

Dragana Antonijević

Treći pravac u folkloristici: sociološki pristup Gerija Alana Fajna *

Apstrakt: U ovoj monografskoj studiji je razmotren teorijsko-metodološki doprinos mikrosociologa i socijalnog psihologa Gerija Alana Fajna nauci o folkloru. Kritički su reinterpetirana značajna ali i sporna mesta njegove metodologije i sociološkog pristupa folkloru, ukazano je na širi folkloristički okvir njegovih interpretacija, i na kraju je predloženo poboljšanje Fajnovog analitičkog okvira za tumačenje folklornih narativa koji je on nazvao *folklorni dijamant*.

Ključne reči: Geri Alan Fajn, folklorni dijamant, sociostrukturalna osnova folkloru, urbane legende, ekspresivna kultura.

Uvod

Američki sociolog i folklorista Geri Alan Fajn svakako spada među veoma zanimljive i značajne autore, mada nedovoljno poznate srpskoj naučnoj javnosti. Interesantnim ga čini bavljenje različitim temama iz svakodnevnog života na granicama nekoliko naučnih disciplina: socijalne psihologije, sociologije, psihologije i folkloristike. Fajn se, osim toga, bavio temama i metodama koje, u određenim trenucima, nisu bile pomodne u američkim društvenim naukama. Makrosociologiji je nudio radove iz mikrosociologije i simboličkog interakcionizma, uveren da se društveni makrosistemi i strukture mogu razumeti proučavanjem minijaturnih društvenih fenomena poput sociologije prašine, ili ekspresivne kulture malih grupa poput etnografije sakupljača pečurki, folkloru školskih bezbol timova ili kulture kuvara u njujorškim restoranima. S druge strane, dok je američku folkloristiku zahvatala kriza svrsishodnosti, metodološko stagniranje, a poneke čak i stid zbog, navodno, marginalnog imena i statusa folkloru, Fajn je, proučavajući urbane legende, predlagao okretanje sociološkim metodološkim postupcima, ohrabrujući svoje američke kolege da se

* Ova monografska studija je nastala kao rezultat rada na projektu *Antropologija u XX veku: teorijski i metodološki dometi* koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine (MNZZS RS br. 147037).

ugledaju na evropsku etnologiju i folkloristiku koje su odavno koristile naučne pristupe preuzete iz sociologije i političke teorije. Tematski raznovrsni, teorijski i metodološki utemeljeni i zanimljivo napisani, radovi i ideje Gerija Alana Fajna privlače pažnju. Neki aspekti njegovog naučnog rada biće, stoga, ovde predstavljeni i kritički preispitani.

* * *

Ger Alan Fajn (*Gary Alan Fine*) je rođen 1950. godine u Njujorku. Završio je psihologiju na Univerzitetu u Pensilvaniji, a doktorsku disertaciju iz socijalne psihologije odbranio je na Univerzitetu Harvard. Akademsku karijeru gradi kao profesor sociologije na različitim univerzitetima, počev od Univerziteta u Mineapolisu gde je prvi put bio postavljen za docenta 1976. godine, pa preko Univerziteta u Džordžiji gde je predavao od 1990. do 1997. godine, kada prelazi na Nortvestern univerzitet u Evanstonu u državi Ilinois gde i danas predaje sa titulom "John Evans Professor". Bio je gostujući profesor na brojnim univerzitetima u Americi i Evropi, i predsednik različitih socioloških udruženja (Društva za proučavanje simboličkog interakcionizma, Društva za proučavanje društvenih problema, Sociološkog udruženja Srednjeg zapada, itd). Fajnovu dugogodišnje bavljenje različitim folkloškim temama uvrstilo ga je među ugledne folkloriste, a 1988. godine dobija prestižnu nagradu Američkog folklornog društva "Opie Award" za najbolju knjigu iz oblasti dečjeg folkloru *With the Boys: Little League Baseball and Preadolescent Culture*¹. Fajn se smatra jednim od najboljih poznavaca i tumača dela Ervinga Gofmana i njegove teorije o simboličkom interakcionizmu. Još jedno polje njegovih istraživanja uključuje proučavanje istorijske i društvene reputacije poznatih ličnosti iz sveta umetnosti i politike, a od skoro se bavi izučavanjem omladinskih političkih debata u srednjim školama.² Svoja lična i naučna interesovanja za umetnost i kulinarstvo uspešno je spojio proučavajući, s jedne strane, umetnike autsajdere³, a s druge strane, pišući tekstove o hrani, restoranima i kulturi kuvara.⁴

Ipak, centralnu temu Fajnovog proučavanja predstavlja sociologija i etnografija *malih grupa* u sklopu savremenog postindustrijskog društva, posebno njihove ekspresivne kulture i društvenog ponašanja kroz simbo-

¹ G. A. Fine, *With the Boys: Little League Baseball and Preadolescent Culture*, University of Chicago Press, 1987.

² G. A. Fine, *Gifted Tongues: High School Debate and Adolescent Culture*, Princeton University Press, 2001.

³ G. A. Fine, *Everyday Genius*, University of Chicago Press, 2004.

⁴ G. A. Fine, *Kitchens: The Culture of Restaurant Work*, University of California, 1996.

ličku interakciju. Svoje osnovno interesovanje objasnio je rečima: "Pitanje koje postavljam jeste kako društveni sistem u kome živimo oblikuje ekspresivnu kulturu i kako taj društveni sistem utiče na kulturu koju stvaramo i u kojoj učestvujemo. Istražujem način na koji male grupe oblikuju i daju značenje našem zajedničkom iskustvu".⁵

Sociolog minijaturizma i folklor

Interesovanje za ekspresivnu kulturu i simboličku interakciju razumljivo je dovelo Fajna do proučavanja folklor. Njegov folkloristički rad tekao je, načelno, u tri pravca.

Najznačajniji doprinos folkloristici Geri Alan Fajn je dao u proučavanju *glasina* i *urbanih legendi*,⁶ istražujući njihovo značenje, funkciju i uticaj na ponašanje ljudi. Godinama se bavio analizom pojedinačnih urbanih i merkantilnih legendi⁷, zatim analizom legendi o seksualnim fantazijama,⁸ kao i glasinama i pričama koje se šire među decom i omladinom,⁹

⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Gary_Alان_Fine

⁶ Važno je reći da je Fajn usvojio izraze *urbane legende* i *savremene legende* nakon što je detaljno razmotrio postojeće nazive koji se u folkloristici koriste za tu vrstu narativa. Reč je o pričama koje koriste tradicionalne teme i motive, ali su uklopljene u tekući kontekst postindustrijskih društava "kasnog kapitalizma". Uz korišćenje tradicionalnih motiva u savremenom kontekstu, mnoge od tih legendi sadrže i nove motive koji su se javili u drugoj polovini XX veka, uslovljeni značajnim socio-ekonomskim i tehnološko-informacionim promenama nakon II sv. rata. Fajn se založio za upotrebu izraza *urbane legende*, precizirajući da se time ne misli na geografsko-prostornu odrednicu (ističući da se one šire ne samo po gradovima, već i po predgrađima i selima), već u smislu temporalne odrednice koja treba da uputi na sadržaj, događaje, osobe, institucije, organizacije i odnose koji su karakteristični za moderan način života.

⁷ G. A. Fine, Cokelore and Coke Law: Urban Belief Tales and the Problem of Multiple Origins, *Journal of American Folklore* 92, 1979: 478-482; The Kentucky Fried Rat: Legends and Modern Society, *Journal of Folklore Institute* 17, 1980: 222-243; The Goliath Effect: Corporate Dominance and Mercantile Legends, *Journal of American Folklore* 98, 1985: 63-84; Redemption Rumors: Mercantile Legends and Corporate Beneficence, *Journal of American Folklore* 99, 1986: 208-222; Mercantile Legends and the World Economy: Dangerous Products from Abroad, *Western Folklore* 48, 1989: 153-162; Among Those Satanic Mills: Rumors of Kooks, Cults, and Corporations, *Southern Folklore* 47, 1990: 133-146; Redemption Rumors and the Power of Ostension, *Journal of American Folklore* 104, 1991: 179-181, i drugi.

⁸ G. A. Fine, The Promiscuous Cheerleader: An Adolescent Male Legend, *Western Folklore* 39, 1980: 120-129 (sa Bruce N. Johnson); Welcome to the World of AIDS: Fantasies of Female Revenge, *Western Folklore* 46, 1987: 192-197, i drugi.

nastojeći da odredi socio-ekonomsku osnovu tih narativa u američkoj kulturi, kao i načine njihove difuzije. Najvažnije radove iz te oblasti je kasnije objedinio i ponovo objavio u knjizi *Manufacturing Tales: Sex and Money in Contemporary Legends*.¹⁰ Glasine i legende koje belci pričaju o crncima u SAD analizirao je u knjizi *Whispers on the Color Line: Rumor and Race in America* koju je napisao zajedno sa Patrišijom Turner.¹¹ Nakon napada na Svetski trgovinski centar u Njujorku radi na istraživanju legendi o terorizmu i 11. septembru.

Drugi važan pravac Fajnovog rada u folkloristici tiče se njegovih nastojanja da uspostavi konkretne *metodološke principe* koji se zasnivaju na metodama preuzetim iz sociologije i socijalne psihologije, što je razumljivo ako se ima u vidu njegovo profesionalno obrazovanje. Fajn isprva koristi različite pristupe u radovima o glasinama i urbanim legendama, primenjujući one analitičke postupke koji mu, spram tema, najviše odgovaraju da bi argumentovao svoje stavove. Uočivši, međutim, da je američka folkloristika, krajem osamdesetih godina XX veka, ostala bez jasnog pravca i bez prepoznatljivog naučnog identiteta, u cilju njenog "ozdravljenja" predložio je metode koji bi folklorne narative tumačili kao delove socijalnog sistema, uklopljene u postojeće socijalne strukture i materijalnu osnovu društva. Interesantno je da je folkloristici ponudio pristupe tumačenju koje koristi makrosociologija, dok je ovoj potonjoj, pak, predlagao okretanje etnografiji, uveren da sociologija i folkloristika itekako imaju šta da ponude jedna drugoj u teorijskom i metodološkom pogledu. Stoga je u dva navrata objavio radove u kojima se isključivo bavio metodologijom, nastojeći da pruži američkoj folkloristici jasne analitičke okvire. Prvi takav rad je *Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structure*.¹² Predloženi metod kasnije proširuje i dopunjuje novim analitičkim postupcima formirajući čvrst teorijsko-metodološki okvir koji je nazvao *folklorni dijamant* i objavio u radu *Toward a Framework for Contemporary Legends* koji predstavlja uvod u njegovu knjigu *Manufacturing Tales*.¹³

⁹ G. A. Fine, *Folklore Diffusion Through Interactive Social Networks: Conduits in a Preadolescent Community*, *New York Folklore* 5, 1979: 99-125; *With the Boys: Little League Baseball and Preadolescent Culture* University of Chicago Press, 1987; *Knowing Children: Participant Observation with Minors* (sa Kent L. Sandstrom), Sage, 1988, itd.

¹⁰ G. A. Fine, *Manufacturing Tales: Sex and Money in Contemporary Legends*, University of Tennessee Press, 1992. U daljem tekstu samo *Manufacturing Tales*.

¹¹ G. A. Fine and P. Turner, *Whispers on the Color Line: Rumor and Race in America*, University of California, 2001.

¹² G. A. Fine, *Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structure*, *Fabula* 29, 3/4, 1988: 342-353. U daljem tekstu samo *Third Force*.

¹³ G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, 1992: 1-42.

Međutim, Fajn nikada nije u celosti sproveo analizu koristeći se svim aspektima *folklornog dijamanta* i na taj način potvrdio ili doveo u pitanje koncept koji je sam predložio. Jedan od razloga jeste taj što ju je on parcijalno primenjivao u svojim ranijim radovima. Uostalom, i sam je istakao da predloženi model predstavlja "heuristički vodič za razumevanje svih onih komponenti savremenih legendi koje bi trebalo proučiti", te da stoga ovaj istraživački koncept treba razumeti "više kao željenu listu a ne aktuelnu deskripciju onoga što znamo o urbanim legendama, ali takvu koja treba da nam skrene pažnju na činjenicu da savremene legende operišu na nekoliko analitičkih nivoa".¹⁴ Drugi razlog, možda, leži u činjenici da *folklorni dijamant* predstavlja obiman i veoma zahtevan metodološki postupak, primereniji timskom nego individualnom radu.

