, наравно, дискутабилност импликација тврдње о познавању "главних чинилаца" одређених типова култура и одрицања митотворности, обредности и церемонијалности савременим западним културама.

жимо да тај однос постане универзалан, односно да то "ми" постане симбол за Београд истовремено.

Оно што је на делу овде, јесте ултимативни вид културне арбитражности, дакле, не само онај који је "нормалан" део стварања сваке културне конвенције, односно формирања културних симбола, већ и онај који тежи да објективизује социокултурну субјективност. У суштини, ма колике формалне разлике постојале у културама, малопређашњи процес изградње културне симболике не разликује се од онога који идентификује, практично, једну људску заједницу са читавим човечанством (Жикић 1997б), нити од онога који "путем друштвене довитљивости" омогућава да Краљ Енглеске, у ствари, буде Краљица (Leach 1982: 60). Не разликује се суштински, такође, ни од сличног процеса када је у питању "гробарска" концептуализација, која иначе није усмерена ка међусобном симболичком идентификовању (Бео)града и људи, тј. људских група самих по себи, већ града као симбола *квалитета*.

"Гробарска" парадигма – уколико је окарактеришемо и тако да би требало да заступа став "отвореног града" услед, заиста, унутарбеоградске конструкције модела навијачког завичајног порекла у једном временском раздобљу (Тиганић 1984) – приказује индиферентност или, чак, презир према обојици актера инцидента спрам тога за какве симболе су погодни управо њих двојица: Тумбаковић јесте "најтрофејнији тренер у историји клуба", што је измерено на основу броја првенстава и купова Југославије које је освојио "Партизан" са њим као тренером, али велики број навијача овог клуба сматра, и поред тога, да се не ради о нечему чиме би се заиста поносили, а најпре не у поређењу са тзв. вечитим ривалом, "Црвеном звездом", односно са јединим меродавним параметром у датом контексту. Са друге стране, невезано ко за кога навија, или који од у овом тексту дискутованих ставова о Београду заступа, чак, последњих година формирали су се у датој културно-преференцијалној групи модели "пожељних" и "непожељних" коментатора преноса фудбалских утакмица, где Ковињала, свакако, не сврставају међу оне прве.

Тумбаковићеви тренерски успеси везују се за период санкција и објективног опадања такмичарског квалитета домаће лиге, затим за представу о извесној патронажи милошевићевског режима³, највише због председниковања клубом високог функционера Социјалистичке партије Србије и једно време председника Владе Србије Мирка Марјановића, те

3 Можда и по аналогији са дешавањима у хрватским фудбалским шампионатима од 1992. године: све до Туђманове смрти, тим за који је навијао он, бивао је првак државе, односно – како је навео један испитаник "њима (Хрватима) је писало у Уставу да је "Кроација" ("Динамо") првак државе у фудбалу".

напокон за интернационалне промашаје, како са "Партизаном", тако и са грчким "АЕК"-ом. Наиме, Тумбаковић се задржао на клупи грчког првака (у то време) само једну полусезону, не успевши да се квалификује за Лигу шампиона, док је са "Партизаном" успео да остави утисак какав од тог клуба очекују овдашња јавност, а пре свега његови навијачи, у само једном од неколико европских покушаја, бивавши елиминисан или од објективно слабих, или од интернационално нереспектабилних противника, или на резултатски понижавајућ начин⁴.

Слична слика влада у јавности и о раду тренераовог "саучесника" у инциденту: појава нових ТВ станица осим државне телевизије током деведесетих година прошлог века, не само што је условила појаву нових коментатора преноса фудбалских утакмица, већ је донела и нове начине на које са тај посао обавља. Са својим нерадиофоничним гласом, гледаоцима упадљивим местимичним одсуством концентрације, коментарисањем очигледног, тежњом да расправља (сам са собом) о судијским одлукама, евидентним непознавањем страних језика⁵ итд, Ковињало је представљао модел управо онаквог коментатора каквих је фудбалским фановима било доста; без обзира на његово објективно познавање фудбалске игре, *начин* на који је интерпретирао дешавања на терену, дезавуисао је евалуативно овог коментатора у истом смислу као и загребачка, бечка или прашка "петарда" тренера.

Са своје стране, концепт "отвореног града" нужно потенцира инсистирање на квалитету са великим "К", на ономе што се под тим подразумева, када се узме у обзир став о репрезентовању "цивилизацијских тековина", на пример, а нипошто расправе о нечијој припадности или неприпадности том граду, поготово уколико су актери таквих расправа у њиховим

4 За разлику од сезоне 1998/9, у којој је "Партизан" елиминисао енглески "Њукасл јунајтед" у Купу победника купова, а потом пружио сјајан отпор потоњем освајачу тог купа, италијанском "Лацију", памте се елиминација од румунског "Национала", пораз у првој утакмици Купа УЕФА 2000/1. од малтешког "Слиема вондерерса", те катастрофални порази (и елиминације) од хрватске "Кроације" (0:5), аустријског "Рапида" и чешке "Славије" (по 1:5).

5 Одсуство концентрације коментатора телевизијских преноса спортских догађаја може да се манифестује на различите начине, а најчешће када се у више наврата бркају играчи или се пропушта да се визуелно опази шта се дешава са игром, на пример шта је судија свирао и слично. Коментарисање очигледног јесте када се каже "играч број 9 има лопту, додаје је играчу са бројем 10" и слично, док се непознавање страних језика најчешће огледа у потпуно погрешном изговору имена и презимена играча, тренера и судија, па чак и клубова. Наравно, у овом последњем случају не ради се о непознавању страних језика самом по себи, већ о томе што се на тај начин комуницира извесна суштинска незаинтересованост.

професионалним делатностима релативно несамерљиви са представом квалитета са великим "К", тј. са оним који би превазишао локалност имплицирану концептима супротстављеним ономе "отвореног града". Одатле, индиферентност припадника "гробарске" парадигме према сукобу Тумбаковића и Ковињала у београдском, тј. градском контексту, може да се посматра не као означавање некаквог симбола, тј. симбола нечега, већ управо супротно – као означавање одсуства симбола: предмет њиховог сукоба, појачан односом према перцепираном квалитету њиховог рада, те позицијама откритим од стране друштвеног естаблишмента⁶, ни на један начин *не може* да симболише град у смислу одговарајућег концепта који ова парадигма представља.

Шта је град?

Као и извесним бројем других ствари из парадигме наше социјализације и акултурације, и урбаном топографијом овладавамо првенствено искуствено. Било да смо рођени у неком граду, на пример, или да смо се доселили у њега, не постоје течајеви школског типа, или приручници намењени овладавању градског социокултурног простора. На нама је да запамтимо, рецимо, где је градски центар, у којим деловима града су смештени објекти у којима се обављају активности које нас се тичу по било којем основу – од дечјих вртића, преко биоскопа, до општине и управе јавних прихода – те, да ли постоје делови града које треба избегавати и због чега итд. Три су основна начина на која ово остварујемо: непосредним, личним упознавањем са физичким аспектом социокултурног простора – дакле, сопственим мапирањем онога што смо видели и где смо били; затим непосредном комуникацијом са другим људима – значи, увођењем њиховог мапирања у сопствено; те напослетку, коришћењем разноврсних медија, односно информација за које претпостављамо да одражавају некакву "званичну верзију" – историјску, етнолошку, археолошку, демографску и томе слично.

Финални производ овог процеса културне когниције јесте извесна стандардизација наших представа о граду у којем живимо, у смислу упознатости са физичким аспектима урбаног простора – једноставно, где се шта налази – као и у смислу познавања културне когнитивне историје тог простора – у целини, или његових појединачних делова. Ово друго

⁶ Пре свега, мислим на саме позиције ових људи – једног као тренера тима у друштвеном власништву, а другог као радника државне телевизије, те на њихов учестан приступ медијима и евентуалну могућност утицаја на њих у смислу афирмативног медијског односа.

односи се на разноврсна "предања" о граду и о његовим деловима, која могу, али не морају, да се подудару са фактографском, политичком, друштвеном и културном историјом, мада јој најчешће не противрече. Углавном је у питању оно што може да се означи као "популарни судови о историји", односно структурирана веровања о томе шта се догодило (в. Жикић 1997а: 110-111) и о томе што је постало уобичајено, већ, да се означава као "урбани фолклор" (в. Ćolović s.a., Ковачевић 2001).

