

UDC 39 (05)

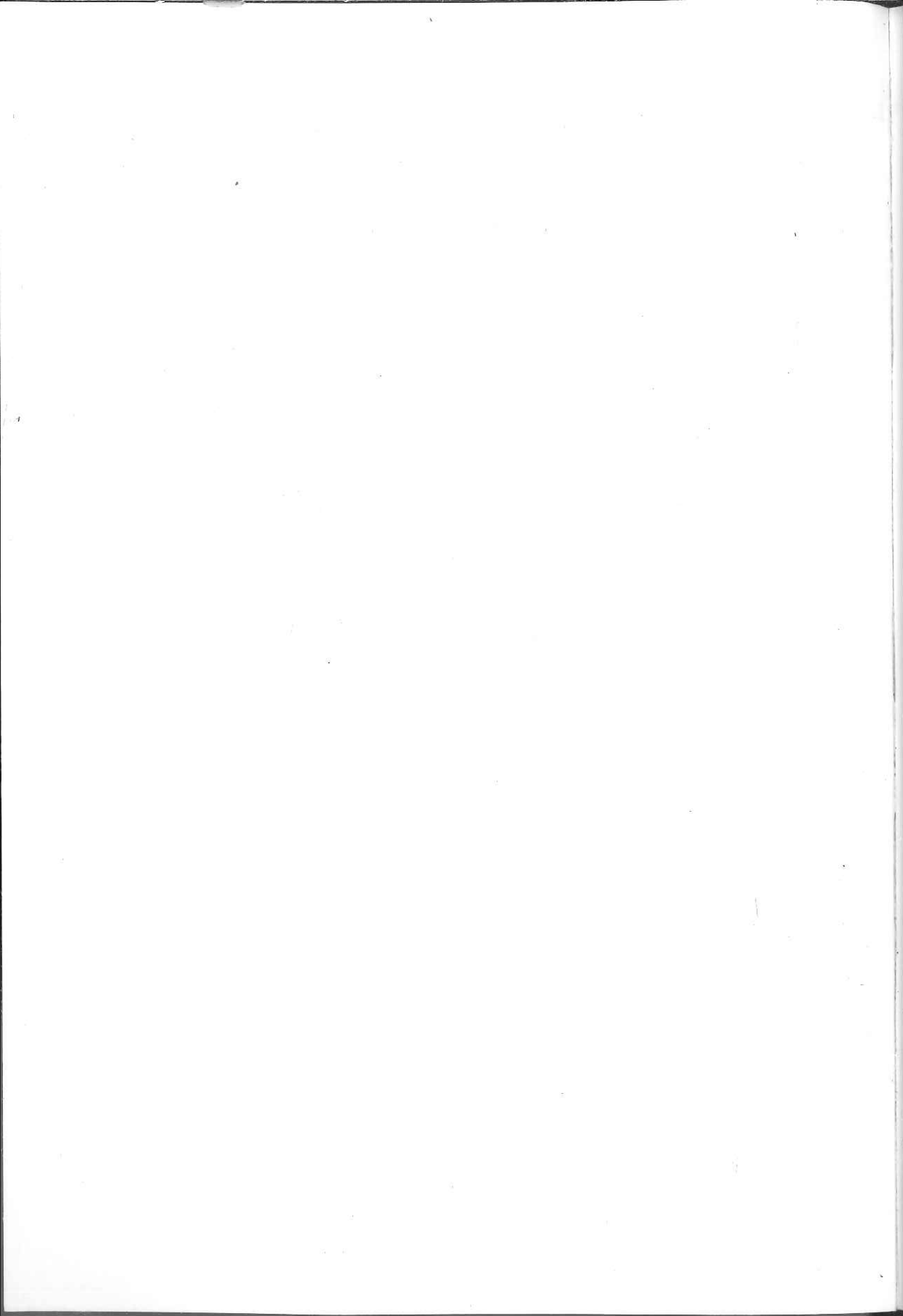
YU ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLV

Београд 1996.



Г Л А С Н И К
Е Т Н О Г Р А Ф С К О Г И Н С Т И Т У Т А
X L V

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

Г Л А С Н И К
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLV

Уредник:
НИКОЛА ПАНТЕЛИЋ

Уређивачки одбор:
ДРАГОСЛАВ АНТОНИЈЕВИЋ, МИЛА БОСИЋ, ДРАГО ЂУПИЋ,
ИВАН ЧОЛОВИЋ, ДУШАН ДРЉАЧА, ДЕСАНКА НИКОЛИЋ,
НИКОЛА ПАНТЕЛИЋ, СЛАВЕНКО ТЕРЗИЋ

Секретар уредништва:
МАРИЈА ЂОКИЋ

Примљено на IV Седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 22. априла 1997. године на основу реферата академика Обрена Благојевића и дописног члана Драгослава Антонијевића.

Београд 1996.

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

BULLETIN

OF THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE
XLV

Editor in chief:
NIKOLA PANTELIC

Editorial board:
DRAGOSLAV ANTONIJEVIC, MILA BOSIC, DRAGO CUPIC,
IVAN COLOVIC, DUSAN DRLJACA, DESANKA NIKOLIC,
NIKOLA PANTELIC, SLAVENKO TERZIC

Secretary:
MARIJA ĐOKIC

Accepted at the Fourth Meeting of the Serbian Academy of Sciences and Arts',
Social Sciences Department on April 22 1997.

Beograd 1996.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 35/III Београд, тел. 636-804

Рецензенти:
АКАДЕМИК ЦАНУ ПЕТАР ВЛАХОВИЋ, ДОПИСНИ ЧЛАН САНУ ДРАГОСЛАВ АНТО-
НИЈЕВИЋ, ДР МИЉАНА РАДОВАНОВИЋ, ДР ДЕСАНКА НИКОЛИЋ, ДР ДУШАН
ДРЉАЧА, ДР СЛАВЕНКО ТЕРЗИЋ, ДР ДРАГО ЂУПИЋ, ДР ИВАН ЧОЛОВИЋ, ДР СРЕТЕН
ПЕТРОВИЋ, ДР ДУШИЦА МИНИЋ

Технички уредник:
МИРОСЛАВ НИШКАНОВИЋ

Обрада на рачунару:
ИВАН ЉУБОЈЕВИЋ

Лектор:
ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ

Коректор:
СЛОБОДАНКА МАРКОВИЋ

Превод резимса:
МАРИНА ЦВЕТКОВИЋ

Штампа:
INTERPRINT - Београд
Штампано маја 1997.

Тираж:
600 примерака

Штампање финансирано из средстава Министарства за науку и технологију Републике Србије.

Радови у овом Гласнику резултат су рада на пројекту *ЕТНОЛОГИЈА СРПСКОГ НАРОДА И СРБИЈЕ*, који је у целини финансиран од стране Министарства за науку и технологију Републике Србије.

САДРЖАЈ - SUMMARY

ЧЛАНЦИ, РАСПРАВЕ И ГРАБА

ARTICLES, TREATISES AND MATERIALS

- (Оригинални научни рад)
Петар Влаховић, Етнолошки значај Велике сеобе Срба под патријархом
Арсенијем Чарнојевићем 9
(Original Scientific Paper)
- Petar Vlahović, Ethnic Importance of the Great Migration of the Serbs under
the Patriarch Arsenije Čarnojević
- (Оригинални научни рад)
Сретен Петровић, Магијско - митолошки смисао славског обредног хле-
ба "баба" у источној Србији 19
(Original Scientific Paper)
- Sreten Petrović, The Magical-Mythological Sense of the Slava Ritual Loaf
"Baba" in Eastern Serbia
- (Оригинални научни рад)
Lubomir Mikov, Galina Lozanova, Burial in One's Own Land 37
(Original Scientific Paper)
- Љубомир Миков, Галина Лозанова, Сахрањивање на својој земљи
- (Оригинални научни рад)
Иван Чоловић, Популаризација националних јунака 49
(Original Scientific Paper)
- Ivan Čolović, Popularization of National Heroes
- (Оригинални научни рад)
Љиљана Пешикан-Љуштановић, Неке сличности и разлике српске и
муслиманске усмене лирике из Санџака 55
(Original Scientific Paper)
- Ljiljana Pešikan-Ljuštanović, Some Similarities and Differences between
Serbian and Muslim Oral Lyricism from Sandžak
- (Оригинални научни рад)
Мирослава Малешевић, Дан распусног живљења 65
(Original Scientific Paper)
- Miroslava Malešević, The Day of Debauched Life

	(Оригинални научни рад)	
Драгана Антонијевић, Бартоломео Куниберт: Успомене на Србију из прве половине XIX века		77
	(Original Scientific Paper)	
Dragana Antonijević, Bartolomeo Kunibert: Memories of Serbia from the first half of the nineteenth Century		
	(Оригинални научни рад)	
Тибор Живковић, Етничке промене на територији данашње Србије у периоду VI - X века		89
	(Original Scientific Paper)	
Tibor Živković, Ethnic Changes on the Present Territory of Serbia in the Period VI - X Century		
	(Оригинални научни рад)	
Младена Прелић, После Фредрика Барта: Савремена проучавања етничитета у комплексним друштвима		101
	(Original Scientific Paper)	
Mladena Prelić, After Fredric Barth, Contemporary Studies of Ethnicity in Complex Societies		
	(Оригинални научни рад)	
Бојан Жикић, Природа и функција народног стваралаштва - етноантрополошки аспект		123
	(Original Scientific Paper)	
Bojan Žikić, Intrinsic and Function in Folk-Lore: An Ethnoanthropological Aspect		
	(Оригинални научни рад)	
Ласта Ђаповић, Склад човека и природе у веровањима		131
	(Original Scientific Paper)	
Lasta Đapović, The Man and Nature Harmony through Beliefs		
	(Оригинални научни рад)	
Паун Ес Дурлић, Леска као мушки апотропеон поречких Влаха		137
	(Original Scientific Paper)	
Paun Es Durlić, Hazeltree used as Male Talisman		
	(Оригинални научни рад)	
Драгомир Антонић, Грчка свадба и слатко од трешања		145
	(Original Scientific Paper)	
Dragomir Antonić, Greek Wedding and Sweetened Cherries		

(Стручни рад)

Јован Ф. Трифуноски, Породична слава и сличне славе у Охридско-струшкој области 155

(Profesional Paper)

Jovan F. Trifunoski, Family Saint Patron's Day and similar Celebrations in the Ohridsko-Struška Area

ОСВРТИ, КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ

BOOKS AND REVIEWS

Шарпланинске жупе Гора, Опoље и Средска - антропогеографске, етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике (Никола Пантелић) 161

Мила Босић, *Годишњи обичаји Срба у Војводини* (Драгослав Антонијевић) 164

Никита Иљич Толстој, *Језик словенске културе* (Ласта Ђаповић) 166

Никита Иљич Толстој, *Језик словенске културе* (Сања Златановић-Цветковић) 168

Barbara Olszewska - Dyoniziak, *Spoleczenstwo i kultura, Szkice z antropologii kulturowej.* (Zagorka Golubović) 169

Ласта Ђаповић, *Земља - веровања и ритуали* (Миљана Радовановић) 170

Никола Дудић, *Стара гробља и надгробни белези у Србији* (Ана Драгојловић) 172

Бранислав С. Ђурђевић, *Послератно насељавање Војводине - методи и резултати демографске анализе насељавања Војводине у периоду 1945.-1981.* (Саша Недељковић) 174

Иван Ковачевић, *Антро(по)политички есеји* (Драгана Антонијевић) 175

Od ženskih študij k feministični teoriji (Александар Бошковић) 176

Сенка Ковач, *Маска као знак.* (Бојан Жикић) 177

Миладин Николић, *Зуце - село под Авалом* (Миљана Ивановић-Баришић) 178

(mirrored bleed-through text)

ЧЛАНЦИ, РАСПРАВЕ И ГРАЂА

Петар ВЛАХОВИЋ
Београд

Оригинални научни рад / Original Scientific Paper
UDK 325.3 (=861) "17"

ЕТНОЛОШКИ ЗНАЧАЈ ВЕЛИКЕ СЕОБЕ СРБА ПОД ПАТРИЈАРХОМ АРСЕНИЈЕМ ЧАРНОЈЕВИЋЕМ

Прилике пред Велику сеобу Срба 1690. образовање српских група по Угарској, Влашкој и Молдавији, стварање српских заједница и одржавање Сабора. Развијање српске грађанске и етничке свести, али и постепена мађаризација.

Кључне речи: Велика сеоба Срба, мађаризација, етнички идентитет, грађанско друштво.

I

О узроцима и последицама Велике сеобе Срба под патријархом Арсенијем III Чарнојевићем (Црнојевићем) данас постоји релативно обилна литература различите научно-стручне вредности и различитог жанра. Нека од тих дела послужила су за обликовање овог прилога чији је задатак да укаже на етнолошки значај Велике сеобе Срба 1690. године, која је својом трагедијом и тешким последицама оставила веома дубок траг у народној души и народном сећању.

Етнолошка литература, уз радове Цвијићеве антропогеографске школе дала је и овој проблематици неколико запаженијих прилога. Реч је углавном о проучавањима Т. Ђорђевића¹ (*Српске колоније у Будиму и околини, Становништво у Србији после Велике сеобе 1690*), Ј. Ердељановића² (*Стара Црна Гора - О пореклу патријарха А. Чарнојевића, О пореклу Буњеваца*), М.С. Филиповића (у

¹ Т. Ђорђевић, *Српске колоније у Будиму и околини*, Наш народни живот, књ. IX, Београд 1934; исти, *Становништво у Србији после 1690. године*, Годишњеница Николе Чупића, књ. XXXVI, Београд 1927.

² Ј. Ердељановић, *Стара Црна Гора*, Српски етнографски зборник, књ. XXXIX, Насеља и порекло становништва, књ. 24, Београд 1926; Исти, *О пореклу Буњеваца*, Посебна издања Српске академије наука, књ. LXXIX, Београд, 1930.

више расправа), Р. Веселиновића³ и једном прилогу С. Зечевића о савременом стању српске енклаве у Будиму и околини⁴.

Циљ овога саопштења је да укаже на нека општија питања која могу бити значајна за целовитија сагледавања етничке историје српског народа у времену и простору.

II

Велику сеобу Срба треба схватити само као један од процеса о коме се више писало него о другим кретањима сличне врсте. Срби су, као што су показала Цвијићева проучавања, и проучавања његових савременика и следбеника, у више махова под принудом масовно напуштали своја огњишта, почев још од Маричке (1371), и Косовске битке (1389). Усељавања Срба у Мађарску забележена су у периоду од 1404. до 1421. године, када су доспели до Будима. Процес усељавања настављен је још јаче у време деспота Бранковића, када је српско становништво, осим Будима и Сланкамена, населило и нека друга места у Угарској (Липа, Токај, Мункаш, Вилагошвар, Сатмар, Дебрецин). Падом Смедерева (1439) многе српске избеглице нашле су се у Јанполу у Арадској области. У време М. Корвина око 1459. године изван број српског живља освежио је српско становништво у Срему. Нови талас усељеника (по некима око 50.000 породица) приспео је у Банат и Срем око 1481. године. Током XVII века уследило је неколико сеоба, међу којима је посебно значајна она 1525. године, која је суштински допринела подизању неких фрушкогорских манастира. Познато је, такође, да су после продора Турака у Угарску, после Мохачке битке 1526, уследила нова усељавања Срба у пределима Јужне Угарске.

Све те сеобе о којима смо говорили, биле су проузроковане историјским догађајима, односно условљене турским продирањима, с југа Балканског полуострва на север, којима је српски народ, с променљивом ратном срећом, скоро два века пружао жилав отпор, померајући државне центре из Повардарја и Поморавља према Подунављу. Дакле, знатно пре тзв. Велике сеобе 1690, постојао је у Панонији, дуж Саве, Дунава, Тисе, Мориша, Тамиша, Караша, и осталих река низ српских насеља која су освежила доста разутен стари словенски слој, који је овде обитовао још од досељавања Словена у Панонску низију.

Историјски извори указују да је у време турских продора српски етнички простор обухватио широко подручје: од Истре и Горског Котара, преко Покупља и Дравског поља, до Коморана, Сентандреје и Ердеља на северу и североистоку. Разуме се, српских енклава је било и по Влашкој и Молдавији, које су сеобама јужно од Саве и Дунава повремено освежаване. Уосталом то су потврдила и Цвијићева проучавања који је, методом непосредног посматрања, повези-

³ Р. Веселиновић, *Арсеније III Чарнојевић у историји и књижевности*, Београд 1949. исти, *Војводина, Србија и Македонија под турском влашћу у другој половини XVII века*, Нови Сад 1960, издање Матице српске.

⁴ С. Зечевић, *Срби у насељима око Будимпеште и неки њихови обичаји*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 33, Београд 1970; Младена Прелић, *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, Будимпешта 1995. М. Филиповић, *Таково*, Српски етнографски зборник, књ. LXXV, Насеља и порекло становништва, књ. 37, Београд 1960. и други радови.

вањем историјских и осталих чинилаца с природном средином и конфигурацијом земљишта, издвојио неколико важнијих миграционих струја, које су дале основу савремене етничке слике балканско-панонског простора. Осим шопске, моравско-вардарске, косовско-метохијске и динарске, значајне су струје које су прешле Саву и Дунав и зауставиле се у простору чију је окосницу чинила тзв. Војна граница. Занимљиве су такође струје на југу, Шкумбија и Тоска, малисорска и друге, са арбанашким живљем које су водиле у косовско-метохијске области и Малесију. Велика сеоба Срба под патријархом Арсенијем III Чарнојевићем још више је освежила и ојачала српско становништво у поморавском простору а раслојила Стару Србију, па ће о томе бити више речи у даљем излагању.