Treći i relativno skorašnji pravac Fajnovog bavljenja folklorom odvija se u okviru *mikrosociologije*. Najznačajniji tekst, koji je Fajn napisao sa još dvoje kolega, i u kome se objašnjavaju teorijski osnovi sociološkog minijaturizma jeste: John F. Stolte, Gary Alan Fine, and Karen S. Cook, *Sociological Miniaturism: Seeing the Big Trough the Small in Social Psychology*.¹⁵ Autori smatraju da značajan doprinos daljem razvoju sociologije i sociološke socijalne psihologije leži u *sociološkom minijaturizmu* – u razumevanju makrosocijalnih procesa i institucija kroz tumačenje društvenih fenomena sa malom amplitudom, onih koji se tiču "suštinskog domena koju čini gusta tekstura svakodnevnog života". Autori pristupaju problemu društvenog minijaturizma sa dve različite teorijske pozicije: simboličkog interakcionizma uz korišćenje etnografije dogovorenog poretka (*negotiated order ethnography*), što je pozicija koju Fajn zastupa, i teorije društvene razmene (*theory of social exchange*). Osnovne teme koje se istražuju jesu društvena moć i kolektivni identitet koji se konstruišu kroz različite društvene procese. Autori veruju da se primenom sociološkog minijaturizma, kroz prožimanje dva pomenuta teorijska pristupa, mogu pružiti važni uvidi i odgovori na ključna pitanja koja postavljaju: šta je kultura, šta je socijalna struktura, i kako kultura i socijalna struktura utiču i oblikuju misli, osećanja i akcije pojedinaca.

Budući da nas ovde zanima Fajnova istraživačka perspektiva u mikrosociologiji, treba reći da se on usredsredio na proučavanje društvenih pokreta i malih grupa. Metod rada u prikupljanju podataka koji Fajn koristi je etnografski, naglašavajući važnost posmatranja sa učestvovanjem unutar proučavane društvene grupe. Sprovodeći potom kvalitativna istraživanja, što je osnovni postupak koji se primenjuje u simboličkom interakcionizmu, Fajna zanima da

¹⁴ *Manufacturing Tales*, 32.

¹⁵ John F. Stolte, Gary Alan Fine, and Karen S. Cook, *Sociological Miniaturism: Seeing the Big Trough the Small in Social Psychology*, *Annual Review of Sociology*, 27, 2001: 387-413.

istraži način života, narative, običaje i verovanja koje ta grupa deli i uz pomoć kojih gradi svoj kolektivni identitet; njihovu unutrašnju organizaciju, međusobne odnose, ciljeve i rizike; te metode pregovaranja koje koristi sa nadređenim društvenim strukturama moći u borbi za pozicije, prava i priznanje, stvarajući svoj javni lik (*public self*) i formirajući osnovu za dalje delovanje. Ujedno, kroz simboličke vidove ponašanja, grupa daje značenje društvenim procesima, strukturama i, uopšte, kulturi u koju je uključena.¹⁶

Socijalna struktura, grupni identitet i ekspresivna kultura su ključne reči koje Fajn koristi, i tu prepoznajemo njegovo bavljenje folklorom u mikrosociologiji, preciznije – ličnim pričama, šalama, glasinama, legendama i anegdota kao sredstvom simboličkog opštenja koje utiče na ponašanje, shvatanje i emocije članova malih društvenih grupa. Najpoznatije, mada ne i jedino, istraživanje tog tipa Fajn je sproveo među sakupljačima pečurki u Minesoti, o čemu je objavio nekoliko radova.¹⁷

Treći pravac : socio-ekonomska osnova folklor

Kada je Geri Alan Fajn krajem osamdesetih godina XX veka napisao tekst koji je naslovio *Treći pravac u američkom folkloru: folklorne narative i socijalna struktura (Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structure)*, imao je na umu, pre svega, metodološku obamrlost, nedostatak jasne orijentacije i odsustvo konsenzualnog identiteta aktuelne folklorne zajednice u Americi koja bi se okupila oko neke zajedničke meta-teorijske osnove i radila na promeni naučne paradigme.¹⁸

Međutim, da američkoj folkloristici nije uvek nedostajao analitički fokus, pokazuje i izraz koji je Fajn upotrebio – *treći pravac*. Prvi metodološki pristup, koji je decenijama suvereno vladao američkim (ali i evropskim) folklorom, jeste tekstualna analiza ili analiza sadržaja folklorne narative. Nema sumnje da zasluga za ovaj pristup pripada filozofima i lingvistima koji su oduvek činili veliki deo folklorističke naučne zajednice s obe strane okeana. Drugi važan zaokret dogodio se početkom sedamdesetih godina XX veka,

¹⁶ Stolte, Fine, Cook, op.cit., 402, 403, 406, 407.

¹⁷ G. A. Fine, *More Tales: The Culture of Mushrooming*, Harvard University Press, 1998; *Community and Boundary: Personal Experience Stories of Mushroom Collectors*, *Journal of Folklore Research* 24, 1987; *Dying for a Laugh: Negotiating Risk and Creating Personas in the Humor of Mushroom Collectors*, *Western Folklore* vol. 27, no. 3, 1988; zajednički rad sa Holyfield L, *Secrecy, Trust and Dangerous Leisure: Generating Group Cohesion in Voluntary Organizations*, *Social Psychology Quarterly* 59, 1996.

¹⁸ G. A. Fine, *Third Force*, 342.

kada se jedna grupa američkih folklorista okupila oko zajedničke ideje koju je promovisala u, danas čuvenom, zborniku *Ka novim perspektivama u folkloru*.¹⁹

Ubrzo će ovaj pristup proučavanju interaktivnog procesa kroz koji se odvija folklorna komunikacija, nazvan *teorija performansa*, postati dominantan u američkoj folkloristici, doprinoseći procvatu discipline, brojnim naučnim radovima i skupovima gde se debatovalo ne samo o analizi teksta, već i konteksta i izvedbe folklornih sadržaja. Disciplina je doživela značajan paradigmatički pomak koji su pratile redefinicije bazičnih folklorističkih koncepata, kao i primena novih analitičkih metoda, poput komunikacijske analize, kontekstualne analize, analize performansa, itd. Fajn ističe značaj ovog zaokreta koji je folklorističku nauku preveo sa "suštinski književnog i statičnog pristupa ka dinamičnom pristupu" koji je crpeo svoje ideje iz "sociolingvistike, socijalne psihologije i teorije drame".²⁰ Generaciju koja je iznedrila ovaj naučni zaokret čine i danas uvažena imena, od kojih su mnogi potekli sa znamenitog Odseka za folklor na Indijana Univerzitetu u Blumingtonu pod rukovodstvom Ričarda Dorsona, koji je tu grupu naučnika rado zvao "mladoturcima" američke folkloristike.²¹

Interaktivna teorija performansa je, kao novi teorijsko-metodološki koncept, doživela svoj vrhunac negde do početka osamdesetih godina XX veka, da bi se potom etablirala kao priznati i poznati pravac u folkloristici koji se primenjuje u savremenim istraživanjima. Međutim, Fajn ističe da nakon toga novi metodološki pristupi nisu bili jasno formulisani, što ne znači i da nisu bili prisutni.²² Zapravo, problem je u tome što američka folkloristika nije osvestila i adekvatno prihvatila postojanje drugačije orijentacije u svojim redovima, i to upravo one za koju se i Fajn zalaže.²³ Razlog pomanjkanja, ili bolje, neprepoznavanja nove

¹⁹ R. Bauman, and A. Paredes, (eds.), *Toward New Perspectives in Folklore*, Austin 1972. Ovaj zbornik radova izašao je kao tematski broj godinu dana ranije u najpoznatijem američkom folklorističkom časopisu *Journal of American Folklore*, Vol. 84, No. 331, 1971.

²⁰ G. A. Fine, *Third Force*, 343.

²¹ Robert Džordž (Robert Georges), Ber Telkin (Barre Toelken), Rodžer Abrahams (Roger Abrahams), Dan Ben-Ejmos (Dan Ben-Amos), Ričard Bauman (Richard Bauman), Del Hajms (Dell Hymes), Linda Dež (Linda Dégh), Barbara Kiršenblat-Gimblet (Barbara Kirschenblatt-Gimblett) i drugi, ali i Alan Dandes (Alan Dundes) i Henri Glesi (Henry Glassie) koji nisu bili teoretičari performansa u užem smislu, ali su pripadali ovoj plodnoj naučnoj zajednici.

²² G. A. Fine, *Third Force*, 343.

²³ Autori i radovi na koje Fajn ukazuje, a koji po njemu predstavljaju primer *trećeg pravca* u američkom folkloru su: Henry Glassie, *Passing the Time in Ballymenone: Culture and History of an Ulster Community*, Philadelphia 1982; Stanley Brandes, *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*, Philadelphia 1980; Simon Bronner,

paradigme Fajn vidi u malobrojnosti folklorističke zajednice i njenoj kvantitativnoj i institucionalnoj slabosti da promoviše novi zaokret.²⁴

Čini mi se, međutim, da kvantitativna slabost neke naučne zajednice, što svakako može biti problem, u ovom slučaju nije i jedini razlog metodološkog stagniranja, ili ne bi trebalo da predstavlja opravdanje kao što to Fajn smatra. Ber Telkin je bio u pravu kada je napisao da nema nikakve koristi od rasipanja energije na raspravu o tome koliko ima aktivnih folklorista i da li postoji dovoljan broj odeljenja na kojima se folklor izučava – treba biti stalno naučno i intelektualno prisutan sa bogatom i kritičkom interpretativnom vizijom.²⁵ Uostalom, dokaz za to je upravo "zlatna" generacija američkih folklorista iz sedamdesetih godina koji ni tada nisu predstavljali brojnu naučnu grupaciju ali su, očigledno poneti talasom novih teorijskih pristupa u antropologiji, semiologiji i sociolingvistici, formulisali i primenili svoju komunikacijsku teoriju performansa. Njihov uticaj je bio toliko snažan da je, rekla bih, za izvesno vreme ostavio folklorističku zajednicu bez snage za novi teorijski prodor. S druge strane, poststrukturalna i postkulturalna dekonstrukcija "slike sveta" navela je neke američke folkloriste da se malodušno zapitaju nije li, sa krajem milenijuma, stigao i kraj folklor kao nauke.²⁶

Imajući na umu gorepomenute razloge, možemo sagledati značaj Fajnovog *trećeg pravca* koji on pronalazi u tumačenju folkloru u svetlu socijalnih struktura, posebno u uslovima postindustrijskog globalnog društva "kasnog kapitalizma". Drugim rečima, u tumačenju folkloru sa aspekta klase, roda, grupe, nacionalizma, institucija i materijalne osnove društva. Reč je, dakle, o proučavanju *makrokonteksta* folkloru koji je, po Fajnovom mišljenju, ostao po strani interesovanja folklorista koji su, bilo da su se bavili analizom sadržaja teksta ili analizom komunikacije i izvedbe, naglasak stavljali na mikrokontekste. Makrokontekstualni pristup pružio bi bolji uvid u to šta ekspresivna kultura, a samim tim i folklor, znače za društveni poredak, i u kakvoj su vezi sa političkim, ekonomskim i socijalnim strukturama. Makrokontekstualno tumačenje folkloru Fajn je konkretno i demonstrirao nizom svojih radova o ekspresivnoj kulturi različitih malih grupa, kao i analizom značenja i funkcija merkantilnih legendi.

Chain Carvers: Old Men Crafting Meaning, Lexington 1985; Janet Langlois, *Belle Gunnes: The Lady Bluebeard*, Bloomington 1985; pominje i poseban broj JAF-a posvećen feminizmu u folkloru: *Special Issue on Folklore and Feminism, Journal of American Folklore* 100, 1987.

²⁴ G. A. Fine, *Third Force*, 343.

²⁵ Barre Toelken, *The End of Folklore, Western Folklore* 57, no. 2-3, 1998.

²⁶ *Journal of American Folklore* Vol. 111, No. 441, iz 1998. godine posvećen je razmatranju pozicije folkloru kao naučne discipline, njene svrshodnosti, imena i statusa na kraju milenijuma, kao i budućnosti folkloristike.