Београд из наше свакодневице значајно се разликује од Београда из медија, уџбеника, туристичких водича и слично. (Са)знања о томе да живимо у административном центру државе, или о географском положају града, нису у толикој мери саставни део наших живота, колико чињенице где станујемо или где смо становали, где смо ишли (или: идемо) у школу, а где радимо, где и на који начин проводимо своје слободно време итд. Са друге стране, постоје делови града за које знамо да постоје, наравно, али не само да никада нисмо били у неком од њих, рецимо, или смо се кроз њих само провозили аутомобилом или градским превозом, већ само постојање тих делова (Бео)града нема практичних последица по наше свакодневне животе: нисмо ни у каквом облику комуникације са људима који живе у тим деловима града.

Да експлицирам, дакле: урбани простор добија социокултурно значење искључиво на основу његових социокултурних карактеристика – што укључује вредновање простора и његову употребу, али и вредновање те употребе и однос према актерима свега тога, а то у крајњем случају значи – на основу места које добија у одређеним облицима људске комуникације. Мислим да можемо да се сложимо са тим, макар, да је свака јавна људска радња комуникативне природе, а да је природа људске комуникације – то што је симболичка (упор. Жикић 1997а: 88 и даље). Ово омогућава не само да се усредсредимо на симболичност социокултурних аспеката физичког простора, већ и да те аспекте посматрамо на основу представа или идеја које одређене групе људи имају о њима. Наравно, пошто не можемо да читамо једни другима мисли, ово постижемо тумачењем експресивних људских радњи – а оне могу да варирају од говора до ношења исписаних парола, или од махања заставама до туче са органима реда.

Три су основна облика односа према урбаној топографији на којима ово може да се прати: непосредна употреба физичког простора који се сматра "општим" у функцији интереса појединачних људских група (Трг Републике и споменик Кнезу Михаилу, на пример), ставови према простору који се на изврстан начин сматра својином одређене групе људи – али не у смислу правно-нормативног власништва над њим, односно најчешће у смислу тога да обухвата њихова пребивалишта и на тај начин им представља основу за локални идентитет (Земунци, Чубурци и сл), те

усмена предања – у облику ставова, идеја и слично – о томе на који начин је неки физички просторни локус ван непосредног интереса и искуства неке групе људи постао "значајан" за њене припаднике у одређеном социокултурном тренутку (места на којима се десило нешто што је ушло у урбани фолклор – где је сачекиван "Фантом у белом Поршеу", где је убијен Љуба Земунац и слично).

Трг Републике, заједно са спомеником Кнезу Михаилу и/или зградом Народног позоришта, представља пример београдског "општег мултифункционалног" простора: у делу града који се сматра не само "центром", већ и "строгим центром", представља најкомпактнију отворену површину, са довољно објеката који доминирају висином таман толиком да на њих може да се попне у циљу било истицања у маси, било (покушаја) руковођења њоме. У колоквијалном београдском говору, током последњих тридесетак година, означавањем је као "Трг", "Коњ" и "Трг слободе" респективно, али и синхроно. Више плански него спонтано, овај простор коришћен је у различите, често међусобно опречне сврхе: са балкона Народног позоришта окупљеном свету обраћали су се Јосип Броз, Вук Драшковић, Зоран Ђинђић; на споменик Кнезу Михаилу пењали су се навијачи "Црвене звезде" и навијачи "Партизана", да би прослављали освајање фудбалских првенстава СФРЈ; на овом простору различите политичке странке држале су своје предизборне митинге, на њему су се одржавали разноврсни анти-милошевићевски протести, штрајковало глађу из политичких, патриотских, синдикалних и социјалних, принципијелних итд. разлога.

Треба обратити пажњу на то да овај простор, сам по себи, а у оквиру контекста било самог града или урбаног фолклора, на пример, не поседује *a priori* политичке или спортско-навијачке конотације: тамо се не налази ни један битнији градски или републички административни објекат који би могао да буде нормална мета политичких окупљања и/или протеста – Скупштина, Влада и слично, баш као што у близини нема ни терена за тзв. мале спортове, а камоли клупски јасно одређеног спортског објекта, попут стадиона или хале. Оно што Тргу Републике даје на значају при процени где одржати политичко окупљање или прославу спортског успеха, а да таква акција буде не само примећена на градском нивоу, већ и прихваћена са симпатијама од стране доброг дела становника града, претпоставља се, јесте социокултурна евалуативна аскрипција, односно приписивање одређене друштвене и културне вредности једном делу града у односу на други или на друге делове града.

Не улазећи у дубље анализе овог феномена, чињеница јесте да Београђани традиционално придају већу урбану вредност центру града у односу на његову периферију (упор. Жикић 2002: 193-194). Нису у праву они који мисле да је то универзална појава: у англосаксонским култу-

рама, на пример, резиденцијална и пословна вредност делова града јесте реципрочна. Место које је добро за посао, није добро и за становање; градски центри јесу простор који припада администрацијама и највишим пословним сферама и обрнуто – од предграђа ка центру опада социоекономски статус становника. Што се тиче Београда, довољно је упоредити цене некретнина и пословног простора са *описима* перформанси тих некретнина и тог пословног простора, да би се закључило да често новоградња, етажа, тип грејања, могућност паркирања и слично, не утичу толико на цену, колико то чини део града у којем се понуђени објекат налази.

С те стране, Трг Републике представља део града који се означава колоквијално и као "Центар", а који још чине – према истој номенклатури⁷ – Теразије (са Коларчевом улицом), Кнез Михаилова улица, Калемегдан и околни потез. Штавише, када се каже "Центар", конотација се поклапа, често, са оном као када се каже "град" – на пример, у "идем у град", "радим у граду" и слично, с обзиром на то да обе одреднице представљају извесно прецизирање, односно лоцирање градског простора у физичком смислу, али са социокултурног аспекта, наравно. Наиме, у хипотетичком речнику београдске говорне употребе српског језика, одредница "град" обухватала би, поред стандардизованих означених, и део града који је у просторном смислу шири од оног којег обухвата одредница "Центар"⁸, али који има сличну социокултурну вредносну аскрипцију попут ње: одређена је посредством тзв. негативне идентификације, односно не према томе шта јесте, већ шта није; а све то – да није периферија, предграђе, приградско насеље и слично.

Наравно, бављење узроцима и разлозима овог чињеничног стања превазилази обим и циљеве који су постављени у овом тексту, тако да ћемо се усредсредити на његове симболичке социокултурне последице. Основна од њих јесте та да оваква симболичка идентификација, прво одредница "град" и "центар" међусобно, а затим њиховог (у суштини преклопљеног) садржаја са оним градским простором којег, макар претпостављено, одликује појачана привредна, културна, научна, просветна и слична активност на највишем нивоу нашег друштва и културе (лоциране су најугледније фирме – некада елитне државне/ друштвене, данас приватне, престижнији факултети, неки од најпознатијих београдских

7 Онда када језик – кроз врсту говора – заиста представља културни артефакт у истом смислу као и обичаји или материјална култура, на пример.

8 У принципу, то је онај простор који је омеђен "кругом двојке", али са извесним варијацијама и спецификацијама, тако да искључује, на пример, делове између улица Краља Милана и Гаврила Принципа, а укључује део око Битеф театра.

споменика, САНУ, позоришта, биоскопи, музеји итд.) у односу на преовлађујуће стамбену функцију оних делова града који остају ван класификације "града" или "центра", односно врсту институција и активности тамо заступљених (занатство, пијаце, ситније трговине, исподуниверзитетско образовање, спортска игралишта и слично)⁹.

Следствено, оно са чим се идентификују "град" и "центар" у овој културној концептуализацији, јесте град са великим "Г", односно сам Београд. У том смислу, конкретан физички простор у центру Београда – Трг Републике са "пратећим објектима" – преузима на себе симболичке конотације репрезентовања Града као таквог, кад год постаје поприште лоцирања колективних експресивних радњи. Смештање таквих збивања, без обзира на то да ли се ради о политичком митингу или о прослави спортског успеха, одатле, представља симболичко освајање Града: део стоји уместо целине *јер* јесте њен део (није кружна дефиниција) и оно што важи за једно важи и за друго; задобијањем моћи над делом поседује се и целина којој тај део припада. У датом тренутку, они који су "запосели" Трг Републике, симболички контролишу, или то покушавају, град Београд као представу свега онога што град иначе конотира (в. напред), али и као представу онога шта конкретно Београд, као главни град, конотира у нашем социокултурном контексту – а то је представа о држави и представе о њеном друштву и култури¹⁰.