III

Велика сеоба Срба 1690. године није имала организовано, смишљено, одређено и прецизно померање народа. Почела је, по свој прилици у јесен 1689, достигла своју кулминацију крајем 1690, нарочито после пада Београда у турске руке (8. октобра 1690), а настављена је и касније, у мањем обиму, све до 1694. односно 1697. године када је патријарх Арсеније III молио државну комисију за Славонију да тамо насели око 20.000 Срба из Босне.⁵

Непосредан повод српске сеобе 1690. године био је, као што је познато аустро-турски рат, у коме су и Срби имали знатног удела. Србе је на сарадњу определило уверење да се приближио крај турској сили која је војнички трпела поразе још од 1683. године и да треба помоћи општу хришћанску ствар. То је омогућило аустријски продор до Штипа и Велеса⁶ на југу, и до Призрена и Пећи на југозападу. Међутим, аустријска ратна срећа се променила не само у Ердељу и Влашкој него и на југу Балканског полуострва. Томе је допринело и грубо понашање Пиколоминијевих наследника, што је изазвало револт и огорчење у народу, и што је довело до бојкота аустријске команде и условило повлачење њене војске према северу. Ту голготу, коју је изазвало турско напредовање од победе код Качаника 2. јануара 1690. године над аустријском војском, пратила је епидемија куге, глад и све друге недаће које с тим упоредно иду. Турци су, према В. Ђоровићу, пленили, секли и жегли једну за другом нахију: Тетовску, Призренску, Ђаковичку, Пећку, Плавску, Вучитрнску, Моравску, и све друге до Новог Пазара.⁷ Патријарх је пошао и сам на брзину а његов правац кретања, прикључујући се успут, следиле су групе престрашеног становништва са Косова, из Рашке, Поморавља и централне и северне Србије. Кретало се у неизвесност, бескрајну даљину, негостопримљиву туђину, да би се очувала слобода, избегли ланци ропства, створила сопствена држава и сачувала црква у коју се полагала нада и упирале очи.⁸ Према неким подацима, Турци су из освете исекли око 75% укупног становништва у овим пределима које су насељавали Срби. Умногосте то потврђују и записи који су сачувани из оног доба. У манастиру Пакри чува се белешка која одсликава тежину догађаја: "Уви нами! И ва та лета беше

⁵ Ст. Чакић, *Велика сеоба Срба 1689-90. и патријарх Арсеније III Чрнојевић*, Нови Сад 1982.

⁶ Вл. Ђоровић, *Историја Срба*, књ. II, Београд 1989, с. 205.

⁷ Исто, с. 206.

⁸ Ст. Чакић, нав. дело, с. 121.

лутине рати и крви излитија и пламенија христанском роду проклетих Турков и Немцов и расеја се по всеј земљи србски народ. И ми zde приудосмо на место сие зовом свети Андреј".⁹ В. Ђоровић такође наводи неке записе чији садржај одсликава тежину тренутка који је био судбоносан за етничку историју српског народа. Уосталом сам запис то потврђује: "Људим страх и беда тода беше; матере од деце тада раздвајаху, и од оца сина, младе робљаху а старе секаху и дављаху. Тада људи призиваху насе смрт а не живот".¹⁰ "И то лето једоше људи месо пасје и човечје и коњско и много нечисто". "Силан народ помре у великој муци. Куд год би се макао, лежаху мртви, нит се копаху, нит имадаше ко".¹¹

Што се даље одмицало од матице, тешкоће су се повећавале, о чему сведочи и следећи запис: "Јићаху ресу липову з дрвља кору, винову лозу, псе, мачке. У Сарајеву изидоше деца матер мртву. У Бањој луци кога су обесили, обноћ би га гладни људи свега изили. У то време паша сицијаше и вишаше и ускоке и рају, кога год би довели: и те би људе мртве све изили".¹² Због таквих и сличних појава с разлогом се сматра да од Косовског страшног пораза српски народ у то време није стигла већа невоља него што је био овај прелаз на угарско земљиште.¹³ Кретало се са Косова, из Приштине и околине, Прокупља, Ниша, Јагодине, Смедерева и Београда, од Црне Горе и Старог Влаха, Ужица, Подриња, прелазила се Сава код Заслона (Шабац), Палежа (Обреновац), Београда. Од Осијека до Будима и Арада разбијаху се Срби, каже Смичиклас, наслањајући се на јакe градове. Њихова "многа плодна и многоводна земља запустије сва"... "Запустијеше жртвеници и олтари свети. Где се је приносила некрвна жртва тамо се сада коте звери нечисте и дивље", забележено је у повесници.¹⁴

Становништво Старе Рашке, Косова и Метохије, као што се види, било је веома проређено о чему сведоче многа опустела српска насеља која постепено запоседају Арбанаси и Турци. Призрен, Пећ, Ђаковица, као и плодне долине Метохије и Подрима добијају у то време турски и арбанашки карактер. Као сведок о ранијем становништву, остала је најчешће само топографија, која ни у најагресивнијем арнаутизирању ових крајева све до Другог светског рата, није губила српски карактер.¹⁵ Разлог за ово мора се тражити у континуитету становништва јер је увек остајао изван број (макар у збеговима и досељавањима) српског живља, пре свега из динарских брдско-планинских предела.

IV

Српско становништво које је учествовало у Великој сеоби захватило је релативно широк простор северно од Саве и Дунава. Број учесника, међутим, никад није утврђен. Прихвата се да је у овом кретању учествовало око 37.000-40.000 породица, што је с обзиром на вишечланост ондашњих породица, пред-

⁹ Исто, с. 119.

¹⁰ Вл. Ђоровић, нав. дело, књ. II, с. 206.

¹¹ Исто, с. 206.

¹² Исто, с. 206.

¹³ Ст. Чакић, нав. дело, с. 128.

¹⁴ Упореди: Исто, с. 128.

¹⁵ Вл. Ђоровић, нав. дело, књ. II, с. 207.

стављало огромну масу становништва. Процењује се, на пример, од 80.000 (Ил. Руварац) до 500.000 душа.¹⁶

Учесници Велике сеобе потицали су са широког простора јужно од Саве и Дунава. Из писаних споменика се види да је у тој маси било житеља из Дервенте, Травника, Сарајева, Зворника, Сребренице, Требиња, Старе Црне Горе, Зете, Мораче, Пријепоља, Милешеве, Новог Пазара, Косова, Вучитрна, Приштина, Белог Поља, Пећи, Ђаковице, Призрена, Скопља, Прилепа, Солуна, Кратова, Београда и његове околине, Забрежа, Палежа, Ваљева, Подриња, Мачве, Црне Баре, Сокола, Пожеге, Ужица, овчарско-кабларских манастира, Студенице, Старог Влаха, Раче, Рудника, Карановца, Рашке, Крушевца, Сталаћа, Алексинца, Ниша, Параћина, Раванице, Јагодине, Ресаве, Зајечара, Пожаревца, Кличевца, Смедерева, Гроцке, Винче и других. Учествовало је осим становништва из Босне, Херцеговине, Црне Горе и Македоније, и становништво из свих предеоних целина Србије између Дрине, Лима и Тимока (Рашке области, подринско-посавски предели, Шумадије, косовско-метохијски крајеви, етапне косовско-метохијске области, тимочко-браничевске области, Поморавље Јужне Мораве и шопске области)¹⁷. Примера ради, по једном попису, у Будиму је 1706. било 536 српских пореских глава, углавном занатлија-бакала. Међу становницима било је (1720) 14 Зећана, 12 Пећана, 6 Призренаца, 8 Сарајлија, 9 Косоваца, 8 Крушевљана, 6 Пожаревљана, 5 Београђана итд.¹⁸ Слична шароликост била је и међу осталим српским живљем, кога је у то време било (у Будиму) 20.000 душа. Још већу мешавину разних локалних српских група пореклом јужно од Саве и Дунава истраживачи су запазили у Сент Андреји.¹⁹ На порекло српског становништва које живи северно од Саве и Дунава упућује и један попис капетана српских јединица у коме се бележи: два из Босне, 15 из Херцеговине, 1 из Црне Горе, 17 из Старе Србије, 1 из Македоније и 3 из Бугарске.²⁰ Осим Срба из свих српских крајева у Будиму је било још нешто Бугара, Арбанаса, Грка, Цинцара и Цигана, који су се такође са српске земље доселили са Србима у Угарску и Аустрију.²¹

То становништво, које је злехуда судбина повезала у мање територијалне заједнице, живело је расуто у мањим групама, одвојено од Мађара и Немаца, спремно да одмах крене даље ако то устреба. Мисао о повратку у завичај увек је постојала. Томе је био прилагођен и начин живота. У почетку су становали у привременим и лошим становима (земуницама). Градили су цркве од дрвета и полагали у њих мошти светаца и друге свете утвари.²²

Српски народ који је дошао у Угарску у Великој сеоби 1690. године припадао је, по Т. Ђорђевићу нашој елити. Представљао је нашу народну свест и имућност. С њим је био патријарх, калуђери и свештеници, тадашњи први људи по

¹⁶ Ил. Руварац, *Одломци о грофу Ђорђу Бранковићу и Арсенију Црнојевићу*, Београд 1890, с. 93-103.

¹⁷ Т. Ђорђевић, *Српске колоније у Будиму и околини*, Наш народни живот, књ. IX, Београд 1934, ст. 58.

¹⁸ Вл. Ђоровић, нав. дело, с. 209.

¹⁹ Исто, с. 209.

²⁰ Т. Ђорђевић, *Становништво у Србији после Велике сеобе 1690 године*, Годишњица Николе Чупића, књ. XXXVI, Београд 1927, с. 21.

²¹ Т. Ђорђевић, *Становништво у Србији после Велике сеобе 1690. године*, Београд 1927, с. 4.

²² Т. Ђорђевић, *Српске колоније у Будиму и околини*, с. 60.

верском угледу, интелектуалним способностима и свом националном раду. Међу тим становништвом су занатлије, трговци и богати људи из народа, о чему сведоче тестаменти и пописи ствари које су имали.²³ Њихова делатност била је усмерена, упркос тешкоћама, на очување националне свести и народног духа. Због тога се својски ради на преписивању књига (Будим, Сент Андреја, Калаз) и њиховом украшавању. Кују се крстови и набављају разне сасуде да се тиме очувају вера и народност.²⁴ Ради очувања етничког етнитета, уз мошти владалаца и светаца, црквене утвари и свете књиге донесене из својих манастира и цркава Срби у Угарској стварају верску, политичку и културну организацију. Преко ових организација негују етничка обележја и учвршћују националну свест. Живот у дијаспори, упркос свим тешкоћама одвија се у оквиру сопствених општина, корпорација и еснафа. Те организације зидају цркве, отварају школе, прикупљају интелектуалну снагу, штите националне интересе, боре се за права и повластице које им припадају, у систему ондашњих друштвених односа. Срби из Будима и Сент Андреје, на пример, међу првима су палили нашу угашену светлост, под Турцима и посредовали је садашњим нашим интелектуалним срединама.²⁵

Кад је реч о етничкој историји Срба северно од Саве и Дунава, привлачи пажњу степен друштвено-политичког повезивања. Један вид таквог окупљања представљају сабори на које су долазили Срби из свих крајева онда као и данас разубене дијаспоре (Угарске, Славоније, Хрватске, Ердеља, и других крајева). Сабори такве врсте омогућавали су интензивнији живот и културни развој.²⁶

Први сабор с поменутиим циљем у време Велике сеобе одржан је у Београду 18. јуна 1690. године. Тај сабор тражио је од цара слободу вере и црквену самоуправу. Само се цар може мешати до одређене мере у јурисдикцију и нико више, а поглавар може бити само Србин. "от нашега рода и језика Српскога". Аустрији је јасно стављено до знања да вођство српског народа мора остати у крилу српске цркве, која је била и остала као и у Турској, главни чувар вере коју је поред више локалних световних поглавица родовског система, заједно са њима на ширем подручју предводио један црквени поглавар. На тај начин, после београдског сабора Срби нису избеглице него представљају заслужан, организован народ који на територији Угарске тражи у азилу предах због дизања устанка и могућност организовања даље борбе за ослобођење свог етничког простора. Царска привилегија издата 21. августа 1690. године потврдила је да су учесници Велике сеобе примљени као савезници и пријатељи, у чему се називао основ народне и црквене аутономије у Угарској.²⁷ На тај начин Арсеније Чарнојевић, уместо политичког постављања границе стварног и живог народног поседа, које како сам пише "определише нам у давнини самодржавни и свети почивши краљи наши".²⁸

Битно обележје тих сабора чини то што је на њима по В. Ђоровићу заступљен народ "славно српске земље, босанскога и херцеговачког собрања, то

²³ Исто, с. 59.

²⁴ Исто, с. 60-61.

²⁵ Исто, с. 61.

²⁶ Ст. Чакић, нав. дело, с. 138.

²⁷ Исто, с. 140.

²⁸ Вл. Ђоровић, нав. дело, с. 208.

пола Бугарске и далматинских крајева", дела "земље Подгорице и околних њених села, јоанопољског предела народа и свих околних крајева земље наше". Реч је о традицији обновљене Пећке патријаршије и подручју на којем наш народ станује које је сматрано јединственом етничком целином.²⁹

Будимски сабор Срба одржан је марта 1691. године. На њему је испољена тежња да се уз црквеног (у одсуству патријарха Арсенија) изабере и световни српски поглавар. Уз Бранковића, кога су Срби изабрали, двор је, као што се зна, за подвојводу именовано Јована Монастирију (Битољца) не одричући патријарху (односно архиепископу) право јурисдикције и у световним стварима. На тај начин Срби у дијаспори дошли су до својих старешина који су припадали српској хијерархијској лествици.³⁰

Долазак А. Чарнојевића био је као што се може закључити вишеструко користан. Пре свега, спасао је брод српске цркве да не потоне у Угарској, Хрватској, Славонији, Срему и Далмацији. Други крупан прилог била је непосредна помоћ заштити хришћанства уопште у борби с полумесеком.³¹ (упор. Чакић, с. 384). Истовремено, добрим делом, у областима под турском управом успорен је колико-толико процес исламизације, у коме су домаћин или старији син примали ислам да би им кућа била поштеђена од намета и насиља. То јачање српске цркве поготову је позитивно утицало у оним породицама у којима је само један члан прихватио ислам, док су остала чељад, жене и деца остајали у хришћанству.³² Исту улогу, имала је етномикрија, која је спољним обележјима (ношња, изглед станишта и друго), привидно изједначавала српско становништво са владајућом класом.

Учешије Срба у Великој сеоби 1690. године мора се посматрати комплексно и слојевито. То је у ствари комплексни део тадашњих збивања чију је органску целину чинила чврста унутрашња повезаност на верском, културном, војном, политичком и економском плану.

Срби су у Угарску дошли као припадници једног зрелог друштвеног статуса. Реч је о народу у најширем смислу речи и у етничком и у политичком смислу, чија је свест о припадности сазрела још у оквирима средњовековне српске државе, под вођством националне династије Немањића и сопствене српске светосавске православне цркве. Обликован је сопствени језик, националност, писмо, створена домаћа литература, изграђено законодавство, обликована сопствена материјална култура, духовно стваралаштво, које је чинило крупан прилог ондашњој европској и светској цивилизацији и створена свест о припадности том народу. Велики удео у свему томе имала је покосовска моравска Србија, која се још један век после Косова успешно одупирала непријатељу. Дакле, Срби су прелазили преко Саве и Дунава у Угарску и Аустрију, као и у друге крајеве јужно од тих река, с великим моралним и материјалним капиталом и великом државном традицијом. Због тога није чудо што су учесници Велике сеобе са суседима преговарали достојанствено, на државнички начин, као заступници целог народа, далеко од његовог основног етничког језгра. Мењало се дакле, место боравка, али не на уштрб етничке, политичке и црквене организације. Над ло-

²⁹ Вл. Ђоровић, *Историја Југославије*, Београд 1933, с. 361.

³⁰ Вл. Ђоровић, *Историја Срба*, књ. II, с. 211.

³¹ Упоредити: Ст. Чакић, нав. дело, с. 384.

³² Вл. Ђоровић, *Историја Срба*, књ. II, с. 207.

калним, партикуларистичким интересима уздизала се потреба повезивања на ширем плану, у оквирима ширег етничког простора, у коме је Угарска била само један његов део. Ослонац у томе је био у духовном богатству, смислу за његово очување, очување националне свести, љубави према завичају предака и дубокој нади да ће се кад тад вратити на исконска огњишта своја и свога рода. У свему томе за народну масу значајно је било светосавско српско православље које је српска црква неокрњено неговала и с њим у маси народној чувала већ давно тесно скопчану нашу националну индивидуалност.³³ Ипак, била би неправда ако се и на овом месту не истакне посебна захвалност, на коју указује Никола Радојчић оном проређеном становништву које је и после Велике сеобе 1690. године, остало у Старој Србији, спремно да се и даље мучи и гине, не одвајајући се од својих националних и црквених светиња.³⁴ Веза између земље матице и области насељавања одржавана је на разне начине. Храбрости и издржљивости у матици доприносили су повратници. Враћања је било и због тога што су, како пише Михаило, јеремонах манастира Раваница, Срби "лишени својих домова и манастира, а овде никакво добро нису добили" (у Сент Андреји). Даље наводи да је тамо провео "четири године по злу добра чекајући",³⁵ а из сличних разлога настале су и оне многе инверсне миграције у којима су се хиљаде породица враћале у пределе јужно од Саве и Дунава, нарочито у северну и североисточну Србију.

Живот српског живља који је учествовао у Великој сеоби у пределима северно од Саве и Дунава омогућио је нивелисање, уједначавање и повезивање српског културног наслеђа у чвршћу целину. У време Сеобе 1690. године, као и у другим приликама, српски живаљ је доносио нове обичаје и свој начин живота у коме су видну улогу имала локална обележја. Разлике су биле у одевању, обичајима, језику, материјалној и духовној култури. Те разлике су се дуго одржавале као обележја локалних група, али и постајале и опште добро њихових носиоца. А. Белић је, на пример, међу потомцима досељеника из Велике сеобе, још 1909. године забележио да су се око Будима "као боје у калејдоскопу измешале језичке особине готово свих наших покрајина"³⁶, а слично је било и са другим особинама и обележјима народне културе код српског становништва које је живело у дијаспори. Све се то, међутим, мењало и прилагођавало новој природној и друштвеној средини, у чему је био видан и утицај државне администрације, која је постепено мађаризирала српско становништво. За Мађаре који имају презимена: Станковић, Раденковић, Маргић, Магдић, Деспот, Ковач и друга зна се да су им преци били Срби.³⁷ Услед тога су настали нови етносоцијални односи који су лагано раслојавали српску етничку заједницу у дијаспори. Од некадашњих срећних дана, пуних свежине и српског националног полета, остале су само бледе успомене, чему је видно доприносило забрањивање народног језика и писмености, лишавање једног по једног права и насилно прилагођавање српске етничке заједнице мађарским интересима.³⁸ Упркос свему, међутим, Велика се-

³³ Ст. Чакић, наведено дело, с. 391.

³⁴ Упоредити: Исто, с. 391.

³⁵ Т. Борђевић, *Становништво у Србији после Велике сеобе 1690. године*, с. 21.