Gerri Alan Fajn skreće pažnju na to da pristup koji on predlaže nije nepoznat evropskoj antropologiji i folkloristici: "Američki folklor je bio pasivan, ignorišući svoje veze sa strukturalnim društvenim naukama i sa materijalnom stvarnošću. Takav stav je bio mnogo manje prisutan u Evropi gde je etnografski i strukturalni pristup folkloru bio uobičajen, i gde su marksizam i druge političke teorije uticale na folklorne studije. Čak je i 'veliki tim' britanskih folklorista s kraja XIX veka gajio intenzivno interesovanje za društvena pitanja. Za to vreme, u Americi se o tome malo vodilo računa, budući da je folklor bio više povezan sa književnošću i socijalnom psihologijom nego sa ekonomijom i politikom."²⁷

Jedini rani primer pristupa, koji povezuje socio-strukturalne elemente neke zajednice i njenu folklornu tradiciju, Fajn pronalazi u studiji američke folkloristkinje mađarskog porekla Linde Dež *Folklore and Society: Storytelling in an Hungarian Peasant Community*,²⁸ pri čemu Fajn ističe da je "Dež, obučavana u evropskoj etnološkoj tradiciji, donela socijalni kontekstualizam, proučavanje grupe i evropsku etnografiju američkoj publici."²⁹

Nije na odmet na ovom mestu podsetiti čitaoca da je važnost proučavanja makrokontekstualnih, socio-ekonomsko-ekološko-političkih faktora u tumačenju folklornih narativa (mitova) Klod Levi-Stros jasno uočio i obrazložio još šezdesetih godina XX veka u svom prekretničkom tekstu "Mit o Asdivalu".³⁰ Stoga je za pohvalu što Fajn shvata da, predlažući svoj socio-ekonomski koncept američkoj folkloristici, time ne otkriva ništa novo evropskoj.

²⁷ G. A. Fine, *Third Force*, 353.

²⁸ Linda Dégh, *Folklore and Society: Storytelling in an Hungarian Peasant Community*, Bloomington 1969.

²⁹ G. A. Fine. *Third Force*, 344.

³⁰ Klod Levi-Stros je prvi put objavio "La Geste d'Asdiwal" u *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 1958-1959*, Paris 1958, p. 3-43; potom ponovo u *Les Temps modernes*, no. 179, 1962; a zatim i u *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973: 175-233.

Tekst je prvi put preveden na engleski jezik 1967. godine u *The Structural Study of Myth and Totemism*, E. Leach (ed.), A. S. A. Monographs 5. London:Tavistock, dok je *Structural Anthropology II* u prevodu M. Layton, objavljena 1976, New York: Basic Books.

Problem je, čini se, u tome što su američki antropolozi i folkloristi slabo čitali Klod Levi-Strosa i u engleskom prevodu, a kamoli u francuskom originalu.

Poređenja radi, na srpskom jeziku "Priča o Asdivalu" se prvi put pojavila 1986. godine u časopisu *Savremenik* 7-8, 1986: 7-24 (I deo), i *Savremenik* 9-10, 1986: 230-249 (II deo), Beograd, u prevodu Dragane Antonijević. Potom se pojavljuje na hrvatskom jeziku u prevodu Danijela Bučana i Vjekoslava Mikečina u *Strukturalnoj antropologiji* 2, Školska knjiga, Zagreb 1988: 132-183, pod nazivom "Asdivalova junačka djela".

U svrhu promovisanja novog pristupa, Fajn je predložio pet osnovnih postulata koje bi bilo moguće koristiti kao polazište za socio-ekonomsko tumačenje folkloru:

1. Uslovi socijalne strukture društva oblikuju kulturnu tradiciju, a očitava se kroz odnose među različitim grupama formiranim na osnovu pripadnosti klasi, političkoj partiji, profesiji, rodu, rasi i starosnoj grupi.

2. Sadržaj kulturne tradicije utiče na socijalnu strukturu, formirajući pogled na svet svojih pripadnika i menjajući njihovo ponašanje. Tako shvaćena tradicija ima prinudni karakter jer određuje koje su akcije i postupci prihvatljivi i mogući u društvu.

3. Folklorna tradicija je, poput društvenih organizacija, uvek u dinamičnoj tenziji i promeni. Sile koje utiču na te promene su strukturalne i kulturalne. Folklorni narativi, stoga, mogu da podržavaju društvene promene, a mogu i retrogradno da deluju isticanjem konzervativnih sadržaja.

4. Transmisija kulturne tradicije prati liniju društvene segmentiranosti. To znači da će u zavisnosti od društvene pozicije pojedinaca teći difuzija određenih folklornih narativa. Niti će svi u društvu čuti sve priče, niti će ih podjednako prenositi, niti će im one isto značiti.

5. Folklorni narativi se izvode u odgovarajućem socijalnom okruženju, a strukturalni faktori koji na to utiču su prirodna okolina, vremensko ograničenje, jezik, interesi i društvena organizacija porodice i šire grupe.

Ovih pet tvrdnji, koje se slobodno mogu proširiti novim stavovima, predstavljaju po Fajnu osnovu za analizu folklornih narativa, omogućavajući upotrebu dostupnih metodoloških pristupa svim analitičkim nivoima: tekstu, performansu i kontekstu, ali sada situiranih u šire socio-ekonomske okvire.

Teorija cevovoda i analiza mreže društvenih odnosa

Pitanje difuzije urbanih legendi predstavljalo je izazovan problem za sociologa Fajna. Kako se šire legende – nasumice i nepredvidljivo ili po nekim pravilima? U kakvom su odnosu difuzija i socijalna struktura? Razmatranje ovog problema Fajn je započeo usvojivši teoriju koju su predložili američki folkloristi mađarskog porekla, Linda Dež i Andre Vazonji.³¹ Nazvali su je *teorija cevovoda* (*conduit theory, conduit model of dif-*

³¹ L. Dégh, and A. Vázsonyi., The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission in Folklore. U: *Folklore, Performance and Communication*, eds. D. Ben-Amos/ K. Goldstein. The Hague-Paris 1975: 207-252.

fusion) koja stoji u oštroj opreci sa teorijom po kojoj se folklorne priče nasumice šire po zajednici.

Teorija cevovoda pretpostavlja da se narativi šire samo između ljudi koji se međusobno poznaju i koji namerno odabiraju ko će, od poznatih osoba, činiti njihovu publiku. Pri tom, važnu ulogu imaju društvena pozicija i status naratora, budući da će oni uticati na vrstu interesa koji narator ima i koji će nastojati da konceptualizuje u svojoj izvedbi. U heterogenim društvima postoji veliki broj zajednica različitih interesa, čiji se članovi međusobno ne poznaju, što znači da postoji mnoštvo nivoa komunikacionih "cevovoda" ili kanala. Pa čak i u malim i blisko povezanim zajednicama folklorna transmisija se javlja samo unutar podgrupe koja je zainteresovana za dotičnu temu. Jasno je, iz tog razloga, da svi pojedinci nemaju jednake pristupe folklornim tekstovima, pa ni mogućnosti da ih pričaju. Naprosto, kaže Fajn, "postoje osobe koje se nikada ne kvalifikuju ni kao primaoci legendi ni kao njihovi prenosioci"! Performans, u komunikacionim kanalima, biva stoga uobličen sa ciljem da izađe u susret implicitnom razumevanju socijalne situacije.³²

Difuzija narativa će, dakle, teći po linijama društvene segmentiranosti, a uspeh analize zavisice od našeg poznavanja socijalne strukture i komunikacionih kanala u postojećem društvenom poretku. Ovakve karakteristike omogućavaju folkloristima da sa velikom verovatnoćom predvide transmisiju tekstova.³³

Proveru validnosti teorije cevovoda Fajn je dopunio koristeći se još jednim razvijenim pristupom iz društvenih nauka, posebno korišćenim u antropologiji i sociologiji – *analizom mreže* (*network analyses*) društvenih odnosa. Ovde bi trebalo intervenisati jednom važnom primedbom. Fajn se, kao sociolog, poziva na radove J. A. Barnsa u korišćenju analize mreže za utvrđivanje strukture neke zajednice na osnovu poznavanja veza i odnosa koji postoje među individuama u toj zajednici.³⁴ Međutim, nekih pola veka ranije, britanski antropolog A. R. Redklif-Braun formulisao je strukturalno-funkcionalnu teoriju o mreži društvenih odnosa i uloga, interesima i vrednostima koji upravljaju ponašanjem članova grupe, i društvenoj strukturi kao jedinici analize homogenih zajednica,³⁵ ali Fajn propušta da to uoči i pozove se i na njegove radove.

³² Drugim rečima, odluka o tome da li će i kako neka priča biti ispričana zavisi od slike koju osoba ima o socijalnoj strukturi i kako percipira svoje interese a kako interese, očekivanja i verovanja ljudi koji treba da budu njegova publika.

³³ G. A. Fine, *Third Force*, 351.

³⁴ G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, 87.

³⁵ A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge and Kegan Paul, 1952. Prevedno na srpski: A. R. Redklif-Braun, *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*, Prosveta, Beograd, 1982.

Radi boljeg razumevanja primenjenih analitičkih postupaka, Fajn je istakao razliku između koncepta mreže i koncepta cevovoda. *Mreža* je skup postojećih odnosa među pripadnicima neke zajednice. *Cevovod* se odnosi na posebnu vezu koja se aktivira tokom difuzije nekog folklornog elementa, i ne podrazumeva čitav skup društvenih odnosa.³⁶

Fajn primećuje da folkloristi nisu koristili analizu mreže najviše zbog toga što ona ignoriše sadržaj interakcije među osobama. Da bi bila relevantna za folkloriste, analiza mreže mora da uzme u obzir varijacije sadržaja priča koje se prenose kroz komunikacione kanale. Stoga, Fajn predlaže da se analiza mreže prilagodi folkloru tako što će joj jedinica analize biti osoba u interakciji, što bi bilo analogno tekstu kao jedinici analize sadržaja.

Da bi testirao hipotezu o komunikacionim kanalima difuzije, Geri Alan Fajn je sproveo istraživanje među preadolescentnim školskim grupama u Sanford Hejtsu, predgrađu Mineapolisa u kome stanuje srednja klasa.³⁷ Dve glasine su mu poslužile kao tema istraživanja: glasina o "smrtonosnim" Pop Rock bombonicama (koje zbog primese karbon dioksida praskaju u ustima), i glasina o razbijenom prozoru na jednoj školi dan pre letnjeg raspusta. Fajn je istraživanje sproveo etnografskom metodom posmatranja sa učestvovanjem, mesecima se susrećući i razgovarajući sa dečacima članovima bezbol timova iz okolnih škola, potom sa decom koja su se okupljala oko bezbol igrača kao njihova publika ili prijatelji, te sa devojkicama iz softbol* tima.

U prvom delu istraživanja, o polomljenom prozoru, Fajn se usredsredio samo na utvrđivanje obrazaca transmisije. Najzastupljeniji žanr u prepričavanju bila su lična kazivanja dečaka koje je policija ispitivala i koji su u tim pričama isticali svoju domišljatost da nadmudre policiju, izbegnu osudu i dokažu nevinost. Osim ličnih kazivanja, pričale su se i glasine (o tome ko je stvarno slomio prozor) i anegdote (u vezi ranijih sličnih doživljaja). Primenom teorije cevovoda i sociometrije, Fajn je nastojao da utvrdi da li su izgledi da se priča proširi veći u određenim segmentima preadolescentne zajednice i šta karakteriše te segmente. Ustanovio je da su kanali protoka informacija određeni obrascima druženja i prijateljstava, i to različitim spram nivoa poznanstva – na nivou škole, razreda ili bezbol tima. Organizacijska povezanost (poput škole ili tima) određuje izbor prijatelja što ima uticaja na difuziju folklornih narativa.

³⁶ G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, 87.

³⁷ G. A. Fine, *Folklore Diffusion Through Interactive Social Networks: Conduits in a Preadolescent Community*, *New York Folklore* 5, 1979, preštampano u *Manufacturing Tales*, 86-119.

* Softball – vrsta bezbola koja se igra sa lakšom loptom.

