

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ  
СЕДИШТЕМ У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Бранислава Б. Вучковић

МЕДИЈСКА ТРАНСМИСИЈА И ОЧУВАЊЕ  
СРПСКОГ КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА НА  
ПОДРУЧЈУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ  
(1999-2015)

Докторска дисертација

Косовска Митровица, 2021.

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ  
СЕДИШТЕМ У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Бранислава Б. Вучковић

МЕДИЈСКА ТРАНСМИСИЈА И ОЧУВАЊЕ  
СРПСКОГ КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА НА  
ПОДРУЧЈУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ  
(1999-2015)

Докторска дисертација

Косовска Митровица, 2021.

UNIVERSITY OF PRIŠTINA TEMPORARILY SETTLED IN  
KOSOVSKA MITROVICA  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Branislava B. Vučković

MEDIA TRANSMISSION AND PRESERVATION  
OF THE SERBIAN CULTURAL IDENTITY IN  
THE TERRITORY OF KOSOVO AND  
METOHIJA (1999-2015)

Doctoral dissertation

Kosovska Mitrovica, 2021.

**Ментори:**

- проф. др Урош Шуваковић, редовни професор, ужа научна област Социологија, Универзитет у Београду, Учитељски факултет
- проф. др Зоран Јевтовић, редовни професор, ужа научна област Комунологија и новинарство, Универзитет у Нишу, Филозофски факултет

# МЕДИЈСКА ТРАНСМИСИЈА И ОЧУВАЊЕ СРПСКОГ КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА НА ПОДРУЧЈУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ (1999-2015)

## РЕЗИМЕ

Процес трансмисије у медиолошкој теорији Режиша Дебреа представља дијахронијску равну комуницирања којом се преносе симболички садржаји колективног сећања заједнице која на њима гради сопствени културни идентитет, а одвија се посредством медијума који имају своју материјалну и институционалну димензију. Предмет нашег истраживања јесте провера да ли медиолошка теорија може пружити оквир за објашњење процеса очувања културног идентитета Срба на Косову и Метохији.

Полазећи од хипотезе да у конфликтном друштвеном окружењу, укључујући и оно замрзнутог конфликта, долази до покушаја прекида културне трансмисије, што се уочава на примеру српског културног наслеђа на Косову и Метохији, при чему долази до стварања алтернативних канала културне трансмисије, истражујемо стање материјалних и институционалних носилаца процеса трансмисије српске културе на КиМ. У фокусу наше пажње су српски језик, споменици (материјални и духовни) и институције, као и успостављање алтернативних токова трансмисије у условима када су постојећи прекинути. Посебан део истраживања посвећен је испитивању потенцијала дигиталних медија као носилаца колективног памћења и променама које процес трансмисије трпи услед промене природе медијума.

Карактеристике предмета истраживања намећу избор студије случаја као методе истраживања која пружа могућност примене различитих метода прикупљања података, али и коришћења секундарних извора података. Ниво научног сазнања коме тежимо јесте научно објашњење, уз елементе научне прогнозе у одређеним аспектима, док се друштвени циљ овако конципираног истраживања састоји у указивању на могућности одржања процеса трансмисије у конфликтним заједницама, као и друштвене последице девастирања носилаца културног наслеђа.

Резултати истраживања указују на то да трансмисија српске културе на Косову и Метохији трпи покушаје прекида и у материјалном и у институционалном аспекту, при чему се успостављају алтернативни видови трансмисије као аутентични одговор културне заједнице у циљу очувања културног континуитета и идентитета утемељеног на садржају интергенерацијског преноса. Систематски покушаји прекида трансмисије српске културе нису прошли без последица по њено материјално и духовно наслеђе и одржање континуитета, те иако дигитални медијуми као материјални носиоци трансмисије показују потенцијал очувања културног памћења, део садржаја је некомпатибилан за пренос новим медијумом и нужно се губи. На основу наведених резултата, закључујемо да Дебреова теорија пружа одговарајући теоријски оквир и категоријални апарат објашњења феномена трансмисије српске културе на Косову и Метохији у условима конфликта културних идентитета.

**Кључне речи:** комуницирање, култура, културни идентитет, трансмисија, култура сећања, Режијс Дебре, Косово и Метохија

**Научна област:** Социолошке науке

**Ужа научна област:** Социологија

**УДК:** 316.73(=163.41)(497.115)

316.77:316.75(=163.41)

(497.115)

316.77 Дебре Р.

# MEDIA TRANSMISSION AND PRESERVATION OF THE SERBIAN CULTURAL IDENTITY IN THE TERRITORY OF KOSOVO AND METOHIIJA (1999-2015)

## **SUMMARY**

The process of transmission in Régis Debray's mediology theory represents a diachronic plane of communication which transmits the symbolic contents of collective memory of a community that builds its own cultural identity upon them, and which takes place through media that have their own material and institutional dimension. The subject of our research is to check whether the mediology theory can provide a framework for explaining the process of preserving the cultural identity of the Serbs in Kosovo and Metohija.

Starting from the hypothesis that there are attempts to terminate cultural transmission in a conflict social environment, including a frozen conflict, as evident in the example of the Serbian cultural heritage in Kosovo and Metohija, and creation of alternative channels of cultural transmission, we hereby explore the state of material and institutional carriers of the transmission process of the Serbian culture in Kosovo and Metohija. Our focus is put on the Serbian language, monuments (material and spiritual) and institutions, as well as the establishment of alternative transmission flows in conditions when the existing ones have been interrupted. A special part of the research is dedicated to examining the potential of digital media as carriers of collective memory and the changes that the transmission process suffers due to the change in the nature of the medium.

The characteristics of the research subject impose the choice of a case study as a research method that provides the possibility of applying different data collection methods, but also the use of secondary data sources. The level of scientific knowledge we strive for is a scientific explanation, with elements of scientific forecast in certain aspects, while the social goal of such a concept is to indicate the possibility of maintaining the transmission process in conflict communities, as well as the social consequences of cultural heritage carrier devastation.

The results of the research indicate that the transmission of the Serbian culture in Kosovo and Metohija has been subjected to attempts of being interrupted both materially and institutionally, and that the alternative forms of transmission are being established as an authentic response of the cultural community aimed at preserving cultural continuity and identity based on the content of intergenerational transmission. Systematic attempts to terminate the transmission of the Serbian culture has not passed without consequences for its material and spiritual heritage and continuity maintaining, and although digital media as material carriers of transmission show the potential of preserving cultural memory, a part of the content is incompatible for transmission via new media and thus, it gets lost. According to the above given results, we conclude that Debray's theory provides an appropriate theoretical framework and categorical apparatus for explaining the phenomenon of transmission of the Serbian culture in Kosovo and Metohija in circumstances of conflict of cultural identities.

**Keywords:** communication, culture, cultural identity, transmission, culture of remembrance, Régis Debray, Kosovo and Metohija

**Scientific field:** Sociological sciences

**Specific scientific field:** Sociology

UDK 316.73(=163.41)(497.115)

316.77:316.75(=163.41)

(497.115)

316.77 Debre R.



„Не постоји никакав *self-made man*,  
сви смо начињени од својих претходника“  
(Дебре, 2000, стр. 30)

# САДРЖАЈ

## ПРЕДГОВОР

<b>1. УВОД</b> .....	1
1.1 Комуницирање и теорије комуницирања.....	1
1.2 Култура и културни идентитет .....	15
<b>2. МЕДИОЛОШКА ТЕОРИЈА РЕЖИСА ДЕБРЕА</b> .....	30
2.1 Прецизирање Дебреовог појмовно-термиолошког апарата .....	63
<b>3. МЕДИЈСКА ТРАНСМИСИЈА СРПСКЕ КУЛТУРЕ НА ПОДРУЧЈУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ (1999-2015)</b> .....	72
3.1 Методолошки оквир истраживања .....	72
3.2 Носиоци трансмисије српске културе на простору Косова и Метохије: српски језик ...	87
3.3 Носиоци трансмисије српске културе на простору Косова и Метохије: споменици ....	112
3.4 Носиоци трансмисије српске културе на простору Косова и Метохије: институције културне трансмисије .....	138
3.5 Алтернативни видови трансмисије српске културе на Косову и Метохији .....	159
3.5.1 Анализа форме: примена медиолошког обрасца у анализи промене носилаца трансмисије .....	171
3.5.2 Анализа садржаја: документарни серијал „Манастири на Косову и Метохији“..	185
3.5.3 Промене у процесу трансмисије успостављањем алтернативних видова преноса.....	199
<b>4. ЗАКЉУЧАК</b> .....	208
<b>5. ЛИТЕРАТУРА</b> .....	228
<b>6. ПРИЛОЗИ</b> .....	244

## ПРЕДГОВОР

Режис Дебре (1940-) је необична личност чак и по мерилима француске интелектуалне сцене. Дипломац елитне француске *Ecole Normale Supérieure*, професор филозофије на Универзитету у Хавани, саборац Ернеста Че Геваре у Боливији где је осуђен на тридесетогодишњу казну затвору и убрзо амнестиран, по повратку у Француску, поред научне каријере, врши више различитих политичких функција од којих је најупечатљивија функција саветника председника Митерана (Reader, 1987; Drake, 2002).

Овај покушај примене његових медолошких концепата у циљу научног објашњења трансмисије српске културне баштине на Косову и Метохији има свој друштвени пандан у Дебреовим напорима у појашњењу косовског сукоба француској јавности и званичницима. Агресија на Савезну Републику Југославију под изговором заштите људских права Албанаца на КиМ изазвала је бурну реакцију француске јавности (в. Golsan, 2000). Бројним гласовима подршке НАТО-у и чак позива на копнену инвазију супротставио се низ интелектуалаца: Серж Фобер [Serge Faubert], Жан Дитур [Jean Dutourd], Патрик Бесон [Patrick Besson], неки су од њих. Они су се са различитим аргументима противили НАТО агресији, неки су свој став формирали на антиимперијализму и поштовању међународног права, неки на чињеници једнострано представљеног сукоба на Косову и Метохији<sup>1</sup>. Сви ти разнолики ставови: неравноправан сукоб, оркестрирана једнострана медијска слика, анти-НАТО деголистички сентимент, обједињени су у позиву Режиса Дебре тадашњем председнику Француске Жаку Шираку да повуче француске војнике из тог напада. Писмо насловљено „Писмо једног путника председнику Републике“ [Lettre d'un voyageur au président de la République] и објављено у *Le Monde* 13. маја 1999. носило је и квалитет више јер је настало на темељу непосредног сведочанства самог аутора на терену на коме се сукоб о коме се дебата водила и одвијао (в. Debray, 1999б).

---

<sup>1</sup> Патрик Бесон је заступао једноставну тврдњу да нису само Срби ти који убијају, критикујућу Бернара Анри-Левија за такав неоснован став, уз опаску да „такво поједостављено и манихејско размишљање није вредно интелектуалне дебате и прикладније је дејим књигама“ (Golsan, 2000, стр. 343).

Премда и благонаклони критичари Дебреов научни ангажман оцењују као „увек радикалан, никад доследан“ (Vandenberghe, 2007, стр. 24), то се никако се не може тврдити за његов јавни ангажман. Још у доба рата у Босни, његов глас се сматрао дисидентским, противан доминантној идеолошкој струји, па је нападан и кићен епитетима попут „кретен“ и „агент Милошевића“ (Drake, 2002, стр. 195). Противљење НАТО агресији потврдило је његову доследност и принципијелност упркос цени коју је собом носило. А цена је била висока, метафоричко јавно самоубиство. Наиме, Бернар Анри-Леви [Bernard Henri-Lévy] је одговор на Дебреово „Писмо“ завршио речима „ово је самоубиство једног интелектуалца. Збогом, Режиc“<sup>2</sup>.

Провокативност Дебреових јавних иступа може се мерити са реакцијама и на његове научне идеје. Прешавши пут од теоретичара револуције, преко критичара интелектуалне елите Француске, до тежњи за успостављањем медиологије као научне дисциплине, и најзад истраживача религијских корена друштвених обриса 21. века, на сваком кораку је изазивао подједнаки одијум, одбацивања и нападе (в. Vandenberghe, 2007). То га, међутим, није спречило, баш напротив, да врло посвећено истражује, пише и објављује, стога није реч само о ангажованом интелектуалцу већ и врло плодном аутору.

---

<sup>2</sup> <https://www.theguardian.com/world/1999/may/15/ionhenley>

# 1. УВОД

## 1.1 КОМУНИЦИРАЊЕ И ТЕОРИЈЕ КОМУНИЦИРАЊА

Комуницирање је појам широко заступљен и у научном и јавном дискурсу и свакодневном говору, једна од оних наизглед саморазумевајућих одредница чије значење макар интуитивно достижемо. Опсег појава које обухвата је, међутим, тако разнолик да је при покушају дефинисања тешко именовати карактеристику која би чинила најмањи заједнички садржалац тих безбројних варијетета. Пријатељски разговор лицем у лице, универзитетско предавање, љубавничка свађа, биоскопска филмска пројекција, телевизијски дневник, музика на радију, дневнички записи, *Youtube* туторијали, читање књиге,... низ је готово без краја, а опште својство које их повезује је размена симболичког садржаја. Појам комуницирања се најједноставније, па нужно и недовољно прецизно, може дефинисати као „људи који ступају у међудејство на начин који бар једна од страна схвата као поруку“, при чему је порука збирка симбола који бар једној страни у овом процесу делују смислено (Тјуроу, 2012, стр. 33).

Одговор на питање да ли учесници у процесу морају бити људи, дели читав свет научног изучавања комуникација у две супротстављене парадигме. Наведена дефиниција је израз социоантрополошке парадигме, која комуницирање сматра искључивом делатношћу човека, јер само човек има способност преноса симболичких порука. Кибернетичка парадигма процес сагледава на технички начин (као надражај и реакцију на надражај која се огледа у смањењу степена ентропије, *input* и *output*), дакле учесници не морају бити искључиво људи, већ и друга жива бића или неживи (технички) системи.

Комуницирање се, опет под окриљем социоантрополошке парадигме, одређује и као „само људима својствена *интеракција* примарног друштвеног значаја, у којој један или два *човека*, више или неограничен број људи саопштава и прима, временски синхронно или асинхронно, директно или индиректно, преко природних и/или вештачких посредника, симболски организоване *информације* у облику вербалних и/или невербалних *порука*, које

у индивидуалном и друштвеном животу људи изазивају тренутне ефекте и релативно трајне последице“ (Милетић и Милетић, 2017, стр. 149), при чему се наглашава да никако није реч о размени значења, већ непрекидном процесу семиозе, стварања значења, кроз који долазимо до информације. Овакве дескриптивне дефиниције уводе нас у разматрање више различитих димензија комуницирања. Символизација садржаја који се размењује је специфична разлика човека у односу на друга жива бића међу којима такође постоји размена информација (о опасностима које вребају, о местима на којима се може наћи храна, спремности за парење, итд.), али је стварање симбола, као материјалних замена апстрактних идеја, и придавање значења, односно изградња везе између материјалног знака и нематеријалног означеног (која је код симбола увек конвенционална, а не природна као код сигнала) производ свести, те искључиво људске карактеристике. „Људска комуникација је *символно* посредована интеракција“, и тај симбол може да „у свијест човјека призове представе, гледања или мисли које иначе побуђује предмет, стање или сам догађај“, чак и апстрактне представе које не егзистирају на предметној (материјалној) равни (Врег, 1991, стр. 21; 22).

Комуникација јесте интеракција, прецизније, вид социјалне интеракције, механизам „посредовања идеја међу субјектима друштвене праксе“ (Ђорђевић, 2007, стр. 47), стога не може бити речи о некој аутономној области комуникационих односа јер су они уплетени у мрежу ширих друштвених односа; „она је, наиме, процес помоћу којег људски однос постаје *акт*“, јер „обезбеђује размену информација, идеја, емоција и искустава, а то и јесте један од битних услова не само заснивања него и кретања и репродуковања људских односа“ (Ђорђевић, 2007, стр. 46-47). Комуникативно деловање је, дакле, увек друштвени феномен, „дешава се у друштву, свјесно је (...), намјенско је и усмјерено ка циљу“ (Врег, 1991, стр. 20). Друштвеност је незамислива без мреже комуникационих односа на којима се заснива, а, истовремено, комуницирање је условљено мрежом друштвених односа у којима егзистира.

О субјектима комуницирања, пошиљаоцу (емитеру) и примаоцу (реципијенту), можемо говорити у једнини или множини, што не само квантитативно већ и квалитативно утиче на својства комуникационог чина и критеријум је класификације облика

комуникационе праксе на: интраперсонално, интерперсонално, руморно, комуницирање у већим друштвеним групама, масовно и виртуелно комуницирање. Док се прва четири типа могу одвијати и директно, непосредовано, масовно и виртуелно комуницирање за *conditio sine qua non* имају посредника у виду одређене техничко-технолошке структуре, медија. Међутим, појам медија има шире значење од овако уско наговештеног. „[П]од медијем, као посредујућим фактором у комуницирању и неизбежним структуралним елементом сваке комуникационе ситуације, треба подразумевати природну и/или вештачку супстанцу, односно склоп природних и/или вештачких услова посредством којих се остварује комуницирање“, уз изричиту напомену аутора наведене дефиниције да тако схваћен медиј утиче на све аспекте процеса – субјекте, садржај и ефекте комуницирања (Радојковић и Милетић, 2006, стр. 95).

Пропитивање улоге медија искристалисало је „три теоријска приступа улози и значају медија у интеракцијској и процесуалној равни комуницирања“ (Радојковић, Милетић, 2006, стр. 99). Први, можемо рећи и најранији, у друштвеним наукама увелико напуштен, је приступ по коме су медији безлични инструмент чија улога у потпуности зависи од начина на који ће их субјекти комуницирања користити. Латински корен термина медиј – *medium*, средина, центар, и *medius*, средњи, који се налази у средини – упућује на неутралну посредничку улогу у процесу општења и њихово схватање као техничких средстава „која људима омогућавају пренос мисли, било каква да је њихова форма и њихов крајњи циљ“ (Коковић, 2007, стр. 33).

Развој самих медија, али и истраживачких подухвата у пољу комуницирања, утицали су на промену начина сагледавања улоге медија у анализи комуникационих пракси. Они се више не третирају као неутрални преносници већ активни чиниоци самог процеса који својим карактеристикама утичу на обликовање поруче. Радикалном заокрету од схватања медија као безличне технике ка њиховом пропитивању као активног, чак пресудног елемента процеса комуницирања, у огромној мери допринео је Маршал Меклуан тезом о медију као поруци самој (више речи о његовим теоријским достигнућима биће у наставку).

Продор нових (и старих) медија у све димензије живота појединаца и друштвених група изнедрио је нови приступ у сагледавању њихове улоге, приступ који оличава Бодријарова филозофска концепција симулације и симулакрума. Бодријар [Jean Baudrillard] радикализује Меклуаново виђење медија као поруке, тезом да они постају оквир производње знака и значења који више немају референцијал у стварној стварности, свету ван њих самих. Симулација је „производња, помоћу модела, нечег стварног без порекла и стварности: нечег надстварног“, и она „*полази од радикалне негације знака као вредности*, полази од знака као реверзије и убиства сваке референције“ (Бодријар, 1991а, стр. 5; 10). Медијски произведени симулакруми, симулације без оригинала, објекта који приказују, постају реалност (хиперреалност) наших живота, једино стварно, које притом није стварно у досадашњем значењу тог појма. „[М]едијска информација нема ничег заједничког са 'реалношћу' чињеница“ (Бодријар, 1991б, стр. 76).

Ласвелова [Harold Lasswell] формула за разумевање комуницирања, 5W: „Ко (*Who*) каже, шта (*What*), коме (*to Whome*), којим каналом (*in What channel*) и са каквим ефектом (*with What effect*)“, издваја пет значајних елемената комуникацијског процеса: субјекте (пошиљалац, прималац), медиј, садржај и ефекат. Елементи комуницирања у свом међусобном односу шематски се најчешће приказују на начин како су то учинили Шенон и Вивер [Shannon & Weaver] чија је шема прикладнија за поља природних и техничких наука (Прилог 1), па је Шрам [Schramm] на темељу тог математичког развио модел који приказује културни контекст као специфичност људске комуникације (Прилог 2). Шрам субјекте комуницирања смешта у два делимично преклапајућа искуствена поља чији је пресек нужан услов разумевања симболичког садржаја. Промишљајући могућности ефективне комуникације Михаило Марковић утврђује нужне услове да би се две или више особа у комуникацијском процесу разумеле а који су сви усмерени ка истом циљу: да „интерпретатор придаје знацима исто значење као и онај који их употребљава (или уколико бар успева да схвати које значење им је придао онај који их употребљава)“ (1994, стр. 512).

Емпиријска истраживања и теоријска разматрања комуницирања бројни су и могу се представити на различите начине. Ако их пратимо хронолошки, запажа се јасан и



логичан утицај развоја масовних медија на умножавање тема у оквиру истраживачког поља наука о комуницирању. Као примарне, отворане су теме могућих негативних ефеката (тада) нових медија на традиционални начин живота, са Првим а нарочито Другим светским ратом, намећу се питања пропаганде и манипулације, друштвена распрострањеност телевизије отвара проблем насиља. Дуж читавог овог низа, нагласак је на емпиријским истраживањима масовних медија и њихових ефеката (најчешће у позитивистичком духу, по моделу стимулуса и одговора, који примаоце ставља у улогу пасивних објеката). Оно што у одређеној мери недостаје јесте опсежније сагледавање процеса комуницирања у његовом преплитању са ширим социо-културним миљеом у коме се он одвија. Истраживање утицаја политике, идеологије, моћи, економије је свакако присутно (присетимо се само радова представника Франкфуртске школе, или Кастелса, Бурдијеа, Бодријара), но углавном у границама масовног комуницирања и идеолошке обојености садржаја медијски посредованих порука. „Брз развој нових медија пореметио је низ социјално-етичких норми, схватања и решења постојећих комуниколошких теорија, уважавајући учење по којем медији више нису неутралне арене у којима публика пасивно учествује у пријему информација“ (Јевтовић, 2009, стр. 514-515). Појам „нови медији“ користимо у дескриптивном смислу реферишући превасходно на интернет и са њим повезане онлајн платформе за друштвено умрежавање (за које се уобичајено користи назив друштвене мреже или у енглеском говорном подручју *social media*, друштвени медији, који је неподесан јер имплицитно и неоправдано одриче друштвеност осталим медијима), чија суштинска разлика у односу на раније постојеће медије није квантитативна, садржана у одредници којом се утврђује њихова „младост“. Низ је новина које интернет као виртуелни медиј (Радојковић, Милетић, 2006) доноси. Међу комуниколошким можемо издвојити следеће: 1. инкорпорирајући могућности свих раније постојећих видова комуницирања – интра и интерперсонално, групно, масовно, нове технолошке могућности су оквир за комуницирање многих са многима (*many-to-many*); 2. његова децентрализована структура представља изазов за раније технике контроле протока информација. Интернет платформе за друштвено умрежавање постају посредник у комуницирању „квалитативно другачији од ранијих масовних медија, јер мења некадашњу недвосмислену поделу улога: елита као пошиљалац – (пасивна) маса као

прималац порука“ (Краговић, 2013, стр. 358). Социолошке последице ширења нових информационо-комуникационих технологија, уз нарастајући индивидуализам који је претходио појави интернета али је са њим добио додатни подстицај Кастелс (Castells, 2000) види у разарању концепта линеарног времена, умрежено друштво је безвремено (што је блиско Дебреовом ставу о промени темпоралности у новој медијасфери, о чему ће бити речи), и трансформацији простора који није више физички ограничен. „Интернет је отворио нови, паралелни простор“ који се, иако виртуелан, „као и сваки други друштвени простор, производи кроз интеракцију његових посетилаца“ (Петровић, 2013, стр. 87). Има, међутим, и схватања да је новина коју доносе нови медији пре квантитативна но квалитативна, да су у односу на старе медије екстензивнији, мање структурисани, интерактивни у знатно већој мери, приватни и индивидуализовани (McQuail, 2010, стр. 7).

Врег нуди преглед различитих теоријских доприноса, разврставајући их на ране теоријске прилоге, функционалистичке теорије, системске и критичке (1991). Меквејл [Denis McQuail], пак, сматра да теорије комуницирања треба распоредити у четири квадранта оцртана правама које деле 1) социоцентричне од медијацентричних, и 2) културалистичке од материјалистичких теорија (McQuail, 2010). Бројни мислиоци и истраживачи дали су значајан допринос изучавању комуницирања из окриља различитих академских дисциплина; за потребе дубљег расветљавања појава које су предмет овог рада, поменућемо неколицину.

У историји истраживања медија, незаобилазно је име Маршала Меклуана [Marshall McLuhan], уколико не због теоријских домета, свакако због револуционарно новог приступа који уводи<sup>3</sup> у науку о комуницирању. Можемо издвојити четири кључна елемента, четири угаона камена који уоквирују Меклуаново проучавање медија: измештање фокуса са садржаја на сам медиј, схватање медија као продужетака наших чула, класификација медија на вруће и хладне, и, као синтеза претходно побројаних, појам глобалног села.

---

<sup>3</sup>Иако велики део Меклуанових теза налазимо већ код Харолда Инниса [Harold Innis], Меклуан их је разрадио, радикализовао и популаризовао.

Како запажа Норден, „упркос замршеној синтакси, китњастим метафорама и шаљивим играма речи, Меклуанова теза је релативно једноставна“ (према Меклуан, 2012, стр. 10). Сваки медиј, а овај појам он схвата врло широко, независно од поруке коју носи, производи промену у друштвеном окружењу. Меклуан је, стога, типичан представник медијцентричног приступа у тумачењу односа медији-друштво, његова теоријска позиција се означава као медијски детерминизам (или, чак, медијски хипердетерминизам). „Свака технологија тежи да створи нову људску средину“<sup>4</sup>, тврди Меклуан, а те новонастале средине не треба схватити као пасивно окружење, већ процес који преобликује наше постојање (Меклуан, 1973, стр. 9), односно, „сваки продужетак, било коже, руке или ноге, утјече на укупан психички и друштвени склоп“ (McLuhan, 2008, стр. 9).

Инсистирање на истраживању садржаја медија, поруке, замаглило је објашњење деловања самог медија на појединца и друштво. „Порука“ сваког медија у Меклуановој визури јесте промена размере међу чулима или функцијама људског организма, што последично води промени размера или модела друштвених односа. Садржај медија он пореди са комадом меса којим провалник одвраћа пажњу пса чувара ума, док „управо медиј одређује и надзире размјере и облик људског удруживања и дјеловања“ (McLuhan, 2008, стр. 14).

Медији као човекови продужеци<sup>5</sup> интензивирају наше органе, чула или функције, што централни нервни систем уводи у самоодбрамбено умртвљавање, Нарцисову наркозу, стање „када човек бива несвестан психичких или друштвених последица нове технологије попут рибе несвесне воде у којој плива“ (Меклуан, 2012, стр. 17). Став да је медиј по себи порука и његово схватање као продужетка људских чула, комплементарни су; међу њима се успоставља логичка веза на следећи начин: продужавањем и интензивирањем једног чула, нарушава се њихова хармонија на којој се темељи поимање света које условљава

---

<sup>4</sup> Термине технологија и медији, Меклуан користи наизменично, не прецизирајући да ли се односе на различите појмове, али је смисао његових разматрања такав да их сматрамо синонимима.

<sup>5</sup> Такво виђење оруђа и машина, као продужетка удова и чула, пре Меклуана износи и Емерсон (видети: Меклуан, 2012, стр. 17).

одређени тип друштвених односа, а нарушавањем те хармоније, мења се размера међу чулима и „порука“, а заправо ефекат, увођења новог медија биће промена самих друштвених односа. Иако код старијих медија деловање саме структуре, независно од садржаја, није тако очигледно, управо ту Меклуан налази доказе интуитивног закључивања сагласног његовој тези: док су се људи углавном питали *о чему* нека слика говори (нагласак је, дакле, на садржају), за мелодију, кућу или хаљину такво питање се није постављало. Мада у интервјуу Ерику Нордену духовито истиче да „садржај поруке било ког посебног медија има подједнако значаја колико и натпис на оклопу атомске бомбе“, на истом месту ублажава свој став, дајући карактеристикама медија у односу на његов садржај, преовлађујућу улогу у утицају на човека и његово друштвено окружење (Меклуан, 2012, стр. 18; 35).

Класификацију медија на вруће и хладне Меклуан врши по два деобна критеријума, број чула које медиј продужује и степен дефинисаности која представља засићеност подацима. Врући медији су продужеци једног чула у високој дефиницији; услед високе засићености подацима, они не остављају публици много много простора за допуњавање поруке, ментални напор потребан за њено довршавање није велики, дакле учешће публике је минимално. На тај начин, врући медији искључују, хладни укључују. У прву групу Меклуан убраја фотографију, радио, фонетско писмо, у другу: хијероглифе, говор, стрип, телефон и, можда неочекивано, телевизију. За разлику од хладних, врући медији фрагментирају, детрибализују друштво. „Традиционална врста племенске и феудалне хијерархије брзо се руши при додиру с било којим врућим медијем механичке, уједначене и репетитивне врсте. (...) Специјалистичке технологије расплемењују. Неспецијалистичка електрична технологија изнова уплемењује“ (McLuhan, 2008, стр. 26-27).

Са сваким новим технолошким открићем, људска чула (или способности) бивају продужени преко својих природних граница, чиме се равнотежа међу њима нарушава и та промена извршена посредством технологије човеку се враћа као бумеранг, узрокујући и промене самог друштва. У зависности од квалитета нових технологија, последичне

друштвене промене могу бити мање или више обухватне. Маклуан издваја три основна, по свом утицају на друштво, револуционарна открића.

Први је фонетско писмо које је као екстензија чула вида разорило чулну хармонију<sup>6</sup> племенске заједнице и превело „човека из магијског света уха у неутрални визуелни свет“ (Меклуан, 1973, стр. 32). У аудитивном свету предписмених заједница простор и време чине јединствену структуру, мисао и акција су нераздвојни (што собом повлачи одговорност и за мисли), то је свет истовремености а не сукцесије. Фонетска азбука је значење раздвојила од звука и превела га у визуелни код, чиме је револуционисала перцепцију света. „Једино фонетска азбука ствара пролом између ока и уха, између семантичког значења и визуелне шифре, те тако једино фонетско писмо има моћ да човека преведе из племенске у цивилизовану сферу“ (Меклуан, 1973, стр. 42), сферу детрибализованог човека за кога визуелне вредности имају првенство у организовању мисли и делања. Што се осталих друштвених последица интериоризације технологије фонетског писма тиче, важно је истаћи оне у домену језика – његов облик, синтакса и друштвена употреба у писменим друштвима доживели су преображај, затим развој архитектуре и ограђеног простора по аналогији са писмом као визуелном оградом око невизуелних простора и чула (Меклуан, 1973, стр. 60), а уз проналазак хартије, писмо је подстакло развој централизоване и бирократизоване државне организације.

Друго технолошко откриће које је произвело драматичан преображај друштва у истом правцу у ком и фонетско писмо али са знатнијим убрзањем, био је покретни слог. Штампа, сматра Меклуан, представља квалитативно продужење фонетске писмености и одговорна је „за појаву врло различитих феномена као што су национализам, реформација, монтажна трака и њен потомак, индустријска револуција, целокупан појам узрочности, картезијанско и њутновско схватање света, перспектива у уметности, наративна хронологија у литератури и психолошки метод интроспекције“ (Меклуан, 2012, стр. 28-29). Процес детрибализације који је започет са фонетском азбуком, типографија је довела

---

<sup>6</sup> По овом питању Меклуан бива неконзистентан; у племенским, усменим заједницама он истиче чулну хармонију, коју фонетско писмо нарушава у корист чула вида, а истовремено о њима говори као о заједницама у којима доминира чуло уха, што негира став о хармонији уколико једно чуло има доминантну улогу.

до крајњих граница. Штампана књига је, за разлику од рукописне, потрошна роба и подстиче такве обрасце понашања, а типографија успоставља образац линеарне, поновљиве, сегментиране, униформне производње, који се преноси на све друге области живота, уводећи нас у „Гутенбергову галаксију“. „Видљивост“ матерњег језика омогућила је видљивост националних граница и унутар њих национално јединство. Примењивост знања, приватно власништво, стандардизација језика, масовна култура, такође су условљени или подстицани развојем штампарске технологије.

Сликовито, у свом маниру, Меклуан наводи: „Гутенбергова галаксија је помрачена Марконијевим сазвезђем“ (2012, стр. 31). Трећа у низу револуционарних технологија био је телеграф који отвара еру електронских медија чије последице још није било лако сагледати у време када је Меклуан писао, али је он покушао да да њихову пројекцију. Након превласти вида и подељености Гутенберговог човека, електронски медији, сматра он, поново успостављају интегралног човека. Они нису продужетак само једног чула или способности, већ продужетак целокупног нервног система појединца који бива екстернализован и повезан у мрежу са читавим човечанством. „[Н]аш средишњи живчани сустав судјелује у глобалном загрљају, а простор и вријеме, барем на нашем планету, више не постоје“ (McLuhan, 2008, стр. 9). Нови човек електронског доба, нова размера међу чулима коју уводи електронска технологија, да се послужимо меклуановском фразом, покреће преображај друштва и културе. У времену постписмености, карактеристике претходне епохе, попут индивидуализма, расцепканости света на нације, сукцесивност и линеарност, повлаче се и уступају место међузависности у глобалним оквирима, плурализму, истовремености збивања. „'Симултано поље' електричних информативних структура данас васпоставља услове и потребу дијалога и учешћа, а не специјализма и приватне иницијативе, на свим ступњевима друштвеног искуства“ (Меклуан, 1973, стр. 165). Електронски медији ретрибализују друштвени живот дајући му поново племенску основу, а брзина протока информација брисањем значаја простора „смањује“ планету на величину села.

У том савременом глобалном селу живи човек врло сличан свом примитивном претку – не у мишљењима и концепцијама, али у чулној хармонији поново успостављеној

након векова доминације визуелне перцепције. Меклуан је предвиђао да ће глобално село красити све одлике племенских заједница: сукоби, хармонија, несклад, љубав... Конкретније пројекције које даје тичу се „балканизације“ Сједињених Америчких Држава у виду настанка мноштва лингвистичких и етничких мини целина, као последица децентрализујуће природе нових технологија. Сукоб старе и нове културе такође ће водити насиљу које је покушај превазилажења кризе идентитета услед изумирања система односа неприлагођеног потребама новог доба.

Социолошки нагласак и ширину изучавању комуницирања стављајући га у контекст друштвено-политичких односа дали су представници неомарксистичке критичке теорије развијене у оквиру Франкфуртске школе која за своје главне протагонисте има Теодора Адорна [Theodor Adorno] и Макса Хоркхајмера [Max Horkheimer], као и Херберта Маркузеа [Herbert Marcuse]. Њихова критика масовне културе условљена променама које доноси развој масовних медија усмерена је на комерцијализацију, стандардизацију и серијску производњу које културу своде на грану индустрије – културну индустрију. Технолошки детерминизам или логику техничког развоја као објашњење за заокрет у сфери културе, Адорно и Хоркхајмер не прихватају, аргументујући „да је тло на којем техника задобија моћ над друштвом, моћ економски најјачег над друштвом“ (Адорно и Хоркхајмер, 2012, стр. 68). Развој масовних медија укинуо је реципрочност комуникације, примаоца трансформисао у пасивни објект којем се културни производи нуде у целини своје идентичности, као инваријантни серијски производи, притом паралишући његове мисаоне активности чиме постаје подређен и покоран не само спрам културе већ и структуре друштвене моћи коју она одражава. Масмедијски посредована забава којом се испуњава слободно време реплика је самог радног процеса, појединац је у оба домена отуђен, обесправљен и обезвлашћен. Од њега се не очекује креативно ни мисаоно учешће, сам културни производ сигналише и пожељне реакције<sup>7</sup>. Масмедијска култура је више медијска него култура, она је тријумф технолошки унапређеног над естетски узвишеним, победа поновљивог над оригиналним, доминација механичког над креативним. Она се

---

<sup>7</sup> Најпластичнији пример ове врсте представља снимљени смех публике у позадини хумористичких серија који показује шта треба да нам буде смешно.

само условно може назвати културом јер „култура је истинита као имплицитно – критичка“ (Adorno, 1985, стр. 220). Не тежећи да осмисли живот ни да унесе вредност у њега, инструментализује се за величање и оправдавање постојећег поретка нудећи лажну наду и испразно обећање бољег сутра онима са маргина тог поретка, што чини убедљивим њено изједначавање са идеологијом (Јовановић, 2005).

Масовни медији постају средство ширења масовне културе која је потпуно у служби доминантне идеологије и усмерена на одржање потрошачког друштва и њему примерених облика забаве. Релаксација, весеље, комуникација – према обрасцима које нуде огласи, дакле читава индустрија забаве, спада у домен „кривих“ потреба, како их назива Маркузе, потреба које су појединцу наметнуте у циљу његовог покорављања. Адорно и Хоркхајмер као најзначајније достигнуће културне индустрије виде транспоновање културе у сферу потрошње, док је потрошња усмеравана потребама које културна индустрија производи и њима управља. До истих закључака долази и Маркузе: „Кад средства масовне комуникације хармонично и често непримјетно слијевају умјетност, политику, религију и филозофију с комерцијалним огласима, она доводе домене културе на њихов заједнички називник — на форму робе“ (Marcuse, 1968, стр. 68). Превођењем културе у домен забаве, она губи потенцијал друштвене критике и промене и ставља се у службу негирања индивидуе која постаје делом безличне масе и производ истог стандардизованог процеса који стоји и у основи масовне културе. Реч је о псеудоиндивидуалности јер индивидуе представљају површне варијације истих тема или, како Адорно и Хоркхајмер то сажимају, „саобраћајни чворови општих тенденција“ (2012, стр. 91). Телевизијска представа стварности нам говори: „Друштво је увек победник, а појединац је само лутак којим се управља друштвеним правилима“ (Adorno, 2001, стр. 163-164). Индивидуална мисао је „апсорбирана у масовној комуникацији и наметнутом мишљењу“ (Marcuse, 1968, стр. 23-24) и људи као објекти ефикасне манипулације и доминације, имају сужен простор за креирање услова своје слободе. Ни језик не остаје поштеђен у тим процесима, он се мења, ослобађа се дубине значења, речи постају прости сигнали којима се региструју подаци. Демитологизован, језик се ставља на употребу рекламној индустрији, најпрочишћенијем виду културне индустрије.



Масовни медији својим садржајем и ефектима обликују масовно друштво, али неомарксистички и када говоре о сфери комуницирања и културе не губе из вида да иза њих стоји логика капитала. Критика културе стога је суштински критика друштва јер је култура епифеномен који се не може схватити из себе самог и одељен од целине друштвених односа у којима постоји.

Традиционални линеарни концепт комуницирања Стјуарт Хол [Stuart Hall] унеколико реконцептуализује представљајући га као структуру више повезаних пракси – производња, кружење, дистрибуција, потрошња – чији су предмет деловањем кодова у поруке обликовани знакови (и припадајућа им значења). Сваки елемент структуре, или моменат артикулације поруке, као би то Хол рекао, има сопствени модалитет постојања, своје детерминанте и могућност прекида континуитета процеса комуницирања. Како порука циркулише у дискурзивном облику, њена производња је заправо превођење одређених друштвених односа и пракси у систем знакова – кодирање, дакле, а на другом крају процеса је супротно усмерена активност, превођење дискурса у друштвене праксе, декодирање значења поруке да би била могућа њена „потрошња“.

На производном полу процеса, Хол наглашава неопходност материјалних инструмената, али не смемо занемарити чињеницу да он превасходно анализира комуницирање посредством масовних медија, иако се, уз одређена прилагођавања, нарочито у свом најзначајнијем аспекту, његова теорија може применити и у објашњењу других видова комуницирања, а централна теза је да „дискурзивна форма поруке има повлашћено место у комуникацијској размени (са становишта кружења) и да су моменти 'кодирања' и 'декодирања', иако 'релативно аутономни' у односу на процес комуникације у целини, *одређујући* моменти“ (Хол, 2013, стр. 8-9). Друштвени односи и друштвена пракса су истовремено и извор и циљ поруке која се кодирањем из њих изводи, декодирањем враћа производећи ефекте.

„Артикулација арбитарног знака – визуелна или вербална – са појмом на који се односи није производ природе него конвенције, а конвенционалност дискурса захтева умешаност, подршку кодова“ (Хол, 2013, стр. 15). Иако неки знаци, нарочито визуелни, могу створити привид природности, верне представе стварности, њихови кодови су такође

културни производ, али тако дубоко укоренењени и широко прихваћени да их можемо сматрати натурализованим. У традицији студија културе, чији је Хол истакнути представник, аксиоматски је став да „комуникација и култура творе једна другу“ и да „сваки пута кад комуницирамо, то радимо користећи културне претпоставке и алате, баш као што је и сама та култура омогућена комуникацијом“ (Barker, 2004, стр. 31). Култура у крајњој линији даје шифрарник, „мапу значења“ у коју су уписани и друштвени односи, моћ, интереси и идеологија, и која, стога, није једногласна, али нуди одређени доминантни образац „преферираних значења“ за декодирање поруке. До доминантне позиције, значења долазе кроз процес који „се састоји од 'рада' потребног да се оснажи, учини веродостојним и управља легитимним *декодирањем* догађаја унутар владајућих дефиниција у којима је догађај конотативно означен“ (Хол, 2013, стр. 20).

Иако прво не детерминише друго, кодирање поставља основе за декодирање, и за макар минимум смислене комуникације неопходан је одређени степен кодног, семантичког, најзад, културног сагласја у читавој комуникационој структури или току поруке, што истиче и Шрамов модел. Сам процес означавања није аутономан и ограничен на масовне медије, он је суштински зависан од владајуће идеологије, производних односа, моћи државног апарата, и обликован у борби друштвених група које теже да наметну своје начине означавања као доминантне. Отуда с правом истиче Табс [Stewart Tubbs] да је комуникација разумљива искључиво у контексту (Табс, 2012).

Можемо да закључимо да говорити или теоријски промишљати комуницирање није могуће без постављања питања о култури, јер ова два феномена иду руку под руку, у нераскидивој вези. „Да би било који облик културе постао друштвени садржај, и да би се заиста претворио у 'културу', мора да постане и субјект и предмет комуникације, што га по природи ствари чини комуникативним“, једна без друге не постоје, те како Келнер [Douglas Kellner] оштро примећује, њихово оштро дисциплинарно раздвајање „представља одличан пример кратковидости и јаловости произвољне академске поделе рада“ (2004, стр. 62; 63)

## 1.2 КУЛТУРА И КУЛТУРНИ ИДЕНТИТЕТ

Култура је осетљиво подручје истраживања; обим, дифузност, слојевитост предметне појаве чини је тешко ухватљивом у научну теоријско-појмовну мрежу. „Ништа на овом свету није мање ухватљиво од покушаја да се обухвате њена значења – то је исто као покушавати ухватити ваздух у шасти – човек схвати да га има свуда, али је он ван дохвата“, сликовито је дочарао Лоуел [Lowel] (1934, према Божиловић, 1998, стр. 100). Управо тако, и културу не налазимо само у једном „кутку“ друштва, није просто његов део који се може лако апстраховати, већ прожима читав друштвени реалитет и манифестује се у свим његовим аспектима. Отуда научно изучавање културе прати континуирани низ мање или више успешних покушаја њеног дефинисања.

Полазећи из оквира различитих наука и научних дисциплина, истраживачи културе су се суочавали са разноликим методолошким потешкоћама и нудили битно различите теоријске резултате. Иако социологију културе одликује друкчији приступ проучавању питања културе, потпуније теоријско осветљење овог феномена би захтевало узимање у обзир резултата и других наука и научних дисциплина, пре свих културологије и културне антропологије.

Научници других профила често занемарују ноторну социолошку чињеницу да је култура друштвени феномен, истичући њену аутономност и унутрашње законе развитка независне од друштва, а у најизразитијим варијантама оваквог становишта се тврди да се култура може и објашњавати само самом собом. Препознајући особеност културе међу другим друштвеним појавама, социологија уважава чињеницу да „она поседује и унутрашње принципе развитка, релативно независне од друштва и, што је најважније, да култура садржи детерминизме који могу да каналишу друштвено кретање и усмеравају друштвени развитак“ (Божиловић, 1998, стр. 6), истовремено увиђајући и друштвену детерминисаност културе. Култура је својеврсна социолошка граница природе и друштва јер „друштво уствари постоји као посебна, специфична, друштвена, а не природна појава

уколико су људи културни, уколико се понашају културно, а не чисто биолошки, 'природно'" (Лукић, 1995, стр. 275).

Чак и када занемаримо ограничења појединих наука и научних дисциплина, ширећи на тај начин могућност одређења појма о ком је реч, проблем не губи на својој тежини. Дефинисању културе се неретко приступало покушајима таксативног навођења елемената културе, али такви „спискови“ су углавном бивали или потпуно произвољни или непотпуни (видети примере које наводи Иглтон, 2017, као и одредницу *Culture* у Bruce & Yearley, 2006).

Истичући потребу разликовања универзалних културних чињеница од начина њиховог испољавања у различитим друштвима, односно „културе“ у једнини која „одређује чисто људске особине биолошког бића званог човек“ и посебних друштвено-историјски омеђених културâ, Едгар Морен [Edgar Morin] културу одређује као „комплексно тело норми, симбола, мотива и слика који прожимају јединку, уобличавају инстинкте, усмеравају емоције“ (1979, стр. 13). У зависности од природе културног жаришта, у једном истом друштву (будући да су модерна друштва поликултурна) налазимо и националну и религијску, хуманистичку и масовну културу. Свака од њих своје вредности оваплоћује у митским или стварним личностима кроз које се у случају националне културе успоставља веза са прошлошћу али и успоставља и/или учвршћује јединство друштвене групе.

О посебним културама, не као о изразу већ као о избору из домена културе (у једнини), пише Рут Бенедикт [Ruth Benedict] када нас упућује да замислимо „велики лук на коме су нанизани сви могући интереси произашли било из циклуса људског узраста, или из утицаја околине, или из ранијих људских активности“, при чему свако појединачно друштво не може прихватити читав тај дијапазон културних елемената, већ врши одабир. „Особеност културе зависи од одабирања неког сегмента овог лука“ (Бенедикт, 1969, стр.994).

Дистинкција култура/културе, сматра Бауман [Zygmunt Bauman], производи појмовно-термиолошку недореченост, с обзиром на то да се ради о различитим сазнајним

равнима, па превиђање те чињенице узрокује неспоразуме у науци о култури. Решење проблема би било увођење посебних термина за два значења појма култура, али би то изискивало „друштвено исувише скупу термилошку ревизију огромног достигнућа културолошке литературе“ (Бауман, 1984, стр. 30). Из тог разлога Бауман културу (у једнини) означава термином *култура у атрибутивном смислу*, чиме се наглашава да је то атрибут људске врсте уопште, атрибут који нас издваја од осталих живих врста. Култура у атрибутивном смислу реферише на термин култура без придева у функцији временско-просторних детерминанти јер је реч о универзалним атрибутима људскости који се могу наћи на било ком пресеку временске и просторне димензије постојања. Сазнајна перспектива је општа, тежимо сазнању оног што је заједничко за све људе. Померимо ли фокус ка истраживању разлика међу друштвеним групама, говоримо о култури локализованој у времену и/или простору коју Бауман назива *култура у дистрибутивном смислу*. Разлику у поимању културе у атрибутивном и дистрибутивном смислу, он пореди са оном коју лингвисти праве међу појмовима говор и језик (Бауман, 1984, стр. 27-30).

Најшира одређења појма културе у њој виде антипод природи, проширујући обим појма до граница емпиријске неупотребљивости и не повлачећи границу међу појмовима култура и друштво. Занемаривање једног слоја стварности који представља друштвеност и његово имплицитно инкорпорирање у културу карактеристично је нарочито за старије покушаје дефинисања културе, пре свега оне који долазе од антрополога (Кребер и Клакхон, Лесли Вајт, Малиновски, Тејлор и др).

У трагању за социолошком теоријом културе, Антоњина Клосковска [Antonina Kłoskowska] (2005) сматра да је фонд знања који нам нуди антропологија културе добро полазиште. Антрополошко становиште карактерише глобални појам културе, њено изједначавање са људском делатношћу и понашањем, производима и предметима, у свим областима људског живота. Такав приступ култури неподесан је за социолошко изучавање из неколико разлога. Први је методолошке природе. Ако културу схватимо као све што није природа, занемаримо ли чак неподесност негативног дефинисања и то преведемо у све облике, продукте и изразе живота у људској заједници, поставља се питање операционализације и могућности емпиријског обухвата тако широког поља. Такође,

отвара се проблем односа културе и друштва и, последично, предметног одређења опште социологије и социологије културе као субдисциплине. Уколико је сва друштвеност изједначена са културом, да ли је друштво само њен синоним, а предмет изучавања социологије је заправо култура? Критика таквог проширивања обима појма културе није, наравно, заснована на жељи за оправдањем посебности поља социолошког изучавања, већ на чињеници постојања специфично друштвених феномена који нису истовремено и културни на начин на који се потоњи схватају и колоквијално и у научним промишљањима. Повући чврсту границу међу њима није лак подухват, због узајамног прожимања, али су га се научници већ прихватили.

За разликовање друштвених и културних феномена, у циљу одређења предмета изучавања социологије културе, Антоњина Клоковска (2005) предлаже два критеријума – семиотички и аксиолошки. Потребно је, пре свега, сматра она, глобални појам културе који је из антропологије преузела социологија разложити на три категорије: културу битисања, социјалну културу и симболичку културу. Култура битисања је материјална, настаје у односу према природи, обухвата делатности и производе који служе задовољењу нагонских, природних потреба човека. Ова категорија културе односи се на делатности производње и потрошње, области које већина теоретичара у њу убраја су техника, технологија и примењена наука. Култура битисања „означава регулацију делатности окренутих ка свету природе и које оперишу елементима тог света, дакле, сфером феномена који не реагују на значења“ (Клоковска, 2005, стр. 110). Придев социјална, друштвена, у називу друге категорије не негира друштвени карактер осталим категоријама културе, јер култура у глобалном смислу постоји само у људском друштву и сви њени феномени имају друштвени карактер. Друштвена категорија културе „се карактерише тиме што су субјект и предмет културно дефинисаних датости сами људи и што се регулативни утицај културе у овом случају не односи на неке друге супстанце или вредности него на односе, улоге и системе у људској узајамној вези“ (Клоковска, 2005, стр. 71).

Симболичка култура има велики значај за друштво, али он није везан за задовољење основних егзистенцијалних потреба. Уколико је семиоза карактеристика

културе уопште, симболичку културу препознајемо по превазилажењу практичног аспекта семиотичких процеса. Од укупности процеса конституисања и размене знакова који може имати и инструментални и неинструментални карактер, за предмет социологије културе издваја се сфера људских делатности у којој семиоза има облик симболичких феномена који немају спољашњи практични циљ, већ вредност по себи. „Симболичка култура се, дакле, дефинише помоћу семиотичког и аксиолошког критеријума. То је култура знакова и вредности истовремено“ (Клосковска, 2005, стр. 111). Семиотичке елементе налазимо и у категоријама културе битисања и друштвене културе, али овде они доживљавају хипертрофију у виду симболизације која пружа аутогелички доживљај. Уметност и игра су карактеристични примери таквих делатности; наука и религија могу имати двојак карактер: уколико су инструментализовани, усмерени ка спољашњим циљевима, имају инструменталну вредност; уколико, на нивоу мотива и доживљаја, нуде задовољство сами по себи, дакле представљају аутогеличке вредности, они припадају категорији симболичке културе.

Овакво разрешење проблема позиционирања културе у комплексу друштвених феномена има неколико вредних аспеката. Семиотички, нарочито симболички, и аксиолошки карактер културе потврђује њену друштвену детерминисаност, будући да су систем значења који служи декодирању поруке и вредносни систем који служи процени вредности друштвени конструкти, производи живота у људском друштву. Несемиотички део друштва, тзв. „тврде чињенице“, темељ су друштвеног система. Оне су остатак интеракције несводив на симболе – *residuum*. Даље, однос симболичке и осталих категорија културе, потпуно у складу са Масловљевом хијерархијом потреба и марксистичким схватањем друштвене културе, смешта симболичке форме на врх пирамиде, као специфичност људске врсте која је ипак одраз друштвено-економских односа, на којима, с друге стране налазимо њене рефлексije и чију интерпретацију она нуди. Култура битисања, асемиотичка у својој суштини, се са симболичком културом повезује кроз придодата значења. Заснива се на интеракцијама које могу постати и симболичке, али у основи имају употребну вредност, за разлику од искључиво симболичких: „храна може да постане симбол, али симбол не може да постане храна“ (Клосковска, 2005, стр. 99). Друштвена култура такође поседује симболичку димензију –

власт се очитује у инсигнијама, класна припадност манифестује статусним симболима – али она није примарна. Ван сфере значења остаје интеракцијски *residuum* који је суштинска одлика ових појава<sup>8</sup>.

Однос културе и друштва као и културних и других друштвених феномена је тумачен и на друкчије начине. Божиловић (1998) сматра да појмови културе и друштва имају исти степен општости и да, стога, социологија културе не може бити само једна од посебних социолошких дисциплина. Како је њено предметно подручје истраживања целокупна социокултурна стварност, социологију културе треба сматрати или општом или макар опште-посебном социолошком науком, дакле у хијерархији социолошких дисциплина дати јој место на нивоу изнад социологије морала, образовања, религије..., са којима она има блиске везе али не представља прост збир њихових достигнућа као што ни култура није прост збир елемената који је чине. Друштво се не може објаснити изван културолошке перспективе, јер је она есенција друштва која прожима све остале људске делатности.

Решење проблема односа културе и друштва које нуди Клосковска се чини адекватнијим и прецизнијим - култура се смешта у ред друштвених феномена, уз свест да није ограничена на посебно поље, али да у одређеним областима друштвеног живота културни аспект није примаран, те се предметом социологије културе сматра само онај где је тај аспект доминантан.

Категорија симболичке културе наизглед може да упућује на духовну културу, и евоцира дихотомију материјална/духовна култура, али њен симболички и аксиолошки карактер не искључује предметност, материјалност. Једна од честих странпутица на путу научног одређења културе обележена је оштрим разликовањем њених материјалних и духовних варијетета. Као реакција на антрополошку свеобухватност појма културе, јавила се тежња да се из делокруга културе одстране све материјалне творевине, како би се она свела само на производе духовног стваралаштва. Компромисни приступ је био признање

---

<sup>8</sup>„Са гледишта значења, потпуно су различите смрт ратника на бојишту и смрт злочинца коме је суд изрекао казну, али интеракцијски *residuum* обе чињенице је заједнички: елиминисање члана заједнице, прекид људског живота“ (Клосковска, 2005, стр. 163).



постојања и материјалних и духовних културних вредности, уз њихово јасно разликовање. Материјална и духовна димензија културе стоје у дијалектичком јединству, прожимају се и манифестују једна кроз другу и тек у јединству та два аспекта можемо говорити о култури. Без духовног не постоји материјално, „[н]и један предмет не може да буде укључен у људску праксу без његовог осмишљавања, без посредства извесних духовних компонената: знања, навика или специјално припреманог перципирања“, као што се и духовно реализује кроз материјално – „идеје, теорије, имагинација, фантазија – могу да егзистирају и да се преносе само у материјалној форми“ (Соколов, 1976, стр. 65). Дијалектичност културе наглашава и Милош Илић када је дефинише као „скуп свих оних процеса, промена и творевина које су настале као последица материјалне и духовне интервенције људског друштва (у природи, друштву и мишљењу). А основни смисао културе састоји се у томе да олакша одржање, продужење и напредак људског друштва“ (1991, стр. 13). Осим тога, Илићева дефиниција има још неколико значајних аспеката: препознаје друштвену условљеност културе, видевши је као резултат деловања људског друштва; истиче њену динамичност, препознајући у култури скуп не само творевина већ и процеса и промена; превазилази разликовање духовне и материјалне културе; најзад, Илић примењује вредносни приступ дајући епитет културних само оним феноменима који дају позитиван подстицај друштву, чиме се из делокруга културе искључују појаве које, иако резултат „интервенције људског друштва“, имају вредносно негативан карактер (попут оружја за масовно уништење или реакционарних идеологија, на пример).

Разматрајући однос културе и друштва, Бауман (1984) примењујући генетски приступ (и у историјском и у логичком смислу) доказује првенство друштвеног живота, што говори у прилог друштвеној детерминисаности културе у атрибутивном смислу. „Друштво се развило пре културе, друштво је могло постојати и постојало је пре културе, култура није могла постојати нити се појавити другачије него на бази створеног и већ чврстог система друштвених односа“ (Бауман, 1984, стр. 63). Када је реч о културама у дистрибутивном смислу, могућа су оба случаја: формирање друштва пре њему припадајуће културе, али и стварање културног система а потом адекватног друштвеног устројства. У структуралном смислу, зависност културе и друштва је двосмерна и утолико

већа уколико је реч о изолованој заједници. Са порастом броја и интензитета спољашњих веза и контаката, та зависност слаби.

Друштво је, дакле, оквир у коме се култура рађа, а симболизација је начин на који се то дешава. Друштвени аспект стварности, у Баумановом поимању, карактерише оптицај енергије, односи који се граде на основу оптицаја добара, док културни аспект чини информацијска размена. Иако су у бројним случајевима информација и енергија испреплетени, кроз процес симболизације информација се осамостаљује и постаје темељ културе као релативно аутономне области. Значење које се придаје симболима, њихово кодирање је конвенција, производ заједничког живота људске групе. У зависности од обухвата заједнице која је ствара, култура се јавља у различитом обиму. Њен носилац може бити нека ужа локална заједница (војвођански Мађари, нпр.) или друштво у целини. Најсамосталнија је, свакако, „она коју ствара друштво у ужем смислу, као потпуна друштвена заједница. А то су данас углавном нације“ (Лукић, 1995, стр. 274).

Културу једног друштва можемо изједначити са збиром симбола у којима његови припадници препознају исто значење. „Култура – то је збир створених или позајмљених информација које увек поседује одређена људска заједница, информација које су узајамно преносиле личности помоћу симбола чија су значења устаљена за одређену заједницу“ (Бауман, 1984, стр. 76). Тај збир информација које су у поседу одређене заједнице није продукт њене савремености, симболи и вредности сваке културе се у највећој мери не конструишу у генерацији која се њима користи и руководи. Они су наслеђе прошлих генерација, што ће рећи да највећи део културе чине садржаји који се преносе са претходних на потоње генерације – традиција. Традиција је основ културе и ни на тренутак не смемо изгубити из вида „да је у бити културе дубока условљеност њеном властитом прошлошћу“ (Кребер, 1969, стр. 978). Зато се с правом може рећи да је кључна карактеристика културе њено информационо богатство које се огледа у томе што „она служи као резервоар за акумулирање, очување и преношење с поколења на поколење разноврсних корисних информација“ (Соколов, 1976, стр. 58). Међутим, то не значи њену окамењеност, статичност. Традиција је жива сила, снажан подстрек, или материјал за

сваку нову генерацију која се према наслеђу активно односи, прихвата га, чува, али и мења, преиспитује, допуњује, прерађује, спрам потреба времена и друштва у коме живи.

Иако се на њу може гледати као на неку врсту епистемолошког конзервативизма, промена и традиција нису нужно антоними, већ само у случају када је промена тежња за потпуним раскидом с прошлошћу, јер је традиција „елемент историјског континуитета или друштвеног наслеђивања у култури или друштвени процес преко којег се тај континуитет постиже“ и представља „референтну тачку колективног идентитета“ (Шкорић, Соколовска, Жолт, 2008, стр. 11).

Очување и преношење културних вредности је нужан услов постојања и очувања одређене културе, али не само у смислу њеног конзервирања, јер би у том смислу традиција била регресивна сила, а сваки напредак би подразумевао коренити раскид са прошлошћу и готово немогућ задатак изградње потпуно новог комплекса културних творевина. Важно је појмовно раздвојити традиционализам, као идеолошки став који се огледа у некритичком односу према традицији, и такође у претпостављању и супротстављању традиционалних образаца мишљења, делања и веровања промени и прогресу, и традицију, као скуп интергенерацијски преношених културних елемената који су у функцији уношења поретка у разумевање сложеног друштвеног окружења, чиме се обезбеђује континуитет културе и пружа осећај сигурности. Супротно својој идеолошкој варијанти, процес стварања традиције подразумева рационални избор веровања који творе један општи поглед на свет; друштво препознаје своје потребе и чува културне елементе који одговарају тим потребама. Традиција је и темељ за стварање нових културних вредности, а очување и међугенерациско преношење културног наслеђа је спона два лица културе – традиције и стваралаштва. „Култура је 'сећање', традиција, али исто тако и проналазаштво, као и стваралачка активност“ (Соколов, 2001, стр. 33). Традиција је потка, константа, која повезује друштво кроз време, око које се стваралачки плету нове нити у свакој новој генерацији. Док је у традиционалним друштвима преовлађивао тај аспект културе, у савременим друштвима обележеним сталним и брзим променама, примат узима стваралаштво, што не сме навести на погрешан закључак да је традиција као ствар прошлости превазиђена. У динамичном односу прошлих искустава, садашњих потреба и

пројекција будућности одређене људске заједнице настаје култура која носи неки временски предзнак.

Приступ културном наслеђу и уживање културног наслеђа све више добија на значају и као људско право из категорије културних права. Иако и раније присутно у међународноправним актима, културно наслеђе се тек сада сагледава у вези са појединцима и заједницама „које према датим материјалним или нематеријалним појавама имају одређени субјективни однос, тј. доживљавају их као своје, идентификују се са њима и желе да их сачувају за будућа поколења“ (Ракић, 2020, стр. 1217). Вредност која стоји у основи схватања културног наслеђа као људског права јесте културни идентитет, оно се перципира као значајно за идентитет и достојанство човека и, стога, вредно заштите.

Разматрање културе као вредносног и симболичког, духовног и материјалног миљеа у коме човек живи, води нас још једном значајном питању у вези са осмишљавањем људске егзистенције – питању идентитета. Промишљања на тему „ко сам ја?“ и „ко смо ми?“, освешћивање сопственог постојања, карактеристика је специфично људска, на нивоу превазилажења пуког биолошког бивствовања и достизања испуњеног културног живота. Одговори на дата питања су социо-културно условљени, јер је одређена култура референтни оквир у коме трагамо за својим идентитетом, као што су и поглед на свет и свест обликовани друштвено-културним окружењем у коме је јединка социјализована.

Формирање идентитета је континуиран процес који се одвија увек у односу на – друге појединце, друштвене групе, положај у друштвеној структури, друштвене улоге, културне норме,... Дакле, поимање сопства подразумева и другог, другојачијег од ја/ми, али и социо-културну структуру у којој се позиционирамо и према којој се одређујемо. Како је реч о процесу, а не стању, и то процесу који се одвија „у односу на“, идентитет није нешто заувек дато, подложен је променама, преиспитивању, модификацији и надограђивању. Осим што је релациона и динамичка, идентитет је вишедимензионална категорија. Најједноставније говорећи, можемо разликовати персонални и колективни идентитет, имајући у виду да се колективни може односити на различите нивое друштвеног груписања. У свакој од ових подкатегија, принцип разлике (и сличности)

остаје кључна одредница идентитета. Како Клакхон и Мари [Kluckhohn and Murray] примећују, „сваки човек је као сви други људи, сваки човек је као неки други људи и, најзад, сваки човек је као ниједан други човек“<sup>9</sup> (према Голубовић, 1999, стр. 14).

Идентитет се гради на размеђи сличности и различитости, односно на идентификацији себе као припадника неке групе, али и на свести о својој посебности. У оба случаја, културна условљеност се не може довести у питање јер чак и у процесу само-идентификације, ако ништа друго, „алати“ за процену и (не)прихватање одређених елемената културне заједнице којој припадамо, попут језика или система моралних норми, су културно приписани. Иако је у случају колективног идентитета то само по себи јасно, неспорно је да се и персонални идентитет, иако израз слободе и аутономије личности, не гради у друштвеном и културном вакууму, уз потпуну ослобођеност наведених детерминизама, јер се та слобода односи на слободу избора из постојећег културног корпуса. При том, важно је избећи замку схватања појединца као пасивног објекта овог процеса, „индивидуална интерпретација затечених плодова културе и свест о томе да их можемо модификовати и мењати представља фундаментални садржај идентитета“ (Голубовић, 1999, стр. 20).

Док се персонални идентитет углавном везује за принцип различитости, за колективни се неретко каже да се он темељи на сличности са члановима колектива са којим се идентификујемо. Међутим, принцип разлике се ни овде не сме заобићи, с том разликом што он, у овом случају, не подразумева однос међу појединцима унутар групе, већ према другој групи.

Дијакхронијски карактер колективног идентитета чини то што се у њему „повезују порекло и историја, прошлост и будућност, укореењеност у традицију и ритуали који се практикују у колективним свечаностима и прославама“, пише Загорка Голубовић (1999, стр. 28). Као врсте колективног идентитета, она наводи групни, који представља његову

---

<sup>9</sup>Тако схваћен, концепт идентитета повезује два опречна онтолошка становишта, Хесеово садржано у „Демијану“: „Сваки човек није он сам него је и непоновљива, сасвим посебна, у сваком случају важна и знаменита тачка у којој се укрштају светске појаве, само једанпут и никада више“, и латинску мудрост: Ego tu sum, tu es ego, unius animi sumus.

елементарну форму, класни, који је заправо подврста социјалног идентитета али поседује неке специфичне карактеристике, затим социјални идентитет, који се односи на друштвене положаје и карактерише га институционализација, културни, национални и професионални идентитет. Смит [Anthony D. Smith], пак, истиче полни, класни, локални/регионални, верски, етнички и национални, при чему потоња три сматра културни идентитетима јер кључне карактеристике ових идентитета чине културне категорије (2010).

Културни идентитет стоји у чврстој вези са социјалним идентитетом услед прожимања културне и друштвене стварности, о чему је већ било речи. Културне категорије које су од значаја за формирање њој припадајућег идентитета су језик, симболи, вредности, затим историјски митови и легенде (колективно сећање), као и народна и масовна култура. Културни идентитет је окосница поимања света, те се може одредити као „образац заједничког начина живота и мишљења, заједничког искуства на којем се темеље облици и садржаји сазнања и као вредносни референтни оквир који указује индивидуама шта је пожељно а шта није са становишта дате културе“ (Голубовић, 1999, стр. 34). Припадност одређеној култури и идентификовање са њом не значи губитак личне посебности, персонални и колективни идентитет се не искључују међусобно, већ допуњују и условљавају. Културни идентитет не подразумева потпуно пасивно прихватање свих садржаја дате културе, али је за интеграцију у њу нужно усвајање есенцијалних, парадигматичних елемената. По својој природи, он је „*conditio sine qua non* не само свих форми колективног већ и персоналног идентитета“ (Голубовић, 1999, стр. 35).

Етнички идентитети се често преклапају са или заснивају на верским елементима<sup>10</sup> али имају и своја специфична обележја. Атрибути етничке заједнице из којих она црпи свест о својој посебности су колективно властито име, мит о заједничким прецима, заједничка историјска сећања, диференцирајући елементи заједничке културе (вера, језик, обичаји, институције), повезаност са одређеном домовином и осећање солидарности

---

<sup>10</sup> Смит, међу осталима, наводи управо српски етнички идентитет као пример идентитета заснованог на верским критеријумима диференцијације (2010, стр. 20), на шта се може упутити низ примедби.

(Смит, 2010, стр. 40). Дакле, етнија се одређује историјским и културним мерилима, при чему је доживљај континуитета за овај вид идентитета од нарочите важности.

Сродан појму етније (и колоквијално често погрешно поистовећиван), појам нације и националног идентитета одређују историјска територија, заједнички митови и сећања, масовна култура, заједничка права и дужности, као и економски систем. Овај територијално/политички/економски/културни комплекс чини основ најзначајнијег вида диференцирања у савременом свету. Изједначавање етније и нације, иако погрешно, засновано је на чињеници етничке заснованости националног идентитета, што је очито у преклапању елемената једног и другог. Етнички елементи представљају културно језгро око којег се гради нација и, иако су многе савремене националне државе полиетничке, „многе су се најпре обликовале око једне доминантне етније, а она је друге етније или етничке фрагменте анектирала или привукла држави којој је дала назив и културну повељу“, а како се нација осликава у две равни, социо-политичкој и културно-психолошкој, етничка посебност остаје и даље „*sine qua non* нације, а то значи поседовање заједничких митова о прецима, заједничких историјских сећања, јединствених културних белега“, што су заправо гранични елементи етничких заједница (Смит, 2010, стр. 67, 113). Наглашавањем културних елемената, не сме се занемарити да нација има и политичко значење „као целина и јединство свих грађана једне (апстрактно) јединствене државе“ (Тадић, 1996, стр. 294), или макар тежња ка стварању националне државе. Ипак, мит о заједничком пореклу је, уз језик и образовање, био један од подстрекача таласа националног буђења у Европи XIX века. Вебер [Max Weber] истиче веровање у заједничко порекло као основу етничке везаности, али експлицитно диференцира етнију и нацију наводећи да су најекстремнији националисти често страног порекла (1976). Марксистичка мисао о друштву наглашава економску основу стварања нација: „Нација је историјска творевина која је настала под утицајем капиталистичких друштвено-економских односа“, која пак подразумева и формирање „посебне психичке конституције“ изражене у „заједници културе и у заједничкој националној свести“ (Горичар, 1974, стр. 304). Субјективност у одређењу нације налазимо код Андерсона [Benedict Anderson] који је у врло утицајном делу „Нација: замишљена заједница“ дефинише као замишљену политичку заједницу истовремено ограничену и суверену, при чему одредница

„замишљена“ упућује на то да се заједништво припадника нације ствара у мислима јер они никада неће упознати већину других припадника своје нације (1998, стр. 17).