³⁶ А. Белић, *Неколике белешке са екскурзије по околини Будима и Пеште*, Босанска вила за 1910. годину, с. 68-69; Т. Борђевић, *Српске колоније у Будиму и околини*, с. 66.

³⁷ Т. Борђевић, *Српске колоније у Будиму и околини*, с. 64.

³⁸ Исто, с. 62.

oбa Србa 1690. гoдинe пoд пaтријaрxoм Арсенијем III Чaрнoјeвићeм, пoрeд тpaгикe имaлa јe и пoсeбaн знaчaј у тpaнcфoрмиcању српcкoг плeмeнcкoг дpyштвa, зaснoвaнoг нa нaрoднoј cаmoупрaви и њeгoвoм прeлacкy у грaђaнcкo дpyштвo, кoјe јe нaстaвилo кoнтинуитeт и дaљe ycмeрaвaлo рaзвoј српcкe eтничкe зaјeдницe нa цeлoм њeнoм eтничкoм прocтopy.

Petar VLAHOVIĆ

ETHNIC IMPORTANCE OF THE GREAT MIGRATION OF THE SERBS UNDER THE PATRIARCH ARSENIJE ČARNOJEVIĆ

Conditions and consequences of the Great Migration of the Serbs in 1690 are described in great scientific literature. It is partly used in this work as well.

Political, social and military conditions, which existed in Serbia in the end of the 17th century, are described in this work. Austria, relying on the Serbs a lot, was forcing its way towards the South of the Balkan Peninsula. But, because of Turkish consolidation and plague epidemic, it was defeated, and after that there was Turkish revenge, which conditioned the Great Migration of the Serbs in 1689 and 1690. The migration took all the Serbian ethnic areas on the South of the Sava and the Danube.

Serbian inhabitants arrived to Ugarska and created cultural and political organization. Life of the Serbs in exile was led within own communities which erected churches, built schools, fought for the rights and privileges. Local secular masters and one head of the church led the Serbs. Frames of the Serbian ethnic area were formed. Gatherings were the important factor in keeping Serbian ethnic identity which enabled wider connections, more intensive life and cultural development.

The importance of the Great Migration of the Serbs, no matter how difficult it was, was useful a lot. The process of islamisation was slower in the areas under the Turkish rule. Inner connections on religious, cultural, military, political and economy issues were strengthened. Ethnic conscience was kept alive, dating back from the Nemanjić Serbian Medieval State. Their own language was formed, as well as letters, domestic literature, material culture and spiritual creativity. Serban Sveti Sava orthodoxy was particularly important for the mass of people and it kept the relation between the native country and inhabited area in different ways. Life of the Serbs on the North of the Sava and the Danube was slowly becoming equal and through cultural and other types of creativity, it was connected in stronger unity. The Great Migration of the Serbs contributed a lot to the development of the civil society which continued developing and contributed development of the Serbian state on the whole ethnic area.



МАГИЈСКО-МИТОЛОШКИ СМИСАО СЛАВСКОГ ОБРЕДНОГ ХЛЕБА "БАБА" У ИСТОЧНОЈ СРБИЈИ

У оквиру славског ритуала код Срба у источној Србији меси се и један нарочити хлеб, мањег обима, који се зове "баба". На горњој страни налази се ликовни елемент у облику кружића "о", или су то два кружића у облику броја "8", који данас служе да се у њих стави *со* и *паприка*. "Баба" се све време тродневне славе налази на софри; *не помера се*. Гост који долази на славу најпре прилази столу на коме је "баба"; прекрсти се и пољуби је и тек потом честита домаћину славу. Трећег дана, по свршетку славе, ритуално се, најчешће у кругу породице, "коље баба". Овај хлеб је "табуисан", забрањено је да га једу и додирују неудате кћери и унуке куће домаћина, и уопште женска младеж. У неким крајевима источне Србије хлеб "баба", пошто је "заклан", даје се искључиво стоци, док се у другим срединама дели оним мептанима у селу који славе следећу, наредну славу у својим домаћинствима. У овоме саопштењу настоји се растумачити митолошки карактер овога хлеба, његова магијска функција, као и значење термина "баба"; на крају, социјално-магијски смисао забране његове употребе од стране женске младежи, девојака и снаха.

Кључне речи: "баба", "богу брада", слава, табу, девојка, имање, миш, зуби, печеница.

1. Порекло "крсног имена" код Срба

"По једним истраживачима, крсно име је хришћанског порекла; по другима, то би био празник из старе вере; према трећем тумачењу, крсно име постало је под античким, римским, утицајем, и наставак је култа домаћег лара (lar familiaris). Да је слава хришћански празник, то мишљење налазимо код Вука Караџића".

Веселин Чајкановић

Смисао термина. Постоји више синонима за исти празник: "крсно име", "слава", "светац". "Крсно име" се помиње у епској поезији, док је "слава" популарнији и, у неким крајевима, искључиви назив. Кад је реч о термину "светац", он се, иако заступљен у свим српским крајевима, посебно користи у *источним* и *јужним крајевима* у којима живе Срби.

"Крсно име" или "слава" код Срба јединствен је религијски обред који није забележен код осталих словенских грана, као ни код других православних народа на Балкану, осим код једног дела влашког становништва. Иако је крсно име јединствен ритуал у свим српским земљама, постоје извесне разлике у вршењу самог обреда.

Какав је смисао "славе"? Поједини аутори, пре свих Владислав Скарић, Милоје Васић и Веселин Чајкановић сматрају да је крсно име празник посвећен душама умрлих предака и поседује *хтонични* карактер. Друга група аутора сматра да су у славском обреду хтонични елементи споредни и да је "крсно име" светковина посвећена живима. Овде ћу, укратко, изложити постојећа, често и дијаметрално супротна теоријска становишта наших аутора.

Владислав Скарић у вези са "крсним именом" код Срба сматра да постоји "истоветност код главних ознака крснога имена, код ломљења колача и дизања у славу на цијелој територији. Међу разликама пада у очи највише то, што народ приморских области не приправља за крсно име кољива, а они га у унутрашњости приправљају"¹. Елемент "кољива", посебно у источној Србији, указује на хтонични карактер обреда. Према овоме аутору крсно име се развило из црквене славе, а начин његовог прослављања Срби су примили од Римљана.

Овде ћемо се посебно задржати на оним теоријама наших аутора, према којима се "крсно име" фиксира за култ предака. Према тој концепцији основни смисао обреда је у приношењу нарочите жртве имању - огњишту, као станишту култа предака, у чему се истичу елементи патријархатског устројства заједнице, али и даље перзистирају поједини чиниоци матријархатског култа, који је посебно добро очуван у источној Србији.

За Чајкановића "крсно име је, поред Божића, најважнији и најпопуларнији празник у српском народном календару. Оно је, у својој суштини, помен, *слава* прецима, у вези са жртвом, и прославља се у кругу једне породице; обредни део спада у строго затворене домаће мистерије, којима, према старинском, утврђеном правилу ... могу присуствовати само позвани (незвану госту место за врати-ма...)"². Ако се деси да неко "нема мушких потомака усиниће некога (евентуално узети зета у кућу) и оставити му имање, с обавезом да прославља крсно име свога поочима". И Милоје Васић држи да је крсно име празник из старе вере, примећујући да је у њему сачуван култ *хероса*, који је можда директно преузет од Трачана, или индиректно од Грка.

Екстремну интерпретацију *славе* изложио је Ђиро Трухелка. По њему крсно име је "христијанизована форма латинског култа Лара, који је с малоазијским исељеницима илирске народности дошао у Италију, одатле римским упливом на Балкан".

Радослав Грујић посредује између ових опречних концепција: за њега је "крсна слава, у основи, комбинација прасловенског обичаја заветовања божанству и општег хришћанског култа нарочитог завета Богородици и разним светитељима".

¹ Владислав Скарић, *Постанак крснога имена. Шта је крсно име? У: О крсном имену*. Зборник. "Просвета", Београд, 1985, 288. и даље

² Веселин Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*. Том V. Рукопис приредио Војислав Ђурић. СКЗ, БИГЗ, "Просвета", "Паргенон М.А.М". Београд, 1994, 149. и даље.

Дакле, према Чајкановићу и Скарићу крсно име је у бити *помен* покојницима и прецима, што се јасно види и из жртвовања кољива; слава је, дакле, *мртвачка жртва*. Према Чајкановићу, најзначајнији и најсвечанији момент у целој прослави јесте *устајање* или *напијање* у славу, то јест, напијање вина Богу и светитељу - епониму, према Васићу то је прослава *хероја*. Једном речи, *крсно име* је првобитно "било празник *митског претка* једне породице, и свих њених предака уопште", и у исто време "празник *највећег нашег националног бога*". Смисао "крста" у синтагми "крсно име" Чајкановић тумачи на следећи начин: "домаћи крст је првобитно био култна слика из старе вере", тако да је "крсна слава првобитно била намењена старинском српском божанству које је тај крст представљао. Са покрштавањем Срба старинско божанство замењено је овим или оним хришћанским светитељем".

За нас је, међутим, од посебног теоријског значаја Чајкановићев став да је *слава у основи слава имању, кући, породици*. "Крсно име везано је за породицу. Али има случајева да је оно везано и за *кућу, односно за земљиште*" и при томе наводи један индикативан пример из сопственог окружења. Наиме, вели он, "мој деда, Тима Лазић, некада учитељ у Јасенови (Банат) и староседелац у томе крају, када је купио кућу затекао је ту и икону светога Аранђела, кога је ранији сопственик славио; од тада он је, поред своје славе Светога Трифуна, почео прослављати и Светога Аранђела". Једном речи, светац који се слави јесте породични заштитник кога је славио "први сопственик имања", а у најранијим временима то је могло бити какво "локално, пољско божанство". Дакле, *слава* је, пре свега, слава имању, првобитном њеном заштитнику. Једна наша пословица из Црне Горе каже: "Боље је земљу продати него јој обичај изгубити"³.

Иако и Петар Ж. Петровић разуме крсно име као српски празник из паганског времена, он му не приписује хтонични, већ соларни карактер, према коме је слава посвећена богу даваоцу. Једном речи "примарни облик прославе био је везан за култ сунца, које се замишљало као божанство добра и дародавца обилне летине"⁴. Врло је значајно упозорење да је "крсно име везано за земљу која се користи", и да се "знатно касније оно везало за породицу, а њеним разграњавањем, и за род и братство".

И српски етнолог из XIX века Милан Ђ. Милићевић упозорио је како "домазет, или привук, док су му год живи старац и баба, слави њихово Крсно име, а своје само прекађује"⁵. Према томе "наследник је дужан с наследством да прими и Крсно име онога чије имање наслеђује, и да га слави као год и своје (из Темнића). И колико год буде наследства, толико се и слава мора славити. Људи то чине врло радо (у Крушевачкој)". Какав је став жене, односно девојке према *крсном имену*? "Жена, и пошто би јој умро муж, слави славу дома у коме је а не рода из кога је; али ако је она била јединица у оца, или је наследила његово имање, онда она после очине смрти, и код мужа, слави очину славу". Једном речи, наследник, по праву поседника имања, макар то била и *жена* - мора преузети и

³ Вук Караџић, *Српске народне пословице*, "Просвета", Београд, 1937, бр. 356.

⁴ Петар Ж. Петровић, "Крсно име". У: *О крсном имену*. Зборник, "Просвета", Београд, 1985, 18. и даље.

⁵ Милан Ђ. Милићевић, "Кућанска слава". У: *О крсном имену*. Зборник, "Просвета", Београд, 1985, 79. и даље.

славу тога имања. То исто важи и за домазета, који је дужан да слави ону славу на чије је имање дошао, призетио се.

Васић је показао да је слава повезана са "имовином и државином непокретног имања. Још и данас у нашем модерном законодавству кћери и синови једног истог оца и матере нису равноправни у наслеђу. Синови имају првенствено право на већи део наслеђа...Та околност налази оправдања у оној нашој изреци: жена је туђа кућа; тј. она не припада стално породици, у којој је рођена, већ удајом прелази у мужевљевој породици"⁶. Код Срба, дакле, женска деца, тачније кћери домаћина, будући да ће удајом прећи у мужевљев породични култ, морале су бити искључене из оних обредних радњи везаних за "крсно име", чији је симболични смисао одавање почасту духовима умрлих предака куће у којој је женско дете рођено. Због тога и у мужевљевом дому жена нема никаквог права све док не постане *мајка*, будући да као "*девојка* (односно ћерка), она тог права нема"⁷.

Из овога се јасно назире разлози због којих су девојке и невесте у источној Србији искључене из ритуала "клања бабе" - "баба" је један од три славска колача - односно искључене из ритуалног једења овога хлеба који симболизује жртву "божанству породичног имања", "биљном тотему", будући да ће девојке удајом припадати другом "тотему", "клану" или "култу", а што се невеста тиче, оне се, као што видимо, *још нису потврдиле* у култу коме припада мужевљев "клан".

Скарић се слаже са Васићем да је порекло крсне славе из "култа предака", али не и са тезом да је тај утицај дошао од Трачана, додајући како он не верује "у трачки утјецај при стварању крснога имена и то стога, што крсно име не налазимо баш на оној страни Балк. полуострва, гдје је трачки утјецај могао и требао бити најјачи, дакле код Бугара, него га налазимо на противној страни, а специјално код илирских Срба"⁸.

Ако је, доиста, "трачки утицај" био одлучујући, како онда објаснити да се и код Срба у западним крајевима, епицентру српске државности, где трачког утицаја није било, усталила пракса "крсног имена"? Смислено је претпоставити да је садејству "илирског" (соларног) и "трачког" (хтоничног) утицаја, као и утицаја култа "домаћих заштитника" било *само* омогућено да се очува древни словенски, и можда не само словенски институт "славе", и то, пре свега код Срба. Различитост утицаја митско-симболичког смера "илирског" и "трачког", соларних и хтонских елемената, допринела је пре свега профилисању иначе јединствене специфичне ритуалне праксе код Срба "крсног имена" - у источној Србији.

Скарићеву опаску поводом *крсног имена*, наиме, да је "крсно име поријекла мртвачкога"⁹, настојао је да из филолошке перспективе растумачи Милан Будимир, према коме је "поред општеслов. *дкдѣ* за ознаку умрлог претка, спомиње г. Скарић и речи *сјен*, *сјеновник*, и буг. *стопан*. Прве су речи јасне: показују душу као сену"¹⁰. Иако је, међутим, "слов. *дкдѣ* општи назив за умрлог претка",

⁶ Милоје Васић, "Слава - Крсно име". У: *О крсном имену*. Зборник, "Просвета", Београд, 1985, 218-219. и даље.

⁷ Исто, 223.

⁸ Владислав Скарић, "Постанак крснога имена. Шта је крсно име?" У: *О крсном имену*. Зборник, "Просвета", Београд, 1985, 293 и даље.

⁹ Исто, 289 и 294.

¹⁰ Милан Будимир, "Владислав Скарић, *Постанак крснога имена*" У: *О крсном имену*. Зборник, "Просвета", Београд, 1985, 332. и даље.

ова реч добила је и неке специфичности: "у пољском нпр. *dziad* означаје старца уопште и затим просјака а *dziedzinez* је засебно место у цркви за просјаке, а *dziady* је даћа за умрле претке".

Становиште, које порекло "крсног имена" види у утицају који је Србима дошао од римских лара, које је развио Скарић, подржавају Александар Митровић, Ђиро Трухелка, Слободан Зечевић. "Римљани, прије и послје Христа, имали (су) своје *deos lares. Dei lares* били су код њих баш оно, што је и код нас Срба крсно име"¹¹.

Трухелка је, како сам каже, дошао "до исправне дефиниције крсне славе: *она је христјанизована форма латинског култа Лара, која је с малоазијским исељеницима илирске народности дошла у Италију, одатле римским упливом на Балкан, где се на повољном илирском супстрату снажно развила и насупрот христјанизације и славизирања земље до данас сачувала*". Једино та претпоставка даје нам потпуни одговор на питање зашто крсна слава постоји само у илирској а не и у трачкој, односно "хеленској трећини Балкана, зашто крсну славу не славе само Срби, него су је славили и Арнаути и Хрвати, зашто то није чисто православна светковина, него јој се сачуваше трагови и међу католицима, патаренима и муслиманима"¹². И Зечевић је развио "теорију о пореклу славе у култу римских лара. Римски лари су домаћи богови чије је место код огњишта и који су стално присутни, док персонифицирана слава само у одређеним тренуцима долази у посету"¹³.

2. Опис "славе" и хлеба *баба* код Срба у источној Србији

Потребно је најпре описати ритуал "крсног имена" и у томе хлеб "баба" у источној Србији. Осим ритуала који се везује за хлеб "баба" у Сврљигу, навешћу у најкраћем трагове овога обичаја и у предеоним целинама које окружују Сврљиг, у: *Алексиначком поморављу, Сокобањи, Лесковачком поморављу, Буцаку, Хомољу и Бољевцу, Нишави и Лужници. У Алексиначком поморављу "месе се три до четири колача", а ту је "и четврти тзв. баба, који је карактеристичан за Алексиначко поморавље"*¹⁴. "Баба је мање крвајче с рупом на средини у коју се ставља со". "Колач баба, који се налази на средини стола, остаје до краја славе. Каже се: Без бабе нема славе. Када делибаша преломи овај колач, слава се завршава, па се отуда и каже: Закласмо бабу те славу испратисмо. По парче од овог колача обавезно се даје свима укућанима, гостима и стоци, а со која је била на том колачу такође дају стоци". Бледе трагове ове праксе налазимо и у

¹¹ Александар Митровић, "Крсно име није ни патаренског, ни српског, ни православног постанка". У: *О крсном имену*. Зборник, "Просвета", Београд, 1985, 277.

¹² Ђиро Трухелка, "Ларизам и крсна слава", У: *О крсном имену*. Зборник, "Просвета", Београд, 1985, 385. Његов рад има карактер веће монографије и у зборнику заузима стране од 342. до 406.

¹³ Слободан Зечевић, "'Празник' (слава) у североисточној Србији". У: *О крсном имену*. Зборник, "Просвета", Београд, 1985, 134. и даље.

¹⁴ Драгослав Антонијевић, *Алексиначко поморавље*. СЕЗБ, LXXXIII, књ.35. 1971. Београд, 198. и даље.

Лесковачком поморављу, где се последњи дан славе зове *Патерица*, а "у Мало-пишту тај дан називају баба"¹⁵.