U drugom delu istraživanja, o smrtonosnom ishodu konzumiranja praskajućih Pop Rock bombonica,³⁸ Fajn je obratio pažnju i na kanale širenja priče i na varijacije u sadržaju legende. Došao je do zaključka da, iako je preadolescentna grupa dece u Sanford Hejtsu relativno mala i usko povezana zajednica, ima dovoljno unutrašnje segmentiranosti – škola koja se pohada, razred i starosna grupa, pripadnost pojedinim bezbol timovima, polna diferencijacija i dr. – koja omogućuje simultano širenje različitih i paralelnih verzija u višestrukim komunikacionim cevovodima, čak i onda kada su se ti cevovodi ukrštali na nivou pojedinaca koji su istovremeno pripadali različitim segmentima. Drugo, potvrdio je teze Dež i Vazonjija da difuzija folklornih narativa teče po određenim pravilima i to na osnovu interesa i motiva koji postoje u nekoj grupi, s jedne strane, i na osnovu međusobnog poznanstva i prijateljstva, s druge strane. Naime, prijateljske i emotivne veze, uz strukturalnu uslovljenost, presudne su u transferu informacija budući da su kao izvor legende uvek navođeni ili najbolji prijatelji ili najpopularnije osobe u timu ili razredu, pa čak i onda kada se ispostavilo da je navedena osoba među poslednjima čula za dotičnu priču! Zanimljiv je Fajnov zaključak da, kada je dečji folklor u pitanju, uvek se kao pouzdan izvor legende "iz prve ruke" uzima neka odrasla osoba kojoj deca a priori veruju, potom se, kao sekundarni verodostojni izvor informacija, javlja najpopularnija osoba u grupi (tj. ona koja ima najviše prijatelja), pa slede osobe koje zauzimaju sve udaljenija mesta na lestvici bliskosti i pouzdanosti, pri čemu najmanje verodostojan izvor, po pravilu, predstavlja neki vršnjak koji ne pripada užoj strukturalnoj grupi, dakle, osoba "sa strane".

U zaključku ovog istraživanja Fajn je istakao važnost upotrebe oba analitička pristupa u folkloru – i teorije cevovoda i analize mreže – jer oni mogu pomoći da se sa velikom preciznošću odrede obrasci transmisije, proces difuzije, motivi i interesi koji utiču na nastanak različitih verzija, kao i folklorna uloga društvenih struktura, emotivnih veza i interakcijskog potencijala.³⁹

³⁸ Legendu o smrti od Pop Rock bombonica Fajn svrstava u širu grupu legendi o kontaminaciji hranom, koje dovodi u vezu sa ambivalentnim osećanjima vezanim za modernu tehnologiju i nove proizvode. Legenda o smrti od Pop Rock bombonica (zbog praskanja dolazi, navodno, do rupture želuca) bila je široko rasprostranjena u SAD-u tokom druge polovine sedamdesetih godina, a prema nekim izvorima dovela je dotle da je proizvođač General Foods imao ozbiljne posledice u smanjenom prometu svojih proizvoda, tako da su 1979. godine bili primorani da i zvanično obustave proizvodnju Pop Rock bombonica. Ovom legendom i njenim posledicama bavila se i popularna emisija "Mythbusters" na kanalu Discovery, dokazujući da je smrt od konzumacije velike količine tih bombonica nemoguća.

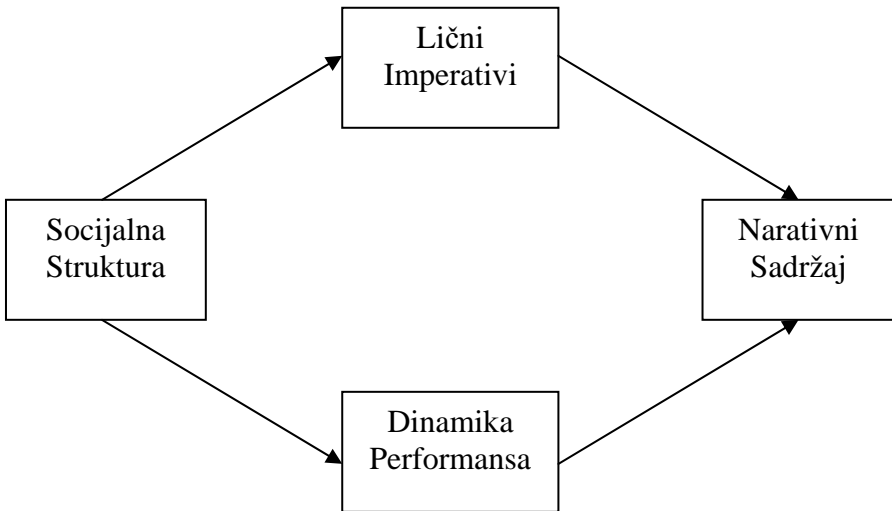
³⁹ G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, 116;

Folklorni dijamant

Folklorni dijamant je naziv koji je Fajn dao teorijsko-metodološkom okviru za proučavanje dinamike stvaranja, prenošenja i značenja savremenih legendi (mada primenljivog i na druge narative). Fajn je, predlažući ovaj model,⁴⁰ imao na umu povezanost nekoliko varijabli koje je smatrao ključnim za proučavanje urbanih legendi.

Kao najvažnije faktore, istakao je četiri elementa analize:

1. *Socijalnu strukturu* – koju čini širi društveni, institucionalni i komunalni kontekst;
2. *Lične imperitive* – koji se odnose na unutarpsihičko stanje naratora;
3. *Dinamiku performansa* – neposredno, interakcijsko okruženje i ponašanje putem kojih se legende šire, kao i očekivanja publike;
4. *Narativni sadržaj* – odabrani, izmenjeni ili ignorisani tekst narativa.



Iz skice modela *folklornog dijamanta* jasno je da postoji hijerarhija međusobne uslovljenosti varijabli. Teoretski bi se moglo pretpostaviti da svi elementi, na neki način, utiču povratno jedni na druge, ali snaga i pravac tog uticaja ni približno nisu jednaki. Praktično, jedina "zavisna varijabla" je narativni sadržaj u kome se stiču uticaji prethodne tri varijable. S druge strane, socijalna struktura predstavlja

⁴⁰ G. A. Fine, Introduction: Toward a Framework for Contemporary Legends, u: *Manufacturing Tales*, 1992: 1-42. Vidi takođe napomenu br. 13.

uticaj "spoljašnjeg faktora" koji obezbeđuje osnovu za ostatak modela. Socijalna struktura, međutim, ne utiče direktno na sadržaj narativa menjajući ga ili selektujući materijal, već posredno, kroz medijaciju druge dve varijable: personalnih imperativa i dinamike performansa. Ove dve, nazovimo ih "središnje" varijable, čine primarne puteve medijacije socijalne strukture kroz ličnu percepciju, spoznaju, memorisanje podataka, javnu izvedbu i odgovor publike.

Sada ću detaljnije razmotriti svaku od ovih varijabli da bih pokazala šta Fajn pod time razume i na koji način tumači različite elemente i nivoe uz pomoć kojih je moguće izvršiti analizu folklornih narativa, služeći se prikazanim modelom.

Socijalna struktura

Primarna sila koja uobličava narative kao i sam proces naracije jeste društvena strukturiranost. Naravno, postoji mnoštvo različitih struktura u heterogenim društvima, ali Fajn kao bitne ističe četiri strukturalna elementa: klasnu strukturu, demografsku podelu, institucionalnu strukturu i organizaciju društvene mreže.

Klasna struktura je element koji su folkloristi, po Fajnovom mišljenju, slabo uzimali u obzir uprkos njenom očiglednom značaju koji ima za društvenu organizaciju i političku ekonomiju. Značaj klasne svesti prepoznavali su uglavnom oni koji su se bavili političkim folklorom.⁴¹ U savremenim legendama politički diskurs je manje prisutan, ali ipak proističe iz političke i klasne svesti, kroz kritiku ili interpretaciju savremenih događaja, kaže Fajn.⁴² Većinu američkog stanovništva, na primer, čine pripadnici srednje klase i Fajn smatra da mnoge legende, zapravo, ukazuju na unutrašnju tenziju i podeljena osećanja koje ova klasa ima prema onima iznad i ispod njih: zavist, divljenje i snishodljivo sažaljenje prema višoj klasi, poznatim javnim ličnostima i bogatima prema čijoj poziciji gaje aspiraciju; dok prema klasi siromašnih gaje odbojnost jer se boje da bi mogli skliznuti nazad ka njihovom statusu, uz pomešana osećanja anksioznosti, milosrđa i, takođe, snishodljivog sažaljenja. Fajn smatra da konstantni strah koji srednja klasa ima jeste da i viša i niža klasa bolje žive od njih i imaju srećniji život! Ovakva ambivalentna osećanja reflektuju se u sadržaju i implicitnim porukama brojnih savremenih legendi.

⁴¹ Fajn kao primer navodi svoj rad: G. A. Fine, *Social Change and Folklore: The Interpretation of Social Structure and Culture*, ARV 41, 1985:7-15; takođe i William A. Wilson, *Folklore and Nationalism in Modern Finland*, Bloomington, Indiana University Press, 1976. U našoj antropologiji i folkloristici ovaj pristup je koristio Ivan Kovačević, *Semiologija mita i rituala II – Savremeno društvo*, i *Semiologija mita i rituala III – Politika*, Srpski genealoški centar, Beograd, 2001.

⁴² G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, 7.

Demografska podela se odnosi na "pripisane" (a ne "stečene") statute,⁴³ pod kojima se podrazumevaju rodna, rasna i etnička pripadnost. Pojedinci se rađaju unutar ovih statusa nad kojima nemaju voljnu kontrolu. Pripisani statusi imaju značajnog uticaja na mišljenje i ponašanje pripadnika složenih, heterogenih društava u kojima je prisutna stalna borba za moć i resurse, i gde se uvek nekoj grupi, po rasnoj, etničkoj ili rodnoj osnovi, pripisuje uspešnije pozicioniranje za privajanje, upravljanje i vladanje tim resursima. U tom smislu, uticaj ovih statusa se očituje na sadržaj i izvedbu narativa, određujući koji će žanr i sa kojim sadržajem biti distribuiran u odnosu na pomenute statute.

Primeru radi, Fajn ističe da se najdramatičnija razlika u Americi može uočiti u odnosu na rasnu podelu: različiti narativi se prenose među belaćkim i među crnačkim stanovništvom, drugačiji ciljevi, emocije i motivi upravljaju njihovim folklornim sadržajima, posebno ako se narativi (vicevi, glasine i sl) odnose na suprotnu rasnu ili etničku grupu (ove paralele se mogu povući za svako multietničko društvo!). Isto tako, brojni su narativi sa specifičnom rodnom tematikom, tako da se danas, zahvaljujući feminističkom pokretu, jasno izdvajaju i proučavaju narativi tzv. "ženskog folklor". Interesantno je da Fajn smatra da se, u suštini, "feministički" narativi tematski manje razlikuju od priča koje se šire unutar muške kulture, u odnosu na narative na rasnoj osnovi!⁴⁴ Ipak, "ženski folklor" poseduje teme koje se odnose na specifične strahove, stanja, aspiracije i osećanja žena (pr. diskursi i verovanja vezana za menstruaciju, za seksualne prakse, lične ispovesti silovanih žena itd), a posebno se rodna razlika primećuje u horor legendama koje se šire među tinejdžerima i omladinom ("The Hookman", "The Boyfried's Death", "The Roomate's Death", "The Man Upstairs" i dr).⁴⁵

Institucionalne strukture se odnose na institucije koje eksplicitno ili implicitno podržava državna uprava, budući da one propisuju i sankcionišu cijeve i ponašanje pripadnika društvene zajednice, prenoseći ujedno postojeće norme i vrednosti. Ove institucije, stoga, imaju veliku moć koju sprovode kroz mrežu različitih organizacija, kroz proces socijalizacije i društvene kontrole. Važan element institucionalne strukture jeste upravo proces socijalizacije (kroz institucije porodice, škole, crkve i dr) koji utiče na sadržaj, izbor i pamćenje različitih narativa. Sledeća važna institucija je radno mesto koje obiluje takvim i tolikim folklornim sadržajima da omogućuje izdvajanje posebnih grupa "profesionalnog folklor". Mas mediji, pak, predstavljaju moćan kanal prenošenja savremenih legendi, pri čemu je značajno to što je njihova publika ne-selektivna, nediskriminišuća i masovna. Zanimljivo je pokazati kako na primeru mas medija Fajn određuje značaj svojih varijabli. On smatra da mediji

⁴³ Fajn koristi izraze *ascribed* i *achieved statuses*. Pod ovim drugim podrazumeva pozicije stečene ličnim zalaganjem i sposobnostima.