Сећања на прошле догађаје конститутивни су део идентитета. Усмереност на будућност (заједничке циљеве) и на садашњост (вредности и праксе) не умањују значај прошлости за конституисање идентитета. „Уколико се ова прошлост манифестује као 'живо сећање', чланови групе показиваће већу узајамност, имајући у виду њихово међусобно поистовећивање преко заједничке прошлости“ (Сладчек, Васиљевић, 2015, стр. 10). Одређена временски и просторно омеђена друштвена група је субјект сећања које легитимише њен групни идентитет и наглашава континуитет, који не значи истоветност, већ свест о трајању у времену, јер се од прошлости чува само оно што је живо, односно у функцији савремености. Утолико, „колективно памћење јесте група виђена изнутра“ и „оно групи предочава слику ње саме која се, зацело, развија у времену, пошто је реч о њеној прошлости, али на такав начин да у тим узастопним сликама група увек препознаје себе“, објашњава Албваш (2015, стр. 59). Јан Асман (2015) разликује комуникативно и културно сећање, чији је садржај колективно искуство, искристалисано у културним формама (текстови, слике, ритуали) специфичним за одређену епоху. Функција културног сећања јесте стабилизација и формирање слике датог друштва о њему самом, слике која ствара представу о његовој посебности. Оно има своју активну форму „поновног стварања и одржавања“ и архивски део, и у интеракцији активне и архивске димензије, „тј. између памћења и заборављања, културно сећање има уграђен капацитет за текуће промене, за иновације, трансформације и реконфигурације“, како појашњава Алаида Асман (2015, стр. 82).

Реферисање на прошлост и сећање указује на то да се идентитет темељи на осећању континуитета, те да би радикална промена идентитета морала да значи дубоки раскид са прошлошћу, тј. дисконтинуитет. Промене културног идентитета би се односиле на „степен до којег трауматична збивања нарушавају основно ткиво културних елемената који чине осећање континуитета, заједничка сећања и представе о колективној судбини датих културних популационих јединица“ (Смит, 2010, стр. 46-47). Промене темељне културне основе идентитета – мита, симбола, сећања – модификују границе културне



диференцијације групе која доживљава прекид везе са претходним генерацијама. Такве потресе културног идентитета могу изазвати ратови, изгнанство, окупација, колонизација, остали трауматични сусрети са другим културама.

Културни контакти или други узроци могу водити релативизацији културних образаца, чак и десистематизацији културе<sup>11</sup>. Културни систем је резултанта пажљиво уклопљених елемената насталих током заједничког живота многих генерација или, уколико су прихваћени из других култура, прилагођени датом окружењу (природном и социо-културном) и повезани на одређени начин. Култура није окамењени ентитет, непромењива појава. Она живи, расте, мења се и реаптира у складу са потребама заједнице или наметнутим захтевима. Радикалне промене неких од есенцијалних културних елемената нужно мењају карактер система у целини, и уколико су узроковане потребама самог друштва или као његов одговор на спољашње импулсе, можемо их означити као унутрашње или аутономне.

Да није тог њеног динамичког карактера, култура би била конзервирајућа друштвена сила, а не покретач или генератор друштвеног развоја што је неретко кроз историју бивала. Такво своје дејство култура има да захвали својој стваралачкој страни, новим генерацијама које се према наслеђеним културним вредностима активно односе, преиспитују их, поново осмишљавају, прихватају или одбацују у складу са промењеним околностима, и допуњују новим. Однос сваког друштва и културног система је жив, двосмеран и креативан. Стваралачки потенцијал сваке културе се темељи на њеном наслеђу, на комплексу већ створених културних вредности које су основ на коме нове генерације осмишљавају и граде свој начин живота.

---

<sup>11</sup> „...преображај чврстог система комплементарних типова у аморфни скуп материјала доста слободног избора“ (Бауман, 1984, стр. 124).

## 2. МЕДИОЛОШКА ТЕОРИЈА РЕЖИСА ДЕБРЕА

Конституисање сваке нове научне дисциплине, те и медиологије, изискује њено јасно предметно одређење. На почетку тог подухвата, Режи Дебре [Régis Debray] износи методолошко виђење по коме предмет изучавања може бити заједнички за више наука, а њихова посебност се заснива на становишту, односно приступу датом предмету. „На једној истој антрополошкој позадини, оцртавају се, сваки за себе, особени обриси нових дисциплина, као нови референтни профили“, истиче Дебре (2000, стр. 11) промишљајући разноврсност хуманистичких наука. Практична целовитост човекове личности теоријски је занемарена и подвргнута, у различитим аспектима, различитим научним интересовањима. Човека као биће које комуницира проучавају на различите начине и лингвистика и психологија, социологија и комуникологија. Тај његов квалитет улази и у фокус медиологије, али је нагласак унеколико померен на човека као преносиоца. Термином *медиологија* Дебре именује „разматрање не различитих облика медија *per se* већ медијација преко којих идеја или визуални приказ [*une imagerie*] постаје материјалном силом“, а специфичност медиолошког приступа налази у повезивању „материјалних изума и менталних способности, ријечју, од умножавања мостова између онога елитно филозофијски естетичкога и скромне и прозаичне материјалне повести“ (Debray, 1996с, стр. 84).

Ако су досадашњи истраживачки напори дали одговор на питање *зашто* - зашто постоји стална циркулација симбола у друштву: како би се потврдило и одржало јединство и целовитост неке групе, симболички елементи и посредници врше стално, изнова, реконституисање групе и симболички исцртавају границе посебности географски спојених заједница, успостављање медиологије као научне дисциплине за циљ има трагање за одговором на питање *како* – како апстрактни симболи производе конкретне друштвене ефекте. Реч је о изградњи посебног културног идентитета, али је нови категоријални апарат неопходан за објашњење механизма тог процеса. За почетак, неопходно је појам комуникација заменити појмом трансмисија (Debray, 1996а).

Комуникација у медиолошкој визури постаје део шире целине и, због своје теоријске и практичне раширености, прва „епистемолошка препрека“ коју треба превазићи ка одгонетању те шире целине и централног појма медиологије – трансмисије. „Под појмом трансмисије подразумеваћемо све што се односи на динамику колективног памћења, док ће појам комуникације означавати проток порука у одређеном тренутку“ (Дебре, 2000, стр. 13). Док комуникација савладава простор, она именује пренос информација у оквиру исте временско-просторне сфере, трансмисија превладава време, означавајући проток порука између различитих временско-просторних сфера (Дебре, 2000). Прва омогућава просторно повезивање и основ је друштвености, па Дебре сматра саморазумљивим интересовање социолога за феномен комуникације. С друге стране, трансмисија пружа временску повезницу, омогућујући континуитет и резултира културом, те нужно буди пажњу историчара и антрополога. Чуди овакво лаконско искључивање културе из истраживачког поља социологије, нарочито када се има у виду да је она у социолошким студијама присутна од самог настанка науке, и у толикој мери да је један од првих феномена чији је значај препознат и кроз успостављање посебне социолошке дисциплине, о чему је већ било речи. Делимично објашњење се може наћи у, евентуално, врло редукованом схватању културе, премда је она чак и као таква друштвени феномен и социолошка категорија. Аргументација коју медиологија нуди за разграничење са социологијом је, ипак, нешто богатија и истанчанија (о чему ће бити речи касније). Задржимо ли се на дихотомији комуникација-трансмисија, комуникација је тренутак, временски пресек, што Дебре сматра пољем социологије комуникација; њено потпуно разумевање захтева продубљивање перспективе, стављање тог тренутка на временски континуум, на дијахронијску осу која ће оцртати процес којим до тог тренутка долазимо. За разлику од социолога или комуниколога, медиолог ће изучавању одређеног медија, телевизије на пример, приступити од њених даљих предака – иконе, слике, фотографије...- јер он не објашњава *телевизију*, већ *гледање*.

У сваком случају, тешко је (а можда и непотребно) оштро раздвајати појмове комуникације и трансмисије јер они представљају два дела исте целине; у медиолошком дискурсу, трансмисија је процес а комуникација једна временска тачка, тренутни пресек тог процеса. У уобичајеном научном и лаичком поимању комуникације као процеса

размене порука, трансмисија би била једна временски специфично оријентисана варијанта тог процеса, уз незанемарљиве квалитативне разлике на тај начин узроковане. И Дебре напомиње да трансмисија и комуникација стоје у природној вези, често комуникација претходи трансмисији, али долази до прекида континуитета међу њима и формира се специфичан међупоколењски пренос информација који изискује нови појмовни апарат. Термин трансмисија, иначе, није непознат ни социологији ни антропологији, новина коју доноси медиологија јесте његово смештање у комуниколошки оквир и појмовно прецизирање које нуди.

Погрешка коју је неопходно избећи у објашњењу процеса трансмисије јесте његово схватање као продужетка веза међу пошиљаоцима и примаоцима захваљујући технолошком развоју. Иако су медији (у механичком, техничком смислу, што је само део њихове структуре) нужни за њено одвијање, суштински чинилац трансмисије је институционални посредник. Књига и технологија штампе сами по себи су нужан али не и довољан услов за комуницирање међу поколењима; школа или библиотека су институционална допуна која их чини медијем трансмисије. Знања која се преносе у истим техничким условима, посредством дигиталних медија, а уз различиту институционалну потпору, немају исту вредност – различитост медијума у целини детерминише питање да ли је реч о *Wikipedia* или универзитетском научном часопису. С друге стране, приликом виртуелних посета музејима иста институција врши селекцију и вредновање уметничких дела која ће њима бити обухваћена као и приликом посета уживо; медијум у том случају доживљава разлику на страни техничких услова преноса. У оба случаја, порука ће бити друкчија – друкчије гледана, друкчије читана, дакле и доживљена на другачији начин.

Истицањем значаја друштвених (институционалних) чинилаца спрам техничких у процесу трансмисије, Дебре демантује сопствену тезу да је комуницирање предмет изучавања психологије и социологије а трансмисија антропологије, јер већ на самом почетку, при одређењу појма трансмисије, ступа на тло социологије, а њиме се креће и када за циљ медиолошке анализе постави друштвени процес који се одвија кроз призму друштвених односа и резултира друштвеним творевинама. У комуниколошкој анализи,

сматра Дебре, спонтано се нагласак ставља на медије, док медиолошка анализа наглашава само посредовање, које је свакако нераздвојиво од медија. „Медиолошка анализа уноси ред и подређује школу образовању, музеј излагању, библиотеку читању, радионицу учењу заната, лабораторију истраживању, цркву исповедању вере и сл.“ (Дебре, 2000, стр. 19). Медиолог се интересује за материјалне трагове значења, не да би дешифровао њихово значење, већ објаснио како они „постају значење“, како постају делотворна друштвена сила; он објашњава процес који се одвија и води од проповеди до црквене организације, од Манифеста до Комунистичке партије, од Лутерових теза до Реформације. Технологија преноса значења има свој технички део, али се не исцрпљује у њему; неопходан саставни део трансмисије је друштвени чинилац: „увијек ћемо требати тумаче јер се трансценденција значења не може мимоићи“ (Debray, 1996с, str. 85).

Напоменули смо већ да се изучавање комуницирања, разумљиво али не и оправдано, у огромној мери окретало масовним медијима. И Дебре, свестан те чињенице, област комуникација, иако ни за то нема оправдања, своди на размену лингвистичких и других сродних знакова, што омогућава схватање трансмисије као проширивање поља истраживања комуникологије, у које се сад увршћује и гест и место и церемоније, „не само 'интелектуално' и 'морално', већ и телесно и архитектурално“<sup>12</sup> (2000, стр. 20). За исцрпан приказ процеса комуницирања кроз време морамо повезати, дакле, материјално и нематеријално, свето и банално, пасивне носиоце порука и активне системе чијим делом постају.

У мору комуникацијског садржаја који се преноси хоризонтално, врши се селекција оног који постаје трајан. „...[Т]рансмисија се свесним избором односи на 'оно најдрагоценије'(...); тајне чији опстанак омогућује неком колективу да остане јединствен у тежњи ка заједничкој будућности, да се разликује од суседа и настави уздигнуте главе“ (Дебре, 2000, стр.22). И у другом дисциплинарном пољу налазимо исте закључке. Студије културе сећања у комуникацији (у синхронијској равни) налазе извориште

---

<sup>12</sup> „На пример, начело хришћанства се од тренутка кад је уобличено преносило с колена на колена, не само помоћу проповеди и читања, већ и захваљујући црквеним песмама и празницима у календару, украсима и црквеним оргуљама, витражима и ретаблу, процесијама и светим тајнама, укусом хостије на језику и мирисом тамјана у ноздрвама и голим каменом под стопалима покајника“ (Дебре, 2000, стр. 20).

комуникативног сећања, док садржај онога што Дебре назива трансмисијом гради *културно* сећање које остаје „запамћено“ у културним артефактима. Конструкција сећања<sup>13</sup> као не пожељне, већ потребне слике прошлости из сачуваних фрагмената међу којима се врши селекција и рекомбинација, у већим друштвеним групама се врши посредством симболичких форми, уз ослањање на институције. „Објективација, симболичка фиксираност и институционализованост представљају обележја културног сећања“ (Сладчек, Васиљевић, 2015, стр. 13). Културно сећање се, стога, својим обележјима (ослањање на материјалне и институционалне носиоце, и симболички садржај) и функцијама преплиће са појмовима трансмисије и идентитета, те веза међу њима није једносмерна. Идентитет се темељи на културном сећању, али се и оно формира под утицајем постојећег идентитета; културно сећање се темељи на трансмисији којом се поруке прошлости инкорпорирају у сећање и обликују идентитет, али за које ће поруке бити слуха, одређено је постојећим идентитетом и подударношћу са симболичким репозиторијумом (јер је сећање селективно ради повезивања елемената у смислену наратију). Реч је, наиме, о три нераздвојива и међусобно дубоко условљавајућа процеса. Селективност у конструисању садржаја трансмисије не треба изједначавати са Хобсбеновим (2015) [Eric Hobsbawm] појмом „измишљених традиција“ за које истиче да је њихов циљ покушај структурирања одређених делова социјалног живота као непроменљивих у свету који се брзо мења, што је и функција традиције уопште. Оне реферишу према одређеној прошлости, историјском догађају или епохи, али је континуитет који се успоставља вештачки, формализују се за кратко време и њихово понављање је наметнуто. За разлику од истинских традиција које повезује са „живом прошлошћу“ и обичајима, Хобсбеном у измишљеним традицијама види (осим у случајевима најгрубљих фалсификата) одабрано, популаризовано и институционализовано знање о прошлости које није било део широко распрострањеног колективног сећања, и повезано са новим симболима и дискурсима. Ипак, он измишљање традиције сматра неопходним за успостављање нације и националног идентитета<sup>14</sup> као релативно нових појава.

---

<sup>13</sup> Неопходно је нагласити да није реч о пуком фалсификату већ о реконструкцији реактуелизованих сећања.

<sup>14</sup> Примери настанка нових југословенских нација у XX веку, и покушај стварања још новијих у XXI веку, потпуно потврђују ову тезу.

И сам Дебре примећује да се трансмисија приближава конструисању идентитета, јер је у функцији очувања посебности неког колектива преношењем знања, вредности и вештина у којима је та посебност садржана. Медиолошки приступ, међутим, пружа могућност не само да се прати пренос поруке, њено слање, пријем и садржај, већ њен преображај, јер одложени пренос води суштинском (пре)обликовању њеног садржаја. „Трајањем, *пренос преображава*“ [нагласио Р.Д.] (Дебре, 2000, стр. 23). Трајање овог процеса се мери макар у деценијама, најчешће вековима.

Упоредни приказ карактеристика процеса комуницирања у две хронолошке равни и дијалектичког односа у коме стоје (Прилог бр. 3) нам пружа и преглед основних карактеристика трансмисије. У питању је дијакхронијски процес дугог трајања чије је тежиште на посредовању вредности и знања (сећања) међу поколењима. Преносник порука је двојак, састављен од техничких средстава и институционалних носилаца попут музеја, библиотека, школа, цркве или академије. Трансмисија превазилази време, пријем поруке је одложен у односу на емисију у распону од више деценија, повезује прошлост и будућност, али је везана за исто место. Временски континуитет а просторна непроменљивост, односно везаност за одређено место протоком времена, препознато је као значајно и за колективно сећање и питања идентитета (види нпр. Кејси, 2015; Смит, 2010).

Медиологија за свој предмет узима својство човека које га разликује од свих других живих бића – способност преноса с генерације на генерацију облика понашања и нових творевина. „Велика је разлика између природне и наше историје, где је трајање креативно јер се свако напаја са извора прошлости“ (Дебре, 2000, стр. 27). „Космолошку потчињеност“ коју дели са другим приматима, човек превазилази „креативним трајањем“, синтагма која упућује на то да стваралачки потенцијали бивају остваривани кумулативним нагомилавањем, чиме се ствара свет човека наспрам света природе, односно култура. Културу Режи Дебре одређује као скуп нагомиланог и пренетог знања које се стицало у оквиру врсте од њеног настанка (2000, стр. 27). Ако тако разумемо културу, није комуникација (посредовање ма каквих порука), већ трансмисија (у смислу посредовања наслеђа, заоставштине) кључни процес њеног изграђивања.

Култура пружа допуне меморији, она је екстериоризовано сећање, захваљујући коме се живот заједнице продужава и након смрти појединаца. У том смислу, Дебре истиче посебну улогу писма чијим открићем је мисао материјализована и сачувана за будуће генерације. Осим писма, као најзначајнијег, носиоци неживе меморије су и оруђа и оружја, речју, сви производи који се могу нагомилавати и чувати кроз генерације. „То превазилажење биолошког времена је од наше породице примата учинило *work in progress*, где се смртност јединке надокнађује (ако већ нема друге утехе) колективном бесмртношћу врсте“ (Дебре, 2000, стр. 28). Поставимо ли аналогију са Меклуановим одређењем медија као човековим продужецима, можемо да изведемо закључак: ако је књига продужетак човека, библиотека је продужетак заједнице. Често наизглед банални и (како је у делу о култури већ речено) искључивани из опсега културе, материјални носиоци духовног наслеђа се показују као неопходан елемент тог *work in progress* надограђивања људске врсте. Док се нека животињска врста у ма ком тренутку у историји нипочему (искључимо ли случајеве генетске модификације) не разликује од својих представника данас, човек у савремености и његов пандан из 1800-их, 1500-их или година пре нове ере се разликује у мери у којој се успешно спроводе процеси трансмисије. Скуп знања, вештина и вредности спакованих у поруку за будућност се кумулативно повећава из генерације у генерацију нудећи нове и друкчије културне комплексе, јединствене по свом све већем обиму. „Складиштење у непрестаном протицању“ повећава обим нашег сећања као врсте, а сећање обликује личност појединца исто као и идентитет заједнице. То упућује на културолошки несамерив значај места за складиштење који Дебре неретко истиче – архива, депоа, хангара, библиотека<sup>15</sup>...

Материјализација сећања, његова екстериоризација, и у томе је Дебре сагласан са истраживачима културе и колективног сећања, колективни је подухват, те га и то, између осталог, чини друштвеним феноменом. Док та помоћна средства слабе индивидуално

---

<sup>15</sup> „Иако складиштење спада у оне досадне послове, занемарене преко сваке мере и наизглед мање вредне, у мнемотехничком процесу оно ипак представља темељни и одлучујући чинилац, јер се захваљујући њему одвија скок из давнина у незаборав(...) Трансмисија се односи само на оно што се могло сачувати. (...) Цивилизација постоји ако постоје хангари, резервоари, депои, складишта, бране, оставе и сл. Духовна размена постоји ако постоје библио-, пинако-, кино-, видео-, Ина-...*теке* (грч. *theke*, остава, резервоар, ормар)“ (Дебре, 2000, стр. 30).



памћење све више ослоњено на подсетнике, на колективно памћење они имају управо супротан ефекат. Дебре врло смело и оптимистично у развоју различитих техничких средстава види „могућност бесконачне будућности“, према чему би бројни теоретичари социјалних ризика или дистописти могли исказати извесну дозу неслагања, али што се може разумети са становишта медиолога коме су у фокусу пажње техничка средства која омогућавају трансмисију а тиме и сећање човечанства и његов надбиолошки, културни карактер. Колективно сећање се, према Албвашовом схватању, може усменим предањем очувати до три генерације и уколико не би било његових објективизованих форми, оно би нужно бивало осиромашено са сваком новом генерацијом усудом несавршености људске меморије. Ако језгро будућности чини прошлост (традиција, духовно наслеђе), њени чувари у виду технолошких носилаца заиста бивају чиниоци потенцијално „бесконачне будућности“.

Материјални носиоци трансмисије представљају њен значајан али никако једини аспект. На примеру књиге као складишта знања и сећања, Дебре показује да је материјалност трансмисије само етапа у њеном формирању, а не полазна нити одредишна тачка. Трансмисија хришћанства је значила и промене техника на којима се заснивала – од усменог предања, преко кодекса, штампаних књига, радија и телевизије, који су несумњиво, тврди зачетник медиологије, утицали на обликовање поруке, али је нематеријални пол медијума хришћанства остао исти – црква. И својства књиге као медијума (у уобичајеном схватању тог појма, што Дебре сматра епистемолошким препреком у разумевању медија/медијума/трансмисије) се обликују под утицајем две групе чинилаца: материјалних (папир, штампа, облик) и нематеријалних (језик, нација, издавач) (Дебре, 2000, стр. 53). Иако садржај књиге доживљавамо као поруку упућену од аутора, она заправо пролази кроз процес обликовања у коме учествује више чинилаца, што улогу аутора као емитера у комуниколошком смислу доводи у питање. Без жеље да се оспори његова креативност и стваралачки домет, сагледамо ли процес трансмисије у целини, порука стиже до прималаца обликована у садејству техничких карактеристика медија и културних и институционалних чинилаца у које убрајамо и аутора, али и издавача, библиотеке, књижаре, школе.... Тјуроу (2012) на сличан начин, дефинишући разлике између масовног и других видова комуницирања (а књига јесте масовни медиј),

наглашава да извор поруке није појединац (у овом случају, аутор), већ сложена организација која стоји иза њега и пружа техничку и институционалну основу процесу комуницирања.

Сагласно Меклуановој теорији, Режи Дебре у изуму писма препознаје преломни моменат у развоју човечанства и низ последица чија условљеност његовом појавом није тако очита ни саморазумљива. Писмо је првобитно изменило нашу перцепцију простора, у свести људи га учинило у већој мери савладивим, јер је омогућило слање порука с једног на други крај света, а затим је преобразило време јер је омогућило успостављање хронологије. Линеарност у писању, на којој и Меклуан инсистира као битном својству фонетског писма, отворила је пут апстракцији, идеји о универзалности, логичком закључивању, историји и географији, критичком духу („као способност враћања на раније стечено знање које се може визуелизовати и објективисати“ (Дебре, 2000, стр. 55)) и, најзад, демократији, записивањем закона као предуслова његове јавности и доступности у циљу остваривања једнакости. Међутим, када говоримо о писму уопште, то ни издалека није прецизно колико би требало бити, јер историја писма описује његове различите форме – пиктографско, идеографско, клинасто, хијероглифско, хијератско, демотско и, најзад, фонетско у различитим варијантама – а материјали на којима су записивана сећања човечанства мењали су се од кости, преко бронзе, камена, потом глине, папируса, пергаментна, до папира и, данас, дигиталних носилаца симбола.

Иако претходно, у критици Меклуана, наглашава равнодушност медија према поруци, Дебре (2000, стр. 47) на примеру писма, унеколико недоследно, долази до закључка да већ материјални носилац поруке, као само један аспект медијума како га он поима, утиче на њено обликовање и ефекте које може имати. Пука промена начина производње папира при преласку са текстилних отпадака на дрво као основну сировину, довела је до већег умножавања али краћег трајања поруке. „Употреба материјала није безазлена ствар, сваки од њих има своју цену“, закључује Дебре (2000, стр. 56), а цена дигитализације је загарантовано убрзано застареваше. Приближивши се на тај начин

Меклуановом виђењу односа поруке и носиоца<sup>16</sup>, Дебре долази до односа који је у центру интересовања медиологије – однос симболичког и техничког. Историја писма нам показује зависност духовног од материјалног, односно условљеност симболичког аспекта трансмисије њеном техничком страном, и обрнуто, упућујући на склад који мора постојати између поруке и медијума који је преноси.

Начин преношења и очувања памћења, доминација одређеног медијума у датом времену, гради специфично макроокружење, један културно-комуникативни конструкт који Дебре назива медијасфером и којој приписује широк спектар ефеката, најзад и утицај на тип друштвеног повезивања. „Заједница оруђа, форми и идеја“ обликована одређеном медијасфером представља, заправо, колективни идентитет. У науци уобичајеним периодизацијама људске историје, међу којима наглашава Викоову (в. Дебре, 2000, стр. 59) која се темељи на симболичком, и Мамфордovu засновану на техничком критеријуму диференцијације, Дебре супротставља (или придружује) медиолошку симболичко-техничку периодизацију где границе епоха оцртавају доминантни медији трансмисије (Прилог бр. 4). Можда је сувишно наглашавати, као и у сваком приказу историје овог типа, ове фазе следе једна другу, често се преклапају, и не завршавају и отпочињу истовремено у свим друштвима.

Нулта фаза, примитивни период развоја техничко-симболичких форми памћења и њима припадајућег начина остваривања друштвености, *мнемосфера*, обухвата предписменост, „доба неписаних вештина памћења“ (Дебре, 2000, стр. 59).

Прву фазу медијске еволуције Дебре назива *логосфером*. Иако је иницира проналазак писма, именује је говор који остаје преовлађујуће средство комуникације у синхронијској и дијахронијској перспективи.

Изум штампарске пресе води стварању новог духовног екосистема, *графосфере*, предајући до тада доминантну улогу говора књижи, што ће имати низ крупних друштвених последица. Нови медиј комуникације, захваљујући својим технолошким

---

<sup>16</sup> „...стереотипни исказ, који смо на почетку одредили као најтежи (*The Medium is the Message*, прим. Б.В.), и није се показао тако лошим почетком“ (Дебре, 2000, стр. 57).

карактеристикама, променио је поимање времена и простора – прво је убрзано, потоње смањено. Сазнање је заменило догму, па је и духовна класа која је чувар и преносилац сазнања, лаичка интелигенција, преузела улогу пророка и свештеника, а у поретку институција школа тријумфује над црквом.

Развој аудиовизуелних, електронских медија увео нас је у *видеосферу* која мења комуникацијске односе у смислу повећања брзине и скраћења трајања. Непрестан проток информација наглашава комуникацију наспрам трансмисије: „Архиве су закрене, свеприсутност је коначно победила, а тренутност доживљава врхунац у *live* преносима“ (Дебре, 2000, стр. 60). Ново окружење руши старе вредности и форме удруживања, наступа ера индивидуализма, релативизма и аномије. Информација је централна светиња на олтару подигнутом култу садашњости, њена вредност се изједначава са економском ценом, и у таквом поретку појединац постаје, пре свега, потрошач. Са различитих позиција, из друкчијег угла, Бауман долази до сличних закључака о животу у савременом друштву, описујући га придевом флуидан како би указао на сталну неизвесност у којој се одвија. „Сравњени са трајном садашњости и до врха испуњени бригама о опстанку и задовољењу (...), свет настањен 'духовним лумпенпролетерима' не оставља простора за бриге о било чему другом, осим о ономе што може, бар у принципу, бити конзумирано и у чему се може уживати на лицу места, сада и овде“, и у таквом свету у коме је брзина а не трајање пожељна вредност, „вечност је очигледан отпадник“ (Бауман, 2009, стр. 16).

Луиз Мерзо [Louise Merzeau] развија тезу да већ сада, на врхунцу развоја видеосфере и из њеног окриља, настаје нова медијасфера, *хиперсфера*, коју карактеришу хипертекст и мрежни модел, а која истиче у први план повезаност и интеракцију. Живимо у доба сложене темпоралности, где се интензиван проток информација изнова повезује са складиштењем (Merzeau, 1998). Доминантан медијум одређеног доба, онај који моделира схватање времена и инструмент је производње веровања, такву своју улогу дугује чињеници да пресеца логику и темпоралност датог колектива. Она сматра неопходном корекцију Дебреове класификације медијасфера у смислу постојања прелазних облика како би се избегла грешка њиховог оштрог супротстављања јер није реч о фазама које се јасно граниче, већ попут седиментних наслага налажу једна на другу.

Суфикс –сфера у кованици медијасфера означава да се ради о вишедимензионалном феномену који дефинише начин поимања простора и времена, одређује референтну тачку друштвеног делања усмеравајући га на прошлост, садашњост или будућност, нуди основ симболичком ауторитету, гради мит за идентификацију, те на основу тог идејно-симболичког комплекса врши утицај на успостављање одговарајућих друштвених односа, видова социјалне контроле, тип власти, доминацију духовне класе и положај појединца у друштву. Медијум који именује сваку појединачну сферу уграђен је у темеље друштвене моћи одређене епохе, али је погрешно закључити да он потпуно потиरे пређашње постојеће медије, већ их на одређени начин реорганизује или инкорпорира. Успешност медијума Дебре објашњава *начелом минимакса*: „медијум који пренесе максимум информација до максималног броја прималаца уз минимални трошак и минималну запремину, заузету површину или трајање“ (2000, стр. 61).

Медијасфере као својеврсне културне екосистеме одликује и промена односа према визуелном; три цивилизацијска раздобља „дијеле вријеме слике у три одвојена континента: идол, умјетност и оно визуално“, то су три различита „екосистема виђења па стога и становити видокруг визуелнога очекивања (које не очекује исту ствар од Пантокатора, од аутопортрета, и од кратка видео спота)“ (Debrau, 1996с, стр. 85, 86). Смена медијасфера праћена је низом ширих културних промена које се очитују и у „визуалном очекивању“, у улози, положају и третману визуелних форми, које су од логосфере до видеосфере искусиле скраћење времена и проширење простора колања.

Идол је аутохтон, везан за одређену територију и локалну културу, а у временском смислу представља тачку пресека која мировањем тежи вечности. Почетак доба идола омогућио је шири друштвени процес преласка са магијског на религијско мишљење. О идолима тек у ретроспективи можемо говорити као о уметничким делима, јер они су имитативни производ, обликовани по чврстим теолошким канонима, имају изразито религијску функцију, предмет су поштовања, а у комуниколошком аспекту материјализована порука временски је усмерена на вечност (трајање).

Преласком са теолошког на историјско, повећање динамике у друштвеном животу пресликава се и на визуелне уметничке форме у које се уводи покрет и које су физички у

покрету (путују преко етничких граница). Уметничко дело, у смислу комуникацијског садржаја, је усмерено на поучавање, оно је, да поновимо, продукт графосфере која устоличује школу као институцију, за разлику од идола који тежи да обоготвори, егзистирајући у логосфери са црквом као доминантном институцијом. Уметност је предмет ужитка и израз генијалности, непоновљиво, креативно, оригинално али везано за традицију моделима, школама, правцима и укусима.

Кратке визуелне форме нашег „доба слике“ одликује ритам, брзина и тежња за глобалним распрострањем; у погледу времена, теже тренутности, њихова вредност је садржана у новости, а циљ изазивање запрепашћења. У просторном смислу (а укршта се и са естетским), оно визуелно је усмерено на ширење, услед чега је у његовом стварању, прецизније је рећи производњи, нужно инкорпориран предузетнички аспект.

Разлика између три виђења слике у три цивилизацијска одсечка се сажето одређује као однос појмова архетип – прототип – стереотип. „Свако доба слике одговара квалитативноме устројству живота тога свјета. Реци ми што видиш и рећи ћу ти зашто живиш и што мислиш“ (Debray, 1996с, str. 90).

Друштвене промене настају као одложена последица промене у медијасфери, чиме се Дебре још једном приближава Меклуановом медијацентризму, али замку медијског хипердетерминизма избегава приказом поступности и узајамности утицаја сфера технолошких иновација и културних вредности, преламајући га кроз призму двојакости медија. Револуција технолошког аспекта трансмисије производи промену у њеном друштвено-политичком виду поступно, уз погодно културно окружење као неопходан услов. *Revolution as usual*, постепенa и непрестана револуција – није ли то, онда, еволуција, оправдано је запитати се? Револутивни карактер промена у медијасфери огледа се у свеобухватности преображаја коме води иако до њега не долази на, за револуцију карактеристичан, нагли и експлозивни начин. „Технолошка промена у медијасфери значи и промену друштвеног статуса оних који имају превласт у одређивању значења. Реч је о субверзији кратким спојем, која се не открива одмах као таква“ (Дебре, 2000, стр. 63). Медијасфера постаје предметом наше пажње тек онда кад почне њено потискивање новом

и управо тада техника задобија неправедно ускраћену пажњу услед неоправданог потпуног супротстављања култури.

Смене медијасфера и промене у медијасферама, технолошке и пратеће културне новине, нарочито њихово преламање у уметности, враћају Дебреа социолошкој анализи, јер друштво остаје најшири оквир у коме они егзистирају. У анализи раличитих „доба гледања“, он изводи коначни закључак да доминантни дух и стил сваке епохе проистиче из оне друштвене групе која поседује друштвену моћ, чиме се приближава класичном социолошком тумачењу класног и економског детерминизма.

„Црква је доносила Бога и спасење, владарски дворови моћ и славу, буржоазија нацију и напредак, мултинационалне корпорације зараду и раст. Носитељ уједињујућих вредноста, то ће рећи друштвене светости, такођер је и онај коме најбоље успијева искористити економски вишак. Највећи сакупљач вишка вриједности сакупља највише вредноване слике. Као онај тко их наручује, купује и промиче, он је природно и просудитељ отмјенога и показатељ вриједности. Тко год да плаћа свирца, тај даје и тон“ (Debray, 1996с, str. 110).

Управо у медијасфери Дебре детектује тачку пресека техничких чинилаца и културних вредности, због чега је сматра одређеном технокултуром или чак традицијом. У претходном делу смо, говорећи о традицији, у њен садржај убрајали информације, вредности и веровања, што наравно не искључује техничке и материјалне елементе. Мегил [Allan Megill] тако традицију дефинише „као објективно постојећи скуп културних артефаката или артикулација“ (2015, стр. 237).

Наизглед тривијално инсистирање на повезаности техничких и симболичких достигнућа заправо је бременито историјом и значењским слојевима које Дебре разоткрива кроз спрегу еволуције човека, оруђа, али и појмова. Тако је појам уметности у праскозорје човечанства обухватао све што човек поседује, ствара и користи а није урођено нити генетски наслеђено, док се у одређеном тренутку латинско *ars* није разгранало на, с једне стране, технику, а с друге, готов производ њене примене. Примена технике штампања као резултат даје књигу, културни производ. Али њихово заједничко етимолошко извориште упућује на нераскидиву, иако занемарену, везу технике и културе, а узрок „извесне термиолошке злонамерности“ Дебре види у класној диференцијацији на произвођаче/слуге и потрошаче.

Свет културе и свет технике тако постају супротстављени уз све одсечнију и наглашенију границу међу њима. Први карактеришу стабилност, релативна трајност, ниска временска променљивост, разноликост у глобалним оквирима; потоњи је убрзано променљив, уједначујући, суштински глобалан (наспрам локалног карактера културе) услед стандардизације<sup>17</sup> и чине га процеси који су ирверзибилни. Нови, напреднији технички проналазак потискује претходне и шаље их у историју, за разлику од културних добара где критеријум новине није пресудан у процени квалитета, штавише можемо рећи и да је управо супротно. „С гледишта културе, ми смо и даље савременици Платона (или бисмо то могли постати, ако научимо његов језик); с гледишта технологије, веома смо далеко од њега“ (Дебре, 2000, стр. 75). Погледа упртог у будућност, свет технике краси еволутивна динамика која не значи сама по себи и квалитативни, већ стални квантитативни напредак. Да би се ускладиле ове две равни, неопходно је заузети став спрам техничког напретка који ће бити на средини дужи омеђене екстремним глорификовањем саме технике (јер њени ефекти могу бити и глобалне опасности – еколошке или економске, на пример) али и њеног одбацивања у духу романтизовања прошлости (која је, ипак, била обележена и високим стопама смртности одојчади, заразним болестима за које није било лека, периодима глади и сл.). Технички напредак се увек имплементира и вреднује са позиција културних вредности, те иако готово исти еволутивни низ налазимо у свим друштвима, нису сви проналасци на исти начин и у исто време прихватани у свим културама. Парадигматични су, по том питању, примери барута или штампарске пресе. За разлику од футуристички оријентисане технике, култура је амбивалентно постављена, разапета као спона између прошлости и будућности, спона око које се плете садашњост.

Инсистирање на значају техничког аспекта у стварању културних вредности, што је основа медиолошког приступа, не сужава, међутим, Дебреову социолошку визуру. Техничку еволуцију и успостављање техничких норми он смешта тамо где она и припада, у шири контекст друштвених утицаја, пре свега мрежу економских и политичких односа.

---

<sup>17</sup> „У свету постоји три хиљаде језика, а само три ширине размака између шина на железници, само две волтаже за наше електричне апарате и једна једина међународна Организација за цивилно ваздухопловство“ (Дебре, 2000, стр. 72).



Када одређена економска и политичка сила успе да извојује превагу својих техничких норми, услед нужне техничко-симболичке испреплетености, „своје локално претвара у универзално“ (Дебре, 2000, стр. 73). Незаустављивост процеса техничког напретка и његова тежња ка универзалности, наводи Дебреа да изворишну тачку процеса глобализације (мондијализације<sup>18</sup>) тражи у зачецима техничких интервенција у природи. Први истесани облук покреће еволутивни динамички низ који се може пратити до свемирске лансирне рампе (до данас, и наставља до неслућених дестинација). Или, како то Латур [Bruno Latour] каже, историја и филозофија технологије нам данас разоткривају невероватан континуитет између нуклеарних електрана, система за навођење ракета и компјутерских чипова, с једне стране, и предмета и друштвених појава древних култура Нове Гвинеје, Старе Енглеске или Бургундије 16. века. који су били поље интересовања етнографа и археолога, с друге стране (Latour, 1994).

Техничко-технолошка револуција мења савремени свет на начине који се не задржавају само у тој сфери. Технички проналасци носе са собом преко културних граница и идеје, форме, укусе, мењајући културну мапу света. Демаркација као практични идеал света културе, како Дебре то види, угрожена је најмање на један начин – културном мондијализацијом. У оквирима социологије развоја и студија глобализације ова тема је исцрпно обрађена, са различитим закључцима али уз општи консензус да ни култура није остала имуна на техничко-технолошки и економски аспект глобализације, чије су последице по друштвени живот у планетарним оквирима несамериве. „Сателити, кабловска телевизија, вокмени, видеорикордери, компакт дискови и друга технолошка чудеса представљају артерије путем којих конгломерати савремене забаве хомогенизују глобалну културу“ (Барнет и Кавана, 2003, стр. 97-98), централни је став савремених истраживача, али оставимо ли по страни масовну културу као једину истински већ глобалну културу данас, културни аспекти глобализације се могу сагледати из угла једне од три доминантних парадигми.

---

<sup>18</sup> Уобичајено за француску социолошку терминологију, Дебре израз мондијализација користи као синоним за глобализацију, термилошки пониклу у англосаксонској друштвеној мисли. За разлику од њега, професор Митровић прави јасну разлику између „глобализације, као облика групне хегемоније, и мондијализације као процеса универзализације основних вредности, која доводи до ширења процеса слободе, једнакости, солидарности“ (Митровић, 2013, стр. 48).

Представници теорија културног диференцијализма, попут Хантингтона<sup>19</sup> [Samuel Huntington], културне разлике виде као трајне и суштински недирнуте глобализацијским процесима чији утицај на културе остаје површински. Дијаметрално супротно виђење нуде представници парадигме културне конвергенције који наглашавају промене култура у условима глобализације у правцу све веће хомогенизације, што најчешће виде као израз културног империјализма (вестернизације, американизације). Рицера [George Ritzer] теза о мекдоналдизацији као примени принципа функционисања Мекдоналдсових ресторана брзе хране на, прво, све аспекте друштвеног живота САД, а потом и све земље света, а што је, такође, у великој мери подстакнуто новим технологијама, пример је теорије културне конвергенције (Рицер, 2009). Трећа парадигма, културна хибридизација, у културним последицама глобализације види настанак мешовитих (хибридних) облика културних образаца, што је вид хетерогенизације културе. Ападурај [Arjun Appadurai] се, под окриљем ове парадигме, супротставља тези о хомогенизацији као американизацији или комодитизацији, увиђајући у глобалним токовима тачке прекида (дисјункције). Он истиче пет димензија глобалних токова: етничку, медијску, финансијску, техничку и идејну, које се налазе у растућој дисјункцији и закључује да је средишња одлика савремене глобалне културе „политика узајамног деловања истог и различитог које би да прождеру једна другу и тако огласе своју успешну отмицу две идеје-близнакиње просвећености – победоносно универзално и отпорно посебно“ (Ападурај, 2008, стр. 567). Иако се Дебреово виђење културне глобализације, разумљиво, приближава само једној од ових парадигми, у свима њима, иако често не као централну тему, налазимо техничко-технолошке промене као подстицај културним променама.

Нераздвојивост и међусобна интеракција медијума и поруке (техничког и симболичког) најочитија је у сфери уметности која „може да искуси произвољност идеалних разграничавања (душа/тело, субјект/објект, форма/материја, и сл.)“ (Дебре, 2000, стр. 77). Да сам медијум чини нераскидив, суштински део уметничке поруке, доказ су репродукције сликарских дела – њихове маскултурне варијанте (на разгледницама,

---

<sup>19</sup>Хантингтон (2000) у свом познатом делу о сукобу цивилизација, наглашава улогу технологије анализирајући доминантну улогу Западне цивилизације током новог века, при чему под појмом цивилизације подразумева најшири вид културног идентификовања, скуп више сродних култура.

подметачима или екранима) немају истоветну уметничку вредност са оригиналом на платну. Са текстом је ствар другачија, објашњава Дебре, репродукција или промена материјалног носиоца не умањује његову вредност, али је он условљен језиком који својим карактеристикама даје оквире могуће поруке. Ипак, ово се може проблематизовати, што и сам аутор чини на другом месту. Цепно или луксузно издање „Ане Карењине“ не утиче на њену уметничку вредност на начин на који се вредност Мона Лизе умањује преласком с платна на папир. С друге стране, трајање поруке, њен дијахронијски (самим тим и комуникабилни) квалитет се знатно мења променом носилаца. Папир, а и код цепног и луксузног издања романа материјална основа је папир, је револуционисао комуницирање дајући му већу просторну покретљивост, што данас чине дигитални носиоци поруке и у смислу брзине ширења, али за поруке које они носе јављају се проблеми застаревања и прекомерног гомилања. За носиоце бинарних информација „[у]множавање је осигурано, (...) застаревање такође“ (Дебре, 2000, стр. 56). У свом делу *Media Manifestos* (1996а), Дебре чак експлицитно каже да писани знак на папиру није исто што и на екрану, јер је реч о промени медијасфере, о графо- и видеосфери, дакле о различитим типовима гледања у културној перцепцији наизглед исте поруке.

Ако се задржимо на пољу уметности где се налазе кључни докази оправданости медиолошког тумачења односа технике и симболике, историја (а и социологија уметности, свакако) нас враћа грчком појму *techne* као одредници за оно што данас сматрамо уметничким стваралаштвом тога доба, али се данашње поимање уметности не може поистоветити са античким. Ослобођена вануметничких циљева, несврховита осим у естетском смислу, самомотивишућа делатност није била позната тој епохи. Уз неупитну естетску вредност, она је имала и друге функције – религијску, политичку, економску, чије би се (макар отворено) присуство у уметничком делу сматрало нарушавањем његове суштинске самосвојности. Дебре на тај начин аргументује став да уметност није нешто иманентно човековом бићу, чије зачетке налазимо у праскозорје човечанства и да је „[н]астанак појма уметности у вези [...] са одређеним скупом *представа* и скупом *институција*“, те да о њој можемо говорити тек с настанком „оруђа за кодификацију“ (критика, приручници, трактати, историја и биографија уметника) и „оруђа за

капитализацију“ која чине посебна места или институције за чување попут архива, музеја, галерија, библиотека (Дебре, 2000, стр. 80). Значај институције није у пуком похрањивању већ и у подстицању даљег стварања.

Потпуно противно западњачком миту о уметнику као генију, или источњачком миту о уметнику као свецу, он је (а у античко доба, првенствено) и занатлија, што не умањује величину његовог стваралаштва, већ наглашава другу, са становишта естетике нижу али свакако присутну, страну његовог рада. Он је, како Бастид [Roger Bastide] наводи, занатлија, обртник, „[њ]егов обрт састоји се у израдби становитих предмета који су заједници потребни или којима ће се она свакако послужити“ (1981, стр. 88), радник попут осталих који мора научити технике – гравуру на дрвету или бакру, акварел, уље на платну, тонски слог или правила прозодије – и који се формира боравком у одређеним институцијама. Дакле, спајају се техничко/материјални и институционални утицаји у једно, медијум, који условљава и условљен је симболичким. Та везаност стваралаштва за производњу, упућеност уметника на материјал, учинила је да су они пре научника препознали да „спиритуално и емотивно зависе од врло материјалних мајсторија и да се о поруци не може размишљати док се не размисли о медијуму“ (Дебре, 2000, стр. 125). Док је, примерице, у сликарству и вајарству то више него очито, у књижевности Малармеово поигравање техничким квалитетима текста може послужити као врло изражајна потврда.

Везаност уметности за производњу, супротно савременом поимању, манифестује се и кроз средњовековну цеховску организацију у којој су сликари уједињени са седларима или старетинарима, песници са жонглерима, а неопходна карика у борби уметника да се ослободе окова занатства је била институционална – успостављене су академије, с почетка удружења, које су означиле еволутивни прелаз ка савременом поимању уметности као сфере духовног стваралаштва. На путу преображаја занатлије у уметника, одбачене су наруџбине купаца и одређивање цене дела по количини искоришћеног материјала.

Еманципација уметности од теологије, под чијим је надзором била током логосфере, историјски је догађај, не онтолошка неизбежност, што је чини цивилизацијском, а не иманентном цртом људске врсте. „Слобода умјетности засебно посве припада повијести јер ју је хуманизам отео од теологије“ (Debray, 1996с, стр. 102). До ослобођења уметности

долази одвајањем места, физичког простора за њено приказивање, складиштење и наслеђивање (у генерацијском смислу), и променом дискурса, духовног простора, за њено оцењивање, вредновање, подстицање, дакле кад је естетска контрола заменила религијску. Тај процес је трајао неколико векова (од 15. до 19.) а окончан је настанком јавних музеја.

Материјалност уметничког предмета је с развојем уметности потискивана за рачун његове духовне, симболичке стране; технички услови репродукције, употребност или квантитет не налазе своје место у доживљају уметничког дела. У двадесетом веку почиње поигравање са границом материјално/духовно, јединствено/поновљиво, која се сматрала неприкосновеном, и на уметничку сцену се враћа материјалност која сама собом бива симболичка порука. „У модерној уметности, оно што се некада налазило на њеним маргинама, сада је само тежиште стварања, а некадашња музејска, медијска, трговачка пратња чини саму композицију. (...) Права победа коверте над писмом“ (Дебре, 2000, стр. 83-84). Не усуђујући се да одређујемо естетску вредност изазова<sup>20</sup> који је модерна уметност упутила академизму, наглашавамо њен медиолошки значај. Она комуницира на симболичкој равни али не прикривајући медијум, истиче га у први план свесна његове интеракције са самом поруком. Али, да би Дишанов писоар и уопште експериментисање младих уметника и њихово извргавање руглу естетских норми, добило своје место у храму уметности, била су потребна два оруђа – за кодификацију и капитализацију. Критике, галерије, музеји, колекционари, етапе су на путу од маргина до средишта уметничког света за нови уметнички (стваралачки) израз, на исти начин на који су то били и за класични. Модерна уметност је могла постати то што јесте само овом неизбежном, утабаном медиолошком стазом – кроз процес медијације и обликовања од стране медијатора. Ако је форма однела превагу над суштином, то ипак само потврђује да је уметничко дело синтеза два наизглед супротстављена елемента, техничког и симболичког, да је култура спој материјалног и духовног, да је наслеђе којим комуницирамо са

---

<sup>20</sup>Фовисти [*fauves*, фр. дивље животиње] своје име дугују згражавању које је изазвало њихово игнорисање важећих техника и канона; експресионисти објављују програм „којим раскидају везе са традиционалним академским сликарством, дајући простор уметности ослобођеној конвенцији“ (Прете, де Ђорђис, 2006, стр. 204), а футуристи у свом манифесту објављују раскид са традицијом и извор инспирације налазе у технолошким проналасцима што води стварању нових ликовних техника и употреби нових материјала.

прошлошћу и медиј и порука, али је равнотежа или видљивост тих елемената склона промени.

Наглашавање материјалности нас ипак не сме навести на погрешан закључак да је она област изучавања медиологије, већ је то израз тежње да се њена „скривеност“ у комуниколошким и културолошким истраживањима разоткрије и врати јој се њено право место, а то је тик уз симболички обликовану поруку. Историјски преглед развоја медија има сврху у медиолошким разматрањима, али није само себи циљ. Средиште интересовања медиолога јесте међуоднос двеју страна медаље, унутрашњи и спољашњи аспект комуницирања/трансмисије, јединствен спој и интерактивност носиоца и поруке. „Тривијални и интелектуално недостојни предмети“ се, смештајући се у исту раван, премда на различитим осама, повезују са најузвишенијим даровима духа, „[д]ијагонално се повезују области које су се одувек избегавале“ и из те везе се рађа слика „материјалне историје апстрактног или организационе историје интелигенције“ (Дебре, 2000, стр. 199).

Још једном попут Меклуана, Дебре у свом медиолошком подухвату тежи повезивању микро и макрофеномена, попут технике слагања слова у процесу штампе и тријумфа разума кроз развој аналитичког духа. Циљ медиолошких истраживања је утврђивање корелације између виших социјалних функција и одређених техника памћења, односно утицаја нових технологија (и са њима повезаних промена мнемотехника) на људско друштво (Дебре, 2000, стр. 92). Услед сложености и узајамности тог утицаја, два су могућа приступа истраживања:

- 1) *Bottom-up* приступ значи пратити симболичке последице техничких процеса; то је истраживачки пут „одоздо“, од техничког доживљеног као микрофеномен или мање вредно, тривијално, „нагоре“ ка симболичким учинцима које производи. У узрочно-последичном низу (крњем, јер је већ наглашено да су условљавања двосмерна) оваквих сагледавања, техника заузима место узрока, а на пољу културе трагамо за последицама. Такав приступ карактерише истраживања која демократију виде као последицу увођења папира као материјала за писање, појаву феминизма повезују са изумом бицикла, успостављају везу штампе и граматике... (за примере истраживања културних последица изума бицикла, видети: Bertho-

Lavenir, 1998; Sansot, 1998; о значају папира у изградњи нације видети: de Biasi, 1997)

- 2) *Top-down* приступ, што у преводу значи „одозго надоле“, карактерише пропитивање техничке условљености симболичких форми, односно, у којим друштвеним и техничким условима настају одређени културни феномени. Док у првом случају тражимо симболичке последице, овде откривамо техничке узроке.

Пример оваквог медиолошког приступа пружа нам Дебреово истраживање јудео-хришћанске представе Бога и друштвеног, нарочито техничког миљеа у коме она настаје. Апстрактна, свеприсутна и надчулна представа Бога у јудео-хришћанској традицији супротставља се до тада постојећим паганским идолима, великим статуама и приказима, и тај симболички *novum* омогућен је тек онда када је технички напредак то дозволио. Клинасто писмо и камила као превозно средство прикладно пустињи, ма како то тривијално звучало, посредовали су настанку религије какву знамо, медиолошки је закључак. Божанска порука није више уклесана у камену и везана за одређено место, она постаје сажета захваљујући писму и преносива, а то омогућава очување идентитета у доба изгнанства, што историја Јевреја несумњиво потврђује. „Јер преносиви Бог омогућава кретање без лутања, изгнанство без изгубљености“ (Дебре, 2000, стр. 97). Нова мнемотехника, писана реч, пружила је јеврејским прогнаницима симболичку везу са територијом коју су напустили, сећање на њу као основ идентитета и заштиту Бога који, сачуван у тексту, прати и штити током егзодуса. Антипод томе налазимо у античком остракизму који је прогнанима укидао управо заштиту богова који су везани за место и идентитет који је из те везе производио.

Оба медиолошка приступа, и *bottom-up* и *top-down*, за циљ имају једноставно медиолошку тежњу за синтетичким сагледавањем односа технике и културе. Првим се избегава тривијализација техничких проналазака и они стављају у контекст социо-културних, симболичких учинака које имају; другим приступом се измиче културолошкој замци саморазумевајуће природе културних феномена.

Медиолошка анализа се може вршити на различитим нивоима, у зависности од тога који видови реалности се корелирају. Најужи предмет анализе је интрасистемска

интеракција, утицај техничких промена у њиховом најнепосреднијем окружењу (у друштвеном, не просторном смислу), унутар истог система. Интрасистемском интеракцијом се може сматрати утицај типографије на организацију текста, фотографије на литографију, видеорекодер на биоскоп.

Проширивањем предмета анализе на корелацију различитих (под)система, приступамо истраживању интерсистемске интеракције, корелације, с једне стране, техничког проналазка попут телевизије и, с друге, значаја различитих спортских дисциплина (фудбал и рагби односе превагу над раније популарнијим спортовима) или самих спортова (Дебре истиче промене *Tour de France* у смислу промене етике услед увођења директног преноса). Данас врло актуелне дебате о питању ауторских права у ери Интернета такође се крећу у подручју интерсистемске интеракције.

Најшири обухват би представљала транссистемска интеракција, истраживање корелација техничких новина и најширих друштвених промена, оних које прожимају целину социокултурног система. Оваква врста везе се успоставља између смањивања сала за пројекције (промена биоскопа као медијума) и нестајања великих митова и легенди. Дигитализација, такође, иако техничка промена у емитовању телевизијског програма која омогућава интерактивност, персонализацију и умножавање услуга у односу на аналогну телевизију, има и бројне социјалне импликације које превазилазе сферу технике, а којима ћемо тек сведочити. Дебре као једну од њих помиње успостављање новог облика индивидуализма (Дебре, 2000, стр. 100-103).

Медиологија је „склона маштању“, како то поетично Дебре дефинише (2000, стр. 102), и тежи откривању везе наизглед неповезаних феномена и равни друштвене стварности, али увек полазећи од медиолошког аксиома да техничка страна медијума условљава његову симболичку изражајност, одакле изводмо закључак да културна сфера којом се напаја културни идентитет ма које друштвене групе почива, између осталог, и на материјалним темељима носилаца сећања. Наравно, није у питању прост узрочно-последични низ:

Одређена мнемотехника -----> Припадајуће симболичке форме,



из два разлога. Прво, и прихватање сваке нове технике/мнемотехнике/медијума условљено је социо-културним миљеом, дакле неће бити на исти начин имплементирана (или чак неће бити уопште) у свакој култури. Сведочанстава је више: судбина штампе у Кини, дуготрајна одбојност будиста према писаној речи, ислама према фотографији... Други аргумент против поједностављеног гледања на однос медијум-порука јесте у томе што је медијум увек урођен у шири детерминистички склоп, у целину утицаја који дају поруци њен коначни облик. Медиолошко наглашавање техничког аспекта израз је тежње да се и он врати у фокус ван кога је често неправедно остајао иако „физичка својства неког медијума мењају наше социјално и ментално понашање“, што се јасно уочава на примеру правних норми (Дебре, 2000, стр. 103; 104 и даље).

Промена технике преноса информација у себи крије зачетак промене друштвених односа. Овде се намеће питање да ли Дебреово (теоријско и практично, начелно и лично) марксистичко наслеђе бива радикално напуштено одузимањем примата односима у сфери материјалне производње на рачун оних у симболичкој сфери или само модификовано? У неомарксистичком маниру, он тежиште друштвених односа измешта из сфере материјалне у сферу симболичке производње, са поља економије на поље културе. Такви заокрети нису реткост у француској социолошкој традицији, поменимо само његовог савременика Алена Турена [Alain Touraine] који, развијајући своју „нову парадигму“, у суштини културалистичку, устоличује културу као поље основних друштвених сукоба у свету који се глобализује (2011). За разлику од ранијих неомарксистичких истраживања културе, Дебре се не интересује за културну индустрију и масовну културу, већ за шири контекст „динамике колективног памћења“ којим се обликује и који обликује дата култура, не занемарујући притом ни за тренутак утицаје економских односа, али их и не истичући у први план својих истраживања. Као парафраза Марксовог закључка о односу начина производње материјалног живота и социјалног, политичког и духовног, Дебреово теоријско прегнуће можемо дефинисати на следећи начин: начин преношења културног садржаја (спрега материјалних и нематеријалних носилаца, као и материјални и нематеријални садржаји) условљава процесе друштвеног и културног живота уопште. Наше мнемотехнике, додајмо – у крајњој инстанци, одређују нашу културу, која врши активно повратно дејство на њих.

Однос међу појавама на хоризонталној (техничка еволуција) и вертикалној оси (културне промене) јесте каузалан, али се ваља чувати редукционизма или технолошког хипердетерминизма. „Простор у коме се одвија проток информација не може се посматрати као механицистички (један узрок и једна последица) већ системски (кружење узрок – последица – узрок)“ (Дебре, 2000, стр. 109). Реч је заправо о интеракцији, међуодносу, а када технику посматрамо у улози узрока, онда је та узрочност негативна: културе *без* линеарног писма не познају логику, историју или граматичку<sup>21</sup>, оно је нужан, не и довољан услов. Његову каузалну недовољност надокнађује културно окружење (миље) које у комбинацији са техничким прогресом води културним променама. Мерење времена је омогућио изум часовника, изум часовника је резултирао из потребе за мерењем времена. Значај културног окружења за прихватање техничке новине (која ће нужно утицати и на само то окружење) огледа се и у чињеници да често његова употреба буде битно друкчија од изворне намере изумитеља, што се десило, на пример, са динамитом или Интернетом.

Став да „свака средина бира онај изум који ће за њу бити важан и који ће изазвати најмањи потрес. Ту нема спонтаног“ (Дебре, 2000, стр. 113) није у раскораку са сазнањима која нам пружа социологија културе. Социолози културе у културној средини (миљеу) виде релативно трајну али и динамичну творевину чији је развој условљен променом друштвених околности, а узроци промена могу бити унутрашњи или спољашњи утицаји. Како Милош Илић објашњава, на темељу културног фокуса (низа релевантних културних црта) се доноси одлука о прихватању или неприхватању утицаја (нови стил у уметности, на пример, или нова техничка достигнућа) који ће изазвати промену дате културе<sup>22</sup>. Релативно заокружена целина културних карактеристика (културни модел, образац,

---

<sup>21</sup> „Технолошки напредак *омогућава или условљава* појаву одређеног облика културе (нема модерног друштва без штампарије, ни персоналних рачунара без микропроцесора), али није неизоставно њен *детерминишући* фактор. Све помало личи на биологију: врста не производи из окружења. Без воде свакако не би било риба, али у мору не мора увек бити кичмењака, већ понекад и само алги или мекушаца“ (Lévy, 1990, према Дебре, 2000, стр. 110).

<sup>22</sup> Са позиција дијалектичког материјализма, он садржаје културе поима и као материјалне и као нематеријалне, а наспрам тако теоријски формираног схватања културних промена, наводи још четири групе теорија – еволуционистичке, циклусне (цикличке), дифузионистичке и функционалистичке.

узорак) делује „у смислу саображавања новопримљених дражи или утицаја са већ постојећим фондом културних чињеница“, што има „за циљ постизање узајамне сагласности, доследности, везе и одређености међу културним вредностима које улазе у састав културне основе датог појединца или друштвене групе“ (Илић, 1991, стр. 30; 31).

Средина или миље, како Дебре означава оно што заправо представља социокултурни систем је трајна и чврста структура, динамична и самоодржавајућа (с изузетком природних услова у којима битише, а над којима се контрола друштва еволутивно повећава, али свакако није потпуна) и, као таква, и ако изнедри новину која је може угрозити, тешко да ће је прихватити.

Са становишта социологије ризика може се упутити низ примедби на ову тврдњу. Еколошке и економске кризе, нуклеарна опасност, оружје за масовно уништење, производи су промена и развоја који су прихваћени, подстицани, широко распрострањени, а резултирају претњом по опстанак друштава каква познајемо, чак и планете у целини. Како Бек [Ulrich Beck] проницљиво запажа, сви савремени ризици производ су људског друштва и не представљају његов неуспех или грешке, већ нуспроизвод, ненамераване последице успеха. У савременом свету у коме се технологије убрзано развијају и смењују, освајајући све веће просторе живота, Бек постојање и судбину света види као функцију одлука, „одлука које одмеравају позитивне и негативне стране, које повезују прогрес с деградацијом“, али се не одлучује између сигурних и ризичних алтернатива, него је то „избор између различитих ризичних алтернатива, а често и избор између различитих алтернатива, чији се ризици односе на квалитативно различите димензије, које су једва самерљиве“ (2011, стр. 19; 16). Постојање друштва „самофабриковане несигурности“, дакле, не негира тезу о социо-културно детерминисаној селекцији нових технологија у светлу опасности коју могу представљати, јер су и савремени ризици случајни споредни ефекти успеха модерног друштва – успешне модернизације, брзог развоја глобалне привреде и тријумфа тржишног принципа у планетарним размерама.

Техничке и културне новине немају снагу теолошке неизбежности, иако често делује да је тако, већ се уклапају у постојеће окружење на начин да га мењају толико да не поремете његову стабилност. „Учинак који ће та операција налик калемљењу имати на

културно окружење никад није унапред познат, а управо ће се на основу њега одлучити судбина и опстанак проналаска“ (Дебре, 2000, стр. 114). Снага деловања културног окружења се потцењује јер није видљива осим када ретроактивно сагледамо њен утицај при појави неког медија или када се сукоби са њим, попут исламске културе и визуелних медија. „*Milieu*“ не треба схватити као неко природно дато окружење, иако оно тако делује, невидљиво у свом утицају. Оно подразумева читав низ система, организацију и хијерархију, међу којима су и политичка моћ и надлежности и, са њом у вези, приступ системима комуникација. Та наизглед недефинисана културна сила се јасно манифестује тек у сукобу са појавом нових медија и прерасподелом друштвене моћи коју покрећу, а кристализује се у медијаторима (операторима трансмисије). Свако прецењивање улоге новог медијума/технологије, што је у неку руку Меклуанова теоријска позиција, занемарује деловање „старог“ културног окружења. Новина не настаје ни из чега и не појављује се у технокултурном вакууму, већ се развија из постојећег и кроз постојеће успоставља; различите медијасфере постоје паралелно<sup>23</sup>.

И поред несумњивог утицаја који културно окружење има на прихватање нових материјала или техника преношења информација и њихово симболичко обликовање, у том систему медијум – порука – културно окружење, као да недостаје карика која би објаснила механизам којим од настанка писма, преко проналаска штампе, долазимо до настанка нације, или којим путем авион мења садржину међународног права. Медиологија процес преношења порука из прошлости, трансмисију, сагледава кроз шему 4М: порука (*le message*), медијум (*le médium*), миље или окружење (*le milieu*), и медијација или посредовање (*la médiation*). О њима можемо говорити као о четири сукцесивне фазе у међусобној интеракцији, али их је немогуће раздвојити јер тек у њиховој синергији се одвија процес трансмисије. Комуниколошкој шеми „ко каже шта, коме и којим каналом“ супротставља се медиолошка „шта, како, где и под којим ограничењима“ (Debray, 1998).

---

<sup>23</sup> “Захваљујући Ербасу, Француска је постала шестоугао који се може прелетети за сат и по, аутостраде приближавају европске границе. Међутим, регистарска таблица са уписаним департманом у којем живим и даље личи на ознаку за коњанике од пре два века (која је значила да се из било ког места до престонице може стићи за дан јахања)” (Дебре, 2000, стр. 116).

Тај недостајући зупчаник који предмет преводи у симболички делотворну културну карактеристику је медијација. Већ структура ове изведенице нам говори да је реч о процесу посредовања међу два појавама. Материјално се кроз процес медијације преводи у духовно, и обратно, а сам тај превод није неутралан већ активан чинилац креирања поруке. „Тако је и са чином трансмисије: то је *процес* (у коме нема ничег тренутног, већ све захтева време), тај процес личи на *пустоловину* (ништа није унапред одређено, нема аутоматизма); а та пустоловина завршава *метаморфозом* (на крају излазимо другачији него што смо били на почетку)“ (Дебре, 2000, стр. 145, 146).

Хришћанска култура нуди обиље примера медијације и медиолошки је богато поље изучавања, а сама фигура Исуса Христа представља посредника између Бога и човека. Он, као симбол медијације, посредник је између небеског и земаљског, истовремено бивајући и једно и друго – Богочовек. Дебре у хришћанству учача још један медиолошки значајан моменат. Материја, тело, добија онтолошки статус какав раније није имала, јер дух обитава не у супротстављању већ у преплитању са материјом, чак се и Црква симболички назива телом Христовим, одакле Дебре изводи закључак да је реч о религиозном материјализму. Духовно спајање верника са Богом одвија се кроз освештану материју, хлеб и вино, тело и крв Христова. Трансмисија божанске поруке подразумева, дакле, цркву као материјализовану организацију, а она у хришћанском учењу представља заједницу верника. Заједништво је централна категорија трансмисије, од медија, медијације, миљеа до поруке увек налазимо заједницу људи коју тај процес повезује заједничком прошлошћу и стремљењима, колективним културним идентитетом.

Сваки медиј, идеја или културна творевина потребује медијаторе као би достигла широку распрострањеност и постала прихваћена у датој култури. У сфери уметности то су већ поменути критичари, галеристи, кустоси, академије, школе; на пољу религије, оличени су у свештеницима; за свет образовања, медијација је задатак професора. Сви они нису просто механички преносници, већ активни учесници процеса трансмисије. О медијацији говоримо када Вук Караџић од мноштва различитих верзија народне песме „Бановић Страхиња“ запише ону једну у којој се Страхиња издиже изнад владајућих норми патријархалног друштва и опрашта својој љуби, као и онда када креатори школских

програма уврсте ову песму у читанке. Институције, а њихову улогу некада преузимају и појединци, бирају и обликују садржаје колективног памћења. „Медијација није само 'нешто у средини', она учествује у стварању оног у чему посредује. (...) Она обликује“ (Дебре, 2000, стр. 149). Музика, та несумњиво културна вредност, не постоји сама по себи и увек иста, већ се стално изнова ствара посредовањем, односно извођењем. Извођач, као медијатор, има активну и неупитну улогу у обликовању коначног садржаја музичког дела који стиже до слушалаца. „Колико далеко кроз време, кроз простор, треба да пратимо трагове да бисмо испратили све ове тихе ентитете који мирно доприносе вашем читању овог чланка за радним столом?“, пита се Латур (1994, стр. 37), и гради менталну слику првог корака медијације, пре него су сви ти ентитети (од дрвета од кога је направљен сто, материјала и делова рачунара, појединаца који су учествовали у обликовању сваког од тих елемената, појединаца и група, организација) бивали повезивани у већу целину придајући им нова значења и функције. Он технологију третира као скривени рад: она преноси прошла дела у садашњост, заклања бројне учеснике у процесу, медијаторе, који постају невидљиви а ипак присутни. Врши се пренос делања на актере који нису људи, то су материјални преносници, артефакти, а у њима је сачувано делање људи који су их обликовали и који им придају значење.

Улога медијације у процесу трансмисије је кључна, те, иако хронолошки следи одашиљање поруке, по значају за њено обликовање му претходи. Кибернетички приказ медијације као *black box* недостатан је да прикаже (по аналогији са техничким системом) разлику између *input*-а и *output*-а. Трансмисиона црна кутија преображава проповедање, живу реч Исуса из Назарета „до опипљивости, демографске и културне, до заједнице од милијарду хришћана на планети“ (Дебре, 2000, стр. 141). Пренебрегавање улоге медијације у обликовању поруке доводи до појаве теоријског приписивања кривице изворном садржају за све, па и временски врло удаљене последице које произведе, попут каузалног везивања Маркса и гулага или Ничеа и СС јединица.

Преношењем порука из прошлости, њима се придају слојеви значења, тумачења и последице који често изворно нису у њима садржани. Традиција, да подсетимо, није окамењена, свака нова генерација има нову генерацију медијатора који садржајима које

преносе дају сопствени печат. Губици који настају услед пропадања материјалних носилаца, симболички се надокнађују нематеријалним преносницима. Недостатке материјалног аспекта медијума надомешћују „тела која *превазилазе појединачно* и мање су склона прашњавости – то су институције“ (Дебре, 2000, стр. 150). Оне су део канала за пренос поруке, што нас води закључку о неопходности организације за ток трансмисије која није ни спонтана ни стихијска, нити „забава за доконе госпођице“, како то Дебре духовито каже (2000, стр. 151).

Медиолошки метод он одређује као утврђивање корелација појединачних случајева симболичких активности, форми организације и начина архивирања трагова прошлости и њихове циркулације, јер „динамика мисли није одвојива од физике трагова“ (Debray, 1996a, стр. 11). Од медијума као средства, одмичемо се ка медијацији као процесу његовог коришћења. Симбиоза медијума и миљеа гради структурни део, социо-технолошки комплекс, који је објект медиологије, чији је динамички аспект медијација. 4М су испреплетени на начин да их је могуће раздвојити само у аналитичке сврхе. Сваки појединачни елемент трансмисије долази у главни план у зависности од угла гледања, тако се смеђују технолошка, антрополошка, социолошка, комуниколошка перспектива, а њихово сагледавање у целини међусобних утицаја и ефеката одликује медиолошки приступ.

Медиолошки сазнајни циљ је разоткривање механизма „који, иако не припадају ономе што зовемо културом, истовремено чине само њено биће“ (Дебре, 2000, стр. 192). Медиологија у центар поља истраживања смешта проблеме и теме са маргина семиологије, социјалне психологије, историје и социологије, и нужно је повезана са овим наукама црпећи њихова сазнања у циљу крчења својих истраживачких стаза. Дебре, ипак, горљиво брани потребу о конституисању нове науке, сматрајући да ниједна од постојећих не нуди одговарајући оквир за сагледавање медија на начин на који медиолози то чине. Не негирајући интересовање и допринос социологије у истраживању појава које улазе и у фокус медиологије, он наводи два аргумента као кључна за њихово разграничење.

Први камен међаш је, како Дебре тврди, усмереност социологије на индустријски и постиндустријски свет, односно на садашњост, уз занемаривање њене условљености

прошлошћу и припадности временском континууму који је са том прошлошћу нераскидиво спаја. Колективни идентитет је и медиолошка и социолошка категорија, али Дебре сматра да социолошки приступ не узима довољно у обзир историчност у тумачењу његовог формирања, па чак и када то чини, креће се кроз мрежу чинилаца међу којима нема места за материјалне посреднике. Памћење, мнемотехнике, споменици, материјално културно наслеђе, остају ван дела стварности чијем објашњењу социологија тежи. „А медиологија би желела да се прошири ван граница модерног, савременог света, на историју у правом, најширем смислу речи, јер, трагајући за средствима и поступцима памћења, она се пита и о околностима (објективним и субјективним) под којима се, у свакој епоси, историја дешава“ (Дебре, 2000, стр. 180-181).