У сокобањском крају хлеб *баба* мештани називају *цуњало* или *цоњало*, округлог је облика а на средини је круг у који се ставља со. "*Баба*" се износи на трпезу на "навечери", поставља се у дну трпезе или уз вечерницу или колач. Баба се сече на патерице, дан после окриља, уз упаљену свећу. Исечене комаде, со која је била на баби, дају стоци у крмиво. У *Буцаку* - Кална, крај који гравитира сврљишким селима тзв. "источне културне зоне" (шоплук) други дан славе зове се "*бабице*, или *патарица*". "Уз славски колач месе и погачу, на коју се постави један кравај; називају га баба, а секу га трећег дана, односно по завршетку славе. ...Негде је ова погача без краваја, али зато обично има два удубљења у која се ставља со и паприка. Све званице и гости који дођу на славу најпре целивају ову погачу, а затим честитају празник домаћину", а каткада ставе на хлеб новац, који се чува "за оправку пољопривредних алатки"¹⁶. Овај детаљ као да говори да је хлеб "*баба*" намењен самом имању!

На подручју Нишаве и Лужнице гост "који долази на славу прво љуби колач на трпези, или обичан хлеб, па онда честита домаћину славу, и рукује се са њим"¹⁷. И у бољевачком крају "на једну од летургија метне се мало соли, и она стоји на соври за све време докле слава траје. Трећега дана, кад се слава сврши, ову летургију и со ситно исеку и нахране стоку. Управо ова се летургија и меси за здравље и напредак стоке"¹⁸. У бољевачком крају и Кални колач "*баба*" је све време славе на столу, на њему је со, и налази се у директној вези са стоком имања једнога домаћина, односно са обрадом имања. У Хомољу се меси "*по-скур*" са утиснутим словом "само на средини", где се налази место за со¹⁹, што је, нема сумње, израз избледелог сећања на хлеб *баба*.

Како се обред са хлебом "*баба*" обавља у Сврљигу? Хлеб *баба* за све време славе налази се на столу. Гост који долази на славу, најпре приђе столу, сагне се и пољуби *бабу*, па се потом поздрави са домаћином честитајући му "крсно име". У новије време, на самом хлебу *баба* - одозго, налази се један мали "кравајчић" (литургија), кога гост узме руком, одвоји од *бабе* и пољуби. То се чини да се гост не би сагињао - кажу сељани. Овај мали кравајчић, као замена за *бабу*, меси се у оним селима у којима се у средини *бабе* налази место за свећу која треба да гори, а око тога су у облику "8" два круга - од теста направљена, која служе за со и паприку, или, што је чешћи и старији случај, хлеб "*баба*" има само један круг "о". У неким селима хлеб *баба* назива се још и *љубеник*, или *љубовник* или *љубен* - посебно у североисточним селима која гравитирају Тресисаби.

Теоријски је занимљив податак који даје Антонијевић да се *баба* последњег дана *коље*, и при томе изговара: "Испратисмо бабу"! Наиме, коме је "*баба*" по-

¹⁵ Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. СЕЗБ, LXX, књ. 31. Београд 1958. 214.

¹⁶ Никола Пантелић, "Етнолошка грађа из Буцака". У: *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књига 37, Београд, 1974. 214. и даље.

¹⁷ Владимир Николић, *Из Лужнице и Нишаве*. СЕЗБ, XVI, Београд, 1910. 124.

¹⁸ Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из Среза Бољевачког*. СЕЗБ, књ. 14. Београд, 1909. 196.

¹⁹ Сава Мил. Милосављевић, *Обичаји српског народа из Среза Хомољског*. СЕЗБ, књ. 19. Београд 1913, 192. и даље.

слата? У сврљишким селима (Жељево, Гушевац), на Бадњи дан месе се и хлебове намењени хтонским бићима, укључујући и хлеб "кртица". На питање шта се с тим хлебом ради, сељани кажу: "испратимо је" (кртицу), бацајући је у туђу "градину". И сврљишки Роми на дан свете Бибије, крајем јануара, ритуално испрате *Бибију*, којом приликом влада загробна тишина, попут испраћаја *Бадњег дана* код Срба. Дакле, све три светковине: *испраћај бабе*, *Бадњег дана* и у томе *кртице*, најзад, *Бибије* имају задушни карактер, с наглашеним хтонским обељејем.

У Сврљигу, дакле, *баба* се "коље" трећег дана славе и њу не једу млади људи, посебно девојке, али ни деца, чак ни момци. У Бурдиму не смеју да је једу жене због *бабица*, док је свим мушким члановима то дозвољено. У Мечјем Долу - на граници са књажевачким атаром, кад се трећег дана *коље баба*, гости се шале, казујући да ће сада "неком предати бабу", тј. ономе ко има следећу славу у селу, а тако је и у Гојмановцу, који се граничи атаром Алексиначког поморавља. У том селу, наиме, "свако од гостију чија је слава следећа, добије комад бабе и носи га својој кући". У Сврљигу, готово у највећем броју села, а има их 38, гост који уђе у кућу најпре приступи столу на коме се налази "баба", сагне се, прекрсти и пољуби *бабу*, односно *љубеник* или *љубен*, а затим се поздрави са домаћином коме честита славу. У сврљишком селу Галибаинцу, трећег и последњег дана славе, *баба* се даје стоци, "а могу да је једу они који немају добар сан! Млади никако! У Копајкошари кажу: Ајдете да кољемо бабу! - тада сви узму по комад, као и гост који има наредну славу у селу, какав је обичај, углавном, у неколицини села западне културне зоне. Само старије жене, бабе, једу трећег дана овај колач у Манојлици; мушкарци, такође, могу, али не и млади. Ако у Околишту бабу једу млађе жене брзо ће остарити. У Ђуринцу строго бране девојкама да једу бабу"²⁰. Иначе, овде се на хлебу "баба" налази само један кружић у који се ставља со. Саговорница каже да се ваљда "баба" стога не даје девојкама јер, вели се, ако би која девојка јела "бабу", не би се могла "нормално" удати, односно била би "отета" "украдена". Било како било, овде први пут уочавамо неко сећање на проблем "увадбе" који је повезан са девојкама и табуом једења "бабе".

3. Смисао "крсног имена" код Срба и осталих етничких група

Још је М. Ђ. Милићевић приметио како "пада у очи, да Власи у Србији славе готово онако исто као и Срби. Па чак и у Малој Влашкој до Краљева, има Влах који држе крсно име"²¹. Користећи се компаративним методом, покушаћемо да у преживљанима неких важних елемената у овом обичају код Влах, сагледамо неке значајне основе и за тумачење српског "крсног имена".

Слободан Зечевић је испитивао структуру славе код Влах. Најзначајнији структурни елемент славе код становништва влашког говорног језика јесте да

²⁰ Сретен Петровић, *Митологија, магија и обичаји*. Културна историја Сврљига, 1. књига. Сврљиг, Просвета - Ниш, 1992. 296. У даљем тексту: *ММО*.

²¹ Милан Ђ. Милићевић, "Кућанска слава". У: *О крсном имену*. Зборник, "Просвета", Београд, 1985, 82.

"трећи дан... намењен мртвима"²², да је "главни хлеб је *кап* или *главица*. Други је ... колач богу, трећи ...богородичин колач, а задњи је колач... који је намењен свецу који се слави". Ако од хлеба *капа* окусе девојке, верује се да ће ту ноћ у сну видети своје суђенике, што је веома слично са ритуалом код старих Германа. И код Влаха су девојке искључене из ритуала сечења славског обредног хлеба, као и код Срба приликом ритуалног "клања бабе".

Најзначајнија сличност у прослави "крсног имена" код Влаха и српског народа у источним крајевима везује се за последњи дан славе. Веома је значајан податак да је тек последњи колач намењен *свецу*, да не кажемо *божанству имања*. Код Срба, рекли смо, хлеб *баба* се ритуално "коље", да су махом у овоме ритуалу девојке искључене из жртвеног обреда "клања бабе" као и "култнога једења" тог хлеба, који је табуисан. Као да је повезан са одређеним божанством, можда, са старом женском, хтонском богињом *Бабом*? Амбиваленција овога обреда је у чињеници што хлеб "баба" имплицира "женско божанство", као што је код Влаха трећи дан славе изразито "хтонског карактера", а ипак, из ритуала су искључене девојке. Амбиваленција је и у томе, што читав ритуал припада корпусу обреда који су посвећени имању, плодности и животу - те стога носи матријархатски супстрат, а, с друге стране, имајући на уму социјални контекст, реч је о доминантној улози патријархатског принципа. Наиме, у ритуалу посвећеном имању битну улогу имају мушки чланови домаћинства, док су женска деца искључена из обреда. Простонародска рационализација и преосмишљавање ове забране - будући да је исконско значење заборављено, своди се на веровање да је девојкама забрањено да учествују у ритуалу због тога да не "добију бабице" - врсте женских, порођајних болести, које изазива нарочита врста женских демона.

Поставља се питање: да ли ова амбиваленција произлази отуда што је божанство плодности - које је код Словена рођено на ступњу земљорадње, у бронзано доба, одговарало матријархатском устројству, када су формиран први женски митолошки ликови, и такође, када је створен снажан Велесов, односно Волосов култ - "скотски бог" - бог стада и поља? Са овим је повезан и амбивалентни смисао односа "Богу браде" - или "Велесове браде", с једне, и обредних хлебова који се месе управо од брашна добијеног од "стрљаних" последњих житних класова - од којих се прави "Богу брада", с друге стране.

Вратимо се још једном обреду славе код Влаха. Други дан славског ритуала одређен је *за живе*, а вече уочи славе, као и трећи дан "славе" су *хтонског карактера*. Занимљиво је да тај однос структуре славске церемоније код Влаха одговара структури ритуала: Бадњи дан - Божић код Срба, при чему је Бадњи дан посвећен умрлим прецима, а Божић живима, и који се, бар унеколико, односе на два древна култа, на *лунарни* и *соларни* култ. Као што пре почетка божићног ритуала, рано ујутру, Срби одлазе на гробље, тако исто чинеи код Влаха пре почетка "славе". Иако код Влаха и на само крсно име "треба да гори светлост, као да је мртавац у кући", ипак, тога дана рано "ујутру жене одлазе на гробље и врше прекаду својим мртвима, тако да празник ни овога дана не губи хтонски карактер"²³.

²² Слободан Зечевић, "Празник (слава) у североисточној Србији", 122. и даље.

²³ Зечевић, исто, 125. и даље.

Међутим, било како било с другим даном славе код Влаха, сасвим је извесно да је само "трећи дан намењен мртвима. Тога дана се ручком завршава ова тродневна породична свечаност". Наиме, "овога дана, пре подне, на кафу и ракију долазе углавном жене. Трпеза се спреми за ручак на исти начин као и за поману, са култним хлебовима и свећама...Овом се приликом трпеза, такође, кади и намењује мртвима... Славска свећа се овога дана не пали".

Према Зечевићу "ако се погледају култни реквизити славе, може се констатовати да они и у овоме крају припадају хтонском култу... и да су они у својој суштини еминентно пагански". Тако, на пример "обредно једење изломљеног хлеба има снагу сакраменталне жртве. Оно има моћ стицања нарочите снаге, као што је, на пример, једење тотема или причешће. Због тога девојке у северисточној Србији верују да ће једењем славског колача стећи моћ да унапред упознају свога суђеника". Управо због те магијско-митолошке димензије обреда може се поставити питање: нису ли, можда, девојке и искључене код Срба из обредног једења "бабе" - посвећене имању, како не би стекле снагу ове сакраменталне жртве, а тиме и нарочиту власт над имањем очеве куће, која, као и имање, по превасходству припада мушкој деци.

Разуме се, радикално екстремну теорију, која полази од става да је "крсно име" християнизиран обред, и посвећен пре свега живима, развио је Радослав Грујић. У славском ритуалу култ мртвих је споредни елемент, док је главни елемент култ славе *крсног имена*, или *светитељског*, календарског имена, датог на крштењу, култа *храмовног празника* или општинског патрона²⁴.

4. О божанству Баба и Божјој бради

Већ смо указали на то да се чесница, обредни хлеб, и не само "за крсно име", меси од жита које се налази на последњој руковети домаћиновог имања. Од те руковети, претпостављамо, могао се месити и обредни хлеб који нас у овоме раду интересује, а то је "баба". Хлеб "баба", држимо, имплицира словенско женско хтонично божанство високог ранга - *Бабу*, и налази се у онтогенетској вези са "Божјом брадом" - која, додуше, симболизује мушко божанство, *Волоса* или *Велеса*. У оба случаја, међутим, реч је о божанству плодности. Осим уколико није реч о томе да и сам израз "Баба" имплицира "мушко божанство" - а таквих интерпретација, такође, има.

Постоји, иначе, знатан број топонима у Србији, Црној Гори и Македонији, а затим у Бугарској, у форми: *Бабин зуб*, *Бабин нос*, *Бабина глава*, *Бабин кук*, *Бабин поток*, *Бабина река*, *Бабин дол*, *Бабина стена*, *Бабин камен*, *Бабин гроб*, *Бабин врх*²⁵. И у источној Србији са основом "баба" налазимо следеће топониме: *Бабин зуб*, *Бабин кал*, *Бабинкалска река*, *Бабина глава*, *Тресибаба*, *Галибабинац*, што је, митолошки посматрано веома индикативно јер се управо на овом подручју понајбоље очувао обичај мешања славског хлеба под именом "баба" -

²⁴ Радослав Грујић, "Црквени елементи крсне славе", У: *О крсном имену*. Зборник, "Промисла", Београд, 1985. 408. и даље.

²⁵ Видети опширније у мојој књизи, под митолошким божанством "Баба": *Митологија, култура, цивилизација*. "Салус", "Чигоја", Београд, 1995. 431 - 435, посебно 435.

који има превасходно хтонско обележје. Када би ова хипотеза била исправна, онда лако би се могао растумачити табу у вези с присуством и учествовањем млађих женских особа у обреду "клања бабе". Наиме, девојке би из два разлога биле искључене из тог ритула: због *патријархатског морала* и, у складу с тим, због старијег правног система наследства. Међутим, постоји и други разлог. Ако, останемо при томе да је, према Трстењаку, "Баба" велико женско и хтонско божанство које се доводи у везу са "старошћу", са зимским ликом женског божанства, искључење девојака из култа добро кореспондира с потребом да религијски "чиста" женска младеж не буде магијски и митолошки инфицирана "смрћу" и "старошћу"²⁶.

Сада нам предстоји да размотримо структуру ритула везаног за "Богу браду" или "Божју браду". Шпиро Кулишић је поводом феномена *Божића* и *Бадњег дана*, *славе* и *славских обичаја* и, с тим у вези, *обредних хлебова* који се месе за те празнике у Срба запазио како би "у неким селима западне Босне на Бадње вече омлатили код огњишта *класје из последњег снопа*, а пшеницу би затим помешали са оном која је одређена за чесницу"²⁷. Дакле, "чесница се меси од жита из *последњег снопа* или *жетвеног венца*", што имплицира да је "чесница *првобитно представљала хлеб од новог жита*, од којег потиче и њена мистична снага" (*СМР*, 304). Према магијском кључу зрневље "Божје браде" и слама налазе се у мистично-каузалној вези. Наиме, када је реч о божићној слами "њена мистична снага преноси се на усеве, на њиве, на виноград и воћке, на животиње и, коначно, на укућане, као што се преноси и демонска снага *последњег снопа* и *жетвеног венца* или *хлеба начињеног од њиховог жита*" (*СМР*, 35).

Овде претпостављамо: искључење женске чељади једнога домаћинства из вршења обреда, говори о потреби да се демонска снага жита са поља домаћина не пренесе на те укућане. Кулишић нас обавештава како "се код многих словенских народа *последњи сноп* назива *дед* или *баба*", тако да се божићна слама, односно "последњи сноп, од којег првобитно и потиче и уједно се са њим поистовећује као са представником митског претка" (*СМР*, 35).

Постављају се следећа питања. У каквом су односу:

а) млада девојка, односно девојчица, која носи исечену и, затим, искићену "Божју браду" кући домаћиновој, на чијем се имању радило, са

б) забраном да, док носи "Браду" мора ићи странпутицом, и при томе

в) не сме да говори - "због мишева";

г) каква је то тајна веза између митског, а женског лика божанства *Бабе* - која је свагда повезана са *мишевима* и са *зубима*, и изричите забране да женско дете које носи *Богу браду* не сме говорити, ни отворати уста, дакле, ни показивати зубе - како *мишеви* не би домаћину уништили летину у амбару?

²⁶ Trstenjak, *Triglav. Mythologično raziskovanje*. Ljubljana, 1870.

²⁷ Шпиро Кулишић, У: *Српски митолошки речник*, "Нолит", Београд, 1970, 15 - 16. У даљем тексту скраћеница: *СМР*. Курзив мој, као и у следћем наводу.

д) најзад, у каквом је односу поменута забрана у вези са ношењем *Богу браде* са забраном у славском ритусу, према којој женска младеж не сме учествовати у славском обреду "клања Бабе", нити у једењу овога хлеба?

Пре него што покушамо да одговоримо на та сложена питања, обавезни смо да укратко опишемо сам ритуал који се изводи у вези с *Божјом брадом*. Прво је питање: да ли овај обичај постоји код других народа, укључујући и друге гране Словена?

Шпиро Кулишић сматра да су и Немци последњи сноп жртвовали богу Водану. Та чињеница навела је Чајкановића да "закључи да се Божја брада код Срба има сматрати као жртва Дабогу, који је по многим својим атрибутима сличан германском Водану" (*СМР*, 39). И руски митолог Рибакoв сматра да се код Руса поменути ритуал фиксира за великог словенског бога Волоса, додајући да је у Југославији сачуван израз "божја брада", али да је име бога већ заборављено²⁸. Међутим, према карактеру и начину вршења обреда кићења "Богу браде" и код Јужних Словена наилазимо на древне трагове о овоме божанству.

Како се изводи овај ритуал код Срба у источној Србији, посебно у Сврљигу? Последњег дана жетве, ритуално се плете *Богу брада*. Кад жетеоци приведу жетву крају, на последњој њиви се оивичи један комад под класјем - у обиму рукохвата, па пошто се њива пожње, пред вече се свечано окити поменута руковет, завеже травама и цвећем, чак се и новац стави крај "Браде", полије водом и на крају свим срповима који су учествовали у жетви ова се рукохват посече. Пошто је после заласка сунца "Божја брада" одсечена, женско дете из домаћинове куће однесе је своје дому. Она при томе мора ићи странпутицом, и ни по коју цену не сме говорити с пратиоцима. Домаћин прими "Браду", окачи је на амбар, где и остаје. На питање шта даље бива са "Брадом", домаћин би обично одговорио: *До следеће сетве*, када се од тог зрневља, у ритуалном магијском захвату, свечано припреми семе за сетву.