Који друштвени или културни аспект јесте у конкретном случају предмет овакве симболичке "контроле" – односно поруке културне комуникације о њој – зависиће, односно зависило је, од појавног контекста саме такве комуникације: навијачке, политичке, синдикалне и слично. До 1991. године, пракса је била на страни навијача, да би од деветомартовских догађаја из те године, овај простор углавном бивао конотиран социокултурном комуникацијом из (у своје време) актуелног политичког контекста. У то време, у колоквијални београдски говор и улази одредница "Трг слободе", као контекстуално експлицитнија одредница у односу на "Трг" или "Коњ". Док су друге две одреднице биле слободније од контекстуално дефинисаних социокултурних значења, конотирајући одређени део града, једноставно – иако се у навијачком жаргону претежно користио "Коњ" као спацијална идентификација локусом – "Трг слободе" је недвосмислено политички одређивао и кориснике тог елемента говорне употребе, дајући одређену политичку конотацију овом

⁹ Наравно, не треба сметнути с ума да се ради о опису извесне идеалтипизације.

¹⁰ Пример културне когнитивне пројекције тога како би тебало да изгледају та држава и њена култура, послат је експлицитно још једном особеном употребом управо овог простора у уличном дочеку нове 2004. године, в. Ђорђевић 2004, посебно сл. 1 на стр. 82.

елементу урбане топографије, макар у првој половини последње деценије прошлог века – профилисавши их као изразите противнике тадашњег режима и друштвеног система¹¹.

Треба обратити пажњу на то да су обе врсте социокултурних акција које су одржаване на Тргу Републике релативно уобичајено – навијачке прославе (освајања фубалских првенстава седамдесетих и осамдесетих година двадесетог века, те изузетних успеха националних селекција – попут организовања "колективног" навијања, тј. праћења путем видео-бима светског кошаркашког првенства 2002) и политичких митинга (протестних, предизборних, слављеничких, од 1991. на овамо) – биле инициране и предузимане, како би се то у фолклористичкој терминологији рекло "одоздо", тј. изван организација и институција друштвеног и културног естаблишмента. У некој стриктној класификацији социокултурних феномена, ова карактеризација била би битан параметар за класификовање појаве у том смислу као да је из домена тзв. савременог фолклора, с обзиром на то да тиме њено порекло и настанак дефинише у оквиру одређене социокултурне групе, као стваралаштво или начин понашања који су јој својствени, а чија особина јесте одржавање и преносење путем трансформација основног обрасца, односно његовог прилагођавања актуелном друштвеном и културном контексту (упор. Жикић 1996: 123-124).

11 У нашој стручној литератури – антрополошкој, социолошкој, политиколошкој и томе слично, још није обрађен феномен СПО-а, као социокултурног чиниоца који је извршио значајан утицај на овдашњи глобални социокултурни контекст, на посредан и непосредан начин, на почетку деведесетих година двадесетог века, значајно доприневши процесу његове друштвене и културне промене. Ово, наравно, није апологија те политичке странке, али чињеница из домена етнографске реалности времена о којем је реч јесте да је она фигурирала у једном историјском тренутку као културна когнитивна представа опозитности режиму, тада још не јасно профилисаном као "режим Слободана Милошевића", "социјалиста" и слично, већ још увек под, по мало збирном, одредницом "комуниста". На сличан начин, као што је извесно време конструкција представе о опозицији у режимским медијима ишла за изједначавањем појмова "опозиција" и "Вук Драшковић/ СПО" (не улазећи у разлоге), у самом процесу политичког профилисања и детерминисања опозиције "одоздо", било је присутно пуно таквих тенденција за симболичким обједињавањем појмова различитих вредности и садржаја, од којих је – понављам: у датом времену – најоучљивија била она која је ишла за изједначавањем опозитности актуелној власти са представама о антикомунизму и монархизму. У том смислу, појам "Трг слободе" конотирао је отпор тадашњој власти и отпор комунизму уопште, али је и негирао антимонархистички принцип устројства државе изражен кроз име овог, тако значајног, елемента београдске топографије.

У сваком случају, у претходном тексту извршена је денотација тог основног обрасца, практично, у случају осветљавања разлога релативно циљане употребе Трга Републике као веома битног елемента београдске топографије, указивањем на аспекте културне концептуализације, који путем аскриптивне евалуације откривају културну когнитивну представу на којој је та употреба заснована. Оно на чему се темељи, међутим, дотична културна когнитивна представа, мотивисано је, такође, раније поменути принцип негативне идентификације, односно у овом случају је можда боље рећи – културним одабирањем које је извршено по овом принципу, а које делује арбитарно на први поглед – у смислу, зашто баш тај урбани простор, а не неки други. Наиме, непостојање конотација које би Трг Републике повезале са социокултурним естаблишментом у смислу државног уређења, односно друштвеног система (да подсетим, нема на пример административних објеката) – а што значи непостојање основног услова за симболизовање некадашње власти ("комунистичке", "милошевићевске" и слично) – представљало је један услов који је овај простор чинио идеалним за акције инициране "одозго".

Други услов, такође произашао из културног одабирања по принципу негативне идентификације, био је тај да се не ради о простору у делу Београда који представља његов центар, а који је управо некадашња власт користила за организовање својих манифестација¹², било оних репрезентативних, било оних које је требало да изгледају као да су спонтане, потекле "из народа" – макар у последњих четрдесетак година. За обе врсте акција у којима је урбана топографија била предмет тренутне вредносне социокултурне аскрипције "одозго", власт је бирала, углавном, простор испред Савезне скупштине¹³ – у широком дијапазону до-

12 Занимљиво је да почетак Милошевићевог успона и, вероватно, његов апекс када је у питању популарност у грађанству Србије, јесте у временском смислу омеђен коришћењем градског простора који ни пре ни после тога није успео да буде институционализован у сличне сврхе – Ушћа – иако су постојале такве намере. Ради се о митингу из 1988, у време Милошевићевог доласка на власт и митинговања широм Србије, као и о организовању контрадемонстрација, односно "митинга подршке", након деветомартовских догађаја 1991.

13 Уз изузетак организовања тзв. контрамитинга у децембру 1996. на Теразијама, у време протеста услед крађе на локалним изборима из новембра исте године. Иако је тешко улазити у разлоге такве одлуке тадашњег руководства СПС-а без увида, на пример, у одговарајућа документа или разговоре са релевантним актерима, могуће је претпоставити да је било релевантно за тако нешто, у датом контексту, управо оно што је изнето у овом дискурсу, о симболичкој контроли над елементима урбане топографије са изузетно високом социокултурном евалуацијом: с обзиром на то да је полицијски кордон који је требало да "ради нормалног одвијања саобраћаја" –

гађаја, од организовања првомајских парада у шездесетим годинама двадесетог века, преко деветомајских *војних*¹⁴ парада за Дан победе над фашизмом, закључно са 1985. годином, до милошевићевских "догађања народа" ("Ухапсите Власија", на пример) или организовања званичних дочека наших спортиста који су се враћали као победници са најзначајнијих међународних такмичења.

Мислим да једино овим може да се објасни чињеница да је нова власт, недуго након свргавања Милошевића, променила место на којем се организују дочеци, на пример, светских и европских првака у кошарци, ватерполу, одбојци, одредивши у ту сврху простор испред Скупштине града. Реално посматрано, овај простор јесте мање функционалан у ту сврху и од Трга Републике и од платоа испред Савезне скупштине, а евентуална образложења (за која, додуше, нисам до сада чуо, макар не од стране надлежних званичника) о омогућавању нормалног функционисања саобраћаја, тешко да би могла да се сматрају примарним социокултурним мотивом. Тај мотив треба тражити у културној концептуализацији иманентној одговарајућем друштвеном контексту, односно у приписивању социокултурних вредности датом простору управо на основу промене тог контекста.