⁴⁴ G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, 9.

⁴⁵ *Ibid*, 10.

slabo utiču na "lične imperativne", ali zato znatno utiču na "dinamiku performansa" kroz dramatičan način prezentovanja određenih sadržaja (glasina, tračeva, legendi) koje nameću javnosti čineći ih aktuelnim i poznatim. Posebno su interesantne savremene legende koje se odnose na religijske institucije i njihove kultove, pripisujući pojedinim verskim organizacijama i sektama daleko veću konspirativnu moć nego što je one stvarno poseduju.

Mreža društvenih odnosa jeste skup interpersonalnih relacija koje se zasnivaju na ličnom izboru, slučajnim poznanstvima i strukturama sistema. O značaju ovog segmenta društvene strukture bilo je više reči u prethodnom poglavlju, pa ovde samo treba ukratko podsetiti na uticaj koji mreža čvrstih međusobnih odnosa ima na difuziju i sadržaj narativa – odnosi prijateljstva, popularnost, organizacijska i grupna pripadnost, itd. Posebnu kategoriju isprepletane i široko razgranate društvene mreže "slabih veza" uslovio je razvoj informatičke tehnologije koji obezbeđuje brzu i masovnu difuziju folklornih narativa uz pomoć telefona, mobilnih telefona, fax mašina, fotokopir mašina i kompjutera, šireći mrežu interakcije daleko preko uobičajene folklorne "licem-u-lice" komunikacije, povezujući ljude koji se slabo ili nimalo lično ne poznaju. Mas mediji se mogu razmatrati, takođe, i kroz ovu stavku strukturalne varijable, ako ih posmatramo kao snažne čvorove komunikacionih kanala, kao centralne aktere savremene informatičke mreže.

Lični imperativi

Lični imperativi za Fajna predstavljaju činioce unutarpsihičkog stanja naratora koji utiču na stil i sadržaj njegove izvedbe: slika koju ima o sebi, memorijske sposobnosti, raspoloženje i ličnost. Po Fajnu, svi ovi elementi posebno dolaze do izražaja kada su u pitanju žanrovi koje zna i ume da reprodukuje/izvodi mali broj članova neke zajednice (epske pesme, lirske pesme, balade, bajke), dok umnogome gube na značaju ako je reč o žanrovima koji se masovno šire i za čije izvođenje nije potrebna nikakva posebna nadarenost.

Ipak, činjenica je da su folkloristi i dan danas veoma rezervisani kada treba ispitati ovaj aspekt folklorne komunikacije. Ključni razlog počiva u tome što za valjano istraživanje unutarpsihičkih karakteristika izvođača treba poznavati i primeniti neku od psiholoških metoda, a folkloristi po pravilu nisu obučeni da koriste analitičke metode proistekle iz psihologije. Retki su folkloristi koji se odlučuju na njihovu primenu, a najpoznatiji među njima je svakako Alan Dundes koji je, štaviše, uspostavio svoj pristup koji je nazvao "psihoanalitička semiologija".⁴⁶ Drugi razlog rezervisanosti antropologa folklora prema pri-

⁴⁶ Alan Dundes, *Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics*, u: *Interpreting Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, 1980 : 33 – 61.

meni psihoanalitičkog pristupa leži u njihovom otporu da čitavu grupu ili zajednicu "polegnu na kauč", ili da u tome traže nešto što i sami smatraju spekulativnom kategorijom sumnjive vrednosti kao što je "nacionalni", "etnički" ili "grupni" karakter. Iako je psihološka antropologija imala svoj uzlet sredinom XX veka u radovima autora poput Abrahama Kardintera ili Geze Rohajma na primer, savremena antropologija folkloru nerado gleda na metaforu po kojoj se celo društvo može tretirati kao pojedinac.

Fajn nudi predlog za pristup blizak socijalnoj psihologiji, izbegavajući time loše strane klasičnog psihoanalitičkog pristupa primenjenog na čitave zajednice. Važno je što Fajn ističe da takvih istraživanja zapravo ni nema, tako da ovaj njegov predlog treba više shvatiti kao razmišljanje i zalaganje za neko buduće istraživanje koje bi se vršilo u tom pravcu.⁴⁷

Self. "Self" je područje koje je sa najviše zanimanja ispitivano u socijalnoj psihologiji zato što čini spoj uticaja socijalnih sila i individualnih karakteristika, a obrazuje se kroz socijalne interakcije: kroz odgovore i reakcije drugih učimo i saznajemo ko smo i kakvi smo. Naše biće je, stoga, jednim svojim delom rezultat procesa socijalizacije. "Self" je, po Fajnu, u velikoj meri "demografski self" zato što naši pripisani statusi (rasa, rod, etnička pripadnost) bitno utiču na svest o tome ko smo i šta smo. Skupa zajedno, lične karakteristike i "demografski self" određuju interese i interesovanja, a tu već stižemo i do područja folkloru, kao dela ekspresivne kulture u kojoj se ova varijabla iskazuje. Ona će se pokazati kao relativno važna u izboru sadržaja, stila i sklonosti izvođača ka određenim žanrovima, pa ipak, smatram da značaj ovih faktora za folklor nije preterano veliki.⁴⁸ Što se Fajna tiče, on priznaje da posredujuća uloga izvođača i njegove ličnosti, u transferu koji ide od njegove društvene i demografske pripadnosti (socijalna struktura) ka konačnom sadržaju i žanru narativa, i dalje ostaje neistražena.

Nesvesni motivi. Istraživanjem ovog područja najviše bismo se približili psihoanalizi. Folkloristima koji se odluče za proučavanje nesvesnih motiva koji utiču na sadržaje folklorne narativa, ostaju na raspolaganju klasični psihoanalitički pristupi koje su razvile škole Sigmunda Frojda i K. G. Junga, ili psihoanalitička semiologija Alana Dandesa. Osnovno polazište psihoanalitičkog pristupa je da folklor predstavlja projekciju društveno sankcionisanih tema, pa se može smatrati nekom vrstom "izduvnog kanala" za soci-

⁴⁷ G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, 15: "I discuss four components of internal states, recognizing the lack of research; much of my analysis is a research agenda, rather than a literature review."

⁴⁸ Primera radi, džez, bluz, soul, rep, hip-hop i dr. kao značajni muzičko-izvođački koncepti XX veka nesumnjivo su potekli od crnačke urbane populacije u gradovima SAD, ali su ubrzo postali globalni fenomeni, prihvaćen sa podjednakim oduševljenjem i među belcima širom planete koji su u takvoj muzici takođe pronašli svoje interese, sklonosti i afinitete.

jalne tenzije proistekle iz potisnutih želja i strahova. Stoga, Fajn smatra pristup korisnim u istraživanju narativa sa direktno ili indirektno ekspliciranim seksualnim i agresivnim temama. Fajn smatra da prihvatanje tumačenja folklornih narativa na osnovu nesvesnih motiva nije neophodno, ali isto tako ističe da ne možemo opovrgnuti postojanje snažnog uticaja koji na nas imaju naše nesvesne i podsvesne želje i strahovi.⁴⁹

Ostaje važno pitanje koje Fajn iskreno postavlja: kako ćemo prosuditi validnost uticaja i sadržaja nesvesnog, kao i interpretacije koje otuda proističu, kada nesvesno možemo tek indirektno otkriti? U tom smislu, on predlaže folkloristima dva kriterijuma za procenu adekvatnosti psihoanalitičke interpretacije folklornih tekstova.⁵⁰ Prvi kriterijum je unutrašnja konzistentnost – da li tumačenje važi za sve ili skoro sve ključne detalje u priči? Drugi kriterijum je spoljašnja validnost – da li tumačenje vodi računa o istorijskom i društvenom kontekstu u kome se priča pripoveda? Kriterijum spoljašnje validnosti dovodi u vezu nesvesne motive sa performansom i socijalnom strukturom. Na taj način Fajn želi da naglasi uticaj mreže društvenih odnosa i demografski status na nesvesne motive naratora i njegove publike, zaključujući da nesvesno, iako ne može biti svesno kontrolisano, ipak nije proizvoljno i koristi "iste kanale kao i svesna misao".⁵¹

Raspoloženje. Pod ovom varijablom Fajn podrazumeva naša stanja i raspoloženja koja su prolaznog karaktera i uslovljena su situacijom. Raspoloženje i stanje svesti naratora najviše će imati odjeka u njegovoj izvedbi, a potom i izboru žanra. Fajn u igru uvodi uticaj euforičnih stanja, alkohola i droge na izvođača kada se opredeljuje da, na primer, ispriča neki lascivni vic ili priču sa naglašenom erotskom temom. Opet, neka agresivna ili frustrirajuća raspoloženja mogu navesti naratora na priču, vic ili trač otvoreno neprijateljskog i agresivnog karaktera. Dramatičan efekat koji raspoloženje ima održava se, recimo, u glasinama i "vrućim" vestima, budući da se one šire u atmosferi sa naglašenim dramskim ili histeričnim nabojem. Dodala bih da depresivne i melanholične osobe, očigledno, ne spadaju u grupu dobrih naratora "vrućih" vesti, golicavih tračeva ili katastrofičnih glasina.

Racionalan izbor. Ovaj zanimljiv pristup, potekao iz neoklasične ekonomije, našao je svoju primenu u sociologiji, političkim naukama i psihologiji, ali skoro nikako u folkloristici, zaključuje Fajn.⁵² Reč je o konceptu *racionalne akcije* koji polazi od toga da se ljudsko ponašanje može adekvatno, mada ne i potpuno, razu-

⁴⁹ G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, 17.

⁵⁰ O validnosti psihoanalitičke interpretacije folklornih tekstova i o kriterijumima za njihovo utvrđivanje, Fajn je detaljnije pisao u tekstu: *Evaluating Psychoanalytic Folklore: Are Freudians Ever Right?* *New York Folklore* 10, 1984: 5-20; preštampano u *Manufacturing Tales*, 45-58.

⁵¹ G. A. Fine, op.cit, 18.

⁵² Ibid, 19.

meti ako svakog aktera ili grupu aktera posmatramo iz perspektive njegove/njihove želje da se maksimalizuje dobitak a minimalizuje gubitak ili šteta iz preduzete akcije. Takozvana *cost-benefit* teorija ili *analiza isplativosti* mogla bi se, ipak, primeniti i u folkloristici, smatra Fajn, ako situaciju naracije posmatramo kao svaku drugu socijalnu situaciju u kojoj narator vaga odnos dobitka/gubitka za sebe ukoliko pristupi izvedbi nekog folklornog narativa. Mogao bi zadobiti ili izgubiti pažnju publike, steći ili izgubiti njihovo poštovanje za svoje uspešno/neuspešno iskazane sposobnosti, znanje i prikazano umeće, biti prihvaćen ili "izviždan" od auditorijuma ukoliko je izabrao dobar/pogrešan čas da ispriča pravu/pogrešnu priču itd. Fajn je s pravom uveren da većina nas izvrši brzu procenu isplativosti situacije pre nego što se reši da ispriča neki vic, trač, glasinu ili anegdodu, ubaci se u nečiji razgovor ili povede diskusiju na neku temu. Sve je ovo, dakako, u vezi i sa našom društvenom pozicijom i statusom jer oni imaju uticaja na našu procenu situacije i analizu isplativosti ishoda. Otuda i Fajnovo čuđenje što folkloristi još uvek nisu spoznali značaj ovog faktora i pristupili ispitivanju uticaja "racionalnog izbora" na izvođenje i sadržaj folklornih narativa.

Dinamika performansa

Interaktivna situacija u kojoj se odvija neki performans određuje elemente njegove dinamike. Izvedba, pritom, ne mora uvek imati estetski i umetnički kvalitet. Štaviše, u slučaju brojnih savremenih žanrova koji proizlaze iz svakodnevnog govorne situacije, među koje spadaju i urbane legende, umetnička dimenzija potpuno izostaje ili je nebitna.