Слично је и у другим крајевима источне Србије²⁹. У Лесковачком поморављу "онај што је носи жури напред кући и ништа не говори.... Кад дође кући, остави је уз амбар, а српове (неки их баце у амбар) на своје одређено место". "У околини Врања Богову браду не секу, него је оставе у њиви. Оките је, увезу цвећем, *пољубе је*, траву око ње ишчупају па оду". Дакле, *љубе је као бабу на слави*. "Кад се богова брада носи не говори се да мишеви не једу жито"³⁰. У Буцаку, у Старој Кални, верују ако се, поред Богу браде, "ћутећи донесе срп мишеви неће моћи јести жито"³¹. Овде је занимљиво да се забрана говорења односи на онога ко носи српове, а не *божју браду*, и такође, да се овде извесно зна да се то чини - не говори - због *мишева*.

У литератури је познато да је "Божја брада" посвећена божанству *Волосу*, код Срба и Бугара *Велесу*; она симболизује божанство, демон или дух жита. У пролећно-летњем календару обреда Источних Словена, а који су повезани са Волосом/Велесом, постоје три светковине које су значајне и за разумевања истоветне обредне праксе код Срба: ве-

²⁸ Рибакoв, *Язычество древних славян*. Москва 1981, 425. У д. тексту: Рыб. *ЯдС*.

²⁹ Драгослав Антонијевић, *Алексиначко поморавље*. СЕЗ6, LXXXIII, књ. 35. 1971. Београд, 163. и даље.

³⁰ Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. СЕЗ6, LXX, књ. 31. Београд 1958. 541. и даље.

³¹ Н. Пантелић, *Етнолошка грађа из Буцака*. 184. и даље.

лики пролећни празник, код Срба Ђурђевдан, христијанизацијом преображено у св. Борђа, а други се упражњава на крају жетве, када се оставља у пољу последње класје за "Волосову браду". Робаков сматра да се ова прегршт класова од неовршених снопова чува за други веома важан обред храњења стоке у тзв. Велесове дане (2. или 6. јануара)". Ако знамо да се о Бадњем дану од овога зрневља *Божје браде* код Срба прави чесница, односно у источној Србији, према нашем истраживању, меси нарочити обредни хлеб "волови" који се чува до Богојављења, када се ритуално стави у храну крупној стоци, и који, празник, по старом календару, пада управо 6. јануара (или 19. по новом), онда је доста реч о формалној трансформацији, преосмишљавању истоветнога ритуала, посвећеног Волосу (*Рљб. ЈдС. 431*).

И код Срба у источној Србији, хлеб "баба" се махом даје стоци, нарочито у "источној културној зони" Сврљига (Црнољевича, Жељево, Гушевац, Гулијан). Али, из анализа Шпира Кулишића могли смо видети да се и сама божићна чесница, управо у речено доба календарске године, прави од зрневља "Божје браде". Због тога се поставља разумљиво питање: није ли *Велесова брада* у истину *Богу брада* - код Источних и Јужних Словена, док је код Западних Словена то *Боба* или *Баба*? Два ритуала из *српске обредне праксе*: "плетење Богу браде", и прављење славског колача "Баба", као да садрже у себи елементе оба ритуала из старе словенске традиције.

Због коришћења семена *Богу браде* за сетву, може се претпоставити да је следећи смисао обреда у томе да се успостави "магијско-митолошки континуитет", веза са "старим духом жита" - Волосовим духом. Исто тако, смислено би било претпоставити да се на "крсној слави", која је у основи својој светковина у част домаћиновог "имања", у лику обредног хлеба *Баба* чува дух "старог жита", који је претходно обликован у форми *Божје браде*? И управо због тога постоји забрана да младе девојке и млађе удате жене, не смеју учествовати у ритусу фиксираном за остарели, зимски или смртни лик божанства. Као "туђа срећа" девојке ће ускоро припадати другом култу - мужевљевог дома. Религијски посматрано, оне не смеју учествовати у обредима посвећеним очевом "имању", а то значи ни духу Деде, односно Бабе. Било како било, препознајемо везу *Волоса* за *Земљом, плодношћу*, односно са *хтонским* и *лунарним*, зимским ликом божанства.

Иако Кулишић наводи чињеницу да "демонски карактер жита из последњих струкова открива и обичај да онај ко носи богову браду не сме говорити због мишева, који такође представљају хтонске демоне" (*СМР*, 39), он ту чињеницу не објашњава. Ми смо показали да следећи елементи ритуала образују чврсту митолошко-магијску везу: 1. *девојчица која носи браду* (као култно "чисто биће"), 2. *време ритуала је по заласку сунца* (лунарно-хтонски смисао), 3. *забрана отварања уста и немост носиоца Браде*, 4. *мишеви*, 5. *зуби*, 6. *Баба*.

С обзиром на чињеницу да се, према упозорењу Л. Грђића "крсна погача" и "чесница не пече под сачем или саксијом, него у упрету" (врљем пепелу са жаром) на отвореном огњишту (примарној пећи), може се закључити да је реч о обичају "из њихове далеке старине" (*СМР*, 177). Питање је само да ли би се, с обзиром на то да су се *славски колач*, и у том реду обредни хлеб *баба*, пекли у упрету, у пепелишту - па се налазе у одређеном односу према огњишту и, свакако, према аријском божанству Агнију, и такође, због чињенице да ликовни елеменат на хлебу *баба* симболизује *свастику*, могло претпоставити да хлеб *баба* обједињује две фунције: он се везује и за *имање* - *њиву*, али и за *огњиште* као станиште култа предака. Ако је реч о мушком божанству, онда је, овај хлеб, као демонстрација патријархатског култа доиста морао бити забрањен за девој-

ке, које се нису смеле религијски интериоризовати унутар датога култа очеве куће, због чега су девојке и биле искључене из ритуала не само мешења хлеба већ и било каквог дотицаја с култном твари, која је настала на имању оца, чијем култу младо женско чељаде не припада.

Ова забрана посебно важи за хлеб *баба*, који је умешен од последњег жита. Култна идентификација са овим хлебом остварује се само међу припадницима који се култно идентификују са поменутиим имањем. Девојка која би унела у себе (мађијски) тварни елемент, супстанцу тога имања, она би, према магијском кључу, пошто једном оде из куће, однела и срећу и плодност очеве имања, о чему Шпиро Кулишић каже да се у Горњој Крајини, у Босни, чесница меси и пече првенствено с намером да се утиче на род жита и да је "чесница овде заправо идентификована са житом".

Шта се из свега овога може утврдити? Искључење жене из обреда мешења чеснице, односно ломљења или "клања бабе", забрана учествовања млађих женских чланова породице у последњем чину славског ритуала, коначно, додиривање хлеба у рукавицама, као што се то чини и у светом чину уношења *бадњака*, указује да је у хлебу сагледано дубље религијско значење. Хлеб *баба*, као и остали хлебови сличне врсте, поседују карактер светости, а уношењем честица - "делова" поломљеног хлеба у себе, кроз уста, што је у обреду дозвољено само интериоризованим члановима домаћинства, преноси се магијски плодотворна снага демона или божанства жита. Том светом чину не могу приступити девојке, које су "туђа срећа".

5. Митолошко-магијски смисао "бабе"

Баба је, као што је показано, хлеб који све време славе стоји на столу. То што се гост поклони *баби*, хлебу који све време славе остаје фиксиран, непокретан, симболизује *само имање*. Уосталом, и со и паприка који су на горњој страни овог хлеба, у српској и словенској обредној пракси, уопште узев, симболизују добродошлицу гостима који приступају: било *имању* једнога домаћина, било *сеоском атару* - када их свечано дочекује сеоски старешина, било да је реч о *државној посети* какве знамените стране личности. *Баба* се сече, тачније, "баба се коље" трећег дана славе.

Напоменули смо да је употреба овога хлеба табуисана за девојке. Овај *табу* се, у форми рационализације, образлаже страхом од "бабица". Реч је о детаљу из наше богате славске обредне праксе, који у српској етнологији није био предмет теоријске анализе.

Препостављамо да овде постоји смисаоно дубља митолошка веза између, с једне стране, *Божје браде* - симбола прве жетве - или зрневља жита од којег су прављени обредни славски хлебови, и, с друге стране, хлеба *бабе*. Ту хипотезу, поред осталог, подупиру и неки налази до којих је дошао Фрејзер након истраживања феномена "житног бога" код многих европских и словенских народа. Овде ћемо навести само неке елементе поменутог ритуала код других словенских народа.

Пољаци "последњи сноп" зову *баба*; у њему "седи баба"; Литванци "последњи сноп зову боба". Аналогија: код нас је то "*Богу брада*", или брада "деде",

док је "баба" код Срба последњи "славски хлеб", тј. хлеб који се једе после завршетка славских обичаја, и могућно је да је умешан од зрневља "Богу браде" која је код Пољака "баба"! Фрејзер примећује да се и у Чешкој од последњег снопа прави "фигура жене" са "сламеним шеширом". При везивању снопова свака од присутних жена/девојака труди се да не остане "последња" код везивања, јер ће идуће године управо та "последња добити дете", па се често за такву особу која заостане при жетвеним радовима, каже: "Она је добила бабу".

То што девојке код нас ките "Божју браду" - а код Руса "Волосову браду" (божанство у мушком облику), док се код Пољака овај сламени лик зове "баба", могао би означавати реликт матријархатске праксе. Осим, ако ту чињеницу у српском обреду не протумачимо и као прежитак, преосмишљену форму жртвовања девице "житном демону" - богу Волосу/Велесу? Управо због тога се, можда, и бира девојчица која ће носити Божју браду кући домаћиновој као жртва житном демону. Примери из жеталачке обредне праксе у Пољској, Чешкој и Литванији казују да је у "последњем снопу" садржана знатна оплодна снага. Код Срба девојчица која носи искићену и посечену "Божју браду", рекосмо, не сме да говори, наводно због мишева. Реч је о томе што је женско дете, најчешће било бирано из породице на чијем се имању обављала жетва. Може се, на основи тога, претпоставити да забрана отварања уста стоји у некој вези с могућношћу да кроз отворена уста не би из "Божје браде" у њено тело доспео демон жита породичног култа, коме она не припада, и који би је "оплодио". На оплодну снагу "Браде" могу рачунати само интегрисани чланови породице, односно жене из другог клана.

У оба наведена случаја, код Западних Словена, девојке и млађе жене које на моби раде на великим имањима - најчешће на туђим поседима, кад добију "бабу", то симболично треба да значи да ће идуће године добити дете - биће оплођене, дакле, *духом који долази са "туђег имања"*. Код Срба, девојке - из куће домаћинове, које крвно њој припадају, ако једу "бабу" - добиће "бабице", тј. биће у најближој вези са демонима који се јављају приликом порођаја, као да би овим чином ушле у тзв. инцестуозан однос, у везу са оплодним или "сродничким духом" имања на коме живе. Дакле, као да је дубљи смисао поменутог табуа код Срба у томе, да девојке не смеју бити у контакту са оплодном снагом коју симболизују митски заштитници њенога рода.

Народна фантазија, из интереса рационализације, забрањивала је девојкама као и млађим женама, употребу овог хлеба изговором да се тако ваља из страха од "бабица". "Бабице", очито, у овој забрани имају још и неке друге, на први поглед, недосежне смислове.

6. О божанству "Баба"

Много је неразјашњених питања која се тичу овога митског лика. Пре свега, да ли је реч о хтонском или соларном карактеру божанства "Бабе"; каква је веза "Бабе" и девојака и да ли уопште постоји неки смисаони однос између "Бабе", "Божје браде" и "мишева", а затим, "Бабе" и "зуба"? Како растумачити смисао топонима у источној Србији, Македонији и Словенији: *Бабин зуб*, односно *Бабин зоб*, и његову везу са топонимом у Македонији *Старков заб*?

Према руском фолклористи Потевњи код Словена и Германа распрострањено је уверење да постоји нарочит однос *миша* и човекових, односно детињих *зуба*³². Сартори је у компаративној анализи морала и обичаја индоевропских народа показао да је код Немаца дванаест ноћи, у време када, по веровању, душе лутају земљом, табуисано име *миша*. Јозеф Грохман каже да ако дете у сну отвори уста, тада би, верује се, ваљало да му се она одмах затворе, иначе ће детиња душа побећи на уста у облику белог миша³³. У случају обредне праксе ношења "Богу браде" реч је о девојчици, као најпогоднијем медијуму да кроз њена уста уђе душа претка у облику миша. Веома је за нас важно то што се код Чеха, словенског народа, *предак* - из култа предака, јавља у облику *миша* и назива се: *дидко*, *дид* или *диод*³⁴. Судићи већ и по томе, забрана да код нас девојчица која носи "Божју браду" - посвећену *Волосу*, *Деди*, не сме отварати уста, могла би имати следећи смисао. Дух (мушки) умрлог претка - коме женско дете онтички не припада - могао би, у облику миша, а из "Божје браде" у којој се налази, ући у њен дух и идентификовати се с њим. А ствар је у томе да се тај добри дух жита врати домаћину - коме и припада. Чајкановић је упозорио да се и код Чеха и Срба "мишевима" остављају мрве са Бадње вечери, будући да су *мишеви* "овде очевидно душе". У основи, "бадње вече је, и код Словена и Германаца...гозба душама покојника" (Чајкановић, 5 том, 97).

Код Срба постоји празник *Мишолдан*, који се у Бољевцу празнује 27. октобра, односно 9. новембра. Празнује се да мишеви не би чинили људима штету. За жене је постојала строга забрана да тога дана не раде никакве ручне радове; посебно у Хомољу девојке које су приспеле за удају не смеју ништа радити како им мишеви не би изгризли припремљене дарове³⁵. Уочавамо, дакле, како се у одређеним годишњим периодима *девојкама* - *девојчицама*, изричито забрањују одређене активности, због опасности да им душа предака, која припада очевом огњишту и имању, не учини какво зло, или, бар, поремети припрему везану за ритуал *прелаза*.

Однос *бабе* и *миша*. Смисао забране да онај који носи *Божју браду* не сме да говори, како му не би испали зуби, или како домаћину не би мишеви изгризли летину, жито, јесте спољашњи, манифестни план обреда, својеврсна рационализација дубљег, латентног смисла. Преко *зуба*, *устију* - уколико дете говори за време док носи "*Божју браду*" - могла би магијским путем са дахом да уђе и оплодна снага "демона жита", на исти начин као и кад би млађе женске особе у кући јеле хлеб "бабу", односно учествовале у ритуалу "клања бабе". Тако, дакле, зуби - уста - забрана говорења - забрана једења ("*браде*" или "*бабе*" - који садрже у себи плодну моћ жита са имања домаћина) унутрашње смисаоно, а свакако, митолошко-магијски корелирају.

³² Потевњи А.А., *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*. Москва, 1865, 85. и даље.

³³ Joseph Virgil Grohmann, *Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen*. Prag 1862, 21.

³⁴ Máchal, Jan, *Nákres slovanského bájeslovi*. Praha 1891, 97.

³⁵ Сава Милосављевић, *Српски народни обичаји из среза Хоомљског*. СЕЗБ, 1914, књ. 19, 66. Видети и: Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*. СЕЗБ, 1909, књ. 14, 74.

У богатом материјалу који је забележио Џејмс Фрејзер запажамо да је у западној Европи, код Немаца и западних Словена, посебно, "житни демон" дат у женској форми, "у Немачкој жито (се) обично персонификује под називом мајка жита"³⁶, која се налази у руковети жита остављеног да стоји последње у пољу. "У околини Данцига/Гдањска лице које пожње последње класове жита направи од њих лутку коју назове мајка жита или *баба жита* и доведу је кући последњим колима...и затим *сва полије водом*" (ЗГ, 82). У овим описима уочавамо знатну сличност са нашом, српском обичајном праксом. Наиме, чин сечења *Богу браде* металним срповима и, затим, стављање новца док "Божја брада" још није посечена - као да симболизује чин одстрањивања злих сила које сеprotиве добротворном житном демону, не допуштајући да буде предат домаћиновој кући. Исто тако, поливање ове *браде* водом, које се у неким крајевима Србије обавља пошто девојчица унесе "Богу браду" у двориште домаћинове куће, указује на сплет структурно и смисаоно повезаних елемената истоветног ритуала, свакако, код Немаца у функцији женског, односно код Срба мушког демона.

"Од најлепших класова тог снопа направи се венац и украси цвећем, па га *најлепша девојка* стави на главу и тако однесе газди или поседнику, а мајка жита се стави на под амбара да би *отерала мишеве*" (ЗГ, 82). И овде не сме да нас завара формална разлика. Битно је да се јављају четири важна структурна елемента: *девојка* (будући да је најлепша - митолошки симболизује жртву житном демону), *венац*, *амбар* - где стоји брада/венац и *мишеви* - као форма, сада *злих демона* са којима се ово божанство бори. Овде се, као не редак пример, уочава амбиваленција у митском лику *миша* као, на пример, *змије*, *вука*, који (миш) истовремено и штити имање једнога домаћинства, борећи се са осталим *мишевима* - злим демонима који припадају другим имањима.

У жетелачкој пракси код Словена и Немаца Фрејзер је забележио како се "у околини Магдебурга мушка и женска послуга утркује ко ће добити последњи сноп, назван стармајка. Ко га добије венчаће се идуће године...У околини Белфаста последњи сноп се ...не жање на уобичајен начин, већ сви жетеоци бацају српове на њега и тако га оборе. Он се исплете и чува до јесени. Ко га добије венчаће се те године" (ЗГ, 83). Латентни смисао овога последњег "снопа" је у томе што он симболизује оплодну снагу: *венчање*, *удадбу*, *пренос вегетабилне снаге на све живо*.

Док се у разним деловима северне Немачке последњи сноп о жетви направи у облику људске фигуре и назива "старац", а за жену која га је везала каже се да је "добила старца" (ЗГ, 84), у Пољској се каже како у последњем снопу "седи баба". Он се носи кући на последњим колима и тамо га две девојке предају газди. "При везивању снопова свака жена се труди да не остане последња, јер ће она која последња веже сноп идуће године добити дете. Понекад жетеоци кажу за жену која веже последњи сноп: "Она је добила бабу", или "Она је баба". У Краковској области, кад човек веже последњи сноп, кажу: "Деда седи у њему"...Тако увијену у сноп однесу је последњим колима кући, где је сви укућани *исполивају водом*" (ЗГ, 87).