Потреба за симболичком контролом нестаје онда када се оствари стварна контрола и то се у овом дискурсу односи и на градски простор; истовремено, стварна дешавања уступају место приповедању о тим дешавањима, што је уобичајено када се на глобалном друштвеном нивоу неки догађаји прихвате у смислу међаша друштвене и културне промене, тако да се развија социокултурна представа да се о историји пре њих може говорити као да је "завршена"¹⁵. Градски простор који је имао јед-

или већ тако нечега – спречи пролазак поворке у протестној шетњи, био постављен у Коларчевој улици, дакле на "границу" између Теразија и Трга Републике, Трг је постао нека врста забрањене зоне за позиционе снаге, на сличан начин на који су протестанти промовисали Дедиње, када су неколико пута њихове шетње биле заустављане на Аутокоманди.

14 Војска, тј. Југословенска народна армија, била је моћан симбол државног поретка и друштвеног система СФРЈ, како за присталице, тако и за противнике тог система, што су најбоље (по њих) у пропагандне сврхе медијске конструкције националног идентитета и његове идентификације са државношћу, искористила руководства Словеније и Хрватске непосредно пред распад СФРЈ и у току рата тиме изазваног, једноставно изједначивши појмове "ЈНА" и "комунизам" и додавши им парадигму "великосрпства" управо захваљујући тежњи тадашњег руководства Србије да изједначи појмове "ЈНА" и "југословенство".

15 Мислим да у нашој савременој историји постоји неколико таквих догађаја (односно, можда је исправније означити их као "догађања") који фигуришу или су фигурисали као оваква врста културних когнитивних представа: пети октобар

ну врсту социокултурне вредности пре неког од таквих догађаја, сада задобија другу врсту такве вредности, неки други простори као да "нес-тају" из имагинарног инвентара урбане топографске евалуације, а појављују се нови простори о којима се пре таквих догађаја није говорило као о "значајним" (макар у оној прошлости до које досеже генерацијско памћење).

Конкретно, Трг Републике, од јасног симбола "освајања" градског простора – тј. следствено Београда и читаве земље – узурпираног од стране "комунистичке", "милошевићевске" и слично означене власти, постаје представа о таквом симболу, односно долази до промене у томе шта као симбол означава: не више оно о чему је било речи овде, тј. урбану топографију једног града као такву, већ то што означава постаје део парадигме о оствареној политичкој победи. Симболичка вредност Трга Републике бива измештена са делатног на идеацијски ниво: као симболом, њиме се не барата више на тај начин што се простор употребљава од стране одређених група у функцији њихових мање или више профилисаних циљева, већ тако што се сматра симболом такве употребе *која се некада дешавала*.

Истовремено, како у друштву и култури Србије више не постоји потреба за симболизовањем отпора одређеном типу друштвеног уређења и владајућој номенклатури иза њега, па ни за употребом урбане топографије у том смислу – чиме се потцртава представа о завршености одговарајуће симболичке употребе Трга Републике на још један начин – потребно је извршити концептуално реструктурирање вредносне аскрипције елемената београдске топографије у којем, тренутно, на пример посматрано "одоздо", односно са становишта актуелног естаблишмента (последња промена друштвеног контекста), локус Скупштине града са околним простором добија на значају, а локус Савезне скупштине губи, али улажење у аналитичке интерпретативне и евентуално прогностичке детаље тога превазилази намеру и предмет овог текста.

Испоставља се, у ствари, да социокултурна "просторна мултифункционалност" Трга Републике јесте само видљива сфера, тј. сфера манифестног феномена симболичке употребе градског простора. Анализа и тумачење те употребе показали су да се ради о одређеном процесу културне концептуализације заснованом на културној когнитивности у оквиру датог друштвеног контекста, а за чији крајњи домет може да се узме концепт тога шта конкретан град, дакле, онај чија симболичка употреба топографије јесте у питању – Београд, представља у систему социокултурних вредности који је (био) одређен, у суштини, антагонис-

2000, долазак Слободана Милошевића на власт, 1941. и 1945. година, мајски преврат из 1903. итд.

тичким односима према једном друштвено-политичком концепту и вредностима које су му (биле) иманентне.

У стварном свету, тј. посматрано кроз људске поступке и понашање, све ово било је засновано на раније поменутом одржавању и преношењу основног обрасца и његових трансформација, где се тај образац састојао од одабирања тренутка у актуелном друштвеном и културном животу, који одређена група доживљава као значајан за своје интересе или евентуално циљеве, затим од окупљања припадника те групе на одређеном градском простору у смислу његовог поседања, те напоскон од изражавања – наравно, јавног (и то је део циља) – истовремено, тренутне контроле над тим простором као симболом одређеног концепта социокултурне когнитивности у датом контексту, али и идентитета, циљева, интереса групе. Сама дешавања на "запоседнутом" елементу урбане топографије имала су, такође, релативно препознатљиву структуру у погледу људских активности од којих су се састојала: окупити се, извикивати паролe и носити материјална визуелна обележја своје групе (заставе, навијачки шалови, дресови и сл. за навијаче, на пример, а транспаренти и страначке заставе за политичке митинге, рецимо), клицати онима који су запосели спацијалне апекс-локусе, слушати говорнике по редоследу карактеристичном за рокенрол концерте – од предгрупа до главне звезде програма, сукобити се физички са полицијом или кренути у протестну шетњу (наравно, не након сваког сличног дешавања), разићи се до следећег таквог догађаја.

Стандардизованост и церемонијализованост које су одлике овог обрасца, упућују на то да се ради о ритуализованом понашању које стоји у његовој основи. Иако се појам "ритуал" везује, најчешће, за религијску праксу и веровања, односно за бављење оностраним, антропологија поклања готово подједнаку пажњу и тзв. световним, или секуларним ритуалима, тј. оном људском колективном понашању и сфери идеацијског која стоји иза њега, који за објекат своје културне комуникације немају други свет, вечни или загробни живот, ванљудске и/или натприродне ентитете. Принципи на којима функционишу световни и религијски ритуали јесу идентични, баш као што је истоветан, у основи, механизам преношења фолклорних и фолклоризованих форми у традицијској и у савременој култури. Оно шта хоћу да кажем, јесте да није битно, заправо, да ли посматрамо људско понашање које је постало стандардизовно и задобило церемонијалне елементе када су у питању навијачке прославе или политички митинзи, или када су у питању литије или воловска богомоља. Оно што важи за људско понашање по себи, важи и за његове непосредне ритуалне последице, у овом случају за утилизацију и симболизацију простора (урбаног или не-урбаног, сасвим свеједно).

Ово јесте нешто што релативно лако склизне с ума када је у питању категорисање неких феномена као урбаног фолклора, ако ни због чега другог, онда зато што је увек лакше перципирати као јасно профилисану социокултурну форму нешто што делује као завршено, уобличено, од нечега што се тренутно дешава и шта пролази, заправо, кроз процесе обликовања и преобликовања. Наиме, једноставно је уочљивији образац фолклорне, тј. фолклоризоване форме када је у питању усмено преношење приповести о нечему шта се некада десило или дешавало, од обраца којег треба препознати у актуелним људским поступцима за време док се одређени социокултурни феномени дешавају. Одатле, варљива је помисао да када је у питању урбана топографија, на пример, сврставање у категорију урбаног фолклора завређују само оне форме из области усменог стваралаштва/предања које о тој топографији говоре, рецимо, а не и форме практичне делатности у реалном свету којима се та топографија утилізује и којима се изражава њен симболички – што значи и културни значај, а о којима се говори, заправо, у формама усмених приповести.

Када су у питању елементи урбане топографије, конкретно Београда, оно што се уобличава и преноси усменим путем – мада, не треба искључивати ни утицаје других посредника тог преношења¹⁶ – јесу помени ставови према "нашем", односно локалном простору и, наравно, предања о спацијалним урбаним локусима од посебног значаја. "Наш" простор, као што је наведено нешто раније, јесте комплекс оних елемената урбане топографије који се називају заједнички "крајем града" (у смислу његовог дела, а не завршетка) и који представљају детерминанту локалног идентитета, односно оног културног идентитета који је формиран (ако не и искључиво) на основу тога, првенствено, што се живи у одређеном делу града¹⁷. Појмови "наш простор" и "локални идентитет" јесу увек у непосредној узрочној вези, односно социокултурни садржаји им зависе један од другог, на одређени начин: не можете тврдити да сте Душановчанин или Жарковчанин, на пример, а да поричете да то има везе са вашом културном представом о Душановцу или о Жаркову, баш као што не можете назвати неки део града ("крај") "својим", а да одрекнете да је локални идентитет који одатле произлази део вашег културног идентитета.