Okruženje. Strukturalni uslovi života neke grupe proizvode okruženje u kome se performans odvija. U ovom segmentu istraživanja mogu se ispitivati različiti tipovi i uslovi okruženja, kao i njihove posledice na performans, publiku i sam narativ, npr: da li je prostor u kome se performans odvija javni ili privatni; da li neko sa strane posmatra/kontroliše izvedbu ili je ona namenjena uskom, poznatom krugu slušalaca; da li su narator i slušaoci u istoj ili hijerarhijski nejednakoj društvenoj poziciji; da li se govori glasno ili tiho; da li je gestikulacija dozvoljena ili se smatra neučtivom/neprimerenom; da li ljudi stoje ili sede; da li je prikladno izražavanje emocija ili nije prikladno; da li je situacija izvedbe formalna ili neformalna; da li se performans dešava danju ili noću (temporalna odrednica performansa je veoma bitna za neke žanrove), u neko određeno doba godine itd.

Navedeni elementi (a spisak bi se mogao produžiti) nesumnjivo pokazuju da je okruženje jedan od veoma značajnih faktora za razumevanje značaja i smisla narativa, kao i društvenog i kulturnog konteksta performansa. Uslovi socijalne strukture u ovom slučaju naročito dolaze do izražaja.

Stil i tekstura. Ova varijabla ukazuje na estetsku dimenziju performansa. Za mnoge žanrove je ona važna i publika ume jasno da proceni da li su stil

izvođača i njegove umetničke sposobnosti na visini očekivanog. S druge strane, postoje elementi stila kojih je publika jedva svesna, ali ih itekako podsvesno beleži i uz pomoć njih razume i tumači izvedbu i sadržaj koji je predmet izvedbe (osim verbalnog to može biti neki muzički ili neverbalni, odnosno kinetički performans). U takve paraverbalne i neverbalne elemente izvedbe, koje hvatamo na rubu svesti, spadaju, na primer, gestovi, mimika, pokret, dijalekat, jezičke finese i bravure, stilske i retoričke figure, i drugi elementi onoga što je Dandes nazvao *teksturom*.⁵³

Fajn, međutim, uvodi još jedan aspekt tumačenja teksture koji Dandes nije razmatrao, a možda o njemu nije ni razmišljao kada je definisao ovaj analitički nivo. Fajn, naime, govori o "teksturi glasine" ili "teksturi istinite priče" ili "teksturi bajke" ili "teksturi verovanja" ili "teksturi šale" koji mogu postojati u pozadini urbanih legendi, usmeravajući ih ka osobinama tih drugih žanrova, pa prema tome i prihvatanju publike koja će tumačiti legendu u odnosu na njene "pozadinske" ili teksturalne karakteristike. Forma i stil izvedbe zavise, dakle, od kulturoloških i iskustvenih obrazaca koji utiču na prihvatanje i dalje prenošenje savremenih legendi.

Svrha interakcije. Motivacija naratora i cilj koji želi da postigne čine bitan sastavni deo proučavanja performansa još od vremena kada su teorija performansa i analiza diskursa postali popularni i, među folkloristima, uobičajeni metodološki postupci. Folkloristi to zovu "pragmatičnost performansa". Fajn se ovde oslanja na model interakcije, koji je predložio Erving Gofman, a koji govori o "strategijama samopredstavljanja" i "kontrolisanju utiska" koji izvođač ima na umu tokom svog nastupa, a čija je osnovna svrha da se kroz interakciju zadobije društveno i moralno priznanje u svetlu postojećih kolektivnih vrednosti. Želja izvođača je da se sviđi, zabavi ili informiše publiku očekujući pozitivan povratni efekat svoje izvedbe. Opasnost je, naravno, ako uspeh izostane. S druge strane, interakcija može imati za cilj povećanje solidarnosti grupe, učvršćivanje unutrašnjih veza, određivanje spošljašnjih granica spram drugih grupa/pojedinaca i potvrđivanje/zadobijanje određenih statusa kroz diskurzivnu interakciju i kontekstualizaciju normi i vrednosti koje se prenose putem izvedbe.

Odgovor publike. Pitanje reakcije publike odavno je predmet interesovanja i analize folklorista i predstavlja ono što se, kako Fajn kaže, danas u književnoj kritici pomodno naziva "teorija odgovora čitaoca" (*reader-response theory*).

Sve što je do sada rečeno o dinamici performansa stiče se u ovoj varijabli: verodostojnost, uspešnost, prihvatanje i odobravanje publike ključni su za svaku izvedbu i svakog izvođača. Odgovor i procena publike su društveno i kulturno uslovljeni i zavise od važećih normi i prošlih iskustava. Iskazuju se

⁵³ A. Dundes, Texture, Text, and Context, *Southern Folklore Quarterly* 28, 1964: 251-265. Prevedeno na srpski jezik: *Tekstura, tekst i kontekst, Glasnik Etnografskog instituta* XXXV, 1986: 111-124, u prevodu M. Malešević.

verbalnim, paraverbalnim (uzvici, povici, smeh, zvižduk) i neverbalnim (gestovi, mimika, tapšanje, klimanje glavom i drugi pokreti) načinima, koje folklorista koji se bavi performansom nastoji da detaljno zabeleži i kasnije podvrgne analizi. Reakcije slušalaca upućuju na postojeće kulturne obrasce i vredan su izvor informacija za antropologiju. Pritom, odgovor publike ne treba shvatiti samo u užem smislu – kao njihovu živu reakciju na komunikaciju "licem-u-lice", budući da je ta reakcija jednako važna i kada su u pitanju pisani folklorni žanrovi. Stariji folkloristi su to nazivali "cenzurom kolektiva".

Postoji još jedan poseban vid mogućeg odgovora publike na koji Fajn skreće pažnju. Polazna premisa je da legende i glasine, ukoliko ljudi poveruju u njihovu istinitost, mogu navesti neke od njih da promene svoje uobičajeno ponašanje. Fajn navodi svoje iskustvo sa nekolicinom informanata koji su mu rekli da su prestali da kupuju pečene piliće u lancu "Kentucky Fried Chicken" nakon što su čuli glasinu da se umesto pilića ponekad služe pečeni pacovi! Sličan efekat je imala glasina o "smrtonosnim" praskajućim Pop Rock bombonicama koja je dovela do obustavljanja njihove proizvodnje, itd. Nije lako izmeriti efekat glasina na ponašanje ljudi ili ustanoviti razmere eventualne štete po proizvođače ukoliko njih ili njihove proizvode počne da bije loš glas kao posledica neke glasine, ali je opravdano u sociopsihološkom smislu uzeti u razmatranje ovakav ishod folklorne interakcije.

Još specifičniji slučaj, za koji Fajn preuzima izraz *ostension* – "podražavanje", "umišljanje", "tobožnjost", "inscenacija" – od nekih folklorista koji su uočili ovaj poseban vid reakcije,⁵⁴ prilično je neobičan. Radi se o tome da neki ljudi mogu da oponašaju postupke i situacije o kojima se u legendama priča: "ne samo da se činjenice pretvaraju u narative, već i naracija takođe može da se pretvori u činjenice".⁵⁵ Drugim rečima, osobe pozajmljuju ideje iz legendi koje su čuli ili pročitali i podražavajući ih postupaju na taj način, pronalazeći u njima opravdanje za svoje postupke ili nastojeći da krivicu svale na druge! Fajn posebno skreće pažnju na slučajeve koji su otvoreno kriminalni i opasni, ili su na granici dozvoljenog: trovanje bombonica koje se dele za Noć veštica po ugledu na glasinu koja se o tome širi; imitiranje načina ubistva po ugledu na sadržaje horor legendi i priča o satanističkim ritualima; stavljanje miša u bocu piva ili koka-kole jer neke legende govore o tome; neko će, kao podvalu ili neslanu šalu, ispeći pacova umesto pileta jer se o takvom događaju pripoveda u legendi o Kentaki pečenom pacovu; u hamburger će umesto mesa neko staviti crve jer takav glas bije hamburgere iz MekDonaldsa; itd.

⁵⁴ L. Dégh and A. Vázsonyi, Does the Word "Dog" Bite?: Ostensive Action as Means of Legend Telling, *Journal of Folklore Research* 20, 1983: 5-34; B. Ellis, Death of Folklore: Ostension, Contemporary Legend, and Murder, *Western Folklore* 48, 1989: 201-220.

⁵⁵ Dégh and Vázsonyi, 1983.

Ostaje nejasno da li su ovo tek pretpostavke folklorista o mogućem ponašanju po uzoru na legendu, ili se Fajn poziva na zabeležene i dokazane slučajeve. Fajn iz iskustva navodi samo sledeći primer, koji je imao prilike da proveri: to je tzv. "pozitivan" efekat ovako čudnih reakcija u slučaju glasine da se sakupljanjem dovoljno velike količine odbačene ambalaže (kutije cigareta ili limenki pića) i njihove isporuke firmi koja ih proizvodi, u zamenu mogu dobiti neka medicinska pomagala ili pomoć za obolele. Mada je proverom ustanovio da je glasina, naravno, bila lažna i da nikakva besplatna medicinska pomoć nikada nije bila obećana, Fajn primećuje da su ljudi, koji su poverovali u priču, veoma revnosno nastavili da sakupljaju odbačenu ambalažu!⁵⁶

Mora se priznati da su primeri koje Fajn navodi, bilo da ih preuzima od drugih autora ili ih sam iznosi, krajnje bizarni i na ivici verovatnog. Uistinu je malo slučajeva za koje se pouzdano može reći da su se dogodili baš zbog legendi i na opisan način.⁵⁷ To što Fajn smatra da je performans ne samo deo komunikacije savremenih legendi, već i njihova posledica (performans kao vid ponašanja nastao imitiranjem sadržaja legende) može biti teorijski opravdano, ali je dokazivanje takve hipoteze problematično. U Fajnovom zaključku, međutim, nedostaje važna pretpostavka da je za doslovno imitiranje legendi možda potreban vrlo osoben psihološki, ili bolje rečeno, psihopatološki profil ličnosti koja bi se bukvalno ponela za sadržajima legendi, postupajući u najboljem slučaju – glupavo, a u najgorem – kriminalno! Teorija o "tobožnosti" ili podražavanju legendi ostaje, stoga, u granicama spekulativnog, možda zanimljivija za sociopsihologe nego za antropologe folklorista.

Elementi sadržaja

Sadržaj narativa predstavlja, po Fajnu, onu jedinu pravu zavisnu varijablu na koju utiču svi do sada razmotreni elementi *folklornog dijamanta*. Analiza

⁵⁶ G. A. Fine, Redemption Rumors and the Power of Ostension, *Journal of American Folklore* 104, 1991: 179-181, preštampano u *Manufacturing Tales*, 205-208.

⁵⁷ Zapravo, izgleda da je navodno dokazan slučaj kriminalnog ponašanja po ugledu na legendu obradio samo Bil Elis (1989), na čiji se rad i Fajn poziva, a reč je o ubistvu koje se dogodilo jula 1984. godine na Long Ajlandu. Ubica tinejdžer, uzgred i narkoman, ubio je druga na vrlo brutalan način (iskopao mu oči a zatim ga izbo nožem, pretходно ga nateravši da prizna da je obožavatelj Satane) došavši na takvu ideju nakon što je čuo priče o satanističkim ritualima. Otuda i Elis izvlači spekulativan zaključak da možda prvo dolazi folklor, pa onda zločin! O patološkom profilu ubice, koji bi možda ubio i da nije čuo legendu (poslužila mu kao opravdanje?!), Elis koristi eufemistički izraz "neuravnotežena ličnost": *It is possible, however, that folklore came first, the crime second: unbalanced persons could have used existing legends as models for real-life actions* (Ellis 1989:216).

teksta, različitim postupcima, i do sada je bila dominantan pristup u antropologiji folkloru i književnoj folkloristici. Sadržaj upućuje na unutrašnju dubinsku strukturu, narativnu strukturu ili kompoziciju, semantiku zapleta, smisao, značenje i poruku narativa. Postoje, naravno, i one specifične komponente sadržaja koje Fajn uzima u obzir i koje ćemo sada bliže ispitati.

Detalji pune priču, privlače pažnju, promjenljivi su, daju joj poseban "ukus", drugim rečima, "začinjavaju je". Uloga detalja, po Fajnovom mišljenju, jeste da tekst legende čine aktuelnim, a materijal svežim za ponovno prepričavanje. Detalji pomažu u pamćenju sadržaja: nijedan tekst se ne pamti i ne prenosi doslovno već podleže restrukturiranju, a izabrani i memorisani detalji pomažu u održavanju konzistentnosti priče. Odabir detalja uslovljen je socio-kulturnim kontekstom. Na kraju, psihoanalitički pristup naročitu pažnju poklanja detaljima u priči smatrajući ih važnim za otkrivanje nesvesnih motiva.