³⁶ Џејмс Џорџ Фрејзер, *Златна грана*. 2. Проучавање магије и религије. БИГЗ, Београд, 1992, 81. У даљем тексту ЗГ.

Шта се на основи Фрејзеровог описа још може закључити? Видимо неколико сличности са нашим ритуалом. Најпре, *поливање водом* последњег снопа, у који је увијена жена, што има паралелу са поливањем доносиоца - девојке и "Божје браде" код Срба, или поливање саме *Божје браде* док још није посечена. Затим, овај амбивалентни карактер, наиме да се у последњем снопу једнако наводи и "старица" - Баба, али и старац - Деда, указује на двојни карактер божанства, односно на неиздиференцирани мотивски круг: матријархатско-патријархатских социјалних односа. Најзад, занимљив је још један детаљ. Наиме, онај ко последњи веже сноп, тај ће идуће године добити "бабу".

У Сврљигу, у "западној културној зони", када се последњег дана славе ритуално "коље баба" комадић или комадићи овога хлеба предају се оним гостима који ће имати прву наредну крсну славу у селу, чиме се афирмише дух колективности. Са овим донекле кореспондира и обичај у "Пемброкширу, где се последње пожњевено жито не назива девојка, већ бабускера, *шаљу је што брже суседу који још није завршио рад на својим пољима*" (ЗГ, 92). Структурно посматрано, комадић "бабе" предаје се оном домаћину коме ускоро предстоји да служи своје "крсно име", јер је тек тим чином, симболички и митолошки довршио духовни рад на "своме имању".

Описујући тзв. *мишје дане*, Чајкановић је показао да они трају "пет дана, онако исто као што, на пример, вучји празници у новембру трају недељу дана, и као што уопште старински празници, намењени прецима, могу трајати по више дана"³⁷. Чајкановић подсећа на чињеницу да се код ових вишедневних празника посвећених умрлим прецима, последњи дан назива *растурњак*. Познато је и у вези са *Тодорцима* да је последњи дан, *уторак*, у суштини мртвачки дан; тада *Тодорци* одлазе, *растурају се*.

Зашто наводимо овај податак? Пре свега, у крајевима где је добро очувана традиција "бабе", као што смо видели, посебно у Сврљигу, последњи дан крсног имена, славе, назива се још и *растурница*, или "растурање", "разилажење" и повлачење угошћених "демона", добрих и злих демона који обитавају на имању. Због тога се у неким сврљешким селима (Копажкошара и Гојмановац), последњег дана славе, позивају они домаћини којима је следећа, прва слава у селу, те се њима дају комадићи хлеба "заклане" *бабе*, тако да се са *бабом* предају и душе, добре и зле, које ће одсада боравити, макар за кратко, у домаћинствима других сељана.

Закључак

Сумирајући два важна обреда: *клање бабе* и сечење и ношење *Божје браде* потребно је укратко извести њихове најважније митолошко-магијске карактеристике. *Баба* је најдиректнији симболички репрезентант "имања", она се "коље" трећег дана славе, а *табу* за млађе женске особе, пре свих девојке, наводно из страха од "бабица", има дубљи смисао: отклон митолошко-магијске иденти-

³⁷ Веселин Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора 1925-1942*. Београд 1994. *Сабрана дела из српске религије и митологије*. Књига друга. СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партизон. 260-274.

фикације "жена" са "патријархатским култом". У обичају препознајемо својеврсно мешање патријархатских и матријархатских мотива и култова. Отуда само старије жене могу учествовати у ритуалу, пошто су сасвим интериоризоване у култ мужевљевог дома. То што се у неким насељима у шали каже како ће сада "неком предати бабу", тачније, ономе ко има следећу славу у селу, и који добије комад *бабе* који носи својој кући, треба да скрене пажњу на дух заједништва свих у селу, дакле и имања свих. Чињеница да се у средини хлеба *баба* налази круг "о", наводно, место за со - што симболизује домаћиново гостопримство, може указивати и на "целовитост" имања домаћина, као и на "неокрњеност", "здравље" укућана и чељади имања. Круг симболизује "соларни" принцип, а "8", можда, стилизовану верзију "свастике" - симбол огња.

Када је, пак, реч о обреду *Божје браде* запазили смо да се готово сви елементи које смо нашли у вези са "последњим снопом" код бројних народа, јављају и код Срба, посебно у источној Србији, а повезани су са *Божјом брадом*, и, затим, у вези са обредним славским хлебом *баба*.

Sreten PETROVIĆ

THE MAGICAL-MYTHOLOGICAL SENSE OF THE SLAVA RITUAL LOAF "BABA" IN EASTERN SERBIA

Two loaves are baked as part of the Slava (celebration of the family patron saint's day) ritual among Serbs throughout the region: a) the "večernica" that is cut in the evening prior to the Slava and; b) the "Slavski kolač" that is richly decorated with artistic elements and is ritually "cut" on the day of the Slava. In a large part of Eastern Serbia, however, another special loaf is baked. This loaf, smaller in size, is called the "baba".

Throughout the three-day duration of the Slava, the "baba" loaf is to be found in the table. The "baba" is not moved during the Slava when the table is being cleared and laid, nor is it used or cut. On the third day, when the Slava is over, "the baba is killed" ritually, virtually within the family circle. After the "baba" has been "killed" parts of the loaf are eaten. However, there are taboos attached to this loaf. It is not to be touched or eaten by unmarried daughters or granddaughters of the head of the family celebrating the Slava, nor by newly married women or young women in the family in general. In some parts of eastern Serbia, after the "baba" has been "killed", it is given exclusively to livestock, while in other areas it is given to the villagers to celebrate the next Slava in their homes.

In this paper, I endeavour to interpret the mythological character of this loaf and then its magical function and the very meaning of the term "baba" (the word "baba" also meaning "grandmother" in Serbian), as well as the social-magical sense of the ban on its use by young women, girls and daughters - in - law.

BURIAL IN ONE'S OWN LAND

Обичај сахрањивања на својој земљи својствен је балканским народима. Он се не може тумачити искључиво као остатак архајских форми сахрањивања, јер је у вези са и данас делатном корелацијом "човек - земља (своја земља)" која је битна за мит и ритуал балканских народа.

Кључне речи: сахрањивање, мит, ритуал, обичај, Балкан.

The burial in one's own property land is an archaic and long preserved customary among many peoples. In the course of time it became an alternative form of burial outside the officially prescribed burial place - the cemetery (the graveyard). This practice had not been as yet an object of special attention in Bulgarian ethnology, even though it was well-known to the scholars.¹ That is why our task here is to present some more data on the subject and to examine the custom as a cultural and historical fact.

The burial in one's own property land was practiced up to the middle of XX-th century mainly by the mountaneous population of Bulgaria. The most typical areals of its distribution were the Rhodopes and Stara planina (the Balkan). The greater part of available data till now, are from the Central Rhodopes, where we had made a special investigation in May 1996. We visited the villages, situated along rivers Elhovska and Chepinska in the region of Rudozem and there we recorded several cases of this type of burial.²

1. Hafiz Ali from Chepintsi, Rudozem region, d. 1994 at the age of 53 years, had left a will (vassiyet, tur.) to be buried after his death in his own orchard. After having discussed his will with other "learned" people from the district- hafiz, imams, etc., the bereaved family buried him instead in the common graveyard of Trampovska mahalla (neighbourhood). According to K. Mollov from the same village, the will of Hafiz Ali to be buried in his own property land, disturbed the villagers, as "nobody till now had expressed a will to be buried separately and alone".

2. Hafize Shukrieva Sabrinska from Chepintsi, d. 1958, was also buried in her own property land. There were two reasons necessitating this burial, first, because the

¹ Генчев, Ст. *Семейни обичај и обреди*. - Видети: Етнографија на Българија. Т. III, Софија, 1985, с. 198; Вакарелски, Хр., *Български погребални обичај*. Софија, 1990, с. 140 - 141; Лозанова, Г., *Обичај при смърт и погребение у јужните славјани в края на XIX и началото на XX век*. Канд. дис., Софија 1989, с. 218, ff.

² ЛИФ - III, No. 40, rec. L. Mikov.

graveyard of the mahalla had already been filled up and closed for new burials, and, second, as her house was situated in close proximity to the same graveyard.

3. The husband of Hafize Sabrinska - Faik Ilyazov Sabrinski, d. 1970, also made a vassiyet to be buried in his own property land. The vassiyet was pronounced in front of his second wife, who consequently fulfilled her husband's will. The gravestones of Faik and Hafize Sabrinski are still kept on the land of their descendants.

4. According to information received from O. Veliyevski, his grand-grandfather, Asan Veliyevski, had buried his children in close proximity (1 m) to the hut, in which he constantly lived. It was situated in Yenek Kishena - a locality on the land of Chepintsi. Again according to O. Veliyevski, in the same locality, but in another property, there were three graves, not existing anymore, as they had been destroyed by treasure-hunters.

5. Selman Chaush from Elhovets, Rudozem region, d. 1937, was also buried in his own land, because the village cemetery at the mosque had been filled up and closed. Selman Chaush lived in Mustafelkovtsi mahalla, and his house was situated in Vrachevo locality. His burial place and one of his gravestones are to be found today in the orchard of Minka Uruchovska - his grand-daughter and heiress to his land, b. 1930. The denominations of the mahalla and of the locality are still preserved.

6. Afize from the same village buried her son Sali again in her property land. Sali perished at the front, very likely in 1942. His sister - Lyutviye Dlyogova (a neighbour to M. Uruchovska), explained, that Sali was buried in his mother's meadow, because at the time of his death there was too much snow and his relatives could not carry him to the common graveyard at the mosque. The gravestones of Sali are still kept in his mother's meadow, being now a property of L. Dlyogova.

7. According to information received from M. Uruchovska, her neighbour woman also was buried in her estate, but when the asphalt road was laid and it was planned to cross the property and the grave, the son-in-the-law of the deceased woman (he is also no more living), dug the bones out and moved them to the mosque cemetery. This was the third case of burial in one's own land we recorded in Vrachevo locality, mahalla Mustafelkovtsi in Elhovets.

8. Nezife Karasalihova from Voykova Laka, Rudozem region, was also buried in her own property land. Before her death she had endowed a part of her property land, where she was consequently buried, for a cemetery. Or, in other words, she had made her property a vakuf to be used as a cemetery and with the statut of private possession. Nowadays it is a possession of her heirs. According to her grand-son, Zylfi Karasalihov, Nezife's burial was the last one in this cemetery, because it was filled and closed, and the territory is preserved uncultivated to the present time.

9. Data on burials in one's own property land (under the house), but in a very special context, are recorded in other two villages of Smolyan region - Chokmanovo and Slaveyno. In the evidence from Chokmanovo it is mentioned that, "A certain man, very likely something had jumped across his corpse, as after he was buried under the house, he became a drakus (a kind of vampir)". The information from Slaveyno is similar: "A pomak (Bulgarian speaking Muslim), killed by the comitaji Karapacho, was buried under the house - and he became a drakus".³

In a brochure by S. A. Stoyanov on the village of Stara Reka, Elena region - local edition, it is noticed, that most of the families in the village buried their dead near

³ АЕИМ Но. 661-II, с. 12, 17, rec. L. Dimitrova.

the houses. It is mentioned as well, that the first Bulgarian graveyards in the village, were situated on private land - one of them in the orchard of Todor Abov, the other - in the orchard oh Hristo Halvadjiyev. "Those graveyard's - the author wrote, - existed till recently, but when the new graveyard was founded the village, the old ones were destroyed by the owners of the orchards".

Some more data on burials in one's own property, were recorded in 1984 by L. Mikov in Mlechevo, Gabrovo region⁴. Here, about the Liberation (1878), the grand-father of Rada Vassileva Stoycheva, b. 1909, was buried in the yard of her father's house. In 1963 his bones were moved to the yard of the recreation house of the factory "Nenko Iliev", neighbouring the house of Rada. The father of that woman died in 1930. He was also buried in the yard and there was a gravestone on his grave. Rada's mother died 1943, but she was buried in the cemetery of the mahalla, and in 1963 her bones were moved to the churchyard and buried there. Near the gravestone of Rada's father there were two more gravestones - at the distance of 3-4 m, but the old woman could not call to her mind anything about them.

The last man, about whom there was a remembrance in Mlechevo, that he was buried in his property land, was Penko Iliev Boyadjiev (b. 1900 in Staro Mlechevo mahalla, d. 1934 in Mlado Mlechevo mahalla). Penko I. Boyadjiev was buried in his own yard, situated in immediate proximity of the mahalla cemetery. The families from each of the mahalla in the region of Mlechevo belonged to one and same vlaka or clan. And that is the reason why every mahalla cemetery was simultaneously a clan cemetery.

In the survey on the results from a student ethnological expedition in Teteven and Lovech region (July 1993), Ts. Gueorguieva discussed the custom to bury the dead in their own property land, which was recorded both among Bulgarian Christians and among Bulgarian Muslims. "During this lofty and smooth leap to contemporary culture, - she writes, - wholesome traditional moduls remain preserved to a different degree in all spheres of life. On the first place it should be mentioned the custom to bury the dead in the land, belonging to the family - in the yard, in the orchard, or in the cultivated terrains. Now all the villages have cemeteries, but as the people say, they are all of recent times and in many cases the burials in one's own land are preferable. The same practice exists in the neighbouring Christian villages."⁵

The presented examples of burial on one's own land are based on motivations, which could be classified in the following groups.

I. Vassiyet. The manifestations of respect to the memory of the deseased among Bulgarian Muslims in the Rhodopes, include also the accomplishment of his vassiyet by the bereaved relatives. One more reason for the fulfilment of the vassiyet, is when it is made by a person, like Hafiz Ali from Chepintsi. Hafiz Ali had been to a hajj, and besides he was the village imam in 1993-1994. His father and grand-father also were "learned" people. Being a very religious man, he had always strictly observed his religious obligations and even in his last days he made a namaz (the prayer) only with his eyes, and also "read" additional pages from the Quran, and all those facts made a great impression on people from the village.⁶ Or, in a few words, Hafiz Ali was highly respected by all his fellow-villagers. But the will of this man to be buried

⁴ ЛИФ - 184, с. 137 - 140, rec. L. Mikov.

⁵ Георгиева, Цв., *Наблюдение от една студентска етноложка експедиция в Тетевенско и Ловешко (юли 1993)*. - Българска етнография, 1993, No. 5 - 6, с. 155.

⁶ ЛИФ - VIII, No. 39, с. 43, 46, rec. G. Lozanova.

in his own land caused a turmoil in the village and a confusion among his relatives, who, in the last reckoning, buried him in common graveyard of the Trampovska mahalla. Or, the vassiyet of Hafiz Ali was not accomplished, because his will had not been understood and considered awkward from a religious point of view. The cited above statement of K. Mollov, that before Hafiz Ali's death "nobody wanted to be buried separately and alone", is inexact, but nevertheless true. It is inexact, because there were also other people, who died before Hafiz Ali - for example Faik I. Sabrinski from the same village, - and who expressed the same will. The statement of K. Mollov is true at the same time, as the burial of a Muslim "separately and alone", means an inadmissible from religious point of view, separations of the ordinary person from the group. And thus the religious principles together with the lack of clear motivation of Hafiz Ali's will in his vassiyet, became the reason for his burial not in his own land, but in the common graveyard of the mahalla. At the same time, the fulfilment of the vassiyet, was undoubtedly an important obligation for the relatives of the deceased, independently whether his will corresponded or did not to religious prescriptions. In this connection, the example of the burial of Faik Ilyazov in his own land in keeping with his own vassiyet, is quite indicative.

II. Closed cemetery. The major places for the burial of the dead among Bulgarian Muslims in the Rhodopes, were the cemeteries of the mahalla and the cemeteries at the mosques. Very often the mahalla cemeteries were actually clan graveyards.⁷ A typical example for the coincidence of mahalla and clan cemeteries, are the three old cemeteries in Korita, Rudozem region. The three families, or clans - Balaykovi, Smaylarovi and Changalovi, - lived in three different mahallas, and each of them had a graveyard of its own. The cemeteries at the mosques, as a rule, were common for all the villagers.

When a cemetery is filled up, it is closed for new burials, but the place preserves the status of a cemetery for 40 years after the last burial. And after this period of time, the land is no more considered a cemetery, and it may be used for different purposes - for building of a house, a mosque⁸, or for the establishment of a new graveyard. The duration of this period of time is motivated by the belief, that the process of decomposition of the corpse is accomplished in 40 years.

When a graveyard is filled up and closed, the dead from the mahalla are buried in one neighbouring mahalla cemeteries, and usually in the nearest to the house of the deceased one. This could take place, of course, if only there existed mutual sympathy between the bereaved family and the owners of the land, where the burial should be done. If this condition did not exist on some reason, the relatives of the deceased preferred to bury him in his own land. A person, who died after the closure of the graveyard, and before the foundation of the new one, also might be buried in his own land. Those two circumstances, typical for Muslim regions, provide the explanation why the archaic way of burial in one's own land, was so persistent among Bulgarian Muslims in the Rhodopes. The same circumstances also answer the question why and how the religious prescriptions to bury a Muslim only in common cemeteries,

⁷cf. Габровски, М., *Обичаи и обреди при смърт и погребение*. - Видети: Родопи, София, 1994, с. 198.

⁸ The building of mosques on the place of old graveyards is a wide-spread practice in North-East Bulgaria as well: Миков, Л., *Антропоморфни надгробни паметници при мюсюлманите в Североизточна България*. - Българска етнография, 1992, Но. 5 - 6, с. 61.

independently whether they are common for a mahalla, or for the whole village, could be violated by the local tradition.

III. *S p e c i a l c i r c u m s t a n c e s*. Burial in one's own land can be applied also in some occasions, which we could determine as "special" ones. For example such is the case with the soldier from Elhovets, whose mother had to bury him in her own meadow, or in her own land, because of the heavy snow.

Similar in the case of donation of part of the landed property for the establishment of a graveyard, where the donator also must be buried. In this case the granted land preserves the statut of a private possession, being a common graveyard at the same time. As an illustrative example is the mentioned above, made by Nezife Karasalihova from Voykova Laka.