Овај аргумент обара, ако ништа друго, постојање посебне социолошке дисциплине, историјске социологије, која за предмет има управо преиндустријска друштва. Однос историје и социологије није ни ново ни до краја разрешено питање, али је неспорна оријентација социологије на историју од самих њених почетака као научне дисциплине, које карактерише тежња за утврђивањем законитости друштвеног развика, односно општих правилности историјских кретања. У крајњој линији, „то су два крака јединственог научног континуума“ (Антонић, 1995, стр. 41), која могу један другом допринети својим сазнањима, што несумњиво и чине. Раздвајање историје и социологије увек може бити само условно. И једна и друга су опште научне дисциплине које за свој предмет имају друштвене појаве и процесе; историја их истражује као једнократне и непоновљиве, временски и просторно одређене, социологија као трајне и поновљиве, трагајући за општим у конкретним временско-просторним манифестацијама. Јоже Горичар то сумира на следећи начин: „социологија не може без историје, јер јој ова даје неопходну стварну грађу за социолошка уопштавања“, као што „ни историја не може без социологије зато што може правилно да одређује, описује и класификује само оне појаве које познаје, чија јој је суштина и чије су јој законитости познате“, а њих утврђује социологија (1974, стр. 16).

Други аргумент у прилог тези о недовољности социологије за расветљавање „техничке структурисаности култура“ је занемаривање техничких узрока у објашњењу



друштвених последица. Техничко-технолошке последице не само да су присутне у социолошкој појмовној мрежи, већ су дале подстицај настанку саме науке, али се оне у својој материјалности узимају као подразумевајуће. Социолог је склон „[о]брушавању на последице хегемоније или симболичке доминације без узимања у обзир њихових технолошких узрочника“, па ће таквим приступом „изградити друштва субјеката без објекта, корисника без артефаката и помагала“ (Дебре, 2000, стр. 182, 183). Област материјалне производње, тврди овај у младости марксиста, је остала дисциплинарно поље економије, њен друштвени парњак поље социологије, осим у радовима ретких појединаца и краткотрајних продирања артефаката у социолошко опажајно поље. Међу онима који овај аргумент успешно доводе у питање, Дебре као нарочито значајне истиче Бруна Латура [Bruno Latour] и Антоана Ењона [Antoine Hennion].

Друштвена теорија јесте, како Латур каже, „лишена артефаката“ (Latour, 1994, стр. 43), али истиче и да не постоје предмети или технологије као такве, да ствар постаје делом друштвеног живота у интеракцији са субјектом. Сваки наратив о човеку подразумева објекте које он користи, сваки сусрет субјекта са објектом значи и однос са бројним медијаторима који су утицали на његово обликовање у форми у којој га знамо. За разумевање техничке медијације, неопходно је темељно редефинисање социолошких концепата, јер „објект је субјект који само социологија може да проучава – социологија, у сваком случају, која је спремна да се суочи са неживим, као и са живим актерима“ (Latour, 1994, стр. 46). У том смислу, Дебреова теорија која баштини бројна социолошка сазнања, може да буде подстицајна за преиспитивање или допуњавање поља истраживања и сазнајног фонда социологије, нарочито социологије комуникација и социологије културе.

*En général*, однос организоване материје и материјализоване организације, од којих је потоња апсолутно друштвена творевина, а прва друштвено детерминисана, што и сама медиологија наглашава, затим културни миље као чинилац процеса трансмисије, медијација као друштвени процес и, најзад, колективни идентитет као производ синергије ових елемената, је у свим аспектима друштвена, дакле и социолошка појава, што све скупа чини раздвајање медиологије и социологије барем упитним. Већи нагласак који медиолози стављају на технички пол трансмисије, што, како и сами кажу, није суштина медиолошког

приступа, можемо, наиме, сматрати расветљавањем једне за социологију ободне теме. Потпуно преплитање двеју наука даје оправдање за упитаност: зар медиологија није само проширивање поља истраживања социологије једним делимично занемареним делом друштвене стварности? Или: да ли је конституисање нове дисциплине неопходно ако се сав њен садржај може поистоветити са новом перспективом у оквиру постојеће науке? Какви год одговори били, социологија истрајава у тежњи за општошћу и отвореношћу према подстицајима и сазнањима из ма ког дела академским границама раздељеног научног поља, и у медиолошким истраживањима и промишљањима може наћи хеуристички плодне подстицаје.

## 2.1 ПРЕЦИЗИРАЊЕ ДЕБРЕОВОГ ПОЈМОВНО-ТЕРМИНОЛОШКОГ АПАРАТА

Узвишеност, значај или истинитост неке идеје нису довољан услов њене друштвене егзистенције. Тек наизглед неприродан спој духовног и материјалног, субјекта и објекта, заправо континуитет таквих спојева кроз генерације, даје друштвени живот идеји. Примерице, „социјализам је“, каже Дебре, „рођен са штампарском етикетом око врата“, комбинација књига, новина и школа представљала је „генетичку спиралу радничког покрета“ (2017, стр. 4).

Значења се међугенерациски преносе средствима која медиологија именује медијумима трансмисије, како би се нагласила разлика у односу на медије комуницирања, видевши их као *false friends*. Лаичко асоцирање медија са искључиво масовним медијима, није довољан разлог за њихово научно преименовање, јер, упозорава Диркем „ако се [...] поведемо за уобичајеним значењем, излажемо се опасности да уочимо разлике у ономе што треба поистоветити, или да поистоветимо оно у чему бисмо морали да уочимо разлике, и да, тако, не спознамо истинску сродност ствари и погрешно разумевамо њихову природу“ (1997, стр. 31).

Чак и комуникологија обим појма медији не исцрпљује у масовним медијима, већ им придружује и медије интерперсоналног, интраперсоналног и групног комуницирања, што још увек нису медијуми у медиолошком значењу појма, али јесте назнака у правцу схватања медија као вишег родног појма у односу на медије масовног комуницирања. Квалитативна разлика међу медијима (комуницирања) и медијумима (трансмисије) оправдава потребу јасне дистинкције, али овакво термиолошко решење, макар у српском језику, није најсрећније, будући да се оба термина користе симултано и истозначно (термин медиј значно чешће, што је последица англофоне стазе којом комуниолошка мисао начешће стиже до српског језика).

Као што је већ речено, централно медиолошко питање нису сами медијуми, већ процес којим одређени симболички садржај постаје материјална снага у друштву, што захтева и сагледавање улоге материјалних носилаца симбола, а „[т]о представља давање

предности материјалној основи на којој почивају културе“ (Debray, 1997, str. 51). Дистинкцију материјално/симболично треба узети с будном пажњом како се не би пренебрегла чињеница да је и сам симбол, сваки симбол, првенствено материјални објекат. Дакле материјално и симболично се не могу супротставити јер је прво садржано (и) у потоњем. Прелаз од пуког материјалног објекта ка симболу значи успостављање релације према субјекту, и то не само опште сазнајне релације, већ такве да је субјект у стању да разуме значење симбола. „Другим речима, он мора имати психичку диспозицију да при опажању тог објекта замисли или доживи један други (значајнији) објекат на који се онај први односи“ (Марковић, 1994, стр. 25). Дакле, када говоримо о материјалном и симболичком у трансмисији, заправо је реч о том комплексном процесу изградње значења које се везује за конкретан објекат и упућује на неки други, апстрактан реалитет.

Када се на симболичком полу трансмисије нађу појаве попут институција, то је стога што оне учествују у изградњи значења. Веза материјалне основе симбола и неке опште форме мишљења или осећања на коју упућује је, као што је познато, конвенционална, што не значи потпуну произвољност већ друштвено условљено и за одређену културну заједницу препознатљиво утврђено значење симбола. Камен као материјални објекат постаје симбол кроз „прераду“ коју врше уметници (архитекте, скулптори, вајари), културне институције (школе, академије, галерије, музеји) и организовани колективи који чине шири оквир њиховог деловања (црква, нација, држава). Сви они стоје у међупростору од камена до споменика.

Када Дебре о медиологији говори као утврђивању везе између тривијалног и узвишеног, то се може схватити и на начин да симбол увек поједностављује идеју на коју се односи, у том смислу можемо рећи да је тривијализује. Две прекрштене линије или комада дрвета упућују на 2000 годна дугу бурну историју хришћанства, на један изузетно комплексан систем религијских учења и пракси, митове и етику, религијску заједницу и најзад на узвишена осећања верујућих.

У теорији значења налазимо став да носилац значења може бити било који објект уколико асоцира свест на неки други објект (Марковић, 1994). Дебре носиоцима, који су по правилу материјални, придружује и институционалну допуну, јер она врши функцију

утврђивања и очувања значења. У супротном, свет симбола у коме све може бити носилац значења би био потпуно неуређен, готово субјективан. Носиоце симбола он структурише кроз шестоделни образац, групишући елементе медијума у две целине – техничке које чини организована материја (ОМ) и који уређују спољашње услове преношења, и институционалне, материјализована организација (МО), који конституишу унутрашње услове конструисања.

Табела 1. Структура медијума (Дебре, 2000, стр. 154)

<b>МЕДИЈУМ = ПОТПОРА СИМБОЛУ</b>	
ТЕХНИЧКИ УСЛОВИ	ИНСТИТУЦИОНАЛНИ УСЛОВИ
ОМ 1: <b>материјални носилац</b> (статичан – страна или магнетна површина, или динамичан – звучни или електромагнетни таласи)	МО 1: <b>лингвистички код</b> (арамејски, латински, енглески и сл.)
ОМ 2: <b>начин изражавања</b> (текст, слика, артикулисани звукови)	МО 2: <b>организациони оквир</b> (држава, школа, црква и сл.)
ОМ 3: <b>механизам протока</b> (ланчана, звездаста, умрежена и сл.)	МО 3: <b>модели за обликовање</b> (појмовна организација поруке)
Одељак <b>ОМ</b> (организована материја)	Одељак <b>МО</b> (материјализована организација)
= <b>спољашњи услови преношења</b>	= <b>унутрашњи услови израде</b>

Као што се кроз табелу види, ова два одељка медијума, технички (ОМ) и институционални (МО), нису монолитни. Рашчлањени су у аналитичке сврхе како би се сагледала сва сложеност потребних материјалних и организационих елемената неопходних за пренос симбола и, последично, за медиолошку анализу трансмисије, али међу свим елементима медијума постоје односи узрочности, не увек једносмерни и не увек јасно дефинисани. Њихова неразмрсива веза јесте на трагу Латуровог схватања о погрешци супротстављања човека и објекта, друштва и технологије, и посредницим као хибридима: „ми смо социотехничке животиње и свака људска интеракција је социотехничка“ (Latour, 1994, стр. 64).

Дебреово инсистирање на именовану другог дела медијума институционалним може да наведе на погрешну асоцијацију са социолошким појмом институција или друштвених установа. Институције (установе) су претпоставка постојања друштвене групе. Установљени облици понашања и деловања творе везивно ткиво неопходно за успостављање заједништва/друштвености. Институционализацијом се структурише друштвени живот, стабилизује се и организује на начин који ће обезбедити релативну трајност.

Институције или установе етимолошки у оба терминолошка варијетета упућују на нешто што је утврђено, унапред установљено. Карактеришу их нормираност активности, трајност и стабилност деловања, стандардизација поступака, колективност аката, сврсисходност радњи и „моћ или ауторитет којим се одређују чиновници и прописује њихово вршење, тако да су они неспорни и прихваћени од стране појединаца“ (Печујлић, Милић, 2001, стр. 78), и уз друштвене групе чине најзначајније друштвене творевине, те се за социологију неретко каже да је наука о друштвеним институцијама. То се потврђује када се њен предмет одреди као „стабилни и поновљиви модели понашања и интеракција људи у друштву, структура друштвеног делања“ (Голенкова у Марковић, Голенкова, Шуваковић, 2009, стр. 48). Чинећи оквир друштвеног делања и односа, друштвене установе нормирају друштвене односе и извориште су друштвених улога.

Друштвена установа као појам обухвата појаве које не одговарају ономе што Дебре сматра институционалним делом медијума. Сагледамо ли, међутим, опсег појава које он подводи под овај називник, схватамо да се он пре може односити на државне институције (школе, академије, музеји), но има и оних елемената на тој страни медијума који не задовољавају овакво тумачење. Можда је прецизнија друга одредница коју Дебре користи, материјализована организација (организација и у социолошкој терминологији има значење блиско институцији), јер упућује на било који организовани облик удруживања.

Ипак, језик као први елемент МО структуре медијума заправо појашњава о чему је реч. Израз институционални део медијума производи нејасноће које би се избегле ако бисмо структуру медијума означили као синтезу техничког (или материјалног) и *друштвеног* дела. Манастир постоји тек у јединству материјалне грађевине и цркве као

институције која му придаје значење, књигу као медијум омогућавају постојање папира и делатност издавача. Ма која институција или организација је друштвена појава, као и језик или било који други систем симбола уопште. Можда недовољно прецизан, али тек термин друштвени аспект медијума може да обухвати тако разнородне појаве какве су језик, школа, дирекција за путеве, авиотранспортна и издавачка предузећа, САНУ, политичке партије и архитектонски биро, при том не напуштајући Дебреово схватање природе медијума за који на једом месту каже да представља „легуру материјалних средстава и људских чинилаца“ (Debray, 1997, стр. 1).

Од институција се не може одвојити материјални носилац поруке који је основа на којој се њихово деловање исписује. Поред уобичајеног поимања да су то књиге, споменици, грађевине, медиологија проширује поље на све појаве, предмете и објекте који омогућавају процес трансмисије, попут путева које Дебре тумачи као „оипљиви траг материјално уписан у земљу“, скривен пред нашим очима, те је „медиологија [...] могла само да ода почаст непознатом медијуму какав је пут“ (Debray, 1996b, str. 6).

Целину медијума чине пасивни и активни елементи, они којима се рукује (ОМ) и они у оквиру којих се комуникација одвија (МО). Да би римски коњаник пренео поруку с краја на крај царства, нуди пример Дебре, неопходни су: путеви, коњ и глобална мрежа за слање пошљици (поштанске станице, гарнизони, итд), што представља техничку, пасивну, ОМ страну медијума; неопходни су и латински језик, централна власт која издаје наређења и систем колективних представа (морал, дисциплина, итд.), као друга страна медијума, материјализована организација (2000).

Наизглед пренаглашена улога материјалних елемената медијума у медиологији последица је неодвојивости динамике поруке и њене материјалне основе. Говорити о језику без материјалног записа, тексту без књиге, филму без камере или траке, слици без платна, једнако је као играти карте (покер или бриц) без карата самих, само на основу познатих правила, појашњава Дебре (1997, стр. 72).

У вези са структуром медијума, можда је оправдано запитати се зашто језик није материјални носилац симбола? Говор је његова материјална страна, али као синтеза мисли

и говора, он превазилази материјалност. Ипак, у комуникацији и трансмисији увек се суочавамо и са његовом изражајном страном (говор или писмо) која је материјална у смислу чулно опажљиве стране симбола. Лукић, слично томе, каже: „он је оруђе којим се материјално изражавају друге духовне творевине“, да би нешто касније устврдио да у расправама око припадности језика друштвеној основи или надградњи, тешко је бранити став о језику као делу друштвене основе јер „он није никакав материјалан процес него духован и психички“ (Лукић, 1995, стр. 284, 286). Разрешење дилеме о природи језика налазимо у *Немачкој идеологији*. Маркс и Енгелс, сагласно својој општој визији друштва, духовну производњу виде као непосредно уткану у материјалну производњу, која је „језик стварног живота“ (1974, стр. 22), у њиховој филозофији која се „са земље подиже у небо“, утврђује се друштвени карактер језика, али се он одређује као основни облик свести, а значење појма друштвене свести у марксистичкој терминологији најприближније можемо упоредити са значењем симболичке културе (Клосковска, 2005). Симболичност, како смо већ утврдили, не значи нематеријалност, али значи да материјалност дате појаве није њена суштинска одлика. Додатно, језик заиста представља средство унутрашњег обликовања поруке а не спољашњег преноса, у том смислу да условљава обликовање поруке бивајући јој иманентан.

Трансмисијом кроз време преношена порука није порука било које врсте. За разлику од комуникације, није реч о информацији чија је вредност употребна, такође, није реч ни о истинама у научном смислу, већ апстрактном и безвременом садржају, о сећању које се тиче вредности и знања на којима се темељи идентитет заједнице. То могу бити велики религијски или идеолошки системи, уметност, митови и легенде, највећма оно што уобичајено подводимо под појам духовне културе, али и културне матрице, етничке или националне, што ову поруку изједначава са културним сећањем.

Свака култура има сопствену „конективну структуру“ (Асман) која врши социјално и временско повезивање, који творе нормативни и наративни аспект културе. Аналитичко раздвајање две функције културе има смисла само у циљу објашњења, у деловању су нераздвојне. Социјално повезивање (синхронијско или комуникативно, рекао би Дебре) култура остварује кроз симболички свет заједничког искустава, очекивања и деловања, у



коме она има улогу оријентира. У тај симболички свет садашњице усмерене на будућност, уткана су искуства и слике прошлости, сећање, кроз које се садашњост осмишљава чиме се успоставља временска (дијахронијска, дакле) повезаност међу припадницима одређене културе. „Оба аспекта: нормативни и наративни, аспект подуке и аспект приче фундирају припадност и идентитет, омогућују појединцу да каже *ми*. Оно што поједине индивидуе спаја у том *ми* јесте конективна структура заједничког знања и слике о себи, која се, с једне стране, ослања на везаност заједничким правилима и вриједностима, а с друге, на сјећање заједнички настањене прошлости“ (Assmann, 2005, стр. 19). Трансмисијом се преносе „значања, тако да оно што живимо, мислимо и верујемо, не нестане са *нама*“ (Debray, 2000, стр. 3).

Како се процес трансмисије мери деценијама и вековима, институције и појединци који учествују у преносу садржаја се генерацијски смењују, а сам пренос формативно делује на поруку, трансмисију можемо посматрати као континуирани низ њеног обликовања и преобликовања. Медијација, у медиолошкој појмовној мрежи, означава те интерпретативне чинове на сваком кораку трансмисије, а медијатори, било да је реч о појединцима или институцијама су њени носиоци. Издавач који врши селекцију материјала који ће штампати, одбор за образовање који бира садржаје који ће ући у школске програме, народни песник који стиховима класификује вредности<sup>24</sup>, учесници су у процесу дијахронијске комуникације.

Процес медијације је неопходан за разумевање процеса којим се гради слика кнеза Лазара и Вука Бранковића у културном сећању. Битка у којој су обојица учествовала једном доноси ореол свеца, хероја, мученика, у народном предању је овенчан и царском круном како би се нагласила величина његове жртве. Лазар оличује вредности слободе и узвишене егзистенције који су изнад живота самог у смислу биолошког постојања. Вук Бранковић, с друге стране, иако догађаји који непосредно следе Косовски бој не говоре

---

<sup>24</sup> У завршним стиховима народне песме косовског циклуса „Пропаст царства српскога“, певач набраја пострадале племиће у бици на Косову, броји српске губитке („и погibe српски кнез Лазаре/ и његова сва изгibe војска/ седамдесет и седам 'иљада“), али ламент завршава стиховима који зраче похвалом и поносом јер изражавају вредност већу од изгубљених људских живота: „све је свето и честито било/ и миломе Богу приступачно“.

томе у прилог, у колективном сећању постаје издајник. Тежња за очувањем културног идентитета под османском влашћу добијала је у њима симболички путоказ. Поробљеној, биолошки и културно угроженој заједници потребне су две контрастне слике које се учвршћују у памћењу, једна као идеал, друга као упозорење. Значења Вука и Лазара као симбола нису истоветна у читавој покосовској историји, она се изграђују у интеракцији са културним миљеом и друштвеним условима и потребама. Првенствено их изграђују наследници Хребелјановића и Српска православна црква а утврђују се кроз народну поезију из генерације у генерацију. Чак и данас, када је Лазарева улога још увек неупитна, Вукова се преиспитује, нови медијатори постају културне институције које им придају значења у савременом социо-културном контексту.

Наши комуниколози, Радојковић и Милетић, сматрају да појам медијатора „изван колоквијалне употребе, нема упориште у комуниколошком разумевању субјеката комуницирања, комуникационог чина и комуникационе ситуације“ (2006, стр. 98), аргументујући да би било који трећи, кентаурски (субјект и медиј истовремено) члан био немогућ, јер ако постоји средњи субјект – он је ипак субјект, а ако користи неки медиј – он не постаје делом медија. Међутим, иако такав став има основа у анализи комуницирања (користећи овај појам у медиолошком смислу), трансмисија својом квалитативном разликом дозвољава, чак изискује и увођење појма медијатора, и на тој разлици се успоставља раскол медиологије и комуникологије. Медиолошки приступ: исти нотни запис поприма различите уметничке манифестације у изведби различитих извођача, а критичари и галеристи су одређивали да ли ће одређено дело добити епитет уметничког и као такво бити комуницирано будућим генерацијама или заборављено као безвредно, у њима види медијаторе; комуниколошки приступ: композитор (пошиљалац) креира поруку (нотни запис) која одређеним средствима (инструменти) стиже до прималаца (публика), или сликар ствара поруку која се на платну као медију одашиље примаоцима, уметничкој публици, занемарује очито незанемарљиву улогу низа посредника који стоје између крајњих полова процеса. И када узима у обзир медијацију, комуникологија у том процесу препознаје утицај медијске презентације поруке на формирање значења (McQuail, 2010, стр. 11).

Читав процес трансмисије условљен је и миљеом (*milieu*) у коме се одвија. И овде је реч о социо-техно-културном комплексу који одређује могућа техничка и технолошка средства преноса, чија су манифестација елементи друштвеног аспекта медијума, и који је референтни оквир интерпретације симбола и конструисања садржаја трансмисије. „*Milieu* је више од кулисе или сценских ефеката, или од спољног простора циркулације: он условљава семантику трагова којима је друштвена организација наклоњена“ и „поставља хоризонт значења порука“ (Debray, 1996а, стр. 16). Он је, дакле, извориште, средина и циљ трансмисије која креће из одређеног културног миљеа, кроз њега се креће, њиме су њен ток, могућности и донети обликовани, и преноси поруку чије је значење условљено миљеом и која се у културу, самим тим у миље трансмисије, уграђује.

Целина свих ових елемената омогућава процес трансмисије. Он тече од апстрактног концепта до конкретне друштвене последице на три шине – људи, инструменти за трансмисију, институције. И поред много простора посвећеног материјалима, техникама, технологији и институцијама, централна медиолошка тема нису они по себи. „Техничке карактеристике медијума, и то је једна од неколико линија које оцртавају поље медиолошких интересовања, детерминишу симболичке домете трансмисије“ (Вучковић, 2020), те уз одређену дозу слободног тумачења, медиологију у целини можемо схватити као разраду Марксовог става о духу оптерећеном материјом.

Трансмисија, централна категорија медиологије, условљена је дијалектиком духа и материје, а производи те синтезе су садржаји културног идентитета. Динамика интергенерацијског преноса значења води изградњи одређеног репозиторијума вредности које нису лепа прича о прошлости већ жива сила која условљава вертикално и хоризонтално повезивање појединаца у заједницу, дакле детерминанта друштвеног и културног живота у садашњости.

### 3. МЕДИЈСКА ТРАНСМИСИЈА И ОЧУВАЊЕ СРПСКОГ КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА НА ПОДРУЧЈУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ (1999-2015)

#### 3.1 МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

##### I ПРЕДМЕТ ИСТРАЖИВАЊА

###### *Теоријско одређење предмета истраживања*

Епистемолошки помак који доноси Дебреова теорија у односу на теорије комуницирања које му претходе односи се на раздвајање двеју равни комуницирања, синхронијску и дијахронијску, односно на разликовање појмова комуникације и трансмисије. Појам трансмисије означава збир носилаца, форми, услова и промена који твори динамику колективног памћења, а колективно памћење има своју просторну, временску и идентитетску координату, те се самим тим односи и на колективни идентитет јер он „почива на узимању удјела у заједничком знању и заједничком памћењу“ (Assman, 2005, стр. 163). За разлику од комуникације коју види као везивно ткиво друштвене групе у простору, у Дебреовом схватању трансмисија гради спој у времену, интергенерацијски, што се рефлектује и на синхронијско повезивање, али је превасходно реч о културном идентитету. Значајно већи део теоријских и емпиријских истраживања подручја комуницирања у свом фокусу има управо синхронијску раван, раван комуницирања у простору, док је комуницирање кроз време, чак и када је уврштано у обим појма комуницирања, углавном бивало искључено из сфере интересовања истраживача и препуштано подручјима културологије или социологије културе.

Новина коју доноси Дебреов медиолошки приступ јесте акцентирање управо трансмисије због њеног немерљивог значаја у одржању културног континуитета. Дебре комуникацијом именује везу између „овде“ и „другде“, на којој се темељи настанак друштва, што не противречи основној претпоставци социологије комуникација, као социолошкој дисциплини, о комуницирању као неопходном услову изградње

друштвености; трансмисијом се, међутим, повезује „некад“ и „сад“ и „настаје континуитет (дакле, култура)“ (Дебре, 2000, стр. 13).

Да је оправдано процес преношења културног наслеђа, одржања континуитета и изградње културног идентитета посматрати као комуникацијски процес, показује нам идентификовање свих елемената потоњег у првом: пошиљалац поруке, енкодирање, сама порука, канал којим се шаље, декодирање и прималац. Запис на мраморном стубу (медиј) „Човече који српском земљом ступаш, било да си дошљак или овдашњи, ма ко да си и ма шта да си, када дођеш на поље ово, које се зове Косово...“ је порука која од деспота Стефана Лазаревића (пошиљалац) стиже до посетилаца Газиместана (примаоци) вековима касније. Елемент који је неостварив јесте одговор (*feedback*), што значи да је реч о једносмерном процесу, али и већи део масмедијски посредоване комуникације је управо такав, па представља легитимно поље социолошких истраживања. Сагледамо ли строго комуниколошки, кључна дистинкција између две равни комуницирања или два схватања комуницирања јесте време – време путовања поруке од емитера до реципијен(а)та, време трајања комуницирања. Стога, Дебре комуникацију и сагледава као чин, а трансмисију као процес. „Комуникација представља *тренутак* дуготрајнијег процеса и *део* шире целине, коју по договору зовемо трансмисијом“ (Дебре, 2000, стр. 13). Дакле, два појма нису неповезана, „напротив, та два регистра постоје у међусобном прожимању. Комуникација представља неопходан, али не и довољан услов за трансмисију“ (Дебре, 2000, стр. 24).

То дуго трајање преноса поруке међу различитим временским равнима пружа велики простор за њено мењање, интервенције у самом садржају, отежава очување аутентичности поруке и наводи на негирање јединствености те поруке и, последично, комуникацијског процеса чији је део. Међутим, чак и Шенон- Виверов математички модел комуницирања укључује шумове као елемент комуникацијског процеса који могу утицати на рецепцију поруке (према Mcquail, Windahl, 2013, стр. 16-17). Разлика се састоји у томе што су преобликовања поруке током преноса трансмисији иманентне, неизбежне и чине њен конститутивни елемент, медијацију.

С друге стране, и то представља кључну социолошку дистинкцију комуникације и трансмисије, посредовани садржаји комуникације и трансмисије се разликују.

Трансмисија се свесним избором односи на најдрагоценија сећања за опстанак колектива, маркере његове културне посебности. То нису истине у научном смислу, нити објективна историја, свакако не ни фалсификати, већ значења која пружају референтни оквир колективној самоидентификацији. Трансмисија устројава заједницу, уједињује је у целину, омеђује територију исцртавајући културне границе (Debray, 2000, str. 15).

Док комуникација, у Дебреовом, ужем значењу те речи, представља темељ друштвености, окосницу изградње друштва, трансмисија је темељ стварања идентитета, односно културе. Уколико је производ процеса трансмисије културни идентитет или, како то сам аутор наводи, култура у дескриптивном смислу, то је још увек задржава у оквирима социолошког интересовања. Култура и са њом повезане појаве и процеси предмет су изучавања социологије и њених посебних дисциплина, као што су социологија културе, култура и политика сећања/заборава, социологија масовне културе, социологија масовних комуникација (масовних медија) и сл. Ипак, Режи Дебре велики део свог научног и академског рада посвећује конституисању нове научне дисциплине, медиологије, која би за предмет имала две хронолошке равни комуницирања. Медиологијом назива дисциплину која третира више социјалне функције у корелацији са техничким структурама трансмисије, разматра везу симболичких активности одређене друштвене групе (религије, уметности, идеологије,..) и њених форми организације, и модела архивирања и преноса наслеђа (Debray, 1996a, стр. 11).

Наше истраживање ће представљати покушај примене Дебреовог концепта трансмисије у социолошком кључу. Дакле, нећемо применити медиолошки приступ, иако је тој категорији тешко јасно одредити границе, и одређени аутори медиологију виде као смешу више научних дисциплина међу којима и социологије медија (види Nayag, 2006).

Ништа ново не настаје *ex nihilo*, садашњост је бременита прошлошћу, оне стоје у дијалектичком јединству. „Људи праве своју сопствену историју, али они је не праве по својој вољи, не под околностима које су сами изабрали, него под околностима које су непосредно затекли, које су дате и наслеђене. Традиција свих мртвих генерација притискује као мора мозак живих“, критички је писао Маркс (1949, стр. 224), али потврђујући на тај начин присуство прошлости у садашњости. Прошлост, традиција,

наслеђе, један су аспект културе, њену другу страну чини иновативност, прогрес. „Све тековине које се освајају током прогресивног кретања друштва морају неминовно да се укључе у општи културни фонд, који ће се касније путем традиције преносити на млађе генерације друштва и обратно: позитивна традиција је неопходни елеменат без кога људи не би били у стању да се даље прогресивно крећу“ (Илић, 1991, стр. 18). Специфичност човека као живог бића лежи управо у чувању и међугенерациском преношењу створеног, и даљем стварању новог које се изнова шаље у будућност. „Ми смо једина животињска врста способна да, са колена на колена, пренесе не само облике понашања, већ и нове творевине“ (Дебре, 2000, стр. 26).

Људско трајање, насупрот животињском, је креативно, а креација је увек допуна, додатак постојећем. „*Ното* ствара ново тиме што складишти“ (Дебре, 2000, стр. 27), те је свака нова генерација богатија за искуство и поруке прошлих, али се не задовољава пасивним пријемом, већ свакога дана „наслеђеном пртљагу“ нешто додаје или одузима, преобликује и реинтерпретира, стварајући наместо природе вештачки свет, културу („другу природу“) која превазилази трајање појединца и појединачне генерације и која је простор колективног сећања. „Одређени културни систем омогућава да се у оквиру једног друштва успоставе везе између његове прошлости и његове садашњости“ (Дебре, 2000, стр. 75).

Културни континуитет се одржава очувањем и преношењем садржаја значајних за опстанак заједнице, па се као нужан услов поставља складиштење. „*Складиштење у непрестаном протицању*, посредством сакупљања, представља уобичајени поступак успешне акултурације, којом оно без значења ступа на тле смисла“ (Дебре, 2000, стр. 29). Наизглед не тако важан и често занемарен посао омогућава постојање националне уметности, религије, језика, науке,... „Акумулирање и ускладиштење информација и фиксирање резултата људског деловања, ради будућих поколења, представља основу историјског прогреса и културне континуираности“, наводи Соколов (1976, стр. 134), убрајајући функцију акумулирања и складиштења међу најважније функције културе (уз функцију преображавања и освајања света, комуникативну, сигнификативну, нормативну, заштитну, итд.). Очит пример, који и Дебре и Соколов наводе, јесте библиотека као

складиште књига и штампе, и извор сећања, а истовремено и подстрек за нове ствараоце порука за будућност (књижевнике или научнике). Чињеница је да складиштење само по себи није довољан услов трансмисије, већ му придружимо и комуникацију и институционалну подршку (затворена библиотека, непостојање читалачке публике или просто складиште књига без организационо-институционалног аспекта и функција библиотеке онемогућили би процес трансмисије). „Постојање трансмисије не зависи од неког механичког, већ институционалног посредника међу људима“ (Дебре, 2000, стр. 14), само постојање материјалних носилаца духовног наслеђа није довољно за његово очување без друштвеног чиниоца – неког колективног тела (школа, музеј, црква) укорененог у заједницу. Пасивне чиниоце памћења делотворним чини тек неки активни систем.

Трансмисија је, дакле, комуникација заједнице са сопственом прошлошћу и будућношћу, из које се црпи симболички садржај културног идентитета, чува колективно сећање, те је заједница посредством својих институција (уз материјалне носиоце) субјект овог процеса. „Трансмисија је *колективни* процес“, па и када у некој тачки њеног трајања стоји појединац, он је, заправо персонификација заједнице (Debrau, 1996a, стр. 45). Духовне творевине културе, наглашава и Лукић, се не могу одвојити од заједница у којима се стварају, а „оне се непрекидно стварају непрекидним обнављањем односних друштвених процеса, уз помоћ својих материјализованих спољних израза“ (1995, стр. 279).

Процес трансмисије обезбеђује разлику између човека и осталих живих бића, омогућује стално усавршавање и доноси садржај колективног идентитета. Он се, дакле, односи на опстанак заједнице, колективног тела, таквог какво јесте и његово даље обликовање. Ослобођена свог трансмисионог пртљага, заједница губи своје „ја“, односно „ми“, без тог културног везивног ткива прошлост не комуницира са садашњим генерацијама, прошлост престаје да живи а заједница да постоји. Заправо, заједница наставља своје физичко бивствовање, али културно је разграђена. Без прошлости је немогуће размишљати о будућности. Трансмисију можемо означити као фактор социјализације групе којом генерација постаје део одређене културне заједнице у њеном историјском трајању.



Дебре инсистира на појмовном разликовању медијума и медија, при чему термин медиј сматра скраћеним обликом кованице *mass media*, и у складу са тим, као садржај појма медиј види велика, масовна средства информисања, посреднике комуникације. Медијум, с друге стране, има функцију преносног механизма културе, дакле свака појава, материјална или нематеријална, која врши ту функцију, представља медијум. Већ ова два придева, материјална и нематеријална, упућују на то да је реч о широком дијапазону разнородних али међусобно повезаних чинилаца, који су посредници трансмисије. Међутим, сматрамо да нема основа за овакво појмовно разграничење и да је у питању разликовање на терминолошком нивоу које није нужно, а у српском језику ни довољно дистинктивно, те ћемо их у овом раду уколико стоје без додатне одреднице (медиј комуницирања, медијум трансмисије) сматрати синонимима. Уколико модел трансмисије у садржај овог појма уводи и неке појаве које интуитивно не доживљавамо као медије, треба имати на уму да „теоријски појмови никад не могу бити једном заувек одређени. Они служе као тачке кристализације ширих теоријских принципа, и морају се мењати напоредо с тим како истраживање напредује“ (Ђурић, 1997, стр. 93).

Медијум трансмисије није безлични механизам преноса, пасивно средство или канал комуницирања, већ активни елемент трансмисије, чијим избором се већ утиче и на обликовање садржаја који се преноси, односно идеје која се шири. Он је истовремено и носилац поруке и извор њеног значења, сматра Дебре, чиме се приближава Меклуановом виђењу медија као поруке (и широком обухвату појма медија, такође), односно схватању да природа самог медија, независно од садржаја који преноси, производи друштвене последице „одређује и надзире размјере и облик људског удруживања и дјеловања“ (McLuhan, 2008, стр. 14), с тим што Дебре измиче замци технолошког хипердетерминизма наглашавањем подједнако значајне улоге деловања друштвених чинилаца на медије.

Медијум трансмисије и садржај који се преноси представљају својеврстан динамичан интерактиван спој. Мрежа путева у Римском царству била је резултат просторног и културног ширења империје, али је та мрежа с друге стране омогућавала даље ширење римског начина живота и одржање Рима и његовог начина живота; говор као медијум је у двосмерној вези са успостављањем атинске демократије (медиј

горизонталног повезивања и развој беседништва); штампарска преса и појава нације већ представљају класичан пример интеракције технолошких и друштвених промена. „А служи као медијум за Б, онда када Б постаје кроз А и постиже свој учинак посредством А“ (Дебре, 2000, стр. 152). Дебре медијум одређује као двојак тело. Његову двоструку природу чине, с једне стране, организована материја (ОМ), и с друге стране, материјализована организација (МО). Осим самог материјалног носиоца поруке, њено путовање кроз време је условљено постојањем институционалних посредника. Ову везу материјалног и институционалног истиче и Латур: „Предмети који постоје просто као предмети, готови, који нису део колективног живота, су непознати, закопани под земљом. Прави предмети су увек део институција (...)“, и додаје: „предмет је субјект који само социологија може да проучава“ (Latour, 1994, стр. 46).

Ако Игоова дела данас сматрамо незаобилазним делом француске културе, то значи да су она процесом трансмисије међугенерациски преношена. Медиј тог преноса чине истовремено и материјални носилац информације (папир, књига) и организациони носилац (издавачке куће, школе, библиотеке). Процес трансмисије је могућ само у синтези ових двеју страна медија. Одсуство једног или другог аспекта лишило би савремену француску културу битног дела њеног симболичког садржаја. Претпоставимо да је неки нама данас непознати романописац 1862. године понудио штампару своје дело. Штампар је бирао између Игоових „Јадника“ и тог непознатог дела и одлучио се за ово прво. Можда би, да су нам доступна оба, савремени читалац више ценио друго дело, али је његова трансмисија онемогућена због недостатка потпоре материјализоване организације. Претпоставимо, у другом сценарију, да су сви штампани примерци поменуте књиге игром случаја спаљени исте године које су штампани. У том случају, трансмисију би прекинуло одсуство друге, материјалне стране медија (ОМ). И уз најбољу вољу и институционалну подршку, непотпун медиј не остварује своју функцију.

Организована материја може бити довољан чинилац комуникације, али додамо ли томе заједницу чије институције чин трансформишу у процес, добијамо трансмисију. Стога, Дебре трансмисију одређује као шири процес, целину која обухвата комуникацију, као један свој део. Комуникација кроз време остварује се посредством материје и

заједнице створене у те сврхе. „*Tehne* и *praxis* условљавају једно друго. Њиховим комбиновањем се на циљу добија спој деловања неживог – материјалног носиоца и живог – позива институцији“ (Дебре, 2000, стр. 154).

Две равни медијума, ОМ и МО, међусобно подстичу промене. „Потребно је да то нагласимо, јер на свакој од равни налазе се и снаге производње и преображаја са специфичним последицама (когнитивним, мисаоним, социјалним, политичким). Ниједна од њих није пасивна и неутрална“ (Дебре, 2000, стр. 158).

Структура медијума се проширује на читаво подручје медиологије на начин на који је приказано у табели која следи.

Табела 2. *Саставни чиниоци трансмисије* (Дебре, 2000, стр. 155)

<b>МЕДИОЛОГИЈА = САСТАВНИ ЧИНИОЦИ НАЧИНА ПРЕНОШЕЊА</b>	
↓ ↓	
<b>Средства протока (посебна и уочљива)</b>	<b>Учесници протока (интерни, део окружења)</b>
1. <b>Носилац као начин преношења</b> (пут, екран, папир и сл.)	1. <b>Културно окружење</b> као носилац (римска, хеленска, западноевропска, северноамеричка култура итд.)
2. <b>Средство преношења</b> (бицикл или аутомобил, алфабетско или идеограмско писмо, слика или фотографија итд.)	3. <b>Руководеће колективно тело</b> (установа, предузеће, институција – музеј, издавачка кућа, школа, ТВ канал итд.)
4. <b>Мрежа као вид преношења</b> (путна, електромагнетска, дигитална, новинска)	5. <b>Полазишни појмовни кôд</b> (начин унутрашње конфигурације поруче)
<b>= свет објекта</b>	<b>= свет живота</b>
Медијум – типичан, технички, објективан, картографски, мерљивих особина (брзина, површина, запремина, проток, цена, итд.) = <b>ОМ</b>	Медијум – „етно“ културан, носилац често рефлексне, субјективне инжењерије, шири се према учесницима који га не виде = <b>МО</b>

Како је трансмисија процес дугог трајања, не можемо говорити о механичком преносу садржаја, јер је он у сталном динамичном односу са технолошким носиоцима и културним окружењем у коме се процес одвија. Током тог дугог путовања поруче, њен садржај се мења. „Трајањем, *пренос преображава*“ (Дебре, 2000, стр. 23). Прецизније,

промену доживљавају сви чиниоци трансмисије. „И пошљаоца и примаоца изнутра преображава порука коју размењују, а саму поруку преображава њена циркулација. Трансмисија функционише као *ланац непрекидних трансформација* (лопта одаслата округла, може стићи на циљ овална или чак коцкаста)“ (Debray, 1996а, стр. 44).

Време трансмисије се мери деценијама, чак вековима. Културно наслеђе није заокружен, затворен систем, једном заувек дат, нужно долази до прекида, промена, одбацивања, злоупотреба, реинтерпретација, међукултурног оплођавања, пропадања материјалних носилаца наслеђа услед дејства природних процеса<sup>25</sup>.

У фокусу наше пажње биће процес трансмисије српског културног наслеђа на Косову и Метохији. Иако је трансмисија жив процес, са бројним прекидима условљеним променом окружења, односа или технолошким иновацијама, то су спонтани токови који доводе до развоја заједнице, чинећи културу живом силом а не окошталом појавом. Међутим, у случају српске културне баштине на Косову и Метохији, истраживаћемо могућност одржања несметане трансмисије у конфликтном друштвеном окружењу, покушаје прекида који потичу, не из унутрашње динамике односне заједнице, већ из друге културне групе, и начине одржања културног континуитета ставарањем алтернативних видова трансмисије. Питање које Режи Дебре поставља истраживачима трансмисије: „у којим је материјалним и друштвеним околностима трансмисија остварива“ (2000, стр. 31), преформулисаћемо у: да ли је трансмисија српског културног наслеђа могућа на Косову и Метохији у условима конфликта – замрзнутог или реактивираниог – културних (етничких, националних, религијских) идентитета? Покушаћемо да одговоримо на питање да ли у конфликтном друштвеном окружењу Косова и Метохије долази до прекида комуникације кроз време (трансмисије), на који начин и са којим последицама.

---

<sup>25</sup> “Архиви нису имуни на опште пропадање (папирус уништава влага, пергамент ватра, папир киселина, винилне плоче топлота, магнетне касете се размагнетишу и сл.). Пећински цртежи нестају, ковано гвожђе рђа, мермер се претвара у прах, троши, таписерије бледе, ацетат целулозе се сам од себе разграђује. Бактерије, плесан, инсекти и алге не штеде чврсте материјале (зато и постоје одељење за очување наслеђа, истраживачке лабораторије, конзерватори уметничких дела, рестауратори и инспектори за историјске споменике)“ (Дебре, 2000, стр. 28-29).

Узмемо ли у обзир Дебреов модел трансмисије и његове социјалне функције, поставља се питање да ли се систематско уништавање културних добара у великим размерама сме свести на вандализам, или је реч о покушају духовног убиства заједнице, брисања њене културне посебности и разградње идентитета. Уколико је тако, последице тога чина нису само тренутне, ни локалне, већ се односе на целину српског социо-културног идентитарног бића. Прекид везе са прошлошћу значи темељну реконфигурацију културног идентитета која се не манифестује у толикој мери у савремености, колике ће бити њене консеквенце у будућности. Када дијахронијски ток бива прекинут уништењем материјалних или нематеријалних носилаца трансмисије, сећање на затрпе споменике културе остаје живо, порука из прошлости је сачувана у памћењу људи, али не задуго, јер, парадоксално, „подсетници [су] садржајнији од самог памћења, и разна помагала од нас самих“ (Дебре, 2000, стр. 29).

Девастирање носилаца симболичког садржаја угрожава опстанак саме заједнице, јер као што се симбол урушава престанком постојања колективног тела које је његов носилац (симбол увек има пуно значење само за припаднике културе којој припада), тако се и колектив урушава ако нема симбола чији је носилац и који обезбеђују симболичку повезаност групе.

Поништавање симбола српског постојања на Косову и Метохији представља насилни прекид трансмисије културних садржаја који представљају значајан део идентитетске матрице српског културног бића. Имајући у виду да српска заједница на Косову и Метохији опстаје у гетоизираним, малим, просторно ограниченим групама, оправдано је претпоставити, да би културни садржаји у таквим условима очували свој аутентични облик дуже време.

Културно наслеђе Срба на Косову и Метохији у досадашњим истраживањима није посматрано кроз модел трансмисије. Оно, наравно, јесте привлачило пажњу истраживача, али су та истраживања или припадала пољу других наука и научних дисциплина или обрађивала само неки од аспеката трансмисије како је овде дефинисана (видети нпр. социолингвистичку анализу српског језика на Косову и Метохији у Рељић, 2013, или монографију о разарању материјалних споменика културе у Јовановић, 2015). Простор

Косова и Метохије је често проучаван са историјског, политиколошког или безбедносног аспекта. Налази свих ових дисциплинарно различитих истраживања корисни су у прочувању трансмисије; ми ћемо, међутим, истраживати бројне научно обрађене и искуствено опажене појаве као део јединственог трансмисионог процеса.

Полазећи од става да се културни идентитет темељи на културном наслеђу и колективном сећању материјализованом у материјалним и духовним споменицима културе, применићемо Дебреов модел трансмисије у проучавању могућности одржања српског културног идентитета на самом Косову и Метохији, али и српског културног идентитета уопште (јер он у себи као битан конституенс садржи српски - косовски елемент).

#### *Операционално одређење предмета истраживања*

Предмет овог истраживања биће провера да ли теорија о медијској трансмисији у друштвеној пракси, успешно објашњава процес очувања културног идентитета Срба на Косову и Метохији. Објект истраживања, дакле, биће носиоци трансмисије српске културе на простору Косова и Метохије.

Под трансмисијом ћемо подразумевати дијахронијску раван комуницирања којом се преносе симболички садржаји колективног сећања заједнице која на тај начин успоставља везу са својом прошлошћу и будућношћу и гради сопствени културни идентитет.

Процес трансмисије се одвија посредством медија који имају своју материјалну и институционалну димензију. Праћење процеса трансмисије могуће је кроз проучавање стања његових и материјалних и институционалних чинилаца. Пажња ће бити усмерена на оне код којих је уочљива веза са креирањем културног идентитета, односно оне који најдиректније преносе најзначајније културне садржаје (језик, религија, митови, обичаји, наука, уметност, традиција), укључујући и покушаје да се прекине процес трансмисије, односно да се он измени. У ту сврху истраживаћемо стање следећих носилаца процеса трансмисије:

- 1) споменици (материјални - цркве и манастири, гробља, историјска обележја,... – и духовни - обичаји, ритуали, митови,...),
- 2) институције културне трансмисије (библиотеке, школе, музеји, црква, универзитет), и
- 3) језик (чије ћемо промене пратити на примерима топонима и језика личних докумената, његове званичне употребе у оквирима привремених институција самоуправе, уз осврт на могућности његове употребе у свакодневnoj комуникацији).

### **Просторно одређење предмета истраживања**

Истраживани процес захвата простор Косова и Метохије који ће, у мери у којој ће то за различите аспекте бити доступно истраживачу, бити просторни оквир истраживања.

### **Временско одређење предмета истраживања**

Истраживање обухвата период од 1999. до 2015. године који задовољава и теоријске и методолошке захтеве за истраживање трансмисије. Најмања мерна јединица за посредовано време трансмисије јесте деценија, па у том смислу предвиђени шеснаестогодишњи период одговара таквом одређењу. То је, истовремено, и период у коме се, по прелиминарним сазнањима истраживача, догодио низ прекида у културној трансмисији, што методолошки оправдава овако дефинисан временски оквир.

### **Дисциплинарно одређење предмета истраживања**

У истраживању ћемо применити мултидисциплинарни приступ, доминантно социолошки, али комплексност процеса који је предмет истраживања намеће примену сазнања више наука и научних дисциплина. Пре свих, то су посебне социолошке дисциплине, социологија комуникација, социологија културе и култура сећања, али и мултидисциплине - комуникологија и културологија. Мултидисциплинарност подразумева такав вид „сарадње међу наукама где свака наука у свом домену, користећи визуру из

властите теоријске парадигме, примењујући своје методе истраживања, нуди поглед на решење проблема“ (Петровић, Ђорђевић, 2014, стр. 4).

## II ЦИЉ ИСТРАЖИВАЊА

### *Научни циљ истраживања*

У смислу нивоа научног сазнања чијем остварењу тежимо, настојаћемо да постигнемо ниво научног објашњења. Оно се односи на сазнајну вредност Дебреовог модела трансмисије у односу на временску комуникацију српске културне баштине на КиМ и чување српског националног идентитета. Свакако, овакво одређење циља истраживања подразумева и постизање нижих циљева научног сазнања – научне класификације и типологизације и научне дескрипције. Истовремено, може се у неким сегментима очекивати да ће научни допринос бити пружен и кроз давање научне прогнозе.

### *Друштвени циљ истраживања*

Друштвени циљ овако конципираног истраживања састоји се у указивању на облике културне трансмисије у конфликтним заједницама, али и појавне облике, обим, значај и друштвене последице девастирања носилаца културног наслеђа, и то посматрано у контексту очувања и развоја српског друштвеног бића у духу културе сећања.

## III ХИПОТЕТИЧКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

У истраживању полазимо од генералне хипотезе која гласи:

*У конфликтном друштвеном окружењу, укључујући и оно замрзнутог конфликта, долази до покушаја прекида културне трансмисије, што се уочава на примеру српског културног наслеђа на КиМ, при чему долази до стварања алтернативних канала културне трансмисије.*



С обзиром на чињеницу да је Дебреовим концептом трансмисије, медиј као носилац процеса дефинисан двојачко – материјално и институционално, а промена медија подразумева промену саме поруке, посебне хипотезе гласиће:

- 1) На Косову и Метохији је могуће регистровати низ систематских покушаја прекида процеса трансмисије српске културе уништавањем њених материјалних носилаца.
- 2) Покушаји прекида процеса трансмисије српске културе на Косову и Метохији се врше и у његовом институционалном аспекту, уклањањем институционалних носилаца трансмисије.
- 3) Покушаји прекида трансмисије културног наслеђа путем изворних носилаца културног наслеђа доводе до стварања алтернативних видова културне трансмисије.
- 4) Стварање алтернативних видова трансмисије културног наслеђа праћено је шумовима у културној комуникацији.

#### IV ПЛАН РАДА И МЕТОДЕ ИСТРАЖИВАЊА

У истраживању ћемо применити метод студије случаја, комплексан метод који подразумева употребу низа техника прикупљања података других метода, због чега га Милосављевић и Радосављевић (2013) одређују као оперативни метод сакупљања података, док низ аутора сматра да је реч о истраживачкој стратегији (Бранковић, 2014; Walshe, Caress, Chew-Graham i Todd, 2004, према Ристић, 2016), а VanWynsberghe i Khan истичу да је студија случаја „транспарадигматички и трансдисциплинарни хеуристички који укључује пажљив опис феномена о коме је сведочанство било прикупљано (догађај, програм, процес, итд)“ (према Ристић, 2016, стр. 141).

Најзначајнија карактеристика студије случаја јесте та да омогућава праћење предмета истраживања у његовом природном контексту, односно у социјалном окружењу у коме он настаје, постоји и мења се, и са којим је у интеракцији. Ова његова

карактеристика пружа прилику за дубинским описивањем предметног процеса, али и намеће потребу за применом већег броја разноврсних извора података и техника прикупљања података других, како квалитативних, тако и квантитативних метода.

Овакав избор методе се темељи на подударности карактеристика предмета нашег истраживања и захтева који се постављају у примени студије случаја. У тежњи да дубински осветлимо процес културне трансмисије на Косову и Метохији у контексту сукобљених културних идентитета, прекиде, сметње и поновно успостављање дијакхронијских токова комуницирања, праћењем стања разноликих медија трансмисије у ограниченом временско-просторном оквиру, студија случаја се јавља као прикладан метод истраживања.

Метода студије случаја подразумева могућност примене свих других метода и техника за прикупљање социолошких емпиријских података, будући да она сама нема своје технике нити инструменте за то. Такође, значи и могућност коришћења бројних извора података: секундарни извори података из ранијих истраживања и других извора, разни документи (нормативни акти, извештаји надлежних државних институција, установа културе, међународних организација,...), медијски извештаји, материјални предмети.

### 3.2 НОСИОЦИ ТРАНСМИСИЈЕ СРПСКЕ КУЛТУРЕ НА ПРОСТОРУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ: СРПСКИ ЈЕЗИК

У структури медијума, како је већ описана, међу институционалним условима, или прикладније у овом случају, МО аспектима медијума, прво место неретко заузима лингвистички код. „Језик је средство које служи као *интерни* носилац неке филозофске или религиозне доктрине“ (Дебре, 2000, стр. 121), неког културног концепта, заправо. Иако и сам носилац трансмисије, разликује се у односу на технички део медијума јер одређује унутрашње услове обликовања поруке. Језик „служи за спољашње изражавање објективног искуства, [...] исто тако утиче на пресудан начин и на само његово формирање и фиксирање“ (Марковић, 1994, стр. 280). Обележавање језичким знаком фиксира дати елемент искуства, смешта га у мрежу значења и успоставља везу са целином искуства; речју, сво наше искуство се кроз језик структурише. Искуство појединца или групе се увек преноси симболима, они су комуникабилни у толикој мери колико заједничко искуство омогућује њихово разумевање, или медиолошким речником говорећи, трансмисија културе потребује заједнички језик. Свакако, целовит процес трансмисије неостварив је без материјалних носилаца (папир, камен, звучни талас, интернет,...) и може се остваривати на различите начине (говор, текст,...); такође, језик бива недовољан без организације као друштвене потпоре процесу (држава. школа, црква...).

У комплексу бројних чинилаца сложене структуре медијума, на МО страни на којој Дебре одређује медијум као „етно“ културу (Дебре, 2000, стр. 155), првенство припада језику. Значај овог медијума потврђује се и тиме што је означио читаву једну епоху историје, једну медијасферу, логосферу (у својој говорној варијанти), као и, у великој мери, другу, графосферу, јер је садржај штампе доминантно вербалан. Језик је присутан, дакле, у свим медијасферама које му пружају све новије техничке услове преноса.

Да је језик медијум, свакако не делећи медиолошко схватање медијума, сагласни су и лингвисти, видевши у њему посредника у тумачењу и стварању света у коме живимо, основно средство интеракције и предуслов стваралаштва. Осим ако не говоримо о

вештачки креираним симболичким системима, какви су програмски језици на пример, природни језици су „историјски израсли инструменти друштвеног живота појединих људских скупина“ (Бугарски, 1997б, стр. 8), односно „обичан језик је производ дуге историје; значења његових речи су генералисана и кристалисана искуства огромног броја људских генерација“ (Марковић, 1994, стр. 283). Биолошка „основа“ говора у смислу говорног апарата и његове свеприсутности међу људима (осим у случајевима који се сматрају дефектима и као такви изузецима који само потврђују правило о човеку као бићу које говори) може навести на погрешан закључак о њему као инхерентно биолошкој функцији човека. „Природност“ говора и језика дугујемо чињеници да су сви појединци који се наизглед природно служе језиком социјализовани у оквирима одређене културе и да је језик део културног наслеђа које усвајају током тог процеса. Ретки кроз историју забележени случајеви деце која су одрасла у дивљини, без контакта са другим људима и нису развила способност говора, пластично приказују његов ненагонски карактер. „Језик је искључиво људски и ненагонски метод саопштавања идеја, осећања и жеља, помоћу свесно произведених симбола“, чија се бит састоји „у приписивању конвенционалних, свесно артикулисаних звукова, или њихових еквивалената, разним елементима искуства“ (Сапир, 1992, стр. 16; 18). Језик је, дакле, друштвени конструкт, друштвена појава коју као такву препознаје и посебна социолошка дисциплина, социологија језика, која за предмет свог изучавања узима интеракцију употребе језика и друштвене организације понашања, односно „социјалну организацију језичког понашања“ (Fishman, 1978, стр. 21).

Непрегледна разноликост његове појавности отежава изучавање језика на равни општијој од појединачних језичких варијетета. Процене броја језика у свету данас варијају од три до десет хиљада и сам тај распон нам указује на потешкоћу одређења језика и проблем језичког идентитета. Овај проблем је садржан у питању: шта је један посебан језик – питање на које је немогуће дати један ваљан одговор јер га чине три, често неподударна аспекта. Први аспект језичког идентитета је структурални, лингвистички у пуном виду, а такав је и генетски или родословни. Међутим, при идентификацији и именовању одређеног језика, не може се занемарити трећи аспект, вредносни, који узрокује највећи део проблема, а тиче се ставова самих говорника, друштвене групе која га употребљава. Вредносни аспект је неретко у контрадикцији са претходна два, јер се не

темељи на лингвистичким сазнањима и принципима већ је пре у функцији колективног идентитета. Кад су три аспекта у колизији, намеће се питање којем дати првенство. Кинески је, на пример, по генетичком и вредносном критеријуму један језик, али структурално постоји најмање осам варијетета. Хинди и урду су пак генетски и структурално исти језик, разлика у именовању потиче од вредносне, на конфесионалној припадности утемељене диференцијације. Слична је ситуација и са српским и хрватским где су различите перцепције језичког идентитета етнички, верски и политички условљене. Енглески, с друге стране, у различитим националним варијантама, вреднује се као један исти језик (Бугарски, 19976). Вредносни критеријум језичког идентитета, као нелингвистички, међу лингвистима није неспоран. „Лингвистички критеријуми су постојани и јасни, зато их има неупоредиво мање него политичких, то су: структурни [...]; генетски (из чега происходи његов историјски континуитет); комуникативни (разумљивост)“ (Стојановић, 2016, стр. 316). Делећи такву позицију, Милош Ковачевић праксу преименовања језика у постјугословенским државама уз позивање на „право на властито именовање језика“ дерогира анализом међународних докумената који се баве проблематиком језичких права, на основу које утврђује да је реч заправо о манипулацији одредбама које се односе на права појединаца и мањинских заједница. Нити један од ових докумената не садржи одредбе које се тичу језичких права народа, нити права народа да свој језик назову својим именом (в. Ковачевић, 2015).

Вредносни критеријум, различити лингвоними, затим разликовање дијалеката од језика, односно дијалекатски континуум који се, оправдано или не, може пресецати различитим називима, временски (дис)континуитет, неке су од препрека осликавању јасне језичке мапе света. Ванјезички чиниоци увелико доприносе проблему језичког идентитета, који је, свакако, лингвистичко питање, али се у њему пресецају и политичка и културна условљавања.

Утврђујући чињеницу истовремене универзалности (поседују га у развијеној форми сва позната друштва) и ранолкости језика (која се манифестује чак и међу блиским европским језицима а запањује при поређењу са неким егзотичнијим варијететима), Сапир смело закључује да је реч о најстаријем културном производу који је вероватно претходио

чак и развоју матичне културе: ниједно оруђе није могуће изумети пре оруђа симболичког изражавања (1992, стр. 26). Сапировом схватању о првенству језика спрам других културних творевина, не у историјском али у логичком смислу, се придружује и Лукић истичући да је језик темељ целокупне културе, и његову специфичност у односу на друге духовне творевине које предстаљају „целине систематизованих значења“ види у томе што је он „без сопствене садржине, тј. он је сам један систем таквих знакова“ (1995, стр. 283). При том, и сам Лукић наглашава да језик у целини није такав систем значења, али да појединачни његови делови, речи, имају сопствена значења која се систематизују у духовне творевине као „целине систематизованих значења“.

О језику се у социолошком дискурсу говори као о делу културе, али ова два феномена су дубоко међусобно условљена. Као део културе, језик је есенцијални део јер је култура без њега немогућа, као што је и језик без ње. Језик као систем симбола Михаило Марковић одређује према његовим функцијама: прво, језик је инструмент изражавања, али и конституисања процеса нашег психичког живота (мислимо и мисли изражавамо кроз језик); друго, њиме се означавају објекти независни од појединачне свести; и, најзад, он је медијум<sup>26</sup> комуникације и координације међу људима (1994, стр. 420). Сажето одређење језика може гласити: „симболички систем комуникације и стваралаштва који човеку омогућује развијен друштвени и душевни живот“ (Бугарски, 1997а, стр. 245). О симболима као обележју културе је већ било речи у уводном поглављу, те није потребно додатно објашњавати да симболичка природа језика потврђује његову припадност култури. Комуникација и стваралаштво су такође културне категорије, прву од њих Келнер (2004) поистовећује са културом, док стваралаштво у смислу уметности чини најпотпунију и најпарадигматичнију културну појаву, у равни симболичке културе према класификацији Антоњине Клосковске. „Језички код“, појашњава Клосковска, „је производ колективног и анонимног друштвеног стваралаштва“ и, иако делом симболичке културе, превазилази њене оквире и „игра посебну улогу у целини културе“, јер „вербална рефлексивна прати културне делатности у оквиру културе битисања и друштвене културе“ (Клосковска, 2005, стр. 104, 105). Посебни језици кроз које се језик као општи појам манифестује везани су за

---

<sup>26</sup> Марковић користи управо овај термин, медијум, што нас враћа на термилошко-појмовну недостатност дистинкције медиј/медијум, макар у српском језику.

одређену посебну културу. „Сва је култура створена захваљујући језику, кроз језик и у језику“, он није „статички референтни оквир културе, систем за њену интерпретацију, него и њен динамички конститутивни принцип“, истовремено „предуслов и творитељ културе“ (Бугарски, 1997а, стр. 245). Овакво схватање улоге језика као носиоца и творитеља културе потпуно корелира са Дебреовим ставом о медијуму трансмисије који преносом самим делује и на обликовање садржаја који преноси, односно о (узајамно) узрочном деловању медијума и културног миљеа у коме егзистира.

Међутим, повезаност језика и културе није јасна, недвосмислена нити неспорна. Антрополог лингвиста Едуар Сапир [Edward Sapir] стоји чврсто на становишту да „језик и култура нису суштински повезани“ (1992, стр. 160), поткрепљујући свој став мноштвом примера о непоклапању културних и језичких граница, о племенима блиских култура која говоре врло различитим језицима, или оним чији језици припадају истој језичкој породици а чије су културе неупоредиве. Не спорећи значај језика у стварању, изражавању преношењу и разумевању одређене културе, упозорава да на темељу тога не можемо извести закључак „да постоји проста саобразност између одређене форме једног језика и форме културе оних који га говоре“ (Сапир, 1974, стр. 47). Он не негира, међутим, да тежња за подударношћу језичких и културних граница постоји и да везе међу њима могу постојати, али тврди да су оне резултат историјских околности а не суштинске повезаности. „Тешко је уочити“, објашњава Сапир, „које посебне узрочне везе могу уопште постојати између одабраног пописа искуства (културе, значајног избора који је начинило друштво) и посебног начина на који друштво изражава целокупност искуства“ (Сапир, 1992, стр. 163). Уколико говорећи о језику реферише на његове формалне карактеристике – граматику, морфологију, синтаксу – такве везе се одиста тешко уочавају, иако Бенџамин Ли Ворф [Benjamin Lee Whorf] у језику Хопи Индијанаца налази врло снажан доказ ако не каузалитета, бар корелације културе и граматике у пољу поимања времена. Објективизовани поглед на време „стандардних просечних европских језика“, тврди Ворф (1979), изражен кроз глаголска времена која поседују, погодан је за историчност и чување записа. Језици неких племена, попут Хопија, не представљају догађаје кроз сукцесивне низове у којима можемо препознати када је неки догађај почео а други се завршио, већ као кумулативни скуп његових последица у садашњости. Зато,

сматра он, уз додатак писма, европски језици су омогућили низ културних продуката попут записа, дневника, анала, интересовања за историју уопште, мерење времена (календаре, сатове), хронологију, а метафизика тих култура је произвела такав језик; „дај и узми“, тако он одређује релацију језика и културе, као разменску, међуусловљавајућу<sup>27</sup>. Ворфови закључци, иако се њихова универзалност може оспорити јер се односе на један посебан језик, па се не могу сматрати чврстим доказом, могу послужити макар као индиција исправности два аспекта Дебреовог поимања медијума. Први се тиче темпоралности, временске усмерености сваке појединачне епохе као функције медијума, која је у језику Хопи најдиректније садржана, а Ворф је препознаје и у европским језицима. Друга спојница Ворфових лингвистичких и Дебреових медиолошких истраживачких резултата је утврђивање међуусловљености медијума и културног миљеа коме припада – култура се манифестује кроз језик који је на тај начин њен одраз, али и језик ствара елементе културе који је могу пресудно одредити.

Језик Индијанаца Хопи не садржи конструкције, изразе, граматичке облике ни речи којима би се иразило време онако како га поимамо (и то, донекле, сматрамо природним), чак никакву референцу, макар имплицитну према времену. То утиче и на схватање простора које је битно друкчије од оног темељеног на њутновској механици и концепту времена, али не утиче у правцу осиромашења њихове културе. Појмови „времена“ и „материје“ нису на идентичан начин присутни у свим културама, језици их на различит начин препознају; нису, наравно, условљени језиком самим, већ културом као појавом вишег реда, али су у њему фиксирани и на тај начин производе даље културне импликације. Код појма простора ситуација није тако драматично раличита, јер је он нешто чулима доступно, па ипак „исто виде а разво тумаче“, да се послужимо речима популарне песме. „Ми анализирамо природу дуж линија које су засеки наши матерњи језици“ (Ворф, 1979, стр. 143). Ворф закључује да је језик кохезивни агрегат културних феномена; мисао и мишљење који стоје у основи језика а њиме су условљени (не само

---

<sup>27</sup> Ворф сматра да је и читав низ филозофских концепција, попут материјализма, морао понићи на Западу, јер је условљено језичким, дакле и културним, концепцијама форме и супстанце, као и да је Њутнова идеја простора формирана на основу импресија које налазимо у култури и језику.



речима самим, лексиком, већ и пре свега шемама односа међу њима), су културолошки феномени.

Ако је овакво виђење односа форме језика и културе ретко, врло је различита ситуација ако под одредницом језик подводимо његову садржинску страну, лексику, ту се култура и језик срећу и стапају у нераздељив амалгам. Садржај језика, то није спорно ни за Сапира, функција је њему припадајуће културе, „речник једног језика више или мање верно одражава културу чијој сврси служи“ (1992, стр. 164), што је за лингвисте споредна чињеница, тврди он, иако савремена социолингвистика такву тврдњу може довести у питање, али је за медиологију и културу сећања та карактеристика језика круцијална. Додатно, језик није просто огледало које „више или мање верно одражава културу“, његова улога је знатно активнија у процесима културних кретања. Искуство које се стиче и инкорпорира у симболички репозиторијум формира се посредовањем језика, свет спознајемо кроз вербалну обраду (и мисаону, ти су процеси нераздеојиви). Поједностављено говорећи, именовање појава је условљено нашим односом према њима, али је и однос према њима одређен именом којим су обележене или класификоване.

И у формалном, морфолошком и граматичком, и у садржинском, лексичком, смислу кроз језик се изражава колективно искуство друштвене групе, дијахронијски обликован поглед на свет и разумевање, та културно условљена структура постаје оквир поимања света, дакле детерминанта културе. Није језик прост технички преносник искуства, већ његов активни чинилац. Појаве разумемо у контексту језика, опредмеђујемо их, класификујемо и уводимо у лично и колективно искуство именовањем; што се не може језиком изразити, не постаје делом културе. Оваква, за антропологију и лингвистику карактеристична схватања, потпуно покривају семантички опсег медиолошког појма медијума трансмисије и потврђују Дебреово виђење језика као медијума.

Да је језик функција културе схватио је свако ко је учио неки страни језик; да је друкчије, то би био у потпуности технички процес, међутим, кроз учење ма ког језика, заправо се упознаје култура чијим је он делом – од начина свакодневног обраћања до

комплексних концепата који су на друге језике непреводиви<sup>28</sup> јер у себи носе значењске насlage иманентне тој културној заједници и њеном вишегенерацијском колективном искуству. Сваки језик, дакле, у себи крије мишљење, културу, поглед на свет одређене заједнице. Именовањем се свет чињеница уређује и обликује, те када нечему дамо име, то није само неутралан процес већ израз и детерминанта односа према тој појави. Исти друштвени догађај се означава као агресија, бомбардовање или НАТО интервенција – различите лексеме у себи садрже комплекс значења који придајемо односним појавама, а језички опис ситуације директно утиче на наше понашање, оно је координирано „у много тачака са језички условљеним микрокосмосом“ (Ворф, 1979, стр. 117).

Већина европских језика показује мале разлике у граматичким обрасцима јер већином припадају истој породици индоевропских језика, дакле имају исти однос према култури – европској. Да ли онда постоје разлике међу њима које се односе на етничке културе? Наравно! Сваки од њих у себи носи и кроз њега се изражава одређена култура на начин који никада није у потпуности преводив на други језик јер носи наносе значења створене кроз генерације заједничког живљења и заједничког искуства. Семантичко поље речи које наизглед исто значе у различитим језицима, ипак је различито оцртано у сваком од њих (дрво – *tree*, дрво – *wood*, нпр, а да не говоримо о лексемама које изражавају комплексније концепте, нпр. национализам који носи потпуно различит вредносни набој па и теоријско одређење у немачком, енглеском, српском или француском).

Језик је један од најзначајнијих елемената етничког идентитета јер је у функцији и синхронијског и дијахронијског успостављања групне повезаности. Он је средство комуникације којим се група повезује у датом тренутку, али и медијум трансмисије којим се успоставља и одржава континуитет културне посебности. Поред ових практичних, језик има и симболичку функцију етничке идентификације, јер је највидљивији од свих обележја етничкост и појединце најпре препознајемо као припаднике одређене етничке групе управо на основу језика којим се служе. Функција језика као етничког

---

<sup>28</sup> Један од таквих је појам нирване који се не може једноставно превести на ма који језик јер изражава културни концепт тим културама непознат.

идентификационог маркера нарочито добија на значају у условима етничког конфликта када такав вид препознавања може значити и физичку опасност за говорника.

Везу језика и етничке идентификације потврђује и етимолошка повезаности етнонима и лингвонима, што је најчешћи случај именовања и једног и другог, док су њихови егзогени називи израз повлачења граница између *нас* и *њих*, дакле такође у функцији идентитетске демаркације<sup>29</sup>.