16 Најчешће различитих медија.

17 Односно прецизније: а) на основу тога што особа које себе сматра рецимо Чубурцем/ Чубурком живи на Чубури, б) што је та особа рођена и провела на пример детињство и/или младост на Чубури, в) што су родитељи такве особе рођени и/или провели већи део живота у том делу Београда.

Управо зато, када је у питању културна концептуализација која доводи у везу локални простор и локални идентитет, форма из категорије усменог урбаног (и – савременог) фолклора су ставови, а не на пример предања; наиме, увек када је у питању културни идентитет, са њим су повезани одређени ставови, пошто се идентитет формира, испољава и препознаје на основу њих. У конкретном случају, о ставовима према елементима урбане топографије који су битни за когнитивну конструкцију "нашег" простора и, следствено, локалног идентитета, оправдано је говорити као о делу (усменог) урбаног фолклора с обзиром на то да су ти ставови културно својство (малих) људских група, у којима настају – попут осталих сличних форми – обликују се и преобликују у зависности од актуелног социокултурног момента, а преносе се унутаргрупном комуникацијом. Сасвим је сигурно да постоје усмена предања о локалном простору која утичу на формирање локалног идентитета, али *начин* на који утичу, јесте путем ставова који се заузимају о тим предањима: рецимо, романсирана приповест о жестоким момцима оставиће свакако некав утисак на читаоца/читатељку, али да ли ће и утицати на његов/њен локални градски идентитет – у смислу формирања или појачавања, сасвим свеједно – зависиће од става који се заузме према тој приповести.

На овом месту нисам спреман да улазим у евентуалну расправу око утемељености, веродостојности, стереотипности итд. таквих ставова, наравно, једина намера ми јесте да укажем на њихово постојање и на место унутар овдашње културне концептуализације. Усудио бих се да изнесем претпоставку, такође, да је – макар у овом социокултурном контексту који тренутно разматрам – њихов број релативно ограничен и да се њихов значај за локални идентитет заснива на (поново!) евалуативној аскрипцији елемената урбане топографије. Експлицитно могу да наведем следеће такве ставове о "нашем" простору, тј. о "нашем крају града": супериорност – у односу на друге делове града или сама по себи, значај за живот и/или историју Београда – сам по себи или у односу на друге делове града и, као неку врсту пресека ових скупова – историчност (што је увек категорија "по себи", у принципу, али пракса показује да се пореди увек са другим деловима града).

Оно што индукује овакве ставове јесу, најчешће, усмена урбана предања – која могу да буду заснована и на тзв. историјским чињеницама¹⁸ -

18 Треба бити обазрив, у принципу, када се означавају као "историјске" неке од чињеница које индукују ставове о "нашем" простору, конкретно, с обзиром на то да их јавности представљају – не сумњајући у њихове најбоље намере – и разноврсни локални хроничари (синтагма "хроничар свога краја") који нису школовани историчари, нити су адекватно обучени за истраживачке технике и

али која служе као преносник знања у оквиру одређене друштвене или културне групе на готово истоветан начин на који су то чинили системи традиционалних знања у традицијским друштвима – на основу веровања, односно убеђености да се нешто догодило, или да се догодило на начин на који је испричано, а не на основу тога да ли се и на који начин догодило заиста. Садржај таквих предања може да буде разноврсан, више или мање фантастичан, чак, али оно што је битно, јесте да треба да буде такав (односно: у стварности јесте такав) да даје основу за доживљавање "нашег" простора евалуативно посебним у оквиру градске целине, одакле и потиче његов београдски значај, тј. одакле произлазе његове историчност и супериорност. При томе, ова евалуативна посебност не мора нужно да има позитиван предзнак са аспекта система вредности који је заступљен у нашем друштву и култури – посматрано генерално, или у датом историјском тренутку.

Уколико о одређеној социокултурној употреби физичког урбаног простора на којој се заснива вредновање "нашег" простора може да се говори са становишта реалног доприноса друштвеном и културном животу Београда, у смислу тога да су се ту налазили објекти од значаја за одређене друштвене групе или за становнике града у целини (било да се ради о првој, другој или n-тој дискотеци, или о пивари, чесми, фудбалском игралишту, школи, рс-играоници итд.), на пример, вредновање "нашег" простора може да се заснива и на пукој територијалности ("ово је наш крај" = "све што је наше – добро је"), али може да се заснива и на ономе што је, у принципу, изведено из територијалности, такође, а то је, рецимо, да су се "за њу" борили неки момци са друштвеног дна, али "романтичних" биографија, односно да је "крај", тј. "наш" простор, остављен у легат од стране таквих онима који су у стању да их својим понашањем следе као узоре.

Најчешћи је случај, ипак, да у вредновању "нашег" простора учествују све ове врсте процењивања, тако да се на основу њих формира, заправо, један комплекс ставова, који се састоји од свих претходно наведених врста ставова према елементима урбане топографије, а који се сматрају спацијалном одредницом социокултурне категорије "наш" простор. Ни у том смислу се локални идентитет не разликује од неког другог културног идентитета: промењена је основа на којој се конкретна Ми-група формира¹⁹ (дакле не спацијалност, односно територијалност сама по себи, већ одређен однос према њој изражен кроз посебан комплекс ставова), али не и квалитет садржаја те основе. Ставови о посебно-

методе историјских наука – понављам, и поред њихове најбоље воље – поготово када се ради о третману извора.

19 О томе детаљније видети у Bart 1997.

сти, значају, супериорности, историјском претхођењу и свему позитивном са аспекта интерне, тј. унутаргрупне социокултурне евалуације, заправо, јесу у овом дискурсу везани за делове Београда, али у неком другом дискурсу на исти начин могу да буду (и јесу) везани за фудбалске клубове, националну или верску припадност.

Спацијални урбани локуси од посебног значаја – или српски речено, "места" из колоквијалног говора у дословном значењу – улазе у наше градско социокултурно искуство путем помињаних усмених предања урбаног фолклора. Ово искуство се преноси у оквиру одређене људске групе – без обзира на то да ли се ради о становницима једног дела града, једне улице, о групи одређеној као становници Београда, или, пак, "бивши играчи Ф.К. Палилулца", на пример – на сличан начин као и школско знање, рецимо: у виду мање-више октроисаних образаца података, у смеру од оних који "знају шта се где десило", до оних који то треба да науче. Наравно, током времена нестаје категорија оних који (би требало да) знају шта се десило на основу тога што су (евентуално) "били тамо", тако да, као што проучавања културне комуникације и сугеришу (в. Lič 1983; Жикић 1997а: 80-111), средишње место, тј. главну улогу у таквим приповестима завређују обрасци, а на рачун података.

У урбаној топографији, такви обрасци знају некада да у потпуности замене податке, ма колико то деловало парадоксално. То су они урбани топографски локуси који су, практично, градски топоними без садржаја у смислу усмених предања, а по којима се идентификују и читави делови града – а самим тим и њихови становници. У неким случајевима, оваква идентификација добија и извесно озваничење, макар кроз прихватање терминалске терминологије (у говорном српском, то су "окретнице") у језику ГСП-а. Када кажем да неки београдски топоними немају свој садржај у предањима, мислим првенствено на то да се ради о терминима који су прихваћени, како се то каже – здраво за готово, на основу неког тзв. спољног, тј. материјалног обележја, а за чији *настанак* није везана ниједна урбана легенда, односно усмено пренета "историјска" чињеница.

Такве форме усменог урбаног фолклора могу да настану тако да буду везане за термин који се користи и за топоним и за део града, али онда се односе, као у већ наведеним случајевима у овом тексту, не на топоним сам по себи, већ на социокултурну садржину онога што је постало уобичајено да се њиме означава – дакле, на елементе урбане топографије који конституишу један "крај", тј. део града – прецизније, на све оно што произлази из човекове употребе тог простора. Такав је случај са Црвеним крстом²⁰, на пример: термин којим се означава тај део Београда настао је захваљујући каменом крсту одређене боје (не баш и сасвим црвене

20 Чији назив нема никакве везе са истоименом хуманитарном организацијом.