Teme. Analiza teme predstavlja najčešći način tumačenja narativa. Mnogo je pitanja koja se, s tim u vezi, mogu postaviti, kao npr: šta znači neka tema? Zašto se pojavljuje u određeno vreme, u određenom strukturalnom kontekstu? Da li je u vezi sa nekim posebnim kulturološkim faktorima? Da li je ograničena na neki geografski prostor ili poprima šire razmere difuzije? Koje poruke prenosi? Kome su te poruke namenjene? Istraživači uvek nastoje da dođu do najverovatnijeg mogućeg objašnjenja, uzimajući u obzir elemente unutrašnje konzistentnosti i spoljašnje validnosti priče. Da bi interpretacija legende bila što uverljivija i bliža "istini" (kako god tu istinu pojedinačno shvatali), Fajn se definitivno zalaže za integraciju različitih teoretskih pristupa kao najbolju moguću analitičku strategiju.

Moralna struktura. Legende prenose moralna načela nekog društva. Ponekad su ona skrivena u priči, nekad jasno eksplicirana tako da se neke priče doslovno mogu tertirati kao "moralne legende". Socijalizacija, što je jedna od ključnih uloga folkloru, predstavlja stvaranje podeljenih i zajedničkih moralnih standarda baziranih na znanju o svetu, stečenom iskustvu i naporu da se to iskustvo didaktički prenese drugima, kao savet i uputstvo za ponašanje. Zato je za procenu moralnog aspekta legendi i njihovih poruka veoma važna varijabla koja se tiče socijalne strukture.

Fajn navodi niz primera u kojima je moralna pozadina savremenih legendi više ili manje eksplicirana, kao npr: priče o kastriranom dečaku u toaletu šoping centra služe kao upozorenje roditeljima da decu ne ostavljaju same na prometnim javnim mestima; glasine o satanističkim ritualima upozoravaju da je moral u društvu, i posebno u porodici, pod stalnom pretnjom "zlih sila" koje ih ugrožavaju, a zapravo govore o gubitku vere u društveni i moralni autoritet, o gubitku autoriteta i stabilnosti tradicionalne porodice što rezultira neuspehom u željenoj socijalizaciji i porodičnim tragedijama; legende o varvarski raspoloženim huliganima – fudbalskim navijačama indirektno upozoravaju na pad morala građanskog društva kao i na opasnost od neadekvatno socijalizovanih stranaca; ili priče o nesrećama nastalim zbog pogrešne upotrebe mikrotalasnih pećnica.

Da bi se izbegla opasnost da moralne refleksije deluju naivno i površno, smatram da procena moralnog aspekta nekog folklornog narativa iziskuje pažljivo razmatranje socio-ekonomskog, istorijskog i kulturnog konteksta, vremena i prostora na koji se legenda odnosi. Jasno, ne mora svaka moralna poruka da bude duboko skrivena, ali ni manifestno tumačenje moralnog konteksta, što bi bio prvi nivo interpretacije, ne znači da smo shvatili celu pozadinu priče.

Funkcije. Konačno, pitanje kakva je društvena uloga legendi vodi nas preko istraživanja teme i njene poruke, ka širim aspektima funkcionalnosti folklornih narativa. Klasična funkcionalna analiza podrazumeva da priče služe nekoj opštoj dobrobiti društva, da im je osnovna funkcija integrativna, kohezivna i socijalizujuća, pomažući preživljavanju i opstanku zajednice. Fajn, međutim, stavlja zamerku funkcionalnom pristupu, sumnjajući u čvrstinu funkcionalističkog "dokaza": kako neko uopšte može da zna prave razloge društvenog opstanka i uspeha? Da li za svaku kulturnu formu koja postoji u nekom društvu možemo doneti zaključak da je funkcionalna, i sa uspehom otkriti njenu funkciju koja nije očigledna?⁵⁸

Činjenica je, pak, da su različite antropološke funkcionalne teorije ponudile čitav dijapazon mogućih odgovora na Fajnova pitanja i nedoumice koje on, možda, ne bi imao kada bi uzeo u obzir objašnjenje disfunkcija koje su dali antropolozi Mančesterske škole, ili Mertonove manifestne i latentne funkcije, ili potrebe pojedinca u odnosu na grupu po teoriji Malinovskog, ili Klakhonovo usmerenje na pojedinca kao subjekta zadovoljenja potreba, i tako dalje. U svetlu ovih teorija otvara se široko polje tumačenja funkcija narativa u odnosu na potrebe različitih grupa, a ne samo zajednice u celini što je Fajново polazište, ili pojedinaca (čime se vraćamo na varijablu "ličnih imperativa"). Zapravo, paradoksalno je da Fajn, koji s pravom ističe značaj proučavanja uticaja koji imaju različite klasne strukture i/ili demografski "self", dovodi u pitanje domet funkcionalnog objašnjenja koji sa uspehom, u odnosu na pomenute socijalne segmente, mogu da ponude upravo antropološke funkcionalističke teorije.

Kritičko razmatranje folklornog dijamanta

Nema sumnje da je *folklornim dijamantom*, kao teorijsko-metodološkim okvirom za tumačenje legendi, Fajn obuhvatio veliki broj elemenata koje bi trebalo uzeti u razmatranje, što svakako čini kvalitet predloženog modela u smislu njego-

⁵⁸ G. A. Fine, *Manufacturing Tales*, 31. Za argumente funkcionalističke analize Fajn kaže da su "endlessly controversial in that they are circular – they assert that if a cultural form exists, it must be functional, with the goal for the researcher to discover that function, especially when it is not obvious. The nature of the argument provides little possibility for proof."

ve iscrpnosti. Međutim, tako široko postavljen metodološki koncept zahteva veliko vreme, angažman, napor i kompleksno znanje od jednog istraživača.

Rečeno je već da je Fajn u svojim ranijim radovima parcijalno primenjivao analitičke pristupe koje je potom objedinio u *folklornom dijamantu*. Može se reći da je najviše razmatrao uticaj sociostrukturnih faktora povezujući ih, uglavnom direktno, sa sadržajem legendi. Ovaj pristup je potom formalno korigovao u *dijamantu*, upućujući istraživače na upotrebu posredujućih varijabli – ličnih imperativa i dinamike performansa. On ih je sam, pak, mahom prenebregavao. Zapravo, u zavisnosti od tema kojima se bavio, ispitivao je i neke elemente medijativnih varijabli, posebno dinamike performansa – uticaj okruženja i svrhu simboličke interakcije (zbog lične sklonosti ka Gofmanovom modelu). U mnogo manjoj meri se osvrtao na elemente ličnih imperativa, mada se od njega, kao socijalnog psihologa, to moglo očekivati.

Za valjano tumačenje teksta, osim analize sadržaja, potrebno je uključiti i druge faktore, kako makrokontekstualne tako i mikrokontekstualne. Smatram da je Fajnov model, u stvari, predložak za jedno obuhvatno kontekstualno istraživanje narativa. Ipak, mišljenja sam da na sadržaj folklornih narativa oni ne utiču podjednako niti su iste važnosti. Značaj proučavanja socio-ekonomskih struktura Fajn je dosledno naglašavao u svim svojim radovima, a čini mi se da je to razumljivo i antropološkim folkloristima. Kada su u pitanju medijativne varijable,⁵⁹ uistinu puno toga zavisi od žanra koji se ispituje, uslova istraživanja i postavljenog cilja. Svim onim folkloristima, čija strategija istraživanja podrazumeva primenu analize diskursa i interaktivnu teoriju performansa, ispitivanje njegove dinamike biće od ključnog značaja. S druge strane, socijalnim psiholozima i folkloristima koje interesuje ličnost izvođača i njegova biografija kao osnova za razumevanje umetničkih i izvođačkih sposobnosti i afiniteta, ispitivanje ličnih imperativa biće nezaobilazan segment istraživanja. Drugačije ćemo upotrebiti pomenute varijable ako ispitujemo usmeno širenje žanra u neposrednoj ličnoj komunikaciji, pa će dinamika performansa, uz primenu teorije cevoda i mreže društvenih odnosa, biti važna stavka u tumačenju narativa. Ukoliko je, pak, naša analitička strategija usmerena na tumačenje narativne i socio-semantičke strukture nekog teksta, tada nas verovatno neće mnogo interesovati svi elementi obe posredujuće varijable, ali će nam biti neophodno poznavanje makrokontekstualnih socio-ekonomskih faktora, karakteristika narativnosti i elemenata sadržaja (teme, motivi, moralna poruka i funkcije).

⁵⁹ Tokom razgovora o ovom radu prof. dr Ivan Kovačević je predložio drugačije termine za Fajnovе varijable: umesto "dinamike performansa" – mikrosociologija folklorne situacije, a umesto "ličnih imperativa" – mikrosociologija folklornog izvođača. Smatram da su ovi predloženi termini prikladni i da bi mogli biti upotrebljeni, tim pre što bliže ukazuju na strategije istraživanja socijalne pozadine folklorne komunikacije, kako samog procesa tako i građe koja se ispituje.

Od ponuđenih činilaca posredujućih varijabli, smatram da najviše pažnje zaslužuje "racionalan izbor" ili "analiza isplativosti", za koju Fajn opravdano kaže da je važna u razumevanju procesa naracije, premda su je folkloristi zanemarivali. Pritom, smatram da ispitivanje procene *analize isplativosti* nije važno samo za izvođača, već i za primaoca i dalje prenosioc legendi jer ukazuje na razloge za izbor teme, interese i socijalnu funkciju. Može se reći da se ovaj element naslanja na neke druge činioce kao što su karakteristike okruženja i svrha interakcije.

Ovim primerima želim, zapravo, da naglasim da se *folkorni dijamant* ne mora primeniti u celosti, u svakoj svojoj stavci. Mi ne moramo da sledimo svaki element ni svaku varijablu da bismo došli do valjanih zaključaka. Oda bir ćemo vršiti spram teme i svrhe istraživanja, praveći svoju ličnu mrežu izukrštanih linija analitičkih nivoa i segmenata unutar *dijamanta*. Dobro je, i to je ono najvažnije, što nam je Fajn ponudio ovaj koncept kao vredno operativno sredstvo u interpretaciji folklornih narativa, iz koga slobodno možemo uzimati i kombinovati analitičke elemente.

Treba skrenuti pažnju da je nekih dvadesetak godina pre Fajna donekle sličan model proučavanja ponudio folklorista Čarls Džojner.⁶⁰ Doduše, Džojnerova glavna varijabla je bio sam performans. Džojner, poput Fajna, takođe navodi značaj proučavanja šireg socijalnog okruženja, a sa druge strane i ličnosti samog izvođača. Ali, važno je ono što Džojner daje kao veoma značajan segment svog modela, a koji Fajn sasvim zanemaruje, a to je uticaj tradicije (kulturni kontekst) i dijahronijske dimenzije (istorijski kontekst) na proučavanje folklornih narativa i folklorne komunikacije. Kritikujući tekuća folklorna istraživanja, zapravo, teoretičare performansa koji su potpuno zanemarili istorijsku perspektivu, Džojner jasno ukazuje na različite rezultate sinhronijskog i dijahronijskog pristupa koje bi valjalo kombinovati u proučavanju folklornog performansa.