Burials in one's own land were typical also the so called cottager's (k o l i b a r s k i , bulg.) settlements, in which the houses of most of the families were dispersed at a great distance. Those settlements are situated mainly in the highland parts of Central Stara Planina - in Teteven, Lovech, Gabrovo and Tarnovo regions. The scattered cottages in those settlements were also a reason for the spread mainly of burials on one's own land - near the houses, in the yards, in the orchards, etc. In highland regions this custom was equally practiced both by Bulgarian Christians and by Bulgarian Muslims.

IV. *N o c l e a r s t a t e m e n t s*. Such cases were also characteristic of highland regions of Stara Planina, when burials on one's own land were practiced, despite the existence of mahalla and common cemeteries in the yards of churches and mosques. And even though there were no clear motivations stated, the preference of that type of burial could be explained and understood.

It is important here to introduce some more information of a general character. It was mentioned already, that the land of a closed graveyard was left free for 40 years after the last burial. This land was not cultivated, neither was it used for building works. The only thing that could and had to be done, was the regular mowing of the grass, and the hay was distributed only among draught animals - mules and horses. The hay from the cemetery was not given to dairy cattle - cows, sheep, goats. The mowing of the grass was considered a kind of reverence to the memory of the dead, buried there. That is why the surface of the cemetery was cleaned every year, or even twice an year. Besides up to the end of this 40 year period, those cemeteries were also fenced, to avoid their pollution by the passing through the territory animals.

The attitude to the burial places on one's own land is similar. And the spite some of the Muslim gravestones had been moved away and even destroyed during the so called "revival process" in the middle of the 80-ies, most of the gravestones were still preserved. Among Bulgarian Muslims of Rudozem region, graves of people buried in their own land, are preserved untouched untill there is someone, who keeps the memory about the deseased. In Elhovets there is a belief, that the land, where there is a burial, could be cultivated, but not used for building a house as long, as there is a memory of the deseased man, ond otherwise the people, who inhabit the new house, will constantly feel cold. Those beliefs and the prohibitions, connected with them, are still current among the local population.

All these cases, which were examined above, are not unique phenomena. There is also historical evidence of the existence of the practice to bury the dead in their own land almost among all Slavic and Balkan peoples. It was mentioned still in the middle

of the XIX-th century by A. A. Kotlyarevski, in connection with the archaic form of burial within the house.⁹ He gave reference on the burial of the dead beneath the threshold or under one of the front corners of the house, where in South Russia and Ukraine still were buried children, who died before the Baptism.¹⁰ He explained the existence of this custom by the fact, that unbaptised children were considered as dead from "non-Christian" death, and consequently they were buried not according to church prescriptions, but following the more archaic pagan ritual.¹¹ A. A. Kotlyarevski presumed as well, that the etymology of the dialect Russian term "pokut", "pokuta", ("cemetery" and "commemoration sermon"), might derive from Old Slavonic 'kut' ('corner) and the custom to bury in the house or in proximity to it, of the dead ancestors, considered to be the patrons of the house and of their living relatives. Later, under Christian influence, the same term acquired the meaning of a "common place for the burial of the dead" ("cemetery").¹²

L. Niederle also introduced information about burials in the house. He again pointed at some proofs of the existence of that practice, and especially of the cases of burial of children beneath the threshold, that information being confirmed by archaeological data as well, though scanty.¹³

There is much more abundant data on the spread of the custom to bury the dead outside the house, but again within the landed property of the family and the clan. The earliest data are from the Middle Ages. There are inscriptions on gravestones from Bosnia and Hercegovina, in which it is mentioned that the dead person rested "na svojoj zemlji plemenitoj" or "na svojoj baštini plemenitoj".¹⁴ One of the laws of the Albanian ruler Lekë Dukagjin, provided equal sanctions for the removal of a land-mark, and for the transference of the bones of a person, buried under the land mark to the cemetery.¹⁵

Burials near the house were wide-spread among Old-Believers in North Russian villages up to the beginning of the XX-th century.¹⁶ It is again L. Niederle, who gave information about the long persistence of the tradition to bury the dead in the orchards near the houses among the West Slavs, and that custom was severely disapproved by the central authorities.¹⁷

The burial in one's own land was preserved mostly in the mountaneous and semi-mountaneous regions in the Balkans. There is ethnographic data evidence about the existence of the custom not only among Bulgarians, but also among Serbians, Croatsians, Bosnians, Montenegrins, Albanians and Vallachs, i.e. among population with different ethnical and confessional identity: the custom is distributed both among Christians (East Orthodox and West Catholics), and among Muslims.

⁹ Котляревский, А.А. *О погребальных обычаях языческих славян*. Москва, 1868, с. 23, 34, 226.

¹⁰ Ibid., с. 34, 226; cf. Афанасьев, А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу*. Т. III, 1869, с. 237.

¹¹ Котляревский, А.А. *Op. cit.*, с. 34.

¹² Ibid., с. 23.

¹³ Нидерле, Л. *Быт и культура древних славян*. Прага, 1924, с. 133.

¹⁴ Vlahović, P. *Običaji, vjerovanja i praznovjerice naroda Jugoslavije*. Beograd, 1972, с. 63.

¹⁵ Барјактаровић, М. *О земљишним мјестама у Срба*. Београд, 1952, с. 156.

¹⁶ Чистов, К.В. *Семейные обряды и обрядовый фольклор*. - Видети: *Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры*. Москва, 1987, с. 413.

¹⁷ Niederle, L. *Slovanské starožitnosti*, Praha, 1911, с. 370-371 (Cit. Вакарел-ски, Хр. *Op. cit.*, с. 140).

The available evidence, although abundant, is difficult to compare, as the concrete information is not recorded systematically and sometimes is rather fragmentary. Nevertheless, an attempt could be made to draw a more general picture of the distribution and the motivations of the preservation of the custom to bury the dead in their own land.

For example S. Bajić mentioned, that in the district of Janj (Bosnia) the dead are not always buried in the cemetery, but often in their own land.¹⁸ St. Mačaj also had recorded some information, that the Vallachs from the Crnorečki okrug (North-Eastern Serbia) did not always bury the dead in the common graveyards. They even preferred to bury them in their own land - near the sheep-fold or at the penthouse.¹⁹

M. Filipović described the custom among the Serbians in Takovo region (Šumadija) where the burial in one's own land was wide-spread, but it was practiced most often at the death of a householder.²⁰ He recorded also the preservation of the burial form among Serbians and Croats in Majevisa (Bosnia), but mainly in child burials²¹. M. Filipović mentioned also a concrete reason for the observation of the custom - when the bereaved parents were too old to take care of their son's grave (he died most probably unmarried), and they strived to bury him in proximity to the house.²²

M. Barjaktarović registered burials near the house, in the property, in the areas round the upper flow of Lim river (Monte Negro). According to his observations, the custom was distributed mainly among Muslims, and in their villages one could often see gravestones. Again after his evidence, in the mountaneous regions of Monte Negro, till the middle of XX-th century someone's grave was used for the confirmation of property rights over the land.²³ In an earlier paper on land-baulks in Serbian villages, M. Barjaktarović introduced also some data about the Albanians, among whom simultaneously with the traditional burial in one's own land, there were characteristic also burials under the landmark - a kind of "sacralization" of the borders of the landed property.²⁴

R. Kajmaković described a case from Drežnica (Bosnia) of a young Muslim, who perished during the World War II and who was buried near his family house, as there were some impediments to bury him in the common graveyard of the village. The author did not comment on the reasons for the observation of the custom, but explained that later near his grave they began to bury other people from the same family and thus a family cemetery was founded on own land.²⁵

And in the end it is worth to mention another well-spread practice, which is not usually considered a burial in one's own land in the sources, even though it apparently corresponds to the same custom. Those are the cases of burial of unbaptized children in proximity to the house of their parents or in their landed property. In the book of D. Antonijević on the customs of Balkan nomadic

¹⁸ Бајић, С., *Погрбни обичаји и надгробни споменици сеоског становништва у Семберији*. - 36 РЕИ САНУ. Т. IX, Београд, 1979, с. 334.

¹⁹ Мацај, С., *Црноречки округ*. - ГСУД, Т. 73, Београд, 1892, сг. 149.

²⁰ Филиповић, М., *Таковци*. Етнолошка посматрања. - СЕЗБ. Т. 84, Београд 1972, с. 171.

²¹ Filipović, M., *Majevisa*. - Djela ANU BiH, V., 19, Sarajevo 1969, s. 171.

²² Ibid., s. 172.

²³ Барјактаровић, М., *О гробљима и гробовима у Горњем Полимљу*. - ГЕМБ. Т. 22 - 23, Београд, 1960, с. 221.

²⁴ Ibid s. 222.

²⁵ Барјактаровић, М., *О земљишним међама ...*, с. 156.

shepherds, it was mentioned that up to the early 40-ies of XX-th century, the children, born dead, were buried with a special ritual in the hut of their parents.²⁶ In south Bulgaria (Plovdiv region), the unbaptized children were buried beneath the foundations of the house, in East Bosnia they were buried under the windows, and in West Bulgaria and West Serbia in the yard close to the fence, or in the cattle-shed. Very often Serbians and Bosnians buried the unbaptized children under a fruit tree. The same custom was observed also by the Muslim of Bosnia at the death of a young child.²⁷ And if we add also the information, mentioned previously, about burials in the house of the men, who died of a violent death²⁸, and also some sporadic information about cases of burial of people, who committed suicide in their own land²⁹, we could conclude, that burials in one's own land are practiced also at the so called "special funerary cases" of persons, who died of an "impure" or "non-Christian" death.

The cited cases of burial in one's own land, and our personal field information, allowed to outline some more general regularities about the state and the reasons, and mechanisms of preservation of this custom among the Balkan peoples up to late period of time (from the middle of XIX-th to the middle and late XX-th century), when it was registered in ethnographic data.

The wide spread of burials in one's own land is an adequate reason to consider them as stable phenomena, which play specific functions in the traditional cultures of Balkan peoples. As far as we could judge from the available information, this ritual practice corresponds from one hand, to socio-normative aspects of popular culture, and from another hand, being a burial form, it is a part of the funerary system, and follows the general regularities of its functions and meanings.

As viewed from the normative aspects of culture, the burial in one's own land simultaneously represents a customary norm, and the practical application of this norm. As such it is comparable to the official norm and practice to bury the dead in the cemetery. Some of the sources stated, that in some regions both those forms of burial are often practiced at one and the same time. Besides, at special occasions, when the burial in the cemetery on some reason (religious notions, hard terrain, or bad weather), was impossible to accomplish, it was replaced by the burial in one's own land.

There is also evidence, that in some occasions, the burial in one's own land is preferred to the burial in the cemetery. We have already examined above some cases, in which the application of that customary practice, was regulated by a testament (vassiyet). Being an expression of man's last will, the testament possesses not only legal, but sacral sanctions as well. And that is why the denial to accomplish a testament is considered not only a rude violation of moral norms, but even a blasphemy. We shall not consider once more the details of the contradictions between the customary norm and the norms of the Islamic law (the case with Hafiz Ali's vassiyet), but it is worth to remind the mechanism of their surmounting - by

²⁶ Кајмаковић, Р. *Народни обичаји становништва Дрежнице*. - ГЗМС, н.с. Етнологија. Т. 37, Сарајево 1982, с. 27.

²⁷ Антонијевић, Д., *Обреди и обичаји балканских сточара*. - Пос. изд. Балканолошког института САНУ. Т. 16, Београд, 1982, с. 134 - 135.

²⁸ Лозанова, Г., *Особности на обредите при погребенне на деца у јужните славјани в края на XIX и в началото на XX в.* - Българска етнография, 1989, Но. 1, с. 27 - 28, (see cit. lit.).

²⁹ See p. 3.

using a form, acceptable for the shariat (the Islamic law). The will to be buried in one's own land, stated in the testament, was ensured by donation of land (as a vakuf) for the establishment of a graveyard. In that case, as it was explained already, both the donator and his descendants were in a favoured position, as the place of their burials was determined in accordance with both principles (the customary and the religious) at one and the same time.

Sometimes the custom of burial on one's own land, possessed normative functions of itself. As a typical example we could point to the cases in which a grave on one's own land (or under a land mark) served as a sign of landed property, or to distinguish the borders of an estate. A special attention as well deserve those cases, when a grave on one's own land created a precedent for the foundation of a family graveyard. The first burial actually legalized the next ones, and the new tradition persisted until it were interrupted by the later generations.

We could conclude here, that the burial in one's own land, perceived as a normative phenomenon, is included in a series of juridical relations, connected mainly with hereditary law and land possession. Besides, the custom fulfills also some specific instrumental and socio-regulative functions, as:

- as alternative norm and practice of burial in relation to the officially stated norm and practice of burial in a cemetery;
- a reason for the foundation of a new common or family graveyard;
- a sign of land property.

Those functions outlined in fact one of the potential mechanisms of persistence and transmission of the tradition to bury the dead in their own land - the mechanisms of socio-normative aspects of culture.

But the normative aspects of culture still fail to explain the observation of the custom to bury the dead in their own land in many of the cases, started in the sources. It is not clear anyhow why this custom may be preferred to the burial in a cemetery, or why it is observed at the death of persons with specific status characteristics - the master of the house, or for the people, who died of a "impure" death. Or the "ideological" background of the custom still remained obscure, and despite it was not stated directly by local people, who observed the custom, the ideology of this type of burial could be clarified, if it were placed in the general context of funerary semantics.

The scholars already had come to the agreement, that the burial in one's own land, was connected with the ancestor worship, and especially in cases of unnatural death, it was applied as an "archaic" funerary form. This opinion, correct in its essence, nevertheless needs some additional specifications.

The burial in one's own land is a variant of the funerary ritual, characterised by one major specificity: the place of burial is not in the cemetery, but on one's own land (the family or clan territory, incl. the use). In this variant of the ritual the familial territory, being a part of the ritual space, becomes iso-functional to the cemetery, despite their basic characteristics do not fully coincide, but are rather in correlations of opposition and analogy.

The cemetery is first of all, a specialized burial place. In the course of the funerary ritual observation, it is the last reaching point for the funerary procession, aiming at the removal of the deceased from the space of the living and his transportation to the space of the dead. After the burial, the cemetery preserves its

status of a place, where the ritual contacts with the deceased person continue during commemoration rituals.

And thus the cemetery becomes a marginal (in ritual sense), or, sacral place of ritual contacts between living and dead, established by the fulfilment of the funerary ritual. From the position of categories "own" - "alien", the cemetery is an "own" place for the dead and belongs to the space of the outer world. It "alien" for the living, being a territory of death, but at the same time it is an "own" place for them, as there are buried their deceased relatives.

It is important to mention as well, that cemetery territory is organized according to the family-and-clan principle. Usually a cemetery serves one mahalla, or one clan. When more clans from one and the same, or from several villages have a common burial place, each clan, still possesses a separate plot. And even among the Muslims in the Balkans, the cemeteries are not always divided into "male" and "female" parts. The adherence to the kin principle in the structure of the cemetery, corresponds to the traditional notions, that in the outer world every dead person dead person continues to "live" among his dead relatives.

In contrast to the cemetery, the family and clan territory is first of all "the own" land for the living in a broad range of meanings of the category "own". In a legal sense "the own land" is a possession or property of the family or of the clan. At the same time this territory is an eko-social milieu, inhabited by the people and there all their social relations, and all their life events take place. Besides, "the own land" is also a cultural space, opposed to the uncultural, natural environment.

When a burial in one's own land is accomplished, a part of this space is semanticized and acquires functions, similar to the functions of the cemetery. Or, this burial place, is converted to ritual and sacralized space, a place of ritual contacts between the living and the dead. And, as it was already mentioned, the sacralization of a part of family territory, imposes the same behavioural imperatives (injunctions and prohibitions), which are characteristic of human attitudes to the cemetery.

And after the burial ritual, that territory does not lose its major characteristics of "an own" land for the living, but at the same time it becomes also "own" space for the buried there dead man. From a functional point of view during this funerary variant, the deceased is not moved from the space, which was his "own" when he was alive, to another one, which is equally "own" for him and the rest of the deceased from the same kind group, but which is separated from the space of the living.

Or, the fundamental idea of the burial in one's own land, is bury our "own" dead in our "own" land. It obviously corresponds to the archaic notions of post-mortal socialization of the dead into the community of dead ancestors. The ancestors protective functions are inevitably stimulated when they are localized in the space, which they have to protect. This is probably the motif why householders are often buried in their own land: their status in the community of the living, presupposes their protective obligations post-mortem.

The burial in one's own land is observed also in cases of "unnatural death". According to wide-spread popular notions, people, who died of that kind of death, could never be integrated in the community of ancestors, as their death in itself is considered a violation of the cosmic order. In that group are included people, whose lives were interrupted preliminary and especially by violence (i.e. the murdered, or, those who had committed suicide), and also persons, who had died before their socialization in the world of the living was completed (i.e. children, and especially

unbaptized children). In all those cases funerary rites could not fulfill their ordinary functions and were reduced to the so called "peculiar funerary rites". People, who had committed suicide, together with the unbaptized dead children, were considered "impure" dead also by the Christian church, and consequently they were deprived also of the religious ritual and of the possibility to be buried in the common cemetery. According to folk beliefs those two groups of deceased very often became demonic creatures.

It is possible to presume, then, that the burial in one's own land for persons, who died of unnatural death, played for them compensatory functions: thus an attempt was made to bring them nearer to the "own" dead, by their localization in the "own" space. Some examples from the funerary ritual of Balkan peoples, in which earth (soil) from one's own land was used, might serve as an indirect proof to that statement. In cases of painful and prolonged death throes, they place some earth from the floor of the house, or from the farming land near the bed of the dying man (Bulgarians, Bosnians, Serbians).³⁰ The same custom sometimes was observed after the man died, but then it was perceived as a means to prevent the demonization of the corpse (Serbians, Bosnians, Slovenians).³¹ In both cases the custom may be determined as a symbolic burial in one's own land,³² and its major designation is to normalize either of death, or of the deceased himself.³³

And in the last it is worth to mention one more aspect of the correlation "the man-the earth", which is connected with funerary ritual and especially with the burial in one's own land. The basic funerary technique - the inhumation, has a mytho-religious motivation in the Creation myth, which is similar in Christianity and Islam. According to that myth, the man was created from earth (earthly dust), and after his death he would return to the earth and again become earth (earthly dust).³⁴ In a folklore version of the myth, distributed in Bulgaria, Macedonia and Bosnia (and mainly among Muslim population), it is precised, that each man will be buried in the land, where was taken the earth, from which he was created. Thus the religious myth affords an opportunity for one more interpretation of the term "one's own land". The idea of the circumrotation of elements between the nonliving and living (human) nature ("earth-man-earth"), is correlated to the individual life cycle ("birth-death"), and with its mytho-ritual background and realization ("Creation-inhumation"). This idea, situated in the context of the correlation "man-one's own land", demonstrates the coincidence of mythical and ritual space with the concrete territory, where the man is born, where he spends his life-span, and where he dies³⁵.