Као део укупног културног репозиторијума једне заједнице, језик је неразлучиви елемент културног идентитета. Као елемент националног идентитета, међутим, није тако недвосмислен. Однос језика и нације није могуће математички прецизно утврдити јер је преклапање двеју идентитетских равни само делимично будући да су настајале и омеђаване у различитим историјским процесима.

Буђење националне свести и успостављање националних држава у XIX веку потврдило је значај језика као одреднице националног идентитета јер је без изузетка било праћено стандардизацијом различитих дијалекатских варијетета у један заједнички национални језик. Поменути историјски моменат није усамљен пример, питање именовања српскохрватског, хрватског, бошњачког, црногорског језика, није ни за тренутак било лингвистичко питање, већ политичко и језичка рефлексивна националних стремљења народа некадашње СФРЈ. Посебност сваког од варијетета некада заједничког језика доказивана је, продубљивана и потврђивана лексичким интервенцијама и преименовањем језика, осим српског у коме таквих вештачких промена није било, али се услед мењања осталих правила јаснија дистинкција међу њима (видети Бугарски, 2009а). Иако „српскохрватски, као језик више народа у бившој федерацији, није увек служио као поуздан носилац њихових засебних идентитета – и то без обзира на своју територијално-

---

<sup>29</sup> Језик као недвосмислени критеријум етничке припадности налазимо у схватањима Вука Караџића и Доситеја Обрадовића. Вук је језик сматрао јасним разрешењем галиматијаса етнонима Јужних Словена и, са изузетком Бугара, истицао њихову трочлану класификацију: Срби, штокавци (који се религијски разврставају у три групе), Хрвати, чакавци, и Словенци, кајкавци. Језик као универзални научни критеријум прихватају учењаци тога доба (Копитар, Шафарик), а нарочито Доситеј. Он знатно пре Вука запажа да се „Србљи“ у различитим крајевима различито називају а једнако говоре и разумевају, јер успостављене религијске границе није пратило и језичко омеђавање (више о овоме видети у Ковачевић, 1999).

националну варијантну раслојеност“ (Бугарски, 2009а, стр. 42), реперкусије потоњих политичких дешавања на језик и језичку политку, ипак наглашавају његову симболичку важност у истицању националне посебности<sup>30</sup>.

Схватање језика као јасног обележја етничког или националног идентитета се не потврђује доследно и потпуно. Већ је речено, да се језичке, етничке и државне границе врло често не поклапају и познати су примери више нација које деле један језик (енглески, на пример) или више језика у оквиру исте нације (ирски и енглески, јидиш и хебрејски). Језичке границе нису тако чврсто фиксиране, чешће је реч о дијалекатском континууму на коме се говорници са ободних подручја боље разумеју са говорницима с друге стране националних граница, осим, наравно стандардизованих језичких варијетета. Етничка, национална и, шире, културна посебност може се, свакако, изразити и мимо језика, али за мање и угрожене (у смислу асимилације) етничке групе језик је несумњиво идентитетски чинилац и као такав перципиран од „непријатеља“ па бива на удару.

Језички национализам, као елемент национализма уопште и у складу с њим, је схватање да се природна подела човечанства на нације изражава у језичкој посебности и такође је продукт европског романтизма XIX века. Доктрина језичке посебности и нераздвојивости језика и нације, потекла углавном из Немачке, обојила је период националног буђења и покрете за национално ослобођење и уједињење бројних европских народа у XIX и XX веку. Далеко од тога да она данас нема политичке и културне репрезенте (већ су поменуте државе настале распадом СФРЈ) али у свом пуном замаху, у поменутом периоду, језички национализам је дао подстрека стандардизацији народних језика, као и сакупљању и систематизацији, самим тим и очувању богате језичке културне баштине<sup>31</sup>. Рад Вука Стефановића Карацића представља парадигматичан пример таквог прегнућа, али и медијатора у пуном медиолошком смислу те речи.

---

<sup>30</sup> Ранији показатељи (за СФРЈ) могу упућивати на делимични успех изградње југословенског идентитета, што би опет била потврда везе језика и (над)националног идентитета.

<sup>31</sup> Међутим, када се језички национализам стави у потпуности у службу политичког национализма, уз занемаривање лингвистичких принципа, књижевних норми и културних вредности, испољава се његова деструктивна страна каквој сведочимо у савременој Хрватској приликом уништавања натписа на

Етницитет и нација се, у мери у којој се ови појмови и сами разликују, различито односе и према језику. Варијетети језика за које се везује етницитет могу бити регионални, дијалект или вернакулар, док се национална свест у друштву конституише „уз помоћ једног додатног горњег слоја који прекрива и језички хомогенизује целу његову територију, служећи потребама административног, образовног и културног живота“, објашњава Бугарски (2009б, стр. 64). Он однос језика и нације разлаже на три нивоа: идеолошки, на коме они јесу повезани, историјски, на коме је повезаност делимична, и теоријски, на коме веза међу њима не постоји. Можда би овде ваљато евоцирати чињеницу постојања два различита концепта нације, грађанског и етничког, на основу које се да закључити да је језик мање споран као елемент националног идентитета у његовој етничкој варијанти. Међутим, и код нација које баштине грађански концепт национализма, језик је значајан симбол посебности, што је нарочито наглашено у Француској која има један службени језик и врло интензивну и доследну језичку политику, као и у САД и Великој Британији које немају прописан национални језик, али енглески то суштински јесте.

Етнички, национални и језички идентитет се могу односити и контрадикторно, на начин да језик на нивоу етнице има интегративну, а на нивоу нације дезинтегративну улогу што би водило својеврсној кризи језичког идентитета. Етничко и национално се, ипак, у етничком схватању нације преплићу на начин да је сав садржај етницитета апсорбован у нацији уз додатак развијене политичке свести и акције у правцу државног потврђивања успостављањем националне државе. Узимајући у обзир контекст у коме се бавимо овим питањима, не морамо их оштро раздвајати (у крајњој линији, дефинишући их, ни Смит то не чини), јер је нагласак на језику као културном маркеру, дистинктивном обележју српске културе, а то није упитно.

Променљивост је језику иманентна и условљена променом околности у којима постоји. Језик је историјска категорија, у облику у коме га знамо резултат је вишевековних процеса обликовања. Најмлађи међу њима, креолски језици, имају „тек“

---

ћириличном писму или проскрибовања јавне употребе израза који се доживљавају као „недовољно“ хрватски (тачка/точка, август/коловоз).

четворовековну историју. Лексичке промене су природни елемент живота једног језика, губљење дела лексичког фонда, обогаћивање новим речима, њихово спонтано израстање из динамике говора или позајмљивање из других језика одражавају културну динамику чијим су делом и представљају аутономни процес којим језик као динамична појава реагује на промене социокултурног миљеа. Наравно, када су те промене спонтане, што не значи да појединци и институције немају утицаја на њих, већ настају као датој култури адекватан одговор на новонасталу језичку потребу, и можемо их означити медиолошким термином – медијација. Међутим, када је реч о, назовимо их спољашњим интервенцијама, задирање у садржину једног језика производи последице које нису ограничене на поље лингвистике и реч је или о манипулацији (речи амебе, како их назива Кара-Мурза, 2011) или, још грубље о насиљу над језиком. „Језици располажу механизмима спонтане саморегулације који их одржавају у равнотежи, задовољавајући потребе њихових носилаца док они постоје као потпун комуникацијски колектив“ (Бугарски, 1997б, стр. 24). Или, како Сапир наводи, „језик се осећа као савршен симболички систем“ и када нова искуства генеришу проширивање његових средстава, „такво ширење никада није произвољни додатак грађи и формама које већ постоје; оно је само даља примена начелâ која се већ користе, и, у многим случајевима, једва да је ишта више од метафоричког проширивања старих термина и значења“ (Сапир, 1974, стр. 24).

Језичка разноликост у савременом свету на мети је опречних тенденција, као и све друштвене појаве уопште. Угрожена је, у дијалекатском смислу, језичком стандардизацијом и терминолошким уједначавањем, а у ширем језичком смислу и мрежом глобалних комуникација, што су манифестације тенденције хомогенизације. Јавља се и супротна тежња, очувања, па и оживљавања језика и дијалеката који су пред нестајањем, њиховом стандардизацијом, популаризацијом и увођењем у званичну употребу, попут гелског у Ирској, као и (по вредносном критеријуму) идентификовања нових језика, попут црногорског, што су примери тенденције хетерогенизације. Ове две тенденције се јављају истовремено и испреплетено, у дијалектичком јединству које сажето сумира де Сваново [De Swaan] запажање: „што више језика, то више енглеског“ (према Бугарски, 2009а, стр. 31).

Најрадикалнији вид језичке динамике јесте његова замена чије узроке, због поменуте способности саморегулације, не треба тражити у неподесности самог језика, већ у ванјезичким друштвеним околностима. До замене језика најчешће долази у малим и угроженим заједницама које прво постају двојезичне, али кроз генерације нови језик јача и најзад потпуно потискује стари. Само је један нужан и довољан услов умирања неког језика: нестанак говорника који се њиме служе као првим језиком у свакодневној комуникацији, што се дешава или физичким нестајањем њиховим или преласком на неки други језик. Замена језика је, дакле, друштвено условљено умирање језика. Иако се лингвицид (убиство језика) најчешће ограничава на случајеве потпуног физичког затирања говорника неког језичког варијетета, а језичким суицидом означава добровољно напуштање свог језика неке угрожене или мањинске заједнице, нема разлога да се обим појма лингвицид не прошири и на други вид „насилне смрти“ језика уколико околности које га изазивају имају карактер присиле, односно ако заједница о којој је реч то доживљава као неопходан поступак у циљу физичког или друштвеног опстанка.

Језички контакти, као уосталом и културни контакти уопште, могу попримити вид конфликта, не због језика самог наравно, већ његове симболичке везаности за неки вид групне припадности. Језички конфликт је увек друштвени конфликт изражен кроз језик и најчешће се јавља као последица неравноправности. Језичка неравноправност је такође манифестација друштвене неједнакости која се може односити на социоекономски или културно (етнички, религијски) базирану диференцијацију. Бурдије [Pierre Bourdieu] упозорава да „нипошто не смијемо занемарити чињеницу да језичне размене, ти комуникацијски односи *par excellence*, представљају такођер и односе симболичке моћи у којима се реализурају односи снага између говорника односно између њихових група“ (Bourdieu, 1992, стр. 13-14). У вишејезичким срединама мањински језик се неретко суочава са опасношћу маргинализације чија ће ефикасност зависити и од социокултурног статуса самог језика који се очитује у економском статусу језичке заједнице, али и образовном капиталу, снази културно-историјског наслеђа са којим је повезан, степену групне везаности, итд.

Онтолошкој равноправности свих језика као ентитетима исте врсте који испуњавају низ истоветних функција, супротставља се њихова очита друштвена неједнакост. Када говоримо о (не)равноправности језика, социолингвистика нас упућује на њене две различите појавне равни – формална и функционална равноправност. Прва раван се односи на законску регулативу и прописане односе међу језицима, друга је израз фактичког стања које је, чак и кад је нормативни услов испуњен, често неповољно по језик мањине и показује разлику у друштвеном положају двеју друштвених група. И сама формална равноправност језика се посматра на неколико равни: да ли је успостављена (законом призната), да ли се и којим законским средствима штити и у коликој мери. Декларативна, законом прокламована равноправност, јасно, не значи и суштинску равноправност чак ни у службеној употреби. О функционалној равноправности се процене доносе на потпуно друкчијим показатељима. Иако међу њима постоји одређени степен корелације, две стране језичке равноправности могу бити и у потпуном раскораку. „Овде су у игри чиниоци као што су број говорника, њихова економска и политичка снага, културно залеђе и књижевна традиција, преовлађујући ставови према језицима и њиховим говорницима (укључујући самоперцепцију), општи распоред комуникацијских мрежа датог друштва, улога језика у међуетничкој комуникацији, итд“ (Бугарски, 1997а, стр. 152). Овом низу чинилаца можемо додати и насиље и осећај угрожености, и извести крајњи закључак да равноправност језика подразумева равноправност заједница њихових говорника.

Отворено питање статуса Косова и Метохије, односно различита перцепција његовог статуса са различитих страна етничке границе, усложњава сагледавање институционалног положаја српског језика. Наиме, међународноправно говорећи, а то је и званичан став српске владе, Косово и Метохија је аутономна покрајина Републике Србије, дакле српски је званични и већински језик у употреби и у формалној и у неформалној комуникацији, заступљен је у образовању, медијима, култури, пословној комуникацији. Међутим, као међународно признати протекторат, Косово и Метохија је, првенствено, под контролом међународне заједнице оличене пре свега у Уједињеним нацијама, а једнострано проглашена независност 2008. године је за албански део становништва чињенично стање на коме базирају свој став о државности Косова. У тој перспективи,



оквир анализе се знатно мења: српски језик институције Косова\* признају за званични, уз албански и енглески, нормирају његову употребу у званичној комуникацији, а у свакодневном говору он је језик мањинске етничке заједнице. Став аутора ових редова је јасан, правно, политички и етички оцртан: Косово и Метохија је саставни део Републике Србије. У анализи се, ипак, мора узети у обзир да привремене косовске институције и представници међународне заједнице имају моћ креирања стања на терену, те када разматрамо званичну употребу, институционални положај или мањински статус српског језика, то нипошто, експлицитно ни имплицитно, не значи нагињање ка ставу о Косову и Метохији као чак ни самосталном ентитету а немоли држави.

Дакле, дистинкција албанског и српског као већинског и мањинског језика је релативна у зависности од тога да ли за оквир анализе узимамо само Косово и Метохију или Србију у целини. У обе варијанте, за простор КиМ оба имају статус званичних језика, а придев већински ћемо за албански користити дескриптивно, у смислу језика којим говори већина становника а не у строго лингвистичком значењу тог појма које је у овом случају помућено наведеним чињеницама.

Разлике између албанског и српског језика (генетске, типолошке) су такве да апсолутно нема узајамне разумљивости међу њиховим говорницима, услед чега комуникација подразумева двојезичност (једног или другог говорника, или обоје у смислу трећег језика). Социolingвистичка ситуација у већем делу историје српско-албанских односа на Косову и Метохији могла се означити као билингвална диглосија. Године непосредно након рата 1999. године донеле су потпун језички расцеп као манифестацију друштвеног расцепа. Међу физички одељеним заједницама успостављена је и комуникацијска баријера која је превазилажена постепено кроз трговину, новоуспостављену администрацију и привид равноправности, заштите и помирења који је она стварала. Тежиште билингвализма се помера увелико ка говорницима српског језика. Овакву тврдњу посредно поткрепљују и истраживања језичке дистанце на Косову и Метохији. Емпиријски подаци о језичкој дистанци прикупљени међу студентском популацијом у оба етничка корпуса (Срби и Албанци), показују изузетно низак степен билингвализма уз знатан проценат оних који други језик не желе да уче. Међутим, готово

двоструко већи број српских студената сматра корисним познавање албанског него што је то случај са албанским студентима и српским језиком. „Срби су нешто свеснији корисности знања језика 'Другога' и спремнији су да уђу у процес учења, руководећи се пре свега утилитарношћу, па као главне разлоге наводе: неопходност комуникације коју доноси суживот, али и потребе запослења, док Албанци као разлог да науче српски језик чак четири пута чешће наводе 'због пријатеља и познаника'” (Шуваковић А, 2019, стр. 334).

Уз, послератним околностима наметнуту диглосију, потискивање и искривљавање српског језика, питање којим се бавимо јесте да ли је тим процесима српски језик као носилац трансмисије на простору Косова и Метохије угрожен. Језик који има службени статус, који се користи у образовању, медијима и правосудном систему, није у опасности од нестајања, тврди Дајан Нелсон (Nelson, 2006, str. 199). Иста ауторка наводи и процену од око 100.000 говорника потребних да језик преживи, а српски језик, приде, ван Косова и Метохије има свој стабилан статус и говорну базу.

Оправдано је стога запитати се можемо ли говорити о опасности по српски језик и, последично, процес трансмисије чији је носилац?

У првим годинама посматраног периода, трансмисија посредством српског језика угрожена је умањењем броја говорника као последица прогона око 250.000 оних који су се тим језиком служили, пре свих Срба и Црногораца<sup>32</sup>. Осим физичког смањења броја говорника прогоном и убиствима, српски је међу преосталим становницима КиМ, онима који не припадају српском етничком корпусу, изгубио статус језика комуникације, проscribeвана је његова јавна употреба, избачен је из администрације, школства, медија, пословне комуникације, осим у мањим срединама које већински настајују Срби. То нас упућује на други вид потискивања српског језика – његово територијално ограничавање. Након прогона несагледивих размера 1999. године. као и марта 2004, српска етничка и

---

<sup>32</sup> Подаци Комесаријата за избеглице помињу бројку од 210.000 прогнаних који су уточиште нашли на територији Републике Србије. У истој категорији Координациони центар за Косово и Метохију наводи 212.000 расељених, док је, по истом извору, укупан број расељених на територији Србије и Црне Горе чак 287.000. О тешкоћама сагледавања обима присилних миграција које представљају „константу косовско-метохијске збиље“, видети: Попић, Краговић, 2012.

језичка заједица успела је да се одржи у мањим компактним групама само у појединим деловима Косова и Метохија, на крајњем северу (северни део Косовске Митровице са околином), у Косовском Поморављу, Грачаници са околним селима, на крајњем југу (Штрпце) и бројним малим, несрећно названим, енклавама<sup>33</sup>.

На смањење броја говорника српског језика утицао је још један фактор, преименовање, односно вредносно идентитетско раслојавање српског језика у виду босанског, што није на Космету изникла појава али ту производи низ специфичних последица. Наиме, косовска регулатива даје статус службеног језика на нивоу општина<sup>34</sup> оном чији говорници броје 5% становништва, те је растакањем српског језика његовом идентификацијом као босански, он тај статус изгубио у низу општина (не само оним у којима више нема Срба, већ у оним где су се славофони Роми, Бошњаци, и у мањој мери Горанци изјаснили као говорници босанског језика). Поред српског и албанског као службених на целој територији Косова и Метохије, босански исти статус има у општинама Пећ, Драгаш и Призрен (као и статус језика у службеној употреби у Истоку)<sup>35</sup>.

Побројани процеси – бројчано смањење говорника (било физички, било преименовањем језика) и територијално сужавање његовог присуства – довели су до тога да су „урбане средине на Косову и Метохији постали простори без српског језика, било да се он никако или једва чује, било да се не назива својим именом“ (Рељић, 2013, стр. 176), са малобројним изузецима, попут северног дела Косовске Митровице.

---

<sup>33</sup> Термин енклава се односи на „територијални, политички, културни, економски и/или социјални аспект једне изоловане социјалне заједнице“ (Попић, 2015, стр. 76), али подразумева њену одвојеност од матичне државе, што употребу овог термина чини контроверзном у контексту живота Срба на Косову и Метохији и изискује макар епитетску допуну – етничке енклаве, или његову потпуну замену термином заједнице (више о овоме видети у Попић, 2015).

<sup>34</sup> Косовски\* Закон о употреби језика статус службеног језика даје албанском и српском, чиме се њихова равноправна употреба гарантује на читавој територији Косова\* а централне институције обавезују да услуге пружају и документа објављују на оба ова језика. Исти статус али на нивоу општина имају они језици чији говорници чине најмање 5% укупне популације те општине. Језик у службеној употреби у одређеној општини је језик заједнице која броји више од 3% становника општине, а овакав статус језика омогућава говорницима званичну комуникацију на свом језику на сопствени захтев.

<sup>35</sup> Статус службеног језика у Мамуши и Призрену има и турски језик, а у Гњилану, Митровици, Приштини и Вучитрну он је језик у службеној употреби.

Сагледајмо сада статус и стање српског језика у овим (суженим) границама његовог присуства на Косову и Метохији. Формална равноправност српског језика са албанским гарантована је и уредбама представника међународне заједнице (УНМИК администрација 2000/45) и Уставом самопроглашене државе (члан 5), Законом бр. 02/ЛЗ7 о употреби језика и Законом бр. 03/Л-47 о заштити и унапређењу права заједница и њихових припадника у Републици Косово\* (члан 4.1), Законом бр. 03/Л-215 о приступу службеним документима (члан 18); и Уредбом бр. 07/2012 о Канцеларији повереника за језике (*Приручник за спровођење закона о употреби језика*, 2014, стр. 6).

Нешто раније је већ наглашено да формална равноправност никако не значи и суштинску, а чак и сама формална равноправност има различите нивое значења. Подужи низ законских прописа тешко да може бити чак и први, најмањи, корак у правцу језичке равноправности на Косову и Метохији, јер већ у самим текстовима закона које усваја Скупштина у Приштини постоји неусаглашеност двеју језичких верзија изазвана изузетно лошим преводима на српски. *Годишњи извештај Канцеларије Повереника за језике за 2015. годину* то наводи као један од првих и још увек нерешених проблема у домену језичке равноправности. Занимљива може бити чињеница да је поменути Извештај штампан латиничним писмом, али и поред тога у односу на остале публикације косовске Владе представља светао пример добре језичке праксе. Потпуно другу врсту примера нуди низ публикација Министарства пољопривреде, шумарства и руралног развоја, насловљених:

- „Гојазност телад за лов“,
- „Улогу и значај минерала у пошумљавању телади и других категорија животиња и живине“,
- „Производња луцерка – пољопривредне мере“,
- „Улога и значај зрна житарица и зелена оброка у семенима исхране у пољопривреди“,
- „Узгој птице за гојазност“ [sic!], итд. (Прилог бр. 5)

Бесмислице и примери уништавања језика настављају се и након насловних страна ових публикација сведочећи о занемарљивом значају важећих прописа. У самом Уставу Косова\*, у његовој верзији на српском језику, постоји око 800 грешака – граматичких, али

и садржинских<sup>36</sup>, што је правило и за законске и подзаконске акте, уз одредбе које су потпуно неразумљиве (Милићевић, 2020).

Устав, закони, уредбе, обавештења, конкурси и саопштења привремених косовских институција обилују примерима небриге за српски језик до мере да се његова дефектна форма која је у јавној употреби тешко може и сматрати језиком јер је ослобођена семантичког смисла.

*Административно упутство бр. 2/2005* Привремених институција самоуправе насловљено је: „O prava i zadaci imenovanih političkih savetnika i kodeks ponašanja“, и садржи формулације попут: (циљ овог упутства је да...) „odredi pravila za njihovog imenovanja i ponašanja“, „kako će zadatci biti podeljeni širom ekipe savetnika starešine“, „da justifikuju ili da brane“, а члан 6 гласи: „Aktivnosti političkih savetnika treba da omoguće državnim službenicima slobodu kako bi svojim starešinama jednu neutralnu podršku...“.

У *Административном упутству бр.6/2004*, читамо:

Član 2: „Pravo aplikovanja za certifikovanje kao držaoc licence za PUS imaju fizička, pravna, javna i privatna lica, čija specialnost i stručno iskustvo usko je povezano sa zaštitom sredine, kao što su naučno-istraživački instituti, laboratorijumi, univerziteteske katedre i specialisti iz raznih oblasti.“

У „dotićnim odredbama“ *Административног упутства бр.16/2012* Министарства унутрашњих послова стоји: Medalju časti dodeljuje premijer zemlje u slučajevima kada proceni da se policijski službenici Republike Kosova razlikuju sa njihovim izuzetnim delima hrabrosti i koje prevaziđu normalan deo obavljanja dužnosti u okviru policije Republike Kosova i koji su pomogli policiju u bezbednosti građana i države u celini“ и да медаљон „zavisi u crvenom trakom“, као и да се „nosi u vrat“.

Неке од ових језичких вратоломија могу звучати и забавно, међутим има и оних чије неразумевање, које је неминовно, може водити озбиљним последицама. Пореске обавезе, саобраћајни прописи, кривично законодавство саопштавају се крњим, семантички испразним лингвистичким кодом који подсећа на српски језик, али такви прописи услед

---

<sup>36</sup> Милићевић наводи и пример закона који прописује казну за илегалну сечу шуме: у верзији закона на албанском она је „500 евра или 30 дана затвора“, у верзији на српском „500 евра и 30 дана затвора“ (доступно на <https://www.kosovo-online.com/vesti/drustvo/milicevic-ustav-kosova-na-srpskom-jeziku-ima-800-gresaka-12-3-2020>)

тога не престају да важе и бивају оквир уређења друштвеног живота. То је још један од видова индиректног притиска који говорнике српског језика гура у правцу диглосије, функционалног раслојавања у коме српски као ниже вредан остаје у функцији свакодневне неформалне комуникације.

Употреба ватреног оружја од стране полицијских службеника регулисана је *Административним упутством 3/2012* чији члан 1 став 3 гласи:

„Kada zakonita upotreba oružja je ne izbežna, službenik policije treba pokaže smouzdržanost tokom jedne takve upotrebe da minimizuje štetu i povrede kao i da poštuje i zaštititi živote ljudi. Što je više moguće, treba da se izvrši apliciranje ne agresivne metode pre nego što se prelazi na upotrebu vatrenih oružja. Upotreba vatrenog oružja je zadnja mera nivo upotrebe sile“;

члан 3 став 2: „Kada se upotrebljava vatreno oružje protiv drugog lica ,službenik policije treba da puca za obavezno zaustavljanje pretoje“;

члан 6 став 2: „Verbalna ili vizuelna najava treba se obnavljati toliko puta koliko je neophodno i da bi obezbedili da je shvatio ili potrebnu uskladjenost.“;

члан 7: „Kao posebna mera u hitnim okolnostima, policijski službenik može da ne uradi u slučaju da jedno takvo delovanje rizikuje polisijskog službenika ili ostala lica od jednog ozbiljnog neizbežnog rizika“, и наравно, полицијски службеник мора да буде упознат са овим правилима и процедурама, што без познавања албанског – није могуће. ОЕБС-ов *Извештај о процени права заједница* препознаје правосуђе и превођење закона као најзначајније поље манифестације неравноправности језика на Косову и Метохији, међутим у томе не увиђа институционално насиље према српском језику већ неразвијеност „капацитета за језичке услуге и функције“, уз напомену „да ће развој тих капацитета захтевати постепени припремни период, пре него што се остваре значајнији резултати“ (2015, стр. 13).

Сви документи на српском језику, што се види и из наведених примера, штампају се латиничним писмом, а писмо као графичко испољавање језика, „систем графичких знакова чија је намена да језик пренесе у визуелној форми“ (Барбије, 2009, стр. 17), такође представља део језичког идентитета. Фредерик Барбије [Frédéric Barbier] управо на

примеру инсистирања на дистинкцији српски – ћирилица / хрватски – латиница<sup>37</sup> доказује „снажан симболички набој“ који избор типографских знакова носи, а Ататуркова забрана коришћења арапског писма као део политике приближавања западној култури сведочи његов карактер културног маркера (2009, стр. 21).

Између формалних прописа и фактичког стања постоји непремостив јаз и неупитна функционална неравноправност. На овом месту је потребно подсетити на флуидност дистинкције већински/мањински језик на КиМ. Устав Републике Србије чланом 10<sup>38</sup> прописује српски језик и ћирилично писмо као службене, а регулисање статуса осталих језика препушта закону. Међутим, на ужем простору јужне покрајине, српска говорна заједница се налази у ситуацији комуникативне изопштености, као маргинализована и дискриминисана мањина.

Судбину српског језика на Косову и Метохији деле и топоними као мали симболички цепови испуњени значењем и заједничким сећањем. Они су специфични културни жигови који обележавају простор кроз трајање. Стога, у условима конфликта, као носиоци трансмисије подвргнути су или брисању или модификацији. Први на удару је већ назив покрајине, Косово и Метохија.

Метохија није дуговечна ни константна званична одредница. Ипак, историјски и географски је утемељена у српској историји, иако етимолошки води грчком корену метох, у значењу манастирски посед, да означи велике поседе које су српски средњовековни владари поклањали бројним манастирима на том простору. У пројекту изградње новог косов(ар)ског идентитета, за такве подсетнике нема места. Као званична одредница у албанској терминологији Метохија не постоји, географски простор који означава назива се

---

<sup>37</sup> Такво диференцирање није (макар не универзално нити широко прихваћени) лингвистички став. Милош Ковачевић, на пример, у ранијим својим радовима изричито одриче писму улогу националне диференцијалне црте и латиницу види делом српске културе на исти начин као и ћирилицу (1999), да би потакнут њеном угроженошћу касније стао у одбрану ћирилице као јединог српског националног писма (2017).

<sup>38</sup> <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/139-100028/ustav-republike-srbije>

Дукађин<sup>39</sup> (Rrafshi i Dukagjinit). У косовском јавном дискурсу се употреба термина Метохија проскрибује до те мере да се сматра ширењем етничке и верске мржње<sup>40</sup>, а Агон Малићи [Agon Maliqi] појашњава да се то „дживљава као акт агресије“, „као симбол њихових (*српских*, прим. Б.В.) претензија према Косову и жеље да га понизе и доминирају над њим“ (Малићи, 2020).

Мање је политичких спорова у вези са термином Косово који и Албанци користе као званични назив самопрокламоване квазидржаве. То свакако не значи да и он није подвргнут семантичким алтернацијама које се крећу у два правца. Први правац је оспоравање етимолошког порекла које српски филолози налазе у имену птице кос, а албански јој приписују илирско порекло. Има и тумачења по којима је „Косова“ изведеница из албанског *Kos* (високо место) и *Va* (долина), али је незгода у томе што албанска реч *Kos* значи јогурт (Маћер, 2012, стр. 451). Ни лингвистичка довијања нису довољна да избришу симболичку снагу и богатство које Косово има у колективном памћењу српског народа, па како је термин прихваћен и неприкладно га је мењати у албанском језику, све чешће се у комуникацији, нарочито на енглеском језику, користи варијанта Косова.

Називи општина на Косову и Метохији осим измена које се могу оправдати као прилагођавања албанском језику (Ораховац – *Rahovec*, Пећ – *Pejë*, Обилић – *Obiliq*), или превод (Косово Поље – *Fushë Kosovë*), у екстремнијим случајевима бивају потпуно замењени. Србица због своје несумњиве културне препознатљивости постаје *Skënderaj*, Урошевац *Ferizaj*, Ђенерал Јанковић *Elez Han*, а Косовска Митровица губи придев који представља дистинкцију у односу на друга места истог имена у Србији и дели се на *Mitrovicë e Veriu* и *Mitrovicë e Jugu*, Северна и Јужна Митровица. Чак и албанизоване

---

<sup>39</sup> При том, назив Дукађин обухвата област ширу од Метохије, делом у Албанији, његова употреба носи јасну политичку поруку у вези са тежњама за стварањем „Велике Албаније“ и први, истина неуспели покушај његовог увођења у употребу у синтагми „Косово и Дукађин“ извршио је Обласни комитет КПЈ 1943. године (в. Шуваковић, Стевановић, 2018).

<sup>40</sup> Тако су окарактерисани употреба термина од стране новинарке Радио телевизије Косова, као и фотографија са састанка председника Србије Александра Вучића и комесара ЕУ за проширење и суседство Оливера Вархелџија на којој се види монографија „Хришћанско наслеђе Косова и Метохије“ (видети: <https://kossev.info/mit-i-tabu/> )



варијанте назива општина на Косову и Метохији (што је вид систематског институционалног интервенисања у процесе трансмисије српске културе) не одолевају ванституционалном потискивању: на вишејезичним таблама и путоказима углавном су пребојене, а у неформалној комуникацији појављују се нови називи, попут *Albanik* (Лепосавић). Значај топонима као чувара сећања је садржан у томе што они показују одређену дозу отпорности и на промене демографске структуре становништва па су, како утврђује Павле Ивић, српски топоними на Косову и Метохији задржали превагу над албанским чак и када је демографски однос снага био промењен у супротном смеру. Стога, „иза етничке смене остају јаки трагови пређашњег стања у топонимији. Да је пре средњовековног српског живља тамо постојала знатнија албанска популација, догодило би се исто: топонимија би сачувала њене трагове. Тога, међутим, нема“ (Ивић према Стијовић, Лекић, 2013, стр. 627).

Ни језик личних докумената не сведочи бризи за српску језичку норму. Већ и за говорнике српског језика уобичајен назив извода из матичних књига који издају привремене косовске институције – екстракт рођених – парадигматичан је пример. По правилу су штампани латиничним писмом, са рубрикама попут „*bračni stanje*“ или „*lični broji*“, али знатно озбиљније културолошке последице представљају националност која се дефинише као косоварска, изразом значењски врло богатим и негативно вредносно усмереним у односу на српску, као и транскрипција личних имена. Иако се захтеви за издавање оваквих докумената попуњавају од стране самих грађана, њиховом компјутерском обрадом слово *h* у српским презименима се аутоматски трансформише у, за албански језик уобичајено *q*. Тако, албанизацијом српских имена, што представља врло велику идентитетску модификацију, Радић постаје *Radiq*, Душица – *Dushica*, Ђукић – *Gjukiq*.

Угроженост српског језика се може аргументовати већ на манифестној равни његове идентификацијске улоге. Говорити српски може бити опасно по физичку егзистенцију. „Нигде се не може видети толики страх међу припадницима мањина од

узнемиравања или напада, и то само због свог идентитета или због језика којим говоре“<sup>41</sup> (Болдвин, 2006, стр. 36). Тај страх се показао као оправдан, макар у првим годинама посматраног периода што сликовито доказује коментар шефа цивилне мисије Уједињених Нација на КиМ, Бернара Кушнера, на убиство једног Бугарина члана међународне мисије 1999. године – „највероватније због тога што су мислили да је Србин“, или речи албанског публицисте Шкељзена Малићија да је „у Приштини довољно говорити српски, па да човек има 'гадних проблема“ (Рељић, 2013, стр. 182, 184). То потврђује и један од испитаника у истраживању билингвизма на Косову, Албанац, који сведочи о сопственом искуству у вези са употребом српског језика у Приштини: „није најсигурније користити тај језик на улици [...] ја сам га користио и то ме је довело у незгодну ситуацију” (Jansen, 2012, стр. 36, 37). Вербалне нападе које је доживљавао, овај Албанац је прекидао преласком на свој матерњи албански језик, склониште које Срби у таквим ситуацијама нису имали. Страх од манифестовања етничке припадности језичком идентификацијом водио је скривању језичког идентитета, криптоглосији, која се манифестовала или нелингвалношћу или употребом неког другог језика, најчешће енглеског.

Континуирано изопштавање српског језика и јавна употреба његове искварене верзије дугорочно се негативно одражавају на језичке компетенције говорника. Територијално ограничавање води и јачању локалних дијалеката на уштрб стандардног језика што има своју позитивну социјалну функцију у смислу јачања друштвених веза и одржања солидарности у условима физичке и културне угрожености. „Пуко постојање једног заједничког говора служи као необично моћан симбол друштвене солидарности оних који тим језиком говоре“ (Сапир, 1974, стр. 32). Друга страна овог процеса значила би слабљење веза са широм језичком заједницом којој дати варијетети припадају, а неки од њих су врло удаљени од прописане језичке норме. Изузетну културну вредност очувања свих аутентичних дијалеката српског језика умањује чињеница да се то чини симултано са својеврсним напуштањем стандардног језика, самим тим и огромног корпуса

---

<sup>41</sup> У извештају о стању мањинских права на Косову и Метохији, Клајв Болдвин, некадашњи службеник ОЕБС-а бележи и следеће запажање: „Нигде у Европи не постоји сличан пример такве опасности од етничког чишћења које се непрекидно понавља, нити, с обзиром на почињена убиства, од опасности од геноцида“ (2006, стр. 36).

његовог културног, књижевног, наслеђа. Стога, „снижена стандардно језичка компетенција доброг дела косовскометохијске популације“ (Рељић, 2013, стр. 211) представља цивилизацијски и културолошки корак уназад.

Стални притисак на мањинску заједницу у правцу коришћења језика већине, може довести до замене језика и то је процес који се одвија кроз три генерације говорника: од монолингвалних прве генерације, преко билингвалних (са пасивним познавањем матерњег језика) друге генерације, до треће генерације монолингвалних говорника језика већине (Nelson, 2006, str. 201).

Лингвиста Ранко Бугарски горљиво заступа став да замена језика не значи губитак језика па самим тим ни губитак етничког идентитета (видети Бугарски, 2009б, стр. 49 и даље), што је у дискрепанци и са његовим ставом о језику као предуслову и творитељу културе. Етнички идентитет има своје културно језгро, културну повељу, рекао би Смит, варијанта је културног идентитета и израз културне посебности. Замена језика којим је „изражена мисао једног народа, једне културе, цивилизације, па чак и једне епохе“ (Ворф, 1979, стр. 33), неминовно повлачи за собом шире културне промене и нови културни садржај појма идентитета, дакле суштински води новом, друкчијем идентитету. Неопходност језика за одржање идентитета невољно признаје и Бугарски, додајући да то није увек случај и да „у ту сврху може да послужи и етнички или национални варијетет неког заједничког језика, па и само изговор или акценат“ (Бугарски, 2009б, стр. 54). У Дебреовом маниру, можемо понудити и „доказ помоћу уметности“ која често осети пре него наука објасни:

„Ја сам Србин, србски син,  
име м' Радивој,  
први ми је завет тај:  
србством падај, стој!  
И тог ћу се држати  
догод будем дисати,  
вели србског оца син,  
прави србски син.

Од оца ми остала  
лепа дара три,  
Име Срба, мач и крв,  
што м'у срцу ври:  
од матере свети дар

србски језик и олтар  
има сваки србски син  
прави србски син.

Турчин има Цариград,  
Француз Париз свој,  
мени све је Србину  
име, језик мој,  
зато сваки нека мре  
кој ми име језик тре.  
Вели србскога оца син,  
прави србски син.“

(„Ја сам Србин, српски син“ Јован Суботић)

### 3.3 НОСИОЦИ ТРАНСМИСИЈЕ СРПСКЕ КУЛТУРЕ НА ПРОСТОРУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ: СПОМЕНИЦИ

Најстарији носиоци трансмисије, а узмемо ли у обзир њен значај за стварање културе, исправно је рећи и темељ целокупне културе чини – камен. Док логосфера и графосфера потврђују значај језика и писма, трајање и једне и друге обележила је у подједнакој мери и, за процес дугог трајања какав је трансмисија знатно значајнија, изградња споменика. Реч је незаменљива за комуницирање као што је камен за трансмисију, па Дебре улогу појединачног споменика за „мисао једног колектива“ изједначава са улогом појединачних речи у одређеном језику. Материјални трагови су извор сазнања о древним цивилизацијама на којима археологија и историја граде своје научно достојанство; они су „безгласна историја“ којој истраживачи дају глас. Пре речи, медиолошка је теза, стоји камен; првенство дугује значају за очување сећања услед своје трајности, а паралелно са тим и на исти начин, писму претходи архитектура – хронолошки и по мери теоријске важности. „Наше најраније сећање припада архитектури, а најранија архитектура ствара се за сећање“, јер материјални носиоци трансмисије „омогућавају прелазак оног што припада звуку и времену у оно што је визуелно и просторно и тако предају поруку у архив“ (Дебре, 2000, стр. 37).

Спој материје и смисла, опредмећена идеја, представља у Асмановој терминологији фигуру сећања. Фигуре сећања су увек просторно и временски конкретизоване и те просторно-временске координате представљају „кристализацијске тачке“ идентитета. Иако, тврди он, тај простор не мора бити географски, свака заједница тежи одређењу места које постаје простор интеракције (комуникације у Дебреовом смислу тог појма) и симбол трајања као упориште идентитета (трансмисије). „Памћењу су потребна мјеста, оно тендира ка упросторењу“ (Assmann, 2005, стр. 45). Група и простор стоје у симболичкој симбиози. Да простор не мора бити географски простор, заправо није најпрецизније изречено, јер значи да када се заједница измести из простора посебне симболичке важности, она га реконструише кроз симболе, ствара његов симболички сурогат.

Група, место и трајање представљају тријаду која оцртава медиолошки и мнемонички значај споменика. Неодвојивост споменика од места и окружења у коме траје обезбеђује му центрипеталну функцију и положај оријентира, како физичког тако и симболичког. Споменик је и „време забодено у простор“, „пролазно ухваћено сталним“ (Дебре, 2000, стр. 40), међугенерациска спона једног колектива, јер симболише и генерише заједништво поништавајући време. Повлачећи паралелу са језиком, који никада није лични, Дебре изводи закључак да ни споменик, чак и када је посвећен појединцу, није ништа друго до дело културе, дакле заједничког прегнућа дате културне заједнице. Његова функција се може одредити као окупљање - физичко/просторно, око материје, и симболичко/институционално, око вредности коју представља, у виду очувања и одржања.

Значај споменика као чувара и носилаца значења наводи Дебреа да човека одреди као *homo moneus*, од латинског *monere*, са индоевропским кореном „мен“, придајући појму неколико значења: навести на размишљање о прошлости, навести на делање у садашњости, најавити неку могућност у будућности (2000, стр. 38). Човек као биће које гради споменике прави пун хронолошки круг, постављајући физички опипљив симболички траг, он повезује прошлост, садашњост и будућност. Шта све улази у опсег појма споменика, није једноставно одредити. Правно одређење појма историјског споменика, Дебре сматра истовремено капиталним достигнућем и „семантичком провалијом“, јер осим разноврсности конкретних појава које се могу подвести под овај називник, и само одређење историчности врло варира – од антике до неколико деценија у прошлост (Debrau, 1999, str. 29). Стога он на основу различитих етичких, естетских и историјских осећања и вредности које евоцирају, инсистира на концептуалној разлици три врсте споменика. Споменик-порука евоцира сећање на (стварне или митске) прошле догађаје, протописки пример је надгробни споменик, нема уметничку вредност по себи и рањивији је на планирано уништавање од осталих врста споменика. Нема употребну, већ само и једино симболичку вредност као место церемонијала, као порука једне епохе другој. Споменик-облик је самореференцијалан, не садржи поруку, пре свега естетски вредан, има и употребну и симболичку функцију, његова трајност је још увек упитна, он је првенствено просторни маркер. Споменик-траг не настаје као порука свесно упућена будућности, заправо је ненамеравана порука, ни естетски ни етички мотивисана. Његова

вредност је културна, представља сећање на одређену епоху, аутентични траг прошлости. Положај појединачних споменика у овој типологији није занавек одређен, они могу да мењају регистре. „Средњовековни реликвијар је траг (кост свеца) преображен у облик (постављена и урезана) и који данас обрађујемо као поруку“ (Debray, 1999, str. 34).

Споменици, чак и они световни, се „одликују и одређеном врстом *светости* која извире из величине, важности, узвишености и посебности епохе, догађаја или личности о којој сведоче, али и из позиције коју споменик заузима – између прошлости и садашњег тренутка“ (Павићевић, 2009, стр. 48). Сведоче прошлост а присутни су ту и сада, са тежњом ка будућем трајању, бришу време везани за простор. Памћење је увек реконструктивно, а његова реконструктивност је условљена садашњим оквирима, те је колективно памћење временски амбивалентно усмерено – на прошлост али и будућност. Прошлост је социјални конструкт обликован прегнућем заједнице условљен могућностима и потребом за смислом садашњице<sup>42</sup>. Сами споменици не сведоче „само о ономе што је у њих уклесано/изливено, него (често и првенствено) и о њиховим *наручиоцима*“ (Павићевић, 2009, стр. 49), значењско богатство које се са њих ишчитава дописивано је на сваком кораку преноса (који преображава), медијатори су ти који у збиру својих активности обликују (за сад) коначну поруку.

Споменици српске културе на Косову и Метохији, нарочито споменици-трагови и споменици-поруке, просторно оцртавају временски континуитет дате заједнице на том месту. Они сведоче, реконструишу, оживљавају и опредмеђују прошлост, чинећи је живом и активном компонентом идентитета. Гробља, средњовековни манастири, цркве из 18. или 19. века, урбани подсетници на битке, културне успоне, или вредности које баштине, конкретни су докази историјских збивања али и опредмећење духовних стремљења. Они су истинско „време забодено у простор“ и дух уписан у камен. И у материјалности својој, споменици су значајан део културног наслеђа, али свакако још значајнији су као носиоци сећања на коме српска заједница гради своје виђење себе и сопствене будућности.

---

<sup>42</sup> Из тог и таквог схватања проистиче да Асман Албвашеву концепцију прошлости назива социјално-конструктивистичком.

Уништавање споменика српске културе на Косову и Метохији је константа читавог посматраног периода (1999-2015), а има и дугу предисторију. Оно што се мењало јесте интензитет и средства. Први период од лета 1999. до 2001. године означио је силовит налет рушења, праћен релативним смиривањем, уз повремене инциденте до марта 2004. године. Мартовски Погром се, осим кратким трајањем (четири дана), може поредити са првим периодом интензитетом и силином уништавања. Од 2004. године до данас српска баштина се суочава са насиљем друге врсте јер „тежиште деструктивних намера померено је од физичког негирања ка теоријском, односно историографском и презентацијском кривотворењу идентитета баштине“ (Павличих, 2017, стр. 487), што значи да је насиље попримило семантички вид. „Оно што је константа у том процесу јесте – без обзира на динамику, жестину и средства – систематско, планско и упорно спровођење уништавања баштине као материјалног сведочанства и затирања нематеријалне баштине и меморије“ (Радовановић, Ђекић, 2017, стр. 403).

На удару су се првобитно и најрадикалније нашли сакрални споменици. Са око 1500 цркава и манастира, Косово и Метохија предњачи у свету по броју хришћанских грађевина по километру квадратном површине „јер је српска култура на уској стази знања вековима на Косову и Метохији остављала бројна сакрална, а много мање световна здања“ и „можда највеће духовно здање, заветну борбу кнеза Лазара“ (Петровић, Камчевски, 2019, стр. 10). Само у периоду од јуна до августа 1999. године, у првом силовитом рушилачком налету, Српска православна црква извештава о 76 уништених или оскрнављених светиња<sup>43</sup>. До 2015. године тај број је знатно нарастао (видети Прилог бр. 6). Међу разноврсним методама, најчешће су коришћени експлозив и спаљивање, неретко и један и други вид разарања до потпуног уништења. Експлозивом су уништене црква Светог Ђорђа у Руднику, црква Св. Николе у Бањи Рудничкој, црква Свете Петке у Дрснику, црква Св. Илије у Помазатину је након пљачке и паљења до темеља срушена експлозивом, кијевска црква Светог Николе је минирана и срушена до темеља, минирана је и црква Св. Илије у Церници, истоимена црква у Жегри, црква у Муштутишту, експлозивом је уништена и манастирска црква у Зочишту. Спаљене су остаци цркве са

---

<sup>43</sup> <http://rastko.rs/kosovo/crucified/default.htm>

старим гробљем у Белици, црква у Гојбуљи, црква у Крушеву, пећине испоснице у Руговској клисури, црква Светог Николе у селу Поповљане, три цркве у споменичкој целини Неродимље, запаљена а потом и минирана црква Богородичиног Ваведења у Дољевцу.... (Споменичка баштина, 2002).

Нестајање сваке од ових грађевина носи собом и додатне губитке, у виду уметничког блага, „њиховог фреско-сликарства настајалог од XIV до XVII века или зидног секо-сликарства XIX века“, а праћено је и „пљачком, па је велики део покретног материјала – икона, сасуда, одежа, књига и архивалија – нетрагом нестао из цркава и манастира на Косову и Метохији“, чиме је српска споменичка баштина осакаћена (Радовановић, Ђекић, 2017, стр. 394, 395).

Низ без краја и конца одражава немерљиве губитке који нису само естетски, уметнички, архитектурални. Материјални носиоци су управо то – носиоци одређених вредности, знања, сећања. Неоправдано би било и навестити замирање хришћанства као последицу затирања његових материјалних носилаца, и сам Дебре аргументујући промену садржине сећања променом форме у којој се преноси, хришћанство узима за контра аргумент. Медијуми су се мењали, порука је сачувана јер је институционални аспект оличен у цркви очуван током готово две хиљаде година. Међутим, ови споменици иако преваходно, нису и искључиво религијски. Они су трагови српског трајања, државности, величине и сјаја некадашње државе, али и борби, пораза, материјални трагови значења који стоје као тачке чијим спајањем се оцртава права континуитета српске културе.

У 1500 година дугом трајању хришћанског живота и црквене организације на овом простору, сакрални објекти су небројено пута били на удару, али уз снажно уверење да „цркве и манастири не умиру, већ само, услед непријатељског разарања или неке друге недаће, замру“ (Милеуснић, 2006, стр. 56), све те недаће је пратила тежња ка њиховом обнављању и реконструкцији процеса трансмисије, те очувања поруке коју носе. Манастир светих Архангела крај Призрена разрушен је у 16. веку и од његовог камена<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> И народни песник интуитивно стиже до медиолошког закључка о камену као најтрајнијем чувару сећања, па у песми *Зидање Раванице*, када кнез Лазар за своју задужбину планира злато, бисер и драго камење, кроз уста Милоша Обилића, песник говори: „Да копамо мермера камена, / Да градимо цркву од камена; / И Турци



подигнута Синан-пашина џамија. Исти материјални носилац, дословно исти камен, деконструкцијом уз одговарајућу медијацију и други институционални оквир у културном моделу друге заједнице, постаје носилац сасвим друге поруке. Манастир је, ипак, обновљен, прекинути ток трансмисије настављен али се изнова насилно прекида 2004. године, да би поново био обновљен. Његова богата медиолошка историја сведочи о великој симболичкој снази и значају садржаја за културу прво локалне а потом и шире, културне групе која упркос континуираним покушајима уништавања увек изнова тежи да успостави прекинуте нити трансмисије. И ти стално нови спојеви додају се у корпус порука које се ишчитавају из Светих Архангела. Сличну судбину дели и манастир Бањска: задужбина краља Милутина, претварана је у џамију, па у војно утврђење, да би у време када српски културни идентитет бива угрожен, поново оживео и наставио да сведочи трајање српске културе на Косову и Метохији. Савремене теорије културне баштине такође препознају ово својеврсно „дописивање“ у каталог порука споменика, па исти тумаче као документ „о свим прошлостима и друштвима који су на њему оставили трага, па и о оном савременом, у којем се, заправо, нека његова својства (не) препознају као вредна памћења“ (Павличић, 2017, 489-490), јер његов семантички садржај не одређује тренутак настанка или примарна порука, већ укупан значењски потенцијал који се доживљава као вредан или користан за савремено друштво.

Затирање или „ископавање темеља и корена“, тако се може означити тежња ка потпуном и неповратном уништењу српске споменичке баштине, а два огледна примера представљају паљење цркве Свете Петке на гробљу у Дрснику када је црква испуњена грањем а потом, док је горела, допуњавана горивом како би ватра дуже трајала, или још еклатантније, на месту на коме је некада постојала црква Светог Николе у Чабићима остала је јама затрпана смећем (Радовановић, Ђекић, 2017, стр. 393). У таквим случајевима обнова, која постоји као снажна тежња у вези са сваком уништеном светињом, како је већ речено, бива потпуно онемогућена.

---

ће царство преузети, / И наше ће задужбине служит' / Од вијека до суда Божијега: / Од камена ником ни камена!“, али није могао да претпостави обим и могућности разарања којег није поштеђен ни камен.

Још једном, уметност је препознала снагу симболичке везаности материјалних споменика за одређени простор за који везује дату заједницу спонама историјског трајања и колективног памћења, па Десанка Максимовић пева Грачаница „укопаној у ту земљу и нас саме“:

Грачанице, кад бар не би била од камена,  
кад би се могла на небеса вазнети,  
ко Богородице Милешеве и Сопоћана,  
да туђа рука крај тебе траву не плевти,  
да ти вране не ходају по паперти.  
(...)

Да бар ниси толико дубоко  
укопана у ту земљу и нас саме  
да се нисмо привикли у тебе клети,  
Грачанице, кад бар не би била од камена,  
кад би се могла у висине узнети.

Да се могла на небеса вазнети, Грачаница би избегла двојака оштећења – услед НАТО бомбардовања непосредне близине манастира и гранатирања од стране ОВК, појавиле су се пукотине у темељу цркве.

Саборни храм Христа Спаса у Приштини сажима у себи све недаће српских сакралних светиња на Косову и Метохији. Већ 1999. године храм је оштећен експлозивом, више пута нападан, запаљен, претворен у јавни тоалет и депонију, док се Српска православна црква све време борила против административних препрека за наставак његове градње и предлога за рушење. У нарочито бизарној епизоди, светост места је погажена и снимањем музичког спота провокативне садржине албанске певачице Ере Истрефи<sup>45</sup>.

Рађање световне споменичке културе у Србији прати медиолошки образац трансмисије. Започиње у 19. веку, веку борбе за национално ослобођење и носи у себи вредности националне посебности и ослободилачке борбе. Слобода као високо позиционирана у хијерархији вредности није новина српске културе, али је то доба обликовало нову поруку за будућа поколења (национално буђење) која је уз успостављање институционалне подршке процесу трансмисије (обновљена држава и њене институције) у културном миљеу рађања модерног доба и његових вредности, а једна од њих је и

---

<sup>45</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=yddX5MB9vig>

секуларизација, изнедрила нове носиоце, попут скулптуре која није била део православне иконографије. Поменутом периоду је историјски претходила богата средњовековна хришћанска споменичка збирка која баштини друкчији систем вредности, иако и слобода као иманентно хришћанска вредност у њему налази своје место.

Објекат уништења на Косову и Метохији били су и споменици социјалистичке прошлости, а на њих је примењиван и додатни метод непримењив за средњовековне православне манастире, реконтекстуализација. „Иако би нови ставови заједнице могли бити опредмењени у новим споменицима, као што на Косову и Метохији и јесу, пракса показује да они не могу опстати поред старих и не могу делити исти јавни простор, који је у овом случају изразито медијски – будући да формулише и преноси поруке друштва“ (Павличић, 2017, стр. 492), те су стари споменици уклањани или модификовани семантичким садржајем вредносно неконзистентним са дотадашњим. Промена односа политичке моћи на простору КиМ условила је и промену доминантног наратива и јавно прокламованих пожељних вредности. Уколико се вредности материјализоване у постојећим споменицима нису уклапале у нови вредносни образац и нову слику (прошле) стварности, а преиначење поруке није било могуће, те вредности су се брисале са својим материјалним носиоцима.

Боро (Вукмировић) и Рамиз (Садику), хероји и симболи заједничке<sup>46</sup> антифашистичке борбе и братства и јединства Срба и Албанаца, нису могли послужити конструкцији прошлости дискриминације, репресије и, најзад, геноцида над Албанцима, па је споменик надомак Призрена који их приказује у загрљају пред погубљење сменио споменик палим борцима ОВК, а њихов приштински споменик је доживео неславну али симболички врло богату судбину – непожељно је било Борово духовно присуство, па је само његова биста уклоњена, не и Рамизова (Прилог бр. 7). Такође у Приштини, скулптура

---

<sup>46</sup> Заједништво антифашистичке борбе Срба и Албанаца је, пре можемо рећи вештачка творевина званичне политике сећања социјалистичке Југославије, него историјска чињеница. Учешће Албанаца у чланству КПЈ на Косову и Метохији на почетку рата било је 20 од 320 чланова, а у СКОЈ-у свега 70 (од 1200 укупно). Два албанска партизанска одреда, Зејнел Адини и Емин Дураку, 1943. године броје 70 бораца Албанаца (Богдановић, 1986). Балисти, албанска профашистичка организација, још током трајања Другог светског рата покреће оружану побуну против Народноослободилачке војске Југославије, а појединачне акте насиља су спроводили и у годинама након рата (Гаџиновић, 2017; Стевановић, 2015; Шуваковић, Стевановић, 2018).

осморице партизана као део Споменика револуције, након неуспешних покушаја уклањања, пребојена је бојама застава земаља које су признале независност Косова (Павличић, 2017).

Свакако, споменици коју чувају сећање на раније историјске периоде и материјализују вредности специфично српске културе, и који су неподесни за уписивање нових значења били су угрожени већ на самом почетку посматраног временског исечка. Меморијални споменички комплекс Газиместан саграђен на централном месту судара српске и турске војске у Косовском боју 1389. године обухвата споменик косовским јунацима у чијој унутрашњости су исписани стихови песама косовског циклуса, бели монолитни стуб од мермера са текстом деспота Стефана Лазаревића, Муратово турбе и Газиместан турбе. Меморијални комплекс је оштећен током НАТО агресије а само спомен-обележје је оскрнављено и минирано по доласку снага КФОР-а (*Споменичка баштина*, 2002). Међу срушеним споменицима су и они посвећени кнезу Лазару у Гњилану, Милошу Обилићу у Обилићу<sup>47</sup>, затим споменици Вуку Стефановићу Караџићу (Прилог бр. 8) и Његошу у Приштини.

Примери традиционалног градитељства – старе чаршије у Ђаковици, Пећи и Призрену, брвнара Даниловића у Лоћанима, кућа Мире Протића и Златни врт Рајевића у Пећи, угрожени су а неки и потпуно изгубљени што од последица бомбардовања, што у каснијим налетима насиља. Предање каже да је прва ватра у манастир Дечане пренета са огњишта брвнаре Даниловића, али је научно утемељена претпоставка да је подигнута у првој деценији XVIII века и „као најстарија сачувана брвнара у нас представља сведочанство друштвено-историјских збивања и положаја српског народа на Косову и Метохији“ (*Споменичка баштина*, 2002, стр. 81). За време трајања НАТО агресије запаљена је и срушена.

---

<sup>47</sup> Тежња ка очувању и обнови као карактеристика односа према уништеним верским споменицима, јавља се и у вези са световним – срушени споменик кнезу Лазару из Гњилана постављен је у Шилову а Милоша Обилића у Грачаници. Истовремено, нове материјалне посвете вредностима оличеним у истим историјским личностима подижу се у српским срединама на КиМ, попут споменика кнезу Лазару у Косовској Митровици.

Призренска Поткаљаја, такође пример традиционалног градитељства, угрожен је двојако. Након што су њени српски становници напустили своје домове 1999. године, Поткаљаја је без озбиљног одржавања неопходног за очување грађевина од природног материјала почела убрзано да пропада. Немар као прикривено насиље је неретко бивао и последњи акт уништавања и световних и сакралних споменика српске културне баштине који су након паљења или минирања, препуштани временским приликама без адекватне заштите. Када су привремене косовске институције приступиле њеној обнови, Поткаљаја је постала „најкарактеристичнији пример уништења обновом“ јер су „све аутентичне вредности здраве градње живих кућа – организама од природних материјала, којима се само пажљивим одржавањем може очувати својство стамбеног окриља примереног хуманом животу – изгубљене су у дивљању нових материјала, синтетичких боја, баварских фактура“ (Радовановић, Ђекић, 2017, стр. 399).

Гробља се у медиолошкој појмовној матрици могу изједначити са најстаријим архивима, то су први носиоци сећања, док „погреби представљају прва мнемотехничка искуства“ и превазилажење физичког постојања човека (Дебре, 2000, стр. 35). Првобитни симболи представљени су костима, а њихово покривање и обележавање гробног места значили су искорак из света животиња у свет специфично људски, свет културе. Гробља, ти први споменици, деле функције споменика уопште, „Спајајући век са веком/ И човека са човеком“ (*Светли гробови*, Јован Јовановић Змај). Она окупљају, повезују и утврђују припадност датој културној заједници, обележавају и ограничавају простор, дакле реч је о својеврсним културним маркерима. Најзад, као таква, она су и носиоци значења, семантичке збирке, или како Ермолин [Denis Ermolin] каже: „гробље сматрам текстом“ и „мој задатак је да читам реторичке поруке које се преносе помоћу надгробних споменика“ (2015, стр. 117). Дебре још подсећа да историја симболизације почиње са менхиром, а грчки корен „sema“ – знак, који налазимо у изведеницама семантика, семиотика,... првобитно је означавао надгробни споменик (2000, стр. 39).

У основи „кризе трансмисије“ која погађа постиндустријски свет, лежи и недостатак простора за преминуле, буквално и метафорички говорећи. Дословно

слабљење везе са преминулима манифестује се кроз истискивање надгробних споменика из простора живих, све ређим посетама гробљу, смањивањем надгробника и, нарочито, подстицањем кремације. Дематеријализација посмртних остатака брише њихов симболички карактер, погреб при том губи ритуални значај, па из разлога демографско-здравствених, медијасфера усмерена на тренутност потискује носиоце сећања створене за трајање. „Због нестајања грובה-ослонаца из простора живи се не сналазе више у историји“ (Дебре, 2000, стр. 42).

Гробља као установљен и у сврхе сахрањивања преминулих организован простор, превазилазе ту своју техничку функцију и представљају места сећања и посебног пијетета, „гробље је и место *sakrum* и семантички систем – 'текст културе'“ (Семенчук, према Релић, 2020, стр. 13). Гроб сам, а нарочито уз додатак надгробног споменика, чува успомену на преминулог. Надгробник је материјални носилац сећања, меклуановски би се чак могло, уз извесну дозу слободног тумачења, рећи да је то медиј који је продужетак човековог трајања. У медиолошком кључу, гробља као збирка грובה и споменика несумњиво представљају организовану материју, материјални носилац сећања је његова екстриоризована и материјализована манифестација, те она представљају продужетак трајања заједнице. Истовремено, гробља су сведочанство о заједници, како оној прошлој која ту почива, о времену у коме су настајала, и о људима (њиховом сталежу, вери, класи, друштвеном статусу, нацији, професији...) који су ту сахрањивани тако и оној садашњој која се о гробљу стара. Очувано муслиманско (албанско) гробље у Косовској Митровици сведочи о садашњој српској заједници која настањује северни део тога града, као што руинирано и девастирано српско гробље у њеном јужном делу сведочи о садашњој генерацији косовских Албанаца и њиховим намерама.

Меморијалну улогу гробаља потврђује и етимологија речи монумент (лат. *monumentum*, од глагола *monere* – подсећати) или српске речи споменик – од спомен у значењу сећање, памћење. Гробља се у српској, као и већини других култура, сматрају светим местима а гроб/споменик последњим материјалним доказом постојања и гаранцијом трајања (у сећању). Потврду важности која се придаје месту коначног починка налазимо у клетви „Гроб му се затро“, као најстрашнијој судбини која се може замислити

непријатељу – да нема сећања на њега, јер нема потомака који би одржавали гроб, самим тим ни гроба – а коју народни песник формулише речима краља Вукашина Марку: „Сине Марко, да те бог убије!/ Ти немао гроба ни порода!“ (Рељић, 2020). Веза и обавеза коју гробље конституише између живих и простора на коме се налази изражена је и у вапају песникиње: „да нам бар пољима око тебе нису / предака давних расејане кости“ (*Грачаница*, Десанка Максимовић).

Организација за европску безбедност и сарадњу (ОЕБС) је 2011. године сачинила опсежан каталог православних гробаља на Косову и Метохији (*Каталог*, 2011), који за циљ има да понуди преглед стања православних гробаља до јула 2010. године и да послужи као основ за активности институција или организација које би могле делати у циљу побољшања затеченог стања. Око 400 гробаља класификовано је у пет категорија на основу степена оштећења/очуваности:

- 1) Гробље је у врло добром стању: одржава се, трава је покошена, нема смећа и надгробни споменици нису оштећени;
- 2) Гробље је у добром стању: не одржава се редовно, обрасло је високом травом или средње густим растињем, нема смећа на локацији и надгробни споменици или нису оштећени или скоро да немају никаква оштећења;
- 3) Гробље је у пристојном стању: обрасло је високом травом и средње густим растињем, на гробљу је видљива мала количина смећа и само неки надгробни споменици су оштећени;
- 4) Гробље је у лошем стању: обрасло је високом травом и средње густим до густим растињем, али су надгробни споменици видљиви, на гробљу има смећа и скоро половина надгробних споменика је уништена;
- 5) Гробље је у врло лошем стању: обрасло је густим или врло густим растињем које покрива надгробне споменике, на гробљу има смећа и, иако су видљиви, већина надгробних споменика је оштећена.

Приказ резултата за две општине, Дечане и Митровицу, дати су у прилогу (бр. 9), али неколико је општих закључака. За православна гробља на Косову и Метохији стандард је врло ниско постављен јер се у категорију „у пристојном стању“ сврставају она на којима има мало смећа и мање од пола оштећених/ оборених / уништених надгробника. Правилност која се уочава, уз врло ретке изузетке, је да се гробља у местима у којима више нема Срба систематски затиру. Није, дакле, реч о лошем стању које је последица неодржавања, већ о свесном и активном скрнављењу.

Разнолик етнички састав сахрањених на православним гробљима широм Косова и Метохије отвара питање линије дуж које се успоставља непријатељство. Ако нису на мети рушитеља само надгробни споменици преминулих Срба, већ и понеког Хрвата, Чеха или Албанца, па чак и јеврејско гробље, можда се „непријатељско престојавање“ врши по религијском а не етничком маркеру. Томе у прилог би говорила и чињеница да су скрнављена православна, не и муслиманска гробља, што брише и могућност ирационалне мржње или недостатка поштовања према мртвима као мотиву скрнављења. Ипак, православни предзнак је мотивисао на насиље према мртвима само услед повезаности са српским етничким идентитетом чије је он несумњиво дистинктивно обележје. Митра Рељић бележи догађај који може послужити као парадигматичан пример и сликовит аргумент у прилог изнесеној тврдњи о етнички (а не религијски) мотивисаном насиљу према мртвима. На надгробном споменику двоје преминулих Албанаца сахрањених на православном гробљу у Приштини остављена је порука: „Поштовани пролазници, они су Албанци са југа. Молимо вас, не скрнавите!“ (Рељић, 2020, стр. 21).

Хумке Срба на Косову и Метохији нису имале ту врсту заштите. Почетак уништавања српских гробља, као и остале споменичке баштине, можемо приписати НАТО агресији, а њихово систематско уништавање траје од 1999. године до данас. „Резултат испољеног албанског вандализма огледа се у томе да су скоро сва православна гробља, изузев оних која се налазе у дубини још ненапуштених српских села и веома ретким изузецима гробља у албанском окружењу, поломљена или оскрнављена а многа и



потпуно уништена“ (Рељић, 2020, стр. 23). Те ретке изузетке налазимо у селима Пожарање, Свињаре<sup>48</sup>, Локвица.

Најстрашнији примери уништавања довели су до тога да се нека гробља више не могу и лоцирати, избрисани су сви трагови њиховог постојања. Она живе још само у сећању прогнаних мештана, а људско памћење је најслабија мнемотехника, њена трајност условљена је људском коначношћу. На тај начин, дематеријализована, гробља ће престати да буду и део колективног памћења.

Гробље у Ђаковици је (као и оно у Којловици) прво претворено у депонију смећа а накнадно је и поплочано чиме се бришу трагови живота и постојања оних који су на њему сахрањени. Гробље у Речанима је преорано, а у Великој Реци насута песком. У смислу носиоца сећања, ова гробља су доживела најстрашнију судбину, но умањује је ужас повратника у села Сига и Брестовик који су на сеоском гробљу затекли раскопане гробове и разбацане остатке покојника. Сличне сцене су забележене и у селима Жакову, Белом Пољу, Вучитрну и Врници. На гробљу у Врници је и црква уништена до темеља а полумљени надгробни споменици су разбацани унаоколо. На простору некадашњег гробља у селу Кориша изграђен је нови пут и кружни ток. Да није реч о појединачним актима насиља или краткотрајним масовним изливима мржње (јуна 1999. и марта 2004.године) потврдило се 2010. године када је први пут након рата један Србин сахрањен на гробљу у Гњилану. Већ следећег дана гроб је оскрнављен, ковчег ископан и оштећен. Друго гробље у истом граду, поред већине уништених споменика, служи и као сметлиште а локално становништво га користи и као пречицу – пролази и превози се преко гробља (за ове и још примера, видети: Рељић, 2020; *Каталог*, 2011).

У дијапазону активности уништавања српских гробаља истичу се ломљење и обарање надгробних споменика, паљење или минирање капела и гробљанских црквица, крађа иоле вредне имовине из њих, као и делова споменика, неретко је и напасање стоке

---

<sup>48</sup> Реч је о стању 2015. године, али то треба узети са резервом. Нека гробља су у међувремену очишћена и обезбеђена, али је више оних која су изнова оштећена. Поменуто гробље у селу Свињаре као светао пример очуваности у албанском окружењу, у селу у коме више нема Срба, оскрнављено је ове године.

на сеоским гробљима, а врло учестало је и њихово претварање у депоније смећа као најгрубљи вид негирања светости места, његово ултимативно обесвећивање.

Како гробља представљају „најочигледније трагове мање или више продуженог људског присуства на одређеном месту“ и „пружају поглед на читаву етничку и конфесионалну историју насељених подручја“, а надгробни споменици носе кондензован семантички пртљак који кроз употребу језика, слика, обликовање камена нуди пресек како микрополитичких процеса, тако и присуства и идентитета (Ermolin, 2015, стр. 116, 119), уништавање српских гробаља на Косову и Метохији без сумње представља етапу брисања историје у којој је српска култура присутна на том простору. Одређење злочина геноцида у *Резолуцији 96(1)/1946 Генералне скупштине УН* за разлику од касније усвојене Конвенције о геноциду обухвата и губитке по човечанство у културном наслеђу. Дакле, елементи злочина који у основи има тежњу за потпуним уништењем одређене друштвене групе препознају се и у систематском уништавању њене материјалне и духовне културе. Биолошки опстанак друштвене групе не значи континуитет њеног трајања, јер, већ је речено, култура представља дистинкцију друштвености и биологије. Затирањем сведочанстава културне посебности једне друштвене групе отвара се простор њеном растакању и асимилацији. Лемкин [Raphael Lemkin], културно уништење одређене друштвене групе, културоцид, види као део истог злочина који тежи њеном биолошком уништењу, геноцид (1946). Уништење једне посебне културе губитак је и за целину културне разноликости човечанства, али за заједницу која је њен носилац значи губитак идентитета. Стога с пуним правом можемо рећи да разарање које српска материјална баштина на Косову и Метохији доживљава од 1999. године до данас представља прави пример културоцида, у циљу довршетка геноцида над Србима на овим просторима<sup>49</sup>.

Токови трансмисије српске културе на КиМ не стоје само на материјалним носиоцима, њима треба придружити и институционални, друштвени чинилац или најједноставније, културну заједницу чији се идентитет напада садржајима трансмисије.