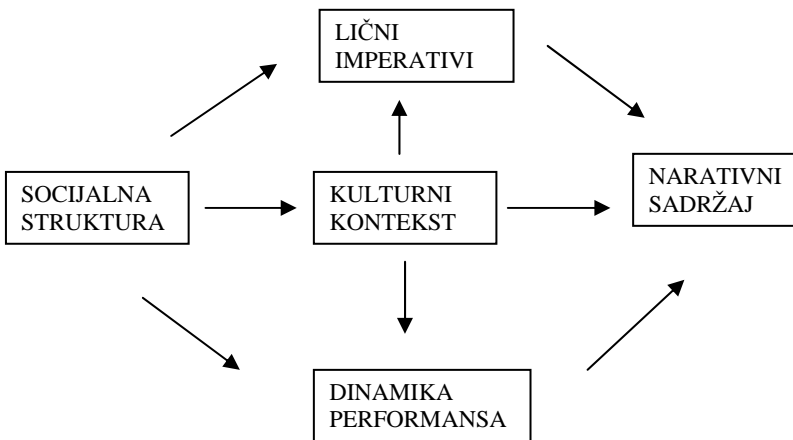
Imajući i Džojnerov model na umu (kome bi se takođe mogle staviti primedbe), smatram da bi Fajnov *folkorni dijamant*, koji mi se čini boljim konceptom od Džojnerovog modela, trebalo unaprediti dodavanjem još jedne varijable koja predstavlja bitan faktor kada su u pitanju folklorni narativi. Reč je o kulturnim obrascima ili *kulturnom kontekstu* shvaćenom kao *aktivna i dinamična tradicija*, a koji određuje značenje, poruku i funkciju narativa, i kroz koga se prelamaju sve pomenute varijable. Niti socio-ekonomske strukture, niti lični imperativi, ni dinamika performansa ne mogu dati konačni pečat "jedinoj zavisnoj varijabli" – narativnom sadržaju, ukoliko ne budu i sami prethodno modelovani postojećim kulturnim obrascima u nekom društvu.

Možda je Geri Alan Fajn, formulišući *folkorni dijamant*, podrazumevao kulturni kontekst ali to izričito nije rekao. Mada, u radu *Treći pravac u američkom*

⁶⁰ Charles Joyner, A Model for the Analyses of Folklore Performance in Historical Context, *Journal of American Folklore* 88, n. 349, 1975: 254-265.

folkloru, u prve dve stavke koje predlaže kao polazište za proučavanje socioekonomske osnove folkloru, Fajn upravo ističe uzajamnu vezu između socijalne strukture i kulturne tradicije, očigledno svestan važnosti tih komponenti i njihovog odnosa. Iz nekog razloga je, pak, ovde odlučio da stavku "kulturna tradicija" ispusti ili "utopi" u šire značenje socijalne strukture, iako se ne radi o istim stvarima. Kao sociologu, sasvim sigurno mu je primarni pristup bio sinhronijski, a ne dijahronijski koji bi bio primenjen kada bi se pojam "tradicije" uveo u proučavanje, a interesovanje je usmerio ka sagledavanju odnosa folkloru i savremenog društvenog poretka, pre nego folkloru i postojećih kulturnih modela. Za antropologiju folkloru, međutim, taj faktor predstavlja jezgreni element analize.

Stoga predlažem sledeću shemu *folkloruog dijamanta* koja bi kao središnju varijablu imala *kulturni kontekst*, naglašavajući značaj međusobnog uticaja koji postoji između socijalne strukture i kulturnog konteksta. Postojeći kulturni kontekst, kroz delovanje *u tradiciji prisutnih folkloruinih modela*, utiče istovremeno i na performans, i na publiku i izvođača koji moraju da dele iste ili srodne kulturne obrasce, jer je to preduslov za razumevanje i prihvatanje folkloruine komunikacije i sadržaja koji je predmet te komunikacije.



Ovako poboljšan model *folkloruog dijamanta* G. A. Fajna, uz upotrebu i drugih važnih interpretativnih modela, poput *semiotičkog kvadrata* A. Ž. Gremasa i modela *strukture vrednosti* koji je predložila Beverli Krejn,⁶¹ daju teorijsko-metodološku celinu i valjano operativno sredstvo za uspešno tumačenje različitih folkloruinih narativa i folkloruine komunikacije.

⁶¹ Beverly Crane, The Structure of Value in "The Roommate's Death": A Methodology for Interpretive Analysis of Folk Legends, *Journal of Folklore Institute*, vol.1, 1977: 133-149.

Završno razmatranje: Fajnov teorijsko-metodološki doprinos

U ovom radu kritički je razmotren teorijsko-metodološki doprinos sociologa Gerija Alana Fajna nauci o folkloru.

Jednu dimenziju njegovog doprinosa čini tumačenje različitih savremenih oblika folkloru, pre svega glasina i urbanih legendi, u odnosu na postojeće socijalne strukture i ekonomske odnose u postindustrijskom društvu "kasnog kapitalizma", kakva je savremena Amerika. Posebno su zanimljivi njegovi radovi u kojima analizira folklor kao ekspresivnu kulturu i oblik simboličke komunikacije u malim grupama, kao važnog vida njihove samoidentifikacije i strategije ponašanja unutar i izvan grupe. Osim što je u nizu radova dao svoju interpretaciju različitih urbanih legendi, on je time demonstrirao metode i načine povezivanja sociostrukturnih faktora sa narativnim sadržajima. Premda se ne može reći da je američka folkloristika do kasnih osamdesetih godina XX veka bila lišena takvih analiza, Fajn je u pravu kada konstatuje njihovu malobrojnost i nedovoljno snažan uticaj koji bi omogućio novi naučni zaokret u američkoj folkloristici. To je razlog zbog koga je Fajn naglasio potrebu za prepoznavanjem nove orijentacije u proučavanju, nazvavši je *treći pravac*.

Drugu dimenziju njegovog doprinosa predstavlja dalja, konkretna razrada analitičkog okvira koji bi se oslanjao na pomenute sociostrukturne, unutarpsihičke i performativne parametre tumačenja. Premda je većini evropskih antropologa i antropoloških folklorista sociostrukturni pristup dobro poznat pa im se, možda, Fajnov zalaganje za primenu ovih metoda čini suvišnim, problem, zapravo, leži u sledećem: kada se folklorom bave književni folkloristi, oni takav pristup niti poznaju, niti koriste, niti smatraju potrebnim dajući, time, nauci o folkloru književnoistorijski i književnoteorijski pečat (insistirajući na estetskoj dimenziji sadržaja) koji ne privlači antropologe i ne omogućava im profesionalno prepoznavanje. Uostalom, u teorijsko-metodološkom trvenju između književnih i antropoloških folklorista protekao je dobar deo istorije Američkog folklornog društva.⁶² S druge strane, kada antropolozi primenjuju svoje klasične analitičke metode na tumačenje mitova, legendi, predanja i rituala, onda takve radove najčešće podvode pod antropologiju a ne folkloristiku, ponovo ne prepoznajući svoj interes za bavljenjem folklorom (koga mnogi i dalje tretiraju kao survival arhaičnog načina života i "primitivnog mentaliteta", kao "nižerazrednu" i "marginalnu" oblast, ili, pak, kao romantičarski nacionalno-politički koncept). Posebno je to problem američkih folklorista koji se većinom nisu bavili strukturalno-semantičkom analizom

⁶² Videti npr. Simon Bronner, *American Folklore Studies: An Intellectual History*, University Press of Kansas, 1986.

narativa i socio-kulturnim kontekstom, što je posledica njihove antropološke tradicije, kao i zavisnosti od britanske folkloristike evolucionog tipa i finske istorijsko-geografske škole na koje su se dugo vremena ugledali. U tom procepu između književne folkloristike, neplodne teorije folklor kao survivala i Boasovske antropologije, mnogi američki folkloristi su zapostavljali teorijsko-metodološke pristupe koji bi ih uputili na razmatranje sociostrukturalne i ekonomske osnove folklor, što je Fajn uočio i umetnuo se u njihove redove sa svojim metodološkim konceptom. Fajn, takođe, nije propustio da stavi pod sumnju domet psihoanalitičkog tumačenja folklor, tako dragog nekim američkim folkloristima i antropolozima.⁶³

Postavlja se pitanje da li je i koliki uticaj na američku folkloristiku izvršio Fajn nudeći svoj analitički model *folklornog dijamanta*? Ovdšnjem naučniku, kome objektivno nije dostupna spoznaja celokupne američke folklorne produkcije, nije lako da odgovori na to pitanje. S druge strane, ako se prati glavna linija objavljivanja folklorističkih tekstova u dostupnim vodećim američkim časopisima, moglo bi se reći da unazad desetak godina nije bilo provere ni primene *folklornog dijamanta* kao teorijsko-metodološkog koncepta. To, naravno, ne daje povoda za prebrzi zaključak da je Fajnov metodološki rad ostao bez značajnijeg odjeka, ali bi svakako bila šteta ako se ovaj analitički model ne bi proverio u nekom konkretnom istraživanju.

Dragana Antonijević

The Third Force in Folklore Studies:
Gary Alan Fine's Sociological Approach

This paper attempts to offer a critical overview of the theoretical and methodological contribution of micro-sociologist and social psychologist Gary Alan Fine to folklore studies. It begins with a discussion of both the major and most questioned points of his methodology, continues with a consideration of the wider folkloristical framework of his interpretation, and ends with a suggestion for innovation and improvement of Fine's analytical framework for the interpretation of folk narratives.

⁶³ Fajn je podvrgao opreznj kritici psihoanalitičke analize u folkloru, posebno radove Alana Dandesa, koji je bio najeksponiraniji zastupnik ovog pravca (v. G. A. Fine, *Evaluating Psychoanalytic Folklore: Are Freudians Ever Right?* 1984/1992). To mu Alan Dandes, izgleda, nije oprostio pa ga je u diskretno omalovažavajućem tonu pomenuo kao neopravdano sumnjičavog kritičara (v. A. Dundes, *The Psychoanalytic Study of Grimms' Tales with Special Reference to "The Maiden Without Hands"*, *The Germanic Review*, vol. 62, is. 2, 1987: 63).

Gary Alan Fine's most significant contribution to folklore studies was research of rumours and urban legends, including their meaning, function, and influence on individual behavior. In a series of papers, apart from offering an interpretation of various urban and corporate legends, he also demonstrated methods and means of connecting social and cultural factors with narrative content, in the context of social and economic structures and relations in post-industrial and late-capitalist global societies. Of special interest are papers in which he analyzes folklore as expressive culture and a form of symbolic communication between small groups, as an important form of self-identification and behavior strategies both from within and without of the group. Fine makes a point when he diagnoses a lack of analyses of this sort in American folklore studies, wishing there were enough to make a significant turn in contemporary folkloristics. This is why Fine named his new research strategy the "third force". Another dimension of his contribution is the further elaboration of the analytical framework that relies on socio-structural, socio-psychological, symbolical and economical parameters of explanation. For that purpose, he constructed a theoretical and methodological model called the *folklore diamond*. With his suggestions and critique of the existing state of folklore studies, Gary Alan Fine provided a very significant contribution to the science of folklore in general.

Dragana Antonijević

La "troisième force" dans la folkloristique:
L'approche sociologique de Gary Alan Fine

Ce travail représente un examen critique de la contribution théorique et méthodologique de Gary Alan Fine, microsociologue et psychologue social, à la folkloristique. Il est d'abord question des points forts et des points contentieux de sa méthodologie; puis, ses interprétations sont situées dans un contexte folkloristique plus large; finalement, il est suggéré que le cadre analytique élaboré par Fine en vue d'interpréter les récits folkloriques pourrait être repensé et perfectionné.

La contribution la plus importante de Gary Alan Fine à la folkloristique consiste dans son étude des rumeurs et des légendes urbaines, concentrée sur leur signification, leur fonction et leur impact sur le comportement individuel. Offrant, dans une série de travaux, son interprétation des légendes urbaines et commerciales, Fine a démontré le mode d'établissement des liens entre les facteurs socioculturels et les contenus narratifs, compte tenu des structures sociales et des relations économiques existantes au sein de la société postindustrielle et mondialisée, celle du "capitalisme tardif". Ses travaux sur le folklore sont d'un intérêt tout particulier: il y analyse le folklore comme une culture expressive et une forme de communication symbolique permettant aux petits groupes d'affirmer leur identité et de définir leurs stratégies de comportement à l'intérieur du groupe et au-delà de ses limites. Fine avait raison de constater que les analyses de ce type n'étaient pas suffisamment nombreuses au niveau du folklore américain, d'autant plus qu'elles n'exerçaient pas une influence assez puissante pour amener un tournant dans la folkloristique contemporaine. C'est la raison pour laquelle

il a insisté sur la nécessité d'établir une nouvelle orientation dans les études, désignée par le terme *la troisième force*. Un autre aspect de sa contribution à la folkloristique, c'est son élaboration d'un cadre analytique basé sur des paramètres d'interprétation d'ordre sociostructurel, sociopsychologique, symbolique et économique. A cet effet, il a formulé un concept théorique et méthodologique désigné par le terme *le diamant folklorique*. La contribution faite par Gary Alan Fine doit être considérée comme significative, qu'il s'agisse de ses suggestions constructives ou de son analyse critique de l'état présent des études.