у смислу у којем је то она на нашој застави, рецимо), који је подигао београдски књиџар Григорије Возаревић средином деветнаестог века, да би на тај начин означио место на којем су спаљене мошти светог Саве. Иако је културогенеза овог термина тако садржајна, није наишла на одзив у усменом урбаном фолклору који би могао да се формулише као "народски" одговор на питање "зашто се овај крај зове како се зове", док је "бити са Црвеног крста", рецимо, била одредница која је имала парадигматске конотације очекиваних социокултурних карактеристика и понашања оне групе људи на коју се односила, макар у једном периоду београдске историје (на пример током Другог светског рата и прве две деценије након њега).

Насупрот томе, неки други београдски топоними задржали су у свом садржају, макар рудиментарно, усмену историју свога настанка, али им се конотација социокултурне употребе физичког простора у принципу ту и завршава. Такав је случај са Трошарином и Палилулом – за које ће вам "стари Београђани"²¹ објаснити да се радило о некадашњим границама града, односно локусима уласка и изласка из њега, где се на првом тим поводом наплаћивала одређена дажбина, а на другом је, спрам уредбе "неког од Обреновића" да кочијаши не смеју да пуше током возње градом, овима почињала "слободна зона", па су палили своје луле, онако како су то са цигаретама некада радили "мајстори", тј. возачи ГСП-а између претпоследње станице и окретнице, а често и њихови путници, нарочито у ноћном саобраћају.

Када су у питању спацијални урбани локуси од посебног значаја, обрасци који носе приповедне урбане фолклорне форме могу једноставно да се "премештају" у простору, од једног таквог локуса до другог, у том смислу да се не само идентични сижее везују за различита места, већ и читава предања о једном те истом догађају током времена. Овај процес се одвија често, наравно, на основу наводних нових увида у историјске догађаје, али није критика историјских извора то што омогућава фолклорно саобраћавање података о неком догађају, већ логика културног одабира, која нека дешавања из прошлости сагледава, на пример, као више или мање битна у одређеном социокултурном и историјском контексту, чиме даје предтекст њиховом уобличавању у помињане популарне судове о историји. Делује као да су критеријуми ове културне арбитранности често неухватљиви, нарочито што се сеже даље у прош-

21 Једна од врста које нису изумрле зато што су биле старе, попут на пример "стари Римљана", "стари Грка" или "стари Египћана". Наравно, оно "стари" односи се на прокламовано породично порекло, тј. дуготрајну присутност у Београду, а не на доб (ето правога примера београдског усменог фолклора).

лост²², али у принципу, то нема директног значаја за оно о чему је овде реч.

Поставите ли питање, рецимо, данашњим Београђанима, "где су спаљене мошти Светог Саве?", без сумње ћете добити одговор "на Врачару"; спецификујете ли прво питање подацима из одговора на њега у "где, на Врачару?", вероватно бисте добили одговор који би циљао место на којем се подиже Светосавски храм, на којем већ готово век постоји Светосавска црквица. Да сте били у прилици, међутим, да иста питања, наравно истим редоследом, поставите некадашњим Београђанима, онима од пре сто, сто педесет или двеста година, одговор на прво постављено питање био би идентичан, вероватно, као и данас, али би се спецификације разликовале значајно. Наиме, не само што није остао поуздан историографски податак где су тачно спаљене свечеве мошти на простору који се називао Врачарем, већ је и сам топоним остао не до краја прецизно просторно лоциран у научном смислу, тако да се његов спацијални садржај сачувао у искуствености различитих генерација Београђана, које су га примењивале са различитим просторним омеђавањем, а што пренето на актуелни дискурс значи да се практично ради о својеврсној двострукој концептуалној фолклоризацији.

Предање о Синан-пашином спаљивању мошти – на начин на који је уобличено – везано је за одређени локус који тиме постаје, практично, митолошка одредница: за предање престаје да буде битно шта у просторном смислу "Врачар" тачно означава, већ је битно једино то што се у датом контексту тај топоним асоцира са приповедним догађајем. Поред тога, топоним и ван предања, у стварном свету, означава различите просторне садржаје током времена, али изгледа као да је то на неки начин условљено управо социокултурним значајем који "Врачар" црпе као топоним, као конкретан локус и као означени шири простор, из асоцијације са предањем о спаљивању мошти светог Саве. Оно што је за културну когнитивност битно, јесте то да постоји консензус везан за убеђење да се нешто десило на одређени начин који се изражава и даље преноси кроз форму културне комуникације, какво је ово предање, да се та форма састоји од одређених елемената – такође формалних – за чији садржај је битно једино да задовоље услове те формалности.

Сумњам, такође, у потпуну ваљаност тврдње да се фолклорно саображавају *само* они догађаји који су се збили на начин или у време за које

22 Наравно, није немогуће објаснити о којим и каквим критеријумима се ради – појединачно за сваки случај који се разматра, једино што је за то потребно имати релевантне податке који се односе и на свакодневни друштвени и културни живот људи о чијој културној когницији и концептуализацији расправљамо, а не само податке о политичкој историји одређеног временског периода.

немамо ваљаних историографских података. Нормално је да су такви догађаји подложнији оваквом процесу културне концептуализације, али историографска прецизност није тај критеријум који одлучујуће утиче да неки феномен постане садржински предмет форми усменог урбаног фолклора. Рецимо, данас на питање "где су погубљене дахије" вероватно неће моћи да одговори нико од Београђана ко није верзиран у историју, иако је овај догађај нашао места чак и у тзв. класичном фолклору, односно у оној врсти народног стваралаштва коју везујемо за српску традицијску културу. Током две стотине година, тај догађај је изашао, једноставно, из фокуса културног интересовања београдског социокултурног контекста, тако да, ако је и постојало предање које би било аналогно урбаној легенди о сачекуши у којој је настрадао убица Љубе Земунца – дакле са нагласком *и* на топографију – оно је постало излишно у једном тренутку друштвеног и културног времена у одговарајућем контексту, са чим је урбану фолклорну релевантност изгубио и физички просторни локус асоциран са догађајима на које је предање могло да се односи.

Са друге стране, упоређено са спаљивањем моштију светог Саве и погубљењем дахија – односно местима на којима су се ови догађаји збили, питање простора на којем су се налазила игралишта београдских фудбалских клубова између два светска рата делује по мало непримерено и незграпно: прва два догађаја спадају у парадигму националног интереса и значаја и све што је непосредно повезано са њима завређује исту карактеризацију. Но, стварни живот се не састоји само од "ствари од националног интереса и значаја" (хвала Богу), напротив – а оно чиме се антропологија бави, заправо, јесте организација свакодневног живота људских заједница. У том светлу, јасно је зашто постоје усмене приповести о местима од спортског значаја за одређене људске групе у нашем социокултурном контексту, а зашто их нема о дахијама: прво је део нашег "овде" и "сада" и у историјском смислу, чак, а друго је тешко извући из историје и објаснити на који начин може да буде део тог нашег "овде" и "сада".

Елем, постави ли се питање, на пример, "где се налазило игралиште С.К. Југославије", уобичајен одговор (оних који су верзирани у ову проблематику) јесте "тамо/на месту/близу (где је) данашње(г) стадион(а) Ф.К. Црвена звезда". Две су основне категорије интересената, тј. "кандидата" за одговор на ово питање: они који се сматрају старим Београђанима и они који се сматрају изузетним познаваоцима српског (и једно време југословенског) фудбала. Измени ли се назив клуба из питања у, рецимо, "БСК" или "Соко" ("БАСК"), међутим, тешко да ће бити прикупљено онолико одговора колико на првобитну варијанту. Но, и ти одговори нису до краја тачни - игралиште "Југославије" јесте се налазило на Топчидерском брду извесно време – односно до укидања тог клуба

и формирања Ф.К. "Црвене звезде" – али пре тога, по оснивању и непосредно након Првог светског рата, било је смештено на простору називаном Тркалиште, уз Булевар краља Александра – дакле, практично у центру Београда.

Није тешко закључити да временска разлика, односно највише у једној генерацији Београђана, не може да има толики утицај на селективност памћења везаног за одређени елемент урбане топографије. Оно што је у питању, поново, јесте други културни артефакт уз који је простор асоциран, односно из чије социокултурне употребе и елементи урбане топографије изводе свој адекватни значај. Тај други културни артефакт јесте још једна београдска усмена приповест, о томе како је Ф.К. "Црвена звезда" настављач традиције С.К. "Југославије" заправо – а, као што знамо, "Црвена звезда" јесте један од два клуба за које навија већина становника ове земље и неки ван ње. Митологички елементи задужени за исту такву кохерентност овог предања "сугеришу" да је "Звезда" од "Југославије" наследила клупске боје и *игралиште*, односно свој социокултурно детерминантни локус, адресу, односно како би савремени спортски коментатори рекли, "свој дом".