---

<sup>49</sup> Смиља Аврамов експлицитно наводи да је над Србима на Косову и Метохији извршен геноцид, те да његове савремене манифестације имају своју предисторију у масовним злочинима током Другог светског рата и послератним облицима насиља који су, осим застрашивања и индивидуалних напада, обухватили и институционалне (легаллизоване) видове насиља и брисање трагова о историји Срба на том простору (2008).

Она има и своје нематеријалне носиоце, али споменици, цркве, манастири, гробља, меморијали представљају обележја у простору, просторно-историјске маркере који су основа и за духовне споменике. Брисање места и носиоца сећања је мање или више успео покушај брисања сећања самог. Споменик је јавни објект „око кога се градио пожељни колективни меморијски конструкт“ (Павићевић, 2009, стр. 51), али да би се такав духовни конструкт одржавао потребно је присуство колектива у ритуалном цикличном понављању окупљања које ће утврђивати заједништво. „Обреди су средства којима се друштвена скупина периодично поновно потврђује“, закључује Диркем на темељу истраживања примитивних религија, јер „навике, идеје и тежње живе од прошлости“ и ослабиле би с временом да није религијских церемонија када мисао „закупљају заједничка веровања, заједничка предаја, успомене на велике претке и колективни идеал који утјеловљују - једном ријечју, друштвене ствари“ (Durkheim, 2008, стр. 414, 379).

Ритуале Асман без икакве сумње сврстава у вид културног памћења (не миметичког, иако се оно односи на чињење), „будући да представљају облик предаје и упризоравања културног смисла“ уз симболичке предмете (иконе, споменике, надгробнике, храмове) који „прекорачују хоризонт памћења ствари, пошто експлицирају свој имплицитни временски и идентитетски индекс“ (Assmann, 2005, стр. 24). Културно памћење није дифузно, спонтано нити свакодневно, сматра Асман, чиме потврђује Дебреово одређење трансмисије као динамике колективног<sup>50</sup> памћења чије су карактеристике управо оне које се приписују и појму културног памћења. Трансмисија као пренос и обликовање садржаја и форми културног памћења је задатак специјализованих појединаца и институција, а чланови дате културне заједнице своје учешће у културном памћењу обезбеђују окупљањем и личним присуством. „Светковине и ритуали редовитошћу свог понављања јамче за посредовање и преношење знања које осигурава идентитет, а тиме и за репродукцију културног идентитета. Ритуално понављање учвршћује кохеренцију групе у простору и времену“ (Assmann, 2005, стр. 66).

---

<sup>50</sup> Колективно памћење се у Асмановој теорији јавља у два вида, као комуникативно и културно, али Дебреова употреба термина колективно памћење нам указује на то да се она садржински односи на културно памћење, а томе сведочи и дистинкција комуникација/трансмисија како је већ представљена.

Сећање на преминуле сроднике ће живети у свести њихових потомака и без места на коме би се оно материјализовало, али памћење заједнице није тако трајно без екстериоризоване меморије. Да би ови носиоци сећања вршили своју функцију, они морају бити места окупљања, повремених посета током којих ће се евоцирати, утврђивати и учвршћивати сећање на трајање које превазилази појединачни живот. У српској традицији, Задушнице су тај дан, нематеријални носилац сећања на преминуле када се посетама гробљу реконституише дијахронијска веза припадника одређене заједнице<sup>51</sup>. То је и дан када се на Косову и Метохији додатно расветљава циљ уништавања материјалне баштине. Потешкоће са којима се нарочито насељени Срби сусрећу при покушајима посете својим гробљима крећу се од неопходности полицијског обезбеђења, које некад касни или потпуно изостане, каменовања аутобуса који превозе посетиоце, дешавали су се и пуцњи или провокације у виду гласне музике у близини гробља, а путници из аутобуса Ниш експреса који је дигнут у ваздух 2001. године, и том приликом је настрадало 12 људи, кренули су управо на Задушнице. Континуирана борба са препрекама – логистичким, организационим, безбедносним, за последицу има све чешће одустајање од поштовања овог обичаја на Косову и Метохији.

На сличан начин, цркве и манастири бивају позорницом неких других обичаја, попут сеоских и градских слава или литија, венчања, крштења и опела, који се више не могу практиковати када нема материјалног споменика који делује окупљајуће. Прославе верских празника мењају свој карактер, ограничавају се на приватни простор дома, чиме само делимично очувавају свој карактер духовне баштине.

При свему томе, није реч само о локалним обичајима и негативном дејству на одржање културног језгра српског идентитета само на Косову и Метохији, већ се последице подвајања материјалних и нематеријалних носилаца сећања, одвајања вредности од конкретног простора, преливају на целину српског идентитета. Када Газиместан постане митско а не реално постојеће место, а Видовдан се не светкује на

---

<sup>51</sup> Редовни медијски извештаји о (не)могућности Срба прогнаних са Косова и Метохије али и оних који још увек тамо живе да посете своја гробља доступни су на <https://www.rts.rs/page/search/sr.html?lang=sr&q=%D0%B7%D0%B0%D0%B4%D1%83%D1%88%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B5%2C+%D0%BA%D0%BE%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%BE>

њему, већ се суочавамо са промењеном или макар ослабљеном симболичком поруком. Семантички, симболички и емотивни набој Видовдана на Газиместану прожима небројене културне творевине, „и у садашњости наши најбољи уметници свих родова надахњују се најскупљом и најблагодетнијом нашом националном успоменом која се зове Видовдан, Косово“ (Ђурић, 1914, стр. 12), али је несумњиво најснажнији на самом изворишту.

Целина косовскометохијске материјалне баштине на различите начине носи, потврђује и одржава најзначајнији духовни споменик српског идентитета – косовски мит или завет. Било да га се назива митом, заветом или култом, у његовој основи се препознаје „узвишена филозофија, коју је један народ изградио на једном историјском догађају као морални принцип свог живота, жртвовати се када је у питању начело правде“ (Константиновић, 2006, стр. 40).

У основи сваког мита лежи „дух једног читавог народа, изван сажетак његових идеја и његове културе“ (Зуровац, 2006, стр. 78). О лажности мита можемо говорити из окриља графосфере која подстиче хронологију и линеарност, његова истинитост, осим чињенице да се често граде око реалних догађаја, односи се на моралне или религиозне поруке које носи а које чине трајну структуру која служи осмишљавању и разумевању прошлости, садашњости, будућности. Мит је истинит у мери у којој чува и изражава особено културно усмерење, вредности заједнице која га је изнедрила, одакле се ишчитава и његова друга функција – одржање и јачање друштвене кохезије. Митови су чувари друштвених вредности и генератори солидарности што им посебно даје на важности у временима друштвених сукоба. „Зато је Косовски мит за Србе прворазредна културна баштина, културно наслеђе од круцијалног значаја. Он представља прави 'резервоар' вредности које у први план избијају у за нацију критичним моментима, онда када у питање бива доведен сам њен опстанак“ (Шљукић, 2013, стр. 144).

Централни мит српске културе изграђен је око реалног историјског догађаја, Косовске битке (1389), чије је значење толико „велико за српски народ да на све стране надмашује чињеничку истину“ (Зуровац, 2006, стр. 79). Мирко Зуровац промишљајући митско-историјску природу Косовске битке појашњава да у оба ова значења не можемо

домислити изворну, првобитну прошлост јер се она неповратно губи, остављајући за собом само трагове (који, такође, нису нетакнути). Празнина међу њима се испуњава накнадно, тумачи и преображава, „око једног историјског догађаја накнадно се исплело оно што је заборављено на основу његових фрагмената које је оставило иза себе“ (Зуровац, 2006, стр. 80).

Митови уопште, стога ни косовски, немају легитимитет историјске, научне истине, већ достојанство колективног памћења. Њихово конструисање кроз генерације изградњом значења, преношењем које узима активну улогу у њиховом обликовању, типичан је ток трансмисије и њој својствене медијације. Садржај трансмисије није порука, вокативна по својој природи, рекао би Дебре, већ знања, значења и вредности. Есенцијална вредност косовског мита која твори његову етику јесте слобода, слобода пре него (ропски) живот, слобода као предуслов и циљ људског живота. Сабрана бројна историјска искуства борби и недаћа, испуњена смислом кроз косовски мит, носе поруку за будућност да је само живот у слободи или тежњи ка њој херојски живот достојан Човека у пуном узвишеном значењу те речи. „Косовски завет“, изричит је Братина, „није никакав мит него демонстрација историјске и моралне одлуке која јасно и прецизно одражава становит систем вредности“ (2013, стр. 163), а немитској природи његовој сведоче реалне историјске личности које су му субјекти, време које је такође реално историјско а не митолошко, и, најзад и најважније, функција косовског завета која није (за мит уобичајено) ни политичка ни државотворна ни морална. Братина у њему види морални императив, самообавезивање на очување слободе („за крст часни и слободу златну“), и иако наслоњен на хришћанску норму, носи универзалну поруку: обавезу очувања „не само сопствене слободе и не сопствене слободе на уштрб слободе другог него слободе као такве, као умне и одговорне слободе, ма ко да је њен субјект“ (Братина, 2013, стр. 164).

Косовски мит/завет (п)освећује читав простор Косова и Метохије, споменици постају унутрашњи просторни оријентир који отеловљују вредности и смисао, али и сама земља добија ауру светости, јер Косово је: „Поље као свако/ Длан и по зеленила“, али и: „Поље као ниједно/ Над њим небо/ Под њим небо“ (*Косово Поље*, Васко Попа). Јозеф Магнус Вернер, у сећању на свој боравак у Србији у (непријатељској) војсци маршала

Макензена, са дивљењем пише о српском војнику који се, прешавши Бистрицу, „баца на земљу да би је заносно љубио и сузама натопио Косово поље, па ће голим рукама разгрнути земљу и њоме напунити своју торбицу, како би ову земљу донео својима, својој деци, и показао да је извршио велики заветни задатак, да је Косово опет српско“ (према Константиновић, 2006, стр. 40).

Сећање и заборављање, наизглед супротстављени, делују у дијалектичком јединству обликујући идентитет. Како је сећање зависно и од материјалних носилаца, то отвара простор манипулативним или чак насилним интервенцијама које за последицу имају промену целокупне структуре колективног сећања коју краси унутрашња конзистентност. Заборављање, потискивање, брисање трагова прошлости, неће променити оно што се збило, јер као и сећање – „то није проста *реконструкција* прошле стварности, већ и *конструкција* нове стварности“ (Шушњић, 2016, стр. 30). У годинама након 1999. је постало већ сасвим очито да је Косово, иако бременито сећањем и прошлошћу, „место заборавности, скоро па и брисања које забрињава“ (Волас, према Петровић, Камчевски, 2019, стр. 142). Не скоро, већ дефинитивно, додали бисмо. Брисање идентитетских маркера неуклопивих у нову стварност ствара простор за конструкцију новог, косоварског идентитета, који Петровић и Камчевски (2019) називају постисторијским а идентитет, макар и постисторијски, треба испунити неким садржајем. Процес стварања нове историје, конструкција новог памћења и сећања не може се окончати разарањем постојећег, српског, већ потребује артефакте, материјалне носиоце, симболичко кодирање и институционалну потпору.

Већ помињана реконтекстуализација или пребацивање тежишта угрожавања српске културне баштине са материјалног на поље семантике, своје манифестације има и у сфери световне и сакралне споменичке баштине. Уколико нису потпуно изостављени, српски средњовековни споменици се у публикацијама привремених институција Косова неретко представљају као византијски или просто као рушевине испод којих се налазе остаци илирских (дакле, албанских) светилишта. Неспорне, очуваним ктиторским повељама потврђене научне чињенице о српском историјском и културном миљеу чији су део, не налазе место у институционално посредованим приказима тих споменика, а

„изостављањем битних информација о српским споменицима, како оних из њихове давне прошлости тако и оних из новијих времена, креира се њихов нови идентитет, али и искривљена слика о културним приликама на Косову и Метохији у ширем смислу“ (Павличић, 2017, стр. 498). Иста ауторка преноси приказ цркве Богородице Љевишке у туристичком водичу *Призрен, Косово – Посетилац* из 2012. године:

„Crkva 'Svetog Petka' (VI-VIX vek). Dugo vremena pre dolaska slavena u Prizrenu, ova je crkva poslužila kao svetište njegovih građana, Dardana. Ovo pagansko svetište bilo je posvećeno ilirskom bogu Prem, t.j. Premte, Bog plodnosti. Kasnije su hrišćansko-slavenski-ortodoksni okupatori crkvu 'Shën Premta' preimenovali u 'Sveti petak', što u prevodu znači isto 'Sveti Petak'. U drugoj polovini XVIII veka, kada se Prizren ukupira od osmanlija, crkva se pretvara u džamiju (1756), dodajući joj minaret, i nazivajući je 'Džuma Džami' što u prevodu znači 'Džami-petak'. Kasnije, sa promenom okupatora, sa 'Džuma džamije' se skida minaret i na njeno mesto se postavlja crkveno zvono, i ponovo se preimenuje u 'Sveti Petak' (*sic!*)“ (према Павличић, 2017, стр. 500).

Иначе, у питању је једна од најлепших немањихких задужбина на Косову и Метохији, задужбина краља Стефана Уроша II Милутина грађена од 1306/1307. до 1309. године, чијом лепотом задивљен арапски летописац је урезао преко једне од фресака: „Зеница ока мога гнездо је лепоти Твојој“. Истина, назив Света Петка је коришћен одређено време након 1912. године, када јој је враћена првобитна намена, а потиче од погрешне асоцијације везане за назив џамије у коју је претворена 1455. године (Џума џамија, џамија петка - дана у недељи када се у њој клања).

Симболичким интервенцијама подвргнути су и споменици који сведоче социјалистички период косовскометохијске историје, попут Партизанског гробља у Приштини које од 1961. године чува сећање на жртве фашизма а којима су у периоду након последњег рата придружени пострадали борци терористичке ОВК.

Покушаји прекида или преузимања (преусмеравања, што је заправо фалсификовање) тока трансмисије српске културе на КиМ нису новина већ пре константа косовскометохијске историје. Верској комисији САП Косова је 1978. године тадашњи епископ призренски Павле упутио писмо са информацијама о „прецамљивању цркава“. У катастарским књигама доказе такве праксе пронашао је за цркве у Муштутишту, Сувој Реци, Речану, Дечанима и Витомирици, док су црквена имања укњижавана као вакуфи – својина муслиманске заједнице (према Марковић, 2006, стр. 103). Бројни су примери који



показују да и током последњег сукоба поред физичког, биолошког брисања присуства српског народа на Косову и Метохији, „постоји и она перфиднија, по прогонитеље кориснија рачуница, да се српски трагови на Косову, ако већ не могу сасвим да буду уништени, присвоје, припишу онима који су их протерали“ (Милосављевић, 2012, стр. 480).

Поред реконтекстуализације постојеће баштине, на КиМ се одвија и обликовање нове. *Floating gap*, текући јаз, појам који уводи Вансина [Vansina] да опише неподударност хронолошког и садржинског аспекта памћења, указује на постојање временске празнине у колективном памћењу. Он утврђује чињеницу постојања садржински богатог памћења најскорије прошлости, јер је она још живо сачувана у памћењу, како личном тако и колективном, живи су учесници догађаја о којима сведочи и покрива период од 80 до 100 година уназад (што кореспондира са Албвашевим памћењем током три генерације). Живо је и испуњено значењем и памћење најдавније прошлости, митског порекла, а између ова два краја је средина врло скромног садржаја. Како се за сваку генерацију тај меморијски јаз помера на период од приближно 80 година уназад, Вансина га назива текућим јазом (према Assmann, 2005). Ова тенденција колективног памћења се у великој мери преклапа са референтним тачкама садржаја новог косоварског идентитета (не улазећи у његов садржај).

Истраживачи запажају да креирање пантеона хероја као корак у изградњи нове нације на Косову предоминантно реферише на два меморијска конструкта – илирско порекло Албанаца и „херојску борбу“ за независност коју персонификује пре свега Ослободилачка војска Косова (ОВК, УСК) и њену предисторију. Теорија о илирском пореклу албанском као аргумент за полагање историјског права на територију врло је популарна и обилато се подстиче и преноси деловањем културних, научних и образовних институција. Иако без адекватног научног утемељења, она се уграђује у новоформираног идентитет, а симболизује је античка фигурина од теракоте „Богиња на трону“ пронађена на археолошком локалитету Предионица, названа „Илирском краљицом“, која је постала

широко коришћен мотив, као и именовање улица именима<sup>52</sup> илирских владара (Ermolin, 2014).

Комеморативна и споменичка пракса на Косову од 1999. године апсолутно корелира са Вансининим запажањима, иако су се она превасходно односила на усмене културе, али овде се суочавамо са материјалним потврђивањем усмено преношеног памћења како би се оно учинило трајнијим и основом новог идентитета. Асман сматра да су у питању два оквира памћења, комуникативно и културно, и када такав став укрстимо са Дебреовим схватањима комуникације и трансмисије, заправо долазимо до истог закључка. Како је недавна прошлост садржај комуникативног памћења, а оно се, саморазумљиво, преноси комуникацијом, његово превођење у чврсте материјалне споменичке форме, комеморативни ритуали који то прате, увођење у систем образовања, науке и културе, дакле институционално организовање, представља онај прелаз од комуникације ка трансмисији о коме Дебре говори као о комуникативном чину који стоји у основи процеса трансмисије. Оно што препознајемо као специфичност косовске конструкције идентитета јесте да се догађаји недавне прошлости смештају уз мит о пореклу у модус фундирајућег сећања, не препушта се свакодневной интеракцији већ се пожељна слика тих догађаја конкретизује у материјалној форми и преводи у екстериоризовану меморију.

Своје споменике у оквиру новоуспостављеног тока трансмисије на Косову и Метохији добили су Фехми Агани, идеолог независности Косова, Хасан Приштина, политичар с почетка двадесетог века; у центру Приштине Албанце окупљају комеморативи Скендербегу и Мајци Терези, као и катедрала њој посвећена. Ипак, у односу на илирско порекло и албанску националну историју, највећи део нове споменичке културе Косова посвећен је глорификацији борбе ОВК и њеним палим борцима. Најзначајнији споменик тог симболичког круга налази се у селу Преказе и носи име и

---

<sup>52</sup> У вези са називима улица у Приштини, Ермолин запажа да, поред истакнутих личности албанске историје, нарочито оних који су тај епитет заслужили борбом за независност Косова, част те врсте је добио и низ српских и југословенских великана, али и представници свих страна у компликованој косовској историји Другог светског рата – комунисти, балисти, колаборационисти, реакционари. (Ermolin, 2014).

посвету Адему Јашарију а чини га 58 гробова његових сабораца погинулих у борби са снагама безбедности СРЈ. Јашари је централна фигура око које се конструише пожељно сећање на рат 1999, посвећено му је више споменика широм Косова, али и у Албанији, а приштински аеродром је назван по њему. Са становишта медиологије и културе сећања, меморијал у Преказу краси прикладан натпис *Ai është i gjallë* – Он је жив (Ermolin, 2015, str. 165). Истакнути чланови ОВК којима су посвећени споменици у Приштини су и Захир Пајазити, Иса Кастрати, Африм Витиа и Сокол Сопи, а мања спомен-обележја или спомен плоче палим борцима небројене су и разасуте широм Косова, један је чак нашао своје место у северном делу Косовске Митровице. Борба за независност оличена је, пре свега, својим војним актерима, али и они политички нису остали заборављени. Препознатљивошћу и положајем се истиче споменик Ибрахиму Ругови у центру Приштине, а бизарношћу споменик Билу Клинтону, америчком председнику, који са своја три метра висине краси булевар Била Клинтона од 2009. године.

Без претензија да пружи исцрпан приказ све уништене споменичке баштине на Косову и Метохији, што би превазилазило и оквире овог рада у целини а не појединачног одељка, претходни редови оцртавају степен угрожености и моделе отежавања токова трансмисије српске културе на Косову и Метохији који су усмерени на материјалне и нематеријалне носиоце памћења – од физичког уништавања које поприма карактер затирања, преко немара који препушта атмосферским приликама да доврше започето, до семантичког преиначавања. У синергији тих процеса настаје нови културни крајолик Косова и Метохије маркиран новим просторним обележјима што несумњиво нагриза културно памћење српског народа ослоњено на материјалне носиоце. Након свега наведеног, ироничан призив добија чињеница да шест звездица на застави Косова\* симболишу шест етничких група (Албанце, Србе, Турке, Роме, Горанце и Бошњаке).

Миграциони токови, и присилни али и добровољни, који су преплавили свет, доводе до измештања људи из њиховог сидришта, како то Дебре каже, територије „која нам свима служи као посредничко окружење (*milieu médiateur*)“, „као место оданости,

памћења и подршке идентитету“ (2001, стр. 23)<sup>53</sup>. Експлозија мобилности на другој страни крије имплозију континуитета. Развој средстава комуницирања омогућио нам је да будемо истовремено „и овде и тамо“, али друга средства су неопходна да омогуће присуство на истом месту и јуче и данас. Споменици и ритуали нас симболички чине савременицима прошлости која се њима оживљава. Стање материјалних споменика српске културе на Косову и Метохији и однос привремених косовских институција према њима показује да „када је реч о српском материјалном наслеђу на Косову и Метохији, чини се једино прикладним сећати се садашњости“ (Јовановић, 2015, стр. 15), што се посредно подудара са Дебреовом мишљу да „без материјализације нема вечности“ (2000, стр. 37).

Споменик као медијум не тежи широком броју рецепијената у простору. Његова везаност за простор ограничава број људи који ће га видети (само они који физички дођу до њега), за разлику од мобилнијих носилаца попут папира или новијих електронских медија (који стижу до својих прималаца). Што не нуди на ширини, споменик обезбеђује у дубини повезивања, он је дијахронијски најпостојанији носилац поруке. Камен као материјални носилац „суморног чела мрачним борама/ о вековечности прича далекој“ (*Отаџбина*, Ђура Јакшић), опредмеђује присуство српске културе на простору Косова и Метохије кроз векове. Затирањем материјалне културе баштине, сећање се препушта мање трајним носиоцима и губе се места окупљања и потврђивања заједништва. “Споменик је рођен из смрти, а против ње“, он „материјализује одсуство да би га учинио видљивим и смисленим. Подстиче присутне да знају чега више нема и да се у томе препознају“ (Debray, 1999, стр. 27). *Par excellence* медијум сећања и производње заједништва. „Ако културу називамо способношћу колективног наслеђивања појединачног искуства које нисмо сами искусили, споменик, јер лови време у простору и хвата нестално трајним, врхунска је вештина једино сисара способног да произведе историју“ (Debray, 1999, стр. 27). Српска култура на Косову и Метохији се суочава са потирањем своје временске димензије, а како споменици „лове време у простору“, простор Косова и Метохије би без тих обележја могао изгубити значај за српску културу чиме би она суштински била измењена. Иако је „време, а не простор [...] кључна димензија културе сећања“ (Assman,

---

<sup>53</sup> Притом, истиче да је свестан да овакав став ризикује да буде означен као фундаменталистички, а реч је заправо о његовом ламенту над трансмисијом која губи инсценирану битку са комуникацијом.

2005, стр. 37), без материјалних сведочанстава која прошло време реконструишу на одређеном простору, тај географски простор се може симболички реконструисати, али његова симболичка снага и културни значај неће бити исти.

Средства која омогућују „да будемо на истом месту и јуче и данас“ предмет су најбруталнијег физичког и институционалног насиља на Косову и Метохији што упућује на циљ тога насиља – да се српској културној заједници брисањем сећања на то да су ту били јуче оспори право да буду на том месту данас и сутра.

### 3.4 НОСИОЦИ ТРАНСМИСИЈЕ СРПСКЕ КУЛТУРЕ НА ПРОСТОРУ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ: ИНСТИТУЦИЈЕ КУЛТУРНЕ ТРАНСМИСИЈЕ

Сваки колектив, самим тим и нација, је резултат дугог преношења, дијакхронијска етапа, што га условљава постојањем средстава преноса кроз време. „Техничко возило, машина, довољно је да украти простор, али да бисте путовали кроз време, потребно вам је и социјално возило одређене врсте, институција“ (Debray, 2001, стр. 17-18). Или, на други начин речено, културно памћење почива на одложеном комуницирању, а „растежање комуникацијске ситуације захтијева могућности екстерног међупохрањивања“ (Assman, 2005, стр. 25). Комуникацијски систем ствара техничке могућности и моделе измештања, чувања, поновног укључивања, али за избор, селекцију и интерпретацију садржаја који се чува у културном памћењу неопходан је институционални оквир. Епитет културно се овом виду памћења и придаје због његове овисности о институцијама, дакле због вештачке природе, неспонтаности. Оно се не препушта природи и спонтаним токовима памћења и заборављања јер се њиме испуњава социјална обавеза – да се не заборави садржај који чини везивно ткиво те заједнице.

Недовољност материјалних носилаца за одржање процеса трансмисије упркос њиховој несумњиво огромној улози лежи у опасности да похрањено, екстериоризовано сећање, чак и када се налази у јавном простору, попут споменика, изгуби моћ да индивидуализује колективно памћење. „Опасност да материја поједе симбол и да се посредовање претвори у препреку“, лежи у томе што према памћењу препуштеном спољашњим носиоцима губимо обавезу чувања, рачунајући на трајност материје, па се може десити да „овај чувар меморије нешто чува, али више заправо не знамо шта“ (Debray, 1999, стр. 36). И ту се истиче улога институционалних носилаца трансмисије, као допуне, подсетника и, најважније, тумача који даје одговор на питање шта чува материјални носилац.

Хришћанство, које Дебре обилато користи као параболу трансмисије, јасно нам оцртава неопходне елементе сваког преноса кроз време, то су материја као екстерна

меморија и колектив који кроз институције гарантује њено значење и вредност. Криза трансмисије коју препознаје у савременом свету резултанта је институција које су у кризи и нараслог индивидуализма, дакле на друштвеној страни структуре медијума.

Институционалне услове као део укупне структуре медијума превасходно одређују институције културе – школе, музеји, галерије, библиотеке – али не само оне. Медиолошки инвентар чине сви видови и објекти повезивања – споменици, алати, путеви, водовод, жице, канализација и цеви, баш као и школе, штампарије и музеји (Debray, 1997, str. 18). Стога, Дебре управу за путеве сматра подједнако битним чиниоцем трансмисије као и било коју институцију коју уобичајено сматрамо културном. За стварање француске нације, „макадамски и железнички инжењери нису учинили ништа мање од издавача популарних колекција и јавних библиотека“ (Debray, 1997, стр. 21). Водовод, електродистрибуција, суд, полиција, здравствене установе, матична служба, јавно-комунално предузеће, дирекција за грађевинско земљиште и још низ институција, служби и организација које углавном не повезујемо са узвишеном појавом каква је култура, у медиолошкој теорији доприносе успостављању институционалног оквира трансмисије. Према класификацији Антоњине Клосковске, њихово постојање и функције можемо одредити делом друштвене или културе битисања, али никако симболичке културе. Но, и ако не чине њен део, ове институције одиста чине темељ на коме се омогућава стварање и преношење симболичке културе (која у поменутој класификацији и јесте вид надоградње културе битисања и друштвене). То се доказује од најелементарнијег нивоа на коме оне стварају услове за живот заједнице. Уколико тих услова нема, могућа последица су миграције, дакле на одређеном простору више неће постојати културна заједница као основни носилац културе и културне трансмисије. Даље, многе од њих непосредно доприносе очувању материјалне културне баштине, попут јавних комуналних предузећа у чијем делокругу деловања је и одражавање гробаља, а одређују и правно-нормативни оквир који може погодовати или не очувању носилаца и несметаном току трансмисије. Дирекције за градњу или градско грађевинско земљиште, које на први поглед не доживљавамо као институције од значаја за културу, доносе одлуке о градњи у близини споменика културе које могу угрозити њихов опстанак, што се управо дешава са манастирима Високи Дечани, Богородица Љевишка и Свети Архангели, а најупадљивији

пример представља чињеница да такве институције доносе одлуке о престанку радова на изградњи или рушењу Храма Христа Спаса у Приштини. Њихово деловање, стога, посредно утиче на очување токова културне трансмисије.

На већем делу територије Косова и Метохије институционални оквир чине институције привремене самоуправе/самопроглашене републике, а он се показао као неподесан за одржање токова трансмисије српске културе и, чак, врло деструктивно усмерен према њима, чему сведочи већ описан однос према српском језику и споменицима материјалне и нематеријалне баштине. Оскудан институционални оквир очувања трансмисије српске културе на Косову и Метохији превасходно почива на образовним институцијама, основне и средње школе и Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици чине окосницу тог процеса.

Функција образовања како се она поима у оквиру социологије образовања и јесте „трансмисија културе“, јер оно чува и преноси новим генерацијама наслеђе прошлости и „своју функцију демонстрира како у садашњости, тако и у могућностима за будућност“ (Коковић, 1994, стр. 216), његово усмерење је, дакле, дијахронијско. Школа као институција и њој припадајући процес образовања у потпуности кореспондира са трансмисијом културе. Иако зачетке тог процеса налазимо у породици у процесу васпитања или примарне социјализације, есенцијални део динамике колективног памћења свој основни механизам преноса налази у школском систему. Процес социјализације којим се човек као биолошко биће, интернализацијом друштвених норми и вредности, преводи у културно биће, има свој примарни део који се одвија у породици и који можемо посматрати као оквир комуникативног памћења. Динамика културног памћења је свесна, рационална, усмерена делатност која се може остваривати једино кроз институције које почивају на истим принципима, а школа је једна од таквих.

Говорили о школи као о медијуму или као о институцији, долазимо до истих закључака који се тичу, прво, дубоке културне и друштвене условљености; школа не постоји у друштвеном вакууму, она рефлектује културне вредности миљеа у коме обитава. Школа је, потом, преносник културе, канал који нема пасивну улогу већ се активно односи према процесима обликовања садржаја који преноси њиховом селекцијом,



интерпретацијом и тумачењем, али и подстицањем на даље стварање. И, најзад, као резултат свега тога, школа производи повратни утицај на своје социо-културно окружење. Ако бисмо се послужили медиолошким обрасцем 4М, знања и вредности који се преносе млађим генерацијама чине поруку, њихово обликовање је медијација, појединци укључени у тај процес су медијатори, основне принципе на којима се успоставља школски систем прописује културни миље, сама школа тиме представља медијум, а целина тих елемената јесте трансмисија. Другим речима, школа је институционални део медијума у коме се одвија процес медијације инхерентан трансмисији. Културна условљеност школе и њен повратни утицај, своди се на засићеност образовања вредностима<sup>54</sup> социо-културног окружења као садржајем процеса али и имплицитно присутним у приступу, начину преношења и тумачењу тих вредности.

Осим очувања и преношења већ достигнутих знања и вредности, школа се у испуњењу своје културне функције усмерава и ка другом дијакхроничком полу, ка новом стварању. Образовање је „процес учења и усвајања историјских достигнутих вредности,

---

<sup>54</sup> Потребно је нагласити да социолошка истраживања образовања краси плурализам теоријских приступа, у коме би овакав став без додатног објашњења могао бити протумачен као функционалистички, што је у колизији са Дебреовом неомарксистичком теоријском позицијом. Питање вредности у образовању је међаш функционалистичког и марксистичког приступа а манифестује се кроз питање: ко врши селекцију вредности? За марксистички оријентисане ауторе одговор је јасан, утврђен Марксовим аподиктичним ставом да су „владајуће идеје неког времена биле [...] увек само идеје владајуће класе“ (Маркс, Енгелс, 1949, стр. 32), одакле се развија теоријски став о образовном систему као идеолошком апарату државе (Althusser, 1986) који испуњава функцију репродукције радне снаге и владајуће идеологије, репродукујући на тај начин и постојеће (што ће рећи, неправедне) друштвене односе. Формално образовање је, стога, идеолошки условљено, класно обојено, а вредносни консензус, меритократија и развијање свих потенцијала личности идеологеме које прикривају његову суштину.

Дијаметрално супротна функционалистичка перспектива истиче неопходност јединственог образовног система кроз који ће друштво посредством државе усађивати у свест млађих генерација макар минимум вредности заједничких свим члановима друштва, а у функцији успостављања, одржања и јачања кохезије неопходне за опстанак друштва самог (уз, наравно, знања и вештине неопходних за вршење професионалних улога).

Идеолошки условљена селекција вредности или вредносни консензус, не утиче у знатној мери на контекст у коме овде говоримо о скривеном и нескривеном садржају образовања. Реч је о механизму трансмитовања јавно, свесно, рационално установљеног каталога културних вредности, њиховом уграђивању у садржај културног памћења и, последично, културног идентитета, као и о могућностима одржања тог процеса у условима замрзнутог конфликта. Питање универзалности тих вредности у датом друштву, иако значајно, није неопходно овде постављати.

уознавања културних творевина и усвајања образаца који одређују укупни друштвени живот. Истовремено, то је процес прихватања, прераде и стварања нових вредности под утицајем сопствених стваралачких способности и спољашњих друштвених услова“ (Ивановић, 2011, стр. 106). Културна функција школе се може одредити као учешће наставника и ученика у широком дијапазону активности – политичких, здравствено-просветних, социјално-заштитних, образовања уз рад – чему се додаје и „допринос у 'утемељивању' вредности културног идентитета, критичкој валоризацији традицијских вредности у образовном процесу, у тумачењу својстава и особености религијске културе, културе празника и обичаја“ (Илић и др., 1992, стр. 23-24). Школе су, стога, „стубови и изворишта очувања и развоја националног и културног идентитета једног народа“, што не искључује и промовисање општекултурних, универзалних, хуманистичких вредности (Јовановић, Качапор, 2012, стр. 305). Тако схваћена културна функција школе препозната је и у *Закону о основама система образовања и васпитања (6/2020)* који међу циљеве образовања и васпитања увршћује: „развијање личног и националног идентитета, развијање свести и осећања припадности Републици Србији, поштовање и неговање српског језика и матерњег језика, традиције и културе српског народа и националних мањина, развијање интеркултуралности, поштовање и очување националне и светске културне баштине“ (члан 8 став 16).

Културна функција образовања се остварује двојаким дејством: на младе, преношењем културних вредности и подстицањем сваралаштва, и на друштвену средину у којој школе делују, јер оне могу представљати средиште културног живота, нарочито у малим срединама какве су сеоске. На тај начин се о њима говори у контексту заустављања негативних миграционих трендова где се „посебно место даје сеоској школи као средишту културе, расаднику духовности и просвете, као и центру друштвених активности на селу, како је то било до шездесетих година двадесетог века“ (Јовановић, Качапор, 2012, стр. 301), а на исти начин се школе могу посматрати и у светлу негативних трансмисионих трендова на Косову и Метохији, где је већина српске заједнице разасута у малобројне територијално врло ограничене сеоске заједнице.

Мрежа основних и средњих школа које функционишу као део образовног система Републике Србије прекрива све средине настањене Србима на Косову и Метохији (видети Прилог бр. 10). Свакако, смањењем укупног броја српског становништва од 1999. године, смањен је и број школа, како основних тако и средњих. Оне преостале представљају последњи белез у одбрани српског културног наслеђа на том простору, јер „одавно је уочено да један од најважнијих елемената културне трансмисије представља образовање, то јест процес учења путем којег друштво унапред осигурава очување културне самосвојности“ (Коковић, 1994, стр. 124).

У условима девастирања споменичке баштине, материјалне и нематеријалне, и потискивања српског језика, школски систем постаје окосница очувања токова трансмисије српске културе<sup>55</sup> на Косову и Метохији. Када је реч о српском језику као медијуму трансмисије и културном добру, његово стање како је описано у једном од претходних поглавља, искривљавање, мењање, занемаривање, сакаћење при употреби од стране представника институција самопроглашене државе, речито говори о томе да оне не представљају прави оквир његовог очувања, већ опасност по његов опстанак. Додатну опасност за прекид тока језичке трансмисије српске културе у не тако далекој будућности, представља, већ је речено, смањена језичка компетенција говорника српског језика која, уз наметнуту диглосију чини стрепње о замени језика утемељеним. Констратив тим процесима представља управо школски систем у коме се образовни процес одвија на српском језику и по наставним програмима Републике Србије, дакле изграђеним на културним вредностима и испуњеним културним садржајима српске културе. Стандардизовани варијетет српског језика од кога су косметски дијалекти поприлично удаљени (па се млађи нараштаји са њим неретко срећу тек у школи), учи се, чува и промовише управо у школи, у оквиру наставе Српског језика и књижевности али и уопште његовом употребом у настави, скупа са неизмерним књижевним богатством

---

<sup>55</sup> Значај образовања и посебно образовања на матерњем језику за очување културног идентитета представља и важан аргумент против тврдњи политичке елите косметских Албанаца о деценијама репресије које су уследиле након Другог светског рата. Ширење писмености и масовни обухват образовним системом (Зарковић, 2015; Петровић, Буквић, 2019), школовање на албанском језику и Албански језик као наставни предмет за ученике који се школују на српском, уз развој књижевности и издавашта на албанском, нису могли имати за циљ негирање албанског културног идентитета, дискриминацију или асимилацију.

српског културног простора са којим стоји у недељивом јединству. Значају школског система у очувању или промени језичког идентитета сведочи и Црна Гора у којој је преименовање српског у матерњи језик почело у школском систему одлуком просветних власти да се настава језика одвија под називом Матерњи језик и књижевност, а ученицима и родитељима је препуштено да по окончању школске године одлуче под којим именом ће дати предмет бити уписан у сведочанство. Обезимењивање језика је било само прелазна етапа ка његовом преименовању у црногорски (Стојановић, 2016).

Уз језик, школе су онај део институционалне потпоре трансмисији који врши кодификацију споменичког наслеђа. Материјална и са њом повезана нематеријална баштина на Косову и Метохији трпи нападе који се могу означити као физички и семантички, угрожена је дакле материјално и значењски. Да би опстала као део и маркер колективног памћења, на оба пола њене угрожености образовање има своју улогу. Она је мање уочљива када је реч о материјалном уништавању споменика, јер у том случају прекинуту нит трансмисије успостављају неке друге институције, попут Завода за заштиту споменика, рецимо, али и споменик од кога су остале само рушевине, када нађе своје место у школским програмима, наставља барем делимично да врши своју функцију. „Споменик минус учење, зове се остатак“, сажима Дебре (Debray, 1999, стр. 37). Семантичко пак редефинисање споменика културе поље је идентитетске борбе на коме школа уз Универзитет нема премца и, у случају Косова и Метохије није само реч о културно условљеним тумачењима, о сукобу наратива, већ и поштовању елементарних принципа научног сазнања.

Препуштањем млађих нараштаја српске заједнице на Косову и Метохији школама које би функционисале као део институционалног система „Републике Косово“, њихово би се образовање одвијало на темељу школских програма који не препознају елементе српске културе у историји тог простора. У том семантичком, заправо политичком, кључу, средњовековни манастири на Косову и Метохији су византијско наслеђе или грађевине српских окупатора на остацима древних илирских светилишта<sup>56</sup>; читав XX век је век

---

<sup>56</sup>У документарном филму „*Mashtrimi SERB me historinë SHQIPTARE - Serbs steal the Albanian history*“ (Срби краду албанску историју), снимљеном ове године у продукцији албанске телевизијске куће *TopChannel*, припадност средњовековних споменика српској култури тумачи се као „српска националистичка

репресије српских власти над аутохтоним албанским становништвом, закључно са геноцидом 1999. године<sup>57</sup>. Деца која без сумње у својој породици, комшилуку или селу налазе невинне жртве те борбе, учила би о „светлој слободарској традицији и херојима ОВК“. Да није само недавна прошлост, која је још временски и емотивно блиска, подложна реинтерпретацијама, сведочи већ помињана фигурина „Богиња на трону“ која се без икаквог научног утемељења проглашава „Илирском краљицом“, одакле се прескаче још један логички јаз и она смешта у домен културног наслеђа Албанаца без доказивања (јер није могуће) њихове историјске везе са Илирима. Ненаучна тврдња тако у двокорак улази у образовне програме, научне и културне институције, популарне публикације и одакле у културно памћење. Основне и средње школе су прва брана која стоји између таквих тумачења и културног памћења, последично и културног идентитета који се на њему твори. На основу до сад реченог, можемо устврдити да школе које функционишу у оквиру образовног система Републике Србије представљају медијум од пресудне важности за очување српског културног идентитета на Косову и Метохији. Тако је било и у XIX веку када се Стара Србија налазила под Османском окупацијом (в. Новаков, 2017).

Институционалном потискивању српске културе могли смо још недавно сведочити у Црној Гори изостављањем из школских програма огромног дела српске књижевности или знатним смањивањем броја часова посвећених ствараоцима културно и идентитетски

---

пропаганда“. Доказујући већ доказано постојање паганских светилишта, потом и ширење хришћанства на територији некадашње Дарданије, саговорници аутора филма – археолози и историчари – на тим премисама изводе закључак о хришћанској албанској споменичкој култури присвојеној од стране немањихких окупатора. Логички степен који се прескаче у том поступку је доказ о илирском пореклу Албанаца и албанској културној припадности тих древних светилишта. Нејасна у том смислу остаје чињеница зашто су сви ти споменици културе најстрашније девастирани управо од стране Албанаца који тврде историјско и културолошко право на њих. (доступно на <https://www.youtube.com/watch?v=oaEIKvwHPJk&list=WL&index=24&t=1831s> )

<sup>57</sup> Можда и није неопходно наглашавати, али је занимљив пример потпуног одсуства логике у два контрадикторна а доминантна аргумента албанског наратива на Косову: први аргумент у прилог косовској државности јесте наводна вишедеценијска репресија која је кулминирала геноцидом 1999. године, други аргумент је убедљива бројчана надмоћност албанског становништва на Косову и Метохији (аргумент који се често сумира народном изреком „чије овце, онога и ливада“). Логика пада на теме у укрштању ова два аргумента – заједница која тврди да је жртвом репресије, дискриминације, етничког чишћења и, најзад, геноцида, током читавог тог периода, по сопственим тврдњама, бива све бројнија, док заједница наводних агресора, бива десеткована.

повезаних са њом, почев од Светог Саве, преко Његоша, Бранка Радичевића, Васка Попе, Десанке Максимовић,... чија су дела у црногорским уџбеницима заменила дела мање познатих писаца „скоро без изузетка [...] са веома скромним умјетничким дометом“ (Стојановић, 2016, стр. 371). Није претерано рећи да би препуштање сфере основног образовања институцијама самопроглашене републике начинило непоправљиву штету у смислу трансмисије српске културе, иако школе свакако нису усамљене у том процесу. Не занемарујући ни за тренутак основне функције образовања, не смемо пренебрегнути ни чињеницу да је образовање кроз историју, па и српску, у временима окупације „имало друге, првенствено идентитетске циљеве: у земљама или крајевима који су били под окупацијом главни циљеви сводили су се на стицање писмености и буђење националне свести“ (Петровић, Буквић, 2019, стр. 84).

Уз образовање, другу брану семантичким прекројавањима историје представља наука, и институција која уједињује ове две сфере – Универзитет. „Универзитети, а са њима и све школе унутар једне државе, јесу основа за формирање националног самоидентитета и самоопредељења грађана једне земље“, то су места образовања, дакле стварања целовите личности, али и места стварања и очувања културе и традиције народа ком припада (Узелац, 2009, стр. 58; 60). Универзитет у својој посвећености науци није аутистични скуп интелектуалаца, он је дубоко усађен и вишеструко повезан са културном заједницом чији је део.

Развој универзитетског образовања на Косову и Метохији можемо пратити од 1960. године када се оснива Филозофски факултет као део Универзитета у Београду, а око њега као језгра је 1970. године основан и Универзитет у Приштини. Међутим, Универзитет убрзо по оснивању „постаје епицентар из којег се као лавина шире великоалбанске политичке претензије, које су за кратко историјско време добиле свој епилог“ (Јокић, 2013, стр. 636). Из албанске перспективе виђен као универзитет за Албанце, тако и третиран, врло брзо је доживео дисбаланс у броју студената, наставног особља и руководилаца који су већински долазили из албанске етничке групе. То се донекле може објаснити њиховом свеукупном бројчаном надмоћношћу, али инсистирање на утврђивању и креирању историјских корена албанског идентитета на Косову и Метохији, академски и

још више политички ангажман универзитетских професора Албанаца, као и силовити пораст броја студената Албанаца<sup>58</sup>, заправо показују развијену свест о значају универзитета за обликовање садржаја и успостављање токова трансмисије који је српској заједници измакао у почетном периоду постојања Универзитета у Приштини.

Стално одржавање успостављеног семантичког слоја над неспорним чињеницама јасно се ишчитава из монографије коју је поводом 35 година рада Универзитета у Приштини издао онај који сада функционише у том граду (*University*, 2005). Иако између Универзитета основаног 1970. године и оног сада лоцираног у Приштини постоји јасан дисконтинуитет, аутори успостављају вештачку везу међу њима и стављају их у исти трансмисиони ток<sup>59</sup>. Наводећи податке о могућностима стицања високог образовања на албанском језику, деканским и ректорским положајима које су углавном држали Албанци, њиховим честим именовањем на чело струковних удружења (илустрације ради, професор социологије Хајредин Хоџа је поред бројних других, вршио функцију ректора Универзитета у Приштини, декана Правног факултета, био председник покрајинског и потпредседник савезног струковног удружења), вертикалној проходности на Универзитету која се очитује у изборима у виша звања непосредно након испуњења формалних услова, интензивној издавачкој делатности, све у свему, клими коју можемо окарактерисати као веома повољну за културни процват заједнице, аутори тумаче деловање Универзитета у Приштини као још један од инструмената репресије над Албанцима. Ближе истини би било тумачење да Универзитет у Приштини, макар у првим деценијама свога постојања, није дорастао улози институционалне потпоре трансмисији српске културе. Његово функционисање је у огромној мери било у служби политике (и политике сећања) албанских сепаратистичких снага. То се огледа и у постепеној

---

<sup>58</sup> Према албанским изворима, школске 1969/70 на Универзитету у Приштини студије отпочиње 3669 Албанаца, десет година касније, школске 1979/80 наставу на албанском прати 24771 студент. Број Албанаца доктора наука уопслених на Универзитету 1980. године је 126 (од 190 укупно) (*University*, 2005, стр. 17-18).

<sup>59</sup> За то може бити оправдања само утолико што деловање албанских интелектуалаца на Универзитету тада показује континуитет са садашњом политиком идентитета усмереном на негирање идентитетских веза Срба са Косовом и Метохијом, што је део сепаратистичких тежњи ка стварању самосталне државе.

маргинализацији наставе на српском језику<sup>60</sup> необезбеђивањем наставног кадра, те су тако на Правном факултету на крају 1979. године из редова Срба и Црногораца биле запослене само две асистенткиње (Исаиловић, 2011). Универзитет је био жариште (или макар иницијално место) сепаратистичке побуне 1981. године, што је последица системске индоктринације у правцу остваривања идеје Велике Албаније а чији су носиоци били универзитетски наставници (Фехми Агани, Али Хадри, Марк Краснићи, поменимо само неке), која је спровођена и кроз уџбеничку литературу увожену из Албаније и кроз издавачку делатност самог Универзитета (в. Шуваковић, Стевановић, 2018).

Активности на Универзитету у Приштини усмерене ка остваривању националистичких и сепаратистичких тежњи косметских Албанаца предмет су опсежне студије Вујадина Милановића, некадашњег професора Филолошког факултета у Приштини (1990). Милановић доказује своју тезу на основу података о етничкој структури запослених, кадровској структури, био-библиографија запослених и података о докторским дисертацијама, утврдивши да је „[к]адровска и уписна политика на факултетима испољила (...) отворене тежње ка албанизацији (...), и на наставнике и студенте се преносило највеће и најзначајније задужење у цјелокупној великоалбанској експанзији“ (1990, стр. 11-12). Незаконитим и ненаучним критеријумима запошљавања и напредовања на Универзитету треба додати и озбиљне етичке пропусте, под којим подразумевамо учешће у фашистичким, нацистичким и балистичким формацијама током Другог светског рата одређеног броја професора албанске националности. Инструментализација Универзитета за остваривање великоалбанске идеје очитује се и у третману научних области, међу којима се дуго година по броју наставника, студената и заступљености у броју часова, истицала албанологија. Речити су и подаци о докторатима из области историје који готово листов за предмет истраживања имају историју Албанаца и Косова, писане су на албанском језику и ниједна није преведена на српски (в. Милановић, 1990).

---

<sup>60</sup> Студенти који су наставу слушали на српском језику још 1971. године су покренули питање мајоризације и примене националног кључа на Универзитету у Приштини (Јокић, 2013).



Политички сукоби „услед специфичних друштвено-политичких околности и растућег албанског национализма, који је нужно водио мајоризацији у кадровским решењима и конципирању студијских програма“ нису мимоишли ни Филозофски факултет, а „покушај изједначавања српских наставних кадрова са албанским, који је био на делу крајем 80-их и почетком 90-их година 20. века, наићи ће на бојкот албанског наставног кадра и студената, који одлазе са Факултета и Универзитета и формирају нелегални паралелни високошколски систем“ (Јовановић, 2015, стр. 7). Извесно је, дакле, да је формирање Универзитета у Приштини 1970. доживљено као акт у правцу изградње „Републике Косово“, дакле афирмације тзв. косовске државности. Исто се може рећи и за формирање Академије наука и уметности Косова<sup>61</sup>, која је – због непријатељског деловања према Србији – укинута 1990.

У годинама пак које су у жижи нашег интересовања (1999-2015), а нарочито након повратка на Косово и Метохију након две године избеглиштва, Универзитет узима активнију улогу и динамичније доприноси очувању српског културног идентитета. Наставна, научна, издавачка и свеукупна културна делатност Универзитета чини га једним од стубова српске заједнице на Косову и Метохији. Његова културна функција се остварује у неколико праваца, али првенствено обухватом српске омладине са Косова и Метохије високошколским образовањем пружајући на тај начин оквир за изградњу националног самоидентитета. Томе треба додати и научно-истраживачку делатност која се на Универзитету реализује у много већем обиму но раније, а међу разноликим пољима интересовања истраживача значајно место заузимају и она „везана за идентитарне обрасце Срба на Косову и Метохији“ која се спроводе на Филозофском факултету (Шуваковић, 2015, стр. 297). Истраживачке подухвате прате и издавачки који осим научне имају и вредност културних репозиторијума, односно носилаца сећања, сведочанства или трага времена.

---

<sup>61</sup> Попут других институција, и у Академији наука и уметности Косова (АНУК) се водило рачуна о националној заступљености. Године 1985. у њеном саставу је петорица Срба (од укупно 20 академика), а међу запосленима их је четворо (од 17). Такође, издања АНУК већим делом су штампана на албанском језику (Милановић, 1990).

Када је деловање институција Републике Србије на Косову и Метохији бивало онемогућено, у мери у којој је то могуће, главнину институционалне подршке културној трансмисији пружала је Српска православна црква, оличена у Епархији рашко-призренској. Улога кључног чувара српског културног идентитета, Цркви није ни нова ни непозната. Манастири и у ранијим периодима нису били само места ходочашћа и религијског живота, њихове радионице, писарнице и билблиотеке су превазилазиле те оквире. „Очувањем владарских култова, манастири су ојачали историјску свест људи који су их посећивали, а очувањем писмености омогућили су тој свести да превазиђе временска и просторна ограничења“ (Stokić Simončić, Vukadinović, 2009, стр. 10, 11). Историја манастирских библиотека, првих библиотека на Косову и Метохији показује континуитет дисконтинуитета трансмисије српске културе. Примера ради, патријарх Арсеније III Чарнојевић је, повевши Велику сеобу Срба 1670. године, из библиотеке Пећке Патријаршије понео и књиге које су послужиле као основа за формирање Патријаршијске библиотеке 1706. године, најстарије београдске библиотеке (Stokić Simončić, Vukadinović, 2009).

Порука коју овај медијум обликује кроз време је пре свега хришћанска, дакле не искључиво везана за српску културу и идентитет, али се са њима двоструко укршта. Српска православна црква је верни пратилац српских културно-историјских (не)прилика од свог оснивања до најновијих изазова са којима се суочава. Српски народ и Црква имају заједничку историју која је истоветне трагове остављала на обома. Стога, није у питању етнофилетизам када кажемо да је СПЦ резултанта своје хришћанске мисије и српске културе, већ је реч о сплету трансмисионих нити хришћанских и иних које испуњавају садржајем српски културни идентитет. Њене најлепше манастире градили су српски владари, најжешће нападе је трпела као језгро српског идентитета. За сам српски културни идентитет је, условљено доминантним друштвеним положајем Цркве током средњег века, и њеним деловањем у потоњем периоду османске власти, православље представљало незаобилазан формативни чинилац. СПЦ је прожета српском културом, српска култура је прожета православљем.

Значај деловања СПЦ у смислу очувања токова трансмисије српске културе, осим у ономе што је примарна функција те институције, огледа се у неколико аспеката. Принудним расељавањем српског становништва и измештањем државних институција са Косова и Метохије, очување материјалне баштине (црква, манастира, гробаља) често је препуштано само несебичној бризи монаштва и свештенства који су у многим косметским општинама једини представници српске етничке заједнице. „Живи“ манастири и цркве, они у којима се одвија литургијски живот неретко су једине оазе српског језика и идентитета, а кадгод и средишње тачке окупљања па повратка расељених. У условима идентитетске угрожености, „српска православна религиозна места и институције представљају критичан елемент духовног живота друштва косовских Срба“ (Стошић Михајловић, Михајловић, 2013, стр. 662). У медиолошком смислу, они су непроцењиви као места непосредног окупљања када долази до синтезе трансмисионих елемената – место сећања, материјални носилац поруке, заједница, порука, повезивање и институција као гарант вредности и значења - и до њиховог пуног изражаја. Сами материјални носиоци немају снагу друштвеног повезивања – ни кроз простор ни кроз време. Они су подлога на којој се (око које се) окупљају припадници једне културне заједнице и у непосредном присуству на месту одређене вредности показују приврженост њој и повезивање у тој привржености.

Културна функција Цркве на Косову и Метохији превазилази оквире њеног религијског деловања. У црквеним портама, у организацији цркве или сарадњи са другим институцијама културне трансмисије, одржавају се концерти, изложбе, предавања; за већину Србима насељених места, то су жаришта културног живота. У неким тачкама улога цркве се преплиће са другим институцијама, попут призренске Богословије која је део образовног система<sup>62</sup>. Призренска Богословија од свог оснивања ствара и библиотеку (чијих је 8000 књига и 13000 свезака већински уништено током похода Бугара у Првом светском рату), која је скупа са школом 1999. године измештена у Ниш, па поново

---

<sup>62</sup> „Током 128 година рада Богословија је одшколовала више од 2.500 стручњака и то нешто више учитеља него свештеника“ (Петровић, Буквић, 2019, стр. 87).

обновила своју делатност у Призрену 2011. године, бројећи тада у свом фонду 12000 књига (Миловановић, 2013).

Да је систем институција Косова\* неподесан за подршку трансмисији српске културе већ се јасно види из претходних поглавља; након почетног периода бруталног физичког насиља, управо оне постају инструмент институционалног насиља над српском културном баштином. Тако се манастир Високи Дечани који је преживео небројне физичке нападе, пред „општинским судом у Дечанима“ суочио са отимањем имовине у фарсичном судском поступку који је показао да се албанизација Косова и Метохије сада остварује и „кроз квазидржавне институције и праксу која игнорише општеприхваћене правне и цивилизацијске норме у сваком иоле уређеном и цивилизованом друштву“ (Челић, 2013, стр. 820).

Значај библиотеке као екстериоризоване меморије друштва је више пута наглашен. И комуниколошке и медиолошка теорија библиотеке тумаче као типичне медијуме. Тако Меквејл у библиотекама превасходно препознаје медијум, вероватно условљено његовим ставом да књиге у почетним фазама свог постојања нису сматране средством комуницирања, „то је било складиште или спремиште мудрости“ (2010, стр. 29), а каснији развој и књига и библиотека, од њих је учинио масовни медиј. Њихову улогу чувара памћења није потребно посебно ни објашњавати јер је очита и саморазумљива, дословно садржана у опису функција саме ове институције. У њима је похрањено у књигама сабрано знање, сачувана прошлост, чије ће симболичко присуство и делотворност<sup>63</sup> у савремености зависити од више чинилаца од њеног писменог трага, али има тај потенцијал. „Писање колективизује појединачно сећање, читање индивидуализује колективно памћење. Континуирана размена између њих подстиче свест о историји тако што открива потенцијале у садашњости“ (Дебре, 2017, стр. 7). У прилог томе, Дебре истиче и чињеницу да су свим антиколонијалним борбама претходиле масовне кампање описмењавања, а пад комунизма корелира са поразом књиге од стране шоубизниса.

---

<sup>63</sup>Колумбо је Америку открио у библиотеци, тврди Дебре, а Стари режим у Француској су срушили обожаваоци Ликурга и Катона. „Највећи модернизатори започињу своје каријере правећи корак уназад, а ренесанса настаје помоћу повратка у прошлост, рециклирања, и на тај начин прави револуцију“ (Дебре, 2017, стр. 8).

Њихов утицај на пренос и обликовање културних садржаја можемо сагледати и на другачији начин. На оспоравање посебног језичког идентитета хрватском језику као контрааргумент се наводи постојање посебног библиотечког кода у вашингтонској Конгресној библиотеци. „Наведено 'признање' заправо је библиотечко признање, оно нема никакве везе са лингвистичким критеријумима идентитета језика“ (Ковачевић, 2015, стр. 57). Али итекако има везе са улогом библиотеке као институције која у синтези са осталим деловима медијума креира културу и културни идентитет.

Прве библиотеке настају још са развојем писања, давно пре штампане књиге, нарочито на хеленском културном простору. Најзначајнија међу њима без сумње је Александријска библиотека у којој се већ у потпуности оцртава улога библиотека у културној трансмисији. Осим збирке од 700.000 свитака, Александријска библиотека је обухватала и колегијум у коме су се окупљали научници и истраживачи. „Сврха библиотеке била је чување текстова, олакшавање интелектуалног рада, а можда и промовисање грчке културе“, пише Фредерик Барбије, додајући да је „велики број античких текстова до нас стигао у оном виду који су му дали критички и издавачки радови изведени у Александрији“ (2009, стр. 34), чиме се сажимају сва четири елемента трансмисије: медији, порука, медијатор и медијација, и културни миље. Библиотеке су одувек представљале и симбол моћи, па је као део тежње у утврђивању папске власти и улоге Рима као духовног средишта основана Ватиканска библиотека, а њихов значај у изградњи нације приказује стварање француске Националне библиотеке у коју се, након периода револуције коју је пратило уништавање старих збирки књига, сливају колекције и из других градова (и држава) чинећи од ње „посебну установу која представља нацију у целини“ (Барбије, 2009, стр. 336).

Без сумње, „[п]рича о библиотекама увек је прича о вредностима које једно друштво подржава, а могуће је пратити целокупан културни развој Срба на Косову и Метохији на примеру његових библиотека“ (Stokić Simončić, Vukadinović, 2009, стр. 17). Народна и универзитетска библиотека Иво Андрић, која под различитим именима и уз прекиде постоји од 1944. године, централна је библиотечка институција на Косову и Метохији до свог измештања у Београд 1999. године. Од тог тренутка, библиотека као

носилац трансмисије српске културе на Косову и Метохији дивергира у два правца. У Приштини се оснива нова „Национална и универзитетска библиотека Косова“ усмерена као и читав систем институција привремене самоуправе на институционалну потпору изградњи косовског или јачању албанског идентитета. Један од најважнијих пројеката ове библиотеке „који се односе на косовски идентитет“ је оснивање документарног центра „Сећање Косова“ [Kujtesa e Kosovës] који за функцију има „истраживање, прикупљање, избор, систематизацију материјала повезаних са Косовом, и коначно, њихову дигитализацију“, а стратешки циљ налази у реализацији заједничког пројекта те врсте са Националном библиотеком Албаније (Bashota, 2009, стр. 10). Реч је, дакле, о стратешком пројекту у домену политике сећања којим се изграђује оквир избора и интерпретације садржаја колективног сећања Албанаца, прво на Косову и Метохији, а у перспективи и на целини простора на којем живе Албанци.

С друге стране, библиотека „Иво Андрић“ одвојена од заједнице Срба на Косову и Метохији, може да врши исту медиолошку функцију али не на овом простору, не за исту локалну заједницу<sup>64</sup>. Почетак 90-их година 20. века, библиотека је дочекала са око 1.000.000 библиотечких једница, део фонда који је пресељен у Београд је предат новооснованој Универзитетској библиотеци у Косовској Митровици, а непроцењиво књижевно, уметничко, научно али и медиолошко благо сабрано у 600.000 примерака књига остало је у Приштини. Како библиотеке представљају вид мнемотехнике, односно екстерну меморију заједнице, такав губитак значи опасност од губитка дела памћења. Наравно, библиотеке нису једини ослонац колективном памћењу, али када томе додамо и лоше стање осталих носилаца памћења српске културе на Косову и Метохији, добија се нимало светла слика могућности трансмисије.

Библиотеке из свих градова на Косову и Метохији делиле су судбину српске заједнице 1999. године: или су пострадале или расељене. Библиотека „Јанко Веселиновић“ у Гњилану је те године остала без читавог књижног фонда који је бројао 50.000 јединица. У оближњем Горњем Кусцу обновила је свој рад 2002. године, да би данас у својих шест

---

<sup>64</sup> Списак библиотека које као део институционалног система Републике Србије постоје на Косову и Метохији видети у прилогу бр. 11.

библиотека имала 35.000 књига (и 580 чланова)<sup>65</sup>. Овај, свакако не једини пример наводи на закључак да штета која је токовима културног памћења начињена у једном тренутку, губитком 50.000 књига, ни након 20 година не може у потпуности да се надомести. Прекинуте нити трансмисије виталношћу културне заједнице која им је носилац, изнова закрпљене и успостављене, у сваком таквом прекиду губе део садржаја. Како је процес трансмисије динамичан, његово деловање није конзервирајуће, промене су му иманентне, али промене ове врсте, додамо ли томе и уништење споменичке баштине, представљају осиромашење културе услед насиља и изнова нас упућују на разматрање одређења стања српске културе на КиМ појмом културоцида. Истоветну оцену о стању српске културне баштине након мартовског погрома 2004. године дао је и члан делегације УНЕСКО-а, професор Алексеј Лидов, оценивши да је реч о културном геноциду (Михајловић, Стошић Михајловић, 2013). Стога, има смисла оцена да је „[к]онтинуитет у заштити српске баштине на Косову и Метохији императив [...] даљег опстанка српског народа на том простору“, а тај задатак припада институцијама које „спровode процес стандардизације виталних идеја и појмова у култури, баш онако како то модерне западне државе већ пуна два века спровode у својим институцијама“ (Менковић, 2013, стр. 316).

Попут библиотека, и музеји на Косову и Метохији су 1999. насилно губили везу са српском културом. Народни музеј из Приштине је остао без 30.000 експоната када су Срби запослени у њему приморани да га напусте, а Музеј формално измештен у Београд. Етнографска збирка Музеја у Приштини делом је сачувана у Етнографском музеју у Београду јер је као део изложбе „Накит и златовез Косова и Метохије“ ратна и поратна дешавања 1999. године дочекала ван територије Косова и Метохије. Археолошки фонд овог музеја предмет је и политичких преговора Београда и Приштине. Данас похрањена у Народном музеју Србије, збирка је од 1999. године у Београду, прво у оквиру изложбе „Археолошко благо Косова и Метохије – од неолита до раног средњег века“, ту је нашла заштиту од НАТО агресије, и остала у депоу Народног музеја када је њена матична установа протерана из Приштине. Један од највреднијих експоната те збирке је већ помињана фигурина „Богиња на трону“ или „Седеће божанство“ коју је привременим

---

<sup>65</sup>[http://www.rtvuls.com/vesti/nedovoljno\\_knjiga\\_ali\\_i\\_nedovoljno\\_zainteresovanih\\_za\\_pisanu\\_rec/14756](http://www.rtvuls.com/vesti/nedovoljno_knjiga_ali_i_nedovoljno_zainteresovanih_za_pisanu_rec/14756)

приштинским институцијама предао као знак добре воље председник Координационог центра за Косово и Метохију Небојша Човић 2002. године. Ова кратка епизода рефлектује потпуно различит однос Србије и Косова\* према културном благу и култури сећања. Дочекана са одушевљењем у Приштини, преименована у „Илирску краљицу“ постала је централни симбол и неисцрпни извор експлоатације у изградњи косовског\* идентитета.

Институционалну подршку трансмисији српске културе на Косову и Метохији не обезбеђују само оне институције које су физички присутне на том простору, иако је њихова улога доминантна. Незаобилазно је у том смислу деловање Српске академије наука и уметности, која се за све време свог постојања „континуирано бавила научним проучавањем КиМ“, имајући за циљ првенствено прибављање валидних научних података, али и комуницирање на њима заснованих научних сазнања научној и друштвеној јавности (СТИЈОВИЋ, ЛЕКИЋ, 2013, стр. 623). Богат истраживачки и издавачки допринос САНУ упознавању историје Косова и Метохије нуди научни оквир за утврђивање демографских кретања, политичких сукоба, етнографских турбуленција и културног значаја српско-албанских односа. Сакупљена и објављена грађа неумољивошћу научних чињеница руши наратив о албанском аутохтоном становништву и српским окупаторима/колонизаторима. Посвећености САНУ улози институционалног чувара културног памћења говори у прилог и постојање Међуодељенског одбора за проучавање Косова и Метохије који издаје и Косовско-метохијски зборник, а чији делокруг рада и деловања практично осликава медиолошко схватање институционалног дела медијума. Језичка и уметничка баштина српског народа на Косову и Метохији, историја и друштвене прилике, бивају кроз научни рад кодификовани; без њиховог сакупљања, тумачења, осмишљавања, велики део тог културног и научног блага би био изгубљен, заборављен или кодиран у другом културном кључу.

Занимљива је паралела која се може повући између овог историјског тренутка и првог истраживачког подухвата САНУ, тада Српског ученог друштва, које упућује Милоша Милојевића у Стару Србију како би прикупио податке о народном стваралаштву и обичајима (духовна баштина), црквама и гробљима као траговима постојања (материјална баштина) и опише „живот тамошњих Срба, који су убрзано нестајали



(напуштајући огњишта, асимилијујући се или бивајући ликвидирани)“ (СТИЈОВИЋ, ЛЕКИЋ, 2013, стр. 624). У међувремену је и најстарија културна и научна установа Срба – новосадска Матица српска основала посебно научно одељење, Косовскометохијски одбор, који се бави мултидисциплинарним истраживањем Косова и Метохије.

И тежње Косова\* за приступањем УНЕСКУ представљају покушај посредног институционалног преузимања токова трансмисије која тече на средњовековним материјалним носиоцима. Заогртање споменичке баштине на Косову и Метохији придевом „косовско“ (културно наслеђе) за циљ има кидање веза тог наслеђа са целином српске културе, а његова „косовска“ припадност само је прелазна фаза ка преименовању у албанско. „Могуће је водити опсежну научну расправу и са стручног становишта оповргнути ове тврдње као немогуће. У исто време, да је ово истина, могли бисмо се запитати зашто косовски Албанци уништавају и пале сопствене светиње! Ово последње није забележено до сад ни у историји ни у медицини“ (ЈОВАНОВИЋ, 2015, стр. 18).

Извор снаге самих симболичких садржаја културног памћења можемо тражити и у неком другом аспекту, али њихова способност да утичу на друштвене токове зависи од друштвене организације која им је носилац. Исусове проповеди постају друштвеном силом у виду религије тек кроз успостављање снажне институције која обезбеђује трансмисију хришћанских идеја, а одређени уметнички правци добијају такав статус тек кроз галерије. Институција је, дакле, нераскидиви део структуре медијума и самим тим предуслов трансмисије. Трансмисија српске културе на Косову и Метохији неостварива је, по дефиницији и предоченом стању, без институционалне подршке. Осим очувања и селекције материјалних културних маркера који ће оцртавати обресе културног идентитета, вршити симболичку просторну демаркацију и сведочити континуитет, институционални део медијума српске културе за задатак има семантичко обликовање поруке. Поруке из прошлости, попут оних написаних на страном језику, захтевају код на страни реципијента, а тај код обезбеђују институције као персонификације самог колектива. За тумачење вредности косовског мита, неговање народне поезије, објашњење узрока и тока српско-албанског сукоба, нису довољни само материјални носиоци. Најзад, показано је већ, и они су подложни прекодирању и брисању. Институције културне

трансмисије, стога, имају двојаку функцију: као чувари материјалних носилаца и као чувари значења која они носе.

Токови културног памћења се, по дефиницији, не препуштају случају, и док имају материјалне маркере као опредмећене вредности, њихов избор, очување, (ре)актуелизација, најзад, тумачење, задатак су институција. Успостављање стабилног институционалног оквира захтева систематичност у деловању различитих институција и, иако има светлих примера те врсте, не сме се препустити ентузијазму појединаца. Позитиван пример такве праксе представља успостављање сарадње САНУ и Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, но ни то не може надоместити непостојање јасне културне политике усмерене на очување токова културне трансмисије на Косову и Метохији, а држава представља најшири оквир таквог деловања.

### 3.5 АЛТЕРНАТИВНИ ВИДОВИ ТРАНСМИСИЈЕ СРПСКЕ КУЛТУРЕ НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ

Трансмисија и промене иду руку под руку. Она је динамичан процес коме су промене природне, при том и подстиче промене, али и реагује на промене из ширег културног окружења. Медијуми трансмисије су се мењали кроз читаву историју, па је тешко у савременом добу обележеном брзим променама нарочито утемељеним на научно-технолошкој револуцији, очекивати њихову статичност. Међутим, Дебре је врло критички настројен спрема тих промена, нарочито у сфери комуникационих технологија и могућности трансмисије.

Кризу савременог друштва он изједначава са кризом трансмисије, рушењем симболичког поретка који је повезивао људе синхронијски и дијахронијски, те су кидањем ове друге везе и прве ослабљене. Док се кида континуитет трајања, ствара се привид да смо уједињени као човечанство, повезани са непознатим људима на свим крајевима света, раздвојени од непосредних предака. Свет који се глобализује мрежама глобалних медија је дводимензионалан, без историјске дубине, територија без историје. Брисање трајања се очитује не само на пољу комуникација, већ и у областима које су традиционално биле окриља трансмисије: у новој уметности, са њеним перформансима и инсталацијама које нису предвиђене да трају и опиру се кодификацији, архитектури која ограничава трајање грађевина на неколико деценија, књижевности које понукано хиперпродукцијом несносно брзо смењује производе у понуди, архивима у којима се законски скраћују периоди чувања... И држава као гарант континуитета постаје немоћна у тој улози. Слабе породичне везе, „као и, још озбиљнија у очима медиолога, веза духовног рођења (кроз нове слабости институције)“ (Debray, 2001, str. 21).

Мрежа нових медија која прекрива читав свет својом свеprisутношћу потискује медије историчности, и Дебре њихов однос представља као суочавање глобализације и порекла. Упозорава да се ширењем доступног нам простора, скраћује календар, те да нове генерације које се лако крећу виртуелним простором, бивају изгубљене у историјском

времену. За рачун тренутности, уништава се трајање чиме синхронија тријумфује над дијакронијом јер се заборавља стара истина да човечанство чини више мртвих него живих (Debray, 2001). „Узастопне мнемотехничке револуције“ крунисане дигиталном, умножиле су до незамисливих граница опсег похрањеног памћења и могућности његовог даљег складиштења. Иако то јесте предуслов трансмисије, складиштење једна од његових централних активности, отвара се питање дискрепанце између те огромне количине потенцијалне меморије колектива наспрам заиста у свести појединаца присутног обима колективног памћења. Ограничен физички простор даје на значају споменику – он је вредношћу коју представља заслужио делић тог простора. Неограничен виртуелни простор може се испунити сваковрсним вредностима и антивредностима, најзад тривијама а оне нису садржај трансмисије, јер, да подсетимо трансмисија се односи на оно највредније у датој култури, оно што је вредно чувања. Наспрам информационе међаве која се са њим повезује, можемо говорити о трансмисионој лавини.

Алаида Асман [Aleida Assmann] нуди друкчији поглед на то питање успостављањем разлике између активног и пасивног памћења (поред већ утврђене дистинкције активно/пасивно заборављање). Културно памћење чини небројени скуп културних порука, од којих су неке деконтекстуализоване, одвојене од оквира који им одређује значење, али архивирани и сачуване за нови контекст и нове интерпретације. Парадигма таквог пасивног памћења је архива или складиште, док активно памћење представља музеј чији је типични артефакт уметничко дело које се увек изнова ишчитава и тумачи, дакле активно комуницира. „Као део пасивне димензије културног памћења (...) знање похрањено у архивима је инертно. Оно је ускладиштено и потенцијално доступно, али није протумачено“, дакле смештено је у простору „на граници заборављања и памћења“ (Assmann, 2008, стр. 103). Пасивна димензија културног памћења узрокована је поменутом дискрепанцом између капацитета спољашне меморије који прогресивно расте и ограничења људских могућности памћења, чему треба додати и утицај дигиталних технологија на повећање тог расцепа. Алаида Асман наглашава да димензије памћења не треба супротстављати једну другој јер су дубоко прожимајуће: елементи пасивног памћења су основа конструисања његовог активног вида, и док неки садржаји активног памћења у одређеном тренутку могу прећи у пасивни модалитет, пасивни могу бити

реинтерпретирани и активирани, те да управо та „међузависност различитих области и функција ствара динамику културног памћења“ (Assmann, 2008, стр. 105).

Ако мнемотехнике имају детерминишући утицај на културу, нужно следи да еволуција мнемотехника и њихове промене, производе промене и у културном садржају који им је поверен на чување. Нове технологије преноса и складиштења се наткриљују над споменике и записе, језик и архиве, школе и академије, да ли их могу оставити нетакнутим? Да ли их могу сменити? Да ли то могу у пуном опсегу њихових функција? „Постоји сајбер простор. Постоји ли сајберисторија?“, с правом се пита Дебре (Debray, 2001, стр. 22). Његов став је недвосмислен: сајбер простор, „не денационализује, шта год ми рекли: он првенствено трансационализује оно произведено у САД“ , глобализација (мондијализација) је „de facto американизација срца и ума, *срца и ума*“ (Debray, 1997, стр. 25). Историјом су засићене културе које је развој технологије просторно приближио, а да та историјска и културолошка раздаљина ипак није смањена. На клик смо од информације о тренутним дешавањима у Москви, појашњава, али да бисмо разумели Московљане потребно је неколико година учења руског; време потребно да се стигне до Москве је смањено, али време потребно да се прочита „Рат и мир“ је исто као и увек. Отуд потиче неухватљивост трансмисије у савремену мрежу брзих и површних информација, њена неусклађеност са виртуелним простором и новим медијима, коју Дебре, поигравајући се са Фројдовом синтагмом, назива нелагодношћу у трансмисији.

Култура није самореферентан систем, аутономан у односу на друштвено окружење које је предуслов њеног постојања и нужно чинилац њеног обликовања. Посебност културе у односу на остале друштвене подсистеме можемо тражити у већем степену аутономије који временом осваја, али који не искључује друштвени детерминизам. Прожимајући читав друштвени систем, она врши повратни детерминишући утицај такав да тежи да друштвене промене унутар система подвргне сопственим правилима. Поредџи свет културе у коме обитавају људи са светом технике који се односи на ствари, Дебре наглашава конзервативност културе и поунутрашњење времена које се манифестује као статичност, велику просторну разноврсност уз малу историјску променљивост (2000, стр. 76).

Трајност и стабилност се не огледају у непроменљивости културних елемената, они су комплементарни са динамичношћу као култури инхерентној особини, већ у очувању културне основе и културног фокуса. Милош Илић дефинише културну основу или матрицу као „систем свих оних културних вредности, карактеристика и црта које поседује неки појединац или друштвена група, а које им као културни садржај служе да им олакшају одржање, продужење и напредак у оквиру друштвеног живота“ (1991, стр. 28), док се заокружен део културне основе који служи као критеријум при успостављању односа према културним утицајима, дакле који регулише културну динамику на начин који неће нарушити стабилност система, назива културни фокус. Сачињава га мањи број релевантних културних обележја и „представља извесну оријентацију за пријем односно одбацивање културног утицаја“ (Илић, 1991, стр. 30). Нарушавање саме матрице мења, дакле, и културни фокус, а тиме и пријемчивост за стране културне утицаје, те следствено томе пада својеврсна заштита аутентичности и континуитета дате културе.

У култури се стабилност не постиже, стога, искључивањем промена већ очувањем језгра које даје доминантне обресе дате културе и постепеним инкорпорирањем промена на начин да не наруше равнотежу целине елемената који су смислено увезани у мрежу значења. На тај начин, традиција и прогрес, трајност и променљивост као два лица културе не бивају супротстављени већ стоје у дијалектичком јединству које омогућава култури улогу подстрекача а не кочничара друштвеног развоја.

Трансмисија представља динамичку страну очувања културног континуитета и са питањем трајности/променљивости културе се преплиће на два начина. Како је већ описано, трансмисија је процес на коме се темељи културни континуитет, процес преноса са генерације на генерацију вредности, знања, сећања, митова, артефаката... неопходних да се људски живот у мери у којој је то могуће издигне изнад простог биолошког бивствовања. Такође, како тај склоп културних елемената није универзалан у својим манифестацијама, трансмисија културе је и услов изградње и одржања културне посебности друштвене групе, дакле колективног идентитета. Стваралачка страна културе се очитује у својеврсним „допунама“, надградњи или прекомпоновању постојећег. Оригиналност, чак и када говоримо о уметничким делима, не подразумева потпуну

новину, дакле и тај аспект културе за основу има трансмисију културног наслеђа. Други начин на који се трансмисија преплиће са питањима културног трајања и културних промена, тиче се њихових рефлексија на овај процес. Културни миље који је резултанта бројних процеса трансмисије, њихов временски пресек, истовремено је и регулатор самог процеса трансмисије, и као један од основних елемената (*milieu*) и као детерминанта осталих. Медијација је у великој мери условљена културним моделом времена у коме се врши, поред економских, политичких и других чинилаца; медијум је управо онај који је компатибилан са датим културним миљеом; порука је културни садржај, културна вредност, дакле елемент или продукт културног миљеа. Осим одржања, миље регулише и промене у процесу трансмисије, пре свега (не)прихватањем промена у сфери материјалних носилаца, а што за последицу има и садржинске промене. Импулс промена који у том правцу долази из света технике не имплементира се по аутоматизму у свет културе, већ пролази кроз филтер усклађености са репозиторијумом постојећих и пожељних културних вредности.

Када очување културе и културног идентитета одређене групе буду угрожени, када се стабилност наруши а трајање доведе у питање, систем тежи да се одржи прилагођавајући се новонасталим условима. Прекиди трансмисије, било да се односе на уништавање материјалних носилаца или онемогућавање институционалне потпоре, представљају управо ту врсту опасности по целину културе. Уколико постоји заједница чији је идентитет на тај начин доведен у питање, она ће као носилац културе и носилац трансмисије тежити поновом успостављању прекинутих токова преноса како би се одржала целина и стабилност система. Трансмисија се у Дебреовом тумачењу односи на најдрагоценије садржаје заједничког живота више генерација, стога вредност тих садржаја нагони заједницу на осмишљавање нових начина интергенерацијског преноса које смо означили као алтернативне видове трансмисије.

Културно сећање се ослања на троструки вид чувања – људи, институције и материјални носиоци, те губитак једног од њих не значи да оно истог тренутка престаје да постоји. У тој структури је, свакако, пресудна сама заједница, људи, који заједништво граде и живот осмишљавају на датој културној матрици. Међутим, чак и у

најекстремнијим случајевима, када заједница престане да постоји, физички или културно, сећање се може очувати или реконструисати на основу очуваних материјалних трагова. Знања која имамо о древним цивилизацијама резултат су археолошких истраживања и накнадних интерпретација таквих очуваних трагова. Винчанска култура, сумерско-вавилонска цивилизација, Римско царство или Византија не постоје више као друштва која би била носиоци тих култура али су елементи њихових култура сачувани, реконструисани, често и преузети и инкорпорирани у друге културе, а у одређеној мери постале су и општечовечанске, универзалне вредности. Међутим, како култура не може да постоји ван одређеног друштва, ван заједнице људи, нестанком те заједнице остају управо само фрагменти а не целина елемената која је основа погледа на свет којим се осмишљава постојање.

Сасвим је различита ситуација када су од три носећа стуба трансмисије (људи, материја и институције) угрожена или ослабљена друга два. Школе, музеји, архиви, библиотеке, галерије, издавачи, не могу самостално обављати функцију трансмисије. Они су, већ је речено, допуна материјалним носиоцима која се односи на чување, тумачење и интерпретацију, селекцију, утврђивање значења, актуелизацију и реактуелизацију порука из прошлости у контексту савремених и на будућност усмерених потреба заједнице. Изостанак овог, друштвеног аспекта медијума, онемогућио би трансмисију јер, упркос поетском поимању, материјални носиоци не говоре сами за себе.

Камени цвет, споменик жртвама Јасеновца, шаље поруку о њиховом страдању и чува сећање на невине жртве док постоје институције које су потпора преносу. Њиховим нестанком, сећање на значење и важност споменика би потрајало још неколико поколења, што су трагови деловања тих хипотетички несталих институција, и вид комуникативног сећања, те би након тога престало да постоји. Камени цвет би остао само необични камени цвет, без значења и смисла. Чинилац који се додаје на прелазу са комуникативног ка културном памћењу јесу институције, а процес који је овим малим примером описан показује супротан смер, губитак институционалне потпоре, довео би до прелазу са културног ка знатно нетрајнијем комуникативном памћењу.



На примеру стања српског језика на Косову и Метохији и покушаја семантичког „превођења“ материјалних споменика, већ је показан значај овог дела медијума за очување културног континуитета. Када је пак реч о одговору неке посебне културе на могућност прекида процеса трансмисије угрожавањем институција које га омогућавају, у том случају се тежња за одржањем равнотеже целине културног система манифестује или успостављањем нових или преусмеравањем постојећих на преузимање функција које нису имале. Уколико не говоримо о најширем оквиру креирања поруке кроз време што је нека посебна култура која је најчешће први елемент у медиолошком обрасцу (МО 1), проналазе се замене за функцију трансмисије (у нашој историји, давнашњој, али делом и недавној на Косову и Метохији, неке функције државе и појединачних државних институција је преузимала црква) или појединци преузимају улогу која припада ширим организацијама (попут већ помињаног Вука Стефановића Караџића, када је реч о стандардизацији српског језика и очувању народног стваралаштва).

Алтернативни видови трансмисије су аутономан одговор културне заједнице и када се губе материјални носиоци. Они су подложни пропадању условљеном самим карактеристикама материјала који је у питању. И камен, као најтрајнији међу њима, није вечан, док сви остали – папирус, папир, дрво,.. имају знатно ограниченији рок трајања. Стога се културне поруке преписују, изнова уписују на нове носиоце како би им се продужила трајност.

Хришћанство је у том смислу прешло пут од усмених проповеди које су врло ограниченог просторног и временског домета, преко пергамента, папируса, свитка, кодекса, затим папира као погоднијег за ширење поруке, камена као прикладнијег за њено чување, до најновијих медија и мултимедија који постају носиоци хришћанске поруке, од телевизијских преноса литургије, електронских издања религијске литературе, до страница на интерактивним платформама за друштвено умрежавање. Стога о алтернативним видовима трансмисије можемо говорити у контексту нових технолошких проналазака, при чему треба нагласити да није реч о изузецима од правила већ правилности иманентној процесу која је као таква препозната (иако недовољно обрађена) и у медиолошкој теорији. Нове технологије се уводе у процес трансмисије кроз филтер

културног миљеа који обавља својеврсну валидацију њихове усаглашености и могућности инкорпорирања без нарушавања стабилности система. Ту врсту валидације, рецимо, будизам дуго времена није пружио писму, јер се сматрало да жива реч губи на својој снази и мистичности записивањем.

На таквом виђењу односа културе и технологије Дебре темељи своју критику технолошког детерминизма, јер иако недвосмислено наглашава улогу технологије као детерминанте културне динамике, њихов однос не сагледава једнострано. Култура са своје стране детерминише примену нових технологија које ће тек уз такву, назовимо је, културну дозволу, моћи да утичу на даљи ток културних промена.

Међутим, питање којим се овде бавимо је унеколико друкчије. Природно пропадање материјалних носилаца културног наслеђа чињеница је сваке културе, којој се супротставља у мери у којој је то могуће применом мера заштите и конзервације, чињеница жалосна али неизбежна. Трајност и најтрајнијих међу њима не достиже до вечности, материјално културно наслеђе се губи, култура је, како то Дебре сликовито представља, „игра кодова у амнезији преносних средстава“ (2000, стр. 59). Смена медијасфера, стога, може имати, како се ишчитава и из примера хришћанства, пресудан утицај на очување значења њиховим преношењем на нове носиоце. Оба процеса су део унутрашње културне динамике и културно регулисана. Сасвим је друго питање могућности очувања културних вредности и значења успостављањем алтернативних носилаца преноса када су постојећи угрожени услед насиља. Српска култура се на Косову и Метохији суочава са покушајима поништавања, потпуног брисања, а не промене, што је додатно наглашено чињеницом да је реч о гетоизираним, малим, затвореним заједницама у којима би, оправдано је претпоставити, културни садржаји очували свој аутентични облик дуже време.

Промена носилаца тада бива наметнута, очување значења је угрожено споља, насилничким деловањем које долази из друге културне заједнице. Целина културе и тада тежи очувању својих темељних вредности али је динамика изнуђена, те је упутно запитати се у којој мери је та тежња остварива. Не говоримо више о процесу који тече нужношћу своје унутрашње динамике сагласно културном обрасцу у коме се одвија, самим тим и

компатибилно са очувањем постојећег културног језгра, нити о поступности и културној евалуацији и валидацији нових носилаца. Трауматични културни догађају изискују аутентичну културну реакцију не остављајући при том много простора за њено темељно осмишљавање јер је наслеђе угрожено на начин да се мора делати одмах.

Процес трансмисије српске културе у годинама након 1999. био је угрожен на више начина симултано. Прогон српског становништва прво у великом таласу насиља по доласку међународних снага 1999. године, затим током мартовског погрома 2004, али који смањеним интензитетом и другим инструментима траје до 2015. године (и до данас, заправо, али је период од 1999. до 2015. предмет анализе) десетковао га је и свео, са изузетком Косовске Митровице и околине, на мале гетоизирани сеоске заједнице широм Косова и Метохије (Bataković, 2015). О прецизним бројкама је тешко говорити, али је чињеница да Срба готово да нема у урбаним срединама, као и у бројним руралним где су некада живели. У контексту заједнице као носиоца трансмисије, неопходно је истаћи и чињеницу да када је реч о српској култури, то није само заједница косовско-метохијских Срба, те стога њеним бројчаним и територијалним умањењем не би била угрожена целина процеса трансмисије, али његово неометано одвијање на Косову и Метохији и са Косова и Метохије чини интегрални, у одређеним елементима и централни део српске културе.

Заједничку историјску територију Смит уводи у дефиницију<sup>66</sup> нације као један од првих елемената, истичући да, чак и када то није уистину случај, полагање права на одређену територију има симболички значај за успостављање националног идентитета. Етнице су повезане са одређеном територијом, па „лоцирање нације зависи од тумачења етничке историје“ (Смит, 2010, стр.114), чије културно језгро даје одговор на питање где је географско и симболичко исходиште националног идентитета. Тај географски простор се обавија аурум светости, добија значење свете земље, како се у српској култури често означавају управо Косово и Метохија, координате духовног и физичког лоцирања српске нације.

---

<sup>66</sup> Нација је “именована људска популација са заједничком историјском територијом, заједничким митовима и историјским сећањима, заједничком масовном, јавном културом, заједничком економијом и заједничким законским правима и дужностима свих припадника“ (Смит, 2010, стр. 30).

Додамо ли томе разарање материјалне културне баштине (в. Jovanović, 2015; Радовановић, Ђекић, 2017; *Задужбине*, 2016), брисање материјалних сведочанстава везе те културе и тог простора, више није реч о тешкоћама очувања српског културног идентитета на Косову и Метохији који, уз локалне и регионалне специфичности, јесте само део српског културног идентитета у целини, већ о задирању у само језгро српске културе чији ће одговор на те нападе зависити делом од њене снаге и виталности, али ће делом бити и непоправљиве штете и осиромашења, барем у материјалном делу културног наслеђа. Уз све то, институције чији би задатак био чување, одржање и интерпретација материјалног наслеђа (Народна и универзитетска библиотека, Народни музеј и Универзитет, само су неке од њих) делиле су судбину становништва, већином су расељене и онемогућене да своју функцију обављају на Косову и Метохији.

Према томе, људи, инструменти и институције: трансмисија српске културе на КиМ је отежавана на сва три нивоа. Српску културу не можемо везивати ексклузивно за простор Косова и Метохије, али како тај простор има несумњив симболички и историјски значај, он је парадигматичан “фрагмент земљине коре, индексан историјском сукцесијом“ о коме Дебре говори (Debrau, 1997, str. 18), у целини културног тока ствара се јаз или процеп између митова и поезије, с једне стране, и историјске територије и материјалних сведочанстава, с друге. Култура реагује успостављањем нових веза које ће тај процеп превладати, односно успостављају се алтернативни видови трансмисије. На тај начин можемо схватити и симболички простор уместо географског као чинилац културног памћења о коме Асман пише (2005).

Начини на које су прекинуте нити трансмисије поновно успостављане су бројни. Када је реч о уништавању материјалних споменика, одговоре на тај вид покушаја прекида културног континуитета условно можемо класификовати у три категорије: релокација, обнова старих и изградња нових.

Релокација је била могућа и примењивана у случајевима световних споменика који су уклањани из градских средина али су сами споменици очувани. Виталност и креативност културне заједнице која је носилац трансмисије и у неповољним условима тежи да сачува целину и континуитет процеса, ту се показује у пуном сјају. Споменик

Милошу Обилићу у месту које је по њему названо срушен је 1999. године и наредних деценију и по чуван у манастиру манастиру Грачаница, да би најзад 2014. био поново постављен, овог пута у Грачаници. Липљански споменик кнезу Лазару је након „изгнанства“ из тог града подигнут у Шилову, селу у коме је српска заједница и даље присутна, па уз материјални споменик успоставља основу за очување континуитета трансмисије, на исти начин на који то чини споменик Доситеју Обрадовићу из дворишта Ректората Универзитета у Приштини који је своје место пронашао у дворишту новог седишта Ректората, у Косовској Митровици.

О споменику руском конзулу Григорију Степановичу Шчербини у Косовској Митровици можемо говорити као о новом/старом споменику. Наиме, споменик конзулу Шчербини подигнут је 1928. године у јужном делу Косовске Митровице, на месту где је рањен и од тих рана потом преминуо. Тај оригинални споменик, премештен на другу локацију у истом делу града, у оном из кога су Срби протерани, уништен је 2001. године, али је руски конзул добио нови споменик шест година касније, у северном делу града<sup>67</sup>.

У непосредној близини, подигнут је и споменик кнезу Лазару који нам може послужити као пример недостатности оваквог вида успостављања алтернативних видова трансмисије. Наиме, сваки споменик носи трагове епоха у којима је постојао, наслаге значења које чине целину поруке коју носи. Новоподигнути споменик кнезу Лазару, иако евоцира сећање на косовски завет и Косовски бој, он то чини из перспективе овог тренутка, носећи само ововремено значење тих вредности. У односу на Газиместан или раније постојеће споменике, нови су знатно значењски осиромашени – рефлексја на прошлост није упоредива са поруком из прошлости, и у том смислу новоуспостављени видови трансмисије губе део садржаја споменика-трагова који су аутентични сведоци времена из кога потичу.

---

<sup>67</sup> <https://web.archive.org/web/20130526054948/http://www.kim.gov.rs/rs/vesti/item/1603-grigorije-stepanovic-scerbina-1868-1903>

<http://www.politika.rs/scc/clanak/7096/%D0%A0%D1%83%D1%81%D0%BA%D0%B8-%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B7%D1%83%D0%BB-%D1%83-%D0%9C%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%86%D0%B8>

Медиолошке сличности налазимо и у случају изградње храма посвећеног светом Димитрију. Место окупљања и испољавања обредних пракси православних житеља Косовске Митровице био је Храм Светог Саве у јужном делу града који је спаљен у етничком погрому над Србима марта 2004. године. Новоуспостављено средиште религијског живота уз цркву као институцију несметано наставља да врши функцију трансмисије хришћанске поруке, постајући приде и значајно место културног живота становника Митровице, а истовремено успостављајући везу са давнашњом историјом града који је име понео управо по светом Димитрију коме је била посвећена црква чији трагови нису сачувани али која се, према историјским изворима, налазила на месту на коме је подигнут и нови храм. Елементи поруке који се несметано трансмићују и „заменом“ спаљеног храма новим јесу хришћански, затим сведочанство о трајању српске културе (садржано у референци на раније светилиште), и порука о решености да се трајање настави и културни континуитет одржи управо на том простору. Међутим, сећања, лична али и колективна, везана за Храм Светог Саве, друштвена превирања која су се преламала и на самој тој грађевини, живо сведочанство бурног двадесетог века (градња цркве је завршена 1921. године, отпочела је четврт века пре тога) губе се нестанком материјалног носиоца. Заједница чије је памћење на тај начин угрожено препознаје ту врсту присилног заборављања и супротставља му се обновом Храма Светог Саве у коме се од 2015. године поново служи литургија.

И институционални носиоци трансмисије су, након прекида 1999. године, поново успостављани на исти начин. У поглављу у коме смо се бавили том темом наведени су примери поновног успостављања институционалне потпоре трансмисији српске културе на Косову и Метохији у мери у којој је то било могуће. Институције које су измештене у друге градове широм Србије, постепено су се враћале и успостављале своју делатност у местима у којима је очувана српска заједница могла да буде носилац процеса. Свакако, најзначајнија међу њима је Универзитет који је након две године изгнанства враћен на Косово и Метохију, у склопу његове делатности отворена и Универзитетска библиотека, а део истих тежњи чини и најава повратка читавог сачуваног библиотечног фонда који је премештен у Београд. Школе су кад год је то било могуће настављале са радом у другим

местима, градске библиотеке су широм КиМ, такође, пресељаване из градова у којима више нема Срба у села у којима су они нашли уточиште.

Посебан вид очувања културног наслеђа представља синтеза његове угрожености и нових технолошких могућности које пружају дигитални медији. Примери дигитализације и употребе онлајн платформи у покушају очувања, промоције и повећања доступности тог наслеђа су бројни, попут пројекта Растко, електронске библиотеке која има свој косовско-метохијски огранак<sup>68</sup> на коме се налази збирка докумената, студија, монографија посвећених култури и традицији Косова и Метохије. Међутим, један од најзначајнијих и најуспелијих примера дигитализације културног наслеђа као алтернативног вида трансмисије представља рад дечанских монаха, који поред профила на онлајн платформама за друштвено умрежавање, уређују сајт [decani.org](http://decani.org). Богат приказ самог манастира, његову историју, архитектуру, фреске и дневне активности, допуњује одељак „Ризница“ у коме су приказане иконе, збирка дечанских књига и рукописа, као и драгоцени предмети од дрвета и метала из манастирске ризнице. Фото, видео и аудио галерија су корисни инструменти комуницирања манастирског културног наслеђа и живота монаха, али у контексту трансмисије као динамике колективног памћења, у дечанској медиатеци истиче се дигитална библиотека у којој је похрањено и свим посетиоцима сајта лако доступно шест категорија писаних извора: рукописне књиге (које датирају од 13. до 18. века), старе штампане књиге, новија издања, путописи, прилози за историју Косова и Метохије и књиге на страним језицима.

### 3.5.1 АНАЛИЗА ФОРМЕ: ПРИМЕНА МЕДИОЛОШКОГ ОБРАСЦА У АНАЛИЗИ ПРОМЕНЕ НОСИЛАЦА ТРАНСМИСИЈЕ

Концепт трансмисије како га одређује медиолошка теорија повезује форму и садржину поруке транспоноване кроз време, испуњујући на тај начин простор између једностраности технолошког детерминизма који култури приписује пасивну улогу и хуманистичког игнорисања материјалних услова које симболичке садржаје вештачки

---

<sup>68</sup> <https://www.rastko.rs/kosovo/>

одваја од њихових носилаца. Форма, у медиолошком тумачењу, детерминишуће делује на садржину, али је и сама детерминисана културним миљеом, што културу, у неку руку, чини аутореферентним системом, али не треба сметнути с ума да она увек и једино постоји у друштву, те да су и материјално-институционални носиоци и садржај који они преносе друштвено детерминисани.

Синтеза тих елемената садржана је и аналитички представљена кроз образац структуре медијума и његов пандан који се односи на медиолошку анализу одређеног процеса трансмисије. Да подсетимо, трансмисија се одвија кроз спојеве света живота, друштвених чинилаца, и света објеката, техничких чинилаца. На друштвеној страни процеса (материјализована организација, МО) разликујемо културно окружење (МО 1), руководеће колективно тело, односно институцију или организацију (МО 2) и полазишни појмовни код који одређује унутрашњу конфигурацију поруке (МО 3). Техничку страну процеса чине носилац (ОМ 1), средство преношења (ОМ 2) и мрежа (ОМ 3), објективни медијуми мерљивих особина. „Мислимо и комуницирамо *посредством* ОМ, али у *оквиру* МО“ (Дебре, 2000, стр. 158), тако да је оквир нама споља дат, аутономан, он је отелотворење заједнице којој припадамо и може се у целини узев изједначити са културом којој припадамо (на различитим нивоима културног груписања). „Неки монах - испосник са Атоса“, поентири Дебре, „може се уздржавати од отварања уста, говора или писања, али ће се и даље молити на свом језику, који га повезује са сопственом заједницом, у литургијској форми коју је одредио византијски цезаропапизам“ (2000, стр. 158).

Дебре је примењивост медиолошког обрасца тестирао и приказао у свом *Уводу у медиологију* (2000) на неколико примера који ближе објашњавају значење и улогу сваког појединачног елемента. Навешћемо два која се поруком или медијумом који је у питању тичу предмета нашег истраживања.

Трансмисија хришћанства у првим вековима његовог постојања заснивала се на проповеди, уз додатак папируса (ОМ 1), дакле претежно усмено, аудитивно (ОМ 2), посредством малих заједница проповедника који су се кретали царством мрежом копнених и поморских путева (ОМ 3). Обликовању поруке доприносили су арамејски,



потом и грчки језик (МО 1), неојудејска секта (МО 2) и образац проповеди у синагогама (МО 3).

Уколико медиолошки образац применимо на телевизијску емисију, носилац поруке је екран (ОМ 1), средство преноса тон и слика (ОМ 2), а мрежа земаљска (телевизијска). Друштвени чиниоци конституисања поруке у том случају су франкофона култура (МО 1), медијска компанија која је комерцијална, било да је јавна или приватна (МО 2) и одређени формат или жанр телевизијске емисије (МО 3).

Овако представљен медиолошки образац показује пун потенцијал за операционализацију и примену у емпиријским истраживањима процеса трансмисије и представља, вероватно, најзначајнији методолошки елемент медиолошких тежњи будући да у својеврсном пледоајеу за конституисање нове научне дисциплине, Дебре након обухватног предметног одређења, олако одређује метод медиологије као утврђивање корелација симболичких активности, форми организације и модела чувања и циркулације материјалних трагова од случаја до случаја (Debray, 1996a). Тврде методолошке позиције, он види као препреку развоју науке. Инсистирање на јасном одређењу метода на самом зачетку конституисања било које науке представља погрешан редослед радњи, припремање ражња док је зец још у шуми (*putting the cart before the horse*), уобичајено за нејасно дефинисан предмет коме претерано круто методолошко одређење обезбеђује привид веће научности, па се са њим чешће срећемо у наукама о друштву и култури (Debray, 2000). Као „увек добар медиолошки метод“, Дебре истиче питање шта се крије иза узвишених речи (Debray, 1996a, стр. 31), односно откривање динамичке улоге објекта која стоји у основи узвишених културних појава.

Применимо ли образац на различите форме које поприма неки конкретан садржај културног памћења, компаративном методом се може утврдити који елементи преноса поруке се сменом медијума добијају или губе и какве то последице може имати по сам садржај преноса, а у комбинацији са анализом садржаја поруке пренете на нови медијум и постићи целокупну слику ефеката успостављања алтернативних видова трансмисије.

Када одредимо манастир на Косову и Метохији као форму, медијум<sup>69</sup> чије промене пратимо, прво би требало разјаснити која порука се њиме преноси. Примарно, реч је о хришћанској, православној поруци јер су манастири пре свега сакрални објекти. Међутим, поред религијске, они имају и друге функције које су предмет нашег интересовања. Већ је било речи о томе да они сведоче и трајање српске културе, њене средњовековне узлете, континуитет и прекиде, дакле нису само у функцији религијске већ и етничке и националне културе, и, као и сви споменици неvezано за врсту поруке коју преносе, врше функцију окупљања и учвршћивања заједништва. Као хришћанске грађевине, они превазилазе националне оквире, али поникли у српској културној традицији носе њен печат и представљају материјалне трагове њеног трајања и иманентних јој вредности.

Табела 3. Медиолошки образац: манастир као сакрална грађевина

<b>Саставни чиниоци начина преношења</b>	
<b>Случај 1: Манастир као сакрална грађевина</b>	
<b>Средства протока (посебна и уочљива)</b>	<b>Учесници протока (интерни, део окружења)</b>
<b>1. Носилац као начин преношења</b> камен	<b>1. Културно окружење као носилац</b> православна култура
<b>2. Средство преношења</b> црква (у смислу грађевине)	<b>2. Руководеће колективно тело</b> црква (у смислу институције)
<b>3. Мрежа као вид преношења</b> статичан објект који потребује путну мрежу за приступ	<b>3. Полазишни појмовни кôд</b> литургија

Због те двојачке, а заправо јединствене, природе манастира као медијума, кроз медиолошки образац их можемо представити на два начина. У оба случаја, на материјалној страни, структура преноса је истоветна. Носилац трансмисије је камен, средство преношења је црква као грађевина, објекат који укључује више чула и пружа

<sup>69</sup> Манастир означавамо као медијум имајући у виду синтезу свих елемената у вези са преносом поруке чији је он материјални носилац (као грађевина) или институционални (као монашка заједница), премда је он суштински само део структуре медијума у коме се прожимају сви остали елементи. На тај начин не одступамо ни од Дебреовог манира, будући да он медијумом назива наизменично и део и целину структуре.

синестезију доживљаја: искуство посете манастиру активира вид, слух, мирис и додир<sup>70</sup>. Објекат је непокретан, али би категорија мреже као вида преношења поруке морала да укључи и мрежу путева неопходних да се до манастира дође.

Друштвени чиниоци трансмисије, они који представљају интернализовани оквир у коме се процес одвија, када говоримо о трансмисији православља су православна култура која се формира у прожимању хришћанства источног обреда, византијских, грчких, руских, али и српских културних утицаја. Руководеће колективно тело, како Девре назива институцију која обезбеђује трансмисију значења, је Српска православна црква, а унутрашња конфигурација поруке се одвија кроз религијске обредне праксе међу којима централно место припада литургији.

Уколико о манастирима размишљамо као о културно-историјским споменицима, материјални носиоци остају истоветни, али тумачи порука се унеколико мењају. Најшири оквир обликовања поруке у том случају је српска култура. Када су у питању средњовековни манастири, они су одраз погледа на свет и система вредности српског друштва тога доба, симбол моћи државе, сведочанство присуства српске културе, самим тим и народа на датом простору, уметничких преференција, траг владарских династија, као и потешкоћа са којима су се потоње генерације суочавале а које остају „уписане“ у поруку. Институције којима припада задатак очувања процеса трансмисије су бројне. И у овом случају се не може заобићи СПЦ која о њима води рачуна и као о културном благу, али историјско и уметничко тумачење нуде и образовне институције. Иако су црква и школа најзначајније, свој допринос дају и институције задужене за заштиту споменика, али и читав низ оних које обезбеђују услове живота и омогућују посете. Најзад, трећи елемент трансмисије јесу организоване посете, екскурзије, манифестације, окупљања око споменика, током којих савремена идентитетска / културна заједница ступа у непосредну интеракцију са садржајем трансмисије.

---

<sup>70</sup> Ако бисмо говорили о пуном религијском доживљају посете манастиру, томе можемо додати и чуло укуса које ангажује причест, али и при туристичким посетама које неретко подразумевају и обедовање у манастирском конаку, или испијање манастирских вина.

Табела 4. Медиолошки образац: Манастир као културно-историјски споменик

<b>Саставни чиниоци начина преношења</b>	
<b>Случај 1а: Манастир као културно-историјски споменик</b>	
<b>Средства протока (посебна и уочљива)</b>	<b>Учесници протока (интерни, део окружења)</b>
<b>1. Носилац као начин преношења</b>	<b>1. Културно окружење као носилац</b>
камен	српска култура
<b>2. Средство преношења</b>	<b>2. Руководеће колективно тело</b>
црква (у смислу грађевине)	црква (у смислу институције) и школа
<b>3. Мрежа као вид преношења</b>	<b>3. Полазишни појмовни кôд</b>
мрежа путева која омогућава приступ објекту	посета, екскурзија

Аналитичко раздвајање религијске и историјске поруке чији су манастири на КиМ носиоци, могуће је само теоријски. У пракси, оне су узајамно прожимајуће и симултане. Раздвајају се једино у појединачном доживљају посетилаца код којих спрам индивидуалних преференција може превладати једна или друга: дубоко религиозно искуство уз одсуство свести о историјском значају, или естетски доживљај и свест о манастиру као историјском сведочанству, као потпуно световно искуство, без религиозне димензије. Како се најчешће ради о превладавању а не одсуству једне или друге равни искуства, два обрасца можемо спојити у један комплекснији, што је разумљиво када је реч о материјалним споменицима вишевековног трајања које им је обезбедило несагледиве наносе значења, и који су при том врло живо присутни у колективном памћењу.

Из основног медиолошког постулата о односу форме и суштине, материјалних носилаца и симболичког садржаја који се интергенерацијски преноси, нужно проистиче и став да промена материјалних носилаца мења карактер поруке. Колективно памћење као садржај трансмисије у зависности је од медијума у целини, како његових техничких, тако и институционалних делова. О потоњим је било речи у претходном делу у коме је објашњено да промена институционалног оквира води редефинисању самог памћења, његовој семантичкој реконфигурацији и, могуће, културном измештању (из једне културне групе у другу). Утицај материјалних носилаца на обликовање културних

вредности је мање саморазумљив, стога погледајмо какву промену медиолошког обрасца у целини иницира промена материјалних носилаца поруке.

Један од видова очувања културног памћења и представљања културног наслеђа Косова и Метохије, јесте и његов приказ кроз монографије, каталоге, изложбе фотографија... Значајан подухват те врсте представља монографија *Задужбине Косова и Метохије: историјско, духовно и културно наслеђе српског народа* (2016), при чему је фокус наше пажње усмерен на уводни део у коме су фотографијама и описима представљени најзначајнији манастири тога простора.

Табела 5. Медиолошки образац: Монографија „Задужбине Косова и Метохије“

<b>Саставни чиниоци начина преношења</b>	
<b>Случај 2: Монографија „Задужбине Косова и Метохије“</b>	
<b>Средства протока (посебна и уочљива)</b>	<b>Учесници протока (интерни, део окружења)</b>
<b>1. Носилац као начин преношења</b>	<b>1. Културно окружење као носилац</b>
папир	српска култура
<b>2. Средство преношења</b>	<b>2. Руководеће колективно тело</b>
фотографија и текст (иконички, визуелан)	издавач (Епархија Рашко-призренска и косовско-метохијска), библиотека, штампарија
<b>3. Мрежа као вид преношења</b>	<b>3. Полазишни појмовни код</b>
књига	документарно-естетска форма

Наместо камена, овде имамо папир као материјални носилац (ОМ 1), средство преношења (ОМ 2) је фотографија којој је придружен вербализован опис чији је приказ, будући да је реч о писаном, штампаном материјалу, искључиво визуелан, а вид преношења поруке је књига. Већ на овом месту се манифестују значајне разлике у трансмисији које проистичу из прости промене материјалних средстава протока. У категорији носилаца као начина преношења, камен као статичан али изузетно трајан материјал, замењен је папиром који одликује лака преносивост и мања трајност, дакле трансмисија се већ мења на два начина: с једне стране добија на квалитету (у виду доступности), с друге губи (у виду трајања). Додатно, када је реч о доступности, значајна одлика папира јесте што кроз технику штампе има могућност умножавања без промене

самог садржаја уписаног на њему. Следећа категорија, средство преношења, још радикалније мења могућност устројства симболичког садржаја јер дозвољава само визуелни израз који, уз сво његово богатство и изражајност (слика говори више од 1000 речи, како каже популарна изрека), не може да замени свеукупност чулног доживљаја и, последично, симболичке снаге и комуникацијске ефективности медијума који се обраћа свим чулима. Књига као вид преношења омогућава на истом месту окупљене појединачне носиоце који су у претходној форми разасути на широком географском простору. Посета свима њима захтева време и путну инфраструктуру и заснива се на претпоставци да су доступни посетиоцима што на Косову и Метохији неретко није случај. Чак и ако изузмемо манастире који су девастирани, многи од преосталих се налазе у окружењу које основано можемо означити као непријатељско према самом манастиру па и његовим посетиоцима што отвара питање безбедности и знатно смањује број посета, што је случај са манастиром Девич, на пример. Збирка фотографија организована у књигу олакшава пријем поруке и превазилази наведене тешкоће.

На страни обрасца којим се представљају учесници протока, први и најшири вид културног окружења представља српска култура (МО 1), а њени утицаји на пренос кроз време се конкретизују посредством институција које преузимају овај подухват: издавач, штампарија, библиотека (МО 2). Порука се појмовно организује по критеријумима документарне и естетске форме уобичајеним за ту врсту садржаја. У поређењу са претходном шемом, овде се јавља знатно различит контекст поруке, приписивачи значења су у великој мери измењени. Прво, више се трансмисија не креће доминантно у оквирима религијске већ етничке културе, природа поруке није света већ световна, естетски и историјски значај преузима примат над религијским и како се порука конструише као документарна и естетска, следи да јој је функција потпуно измењена. Пријем поруке у овој форми подразумева знатно различиту комуникациону ситуацију и потпуно друкчије структурише комуникативни чин. Појам комуникационе ситуације<sup>71</sup> и чина може

---

<sup>71</sup> Комуникациона (комуникативна) ситуација у тумачењу Томе Ђорђевића представља статички аспект комуницирања, „склоп објективно датих околности које су се историјски стекле као склоп међусобно повезаних претпоставки на темељу којих се конституишу услови неопходни да се сваки комуникативни чин доведе до свог социјално-психолошког краја“ (2007, стр. 40). Комуникациона ситуација је, дакле, оквир

упућивати на комуниколошку перспективу јер потиче из те мисаоне традиције, премда га овде примењујемо на медиолошко схватање трансмисије као комуникације кроз време. Контекст у обе теорије има формативни утицај на семантичко декодирање поруке, те отуд заједничко искуство посете манастиру и појединачно искуство читања књиге утичу на различиту перцепцију поруке, чак и ако занемаримо остале не тако мале разлике.

Развој нових технологија нуди још један, дигитални искорак на материјалном полу трансмисије. Други алтернативни вид трансмисије који се успоставља у случају манастирске баштине на Косову и Метохији јесте документарни серијал „Манастири на Косову и Метохији“.

Табела 6. Медиолошки образац: Документарни серијал „Манастири на Косову и Метохији“

<b>Саставни чиниоци начина преношења</b>	
<b>Случај 3: Документарни серијал „Манастири на Косову и Метохији“</b>	
<b>Средства протока (посебна и уочљива)</b>	<b>Учесници протока (интерни, део окружења)</b>
<b>1. Носилац као начин преношења</b>	<b>1. Културно окружење као носилац</b>
екран	српска култура
<b>2. Средство преношења</b>	<b>2. Руководеће колективно тело</b>
слика и тон (аудио-визуелно)	медијска предузећа (Филмске новости, Радио-телевизија Србије)
<b>3. Мрежа као вид преношења</b>	<b>3. Полазишни појмовни кôд</b>
дигитализована телевизијска мрежа	телевизијски документарни филм

Средства протока у овом случају постају екран као носилац, слика и тон, и дигитализована телевизијска мрежа. Порука је, дакле, визуелна и аудитивна, а пренос ослоњен на електронску медијску мрежу. У поређењу са претходним медијумом, пренос је

---

комуницирања који детерминишуће утиче на сам процес, а који, поред ширег друштвеног контекста, одређују и субјекти комуницирања, између осталог и бројем учесника (М. Милетић, Н. Милетић, 2017). Појам комуникативног чина пак обједињује социјално-психолошка збивања током кретања поруке од пошиљалаца до примаоца, укључујући и њене ефекте, те на њега утичу и избор медија и начин обликовања (енкодирања) поруке, али и процес пријема (Ђорђевић, 2007).

обогаћен аудитивним изразом, статичне слике су замењене покретним, а штампани вербални садржај усменим, што повећава сугестивност саме поруке.

Када пажњу усмеримо на део шеме трансмисије који дефинише учеснике протока, на најширој равни и даље налазимо српску културу (МО 1), али у пољу институције која руководи процесом настаје знатна промена. Реч је о пословном медијском предузећу које, истина, има национални значај и културну функцију, али послује по битно друкчијим правилима но црква или школа. Медијска предузећа имају функцију производње и дисеминације медијског садржаја и, чак и када је реч о предузећима у јавном власништву где профит ипак није доминантни циљ, њихова делатност је условљена правилима тржишта, дакле економским а не искључиво културним чиниоцима. Сама порука се конструише по правилима која прописује документарни филм као жанр (МО 3).

Премда знатно поједностављен, већ и шематски приказ средстава и учесника протока пружа поглед на промене које процес у целини доживљава услед промене форме. Ако упоредимо прва два случаја, када је носилац камен и када је то папир, прва промена се тиче трајности, што је већ поменуто, која је код папира неупоредиво мања него код камена, али се тај недостатак надомешћује готово безграничном могућношћу умножавања и додатним карактеристикама овог медија попут лаке преносивости и, услед тога, веће доступности. Кренемо ли даље кроз медиолошки образац, носилац трансмисије се мења у правцу осиромашења чулног доживљаја који на папиру постаје једнодимензионалан. Иконицка и вербална порука, обе искључиво визуелне, смештају доживљај само у ту једну раван, док је објекат вишеструко чулно сазнатљив. Детаљни приказ фресака или архитектуре, уз пратеће текстове о историји и уметности, вредности и значају, долази на место непосредног искуства које можда нема ту испуњеност детаљима, али представља пријем поруке у целини њеног изражајног богатства. Звук, приказ, мирис, историја, трајање, лепота, на њима уписане и тешкоће и прекиди, наде и стремљења, све се то пружа искуству посетиоца манастира. При том, он се показује и као жива, динамична заједница у којој се одвија свакодневни монашки живот.

Трећи елемент организоване материје знатно мења могућности трансмисије у корист новијег медија. Док је посета манастиру као статичном објекту условљена



постојањем и проходношћу путева, упознавање са њима кроз књигу је ослобођено тих ограничења. Услови живота српске заједнице на Косову и Метохији, а то укључује и православно монаштво у манастирима, напади којих и данас има, опстајање у радикализованом, непријатељском окружењу, административне препреке које власти из Приштине постављају, све то скупа, чак и када су манастири очувани, чини их мање приступачним за посете, а додатно, локална српска заједница која је непосредни носилац трансмисије најчешће је расељена. Посебан случај представља разорена, уништена материјална баштина за коју фотографије и монографије, уз записе, постају једини траг постојања и чувари памћења.

У десној колони образаца, која дефинише учеснике протока, такође учавамо промену која је нужна последица промена у материјалном аспекту трансмисије. Док најшире окружење у обе структуре медијума показује делимично преклапање које можемо означити као пресек скупа српске и православне културе, руководеће колективно тело је прво црква, а потом тријада издавач - штампар - библиотека. Како се у улози издавача налази Епархија рашко-призренска и косовско-метохијска, која је административна јединица у оквиру СПЦ, разлике се умањују, јер исто институционално тело тежи очувању поруке и очувању значења које му приписује и на новом медију. Свако издање другог издавача на исту тему водило би продубљивању разлика у процесу трансмисије. Међутим, у пољу МО 3, промена се манифестује у свом пуном опсегу: од литургије, као религијског обреда, до документарно-естетског дела које примаоца у процесу комуникације кроз време смешта у улогу посматрача а не учесника.

Промене у суштини процеса трансмисије инициране променом носиоца поруке још су читије ако за једнице поређења узмемо манастир као грађевину и документарни филм, односно камен и дигитални носилац поруке. Када камен замени екран, тако посредована порука, за разлику од пређашње, губи неке димензије чулног доживљаја. Тон и слика, чуло вида и слуха, иако можемо рећи да су доминантни и у првом случају, овде постају једини адресати поруке. Непокретан манастир до кога се (не) може доћи супротставља се „покретним сликама“ које стижу до примаоца уз минимални напор, у

његову дневну собу. Једноставност, доступност, приступачност, могући обухват прималаца, на страни су новог медијума.

Оквир у коме се одвија трансмисија на најширој равни остаје српска култура, али већ на кораку који представља МО2 долази до великих померања. Руководећа институција трансмисије у првом случају је црква, у потоњем ту улогу преузимају медијске компаније, Филмске новости и Радио телевизија Србије. Иако је серијал сниман уз благослов СПЦ и финансијску подршку Министарства културе и информисања, креирање поруке процес је у надлежности Филмских новости, њена дисеминација задатак РТС-а. И једна и друга компанија, у јавном су власништву, и имају културни значај и функције, али је њихово пословање ипак подређено комерцијалним и правилима медијског пословања. То намеће и конфигурацију поруке која има форму телевизијског документарног филма чиме су већ постављена ограничења слободи њеног обликовања, која се у намању руку тичу временског оквира трајања једне епизоде и захтева за привлачношћу (занимљивошћу) како би се привукли гледаоци.

Ако документарни серијал „Манастири на Косову и Метохији“ посматрамо као вид трансмисије алтернативан оном који се одвија посредством манастира као носиоца, већ анализом форме можемо утврдити значајне промене у самом процесу. Он губи три битна елемента: вишедимензионалност чулног доживљаја, црквеност и литургију. У медиолошком погледу, синестезија доживљаја можда је и најмање битна међу наведенима, али њен комуниколошки значај није занемарљив. Пуноћа израза повећава семантичко богатство поруке и обезбеђује већу снагу и сугестивност при њеном пријему. Друга два елемента пак носе собом значајније друштвене последице. Црква као институција усмерена је остварењу функција које корелирају са елементима религије која припада сфери духовне надградње. Трелч [Ernst Troeltsch] у познатој дистинкцији три типа хришћанства (секта, црква, култ или мистицизам) управо институционални карактер наводи као суштинску одлику цркве (према Woodhead & Heelas, 2000, стр. 40). Очување и преношење митова и знања, неговање обредних пракси, дефинисање етичких норми, основни су задаци цркве. *Mythos, logos, ethos, eros* (мистично искуство које може бити и индивидуално и колективно), *praxis*, сви ови елементи религије остварују се у

заједништву, *koinonia*, јер је црква, да се опет позовемо на Трелчову типологију, инклузивна организација, или ако бисмо прихватили хришћанску терминологију, она је утемељена на саборности. Примарно духовно усмерење цркве детерминише њен специфичан однос према времену које добија есхатолошку димензију, те се трајање, самим тим и трансмисија, мере највећим јединицама времена. Иако примарно религијска, институција такве величине, обухвата, значаја, не остаје без веза ни са пољима политике, економије и културе, дакле не може остати ни имуна на друштвени детерминизам нити без повратног утицаја на социо-културне токове.

Суштински религијски (хришћански, прецизније је рећи у овом случају) аспект уједињујуће функције цркве остварује се кроз обредне праксе; најважнија међу њима је свакако литургија, која је и елемент трансмисије, а која у религијском тумачењу представља повезивање људи са Богом и људи међусобно у једну заједницу. Социолошки аспект интегративне улоге цркве остварује се кроз јачање колективног идентитета, што Стив Брус [Steve Bruce] појашњава груписањем бројних друштвених улога цркве у две, које назива културна одбрана и културна транзиција, и у случају сукоба на Косову и Метохији, обе су од значаја. Културна одбрана се манифестује приликом сукоба две заједнице различите религијске припадности, када „религијски идентитет сваке од њих може стећи нови значај и позивати на нову лојалност при чему религијски идентитет постаје начин потврђивања етничког поноса“ (према Woodhead & Heelas, 2000, стр. 457), а културном транзицијом назива улогу цркве у очувању идентитета у условима великих социо-културних промена.

Дакле, руководеће тело трансмисије усмерено на вечност, темељено на и усмерено ка заједништву, које је носилац одређеног вида колективног идентитета који у условима сукоба јача етнички идентитет и које претежно битише у сфери културе, смењује медијска компанија. Драматичност промене у току трансмисије ублажава (макар минимално) чињеница да је реч о јавном предузећу и јавном телевизијском сервису, али су и они приморани да послују по економским правилима у мрежи политичких односа. Успех њиховог функционисања мерљив је и изражава се економским мерама: што више гледалаца, то више профита, уз оглашиваче као средњи елемент. Економски притисак је

умањен суфинансирањем од стране државе, али како он ипак постоји, продукција културних садржаја се приближава домену масовне културе и мора урачунавати укус просечног гледаоца у производну формулу.

Филм се гледа да забави, да испуни време, да едукује, а и последње се остварује тек у сарадњи са претходна два (кованице *edutainment* и *infotainment* сведоче ту доминацију дистрактивне функције медија масовног комуницирања према едукативној и информативној које се данас остварују тек у синтези са њом). За разлику од тога, литургија се живи, функција јој је да духовно осмисли и испуни живот, она опредмећује вредности и митове и уприсутњава прошлост. То је истински ритуал трансмисије, док се филм самим својим карактеристикама, и као медиј и као садржај медијског посредовања, уклапа у Дебреов концепт комуницирања: процес слања и пријема поруке се одвија у равни синхроније, прималац поруке је савременик, на страни пошиљаоца налазимо медијска предузећа, телевизија је та централна тачка преноса, делује на јавно мњење и има публику. Прелаз од споменика ка књизи и потом филму, представља прелаз кроз различите медијасфере што подразумева и промене у самом преносу. Видеосфера је, за разлику од пређашњих, усмерена на простор и карактерише је аутоцентрично поимање времена – садашњост је референтна тачка и за слање и за пријем поруке. Сам проток поруке, након политичке и религијске, стављен је под економску контролу чиме је садржај директно условљен и измештен од вредности дате заједнице ка сензацији која ће привући пажњу што већег броја гледалаца – потрошача. Истинитост у том случају бива изједначена са видљивошћу, пре свега, на телевизији, уочава Дебре, а потврду налазимо у мисли другог француског интелектуалца, Жана Дитура [Jean Dutourd] који критикујући манипулативно деловање телевизије, каже: „Свако је постао мали свети Тома који верује само у оно што сам види, али оно што он види је погрешно“ (1999, стр. 18).

Време се различито прелама и перципира кроз ова два вида преноса. Трајање филма је ограничено стандардом за тај жанр, његово емитовање програмском шемом и, најважније, пријем посредоване поруке, чак и да је њен садржај исти, одвија се у неупоредиво различитој комуникационој ситуацији. Гледање телевизије је индивидуална или, у најбољем случају, породична активност, стога се губи центрипетална и

интегришућа улога коју манастир као и сваки други споменик има. Док у литургији или макар посети манастиру, примаоци поруке узимају активно учешће у процесу, гледалац телевизијског програма има улогу посматрача. Чак и ако тој улози придамо активно учешће у смислу декодирања, придавања значења, како то виде теоретичари британских студија културе, семантички простор који је гледаоцу препуштен је врло ограничен, али је важнија чињеница да је он у том простору сам.

### 3.5.2 АНАЛИЗА САДРЖАЈА: ДОКУМЕНТАРНИ СЕРИЈАЛ „МОНАСТИРИ НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ“

Ако се из основних постулата медиолошке теорије дедукује образац чијом смо применом на манастире на КиМ утврдили значајне промене форме трансмисије, да би се извео коначан закључак потребно је извршити и анализу садржаја преноса у новој форми. Метод анализе садржаја применили смо на документарни серијал „Манастири на Косову и Метохији“ Филмских новости који је у тренутку док ово пишемо у припреми<sup>72</sup>.

Квалитативни приступ у методологији уопште, самим тим и у анализи садржаја као методском поступку, одликује „и разумевање значења како у социјалном, тако и у просторном и временском контексту“ (Бранковић, 2014, стр. 164), а исти аутор наглашава да се истраживање применом ове методе усмерава на сложене концепте и значењске структуре као основну јединицу анализе. Управо у томе можемо тражити појашњење става да „се неки аспекти процеса (квалитативне анализе садржаја, прим. Б. В.) могу лако описати, али он делимично зависи и од увида или интуитивне акције истраживача, што може бити тешко описати другима“ (Elo, Kääriäinen, Kanste, Pölkki, Utriainen & Kyngäs, 2014, стр. 1), а што наводи друге методологе да као њену највећу слабост виде извесну меру субјективности (Вујевић, 2006).

---

<sup>72</sup> Како је монтажа снимљеног материјала још у току, он нам је учињен доступним за истраживање љубазношћу директора, господина Владимира Томчића и запослених у монтажи, на чему им дугујемо неизмерну захвалност.

Дебреов теоријски модел наглашава каузалитет промена форме и садржине комуницирања кроз време. Како смо претходно применом медиолошких образаца утврдили промене форме, сада ћемо се позабавити питањем да ли их прате и промене садржине. Квалитативној анализи садржаја<sup>73</sup> подвргавамо документарни серијал „Манастири на Косову и Метохији“. Поред датог теоријског објашњења које проиходи из медиолошке теорије, филм је карактеристичан пример предмета истраживања методом анализе садржаја, те то пружа и методолошко објашњење примене овог метода.

За основну јединицу анализе узимамо семантички концепт који смо означили као значењски слој, заправо значењску целину која се оцртава као релативно самостална у односу на интегралну поруку.

Серијал „Манастири на Косову и Метохији“ је сниман током 2019/2020. године на 189 локација, али је до тренутка писања овог рада тек 12 епизода било спремно за емитовање. Реч је о полчасовним документарним филмовима<sup>74</sup> који приказују један манастир или споменичку целину. Две су епизоде посвећене Великој Хочи са њених 13 цркава, две манастиру Високи Дечани, по једна представља манастире Бањску, затим Соколицу, Будисавце, Дубоки Поток, Грачаницу, Зочиште, Богородицу Љевишку и Ново Брдо. Серијал је сниман уз благослов Патријарха СПЦ и Епископа Епархије рашко-призренске, уз помоћ и подршку Министарства културе и информисања Републике Србије, предвиђено је његово емитовање на јавном сервису, па можемо рећи да је реч о својеврсном националном пројекту.

Једна епизода серијала је посматрана као јединствена порука која се анализира у два правца. Први правац анализе јесте њено, условно говорећи, хоризонтално раслојавање

---

<sup>73</sup> Да би обухватили анализом и садржај и форму неки наши методолози предлажу као најадекватнији назив овог метода "анализа документа" (Милосављевић, Радосављевић, 2013).

<sup>74</sup> Термин „филм“ овде користимо да означимо жанр, дакле садржај а не медиј комуницирања. Док се у значењу медија, филм односи на филмску траку, уређаје за снимање и репродукцију, уз биоскопску дворану као место пријема поруке, комуниколошко значење филма као садржаја, поруке која се комуницира, односи се на филмски спектакл. „Филмски спектакл представља различитим креативним поступцима и техникама, у току снимања филма и монтаже, изведену иконичко-аудитивну реконструкцију стварности“ (Радојковић, Милетић, 2006, стр. 124). Носилац филмске поруке може бити филм као медиј, али и неки други медији; у овом случају, то је ДВД.

на слојеве значења према садржају који представља, при чему су предвиђена четири таква слоја: 1. историјски, 2. уметничко-естетски, 3. митски (митови, легенде, обичаји и предања), и 4. слој додатних значења и тумачења. Један значењски слој заправо представља заокружени елемент који се, иако се протеже кроз читаву поруку (епизоду серијала), препознаје као релативно самосталан садржински део. Други правац анализе је вертикални, у смислу да пресеца претходно дефинисане слојеве, и односи се на раздвајање и сагледавање аудитивних и визуелних елемената који творе целовиту поруку.

Порука, можда је непотребно и наглашавати, представља јединство свих својих визуелно-аудитивних елемената и слојева значења. Дубоко узајамно прожимање историје и уметности, предања и значења, вредности и (дис)континуитета, чини семантичко јединство поруке која из прошлости носи све те значењски формативне утицаје у садашњост. Примера ради, фреске манастира Грачаница представљају уметнички елемент у структури поруке којом се манастир представља, чињенице о његовом осликавању утврђене на основу сачуваних историјских извора су део историјског значењског слоја, ископане Симонидине очи чине део четвртог елемента који саопштава и покушаје прекида трансмисије, поетска и музичка пратња су естетска допуна, а саме фреске представљају елементе хришћанског учења и веровања. Приде, сваки од њих се представља и визуелно и аудитивно (слике фресака и вербални, звучни опис; глас наратора који чита делове ктиторске повеље и приказ саме повеље; визуелни приказ оштећења на фрескама и аудитивни приказ потешкоћа и напада са којима се манастир у својој историји суочавао). Раздвајамо их на вештачки начин како бисмо посредством анализе накнадно дошли до синтетичког, у медиолошкој теорији утемељеног закључка о променама које процес трансмисије доживљава успостављањем алтернативних видова преноса значења кроз време.

Слој значења који смо означили као историјски, примарни је и садржан у свакој епизоди серијала. Он се, пре свега, односи на ктиторе приказаних манастира и историјске материјалне изворе који потврђују наведене чињенице (оспораване од савремене албанске публицистике). Вербално, и визуелно и аудитивно, представљени су или одломци из житија немањих ктитора (у случају Бањске и Дечана, на пример) или ктиторске повеље

и записи (Бањска, Дечани, Грачаница, Будисавци), уз које гледалац добија и информацију о поседима који се манастирима додељују. У том контексту се, кроз причу о поседима датим манастиру Дечани објашњава и назив Метохија инспирисан манастирским имањима која су заузимала велика пространства и додиривала се једна с другима прекривајући читав тај простор.

Оснивање манастира се кроз нарацију смешта у одређени друштвено-историјски контекст који граде односи српске властеле и средњовековне државе, борбе за власт, турско надирање, пад српске средњовековне државе. Епизода посвећена Новом Брду још и шире осликава историјско присуство Срба на Косову и Метохији полазећи од њиховог насељавања на том простору, пратећи политички, привредни и културни успон државе Немањића, уз приказ привредне активност, демографске и етничке структуре становника града у XV веку, до напада 1412. године.

Значајне податке о демографским кретањима и променама етничке структуре налазимо и у филму о манастиру Соколица у коме нас аутор извештава о некадашњој демографској структури села Бољетин у коме је било српских, махом свештеничких породица, по свим пописима до 1967. године од када Срба више нема. „А Соколица стоји и чека их“, каже наратор у филму, приближујући се том опаском медиолошким тезама о значају заједнице као стуба трансмисије и трајности камена као носиоца поруке.

Садржај филмова који се односи на историјски аспект манастира на Косову и Метохији допуњују и записи о монаштву, посетама владара, затим о ранијем постојању светилишта на местима на којима су манастири зидани, о пожарима, нападима, библиотекама и рукописним радионицама, о пивницама и винаријама. Судбина споменика се сагледава и у контексту потоњих крупних историјских промена и догађаја попут Косовске битке, пада државе, обнове Пећке Патријаршије, ослобођења, Првог и Другог светског рата. Осврти се праве на историјске, археолошке, путописне и архивске изворе<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Примера, ради, у вези са манастиром Дубоки Поток, сценарио је обogaћен цитатима научног рада историчара Владимира Ћоровића о том манастиру и његовим опсервацијама о опасностима са којима се суочава због „арнаутских становника“, а причу о Дечанима прате историјски подаци о насељавању села Јуник српским становништвом приликом изградње манастира.



Други слој значења поруке је уметничко-естетски и у њему налазимо две врсте елемената. Први се односе на приказ уметничких аспеката споменика о којима је реч, а други на естетско обликовање саме поруке.

Филм је аудио-визуелни медиј, и визуелну основу ових филмова чине детаљни прикази архитектонског богатства српских манастира на Косову и Метохији. Применом савремених технологија и техника снимања гледаоцу се пружају две равни посматрања. Снимци дроном, из ваздуха, нуде поглед на целину структуре споменика какав људско око не може досегнути. Сва раскош рељефних детаља у архитектури манастира је друга раван посматрања која, такође, у великој мери измиче оку посматрача, али је у овој форми поруке добијамо и као визуелни и као додатни вербализовани опис и тумачење. Овде, у оба случаја, камера постаје управо оно што Меклуан назива човековим продужецима, продужетак чула вида и, у том смислу, садржина поруке је обогаћена у односу на њен изворни вид јер нуди потпунију рецепцију.

Поред архитектуре, најзначајнији уметнички израз српских манастира представља фрескосликарство, које се, такође, представља у целини и детаљима, уз описе и тумачења која употпуњују поруку коју носе. Фреске манастира Богородица Љевишка визуелно су представљене у стању у коме се тренутно налазе, а наративни приказ нам пружа и поглед на њихову турбулентну историју у којој су током периода у коме је манастир претворен у цамију уништаване чекићем, потом и омалтерисане, те је, када је манастиру враћена првобитна намена, тај малтер уклоњен. Сlike саркофага Стефана Дечанског употпуњене су причом о процесу током којег овај немањићи краљ постаје симболом заштите „отечества“. Борбе Лазаревића и Бранковића за симболичку превласт које нам наратор описује, довеле су до јачања култа Немањића, а међу њима и Стефана Дечанског, чему су посебно допринели житије Григорија Цамблака и јачање култа у народу због чудотворних моштију светог краља. Овај детаљ из филма о Високим Дечанима заправо описује једну етапу медијације у дугом процесу трансмисије чији је носилац манастир, а и сам Дебре медијацију представља као борбу за придавање значења, борбу која није само симболичка већ условљена и економским и политичким окружењем, техничким и материјалним чиниоцима, а чији су протагонисти подједнако и појединци и организације. Технике

медијације се разоткривају и у осталим епизодама<sup>76</sup>, што је специфичност оваквог обликовања поруке. У њеном изворном виду, дијакхронијски значењски наноси се погледу посетилаца пружају у облику који је најчешће само резултат медијације, али њени токови и борбе остају прикривени.

У медиолошкој теорији комуницирање се дефинише као чин који представља површински слој трансмисије. Сама трансмисија је буран процес континуиране медијације, обраде и прераде, који Дебре назива борбом, док је комуницирање које следи „трансмисија која се охладила, која је стабилна и мирна“ (Debray, 1997, str. 48). Разобличавање медијације може водити умањењу симболичке делотворности поруке јер се она у том смислу јавља не као најдрагоценији део прошлости сачуван за будуће генерације, већ као резултат превладавања економске, политичке или симболичке моћи неких од актера у том процесу, што значи да је у измењеном односу снага порука могла бити и другачија, чиме се крњи аура светости коју сваки споменик собом носи.

Уметнички слој поруке употпуњују прикази иконостаса, посуда, сасуда, крстова, реликвијара, а њеном естетском обликовању доприноси средњовековна музика која прати визуелни ток филма. У истој функцији су и сцене свећа које горе, сечења славског колача, кадионице из које се шири разиграни дим, делови литургијског појања и, посебно, поезија која се смењује с музиком и нарацијом у аудитивном слоју филмске поруке.

Ако прикладне стихове можемо истаћи као семантички и естетски квалитет више у доживљају манастира као споменика, сви остали елементи представљају сурогате недостајућих равни искуства манастира када се он из реалног преведе у дигитални свет. Лепота сцене кадионице недовољна је замена за мирис тамјана кога нема, стога у том домену чулног доживљаја садржина новог медијума се манифестује само као слика, одраз или рефлексивна слика која има реално постојећи значењем испуњен објекат као референцу ван себе. Илузија уласка у манастир коју камера ствара је управо то – илузија, слика поруке према поруци самој. Висина Високих Дечана се гледаоцу мора саопштити јер је он не може доживети.

---

<sup>76</sup> Приказ фресака манастира Грачаница, рецимо, допуњен је појашњењем политичких функција одређених уметничких решења.

Међутим, у другим аспектима нови медијум превазилази могућности пређашњег. Уништене грађевине или делови грађевина се дигитално реконструишу на основу очуваних извора који су пасивни носиоци памћења чиме се потенцијално изнова враћају у активно колективно памћење. У најмању руку, дигитална реконструкција историјских споменика својеврсна је реминисценција на величину и снагу некадашње државе, континуитет присуства српске културе на датом простору, али и лепоту тих споменика.

Трећи слој садржаја анализираних филмова означили смо као митски и односи се на митове, легенде, обичаје и предања која се везују за представљене манастире. Основна митолошка потка око које се плете, експлицитно или не, прича и слика манастира на Косову и Метохији, очекивано, је косовски мит и његове рефлексije. Историјски, уметнички, семантички, уопште културолошки поглед на Косово и Метохију нужно се прелама кроз косовски мит као извориште вредности којима се напаја српски културни идентитет а које посебан значај имају за српску заједницу на КиМ. Филм посвећен манастиру Високи Дечани краси прича о свећама које је књегиња Милица даривала манастиру како би их „упалио осветник Косова“, предању које је чувано кроз векове, до ослобођења Косова од Турака када их је и упалио Александар I Карађорђевић. Референцу на Косовски бој и мит представља и веровање које аутори преносе у филму о Грачаници, да је то место на коме је кнез Лазар првобитно сахрањен.

У епизодама о осталим манастирима, легенде и предања се махом везују за њихово оснивање коме се често даје натприродни карактер, попут Соколице за коју легенда каже да је Богородица долетела преко брда на то место и позвала народ да сагради цркву. Иако историјски подаци упућују на неимаре који су желели, градећи туђе задужбине, да оставе за собом и своју, културно памћење није историографско у бити својој. Оно се напаја и оваквим садржајима који споменике прекривају копреном светости и наглашавају везу заједнице са тим посебним местом: Богородица је позвала да јој се ту сагради црква и народ се одазвао и наставља да се одазива кроз генерације јер се тај позив преноси кроз време. Оснивачи манастира су заборављени али порука која је послата није. Она је преображавана и преношена до данашњих дана када Соколица представља важно место за становнике околних насеља. При том, важно је нагласити, како у непосредном окружењу

манастира, у селу Бољетин (које има медиолошки значај за Албанце јер је у њему спомен-кућа Исе Бољетинца<sup>77</sup>), нема више становника Срба. Веровање да Богородица Соколичка, скулптура која се чува у манастиру помаже женама које се моле за потомство, прешло је етничке културне границе, па јој долазе и даривају је и Албанке, на исти начин као што и помоћ светих врача Козме и Дамјана у манастиру Зочиште траже људи најразличитијег етничког порекла. У контексту чињенице да су управо Албанци манастир порушили до темеља, значајно је да је међу њима и велики број Албанаца.

Предања и легенде о настанку манастира који се чувају у памћењу народа некада су испуњени натприродним, чудесним догађајима, попут овог о Соколици или, рецимо, Дубоком Потоку о коме нам филм доноси причу о веровању да је манастир настао на реликвији која је прелетела из Доњих Варага и нешто друкчијој легенди коју је записао Григорије Божовић о калуђеру који је реликвију донео на то место из других побуда, али се она ипак чудесно ту задржала, и честитом попу Ђорђу који је иницирао градњу манастира посвећеног Ваведењу. Недовољно позната рана историја појединих манастира оставља простор који се испуњава садржајима који носе значење за заједницу. Натприродна, божанска сила коју предање поставља на почетак приче о неком манастиру појачава обавезу заједнице да исти чува, поштује и обнавља, и истовремено гради посебну везу те локалне заједнице благословене таквим даром и Бога који ју је видео вредном тог дара, као и снажну посвећеност простору на коме живе.

Чак и када су задужбинари познати и историји и колективном памћењу, око манастира се плете народно предање које је у случају Грачанице можда и понукано њеном лепотом јер казује да је настала према сну краља Милутина коме се када је заспао крај реке Грачанице на небу указала црква невероватне лепоте и та небеска црква је материјализована као једна од многих његових задужбина. Неке легенде пак дају градњи

---

<sup>77</sup> Иса Бољетинац (1864-1916) је с краја 19. века био албански првак и заштитник манастира Соколица због чега је добијао богату накнаду али и одликовање од стране Краљевине Србије. Међутим, његова улога се знано променила почетком 20. века, када постаје неограничени неформални владар у Митровици и околини, од Срба упамћен по тортури и злочинима, нарочито у Ибарском Колашину. За Албанце он представља националног хероја коме је постхумно додељен и орден тзв. Републике Косово и посвећен споменик у јужном делу Косовске Митровице.