Нећу да улазим у време и мотивисаност настанка ове урбане фолклорне форме, наравно, нити у чињенице које доказују да је у питању урбана легенда, а не историја града, као што то нисам чинио ни у претходним сличним случајевима. Оно што ми је била намера, јесте да покажем на који начин елементи урбане топографије, поред неоспорне чињенице да представљају простор људског домена, завређују статус културних елемената и артефакта, попут на пример обичаја, одевања, исхране или било чега другог што сачињава наш (свакодневни) живот. Уколико би претходна реченица била протумачена у упитној форми, одговор би био – управо на исти начин као и "било шта друго". Карактеристика социокултурног третмана урбаног простора, међутим, јесте уочљивије неподударње чињеница из стварности и идеја или представа које имамо о њима, него када су у питању неки други културни елементи.

Где је град?

Урбана топографија бива предмет културне концептуализације и када не можемо да кажемо да се ради о фолклоризацији, као када су у питању случајеви ритуализације при социокултурном коришћењу физичког простора или усмене урбане фолклорне форме о спацијалним локусима од посебног значаја, на пример. Када ово кажем у овом контексту, мислим, заправо, да се културна значења која произлазе из одређене културне

перцепције физичког простора не поклапају са реалним детерминантама тог простора – на пример, са његовим географским одредницама – односно да то не чине на онај начин на који би се то очекивало у оним сегментима друштвеног и културног живота који (би требало да) су засновани на рационалном поимању стварности. Наиме, исток увек јесте источно, али у зависности одакле се гледа, то не мора увек и да изгледа тако. У том циљу, изложићу административно-географску поделу физичког простора који је био у ингеренцији Фудбалског савеза некадашње Србије и Црне горе (раније Ф.С. Југославије, разумљиво), наравно, са аспекта значења која се приписују подручју које се означава као "Београд" у таквој врсти социокултурног третмана топографије.

Код нас су фудбалска такмичења на одређеним нивоима организована по територијалном принципу, као и у већини земаља. То значи да се један такмичарски ниво (или: разред) састоји од две или више група клубова, чији чланови имају, дакле, равноправни разредни статус (на пример, сви су чланови Друге лиге или Републичке лиге или неке зоне итд.), а чије сврставање у одређену групу тог такмичарског нивоа (на пример Друга лига "Исток" или "Север", Републичка лига "Војводина" или "Ниш" и сл.) зависи од припадности административно-географском елементу структуре организације републичког фудбалског савеза²³. Врста тих административно-географских елемената зависи од нивоа такмичења, разумљиво: ако је прва лига била савезна, у другом или трећем рангу, у питању су били регионални фудбалски савези (попут београдског или војвођанског, на пример), а у нижим ранговима, актуелни су и општински савези.

Произлази да би било логично да су се тимови из Ниша и околине такмичили, рецимо, у истој групи одређеног ранга такмичења, а да је то важило и за београдске и војвођанске клубове, на пример. У стварности, ово је важило само до трећег ранга такмичења, до нивоа републичких лига. У друголигашком такмичењу, у последњих неколико сезона постојања СРЈ/СЦГ, постојале су четири групе, од којих су се у три налазили клубови из Србије, а у четвртој су били клубови из Црне Горе. Београдски клубови, односно они са подручја Фудбалског савеза Београда, били су распоређени у све три групе у којима су играли клубови из Србије. Тако су у сезони 2003/04, на пример, "Раднички Југопетрол" (Нови Београд)²⁴ и "Бежанија" играли у групи "Север" са војвођанским клубовима,

23 Све ово важило је у федералном државном уређењу, које је пратило и одговарајуће уређење фудбалског савеза те државе.

24 Иза београдских клубова у чијим називима нису садржане топографске одреднице, именовани су делови града (укључујући тзв. шире подручје) из којих су ти клубови.

"Рад" (Бањица) и "Чукарнички" у групи "Запад" са клубовима из Ивањице, Рашке, Крагујевца, Лознице, Шапца, Рашке, Горњег Милановца, Новог Пазара и Уба, а "Београд" (Карабурма) и "Хајдук" (Лион) у групи "Исток", са клубовима из Ниша, Пирота, Зајечара, Пожаревца, Власотинца и Сремске Митровице.

Док је Друга савезна лига у овој земљи (без обзира на то како се звала земља) била организована у две такмичарске групе, важила је подела на "Исток" и "Запад", а београдски клубови су били сврставани у првоименовану групу, како у СФРЈ, тако и у СРЈ, закључно са сезоном 1998/99. У сезонама 1999/2000. и 2000/01, Друга лига била је подељена у три групе (без јужне), а београдски клубови су били сврстани у групу "Север" са војвођанским клубовима у првој од те две сезоне, а у наредној сезони, по први пут су били разврстани у све три групе, с тим што је једини представник Ф.С. Београда у групи "Запад" била "Колубара", тим из Лазаревца. Те сезоне, на "Северу" су играли "Раковица", "Железничар" (Бара Венеција) и "Телеоптик" (Земун) (уз два именована клуба из сезоне 2003/04.), а на "Истоку" "Звездара"²⁵ и "БСК" из Борче (уз, такође, два именована клуба из сезоне 2003/04.). Поред ових клубова, са подручја Ф.С. Београда у сезонама 2001/02. и 2002/03. на "Северу" су играли "Раднички" из Обреновца, "Балкан Буковица" (Миријево) и "Срем" из Јакова, а на "Истоку" "Дорћол".

Сврха набрајања назива клубова и делова Београда у којима се налазе, у контексту друголигашке топонимије, јесте чисто етнографска: у питању је иста врста извештаја, само краћа по обиму, као да се ради о чињеницама из наше традицијске културе, на пример, о режиму искоришћавања пашњака или вода у неком крају Србије. Представљена је фактографија у својој раскошној хаотичности и – управо као да се ради о "класичној" етнографији српске традицијске заједнице – она није довољна сама по себи за објашњење постављеног проблема, односно не даје одговор на питање на који начин је устројена оваква културна концептуализација београдске топографије. Штавише, до тог одговора не може да се дође моментално ни успостављањем реда по географском принципу, односно на основу онога што у овом случају изгледа као концептуална и стварносна детерминанта.

На пример, погледа ли се мапа града, очигледно је да Дорћол јесте западно (тачније северозападно) у односу на Баново брдо или Бањицу, па ипак, тим са Дорћола припадао је источној друголигашкој парадигми, а тимови са Бановог брда и Бањице западној. Даље, ако претпоставимо да је критеријум

25 Њено место је заузео "Срем" из Сремске Митровице (на начин ирелевантан за овај текст), одакле се и нашао у Другој лиги "Исток", након финансијског и организационог колапса који су условили иступање "Звездаре" из прволигашког такмичења током сезоне 2001/02, након чега је тај клуб пребачен у најнижи ранг такмичења.

друголигашке северности припадност деловима Београда који се налазе "преко" река у односу на централно градско језгро – нарочито са аспекта да се у тој групи такмиче тимови из Војводине, њега тешко могу да задовоље екипе из Бара Венеције или Миријева, па опет, наступали су баш у тој групи. Аргумент о евентуалној физичкој просторној близини Саве и Дунава, рецимо, као допунском критеријуму за сврставање на друголигашки север – који иде у прилог управо наведеним деловима града, обара Дорћол поново, док административно територијално условљавање концептуализације и стварносне поделе фудбалског простора – на основу тога којем општинском савезу клуб припада – не може да се прихвати с обзиром на то да су клубови са исте општине играли у различитим друголигашким групама (клуб са Карабурме у источној, а клуб из Миријева у северној групи, на пример).

Културна употреба простора у овом случају, дакле, нема везе стриктно са просторним критеријумима – ма у ком виду (географским, административним и слично – што значи ни са "природним" ни са "културним"), већ са неким другим. Тај други критеријум можемо да појмимо на основу непосредног контекста ове културне употребе простора, а то је организација фудбалских такмичења у нашој земљи у датом друштвеном тренутку. У том контексту, критеријуми реструктурирања београдске топографије у фудбалску друголигашку топографију јесу сасвим провизорни, заправо, и – уколико и постоје – могу да се поистовете са мотивима за оваквим поступањем, а то су уједначавање квалитета и трошкова друголигашког такмичења, као и слабљење извесног такмичарског притиска на клубове из Војводине у смислу отклањања релативне диспропорције између њихових такмичарских квалитета и организације – у односу на остатак Србије – а самим тим, немогућности остваривања адекватних резултата.