споменика изузетно људски карактер, попут оне којом почиње филм о цркви Преображења Господњег у Будисавцима, према којој су сељаци који су превозили камен за градњу Дечана, по налогу сестре Стефана Дечанског, Јелене, крали камен за градњу ове цркве.

Има и таквих које чувају не научно доказану али то не значи нужно и неистиниту прошлост светиња. Црква Свете Ане у Великој Хочи је у документарном серијалу представљена кроз предање о њеном рушењу и градњи цамије од камена порушене цркве и потоњем рушењу цамије да би црква била обновљена. У народном сећању сачувани су и напади Турака, потом Арнаута, испреплетени са примерима јунаштва али и за косовски мит и косовски циклус поезије, заправо целокупно духовно стваралаштво око Косова створено, значајан мотив мајке. Хочани негују а филм нам преноси предање о храброј мајци која је, како би заштитила село од освете, пред телом пострадалог сина рекла: „Не, ово мој син неје, али благо мајке која га родила и ја ћу место ње да целивам овог јунака“. Универзална чињеница мајчинске љубави, биолошки и културолошки детерминисана тежња за заштитом деце, у супротности је са јунаштвом младих људи и страдањима у заједницама чије је трајање обележено борбом за опстанак. Јунаци чији се подвизи плаћени животом чувају у колективном памћењу остављају за собом нешто друкчије хероје, ожалошћене мајке чија се маргинализована жртва изводи на светло и обавија чашћу и узвишеношћу. Попут мајке девет Југовића која се на Косову пољу суочава са сазнањем о смрти својих синова, „и ту мајка тврда срца била,/ Да од срца сузе не пустила“ (*Смрт мајке Југовића*, народна песма), а подвиг за њу почиње тек када се синовљев херојски чин оконча: „А када му мати диже калпак с главе/ Бескрајно добре виде очи плаве / И горак осмех и млаз црне крви“ (*Југовић*, Растко Петровић). Заједници која се суочава са борбама и страдањима, идеал представља мајка чији се заштитнички нагон према синовима повлачи пред свешћу о вредности слободе и борбе за слободу пре него живота самог, а то је централна нит и косовског мита.

Предања, митове и легенде везујемо превасходно за усмене културе, или културне заједнице ужег обима, локалне, иако се они налазе и у културном језгру идентитета ширег обухвата попут етничког и националног. У репозиторијум културног сећања они се уводе

кроз уметничку обраду, медијацију заправо, ако бисмо се послужили медиолошком терминологијом. Дигитализација културног наслеђа каквом се овде бавимо представља необичан спој нове технологије и старих мнемотехника а предања, митови, легенде то јесу. Они се овде, међутим, јављају у виду украса а не носилаца вредносног погледа на свет заједнице која кроз њих осмишљава своје постојање. Можда је то најочитије на примеру обичаја. Сцене паљења свећа, благосиљања винограда или сечења славског колача имају естетску функцију у филмској поруци, док у самим манастирима и животу у вези са њима имају дубље религијско значење, интегришућу функцију за заједницу и велику симболичку вредност. Када аутори филма о Соколици саопштавају гледаоцу да је она изузетно важно место за становнике околних насеља који је посећују редовно, али нарочито о саборима на Велику Госпојину и и празник Покрова Пресвете Богородице, ту се јасно оцртава кључна разлика двају медијума која је идентична разлици између „причати о сабору“ и „бити на сабору“.

Последњи елемент анализе означили смо као слој додатних значења и тумачења и он се, пре свега али не искључиво, односи на садржаје који представљају дисконтинуитет и покушаје прекида трансмисије и одговоре на те покушаје, као и на позиционирање представљених споменика у систему српске културе. Дијахронијска перспектива кроз коју се преламају и остали значењски слојеви, овде је посебно наглашена. У већини епизода серијала успоставља се наративни континуитет прожимањем дела поруке који смо означили као историјски и представљања данас. То се некада чини кроз детаље, попут пивнице у Бањској (која је постојала у раној историји манастири а недавно обновила свој рад), али и целином споменика чије се постојање прати од оснивања до данашњих дана. Како је реч о вишевековном постојању, оно је обележено и потешкоћама, нападима, скрнављењем, речју, покушајима прекида трансмисије на оба пола преноса поруке. Најпотпунији израз овог слоја значења носи филм о манастиру Зочиште у коме се, на исти начин на који су различити културни слојеви измешани у грађевини, ређају дијахронијске епизоде. Квалитет дигиталног медијума се овде манифестује у потпуности, јер се вербална представа најраније историје манастира смењује са визуелним приказима његовог изгледа

у блиској прошлости. Снимци манастира из периода пре рата 1999. године, током ког је до темеља срушен, прате слике рушевина, гомиле камена у коме се не разазнају трагови некадашње целине и лепоте, али снажан емотивни набој носе снимци који следе а који представљају духовну обнову манастира 2001. године када је на рушевинама служена литургија. Материјална обнова је окончана 2007. године и новоизграђена црква је готово идентична порушеној и, најзад, као таква представљена гледаоцу. Бурне последње деценије које посетилац манастира може упознати кроз приповедање монаха и трагове које су оставиле, за гледаоца филма су сажето али богато приповедачки и визуелно осликане. Сlike изворног изгледа цркве, рушевине, рад на обнови и њено поновно уздизање у готово истоветном облику, стављају нас у улогу сведока – посматрача свих тих дешавања.

Прекиди у дијакронији који су константа трансмисије српске културе на Косову и Метохији, као и покушаји њиховог превладавања, заузимају значајно место и у епизодама о Будисавцима, Грачаници, Богородици Љевишкој. Снажан емотивни набој носе и приче о људским страдањима које их прате, попут већ поменутог манастира Зочиште из кога су 1999. године отети сви монаси и сељани који су ту потражили склониште. Они су сви враћени али су одмах након тога напустили КиМ. Страдање цркве у Будисавцима употпуњује и прича о киднапованом свештенику, а о стању свих приказаних светиња данас речито говоре снимци бодљикаве жице којом су опасани, решетки на вратима, заштитне ограде...

Овом слоју значења припадају и елементи поруке којима се представљени споменици експлицитно смештају у културни контекст који се у претходним назире. Ово запажање се односи на вербалне елементе поруке који евоцирају „славну српску историју“ и значај манастира као симбола и чувара „националног и верског идентитета“ чија се преплетеност очитује и у детаљима попут оног да статуу Богородице Соколичке, према речима наратора, даривају Српкиње (етнички, дакле, не религијски ниво идентификације). Српско-албански сукоб као кључни мотив (не само) савременог социо-културног обличја Косова и Метохије експлицитно се појављује кроз слике и описе насиља, имплицитно кроз последице које се очитују у стању у коме се манастири налазе данас. Томе се додају и

пратеће поруке о тешкоћама опстанка Срба у енклавама, које у епизоди о Великој Хочи реферише на импресије Петера Хандкеа да је тек приликом посете овом селу схватио како Срби на Косову и Метохији живе. Значај манастира за српску заједницу гледаоцу се непосредно саопштава (Дубоки Поток се, рецимо, представља као „духовно и просветитељско средиште Ибарског Колашина“), а да тај значај на тренутке превазилази чак и културне границе ишчитава се из навода о Албанцима и исламизованим Ромима који посећују и исказују поштовање према манастиру у Зочишту.

Међутим, најзначајнији домет овог дела поруке, а можда и поруке у целини, јесте дигитална реконструкција грађевина које више не постоје. Визуелни приказ материјалног наслеђа које више не постоји или бар не у изворном облику, креиран на основу историјске грађе да верно осликава некадашњи изглед, потенцијал је нових технологија који намеће поновно промишљање њихове примењивости као носилаца трансмисије. Дигиталне технологије у том погледу постају активни носилац управо на начин на који медиологија тумачи медијуме – преносиоци који истовремено активно учествују у креирању садржаја који преносе. Дигитална реконструкција разорених споменика носи вредност више за колективно памћење. Представљајући структуру медијума Дебре наглашава значај присуства свих елемената (организована материја и материјализована организација у сва три вида испољавања) у омогућавању трансмисије и наглашава да би одсуство било ког од њих значило њен неминовни прекид (2000, стр. 156). Уништавање материјалних споменика на Косову и Метохији у медиолошком смислу значи губитак материјалних носилаца поруке, дакле и прекид тока трансмисије што последично води брисању на тај начин транспонованог кроз време репозиторијума колективног памћења. Успостављање алтернативних видова трансмисије представља управо превазилажење таквих прекида „преписивањем“ поруке на нови материјал. Дигитални медији, стога, имају немерљив потенцијал очувања садржаја колективног памћења који су у опасности од заборавља, њиховим виртуелним оживљавањем. Осим садржаја, дигитална реконструкција новоформираној поруци додаје и сећања на претходне носиоце. Аутори серијала о коме говоримо гледаоцима пружају поглед на изворни изглед манастира Бањска али и потпуни приказ Новог Брда који обухвата град, подграђе, трг, ровове...



Сагледамо ли садржај трансмисије дигиталном технологијом у целини, оцртава се неколико закључака. Ова форма преноса поруке има потенцијал активирања неких пасивних носилаца сећања који су, према наведеном тумачењу А. Асман, на граници заборављања, а на овај начин се враћају у колективно памћење. Материјална сведочанства историје српских светиња (и културе и државности): житија, повеље, путописи, историографски записи, приказани (визуелно) или цитирани (аудитивно) у документарном серијалу најчешће нису познати или доступни посетиоцима манастира. Резервисани за монахе и истраживаче, похрањени у архивима и манастирским библиотекама, додају се поруци која тежи масовном пријему, те се тако и њихово познавање и присуство у памћењу омасовљује. Културна заједница се „подсећа“ и на неке готово заборављене легенде, предања, митове, обичаје, чији су чувари били припадници локалне заједнице и који се махом усмено преносе. Расељавањем Срба са Косова и Метохије, разбијане су локалне заједнице које су биле носиоци трансмисије тих културних елемената и које су биле чувари и примаоци у њима садржаних вредности, као и актери обичаја са њима повезаних. Када више нема компактне друштвене групе, неповезани појединци разасути на различите стране нису гарант очувања културног памћења. Најзад, оно се и не односи на појединце већ на културну групу. Међутим, иако се новим медијем предања оживљавају, она се ту манифестују као занимљивост, можда је грубо рећи - у функцији су забаве или барем естетског обликовања поруке, али не остварују функције које иначе имају. Становници Ибарског Колашина који се са много поштовања и емоција односе према манастиру Дубоки Поток, то чине без познавања свих података које гледалац филма добија. Историја манастира, различите легенде које се везују за његово оснивање, напади, дакле, информације које филм пружа наглашавају когнитивну раван односа према манастиру, наспрам емотивне која доминира међу Колашинцима као редовним посетиоцима манастира и чије је делање превасходно традиционално.

Насупрот активирању неких пасивизованих елемената сећања, одређени елементи трансмисије се суочавају са супротним процесом. Доминантно религијска функција манастира је неостварива кроз нови вид трансмисије, те се она потискује за рачун историјске и естетске. У та два домена дигиталне технологије показују широк опсег могућности. Велики број информација упакован је у јединствену, естетски обликовану

поруку која оцртава дијакхронијски аспект културног наслеђа, смешта га у одређени друштвено-историјски контекст, представљајући гледаоцима научно утврђене чињенице уз народна предања, поетске описе уз приказе уметничких домета, и целином постаје изнимно сведочанство трајања српске културе на простору Косова и Метохије. Камера постаје, већ је поменуто, продужетак људског ока откривајући њему често скривене детаље или перспективе. Насупрот томе, губи се непосредност доживљаја и аспекти који нису аудио-визуелни: мирис (тамјана), укус (нафоре), додир (хладног камена).

Селекција виђеног и доживљеног овде није препуштена појединцу/гледаоцу, порука му је презентована у дискурзивном облику а значења приписана. Поређење симболичке снаге и богатства поруке чији је носилац манастир (грађевина) и оне чији је носилац екран, иде у корист прве, али значај нових медија и могућност њиховог учешћа у процесу трансмисије долази до пуног изражаја када се та порука губи јер остаје без свог материјалног носиоца. У том случају, када је културна баштина уништена, нови медији је оживљавају, односно продужују јој трајање. Тада нужно долази до преображавања поруке, промена у њеном садржају, чак и осиромашења садржаја за који нови носилац није у потпуности пријемчив. У строго комуниколошком смислу узев, губитак дела садржаја поруке током преноса од пошиљаоца до примаоца представља шум. Међутим, сагледамо ли то питање у медиолошкој перспективи, пренос поруке траје вековима, те је илузорно очекивати да остане непромењена. Стога су промене поруке током преноса и узроковане самим преносом инхерентне процесу трансмисије. Порука се непрекидно мења, део значења се губи, а нови слојеви додају у сваком поколењу, и то је део процеса медијације који не можемо сматрати сметњама у преносу. Сама трансмисија је турбулентан процес, праћен борбама за обликовање поруке која се кристалише из буке различитих значења. Како је у трансмисији српске културе на Косову и Метохији, ипак, реч о насилним прекидима и изнуђеним променама носилаца у циљу успостављања алтернативних видова преноса који су у функцији очувања угроженог памћења, при чему се тешко може сачувати пун опсег садржаја и значења, такав губитак се може означити као шум.

Трансмисија одређене идеје или доктрине кристалише се из буке комуникативног мноштва, најчешће захваљујући онима који нису истовремено и пошиљаоци поруке.

Термин *noise* који се у нашој научној терминологији преводи као „шум“ у значењу „оно што омета преношење поруке и у том смислу је нешто што се у њу укључује“ (Флусер, 2015, стр. 243), у тумачењу Режиша Дебреа можда је чак и упутније превести као „бука“. Извор буке или шума је културни миље и, стога, када га преведемо из поља комуницирања у сферу трансмисије, шум постаје суштински конституент поруке.

Поруке из прошлости се прихватају селективно: садржај који је сагласан са културним миљеом епохе се чува, остало се одбацује као позадински шум, што Дебре представља на примеру савремене рецепције Марксове или Контове теорије (Debrau, 1996a, стр. 106). Стање културне баштине на КиМ је такво да је део садржаја у опасности да буде изгубљен не свесним одбацивањем културе којој је порука упућена, већ немогућношћу очувања на новим носиоцима трансмисије. „Материјални систем трансмисије нужно деградира информацију“ (Debrau, 1996a, стр. 84). О шуму, у контексту трансмисије, Дебре говори у смислу лавине информација међу којима се кристалишу оне вредне међугенерациског преноса, али у случају који је предмет наше пажње избор информација је принудан и наметнут, а извор осиромашења садржаја трансмисије није културни миље у коме се процес одвија већ сукоб у коме се он налази и напади на носиоце трансмисије које трпи.

### 3.5.3 ПРОМЕНЕ У ПРОЦЕСУ ТРАНСМИСИЈЕ УСПОСТАВЉАЊЕМ АЛТЕРНАТИВНИХ ВИДОВА ПРЕНОСА

Након анализе промена форме и промена садржине у процесу трансмисије успостављањем алтернативних видова међугенерациског преноса српске културе на Косову и Метохији, примењујући аналитичко-синтетски методски поступак, сагледаћемо укупност промена самог процеса у мери у којој су оне доступне спознаји у овом временском тренутку. Овакво ограничење постављамо због карактеристика самог испитиваног процеса који се мери вековима или макар деценијама, те се ефекти и могућности трансмисије посредством нових медија као материјалних носилаца могу у

пуној мери сагледати тек протоком времена и њиховом евентуалном улогом у процесу трансмисије у будућим поколењима.

Промене које процес трансмисије српске културе доживљава преласком на дигиталне носиоце поруке одредили смо као губитак три значајна елемента (чулни доживљај, црквеност и литургија), од којих је, у социолошкој перспективи, најзначајнија она која се прелама кроз последња два, а одређујемо је као заједништво. Непосредно присуство других људи у заједничком доживљају живе прошлости, колективно опредмећивање вредности кроз религијске обреде или уприсутњавање прошлости, губе се у дигиталном свету. Индивидуализам који (не само) Дебре означава као једну од централних карактеристика савременог друштва и видеосфере, добија додатни замах и у области која је традиционално представљала жариште окупљања и јачања осећаја заједништва. Трансмисија колективног памћења темељена на старим носиоцима увек је била праћена церемонијама, тренуцима окупљања око споменика, када се заједница којој појединац припада опредмећује пред његовим очима уз уприсутњавање заједничке прошлости.

Искључиво индивидуално искуство пријема поруке у процесу трансмисије оправдано буди запитаност о њеној даљој успешности у креирању колективног идентитета, међутим, у Дебреовим делима налазимо два снажна аргумента против таквих стрепњи који, наравно, нису изнети у том циљу. Први се тиче критике Меклуановог медијског детерминизма и више пута наглашеног медиолошког постулата да се процес трансмисије не своди на саме медије те они као такви и нису предмет изучавања ове дисциплине у настајању. Дакле, сама промена медија произвешће промене у процесу трансмисије у синтези са променама у ширем културном окружењу. Односно, уколико је форма детерминишуће утицала на садржај, то је могуће стога што је и сама форма у којој се процес одвија претходно културно условљена.

Други аргумент се тиче сличних промена у ранијим епохама. Читање књига је, такође индивидуална активност (заправо то постаје са омасовљењем штампе, раније је и то била колективна активност), па су оне неспорно медијум трансмисије. Уколико у једначину уведемо шири појам, штампу, аргумент против дигиталних медија као

искључиво медија комуницирања (а не и медијума трансмисије) добија на снази, јер се штампа као нова технологија развијала у два правца: у правцу медија комуницирања и медијума трансмисије. Новине, плакати, брошуре, леци, производ су исте технолошке новине као и књиге, али саобразно садржају који се у њих уписује, начину употребе технологије, задобијају различите културне функције.

То нас води другом значајном питању: које институције дефинишу значења која се уписују на дигиталне носиоце? Јер, уколико говоримо о промени медијума, потребно је сагледати медијум у целини његове материјално-институционалне структуре. Серијал „Манастири на Косову и Метохији“ дело је медијске организације, што и само по себи, независно од материјалних носилаца утиче на обликовање садржаја који се преноси. Кроз анализу садржаја филмова је уочено да религијска димензија значења није наглашена, односно, доминирају историјски и естетски значај приказаних споменика, што свакако није случај када исте представља црква. Ту су, међутим, могућа макар два објашњења која потенцијалну промену у садржају колективног памћења не свде на пуку промену медија већ захватају ширу мрежу социо-културног детерминизма, али би њихова потврда изискивала додатна истраживања. Прво објашњење узрок скретања фокуса са религијске на историјску улогу манастира смешта у културни миље: место религије у савременом друштву се мења, дакле сам садржај трансмисије се мења не као последица промене форме преноса већ у складу са потребама заједнице у садашњости. Друго могуће објашњење јесте да се трансформише сам процес трансмисије у складу са променама технолошких могућности преноса. Свака нова медијасфера, па и хиперсфера у настајању, изазива снажне потресе у процесу међугенерациске комуникације али не поништава медијуме и културни значај пређашњих, већ належа на њих, смештајући нове медијуме у улогу доминантних а не искључивих медијума трансмисије. У одређеној мери стари медијуми бивају апсорбовани, а делом настављају да постоје паралелно са новим. Писмо није уништило говор, штампа није поништила писмо, а и једно и друго постоје и у видеосфери која је изнедрила тријумф садашњости али не и потпуно негирање прошлости. У вези са тим, промена садржаја трансмисије српске културе коју детектујемо на дигиталним медијима, може означавати диференцијацију садржаја трансмисије на начин

да религијски остаје у старим токовима преноса а нови медијуми преузимају на себе трансмисију културно-историјског садржаја идентитета.

Потиснута религијска функција манастира условљена је њиховом промењеном улогом у два вида преноса – у првом, они су носиоци трансмисије, у другом, постају садржајем. О улози религије, нарочито обредних пракси које се одвијају у самим црквама, као чинилаца јачања друштвене кохезије једне културне заједнице, нарочито у условима сукоба са другим културним групама када она постаје генератор колективног идентитета, већ је било речи. За очување токова трансмисије српске културе на КиМ то није занемарљив фактор, међутим, пренос саме религијске поруке је остајао очуван и кроз српску и кроз историју хришћанства и кроз смене медијасфера и успостављањем алтернативних токова трансмисије, уз очување институције која је руководила тим процесом. Хришћанско поимање времена је друкчије од лаичког, те се и потешкоће у трансмисији поимају на други начин. Најзад, сами манастири о којима је реч неретко су саграђени на остацима старих светилишта. Трансмисија религијске поруке се наставља посредством очуваних манастира и новосаграђених цркава, као и обновом разрушених, док код постоји заједница која ће их испуњавати присуством и значењем.

Уништавање манастира на Косову и Метохији веће последице има по очување српског етничког идентитета. И у том смислу се показује пуни трансмисиони потенцијал нових медија. Улога манастира као сведочанстава трајања српске културе у условима када су они физички уништени остварује се кроз њихово дигитално оживљавање. Виртуелни продужетак њиховог постојања гарантује им дуже трајање макар као вид пасивног памћења које може бити подвргнуто реконтекстуализацији али се не губи коначно из репозиторијума културног сећања. Промена коју садржај том приликом доживљава, попут губитка неких чулних димензија или реактивирања пасивних елемената, уобичајена је етапа трансмисије, а промена перцепције времена условљена новим медијским окружењем уобичајена је последица смене медијасфера, што све скупа не оповргава могућности трансмисије српске културе новим медијима. Економска контрола процеса креирања и дистрибуције садржаја, уз доминантно дистрактивну функцију филма, најспорнији су моменти уписивања сећања на дигитални медиј у форми филма али, како се у

анализираном примеру види, њихов утицај се знатно редукује, а можда га је могуће и потпуно одстранити у зависности од институционалне компонентне процеса преноса.

Еволуција медиј(ум)а је објективно постојећи процес технолошких промена и иновација који није спецификум нашег доба (осим брзине којом се одиграва). Смене медијасфера покретане променама доминантног медијума епохе представљале су кроз историју праве револуције јер су последице које су производиле захватале целину друштвеног живота. Ако и сада живимо у једном од тих транзитних периода између медијасфера, кључна карактеристика ове у настајању јесте дигитализација, а централно медиолошко питање које искрсава јесте могућност трансмисије у епохи дигиталних медија.

Писмо, штампа и традиционални електронски медији (филм, радио, телевизија) показали су различите потенцијале утицаја на друштвене промене. Иза нововековних револуција, великих друштвених преврата и борби, „налази се рука која листа странице књиге“, док „прст који притисне дугме, прмотава касету или диск, никада неће представљати опасност по естаблишмент“, изричит је Дебре (2017, стр. 9). Иако је такав став конзистентан целини медиолошке теорије, у смислу да електронски, па и дигитални медији својим карактеристикама представљају управо медије (комуницирања), не медијуме, јер су усмерени на просторни обухват (географско ширење) а не на временски обухват (историјско трајање), не бисмо тако олако одбацили њихов потенцијал као медијума трансмисије. Ефекат свакако неће бити исти као код материјалних носилаца друге врсте, нарочито камена, али је отворено питање да ли ће ефеката бити.

Чињеницу неусклађености раније постојећих медијума са епохом интензивне и свеобухватне комуникације у којој живимо, констатује и сам Дебре. „Писани језик, живо складиште прошлости у садашњости, које региструје корисника у наредним вековима, лаган и жилав оквир дуге личности, тешко да је више успешан“ (Debray, 2001, str. 18). Да ли ће ново доба означити крај трансмисије или ће нови видови складиштења добити и успешно обављати ту за културу изузетно значајну функцију?

Дигитализацију као потенцију превазилажења несталности писаних и штампаних докумената и симулацију бесконачности информационог простора, Дебре пореди са Диркемовим концептом аномије и подсећа да је управо Диркем образовању придавао централну улогу у интеграцији појединаца у друштво и изградњи колективног идентитета (Debray, 1997, стр. 26), из чега закључујемо да би евентуална примена нових технологија у процесу трансмисије, уколико је уопште могућа, морала бити руковођена старим институцијама. Образовање је и даље национално, телевизије комерцијалне, подсећа Дебре (1997), а друкчије усмерење генерише друкчији однос према вредностима. За институције трансмисије вредно је оно што сведочи трајање националне културе, за комуникативне медије вредно је оно што је исплативо а то је по правилу забавно, лепршаво, лагано, неоптерећујуће. Међутим, становишта смо да, уколико у структури медијума институционални носилац процеса бива нека од „стarih“ институција (школа, црква, држава), промена материјалног носиоца, осим у мери којој је то нужна последица карактеристика организоване материје, не мора значити и немогућност трансмисије. Дебреов општи став по том питању се имплицитно ишчитава у промишљањима процеса трансмисије хришћанства кроз векове где уочава континуиране промене у структури медијума на страни организоване материје, уз очување идентичне материјализоване организације, што ни најмање не ремети очување процеса преноса вредности кроз генерације. Негативан однос према дигиталним медијима као потенцијалним медијумима трансмисије има своје упориште делом у карактеристикама самих ових медија, али другим делом је вероватно узрокован самим начином њихове досадашње (већином комерцијалне) употребе. Ако, као у случају којим смо се ми овде бавили, институције са националним предзнаком и некомерцијалним приступом питањима културног наслеђа, руководе преносом поруке посредством дигиталних медија, неоправдано је *a priori* одбацивати могућност очувања континуитета процеса трансмисије на тај начин.

Насупрот Дебреу, ако бисмо извукли крајње консеквенце Меклуанових основних теоријских постулата, дигитализовано културно наслеђе значило би корак назад у смислу поновне трибализације након индивидуализма епохе штампе. Географски неограничен виртуелни простор може бити основа стварања тог глобалног села, при чему би сво културно наслеђе улазило у опсег једне заједничке светске културе. Свет нација и



националних култура сменио би свет космополита, култура би се и практично манифестовала као јединствена појава, култура у једнини.

Већ и површан поглед на савремени свет пружа небројене доказе слабости таквог становишта и неиспуњености таквих очекивања за будућност. Дебреове песимистичне процене бивају ближе истини. Национална и културна демаркација још увек постоји и пресликава се и на виртуелни свет без назнака да ће се у том смислу нешто променити, процес глобализације је националне границе учинио порознијим за људе, капитал и робу, приде и за културне садржаје, али је изазвао и реакцију у виду хетерогенизације и оживљавања културних идентитета. Као о заиста глобалној, можемо говорити само о масовној култури. Популарна музика, филмови, манифестације, чак и празници (Ноћ вештица или Дан заљубљених, најочитији су примери), иако испражњени од дубљег симболичког садржаја, прекрили су читаву планету. Комерцијални, репетитивни, униформни карактер масовне културе ослобођене историчности и традиције, склоне еклектици али не и оригиналном стваралаштву, која се обраћа нагонском а не рационалном у човеку и која као суштинско дистинктивно обележје носи усмереност ка профиту а не креацији и комуницирању вредности које животу дају смисао људскости, потврђују Дебреов критички став према односу комуницирања и трансмисије у савременом свету. Међутим, свеprisутност масовне културе и комуницирања на рачун трансмисије, не имплицира аутоматску неподесност нових технолошких инструмената у процесима динамике колективног памћења.

Док се Дебре тим делом својих теоријских закључака сасвим приближава неомарксистичкој критици културне индустрије, потпуно превиђа могућност посредовања друкчијег садржаја новим медијима. Међуусловљеност форме и садржине подразумевала би знатне измене у начинима организовања, чувања и циркулације садржаја културног памћења уколико би се структура медијума променила увођењем дигиталних медија као материјалних носилаца. Међутим, пре(те)рано је говорити о њиховој потпуној непримењивости у тој улози јер би очувањем пређашње МО стране структуре медијума могао бити сачуван и значењски садржај преноса, што потврђује и медиолошка историја хришћанства. Делом овог аргумента можемо сматрати и Дебреову критику Меклуановог

медијског детерминизма. Како наводи у свом делу *Media Manifesto*, не можемо се попут Меклуана задржати на самом медију, већ га интегрисати у операције које се њиме врше (књиге – читати, слике – гледати), те у том смислу нови медији увек представљају варијације тих операцију у односу на претходно постојеће. Уколико се задржимо на самом медију, појашњава Дебре, направили бисмо меклуановску грешку поистовећивања саме технологије и њене употребе (Debrau, 1996а, стр. 71).

Најзад, исте теме и дилеме пратиле су сваку смену медијасфера што Дебре представља Игоовом сентенцом (из дијалога у „Звонару Богородичине цркве“): „Ово ће убити оно“, у значењу да ће нови технолошки пробој разорити стари поредак моћи. Платон је на тај начин говорио о писму, сликари о фотографији, Католичку цркву су мориле бриге због штампе, ислам због телевизије, при чему и филозофија и религија и уметност постоје и даље. Неминовне друштвене промене које прате прелазак из једне у другу медијасферу нису значиле, па не можемо тврдити ни да ће и сада, прекид културног континуитета. Он је очуван прилагођавањима новог старом и старог новом, у финој игри културе и традиције, с једне, и технологије и промене, с друге стране.

Појава сваког новог медија била је праћена, и Дебре опширно пише о томе, дистопијским слутњама о будућности постојеће културе и друштвеног поретка. Иако не можемо унапред одбацивати могућност трансмисије посредством нових медиј(ум)а, остварење те могућности ће значити суштинску промену тока трансмисије. Смену медијасфера а ово она јесте, обележава померање централне осовине преноса.

Дебреово одбијање могућности трансмисије новим технологијама у вези је са њиховом функцијом медија комуницирања и у узрочној вези са кризом трансмисије у савременом друштву, што је све потцртано дистинкцијом комуницирање/трансмисија. Филм као форма преноса припада пољу комуницирања које се са трансмисијом само у једној тачки сече. Међутим, по питању српског културног идентитета, албанска пропагандна активност (уз истовремене покушаје прекида трансмисије ударом на материјалне и институционалне носиоце преноса), попут поменутог филма „*Mashtrimi Serb me historinë Shqiptare*“, публикација и слично, која се такође одвија у окриљу сфере комуницирања, негира трансмисију и тежи да тај процес оконча и потре. Дијакхронијска

раван усмерена на будућност потискује се у садашњости обиљем информација које се свакодневно преносе посредством медија, али које немају вредност и значај за културу дате заједнице. Ако је Дебреов ламент над трансмисијом оправдан, ако живимо у добу комуницирања а не трансмисије, иако је она неопходна да обезбеди „могућност бесконачне будућности“, због значаја вредности које се генерацијама чувају и преносе а сада су у опасности да буду заборављене, потребно је повезати те две равни комуницирања. Трансмисија српске културе на Косову и Метохији постаје жртвом идентитетске борбе у којој се филм, иако се као медиј комуницирања обраћа јавном мњењу, јавља као корисни инструмент. Трансмисија је самореферентна, то је процес комуницирања који тече од српске културе (ранијих векова) ка српској култури (садашњости и будућности), комуницирање које се одвија синхронијски али темељи на дијахронијски преношеном наслеђу културних вредности, на овај начин се ставља у функцију и према другим културним заједницама и политичким институцијама. Неоправдано би поједностављено било говорити о том процесу просто као о пропаганди, иако има и таквих елемената, јер се комуницирање културних вредности кроз серијал „Манастири на Косову и Метохији“ управо приказује као охлађена, стабилизована трансмисија, како га Дебре одређује, и као допуна недостајућих нити процеса трансмисије који се отежава разарањем до сада постојећих материјалних и институционалних носилаца. Тај додатни значај укључивања нових медија у процес трансмисије и повезивање синхронијске и дијахронијске равни комуницирања се јасно огледа у покушајима учлањења Косова\* у УНЕСКО и преименовања српског културног наслеђа у косовско чиме би се оно радикално реинтерпретирало брисањем историјских веза тог наслеђа и заједнице која га је изнедрила и која му приписује значења. Репозиторијум српског културног наслеђа које се кроз генерације преноси на простору Косова и Метохије, у борби за чланство у УНЕСКО и полагање културног и историјског права на њега, се на овај начин комуницира и то је вид његовог очувања.

#### 4. ЗАКЉУЧАК

Велики део Дебреових идеја нису ни нове ни непознате у науци. Налазимо их у различитим академским пољима, најчешће као маргиналне тезе, концепте или закључке које Дебре као елементе мозаика спаја у нову теорију расветљавајући на тај начин један део стварности. Оригиналност појединачних Дебреових теза се, стога, може оспорити из више различитих углова, али се оригиналност саме идеје и теоријског концепта ни случајно не може оспорити. Сагледане у целини медиолошке теорије, његове тезе аналитичко-синтетички засноване у оквиру ширег мултидисциплинарног разматрања бројних сазнања, пре свих социологије, антропологије, комуникологије и културологије, историје, лингвистике и културе сећања, пружају нов квалитет у погледу дубљег расветљавања механизма трансмисије колективног памћења.

Класична социолошка питања у вези са културом и комуницирањем Дебре сагледава из новог угла, али не суштински у колизији са постојећим фондом научног знања. Проширујући поље комуницирања на дијахронијску димензију, односно ревидирајући појам комуницирања кроз концепт трансмисије, превазилази оквире већине теорија комуницирања додирујући се са њима у појединачним аспектима.

Британске студије културе се у неколико елемената преплићу са медиолошком теоријом. У оба случаја, нагласак у проучавању процеса комуницирања је на значењима као садржају, с том разликом што Дебре значења поима знатно редукованије и повезује искључиво са вредностима и знањем („више функције културе“, рекао би он), док му Хол придаје уобичајено комуниколошко значење поруке као симболизованог садржаја. Иако садржај поруке не схватају на истоветан начин, представници обеју теорија уочавају утицај сваког појединачног елемента структуре процеса комуницирања/трансмисије на њено обликовање. То су код Хола производња, кружење, дистрибуција и потрошња као моменти артикулације поруке, док Дебре 4М (миље, медијација, медијум и порука) сматра детерминантама крајњег исхода процеса преноса.

Појмовно-термиолошка дискрепанца не прекрива чињеницу да обојица теоретичара комуницирање никако не екстрахују из социо-културног окружења у коме се одвија, те да контекст сматрају неопходним за разумевање самог процеса. Друштвени оквир (пракса или миље) детерминише значења која се придају садржају преноса, он је извор кода којим се порука уређује, као и кода којим се на другом крају процеса она декодирањем преводи у активни чинилац друштвеног живота, или медиолошки: миље детерминише трансмисију порука које се читавају у миље. Приде, иако централно место у његовој теорији припада поруци, кодирању и декодирању, Хол истиче и утицај материјалних носилаца на целину процеса комуницирања.

Одређени степен семантичког сагласја, како предвиђа Холов модел комуницирања, неопходан је за смислену комуникацију, иако кодирање и декодирање нису међусобно условљени. Претпоставка је да се оба процеса одвијају у истом културном окружењу које ће обезбедити тај потребан минимум кодне уједначености. Ако бисмо Дебреову теорију превели на језик студија културе, кодови такође нису условљени, значење које поруци придају примаоци не мора бити, најчешће и није, истоветно пошиљаочевом, ни намеравано. Дебре сликовито казује да порука одаслата као лопта може до примаоца стићи коцкаста јер је подвргнута низу преображаја, пре свега због нејасности односно дифузности пошиљаоца који није јединствен субјект, односно његову улогу замагљују медијатори (Debrau, 1996a, стр. 44). Ефикасност комуницирања кроз време тиме није умањена јер се не односи на међусобно разумевање већ осмишљавање друштвеног живота прималаца. Ипак, и у овом случају постоји културна повезаност актера коју чини континуитет обезбеђен управо циркулацијом порука кроз генерације. У вези са тим, централна теза студија културе и јесте нераскидива међуусловљеност комуницирања и културе, која је представљена на исти начин на који то медиологија чини са трансмисијом и културом.

Неомарксистичко тумачење културе и комуницирања није једноставно упоредити са Дебреовом медиолошком теоријом јер је њен фокус знатно измештен у односу на претходни. Категорије у којима се креће Дебреова теоријска мисао (култура, култура памћења, трансмисија, медијум, миље, медијација, идентитет) не кореспондирају са

централним темама неомарксистичке критике потрошачког друштва и масовних медија као идеолошког инструмента. Чини се, стога, да његову теорију можемо класификовати као неомарксистичку само на основу ранијег несумњиво марксистичког теоријског опредељења, што наравно нити је оправдано нити је случај. Део Дебреовог рада у коме се овај утицај јасно ишчитава јесу (за медиологију споредна) промишљања медија комуницирања, а нарочито критика савременог друштва кроз призму кризе трансмисије. Прави марксистички призив његов рад добија у, истина ретким, цртицама о економској доминацији као пресудној за успех у медијацијским превирањима, односно за симболичку превласт. Арбитар културних вредности, каже Дебре, онај је ко има економску моћ, јер он купује, промовише, наручује културне производе и на тај начин намеће свој укус као доминантни: „Тко год да плаћа свирца, тај даје и тон“ (Debray, 1996с, стр. 110).

Осврћући се на представнике Франкфуртске школе, Дебре запажа да је њихов теоријски рад усмерен ка субјекту, а он предлаже супротно: „одлазак до објекта (и тиме проналазак субјекта у његовој историјској и отвореној конкретности); одлучно прелазећи на 'машинистичку', на 'техничко-инструменталну рационалност', на 'технички систем' и друге погрдне изразе; идући, дакле, у супротном смеру од Хабермаса, Адорна или Елила“ (Debray, 1996а, стр. 51). Ни једни ни други не посматрају културу као феномен одељен од друштва коме припада, али док Адорно, Хоркхајмер или Маркузе наглашавају значај економских односа, односно логику капитала као крајњи чинилац формирања културе свога доба, Дебре своје истраживање усмерава ка технолошком детерминизму (уз повратни утицај културе, свакако), премда не искључује ни економске и политичке чиниоце. Технолошки прогрес као међучинилац између успостављања економске доминације и комодификације културе, у нешто већој мери је наглашен код Маркузеа. Он је изричит у ставу да се нова форма друштвене контроле темељи на технолошком развоју. „Рационални карактер ирационалитета“, тако Маркузе дефинише један од значајних аспеката индустријске цивилизације (1969, стр. 27), а који се односи на трансформисање света објеката у продужетак људског духа и тела.

Технологија као продужетак људског тела своје место налази и у знатно различитој Меклуановој визији комуницирања. Дебре признаје хеуристичку вредност Меклуанових

теза, при чему је врло критичан према слободи, арбитрарности и недостатку аргументације с којима су постављене. Детерминистичка улога технологије у обликовању културе је нит која повезује медиологију и медијацентризам Маршала Меклуана. У обе теорије материјалним носиоцима духовних вредности се придаје значај у обликовању целине процеса трансмисије/комуницирања, премда Дебре увођењем институционалне допуне структури медијума превазилази једностраности меклуанизма. Та се корекција Меклуанове теорије не своди само на структуру медијума већ је у каузалној вези и са следећом: где медијацентризам препознаје један смер утицаја, од технологије ка друштву, медиологија наглашава узајамност утицаја. Критика коју Дебре обилато упућује Меклуану<sup>78</sup>, иако не одбацује у потпуности његове закључке, превасходно се односи на изједначавање поруке и медија самог у популарној сентенци да је порука медиј, док Дебре њихов однос не сагледава кроз негирање значаја поруке већ њену условљеност и техничким карактеристикама медијума. Ипак, када Меклуан склон афористичком, китњастом, наизглед несређеном и нелинеарном изражавању мисли, прецизира свој став речима да свака нова технологија нужно производи промене у друштвеном окружењу, јаз међу њиховим становиштима се знатно смањује. Такође, на готово истоветан начин представљају периодизацију историје кроз призму утицаја медија на обликовање друштва и културе уопште.

Кључна критика коју му Дебре упућује заправо се састоји у томе што Меклуан не разграничава поруку и код од медија, а технологију од њене употребе. У својој пречишћеној (од радикалних закључака, дигресија, и афоризама) верзији, Меклуанова теорија се показује као знатно блискија медиолошкој (в. Вучковић, 2020).

Култура схваћена као *differentia specifica* човека у односу на остала жива бића већ је опште место њеног научног промишљања, али медиологија баштини и схватање културе као „специфично 'колективно памћење' људске заједнице”, како је одређује Бауман, додајући: „слично памћењу појединца, она се развија учењем, утврђивањем

---

<sup>78</sup> Популарност теза Маршала Меклуана Дебре чак пореди са маскултурним клишеима попут лепршања сукње Мерилин Монро, што не даје на снази његовој врло оскудној аргументацији и врло радикалним закључцима (Debray, 1996a).

асоцијација, појачаних њиховом ефикасношћу и 'заборављањем' асоцијација које нису издржале пробу, нису се потврдиле, које су систематски биле слабљене кроз више пута потврђено одсуство корисности“ (1969, стр. 28-29).

Културно наслеђе и традиција који су уско испреплетени са трансмисијом, присутне су теме у социологији културе и њој блиској културологији. „Духовно здравље и живот једног друштва зависе од његове способности да памти догађаје из сопствене историје“, читамо из пера културолога (Соколов, 1976, стр. 144), као и то да се „на културу (...) може гледати као на мрежу значења разапету на човекову стварност коју је он перципирао“ (Соколов, 1976, стр. 93). Та је мрежа просторно-временска, гласила би медиолошка допуна овог става, дијакхронијске нити су потка за синхронијско друштвено ткање. Очување културне посебности неке друштвене групе, њена садашња култура и пројекција будућности темеље се на културном наслеђу чија се интегративна улога посебно изражава у временима друштвених криза. Ако са језика социологије културе преведемо овај став у медиолошки појмовни регистар, реч је о процесу трансмисије и његовом значају у изградњи и очувању културног идентитета.

Пажњи социолога културе није измакла чињеница „да интеракција нема увек облик актуалне интеракције у којој се субјект и предмет друштвеног деловања међусобно непосредно додирују у исто време“ (Клосковска, 2005, стр. 182). Одложена интеракција као вид комуникације у теорији Антоњине Клосковске има значајна преклапања са концептом трансмисије. Комуникациони чин који не карактерише непосредно, синхроно присуство примаоца, она препознаје у писменим друштвима у областима науке и уметности. Временска дистанца која може да се протеже на више векова или миленијума уводи у комуникациони процес „допунску репродуктивну интерпретацију“ што делимично прекрива опсег Дебреовог појма медијације. Такође, Клосковска истиче минуло људско искуство као основ формирања порука у процесу одложене интеракције и њен потенцијал као друштвене културе, истичући да временска дистанца отвара могућност прекида када порука не би стигла до прималаца и комуникациони чин не би био заокружен. Друштвена култура и култура битисања као историјски оквир симболичке културе корелирају са културним миљеом као оквиром трансмисије. Међутим,



потврђујући тиме потпуно Дебреову критику социолошког интересовања превасходно за комуницирање а не и трансмисију, Клосковска модел актуелне комуникације (која се изједначава са комуницирањем) сматра правим пољем социолошког истраживања, док одложена интеракција (или медиолошким речником, трансмисија) носи собом само потенцијал комуникације. Овај потоњи вид зависи од техничких средстава и за његово остварење пресудном сматра трајност носилаца, наглашавајући у том смислу записе на камену или бронзи и проширујући границе посредника тако да обухватају и оруђе, алатке, украсе, оружје. Да сличности са медиолошким концептом трансмисије буду веће, Клосковска помиње управо идентичне примере носилаца процеса одложене интеракције: палеолитско пећинско сликарство и обредни прибор неандерталских гробова.

Дебреово истицање значаја складиштења за одржање културног континуитета дели и Соколов идентификујући га као једну од функција културе: „Акумулирање и ускладиштење информација и фиксирање резултата људског деловања, ради будућих поколења, представља основу историјског прогреса и културне континуираности“ (1976, стр. 134). Ни његовој пажњи, наравно, не измиче да се на тај начин формира „историјско памћење“, а да тај процес потребује и организационе, техничке, идеолошке услове, које Дебре назива миљеом, као и технике, средства и специјализоване установе које ће медиологија стопити у легуру медијума. Селекција и обрада информација, потом и екстернализација меморије, карактеришу ову функцију културе а наглашава се и значај самих носилаца сећања за очување памћења. Најчешће се у том смислу помињу штампа и електронски медији, али неретко је уочаван и значај носилаца које медиологија смешта у фокус свог интересовања.

Иако социолошке терије културе и комуницирања не превиђају значај технике за процес симболичке интеракције, њој се по правилу не посвећује довољно пажње, то је аспект комуницирања који се препушта другим наукама. Увек смештана на маргине теоријских промишљања културе, улога технике и материјалних носилаца није добила одговарајуће социолошко објашњење и неретко је у промишљањима и истраживањима културних феномена бивала подређена другим чиниоцима (образовању, политици или економији). Тако, Антоњина Клосковска предмет социологије културе у истраживању

комуницирања дели на: пошиљаоце (и стваралачки процес), поруку и примаоце (репродуковање поруке), помињући при том и значај медија, али им не придајући суштинску улогу (2005, стр. 189, 198). Медије као чинилац комуникације социологија анализира укрштајући техничке и друштвене услове у којима се комуникацијски процес одвија, док Дебре ове детерминизме види као инхерентне самом медијуму чинећи његову структуру. Медијум у медиолошком значењу појма подврста је социолошке категорије медија. Он представља медиј трајне посредне комуникације чија се улога „манифестовала [...] првенствено у временској димензији, у стварању великих, али дијахроничких колекција учесника историјске, верске, књижевне, идеолошке традиције“ (Клосковска, 2005, стр. 204), што се пресликава и на актуелну повезаност у простору. Срж медиолошког приступа изучавању културе, дакле, већ налазимо у њеној социолошкој анализи. Терминолошке разлике и овде прикривају сазнајно сагласје.

Култура сећања се дисциплинарно конституише крајем 20. века, иако прве концепте, појмове и теоријске темеље поставља Албваш почетком прошлог века. Колективно памћење чију динамику Дебре именује предметом медиологије, једна је од централних категорија и културе сећања. Одређујући колективно памћење као „низ практичних образаца и културних садржаја, које људи уче да би их декодирали и конвертовали у властити идентитет“, Тодор Куљић додаје да је у социолошком смислу реч о „друштвеноинтегративној визији прошлости коју појединци на различит, али ипак сличан начин, тумаче, мењају и саображавају самовиђењу себе и властите групе“ (2006, стр. 9).

Нека од основних питања или тема културе сећања заправо су садржане и у медиолошкој теорији. Обе дисциплине испитују начине како се знање о прошлости чува, преноси, мења и користи. Памћење се поима као институционализовано сећање, што га чини резултантом деловања културе и политике и свесног односа према прошлости која се интерпретира према вредностима садашњости и будућим стремљењима заједнице. Такође, колективно памћење постаје делотворна сила и детерминанта културе и политике, а не само предмет њихових формативних утицаја. Даље, истраживачи културе сећања, попут

Дебреа, истичу значај сећања и памћења у дефинисању идентитета и идентитетској демаркацији.

Три кључна елемента проучавања културе сећања чине: 1) динамика процеса – селекција и промене садржаја памћења, 2) нарација – начин на који се одабрани садржаји осмишљавају, и 3) друштвени услови који детерминишу читав процес (Куљић, 2006). Медиологија у истом процесу издваја четири кључна елемента. Медијација представља опсег селекције и промене, редефинисања, реинтерпретације или реконтекстуализације памћења, дакле у великој мери се преклапа са првим елементом изучавања културе сећања. Порука, као садржај процеса интергенерацијске трансмисије, резултат је процеса медијације, те та два елемента (порука и делом медијација) можемо изједначити са нарацијом, другом темом културе сећања. Миље, социо-културна основа процеса трансмисије, детерминише динамику колективног памћења, дакле и у овом елементу можемо утврдити предметну блискост двеју дисциплина. Међутим, четврти елемент медиолошке шеме 4М, медијум, иако често истицан у разним истраживањима, не добија у култури сећања исти значај. Јан Асман коме припадају највеће заслуге за конституисање културе сећања као истраживачког поља наглашава значај спољашњих, материјалних носилаца чак и за индивидуалног памћење, док се културно не може ни остварити без објеката који га отеловљују, убрајајући у њих и материјалне носиоце (нпр. споменике) и институционалне (библиотеке, музеје, архиве) (Assmann, 2008). Ипак, наглашавање материјалне условљености симболичких садржаја, сагледавање улоге медијума као активних чинилаца процеса трансмисије, специфичност је и новина коју доноси медиологија.

Потпуно преклапање поља интересовања и закључака које изводе истраживачи културе сећања и медиолози потврђује и Дебреово одређење трансмисије као динамике колективног памћења. Разлика међу њима нема осим што култура сећања незнатно више нагиње садржају и друштвеном значају, политичким утицајима и културном аспекту, док медиолози нагињу ка техничкој страни процеса, и самом процесу а не његовим ефектима или садржају.

Дебреов медиолошки подухват успоставља реално постојећу везу две области у њиховој научно конструисаној дивергенцији; култура и технологија су неправедно раздвојене у научним изучавањима и медиологија тежи исправљању те неправде. Преплетеност колектива и објекта у социологији налази своје место захваљујући Бруну Латуру<sup>79</sup> чија истраживања представљају покушај превазилажења сукоба између емпиријски препознате друштвено-техничке мреже и академске дисциплинарне расцепканости која стварност смешта у чврсто омеђене димензије. „Епистемологија, друштвене науке, науке о тексту, све су оне етаблиране, али под условом да су раздвојене. Ако бића која пратите прођу кроз све три, нећете бити схваћени“ (Латур, 2010, стр. 20).

Да би савремени свет добио право научно објашњење, оно мора да обухвати и субјекте и објекте, људе и не-људе, што друштвене науке одбијају да учине, иако вредност таквог приступа потврђују етнолошка проучавања примитивних друштава у којима раме уз раме стоје митови, оруђа, религија, власт, природни услови и уметнички узлети, тривијално и узвишено, како Дебре каже водећи се уобичајеним научним третманом тих појава. Социологија, уколико тежи исцрпном објашњењу друштва, из њега не сме искључити не-људе, јер сав друштвени живот чине ланци интеракција људи и не-људи, повезаних у нераздвојне ентитете – хибриде. Ту празнину коју Латур уочава у социолошкој теорији, Дебре види као простор за успостављање медиологије. Занемаримо ли академско-дисциплинарна питања чије наглашавање обојица мислилаца имплицитно или експлицитно препознају као препреку напретку науке, повезује их инсистирање на увођењу питања технике (и објеката) у научни дискурс о друштву (самим тим, и о човеку). Хуманизам је прогнао технику, материју, ствари и објекте из промишљања о човеку, одсецајући га на тај начин од тла на коме стоји, а како не припада ни небу, он је остао да лебди у том недефинисаном простору који у реалности не постоји. Људи и предмети творе јединствен спој у коме и једни и други у потпуности остварују своје друштвено постојање. Медијум трансмисије, како га Дебре представља, типичан је хибрид чији материјални и друштвени део само у јединству остварују функцију преноса.

---

<sup>79</sup> Истини за вољу, Латур и сарадници проучавају, како сам каже, „необичне ситуације које интелектуална култура у којој живимо не зна где да сврста“, па се „у недостатку бољег“ називају социолозима, антрополозима, економистима, историчарима (Латур, 2010, стр. 17).

Материја није нешто спољашње у односу на људе, нити техника у односу на друштво и културу, отуд и научно изучавање друштвених и културних феномена неоправдано занемарује ове појаве, док их Латур и Дебре, сваки на свој начин, враћају у жижу научног интересовања. Ствари, наравно, нису објекти и достојни научне пажње по себи, већ увек и само у контексту друштвених односа, у релацији према субјектима као репрезентима друштва. Објект Дебре одређује као ствар коју је човек замислио и направио, и он је „услов избијања субјекта“, односно „људски субјект се конструише уз објект и захваљујући њему, у непрестаном одлажењу и враћању“ (Дебре, 2000, стр. 34). Дух се манифестује кроз материју, душа живи у телу, њихово раздвајање отвара вештачку супротстављеност суштине и форме. Насупрот томе, друштвено-хуманистичка мисао је склона да две области посматра не само као раздвојене већ често и супротстављене. Интегрални човек се „цепа“ на две димензије „јер је грађанин два различита света: света вредности и света ствари. Вредности су важне зато што *важе* и кад се ствари потроше“ (Шушњић, 2015, стр. 43), чиме се превиђа да су ствари (објекти, заправо) неопходни као носиоци вредности кроз време, јер вредности обитавају у сфери духа али се манифестују кроз материју. Уметничке вредности које представљају вредности по себи *par excellence*, изражавају се кроз материјалну форму – скулптура, рељеф, слика, књига, инструмент. Религијске вредности, најудаљеније од земље као метафоре материје спрам духа који обитава на небу, преносе се верницима и мирисом тамјана и укусом просфоре, додиром каменог пода цркве челом, ако говоримо о хришћанству, као што и камена коцка Ћаба (или Каба) у Меки материјализује вредности ислама, а Зид плача место је ходочашћа Јевреја.

Квазиобјекти, хибриди људских и не-људских елемената, попут Дебреових медијума, активни су актери друштвеног живота. Посредници нису неутрални чиниоци, сматра и Латур<sup>80</sup>, већ медијатори, „актери који имају способност да преводе оно што преносе, да га рedefинишу, да га поново развију, али и да га издају“ (2010, стр. 101), а последично и да омогуће историју. Дводимензионално сагледавање света живота

---

<sup>80</sup> Квазиобјекти посредују између природе и друштва, сматра Латур. Технички изуми којима се покоравала природа постају делом друштвеног живота и у интеракцији са субјектима, људима, онтолошки варијетет (Латур, 2010).

(природа/друштво у Латуровој, култура/техника у Дебреовој критици те тенденције) кроз овако схваћене посреднике добија и трећу димензију која ће се манифестовати као историчност.

Научну вредност медиолошког теоријског подухвата можемо тражити поређењем са теоријама које се баве истим делом стварности, али праву потврду представља његова способност да пружи научно објашњење феномена из друштвене праксе. Управо такав покушај представља примена медиолошког концепта трансмисије у објашњењу могућности трансмисије српске културе на Косову и Метохији у условима конфликта културних идентитета.

Прва хипотеза од које смо кренули у истраживању: „На Косову и Метохији је могуће регистровати низ систематских покушаја прекида процеса трансмисије српске културе уништавањем њених материјалних носилаца“ је потврђена. Како је приказано у поглављу 3.3, материјални носиоци трансмисије српске културе на КиМ претрпели су разарање несагледивих размера почев од 1999. године па до краја посматраног периода.

Насиље над српском материјалном културном баштином није заобишло ни световне споменике, али је у највећој мери усмеравано ка сакралним објектима. Цркве и манастири, од којих многи датирају из средњег века, систематски су уништавани, прво у два велика таласа насиља - 1999. године непосредно по доласку међународних снага на Косово и Метохију и марта 2004. године (в. Шуваковић, Краговић, 2015). Временска синхронизованост насиља широм Покрајине и број уништених споменика (в. табелу у Прилогу бр. 6) демантују сваку тезу о спонтаности тог процеса. Тежње косовских Албанаца за успостављањем државе на територији која представља историјско и митолошко средиште српског националног идентитета, уз полагање историјског права на њу, чине се лакше оствариве без материјалних сведочанстава вековног присуства српске културе. Средњовековни манастири који у Дебреовој типологији споменика представљају споменике-трагове, сведочанства су континуитета присуства српског народа и културе, непорецив доказ који ремети нови наратив у коме се тврди аутохтоност

косоварског/албанског идентитета на КиМ. Они су просторна идентитетска обележја чије брисање би представљало облик покушаја наметнутог заборав. Исту врсту сведочанстава представљају и гробља која су претрпела и исту судбину. Са само неколико изузетака, у местима из којих је српско становништво протерано, православна гробља су оскрнављена, надгробне плоче поломљене, запуштена, претворена у депоније, а у најекстремнијим случајевима потпуно срањена са земљом да им се не препознаје ни траг. Споменици који су красили градске просторе и представљали значајне личности или историјске периоде српске културе, такође се нису уклапали у нови наратив изградње косоварског идентитета као историјски јединог на КиМ, те су и они без изузетка уклањани, рушени, разбијани или редефинисани.

Споменици су првенствено „одвојени“ од заједнице која је неопходни, есенцијални носилац памћења чији су они екстериоризовани материјални носиоци. Деконтекстуализовани на тај начин, споменици су најчешће физички уништавани, потом препуштани девастирајућем утицају атмосферских прилика, и најзад подвргавани семантичком насиљу. Оно се манифестује као додавање нових значења и тумачења порукама које споменици носе, али како није реч о уобичајеном процесу који прати пријем порука из прошлости њиховом допуном савременим слојевима интерпретације, не можемо говорити о медијацији. Семантичко насиље је оправдано управо тако назвати и из разлога јер не потиче из културног миљеа у коме се трансмисија одвија већ из друге културне групе у условима замрзнутог конфликта међу њима. Приказано је неколико манифестација тог процеса, примерице, реконтекстуализација споменика антифашистичкој борби на начин да се њима придодају обележја ОВК, или семантичко редефинисање православних светиња фалсификовањем њихове историје. Овај вид уништавања материјалних носилаца трансмисије српске културе на КиМ (када се они не уништавају физички већ као носиоци одређене поруке) великим делом омогућава промена институционалног оквира у коме се процес одвија, односно преузимање материјалних елемената медијума једне културе и њихово „калемљење“ на институционалне носиоце протока друге културе. То нас води следећој хипотези.

Друга посебна хипотеза, „Покушаји прекида процеса трансмисије српске културе на Косову и Метохији се врше и у његовом институционалном аспекту, уклањањем институционалних носилаца трансмисије“, такође је потврђена.

Доласком међународних снага на Косово и Метохију 1999. године отпочео је процес интензивног масовног прогона Срба и уједно са њим деконструисања институција Републике Србије. Медиолошка теорија Режиша Дебреа међу институције које омогућавају неометан ток трансмисије убраја и оне чије поље деловања није култура у ужем, симболичком значењу појма. Читав систем институција те врсте (суд, локалне самоуправе, пошта,...) престао је да функционише истовремено са прогоном српског становништва у местима у којима их више није било. Неке од њих настављају са радом у другим деловима Србије, али на тај начин не могу да допринесу очувању трансмисије на Косову и Метохији (као пример може послужити одржавање гробаља). Кад је пак реч о институцијама културе (у ужем смислу), њихов број и деловање сведени су на оне мале делове територије на којима и даље живе Срби. Школе, библиотеке, Универзитет, музеји, који чине институционални део преноса српске културе, сасвим разумљиво, не функционишу у местима где нема заједнице која је носилац те културе. Међутим, да бисмо могли говорити о очувању културног памћења, материјални носиоци захтевају бригу и пажњу коју обезбеђују институције. Велики број материјалних споменика није доступан таквом ангажману институција (попут Завода за заштиту споменика).

Још значајнија улога институција јесте селекција и тумачење садржаја који се транспонују кроз време, јер оне придају значење материји као делу медијума. Институционални, или у овом случају прецизнија одредница би била друштвени аспект трансмисије који може послужити као парадигматичан пример истовремено значаја и малтретмана у циљу прекида трансмисије, јесте српски језик. Лоше стање српског језика на Косову и Метохији како је описано у поглављу 3.2 сублимира проблем садржан у овој хипотези. Брисање топонима који су својеврсне концентроване семантичке минијатуре и лингвистичке нити културног континуитета, несумњив је удар на трансмисију. Језик личних и официјелних докумената, осим што приказује (не)могућност очувања културне посебности српског народа кроз језички идентитет, отвара и ново питање које овом



хипотезом није недвосмислено предвиђено. Оно се тиче успостављања новог институционалног оквира наместо оног разореног, а који чине привремене институције самоуправе на Косову и Метохији. Њихово деловање, што се на примеру језика недвосмислено показује, комплементарно је са покушајима прекида трансмисије српске културе поништавањем њених материјалних и институционалних носилаца. Усмерено је на семантичко прекодирање и културно присвајање материјалне баштине, као и онемогућавање очувања нематеријалних видова наслеђа.

Потврђена је и хипотеза број 3: „Покушаји прекида трансмисије културног наслеђа путем изворних носилаца културног наслеђа доводе до стварања алтернативних видова културне трансмисије“.

Вредност садржаја културног памћења које се чува и преноси генерацијама, при покушајима прекида који су детектовани претходним хипотезама, иницира аутентичну културну реакцију у циљу његовог очувања. Поновно успостављање прекинутих токова трансмисије означили смо као алтернативне видове трансмисије. У случају прекида поништавањем институционалног дела медијума, алтернативни вид представља преузимање те функције од стране неке друге институције, иако се токови трансмисије неретко настављају и посредством исте, након одређеног периода прекида (Универзитет је враћен на КиМ, постоји таква иницијатива и за књижни фонд Универзитетске библиотеке, основне и средње школе настављају са радом у другим местима, итд.). На угрожавање токова трансмисије у њеном материјалном аспекту, такође је пружан одговор у виду обнове уништених, изградње нових или пресељења постојећих споменика. Посебан облик очувања културног наслеђа представља његово „уписивање“ на дигиталне материјалне носиоце. То могу бити интернет мултимедијалне презентације какву налазимо, примера ради, на сајту манастира Високи Дечани а које укључују видео, фото, аудио и текстуалне записе који представљају историју, архитектуру, сликарство, реликвије и свакодневни живот у манастиру.

Питање које отвара примена медиолошке теорије на објашњење стања српске културе на Косову и Метохији и могућности њеног очувања, јесте примена нових технологија као носилаца трансмисије. Серијал „Манастири на Косову и Метохији“ као

пример такве праксе подвргнут анализи форме и садржаја пружио нам је увид у последице такве примене на сам ток трансмисије. Несумњиве промене које процес доживљава и које су детектоване и образложене у поглављу 3.5, нису довољне за извођење коначних закључака о могућностима примене нових технологија као медијума јер је реч о процесу дугог трајања, али дају основа за научну прогнозу. Подаци добијени применом медиолошких концепата на емпиријски материјал упућују на то да дигитални носиоци могу бити носиоци трансмисије у хиперсфери, упркос карактеристикама које их чине медијима комуницирања. Дигитална реконструкција уништене материјалне баштине узорни је пример екстернализованог колективног памћења и његовог продуженог трајања. У неким аспектима део садржаја памћења се може изгубити (религијски, у овом случају) јер не нуди могућност церемонијала и колективних окупљања. Код очуваних старих носилаца, нови представљају својеврсну допуну, у ситуацијама када старих нема, нови су макар делимична замена. То је делимична трансмисија реконструисане поруке, у мери у којој је било могуће материјални (окамењени) свет (гробље, цркву, манастир) преселити из реалног (где је уништен) у имагинативни простор, чиме порука наставља да се преноси и на покољења која нису успела да је приме из реалног света.

Различити медијуми структуришу исту поруку на различите начине, дакле суштински је мењају. Меклуановски речено, обраћају се различитим чулима, дебреовски припадају различитим медијасферама, у оба случаја производе промену у поруци самој коју прати промена у њеној рецепцији. Доминантни медијум сваке епохе одређује и односе моћи у датом друштву – смењивање цркве, државе и тржишта на месту носилаца моћи - испреплетено је са сменом медијума и медијасфера. Такве дубинске промене не остају без последица у културном обрасцу. Ко контролише област продукције идеја, преодминантно утиче на поље културе у целини. У логосфери, то је црква, графосфери – држава, видеосфери – тржиште. Стога се и садржаји трансмисије вреднују по кодном обрасцу ових ентитета. Анализирани пример дигитализације културног наслеђа Косова и Метохије показује увођење економских захтева и, са њима повезане дистрактивне функције филма, у област која је вековима уређивана по знатно друкчијим принципима.

Промена материјалног носиоца трансмисије отвара питање и промене институционалног дела медијума, јер тек у њиховом јединству се гради структура медијума у целини. Институционална или МО компонента медијума, може ублажити негативне последице тржишта као доминантног формативног чиниоца видеосфере и хиперсфере у настајању. Серијал „Манастири на Косову и Метохији“ и у том домену доноси значајну новину у процесу трансмисије српске културе, јер процесом сада руководе медијске организације наместо цркве и/или школе. Ако материјална основа одређује симболичке домете, институционална подршка дефинише значења и одређује интерпретацију симболичког садржаја преноса, те се колективно памћење обликује у пресеку ових двеју равни. На примеру анализираних филмова, уочава се да, што због материјалне, што због институционалне трансформације медијума, превагу добијају естетска и историјска на рачун религијске димензије манастира. Колективно памћење трансформацијом механизма преноса нужно бива и само трансформисано, но како је то трансмисији иманентна одлика, става смо да дигитални медији имају потенцијал очувања токова трансмисије као алтернативни „старим“ медијумима девастираним у условима сукоба.

Добре у свом раду није много пажње посветио дигитализацији, иако она представља смену медијасфера, дакле према постулатима медиологије и трансформацију културе. Разлог томе делом може бити и одрицање дигиталним медијима карактеристика медијума, али и много тривијалнији: Добре не користи компјутер и своје књиге пише руком (Vandenberghe, 2007, стр. 38).

Последња посебна хипотеза гласи: „Стварање алтернативних видова трансмисије културног наслеђа праћено је шумовима у културној комуникацији“. Шум као утицај миљеа на процес трансмисије конститутивни је елемент процеса трансмисије као непрестане борбе за обликовање поруке. Међутим, ако шум сагледамо као сметњу која онемогућава пријем целовите поруке, што он у строго комуниколошком виду узев и јесте, и ова хипотеза је потврђена.

Успостављање алтернативних видова трансмисије нужно је праћено осиромашењем садржаја. Медиолошка теорија оставља простора за дедукцију двојаких

закључака по том питању. Како је промена медијума праћена процесом медијације, осим осиромашења (губитка дела садржаја), том приликом може доћи и до допуне поруке новим слојевима значења. Изградња нових споменика српске културе на Косову и Метохији<sup>81</sup> услед физичког уништавања постојећих, у одређеној мери чува идеју или вредност коју носе, али губи целину дијакхронијски грађеног значења. Обнова порушених споменика умањује ту врсту осиромашења поруке, али свакако да не води њеној потпуној реконструкцији због даљих сметњи, институционалних и семантичких, у процесу трансмисије. Увођење дигиталних носилаца у процес доводи до већих промена, будући да један од основних медиолошких постулата упућује на детерминишући утицај материје на симболички садржај. Редукција чулних димензија поруке и нови модел рецепције у односу на пређашњи медијум, дакле већ саме техничке карактеристике носилаца поруке условљавају њене симболичке домете.

Та промена, како смо већ указали, не значи нужно губитак, у неким аспектима порука добија на квалитету и семантичком богатству. Међутим, део садржаја је некомпатибилан за пренос новим медијумом и, како није реч о свесном, планираном процесу културне селекције, већ наметнутој промени, немогућност пријема тог дела поруке можемо означити као шум. Шуму доприноси и семантичко редефинисање споменика српске културе, нова, непримерена тумачења која им се придају у циљу њиховог присвајања.

Све у свему, сви описани и побројани систематски покушаји прекида трансмисије српске културе нису прошли без последица по њено материјално и духовно наслеђе и одржање континуитета и даљег интергенерацијског преноса.

Како из посебних хипотеза проистиче, трансмисија српске културе на Косову и Метохији трпи покушаје прекида у свом материјалном и институционалном аспекту. Успостављање алтернативних видова трансмисије израз је и показатељ значаја садржаја преноса кроз време чијем се очувању тежи. Тиме је и општа хипотеза *„У конфликтном друштвеном окружењу, укључујући и оно замрзнутог конфликта, долази до покушаја*

---

<sup>81</sup> Наравно, не од стране твораца "косоварског идентитета", већ представника српске заједнице и Србије.

*прекида културне трансмисије, што се уочава на примеру српског културног наслеђа на КиМ, при чему долази до стварања алтернативних канала културне трансмисије“* потврђена. Додамо ли томе и прогон заједнице која је носилац те културе, прекиди трансмисије представљају реалну опасност за очување културног континуитета и идентитета утемељеног на садржају трансмисије.

Култура је целовит, стабилан, релативно трајан систем и, иако као део друштвене целине не измиче друштвеном детерминизму, поседује одређени степен аутономије. Динамична по својој природи, култура реагује на промене у свом окружењу, природном или друштвеном, што води културним променама али уз тежњу да се нове појаве, процеси или културни одговори на њих инкорпорирају у целину постојећег система не нарушавајући његову стабилност. Стога се култура опире насилним променама јер оне разлажу целину културног бића једне заједнице и не представљају аутономну реакцију на унутрашње или спољашње подстицаје.

Културно памћење као језгро културе показује управо ту особину да у себе укључује вредности које нису у дискрепанци са постојећим културним обрасцем. Садржаји који улазе у опсег културног памћења резултат су врло истанчаног процеса памћења и заборављања. Оно, иако дијахронијски обликовано, на континуитету утемељено и на трајање усмерено, није историјско у смислу научно доказивих чињеница. То никако не значи да се смемо усудити да кажемо да није истинито. „Истина је оно што се памти“, каже романописац, промишљајући управо раскорак између линеарног, историјског, доказивог, с једне, и симултаног, селективног, осмишљавајућег памћења, с друге стране (Прилепин, 2015, стр. 9). Функција културе и културног памћења се тако манифестује у две равни, које се сусрећу и укрштају на питању културног идентитета. Прву раван чини дијахронијска веза, временска, интергенерацијска, нит која повезује традицију и будућност, а другу просторно повезивање, колективна идентификација у датом временском пресеку која се темељи на претходном.

Целина културе представља мрежу значења која се простире преко живота групе, дајући му смисао и превазилазећи биолошко постојање човека као врсте. Нарушавање целине, уколико није иницирано изнутра (а у том случају и није нарушавање већ

редефинисање), значи цепање те fine мреже, што Ведерил [Rob Weatherill] пореди са цепањем атома и ослобађањем огромне количине потенцијално опасне енергије (2005). Промене културног идентитета, сагласан је и Антони Смит, „односе се на степен до којег трауматична збивања нарушавају основно ткиво културних елемената који чине осећање континуитета, заједничка сећања и представе о колективној судбини датих културних популационих јединица“, запажајући и илуструјући примером јерменског културног идентитета да „комбинација често неповољних спољних чинилаца и богате унутрашње или 'етно' историје може допринети кристализацији и непрестаном продужавању етничких идентитета“ (Смит, 2010, стр. 46, 48). Потпуно затирање етничког идентитета може, сматра он, попримити два вида: геноцид или етноцид, док Лемкин геноцид и културоцид види делом истог процеса (уп. Лемкин, 1946). Ако бисмо оба ова појма укрстили са концептом трансмисије, и један и други значе прекид трансмисије али на различите начине. Геноцид представља физичко уништење заједнице која је носилац тог процеса, а етноцид/културоцид уништење носилаца процеса. У оба случаја долази до нестанка једне посебне културе и њој припадајућег идентитета.

Култура се мења кроз време, памћење реинтерпретира, а идентитет остаје исти. Срби у 19. и они у 21. веку живе врло различите животе обликоване друкчијим социо-културним миљеом па ипак и једне и друге називамо истим именом. Исти идентитет не значи његову окамењеност, потпуну истоветност, већ континуитет. Реч је о тачкама на истој временској културној оси која подразумева заједничко вредносно језгро, али како се свака генерација социјализује на нагомиланом културном наслеђу свих претходних, то значи да сваки нови нараштај има све пунији, самим тим и другачији културни репозиторијум.

Насилни покушаји прекида трансмисије какве уочавамо на Косову и Метохији угрожавају одржање културног континуитета који је суштинска одлика идентитета једне групе. Када се у живот одређене културне групе унесу нови елементи који нису спојиви са њеном прошлосту, појашњава Албваш, „родиће се друга група, са сопственим памћењем, у којој ће о ономе што је претходило тој кризи остати само непотпуна и збркана успомена“ (2015, стр. 58). Уношење нових елемената некомпатибилних са корпусом

сећања на коме се темељи одређени колективни идентитет води, дакле, нестајању дате групе. Њено физичко постојање не мора бити угрожено, али свест о колективној самоидентификацији, доживљај себе као групе, начин живота и поглед на свет, веза са прошлошћу, речју, њено културно постојање престаје. Ако такви страни елементи могу довести до нестајања културног идентитета, оправдано је претпоставити да и насилне интервенције у смислу уништавања материјалних и институционалних носилаца сећања које је садржај одређеног колективног идентитета могу имати исте кобне последице по одређену културну заједницу. Стога, Дебреов концепт трансмисије нуди научно објашњење затирања српског културног наслеђа на Косову и Метохији, препознајући у наизглед ирационалним чиновима насиља унутрашњу логику поништавања српског културног идентитета.

## 5. ЛИТЕРАТУРА

Аврамов, С. (2008). *Геноцид у Југославији: 1941-1945, 1991...* Београд: Академија за дипломатију и безбедност; Игам.

Адорно, Т. и Хоркхајмер, М. (2012). Културна индустрија. У Ј. Ђорђевић (прир.) *Студије културе* (67-99). Београд: Службени гласник.

Adorno, T. (2001). *The Culture Industry: Selected essays on mass culture*. London, New York: Routledge Classics.

Adorno, T. (1985). *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*. Zagreb: Školska knjiga.

Албваш, М. (2015). Колективно и историјско памћење. У Сладчек М, Васиљевић Ј. и Петровић Трифуновић Т. (прир.) *Колективно сећање и политике памћења* (стр. 29-60). Београд: Завод за уџбенике; Институт за филозофију и друштвену теорију.

Althusser, L. (1986). Идеологија и идеолошки апарати државе. У С. Флере (ур.) *Proturječja suvremenog obrazovanja* (119-140). Zagreb: RZRKSSO.

Андерсон, Б. (1998). *Нација: замишљена заједница* (превеле Нада Ченгић и Наташа Павловић). Београд: Плато.

Антонић, С. (1995). *Изазови историјске социологије: теоријско-методолошки проблеми проучавања еволуције предграђанских друштава*. Београд: Институт за политичке студије.

Ападурај, А. (2008). Дисјункција и разлика у глобалној културној економији. У Ј. Ђорђевић (прир.) *Студије културе* (стр. 557-567). Београд: Службени гласник.

Асман, А. (2015). „Сећање, индивидуално и колективно“. У Сладчек М, Васиљевић Ј. и Петровић Трифуновић Т. (прир.) *Колективно сећање и политике памћења* (стр. 71-86). Београд: Завод за уџбенике; Институт за филозофију и друштвену теорију.

Assmann, A. (2008). Canon and Archive. In A. Erll, A. Nünning, S. Young (ed.) *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (97-109). Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Асман, Ј. (2015). „Колективно сећање и културни идентитет“. У Сладчек М, Васиљевић Ј. и Петровић Трифуновић Т. (прир.) *Колективно сећање и политике памћења* (стр. 61-70). Београд: Завод за уџбенике; Институт за филозофију и друштвену теорију.



- Assmann, J. (2008). Communicative and Cultural Memory. In A. Erll, A. Nünning, S. Young (ed.) *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (109-119). Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Assmann, J. (2005). *Kulturno pamćenje: pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica: Vrijeme.
- Барбије, Ф. (2009). *Историја књиже*. Београд: Клио.
- Barker, C. (2004). *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Барнет, Р. и Кавана, Ц. (2003). Хомогенизација глобалне културе. У: Мандер Ц. и Голдсмит Е. (прир.) *Глобализација: аргументи против* (стр. 97-105). Београд: Клио.
- Bashota, S. (2009). 65-vjet të Bibliotekës Kombëtare dhe Universitare të Kosovës, *Biblioetra / Revistë e Bibliotekës Kombëtare dhe Universitare të Kosovës*, 6 (2), 10-12.
- Bastide, R. (1981). *Umjetnost i društvo* (prevela Vesna Potkovac). Zagreb: Školska knjiga.
- Bataković, D. (2015). Kosovo and Metohija: History, Memory, Identity. In Bishop Maxim (ed.) *The Christian Heritage of Kosovo and Metohija: The Historical and Spiritual Heartland of the Serbian People* (569-608). Los Angeles: Sebastian Press.  
<https://online.flipbuilder.com/szto/mnva/mobile/index.html>
- Бауман, З. (2009). *Флуидни живот* (са енглеског превели Синиша Божовић и Наташа Мрдак). Нови Сад: Медитеран паблишинг.
- Бауман, З. (1984). *Култура и друштво*. (превео Радослав Ђокић). Београд: Просвета.
- Бауман, З. (1969). *Марксистичка теорија друштва*. Београд: Рад.
- Бек, У. (2011). *Светско ризично друштво: у потрази за изгубљеном сигурношћу* (превела с немачког Љиљана Глишовић). Нови Сад: Академска књига.
- Бенедикт, Р. (1969). О типовима културе. У Талкот Парсонс, Едвард Шилс, Каспар Д. Нејгел, Џес Р. Питс (ур.) *Теорије о друштву: основи савремене социолошке теорије*. Друга књига. (993-996). Београд: Вук Караџић.
- Bertho-Lavenir, C. (1998). The Bike: Between Culture and Technique. *Les cahiers de médiologie*, no 5(1), 7-12. <https://doi.org/10.3917/cdm.005.0007>
- Богдановић, Д. (1986). *Књига о Косову*. Београд: САНУ.

- Бодријар, Ж. (1991а). *Симулакрум и симулација* (са француског превела Фрида Филиповић). Нови Сад: ИП Светови.
- Бодријар, Ж. (1991б). *Симболичка размена и смрт* (са француског превео Миодраг Марковић). Горњи Милановац: Дечје новине.
- Божиловић, Н. (1998). *Социологија културе: пролегомена*. Ниш: Народне новине.
- Болдвин, К. (2006). *Мањинска права на Косову под међународном управом – извештај* (превела Станка Параћ Дамјановић). Велика Британија: Minority Rights International. <https://minorityrights.org/wp-content/uploads/old-site-downloads/download-160-Minority-Rights-in-Kosovo-under-International-Rule-Serbian-edition.pdf>
- Bourdieu, P. (1992). *Što znači govoriti: ekonomija jezičnih razmjena*. Zagreb: Naprijed.
- Бранковић, С. (2014). *Методологија друштвеног истраживања*. Београд: Завод за уџбенике.
- Братина, Б. (2013). Косовски завет и европске вредности. У У. Шуваковић (ур.) *Културно наслеђе Косова и Метохије: историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности*, зборник 2 (163-169). Косовска Митровица, Београд: Филозофски факултет, Универзитет у Приштини; Канцеларија за Косово и Метохију Владе Републике Србије.
- Bruce, S.&Yearle, S. (2006). *The Sage Dictionary of Sociology*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Бугарски, Р. (1997а). *Језик у контексту*. Београд: Чигоја, XX век.
- Бугарски, Р. (1997б). *Језици*. Београд: Чигоја, XX век.
- Бугарски, Р. (2009а). *Европа у језику*. Београд: Чигоја, XX век, Књижара Круг.
- Бугарски, Р. (2009б). *Нова лица језика*. Београд: Чигоја, XX век.
- Vandenberghe, F. (2007). Régis Debray and Mediation Studies, or How Does an Idea Become a Material Force? *Thesis Eleven* vol. 89(23), 23–42. <https://doi.org/10.1177/0725513607076130>
- Вебер, М. (1976). *Привреда и друштво* (превели Олга и Тихомир Кострешевећ). Београд: Просвета.
- Ведерил. Р. (2005). *Колас културе* (превела са енглеског Љубица Брајер). Београд: Клио.
- Ворф, Б. Л. (1979). *Језик, мисао и стварност* (превео с енглеског Светозар Синђелић). Београд: БИГЗ.

Врег, Ф. (1991). *Демократско комуницирање: прилог плуралистичкој парадигми у комуникацијској науци*. Сарајево: Народна и Универзитетска библиотека БиХ; Факултет политичких наука.

Вујевић, М. (2006). *Увођење у знанствени рад у подручју друштвених знаности* (седмо допуњено издање). Загреб: Школска књига.

Вучковић, Б. (2020). Маклуан и Дебре - теоријско (не)сагласје. *Социолошки преглед*, vol. LIV (2020), no. 4, стр. 1311–1328. DOI: <https://doi.org/10.5937/socpreg54-29186>

Гађиновић, Р. (2017). *Насиље над Србима у XX веку: узроци и последице*. Књига 1. Београд: Evrobook.

Golsan, R. (2000). Old Wine In New Bottles? Kosovo And The “Debray Affair”. *Contemporary French civilization*, 24, 341-358.

Голубовић, З. (1999). *Ја и други: антрополошка истраживања индивидуалног и колективног идентитета*. Београд: Република.

Горичар, Ј. (1974). *Социологија: Основи марксистичке опште теорије о друштву*. Београд: Издавачко предузеће Рад.

Дебре, Р. (2000). *Увод у медиологију* (превела са француског Маријана Ивановић). Београд: Клио.

Дебре, Р. (2017). *Социјализам: животни циклус* (превод с енглеског Александар Недељковић). Београд: Факултет за медије и комуникације.

Debray, R. (1996a). *Media Manifestos: On the Technological Transmission of Cultural Forms*. London, New York: Verso.

Debray, R. (1996b). Rhapsodie pour la route, *Les cahiers de médiologie* 1996/2 (N° 2), 5-17.

Debray, R. (1996c). Tri doba motrenja. *Ћему: časopis studenata filozofije*, Vol. III No. 7/8, 83-110.

Debray, R. (1997). La statue descellée par ses socles meme. *Les Cahiers de médiologie* 1997/1 (N° 3), 17 - 27.

Debray, R. (1998). Histoire des quatre M. *Les cahiers de médiologie* 1998/2 (N° 6), 7 - 25.

Debray, R. (1999). Trace, forme ou message ?. *Les cahiers de médiologie*, 7(1), 27-44. <https://doi.org/10.3917/cdm.007.0027>

- Debray, R. (1996). Choses dites. *Les cahiers de médiologie*, 2(2), 183-208.  
<https://doi.org/10.3917/cdm.008.0183>
- Debray, R. (2000). *Transmitting culture*. New York: Columbia University Press.
- Debray, R. (2001). Malaise dans la transmission, *Les Cahiers de médiologie* 11, N° 11 - premier semestre 2001, 17-33.
- de Biasi, P. (1997). Paper: A Fragile Medium for the Essential. *Les cahiers de médiologie*, no 4(2), 7-17. <https://doi.org/10.3917/cdm.004.0007>
- Диркем, Е. (1997). *Самоубиство* (превод с француског Борислав Р. Радовић). Београд: БИГЗ.
- Дитур, Ж. (1999). *Срамота врлине*. Београд: БМГ.
- Drake, D. (2002). *Intellectuals and Politics in Post-War France*. New York: Palgrave MacMillan.
- Durkheim, E. (2008). *Elementarni oblici religijskog života: totemistički sustav u Australiji* (prevod Aljoša Mimica). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.
- Ђорђевић, Т. (2007). *Теорија масовних комуникација*. Београд: Институт за политичке студије.
- Ђурић, М. (1914). *Видовданска етика*. Загреб: Српско академско друштво Његош.
- Ђурић, М. (1997). *Проблеми социолошког метода: критичко разматрање стања у западноевропској и америчкој социологији*. Београд: НИУ Службени лист СРЈ, Терсит.
- Elo, S., Kääriäinen, M., Kanste, O., Pölkki, T., Utriainen, K., & Kyngäs, H. (2014). Qualitative Content Analysis: A Focus on Trustworthiness. *SAGE Open*.  
<https://doi.org/10.1177/2158244014522633>
- Ermolin, D. (2014). When Skanderbeg Meets Clinton: Cultural Landscape and Commemorative Strategies in Postwar Kosovo. *Croatian Political Science Review*, Vol. 51, No. 5, 2014, 157-173.
- Ermolin, D. (2015). Urban cemeteries in Kosovo as battlefields for identity, *Revista de Etnologie și Culturologie*, Vol XVIII, 116-121.
- Задужбине Косова и Метохије: историјско, духовно и културно наслеђе српског народа* (2016). Призрен: Епархија Рашко-призренска и Косовско-метохијска.
- Зарковић, Б. (2015). Развој школства и просвете на Косову и Метохији до оснивања Факултета. У Б. Јовановић (ур.) *Филозофски факултет у Косовској Митровици 1960-2015*

(13-30). Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици.

Зуровац, М. (2006). Луча косовског мита. У С. Карамата, Ч. Оцић (ур.) *Срби на Косову и Метохији* (77-87). Београд: САНУ.

Ивановић, С. (2011). Културне промене и образовање. У С. Ивановић (прир.) *Социологија образовања: избор радова*, друго допуњено издање (103-116). Београд: Учитељски факултет Универзитета у Београду.

Иглтон, Т. (2017). *Култура* (превео Ђорђе Кривокапић). Београд: Клио.

Илић, В. и сарадници (1992). *Школа – седиште културе: приручник за акционо истраживање*. Београд, Ниш: Завод за проучавање културног развитка, Просвета.

Илић, М. (1991). *Социологија културе и уметности*, IX измењено издање. Београд: Научна књига.

Исаиловић, З. (ур.) (2011). *50 година Правног факултета Универзитета у Приштини*. Косовска Митровица: Правни факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици.

<https://pra.pr.ac.rs/docs/mu/Monografija%2050%20godina%20fakulteta.pdf>

Jansen, S. L. (2012). Serbian/Albanian Bilingualism in Kosova: Reversal or Entrenchment of the Curse of Babel?. *Independent Study Project (ISP) Collection*. 1319.

[https://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/1319](https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1319)

Јевтовић, З. (2009). Медиологија и семиотичко откривање космоса. У М. С. Димитријевић (ур.) *Развој астрономије код Срба* (509-520). Београд: Астрономско друштво Руђер Бошковић.

Jovanović, Z. (2015). *Serbian Heritage in Kosovo and Metohija: between Actual and Imposed History*. Kosovska Mitrovica: Faculty of Philosophy of University in Priština.

<https://drive.google.com/file/d/0BzVmKuYYMVVqbjNLMVFnTFI1bjQ/view>

Јовановић, Б. (прир.) (2015). *Филозофски факултет у Косовској Митровици 1960-2015*. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици.

Јовановић, Б. и Качапор, С. (2012). Школе као средишта развоја на северу Косова и Метохије. У Б. Јовановић, У. Шуваковић (ур.) *Косово и Метохија 1912-2012* (295-316). Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини.

Јовановић, З. (2005). *Моћ привида: масовна култура као идеологија*. Врање: Учитељски факултет.

Јокић, Б. (2013). Државна и културна политика Србије на Косову и Метохији (1966-2013). У У. Шуваковић (ур.) *Културно наслеђе Косова и Метохије: историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности*, зборник 1 (633-647). Београд, Косовска Митровица: Канцеларија за Косово и Метохију Владе Републике Србије; Универзитет у Приштини; Филозофски факултет.

Кара-Мурза, С. (2011). *Манипулација свеићу* (с руског превела Сава Росић). Београд: Весна-инфо.

Castells, M. (2000). *Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing.

Kejси, Е. (2015). Јавно сећање у времену и простору. У Сладчек М, Васиљевић Ј. и Петровић Трифуновић Т. (прир.) *Колективно сећање и политике памћења* (стр. 349-372). Београд: Завод за уџбенике; Институт за филозофију и друштвену теорију.

Келнер, Д. (2004). *Медијска култура: студије културе, идентитет и политика између модернизма и постмодернизма* (превела Александра Чабраја). Београд: Клио.

Клосковска, А. (2005). *Социологија културе* (превела Светлана Бабић-Барањска). Београд: Чигоја.

Ковачевић, М. (1999). *У одбрану језика српског – и даље: са Словом о српском језику* (друго, допуњено издање). Београд: Требник.

Ковачевић, М. (2015). *Српски језик између науке и политике*. Бања Лука: Друштво наставника српског језика и књижевности Републике Српске.

Ковачевић, М. (2017). У заштиту српског језика и ћирилице. У Е. Кустурица, М. Ковачевић, А. Вранеш (ур.) *Српски језик и ћирилица данас* (23-43). Вишеград: Андрићев институт. [https://doi.org/10.18485/ai\\_cirilica.2017.ch3](https://doi.org/10.18485/ai_cirilica.2017.ch3)

Коковић, Д. (1994). *Социологија образовања: друштво и едукацијски изазов*. Нови Сад: Матица српска.

Коковић, Д. (2007). *Друштво и медијски изазови: увод у социологију масовних комуникација*. Нови Сад: Филозофски факултет.

Константиновић, З. (2006). Косовски култ у савременом српском менталитету. У С. Карамата, Ч. Оцић (ур.) *Срби на Косову и Метохији* (39-43). Београд: САНУ.

- Краговић, Б. (2013). Критичко разматрање улоге друштвених мрежа у „Арапском пролећу“. *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини*, XLIII(2), 353-368.
- Кребер, А. (1969). О култури. У Талкот Парсонс, Едвард Шилс, Каспар Д. Нејгел, Џес Р. Питс (ур.) *Теорије о друштву: основи савремене социолошке теорије*. Друга књига. (978-982). Београд: Вук Караџић.
- Куљић, Т. (2006). *Култура сећања: теоријска објашњења употребе прошлости*. Београд: Чигоја штампа.
- Латур, Б. (2010). *Никада нисмо били модерни: есеј из симетричне антропологије*. Нови Сад: Медитеран публицинг.
- Latour, B. (1994). On Technical Mediation. *Common Knowledge* Vol.3, n°2, 29-64.
- Lemkin, R. (1946). Genocide, *American Scholar*, Vol. 15, no. 2 (April 1946), 227. <http://www.preventgenocide.org/lemkin/americanscholar1946.htm>
- Лукић, Р. (1995). *Основи социологије*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства; БИГЗ.
- Марковић, Д. Ж, Голенкова, З, Шуваковић, У. (2009). *Социологија*. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици.
- Марковић, М. (1994). *Дијалектичка теорија значења*. Београд: БИГЗ, Генес–с штампа, Просвета, СКЗ.
- Марковић, С. (2006). Смисао земље – средњовековна духовна вертикала у делима косовско-метохијских Срба. У С. Карамата, Ч. Оцић (ур.) *Срби на Косову и Метохији* (101-108). Београд: САНУ.
- Маркс, К, Енгелс, Ф. (1974). *Немачка идеологија*. Београд: Просвета.
- Маркс, К. (1949). *Осамнаести Бример Луја Бонапарте*. Београд: Култура.
- Маркс, К. и Енгелс, Ф. (1949). Манифест комунистичке партије. У *Карл Маркс и Фридрих Енгелс: Изабрана дела у два тома*. Том I. (14-46). Београд: Култура.
- Marcuse, H. (1968). *Џовјек једне димензије: расправе о идеологији развијеног индустријског друштва*. Сарајево: Издавачко предузеће „Veselin Masleša“.

Maher, J. P. (2012). Kosovo Historiography, or Public Opinion, tested by Ornithology and Linguistics. У Б. Јовановић, У. Шуваковић (ур.) *Косово и Метохија 1912-2012* (449-458). Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Мегил, А. (2015). Историја, сећање, идентитет. У Сладчек М, Васиљевић Ј. и Петровић Трифуновић Т. (прир.) *Колективно сећање и политике памћења* (стр. 227-253). Београд: Завод за уџбенике; Институт за филозофију и друштвену теорију.

Merzeau, L. (1998). Ceci ne tuera pas cela, *Les Cahiers de médiologie* 2/1998 – N°6, 27-39.  
<http://merzeau.net/wp-content/uploads/2013/06/merzeau-mediologues.pdf>

Меклуан, М. (1973). *Гутенбергова галаксија: настајање типографског човека* (превео Бранко Вучићевић). Београд: Нолит.

Меклуан, М. (2012). *Електронски медији и крај културе писмености* (превод са енглеског Милош Трифуновић). Лозница: Карпос.

Менковић, М. (2013). Косово (и Метохија) – музеализација изоловане европске (етничке баштине). У У. Шуваковић (ур.) *Културно наслеђе Косова и Метохије: историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности*, зборник 2 (307-318). Београд, Косовска Митровица: Канцеларија за Косово и Метохију Владе Републике Србије; Универзитет у Приштини; Филозофски факултет.

Милановић, В. (1990). *Универзитет у Приштини у мрежи великоалбанске стратегије*. Београд: Књижевне новине.

Милетић, М. и Милетић, Н. (2012). *Комуниколошки лексикон*. Београд: Мегатренд универзитет.

Милеуснић, С. (2006). Духовни геноцид – културна катастрофа (континуитет црквенорушительства на Косову и у Метохији). У С. Карамата, Ч. Оцић (ур.) *Срби на Косову и Метохији* (53-61). Београд: САНУ.

Миловановић, Б. (2013). Значај повратка српске православне богословије „Свети Кирло и Методије“ у Призрен. У У. Шуваковић (ур.) *Културно наслеђе Косова и Метохије: историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности*, зборник 1 (269-278). Београд, Косовска Митровица: Канцеларија за Косово и Метохију Владе Републике Србије; Универзитет у Приштини; Филозофски факултет.

Милосављевић, Љ. (2012). Парче земље или морална вертикала. У Б. Јовановић, У. Шуваковић (ур.) *Косово и Метохија 1912-2012* (469-482). Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини.



Милосављевић, С. и Радосављевић, И. (2013). *Основи методологије политичких наука*. Београд: Службени гласник.

Митровић, Јб. (2013). *Увод у студије глобализације*. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини.

Михајловић, П, Стошић Михајловић, Јб. (2013). Институционална заштита културног наслеђа на Косову и Метохији. У У. Шуваковић (ур.) *Културно наслеђе Косова и Метохије: историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности*, зборник 2 (667-682). Београд, Косовска Митровица: Канцеларија за Косово и Метохију Владе Републике Србије; Универзитет у Приштини; Филозофски факултет.

Морен, Е. (1979). *Дух времена. I. Неуроza* (превела Надежда Винавер). Београд: Београдски издавачко-графички завод.

McLuhan, M. (2008). *Razumijevanje medija: mediji kao čovekoviprodužeci* (preveo David Prpa). Zagreb: Golden marketing.

McQuail, D. (2010). *McQuail's Mass Communication Theory* (6<sup>th</sup> edition). Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE Publications.

McQuail, D., Windahl, S. (2013). *Communication Models for the Study of Mass Communications*. New York: Routledge.

Nayar, P. (2006). Book Profile: Transmitting Culture. *JCRT* Vol. 8.1, 165-167.

Nelson, D. (2006). Language death. In C. Llamas, L. Mullany and P. Stockwell (eds.) *The Routledge Companion to Sociolinguistics* (199-205 ).London, New York: Routledge.

Новаков, А. (2017). *Стубови српске просвете: српске средње школе у Османском царству (1878-1912)*. Београд: Завод за уџбенике.

Павићевић, А. (2009). Споменици и/или гробови: сећање на смрт или декорација. У А. Павићевић (ур.) *Спомен места – историја – сећања* (47-60). Београд: Етнографски институт САНУ.

Павличић, Ј. (2017). Српско споменичко наслеђе на Косову и Метохији у светлу савремених теорија о културној баштини. У Д. Војводић, М. Марковић (ур.) *Уметничко наслеђе српског народа на Косову и Метохији: историја, идентитет, угроженост, заштита* (485-505). Београд: САНУ.

Петровић, А, Камчевски, Д. (2019). *Косово на крају историје: сажета анализа привида*. Нови Сад: Матица српска.

Петровић, Д, Буквић, Р. (2019). Просвета и наука на Косову и Метохији 1912–2018. У М. Лончар Вујновић (ур.) *Наука без граница II: 5. Гласови* (83–107). Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини.

[https://drive.google.com/file/d/1bzl2N4aKci\\_8XqMG203gr0txOwUtkbZ\\_/view](https://drive.google.com/file/d/1bzl2N4aKci_8XqMG203gr0txOwUtkbZ_/view)

Петровић, Д. (2013). *Друштвеност у доба интернета: студија комуникационе употребе интернета у Србији*. Нови Сад: Академска књига.

Петровић, Ј., Ђорђевић, Д. (2014). Мултидисциплинарни и интердисциплинарни приступ у проучавању друштвених појава: конкретизација на примеру скице једног пројекта. У Ђорђевић, Д. и Петровић, Ј. (прир.). *Проучавање друштвених појава: методолошка разматрања* (стр. 1-26). Ниш: Филозофски факултет, Машински факултет.

Печујлић, М, Милић, В. (2001). *Социологија*. Београд: Чигоја штампа.

Попић, С. (2015). Млади у српским енклавама на Косову и Метохији, *Годишњак за социологију* XI 14-15/(2015), 67-85. <https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/casopisi/2015/godisnjak-za-sociologiju-14-15-2015>

Попић, С. и Краговић, Б. (2012). Присилне миграције са Косова и Метохије (1999-2011). У Маринковић, Д. и Шљукић, С. (ур.) *Промене у друштвеној структури и покретљивости* (319-334). Нови Сад: Филозофски факултет. Доступно на [http://digitalna.ff.uns.ac.rs/sites/default/files/db/books/ZBORNIC\\_BOOK%2012.pdf](http://digitalna.ff.uns.ac.rs/sites/default/files/db/books/ZBORNIC_BOOK%2012.pdf) [приступљено 07-01.2021]

Прете, М. К. и де Ђорџис, А. (2006). *Историја уметности* (превод Светлана Ђурић, Драгољуб Перковић). Нови Сад: МК Панонија; НС Панонија.

Прилепин, З. (2015). *Обитељ* (са руског језика превела Радмила Мечанин). Београд: Самиздат Б92.

Радовановић, Д, Ђекић, М. (2017). После усвајања Резолуције 1244 (1999-2017). У Д. Војводић, М. Марковић (ур.) *Уметничко наслеђе српског народа на Косову и Метохији: историја, идентитет, угроженост, заштита* (393-414). Београд: САНУ.

Радојковић, М. и Милетић. М. (2006). *Комуницирање, медији и друштво*. Нови Сад: Stylos.

Ракић, Б. (2020). Културно наслеђе – право, идентитет и достојанство, *Социолошки преглед* LIV бр. 4, 1210-1259. DOI: [10.5937/socpreg54-30009](https://doi.org/10.5937/socpreg54-30009)

Reader, К. (1987). *Intellectuals and the Left in France since 1968*. New York: Palgrave MacMillan.

- Рељић, М. (2013). *Српски језик на Косову и Метохији: социолингвистички и лингвокултуролошки аспект*. Београд: САНУ; Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини.
- Рељић, М. (2020). *Српска гробља на Косову и Метохији: уништена споменичка и језичка баштина*. Нови Сад: Матица српска.
- Ристић, Ж. (2016). *Обједињавање квантитативних и квалитативних истраживања*. Београд: Европски центар за мир и развој; Универзитет за мир Уједињених нација.
- Рицер, Џ. (2009). *Савремена социолошка теорија и њени класични корени* (са енглеског превели Смиљана Симба и Душан Павловић). Београд: Службени гласник.
- Sansot, P. (1998). Un patriotisme géographique. *Les cahiers de médiologie*, no 5(1), 205-211.
- Сапир, Е. (1974). *Огледи из културне антропологије* (превео Александар И. Спасић). Београд: БИГЗ.
- Сапир, Е. (1992). *Језик* (превела с енглеског Јасмина Грковић). Нови Сад: Дневник.
- Сладчек, Васиљевић (2015). Предговор. У Сладчек М, Васиљевић Ј. и Петровић Трифуновић Т. (прир.) *Колективно сећање и политике памћења* (стр. 7-25). Београд: Завод за уџбенике; Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Смит, Е. (2010). *Национални идентитет*. (превео Слободан Ђорђевић). Београд: Чигоја штампа, Књижара Круг.
- Соколов, Е. В. (1976). *Култура и друштво*. (превела Мира Лалић). Београд: Просвета.
- Соколов, Е. В. (2001). *Културологија: огледи из теорија о култури*. Београд: Просвета.
- Стевановић, О. (2015). *Кумановски споразум*. Београд: Криминалистичко-полицијска академија.
- СТИЈОВИЋ, Р, ЛЕКИЋ, Ј. (2013). Српска академија наука и уметности и научна истина о Косову и Метохији. У У. Шуваковић (ур.) *Културно наслеђе Косова и Метохије: историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности*, зборник 1 (623-632). Београд, Косовска Митровица: Канцеларија за Косово и Метохију Владе Републике Србије; Универзитет у Приштини; Филозофски факултет.
- Стојановић, Ј. (2016). *Пут српског језика и писма*. Београд: СКЗ.
- Stokić Simončić, G, Vukadinović, Z. (2009). Serbian books and libraries in Kosovo and Metochia. *World Library and Information Congress: 75th Ifla General Conference and Council*, 23-27 August 2009, Milan, Italy <http://www.ifla.org/annual-conference/ifla75/index.htm>

Стошић Михајловић, Љ, Михајловић, П. (2013). Одговорност међународне заједнице за стање и заштиту српске културне баштине на Косову и Метохији. У У. Шуваковић (ур.) *Културно наслеђе Косова и Метохије: историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности*, зборник 2 (655-666). Београд, Косовска Митровица: Канцеларија за Косово и Метохију Владе Републике Србије; Универзитет у Приштини; Филозофски факултет.

Табс, С. (2012). *Комуникација: Принципи и контекст* (превеле Јелена Видић и Тијана Весић Павловић). Београд: Клио.

Тадић, Љ. (1996). *Наука о политици*, друго допуњено издање. Београд: БИГЗ.

Тјуроу, Џ. (2012). *Медији данас I* (превео са енглеског Александар Луј Тодоровић). Београд: Клио.

Турен, А. (2011). *Нова парадигма: за боље разумевање савременог друштва* (превела Милица Чечур). Београд: Службени гласник.

Узелац, М. (2009). *Приче из Болоњске шуме*. Вршац: Висока школа струковних студија за образовање васпитача.

Fishman, J. (1978). *Sociologija jezika: interdisciplinarni društvenonaučni pristup jeziku i društvu* (preveo Srđan Janković). Sarajevo: Svjetlost.

Флусер, В. (2015). *Комуникологија*. Београд: Факултет за медије и комуникације; Универзитет Сингидунум.

Хантингтон, С. (2000). *Сукоб цивилизација и преобликовање светског поретка* (превео Бранимир Глигорић). Подгорица; Бања Лука: ЦИД; Романов.

Хобсбом, Е. (2015). Увод: Како се традиције измишљају. У Сладчек М, Васиљевић Ј. и Петровић Трифуновић Т. (прир.) *Колективно сећање и политике памћења* (213-227). Београд: Завод за уџбенике; Институт за филозофију и друштвену теорију.

Хол, С. (2013). *Медији и моћ* (превели са енглеског Вера Вукелић, Светлана Самуровић и Душан Маљковић). Лозница: Карпос.

Челић, Д. (2013). Заштита својине Српске православне цркве на Косову и Метохији – случај манастира Високи Дечани. У У. Шуваковић (ур.) *Културно наслеђе Косова и Метохије: историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности*, зборник 2 (807-823). Београд, Косовска Митровица: Канцеларија за Косово и Метохију Владе Републике Србије; Универзитет у Приштини; Филозофски факултет.

Шкорић, М, Соколовска, В, Жолт, Ј. (2008). *Традиција, језик, идентитет*. Нови Сад: Медитеран публицинг.

Шљукић, С. (2013). Косовски мит као културна баштина: вредности и национални опстанак. У У. Шуваковић (ур.) *Културно наслеђе Косова и Метохије: историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности*, зборник 2 (135-146). Београд, Косовска Митровица: Канцеларија за Косово и Метохију Владе Републике Србије; Универзитет у Приштини; Филозофски факултет.

Шуваковић, А. (2019). Комуникација као нужан фактор колективног сећања на заједнички живот на примеру Срба и Албанаца на Косову и Метохији, *Зборник Матице српске за друштвене науке* вол. 171 (3/2019), 327-339. <https://doi.org/10.2298/ZMSDN1971327S>

Шуваковић, У, Стевановић, О. (2018). Сепаратистичка побуна албанских студената на Косову и Метохији 1981. године као почетак разбијања социјалистичке Југославије. *Социолошки преглед*, вол. LII, бр. 4, 1196-1229. doi: [10.5937/socpreg52-20074](https://doi.org/10.5937/socpreg52-20074)

Шуваковић, У. (2015). Научно-истраживачки рад и издавачка делатност. У Б. Јовановић (ур.) *Филозофски факултет у Косовској Митровици 1960-2015* (289-300). Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини.

Шуваковић, У, Краговић, Б. (2015). Глобализација и културни идентитети (са посебним освртом на Косово и Метохију). У В. Вукотић, Д. Шуковић, М. Рашевић, С. Максимовић, В. Гоати (ур.) *Глобализација и култура* (297-303). Београд: Институт друштвених наука. <http://www.idn.org.rs/biblioteka/Ekonomisti2015.pdf>

Шушњић, Ђ. (2016). Лично и званично сећање и заборављање. У З. Кубурић и П. Миленковић (прир.) *Сећање и заборав* (15-34). Нови Сад: ЦЕИР; Филозофски факултет.

Шушњић, Ђ. (2015). *Теорије културе: предавања*. Београд: Завод за уџбенике.

Woodhead, L. & Heelas, P. (ed.). (2000). *Religion in Modern Times: an Interpretive Anthology*. Malden: Blackwell.

## ИЗВОРИ

*Годишњи извештај Канцеларије Повереника за језике за 2015. годину*, доступно на [http://www.komisioneri-ks.org/repository/docs/Godisnji\\_izvestaj\\_2015.godine\\_140616.pdf](http://www.komisioneri-ks.org/repository/docs/Godisnji_izvestaj_2015.godine_140616.pdf)

*Приручник за спровођење закона о употреби језика, 2014*, доступно на [http://www.komisioneri-ks.org/repository/docs/Udhezues\\_SRB\\_web.pdf](http://www.komisioneri-ks.org/repository/docs/Udhezues_SRB_web.pdf)

*Устав Републике Србије*, доступно на <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/139-100028/ustav-republike-srbije>

Милићевић (2020, 12. март). *Устав Косова на српском језику има 800 грешака*, доступно на <https://www.kosovo-online.com/vesti/drustvo/milicevic-ustav-kosova-na-srpskom-jeziku-ima-800-gresaka-12-3-2020>

*Административно упутство бр. 2/2005*, [http://kryeministri-ks.net/wp-content/uploads/docs/U.A.\\_2.2005\\_Per\\_te\\_Drejtat\\_Detyra\\_e\\_te\\_Emeruarve\\_Politik\\_dhe\\_Kodi\\_i\\_Miresjelljes\\_se\\_tyre.pdf](http://kryeministri-ks.net/wp-content/uploads/docs/U.A._2.2005_Per_te_Drejtat_Detyra_e_te_Emeruarve_Politik_dhe_Kodi_i_Miresjelljes_se_tyre.pdf)

Административно упутство 6/ 2004 [http://www.kryeministri-ks.net/repository/docs/U.A.\\_6\\_per\\_Licencimin\\_e\\_Personave\\_dhe\\_Ndermarrjeve\\_per\\_Hartimin\\_e\\_Raportit\\_per\\_Vleresimin\\_e\\_Ndikimit\\_ne\\_Mjedise.pdf](http://www.kryeministri-ks.net/repository/docs/U.A._6_per_Licencimin_e_Personave_dhe_Ndermarrjeve_per_Hartimin_e_Raportit_per_Vleresimin_e_Ndikimit_ne_Mjedise.pdf)

Административно упутство 16/2012 <https://www.kosovopolice.com/wp-content/uploads/2020/07/ADMINISTRATIVNO-UPUSTVO-Br.-16-2012-%E2%80%93MUP-ZA-DODELU-MEDALJA-U-POLICIJI.pdf>

Административна уредба 3/2012 <https://www.kosovopolice.com/wp-content/uploads/2020/07/ADMINISTRATIVNU-UREDUBU-Br.-03-2012-ZA-UPOTREBA-VATRENIH-ORUZJA-OD-STRAN-2.pdf>

Малићи, А. (2020, 20. јул). *Зашто је термин „Косово и Метохија“ увредљив*, доступно на <https://kossev.info/zasto-je-termin-kosovo-i-metohija-uvredljiv/>

Закон о употреби језика [http://www.komisioneri-ks.org/repository/docs/2006\\_02-L37\\_sr.pdf](http://www.komisioneri-ks.org/repository/docs/2006_02-L37_sr.pdf)

*Извештај о процени права заједница* (2015). Организација за европску безбедност и сарадњу – Мисија на Косову.

Пројекат Растко: Библиотека српске културе <http://rastko.rs/kosovo/crucified/default.htm>

*Каталог фотографија – православна гробља на Косову* (2011). Приштина: OSCE Mission in Kosovo.

*Споменичка баштина Косова и Метохије* (2002). Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

*The UN General Assembly Resolution no. 96 (I) /1946*, [http://archive.adl.org/education/curriculum\\_connections/spring\\_2005/spring\\_2005\\_lesson2\\_resolution.html](http://archive.adl.org/education/curriculum_connections/spring_2005/spring_2005_lesson2_resolution.html)

*University of Prishtina 1970 - 2005*. (2005). Prishtina: The University of Prishtina.

Документарни филм „*Mashtrimi SERB me historinë SHQIPTARE - Serbs steal the Albanian history*“, доступан на:

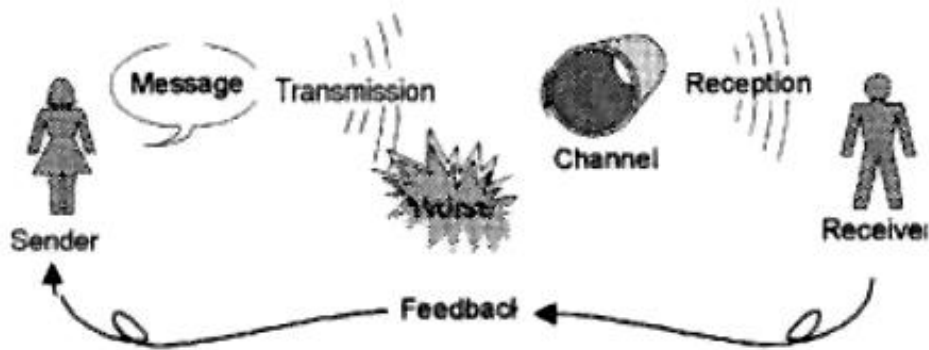
<https://www.youtube.com/watch?v=oaEIKvwHPJk&list=WL&index=24&t=1831s>

Закон о основама система образовања и васпитања, доступно на:

[https://www.paragraf.rs/propisi/zakon\\_o\\_osnovama\\_sistema\\_obrazovanja\\_i\\_vaspitanja.html](https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_osnovama_sistema_obrazovanja_i_vaspitanja.html))

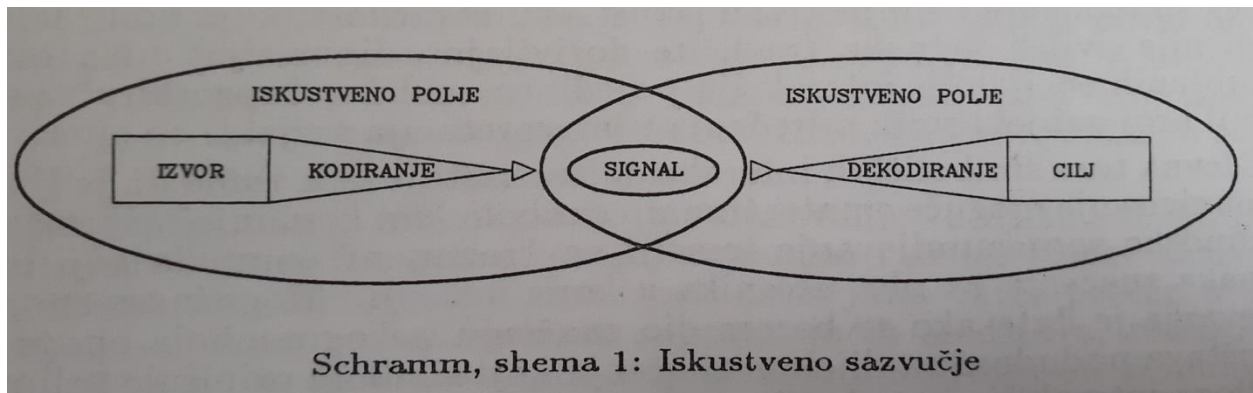
## 6. ПРИЛОЗИ

### Прилог 1. Шенон-Виверов модел комуницирања



Извор: [https://en.wikipedia.org/wiki/Shannon%E2%80%93Weaver\\_model#/media/File:Shannon-Weaver\\_model.png](https://en.wikipedia.org/wiki/Shannon%E2%80%93Weaver_model#/media/File:Shannon-Weaver_model.png)

### Прилог 2. Шрамов модел комуницирања



(Извор: Врег, 1991, стр. 24)



### Прилог 3. Комуникација и трансмисија

	<b>Комуникација</b>	<b>Трансмисија</b>
Време	Кратко трајање <b>Синхронија</b> Актуелност, брзина	Дуго трајање <b>Дијахронија</b> Траг, печат, вечност
Тежиште	Информација употреба	Вредности и знања сећање
Средство дифузије	<b>Техничка средства ОМ</b> (организована материја)	<b>Средства + институција МО</b> (материјализована организација)
Тренутак примања	<b>Савремени</b> прималац (присутан или присутан на даљину) истовремено на истом месту	Прималац у <b>будућности</b> (заједничко припадање истом роду) сукцесивно на истом месту
Друштвено повезивање	<b>Предузећа</b> и „управа“ (логика тржишта)	<b>Институције</b> и „власт“ (непрофитабилност)
Блиске научне дисциплине	<b>Социологија и социјална психологија</b>	<b>Историја и антропологија</b>
Симболичка димензија	<b>Није потребна</b> (прагматичне везе међу јединкама) Оквир „потреба“	<b>Неопходна</b> (везе превазилазе различите генерације) Оквир „обавеза“
Важна места	<b>Телевизија, штампа, радио, Интернет, селф-медији, и сл. Мрежа</b>	<b>Музеј, библиотека, црква, школа, академија и сл. Узори</b>
Придружени појмови	Јавно мњење, консензус, публика, убеђивање, утицај, реклама, новинарство, интерактивност	Споменик, наслеђе, архив, религија, идеологија, образовање, традиција, припадност и сл.
Период важења	<b>Савремено доба</b> (променљива величина – <b>индустрија</b> )	<b>Све епохе</b> (непроменљива <b>кумулятивног</b> )
Опис	„То је нео, неће трајати“	„То је архи, познато“ <sup>82</sup>
Похвала	„Лепа публика“	„Велика истрајност“

(Извор: Дебре, 2000, стр. 25)

<sup>82</sup> У извору су садржаји ова два поља описа супротно постављена, али логичан след и сав садржај Деброве медиологије говори у прилог томе да је у питању типографска грешка.

#### Прилог 4. Медијасфере

	Логосфера (писмо)	Графосфера (штампарија)	Видеосфера (аудиовизуелно)
Стратешко окружење (поље деловања)	Земља	Море	Простор
Идеална група (политчка власт)	Један (град, царство, краљевство) Апсолутизам	Сви (нација, народ, држава) Национализам и тоталитаризам	Свако (становништво, друштво, свет) Индивидуализам и аномија
Поимање времена (исход)	Круг (вечни, понављање) археоцентричност	Линија (историја, прогрес) футуроцентричност	Тачка (актуелно, догађај) аутоцентричност: култ садашњости
Канонско доба	Старост	Зрелост	Младост
Парадигма привлачења	Митос (мистерија, догма, епопеја)	Логос (утопија, систем, програм)	Имаго (афекти и фантазије)
Симболички органон	Религија (теологија)	Систем (идеологија)	Модел (иконологија)
Духовна класа (ко одређује шта је свето у друштву)	Црква (пророци и свештеници) свето: догма	Лаичка интелигенција (професори и доктори) свето: сазнање	Лаички медији (дифузија и производња) свето: информација
Препоручена референтна тачка	Божанска (мора се, јер је свето)	Идеална (мора се, јер је истинито)	Успешна (мора се, јер успева)
Разлог послушности	Вера (фанатизам)	Закон (догматизам)	Јавно мњење (релативизам)
Уобичајено средство утицаја	Проповед	Објављивање	Појава
Контрола протока информација	Црквена (непосредна, над пошиљаоцима)	Политичка (посредна, над средствима за слање)	Економска (непосредна, над поруком)
Положај јединке	Субјект (коме наређују)	Грађанин (кога убеђују)	Потрошач (кога заводе)
Мит за идентификацију	Светац	Херој	Звезда
Лични ауторитет (мото)	Бог ми се обратио (истинито као реч јеванђеља)	Читао сам у књизи (истинито као штампана реч)	Видео сам на телевизији (истинито као директан пренос)
Симболични ауторитет	Невидљиво (зачетак) непроверљиво	Читљиво (основе) логична истина	Видљиво (догађај) веродостојно
Искључива власт у друштву	Симболички једини: краљ (династичко начело)	Теоријски једини: шеф (идеолошко начело)	Аритметички једини: лидер (статистичко начело, испитивање јавног мњења, гледаности)
Субјективно жариште	Душа ( <i>anima</i> )	Свест ( <i>animus</i> )	Тело ( <i>sensorium</i> )

Извор: (Дебре, 2000, стр. 66)

Прилог 5. Приручници Министарства пољопривреде Косова\*



(Извор: [https://gdb.voanews.com/725A5E49-08FA-406F-8DBC-4AF4CD615D2D\\_cx0\\_cy3\\_cw95\\_w1597\\_n\\_r1\\_st.jpg](https://gdb.voanews.com/725A5E49-08FA-406F-8DBC-4AF4CD615D2D_cx0_cy3_cw95_w1597_n_r1_st.jpg))

**Прилог 6.** Оштећена и уништена културна баштина српског народа на Косову и Метохији 1999-2014. године

(Извор: Ђекић, Радовановић, 2017, стр. 404-412)

	<b>Стање 1999-март 2004</b>	<b>Март 2004</b>	<b>2004-2014</b>
1. Бузовик, манастир Светих арханђела СК 1509	Уништен		Уклањају се трагови постојања манастира
2. Вучитрн, црква Светог Илије КД	Запаљена	Спаљена	Иконостас пренет у бањску
3. Вучитрн, старо градско језгро К	Оштећено бомбардовањем		
4. Гојбуља, остаци гробљанске цркве Свете Петке КД			Обијена и оскрнављена 2006. Године
5. Самодрежа, црква Светог Јована Претече КД	Демолирана, запаљена		Необезбеђена, изложена скрнављењу
6. Лоћане, Брвнара Даниловића СК 13	Уништена		
7. Доњи Ратиш, црква Свете Тројице	Оштећена, демолирана		
8. Белица, црква Светог Ђорђа СК	Запаљена		Необезбеђена
9. Тураковац, црква Светог Николе СК 1381	Срушена		Без промена
10. Кош, стамбена кула Томића КД	Срушена		Необезбеђена
11. Гњилане, црква Светог Николе КД	Оштећена		Санирана оштећења
12. Жегра, црква Светог Илије Култно место	Уништена		
13. Церница, црква Светог Илије Култно место	Минирана		Обновљена после 2000. Године средствима срба из дијаспоре
14. Бистражин, црква Светог Илије Култно место	Уништена		Рушевине и порта рашчишћене су 2005, остаци темеља консолидовани
15. Ђаковица, црква Успења Богородичиног Култно место		Потпуно срушена	Изграђена из темеља 2005–2007; осликана и са израђеним иконостасом, оспособљена за службу
16. Ђаковица, Саборна црква Свете Тројице Култно место		Потпуно срушена	
17. Пискоте, црква Светог кнеза Лазара на гробљу Култно место	Рушена	Потпуно уништена, као и гробље	

18. Качаник, црква Светог Илије Е	Уништена		Без промена
19. Добра Вода, манастир СК 1382	Оштећен		Необезбеђен
20. Долац, црква Ваведења СК 1383	Уништена		Необезбеђена
21. Дрсник, црква Свете Петке СК 1384	Оштећена и паљена		Покренута обнова цркве 2009. Године
22. Клина, црква Светог Марка (Ваведења Богородичиног)	Уништена, минирана		
23. Пограђе, Доња црква Светих Кузмана и Дамјана СК 1388	Оскрнављена и запаљена		Необезбеђена
24. Чабићи, црква Светог Николе СК 1386	Уништена		Необезбеђена, рашчишћено
25. Бресје, црква Свете Катарине Култно место		Демолирана и опљачкана	
26. Косово Поље, црква Светог Николе Е		Запаљена изнутра	Обновљени екстеријер и ентеријер 2005. Године, постављен нов иконостас
27. Доња Слапашница, црква Светог Пантелејмона Култно место		Запаљена	
28. Косовска Каменица, црква Светог Николе КД	Оштећена		Започета обнова 2013. Године
29. Косовска Митровица, зграда бившег Руског конзулата КД	Срушена 2001. Године да би се изградио тржни центар		
30. Косовска Митровица, црква Светог Саве КД	Запаљена	Запаљена	Обновљена 2005. Године
31. Обилић, црква Светог арханђела Михаила Култно место		Запаљена	
32. Липљан, Стара основна школа КД			Године 2012. Констатовано да је културно добро у потпуности порушено; терен на којем се налазила је рашчишћен
33. Словиње, црква Светог Николе КД	Уништена		Необезбеђена, недоступна
34. Кијево, црква Светог Николе СК 1387	Уништена		Необезбеђена
35. Млечане, црква Светог Николе СК 1385	Уништена		Необезбеђена
36. Брњача, црква Свете Недеље КД	Уништена	Запаљен конак	Конак обновљен 2005. Године
37. Манастир Зочиште КД	Уништен		Обнова из темеља траје од 2004. Године; изложен

			провокацијама
38. Оптеруша, црква Светог Ђорђа (Светог Спаса) КД	Уништена		
39. Оптеруша, црква Светог Николе Е (?)	Уништена		
40. Бело Поље, црква Ваведења КД	Оштећена	Запаљена	Обновљена 2005–2006; живопис се обнавља од 2013. Године
41. Петрич, црква Свете Тројице Култно место	Уништена		
42. Пећ, кућа Мире Протића КД	Уништена		
43. Пећ, Стара чаршија КД	Девастирана		
44. Сига, црква Светог Ђорђа КД	Уништена, минирана		Без промена
45. Подујево, црква Светог Андрије Првозваног Е	Запаљена	Срушен олтарски простор	Обнављана 2005–2008; поново оштећена 2012. Године
46. Ракитница, црква Светог арханђела Михаила КД	Запаљена		Без промена
47. Врела, Богородичина црква КД	Уништена		Без података
48. Драјчићи, црква Светог Николе СК 1409	Оштећена		Обнављана 2003. Године
49. Живињане, црква Свете Недеље Култно место		Спаљена	
50. Кориша, црква Светог Ђорђа КД	Уништена		Без података
51. Кориша, манастир Светог Марка КД	Уништен		Без података
52. Кориша, манастир Светог Петра Коришког СК 1400	Оштећен		Без података
53. Локвица, црква Светог Илије КД	Уништена		Без података
54. Љубижда, црква Светог Николе КД	Уништена		Необезбеђена, изложена даљем оштећивању
55. Мушниково, црква Светог Николе СК 1405	Оштећена		Без промена
56. Новаке, конак КД	Срушен		
57. Призрен, зграда Богословије Светих Ђирила и Методија КД	Срушена капела, опљачкана	Запаљена и девастирана	Обновљена 2005–2008. Године
58. Призрен, зграда Епископије	Исељена, чувао	Запаљена,	Обновљена 2005–2008.

Е	Кфор	демолирана, уништена	Године
59. Призрен, манастир Светих арханђела СК 1366		Спаљен	Обнова у току
60. Призрен, Поткаљаја, Пантелија и Поток-махала КД	Паљени и рушени	Спаљени и рушени	Неадекватном обновом изгубили споменичка својства
61. Призрен, Призренска тврђава, Душанов град – Каљаја СК 1399			Неадекватном обновом изгубила споменичка својства
62. Призрен, саборна црква Светог Ђорђа Е		Спаљена	Обновљена, нов иконостас
63. Призрен, црква Богородице Љевишке СК 1369		Запаљена изнутра	Грађевински санирана 2005–2008; конзервиран живопис 2011–2013. године
64. Призрен, црква Ваведња – Свете Недеље (Маркова) КД		Спаљена	Грађевински обновљена 2005–2008; касније поткопани темељи обновом суседних грађевина
65. Призрен, црква Светих врача Е		Спаљена	
66. Призрен, црква Светог Ђорђа (Руновића) КД		Спаљена	Обновљена грађевински 2005–2008; грчки конзерватори конзервирани су фреске 2013. Године
67. Призрен, црква Светог Николе (Рајкова) КД	Уништена		Ращчишћен терен, без трагова
68. Призрен, црква Светог Николе (Тутића) СК 1402		Запаљена изнутра	Грађевински санирана 2005–2008. Године
69. Призрен, црква Светог Пантелејмона Е		Спаљена	
70. Призрен, црква Светог Спаса СК 1401		Запаљена	Интервентни радови на обе цркве 2005; угрожена, необезбеђена
71. Газиместан, меморијални комплекс ПКИЦ 59	Оштећен бомбардовањем, миниран	Оштећен	Обновљен, угрожен новом градњом
72. Горња Брњица, црква Светих Петра и Павла КД	Оштећена		Без података
73. Помазатин, црква Светог Илије Култно место	Срушена		Без података
74. Приштина, зграда Митрополије и прве српске школе	Срушена		

КД			
75. Приштина, Стара чаршија КД	Оштећена бомбардовањем		Неадекватна обнова
76. Приштина, црква Светог Николе Култно место	Оштећена	Спаљена	Реконструисана 2006- 2008. Године
77. Сушица, црква Светог Димитрија КД	Оштећена		Оштећена ограда око цркве 2006. Године
78. Леочина, црква Светог Јована КД	Срушена		Необезбеђена
79. Манастир Девич СК 1413	Оштећен, опљачкан	Спаљен и срушен	Обнова 2005-2008. Године
80. Рудник, црква Светог Ђорђа КД	Срушена		Без промена
81. Дворане, црква Светог Спаса Култно место	Уништена		
82. Мушутуште, манастир Свете Тројице КД	Уништен		Без промена, необезбеђен
83. Мушутуште, црква Богородице Одигитрије СК 1414	Уништена		Без промена, необезбеђена
84. Поповљане, црква Светог Николе КД	Срушена		Необезбеђена
85. Речани, црква Светог Ђорђа СК 1415	Уништена		Без промена, необезбеђена
86. Сува Река, црква Светих Петра и Павла Култно место	Уништена		
87. Горње Неродимље, црква Светих арханђела СК 1420	Уништена		Необезбеђена
88. Горње Неродимље, црква Успења Богородичиног СК 1419	Уништена		Необезбеђена
89. Доње Неродимље, утврђење и црква Светог Николе СК 1417	Уништена		Необезбеђени
90. Некодим, црква Светог Илије Култно место	Запаљена	Запаљена	
91. Софтовић, црква Рођења Богородичиног Култно место		Запаљена	
92. Талиновац, црква Светих апостола Петра и Павла Култно место	Запаљена	Запаљена	
93. Урошевац, црква Светог краља Уроша Е	Демолирана	Запаљена	Поправка столарије и браварије 2005; стално изложена скрнављењу
94. Штимље, црква Светог арханђела Михаила КД	Запаљена	Запаљен звоник	Интервентни радови на блокирању улаза у цркву 2005; сталне провале,



			демолирања, скрнављења
95. Штимље, црква Светог Николе КД	Уништена		Без промена
96. Горња Битиња, црква Светог Ђорђа КД			Обијена и опљачкана 2012. Године

Скраћенице:

СК – категорисани споменик културе

ПКИЦ – категорисана просторна културно-историјска целина

КД – проглашено културно добро

Е – евидентирано добро

Култно место – богомоља без статуса у законској заштити

**Прилог 7.** Споменик Бору и Рамизу у Приштини



(Извор:

<https://www.google.com/url?sa=i&url=http%3A%2F%2Frs.n1info.com%2FVesti%2Fa195015%2FSpomenk-Bori-i-ramizu-u-pristini.html&psig=AOvVaw1iazcZXue2EwWP9ySK1y9V&ust=1609289125705000&source=images&cd=vfe&ved=0CAIQjRxqFwoTCNCj8sL78e0CFQAAAAAdAAAAABAD>)

**Прилог 8.** Споменик Вуку Карацићу у Приштини



(Извор: <https://www.in4s.net/wp-content/uploads/2014/08/Vuk-Karadzic-kontejner.jpg>)

Прилог 9. Стање православних гробаља у општинама Дечани и Митровица<sup>83</sup>

Општина Митровица											
Село	Опште стање	Ограђено	Улазна капија	Број надгробних споменика	Остале грађевине	Висока трава/грмље	Смеће на гробљу	Оштећени/вандализовани надгробни споменици	Косовски Срби у селу	Посећује се	Користи се за сахране
Митровица	5 <sup>84</sup>	+	-	>200	+	+	-	+	-	+	-
Шипоље	5	+	+	50-100	+	+	+	+	-	-	-
Свињаре	5	+	+	>200	+	+	+	-	-	+	-

Општина Дечане											
Село	Опште стање	Ограђено	Улазна капија	Број надгробних споменика	Остале грађевине	Висока трава/грмље	Смеће на гробљу	Оштећени/вандализовани надгробни споменици	Косовски Срби у селу	Посећује се	Користи се за сахране
Дашиновац	5	-	-	?	?	+	-	+	-	-	-
Дечане	5	-	-	?	-	+	?	?	+	+	-
Лочане	5	-	-	<50	?	+	+	+	-	+	-
Раставица	5	-	-	<50	-	+	-	-	-	-	-
Доњи Ратиш	5	-	-	<50	+	+	+	+	-	-	-

(Извор: *Каталог*, 2011)

<sup>83</sup> Назив „Митровица“ односи се на јужни део града Косовска Митровица, али као и остали топоними у табелама преузети су из извора у форми у којој су тамо наведени

<sup>84</sup> Оцена 5, како је у тексту наведено, означава гробље „у врло лошем стању: обрасло је густим или врло густим растињем које покрива надгробне споменике, на гробљу има смећа и, иако су видљиви, већина надгробних споменика је оштећена“.

**Прилог 10-а** Листа основних школа на Косову и Метохији које функционишу у оквиру образовног система Републике Србије (Извор: <https://osnovneskole.edukacija.rs/drzavne> )

1. Основна школа „Краљ Милутин“ Грачаница
2. Основна школа „Угљаре“ Угљаре
3. Основна школа „Браћа Аксић“ Липљан
4. Основна школа „Кнез Лазар“ Доња Гуштерица
5. Основна школа „Владимир Назор“ Јањево
6. Основна школа „Вук Караџић“ Лепина
7. Основна школа „Бранко Радичевић“ Обилић
8. Основна школа „Доситеј Обрадовић“ Црквена Водица
9. Основна школа „Милан Ракић“ Бабин Мост
10. Основна школа „Свети Сава“ Племетина
11. Основна школа „Димитрије Прица“ Доња Брњица
12. Основна школа „Миладин Митић“ Лапље Село
13. Основна школа „Свети Сава“ Сушица
14. Основна школа „Стаја Марковић“ Штрпце
15. Основна школа „Шарски одред“ Севце
16. Основна школа „Рајко Урошевић“ Готовуша
17. Основна школа „Бранко Радичевић“ Косовска Митровица
18. Основна школа „Десанка Максимовић“ Косовска Митровица
19. Основна школа „Доситеј Обрадовић“ Косовска Митровица
20. Основна школа „Свети Сава“ Косовска Митровица
21. Основна школа „Вељко Банашевић“ Косовска Митровица
22. Основна школа „Владо Ћетковић“ Косовска Митровица
23. Основна музичка школа „Миодраг Васиљевић“ Косовска Митровица
24. Специјална школа „Косовски божур“ Косовска Митровица
25. Основна школа „Лепосавић“ Лепосавић
26. Основна школа „Стана Бачанин“ Лешак
27. Основна школа „Вук Караџић“ Сочаница
28. Основна школа „Милун Јакшић“ Бање
29. Основна школа „21. новембар“ Гојбуља
30. Основна школа „Свети Сава“ Граце
31. Основна школа „Вук Караџић“ Прилужје
32. Основна школа „Јован Цвијић“ Зубин Поток
33. Основна школа „Благоје Радић“ Зупче
34. Основна школа „Петар Кочић“ Брњак
35. Основна школа „Вук Караџић“ Звечан
36. Основна школа „Свети Сава“ Жеровница
37. Основна школа „Бановић Страхиња“ Бањска
38. Основна школа „Бора Станковић“ Коретиште
39. Основна школа „Бранко Радичевић“ Церница
40. Основна школа „Доситеј Обрадовић“ Партеш

41. Основна школа „Миладин Поповић“ Пасјане
42. Основна школа „Петар Петровић Његош“ Горње Кусце
43. Основна школа „Свети Сава“ Паралово
44. Основна школа „Вук Караџић“ Шилово
45. Основна музичка школа „Стеван Христић“ Станишор
46. Основна школа „Десанка Максимовић“ Косовска Каменица
47. Основна школа „9. мај“ Кололеч
48. Основна школа „Братство“ Стрезовце
49. Основна школа „Трајко Перић“ Ранилуг
50. Основна школа „Вељко Дугошевић“ Ранилуг
51. Основна школа „Доситеј Обрадовић“ Прековце
52. Основна школа „Миладин Поповић“ Бостане
53. Основна школа „Свети Сава“ Јасеновик
54. Основна школа „Младен Марковић“ Витина
55. Основна школа „Марко Рајковић“ Врбовац
56. Основна школа „Свети Сава“ Клокот
57. Основна школа „Јединство“ Црколез
58. Основна школа „Радош Тошић“ Осојане
59. Основна школа „Јанко Јовићевић“ Гораждевац
60. Основна школа „22. децембар“ Рестелица
61. Основна школа „25. мај“ Враниште
62. Основна школа „5. октобар“ Крушево
63. Основна школа „9. мај“ Рапча
64. Основна школа „Небојша Јерковић“ Драгаш
65. Основна школа „Зенуни“ Брод
66. Основна школа „Доситеј Обрадовић“ Ораховац
67. Основна школа „Светозар Марковић“ Велика Хоча

**Прилог 10-6** Листа средњих школа на Косову и Метохији које функционишу у оквиру образовног система Републике Србије (Извор: <https://srednjeskole.edukacija.rs/drzavne-srednje-skole> )

1. Економско-трговинска школа Драгаш
2. Економска школа Гораждевац
3. Гимназија Гораждевац
4. Техничка школа „Драги Поповић“ Горње Кусце
5. Техничка школа Косовска Каменица
6. Гимназија Косовска Каменица
7. Школа за основно и средње образовање „Косовски божур“ Косовска Митровица
8. Музичка школа „Миодраг Васиљевић“ Косовска Митровица
9. Економско-трговинска школа Косовска Митровица
10. Медицинска школа са домом ученика Косовска Митровица
11. Техничка школа „Михаило Петровић Алас“ Косовска Митровица

12. Гимназија Косовска Митровица
13. Гимназија и Техничка школа (измештена из Вучитрна) Косовска Митровица
14. Средња школа „Никола Тесла“ Лепосавић
15. Пољопривредна школа Приштина – Лешак
16. Пољопривредна школа Доња Гуштерица
17. Гимназија Лепина
18. Гимназија Ораховац
19. Техничка школа „Никола Тесла“ Прилужје
20. Економско-трговинска школа Лапље село (измештена из Приштине)
21. Гимназија Лапље село (измештена из Приштине)
22. Грађевинско-саобраћајна школа Грачаница (измештена из Приштине)
23. Медицинска школа Грачаница (измештена из Приштине)
24. Музичка школа „Стеван Мокрањац“ Грачаница (измештена из Приштине)
25. Машинска школа Преоце (измештена из Приштине)
26. Електротехничка школа „Михајло Пупин“ Сушица (измештена из Приштине)
27. Економско-трговинска школа Гњилане – Ранилуг
28. Техничка школа Суво грло
29. Гимназија Шилово
30. Економско-трговинска школа „Јован Цвијић“ Штрпце
31. Медицинска школа Велико Ропотово
32. Средња школа „Григорије Божовић“ Зубин Поток
33. Средња школа Звечан

**Прилог 11.** Листа библиотека на Косову и Метохији које функционишу у оквиру правног поретка Републике Србије<sup>85</sup> (Извор: [https://www.nb.rs/for\\_librarians/directory.php](https://www.nb.rs/for_librarians/directory.php) )

1. Народна библиотека „Јанко Веселиновић” Гњилане – Горње Кусце
2. Дом културе „Грачаница” Народна библиотека – Грачаница
3. РМХК „Трепча” – Библиотека „Трепча” Звечан
4. Библиотека „Петар Петровић Његош” Зубин Поток
5. Градска библиотека „Вук Караџић” Косовска Митровица
6. Дом културе „Свети Сава” – Исток Косовска Митровица
7. Народна библиотека „Свети Сава” Лепосавић
8. Библиотека у Новом Брду
9. Дом културе „Свети Сава” – Библиотека Штрпце

---

<sup>85</sup> Реч је о неспецијализованим библиотекама, тако да у овом попису нису наведене школске, факултетске ни Универзитетска библиотека.

**Прилог 12.** Образац за анализу садржаја

Документарни серијал „Манастири на Косову и Метохији“

- образац за анализу садржаја –

1. Епизода \_\_\_\_\_
2. Манастир/црква \_\_\_\_\_
3. Место \_\_\_\_\_
4. Стање у коме се налази:
  - 1) уништена
  - 2) оштећена
  - 3) очувана
5. Да ли се одвија литургијски живот: 1) да 2) не
6. Да ли је доступан верницима / посетиоцима: 1) да 2) не
7. Слојеви значења које порука носи и елементи поруке према врсти чула које ангажује

а) историјски			
аудитивни		визуелни	
б) уметничко-естетски			
аудитивни		визуелни	
в) митолошки			
аудитивни		визуелни	
г) слој додатних значења и тумачења			
аудитивни		визуелни	





## Биографија аутора

Бранислава (Братислав) Вучковић (дев. Краговић) рођена је у Новом Пазару 18.05.1986. године.

Основну и средњу школу похађала је у Косовској Митровици. Студије журналистике на Филозофском факултету Универзитета у Приштини завршила је 2009. године, одбравивши дипломски рад „Јавно мњење и пропаганда“ под менторством професора Уроша Шуваковића. На истом факултету наставља образовање у области социологије, али и даље уз интересовање за медије и комуницирање, те је и мастер рад под менторством проф. Шуваковића за тему имао „Друштвене промене: медији у глобалном добу“. На конкурс Задужбине Андрејевић, тај рад је победио у својој категорији и у приређеном издању објављен у виду монографије под називом „Масовни медији у глобалном добу“ 2013. године.

Докторске студије социологије отпочиње на Филозофском факултету у Нишу, наставља у Косовској Митровици на Филозофском факултету на коме је и ангажована као сарадник у настави (2013-2014) и асистент (2014-2021).

Обављала је и дужност секретара Катедре за социологију, као и члана Наставно-научног већа, учествовала у организацији научне конференције *Глобализација и десуверенизација* у организацији Српског социолошког друштва, Института за упоредно право и Филозофског факултета у К. Митровици, и комисији за регионално такмичење ученика средњих школа из социологије.

Учесник је научно-истраживачког пројекта „Косово и Метохија између националног идентитета и евроинтеграција“ III 47023, као и бројних домаћих и међународних научних конференција. Осим поменуте монографије, има већи број радова објављених у међународним тематским зборницима и научним часописима.

Члан је Српског социолошког друштва – Огранак за Косово и Метохију.

Прилог 1.

## Изјава о ауторству

Потписани-а Бранислава Вучковић

број индекса 2/2015

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

*«Медијска трансмисија и очување српског културног идентитета на подручју  
Косова и Метохије (1999-2015)»*

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

Б. Вучковић

У Косовској Митровици, 5. мај 2021.

Прилог 2.

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Бранислава Вучковић

Број индекса 2/2015

Студијски програм Социологија

Наслов рада "Медијска трансмисија и очување српског културног идентитета  
на подручју Косова и Метохије (1999-2015)"

Ментор проф. др Урош Шуваковић; проф. др Зоран Јевтовић

Потписани/а Бранислава Вучковић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу Дигиталног репозиторијума Универзитета у Приштини, са привременим седиштем у Косовској Митровици.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Приштини, са привременим седиштем у Косовској Митровици.

Потпис докторанда

БВучковић

У Косовској Митровици, 5. мај 2021.

Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Приштини, са привременим седиштем у Косовској Митровици унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Медијска трансмисија и очување српског културног идентитета на подручју Косова и Метохије (1999-2015)“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

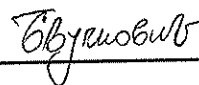
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда



У Косовској Митровици, 5. 5. 2021.

1. Ауторство - Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.