Збивања у домаћем фубалу од средине деведесетих година прошлог века на овамо, наине, показала су потпуну такмичарску и организациону премоћ београдских клубова, што се огледало како у њиховој заступљености у Првој савезној лиги, тако и у доминацији у нижим ранговима такмичења, где није било ретко да се неки београдски клуб, раније деценијама нижеразредни клуб, пробија до Друге или, чак, Прве лиге из сезоне у сезону. Војвођански клубови, који су у такмичарском и организационом смислу били слабији од београдских, али далеко испред клубова из остатка Србије, годинама су делили такмичење са београдским клубовима релативно неуспешно, док су, на пример, из група у којима се нису такмичили београдски клубови, у Прву лигу доспевали клубови реално недорасли таквом такмичењу – гледано по оба наведена критеријума и у односу на екипе из Београда и Војводине.

Разврставањем београдских клубова у све три групе Друге лиге које су припадале Србији, није се удовољавало само објективној ситуацији војвођанских клубова у односу на нишке, чачанске или крагујевачке, на при-

мер; уједначен је квалитет такмичења у свим групама (наравно, све је релативно), теоретски је равномерније распоређен ризик од испадања из Друге лиге на основу тога који клубови испадају из Прве лиге²⁶, али су другачије распоређени и трошкови такмичења, с обзиром на то да не само што "сви путеви воде у Београд", већ воде и из њега: омогућено је, рецимо, да судије и делегати Ф.С. Београда, као набројније и најорганизованије фудбалске организације у Ф.С. Србије, воде и прате утакмице на територији читаве републике, али и непосредно извештавају Савез о збивањима ван главног града. Напокон, на овај начин створени су услови за равномернију заступљеност клубова по регионима у једној групи Друге савезне лиге на територији Србије, која је од ове три групе формирана у сезони 2004/05.

Концептуализација београдске топографије која је овде на делу, дакле, производ је једне контекстуалне културне когнитивности, која у својој употребној евалуацији одређених културних елемената и артефаката полази од параметара и критеријума који немају суштинске везе са тим елементима и артефактима чак ни у социокултурном смислу. Но, комбиновање и рекомбиновање елемената културе у целине са стално новим значењем, јесте социокултурној комуникацији онолико иманентан процес колико и људима формирање реченица и већих текстуалних целина од речи и гласова неког језика. Посматран на тај начин, простор није ништа сам по себи, чак ни у физичком смислу; простор добија оно значење које му се придаје – као и свему што уђе у домен човековог живота и организовања искуства, тј. што је део културе. Природа таквог значења јесте да је у принципу контекстуално, тј. да може да зависи од одређених околности употребе онога што носи то значење.

У случају топографије једног града, као комплексног културног елемента, структура значења просторности као дела културне комуникације у потпуности је одређена тиме да се ради о урбаном простору. Физички аспект просторности сведен је на релационизам, односно на то да има од-

26 Процес је заснован на територијалности и бројности група одређеног ранга такмичења који ће бити на снази у сезони након оне у којој се испада: на пример, уколико из Прве лиге испадне више од једног клуба који ће се наредне сезоне такмичити у одређеној друголигашкој групи, из те групе ће испасти толико клубова више од оног броја колико би испало иначе. Принцип се примењује даље на остале рангове такмичења, тако да су клубови неке међуопштинске лиге у поморавској зони изузетно заинтересовани за то да ли ће испадање неког клуба из Прве лиге имати утицаја, на пример, на неки клуб из Чачка у Другој лиги.

ређеног значаја за културну комуникацију искључиво онда када се елементи урбане топографије доводе у везу једни са другима. Остале карактеристике физичке просторности сасвим су ирелевантне за такву комуникацију. Значењске везе у којима учествују елементи урбане топографије формирају се управо на основу тога што је та топографија *урбана*, односно малопре поменуто значење које се придаје простору произлази из оних културних елемената и артефаката који су асоцирани у датом контексту са одређеним елементом урбане топографије.

Поред оног простора којег заузима у физичком смислу у реалном свету, дакле, чије делове користимо за наоко тако тривијалне радње, па опет оне које су део наше социокултурне стварности, попут, рецимо, основне хабитатне утилизације простора, град јесте и алатка људске комуникације – која је у основи увек симболичка – али јесте и део наших свакодневности као појединаца и као припадника људских, односно социокултурних група. Из ове полисемичности – или боље рећи, можда: полифункционалне семичности – града као културног симбола, произлази приписивање исте такве семичности (тј. полисемичности) градском простору у физичком смислу. Урбана топографија, тако, слично Леви-Стросовом виђењу тотемизма, често јесте боља за размишљање *о* њој, него за, на пример, ходање *по* њој!

Литература

Bart, Frederik. 1997. Etničke grupe i njihove granice, u Filip Putinja i Žoslin Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu*, Beograd: XX vek

Дивац, Зорица 2002. Комшијски "ритуали", у З. Дивац (ур.), *Обичаји животног циклуса у градској средини*, ПИ ЕИ САНУ 48, Београд

Ђорђевић, Иван. 2004. Улична прослава Нове године у Београду, *ГЕИ САНУ* LI, Београд

Жикић, Бојан. 1996. Природа и функција народног стваралаштва. Етно-антрополошки аспект, *ГЕИ САНУ* XLV, Београд

Жикић, Бојан. 1997а. *Антропологија Едмунда Лича*, Београд: ПИ ГЕИ САНУ

Жикић, Бојан. 1997б. Културни херој као "морални трикстер", *ГЕИ САНУ* XLVI, Београд

Жикић, Бојан. 2002. *Антропологија геста II. Савремено друштво*, Београд: Етнолошка библиотека Српског генеалшког центра, књ. 8

Ковачевић, Иван. 2001. *Семиологија мита и ритуала II. Савремено друштво*, Београд: Етнолошка библиотека Српског генеалшког центра, књ. 4

Leach, Edmund. 1982. *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana

- Lič, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola*, Beograd: Prosveta-XX vek
- Timanić, Bogdan. 1984. *Beograd za početnike. Bedeker kroz nostalgiju (Paraliteratura)*, Beograd: Kultura
- Čolović, Ivan (s.a.), *Divlja književnost. Etnolingvističko proučavanje paraliterature*, Beograd: Nolit

Извори

- Бранковић, Бранка, Веселиновић, Јована, Јерковић, Соња, Латиничић, Олга, Мицковић Евица. 2003. *Векови Београда*, каталог изложбе, Београд: Историјски архив
- Влајковић, Светозар. 1977. *Ћубура, negde u Kaliforniji*, Beograd: Nezavisna izdanja knj. 19
- Дероко, Александар. 1983. *А онда је летијо јероплан над Београдом: сећања*, Београд: Народна књига
- Jelisavac, Ljubica. 2003. Gde su spaljene mošti Svetog Save, *Blic*, Beograd 17.07.
- Mihailović, Dragoslav. 1978. *Kad su cvetale tikve*, Beograd: Nezavisna izdanja knj. 22 (ориг. Нови Сад: Матица српска 1968)
- Najhold, Branko. 2001. *Zemun*, Zemun: Trag/ Most art
- Прокић, Петар М. 2003. *Београдски "Соколови"*, Београд: Самостално издање аутора
- Спортски журнал*, Београд 02.06.2003.
<http://www.rssf.com/tables/joeg98-03.html>

Bojan Žikić

Cognitive “Boy stories”:
urban folklore and urban topographies

The culturally cognitive perception of Belgrade’s topographies is considered through its deployment, symbolic use and narrative foundation. As the explanatory material-one football-media incident, the use of certain areas of the city in a spectacle-ceremonial manner, knowledge and lore of certain elements of the Belgrade topographies and the organization of «the football Belgrade»-were considered. The attitude is taken that the topography of a city is a multifaceted cultural constituent, whose structure of particular meaning, as a part of cultural communication, is determined by the very fact it is an urban space. Physical aspects of spatial-ness are reduced to relationism, i.e. it has a meaning for the cultural communication only when the elements of urban topographies are brought into correlation. Other characteristics of physical spatial-ness are