Thus, the second mechanism of preservation of the custom to bury the dead in their own land, is manifested by the functions of that custom in the funerary system:

- integrating and socializing for the normal dead;
- compensatory for those, who died of an unnatural death;
- sacralizing the socio-cultural space of the living people.

³⁰ Арх. на ЦЕ, СУ "Св. Кл. Охридски", 1979, rec. V. Vasseva.

³¹ Лозанова, Г., *Обичаи при смърт и погребение ...*, с. 30 (see cit.it.).

³² *Ibid.*, 92 - 93.

³³ *Ibid.*, s. 218

³⁴ Cf. The Holy Bible, Eccles., 3:20 ("... all are from the dust, and all return to dust.", and The Holy Quran, S. Ta. Ha: 55 ("Thereof We created you, and thereunto We return you, and thence We bring you forth and second time.")

³⁵ АИФ - VIII, No. 33, с. 29, rec. G. Lozanova; Ђорђевић, Т., *Неколико самртних обичаја у Лужних Словена*. - ГНЧ. Т. 50, 1941, с. 151.

And we can conclude now, that the burial in one's own land is not only a remnant of archaic form of burial, and that is also a living practice among the Balkan peoples, grounded in the correlation "man-earth, land (own land)" in the ritual and in the myth.

Љубомир МИКОВ
Галина ЛОЗАНОВА

САХРАЊИВАЊЕ НА СВОЈОЈ ЗЕМЉИ

Обичај сахрањивања у својој земљи својствен је балканским народима. Он се не може тумачити искључиво као остатак архајских форми сахрањивања, јер је у вези са и данас делатном корелацијом "човек - земља (своја земља)" која је битна за мит и ритуал балканских народа.

ПОПУЛАРИЗАЦИЈА НАЦИОНАЛНИХ ЈУНАКА

Износе се аргументи у прилог потребе да се разликује поступак којим се националним јунацима придаје карактер традиционалних народних јунака од процеса којим се јунаци народне традиције "национализују".

Кључне речи: популарно, национално, фолклор, мир, рат.

Популаризација националних јунака¹ има два основна значења, односи се на два различита, мада међусобно повезана проседеа. С једне стране, реч је о операцијама намењеним томе да се борцима за ствар нације прида популарни (народски) карактер. С друге стране, популаризација јунака значи вулгаризацију, дифузију подвига националних јунака у народној маси. Наравно, кад се национални вођи и војници приказују као људи из народа а пројекти изградње или учвршћивања нације описују као остваривање идеје која је претходно формулисана у народној традицији, онда се то чини управо зато што се очекује да ће такви прикази наићи на широк одјек у народу. И, *vice versa*, широка дифузија херојских приказа и дела становника националних пантеона на крају доводи до тога да се они претварају у ликове из народне маште. Ипак, мислим да је не само могућно него и методолошки важно да се утврди разлика између квалитативног и квантитативног смисла популаризације националних јунака и да се о њима говори одвојено.

1. Од националног до популарног

Рећи да се национални јунаци популаришу онда кад им се приписују народске (популарне) црте претпоставља да постоји типолошка и историјска разлика између популарног (народног) и националног, на пример, између народне (фолклорне) културе и националне културе, између народних веровања и обреда и "религије нације", с њеним култом националне државе.

За идеологе нације, који настоје да дефинишу легитимитет власти националних држава, које се јављају у Европи почев од краја XVIII века, разликовање

¹ Речју национални јунак овде је означен, пре свега, онај чији храбри и пожртвовани подухвати утемељују нацију као имагинарну заједницу и представљају предмет култа у оквиру "религије нације".

популарног и националног не долази у обзир. Напротив, националне елите настоје да новој власти дају популарну (народну) подлогу, да аутентификују, легитимишу и оправдају своје политичке и војне подухвате позивањем на такозвани "дух народа" (данас: "етнички идентитет"), то јест представљањем новог политичког поретка - који више нема божанско јемство - као поретка у име народа.

Ова стратегија је посебно плодотворна зато што се позивање на народ може лако удвојити, и тако учинити још солиднијом референцом, позивањем на природу, јер је у неоромантичкој оптици, која се данас намеће са изненађујућом снагом, народ везан за свет природе. С обзиром на то, овде је популаризација националног исто што и његова натурализација (у смислу који је R. Barthes дао том термину). Стратегија легитимисања националне власти тражи да утемељивачи нације буду популаризовани ("понародњени") и тиме натурализовани ("поприрођени"). Тачније, популаризација је један момент конструкције националног јунака, хероизације истакнутих личности националне историје.

На основу српских примера, могућно је описати неке од најважнијих поступака те популаризације/конструкције националних јунака. *Фолклоризација* националног састоји се у томе што се историја нације и портрети оних који се за њу боре сликају у популарном, фолклорном стилу, што се национална историја претвара у популарну књижевност и митологију. Изложити подухвате неког политичког или војног вође у десетерачкој песми представља једноставан и ефикасан начин да се сугерише идеја да је све што тај вођа чини у савршеном складу са вољом народа. Кад се тврди да је извесна за националну ствар важна личност у вези са неким јунаком из народног предања и кад се каже да та нова личност представља верну реплику оригинала, да она наслеђује и наставља његово дело, онда је реч о *инкарнацији* фолклорног лика. *Укореењивање* је поступак популаризације у коме се инсистира на народном, сељачком пореклу неког националног вође или борца: приповеда се о његовом детињству на селу, о његовој везаности за земљу, за претке, за народну традицију и обичаје, он се облачи у народно одело, у руке му се стављају гусле.

Те поступке налазимо већ у генези српских националних јунака из круга историјских личности које су живеле у време формирања модерне српске нације. У складу с њима одвија се хероизација Карађорђа, Хајдук Вељка, Његоша и Вука Караџића. Кад је реч о Вуку, његово сељачко порекло и његов фолклористички и етнографски рад сигурно су помогли да се конструише лик националног јунака блиског народу.

Судећи, међутим, на основу неких других примера, изгледа да у стварању лика народу блиског националног јунака улога биографских чињеница није одлучујућа. У том погледу, поучан је Његошев пример. Црногорски кнез и владика имао је изразито резервисан, аристократски - данас бисмо рекли: елитистички - однос према народу, упркос романтичарској љубави према фолклору. Па, ипак, и у његовом лику националног јунака важно место има блискост с народом.

2. Од популарног до националног

Било би тешко одредити тренутак кад су историјске личности из прве половине XIX века ушле у пантеон српских националних јунака. У сваком случају,

они су ту нашли једну групу јунака који су имали част да буду примљени међу првима: Свети Сава, Цар Душан, Кнез Лазар, Обилић, Марко, Старина Новак, Мајка Југовића ... Ти први становници српског националног пантеона потичу из средњовековне историје (од XII до XIV века), из народне поезије и митологије, а понекад истовремено из сва три извора. Али, да би били примљени у национални пантеон, они су били подвргнути третману прилагођавања и дотеривања. Тај третман се овде назива "национализацијом". Реч је о преузимању народног сећања и народне маште у систем представа које обликују слику нације.

Карактер народног јунака мора бити очишћен од разних двосмислених и неразговетних црта, које су често трагови његовог митолошког порекла. На пример, слика Мајке Југовића чува извесне црте својствене карактеру виле, она зато подсећа на Валкиру из скандинавске митологије. Дакле, она није обична мајка која оплакује смрт својих у боју погинулих синова. То запажање и један ерудитски осврт на митолошке слојеве у лику Мајке Југовића дугујемо Веселину Чајкановићу, који је дошао до закључка да је потпуно погрешна и неоснована тенденција да се од тог лика направи "тип српске мајке": "али да ли је то жалост српске жене и српске мајке? - Никад ни до века!"² И Чајкановић наводи необичне стихове којима народни певач описује смрт своје јунакиње:

Надула се Југовића мајка,
Надула се, па се и распала.

Међутим, аутор једне савремене антологије народних епских песама, намењене широкој публици и патриотском образовању омладине, одлучио је да у својој збирци ипак задржи и ову песму о јуначкој мајци, али да би је учинио савсим у складу са улогом примерне српске мајке, он је просто изоставио наведене грубе и двосмислене стихове.³

Места која су у националном пантеону добили његови становници не подударају се са значајем који они имају као јунаци народних предања и песама. На пример, Милош Обилић, српски национални јунак *par excellence*, чији национални престиж увелико превазилази онај који има Марко Краљевић, у контексту народне епске поезије (осим епизоде о Косовској бици), остаје у сенци овог свог моћног пријатеља и заштитника, који је неприкосновена звезда те поезије. Оно што спречава Марка да заузме боље место у српској херојској номенклатури управо је његова сувише велика слава. Она прекорачује националне границе и отежава евентуалне ретуше на његовом лику. Она, такође, смета свођењу Марка Краљевића на отеловљење апстрактне националне врлине. Зато Марку припада популарност у народу, а Милошу национални значај.

² Веселин Чајкановић, *Из српске религије и митологије. 1. Мајка Југовића*, Забавник, Додатак Српских новина, 15. септембар 1918.

³ В. Ђурић, *Антологија народних јуначких песама*, 12. издање, СКЗ, Београд, 1989. - И Вук Караџић је покушавао да оправда селекцију и адаптацију "сирове фолклорне грађе", полазећи од примедбе да "наш народ ни сад још не познаје праве вриједности својих народних песама" (Уп. наш рад "Vox populi - vox naturae", у: *Бордел ратника*, Библиотека XX век, 1994, стр.86).

3. Од култа јунака до хероизације друштва (Време и простор популаризације)

Популаризација (дифузија слике и приче) националних јунака предмет је сталне бриге модерних држава. Међутим, она одлучујуће зависи од историјског и политичког контекста, различита је у време мира и у време рата, укључујући ту и "хладни рат". Сходно томе, могућно је говорити о два времена и два простора популаризације јунака.

У време мира, кад је опасност од рата, стварна или измишљена, одагнана, јавне евокације националних јунака одвијају се у успореном и равномерном ритму. Тренуци тих евокација унапред су одређени у календару националних празника и годишњица историјских догађаја, као и у програмима наставе историје у школи. Чак и мање званични облици сећања на националне јунаке - историографска, књижевна и филмска дела - уклапају се у тај ритам.

Кад земља живи у периоду кризе и рата, повратак јунацима постаје и интензивнији и чешћи, прекорачујући временске границе уобичајених ритуалних комеморација. Повећава се и број значајних историјских догађаја чије се годишњице и остали јубилеји прослављају. И актуелни политички и војни догађаји постају прилике за сећање на славне претке, тако да се, на пример, на масовним политичким скуповима, говорници позивају на "наше јунаке". Портрети јуначких предака појављују се, заједно са сликама актуелних вођа, на транспарентима које носе учесници тих скупова, а о њима се говори чак и у политичким информацијама и коментарима које објављују медији.

Присуство националних јунака у друштвеном простору у време мира углавном је дискретно и своди се на јавни простор. Њихове слике и њихове бисте су у музејима и галеријама, у званичним просторијама и канцеларијама. Чак и споменици јунака подигнути на отвореном простору, на трговима или у парковима, у време мира остају скоро непримећени. У време рата, међутим, долази до њихове експанзије и видимо их помало свуда. Заузимају и места за рад и простор приватног живота. На пример, међу именима која у Србији родитељи бирају за своје синове рођене последњих година налазе се имена као што су Растко, Стефан и Немања, то јест имена чланова породице Немањића.

Средином осамдесетих година XX века, у Србији је почела да расте понуда портрета Светог Саве, Карађорђа и Његоша и других слика са мотивима из српске националне историје. У исто време, на тржишту популарне музике нагло се повећава понуда и продаја плоча и касета са неофолклорним песмама посвећеним догађајима из српске јуначке прошлости, легендарним јунацима и настављачима њихових подвига у модерно време. Једна приватна радио станица, основана у Београду почетком рата у Босни, емитовала је искључиво ту врсту песама. И сама станица имала је херојско име: "Радио Понос".

Али, експанзија јунака у време кризе и рата не задржава се у границама традиционалних жанрова фолклора или, тачније, фолклоризма. Да не би оставила ван свог утицаја велики део младих који култури и, посебно, песмама у фолклорном стилу претпостављају интернационалну поп-културу, пропаганда хероизма и јунака покушала је да се прилагоди и укусу, жанровима, понашању и колективним вредностима везаним за ту културу. Таквим преокупацијама на-

дахнути су били неки покушаји да се тематика рата у бившој Југославији изложи језиком стрипа и такозваног рото-романа.⁴

На основу ових примера популаризације српских националних јунака, можемо закључити да за време мира јунаци остају у границама времена/простора предвиђеног за ритуалну друштвену комеморацију, на јасно истакнутом одстојању од осталог друштвеног живота и, пре свега, од сфере приватног живота. За то време они су, такође, највише представљени путем индивидуализованих, препознатљивих, канонских слика. Али, кад бубњевци рата почну да бију, мртви јунаци излазе из гробова својих канонских слика да би се појавили у ликовима актуелних политичких и војних вођа. Тачније, они се у њих "уписују", јер оно што прелази путем тог трансфера заправо је само јуначко име. На тај начин, популаризација националних јунака за време рата представља парадоксалан процес: она напредује путем релативног губљења њихових херојских слика у корист експанзије њихових херојских имена.

Ivan ČOLOVIĆ

POPULARIZATION OF NATIONAL HEROES

Popularization of national heroes means several things: 1. giving folk (popular) character to national heroes and 2. diffusion of their character among people. The national hero is a result of two acts: the act of popularization ("becoming national") of political and military leaders from the national history or from contemporary life and the acts of "nationalization" of the characters from folk tradition. Popularization (diffusion) of national heroes develops in different times / areas during the period of war and peace. Crisis and war lead to expansion of national heroes, but the thing that spreads does not represent their individual canonic character (because their places are taken by new characters), but their names.

⁴ Аутори стрипа *Витзови Книнске крајине* покушали су да створе српског ратног јунака који се одликује неким особинама својственим "модерним" јунацима стрипа (шампион каратеа, пилот хеликоптера, полиглога и шармер, итд.) и, истовремено, отеловљује српске националне вредности: он се бори за свој народ, зове се Сава и има душу Обилића. На истој идеји заснивају се и стрипови са ратним јунацима настали током рата у Хрватској и Босни и Херцеговини: *Суперхрвоје* ("Слободна Далмација", 1992) и *Зелен беретке* ("Горчин", Тузла, 1994). О овоме сам више писао у књизи *Бордел ратника*, стр. 136. и даље.



Љиљана ПЕШИКАН-ЉУШТАНОВИЋ Оригинални научни рад / Original Scientific Paper
Филозофски факултет, Нови Сад UDK 398.8(497.11)(091)

НЕКЕ СЛИЧНОСТИ И РАЗЛИКЕ СРПСКЕ И МУСЛИМАНСКЕ УСМЕНЕ ЛИРИКЕ ИЗ САНЦАКА

Политички ломови кроз које пролазимо на простору претходне Југославије постављају, поред осталог, питање националне атрибуције усмене књижевности. Разлике српске и муслиманске усмене лирике најочљивије су у тематици, историјском искуству и, делимично, језику и јављају се као последица утицаја оријенталних култура и ислама. Сличности, па и идентичности, последица су знатно дужег трајања ове лирике пре прихватања ислама и, на плану значења, манифестују се, пре свега у оним слојевима који "памте" архајске представе о свету и нека древна веровања.

Кључне речи: сличности, разлике, историјско, архајско.

Политички ломови кроз које смо прошли и још увек пролазимо, а пре свега распад претходне Југославије, уз остале поделе и разграничења, актуелизовали су и нека књижевноисторијска питања, пре свега она која се односе на националну припадност појединих писаца или дела. Та је атрибуција веома сложен проблем и у домену писане књижевности, у којој је, по правилу, позната национална, етничка, верска припадност писца, територија на којој је стварао, као и традицијски низ којем његово дело може припадати - а поготово када је реч о усменој књижевности.

Ако се, на пример, прихвате критеријуми одомаћености, територије на којој су поједине збирке сакупљене, језика и веза с националном писаном књижевношћу, какве у својој књизи *Usmena književnost* предлаже Маја Бошковић-Стули (Stulli)¹ - поставиће се, поготово данас, питање националних енклава и атрибуције књижевности других мањинских или аутохтоних група на територији појединих држава, што, опет, имплицира низ политичких проблема који прелазе границе националне културне политике.

Једнако проблематичним могао би се показати критеријум језика, како с обзиром на базично језичко јединство српског и хрватског штокавског подручја, које се преименовањем језика није поништило, тако и с обзиром на природу језика усмене књижевности који никад није био идентичан било којем "народном језику". Питање територијалне припадности могло би се такође проблематизо-

¹ Маја Бошковић-Стули, *Usmena književnost, Povijest hrvatske književnosti*, knjiga I, Zagreb 1978, 68.

вати с обзиром на то да ли је реч о данашњим границама или некој другој историјској расподели простора. Истовремено, непрестано морамо имати на уму природу усмене књижевности, њено протејско трајање у простору и времену, чији се токови углавном могу само приближно следити. Тако, кад је реч о традиционалним бележењима, углавном мало или нимало знамо о певачима, записивачима, местима записивања, па, у већој или мањој мери, и о облику који је дело имало пре записивачеве или приређивачеве редактуре.²

Због свега тога не може бити чисте и потпуне поделе усмене књижевности јужнословенских народа, која би искључивала знатне зоне поклапања, па и идентичности.³ Истовремено, као друга страна медаље, показује се да се природа и величина тих подручја интерференције не могу истраживати без свести о разликама.

Управо због тога, ово сведено пропитивање односа српске и муслиманске усмене лирике из Санцака отпочела сам у нади да ће се на грађи с овог географски и историјски издвојеног простора⁴, можда моћи наслутити и траг заједничке архаичне матрице на којој почива ова поезија. При томе, сам претпоставила да између српске усмене лирике с овог подручја и оне која се издваја као муслиманска с јасном намером да се у њој традицијски укорени осећање националне посебности⁵, поред разлика, морају постојати и дубоке везе.

Период турске власти, у коме се могао остварити утицај ислама и оријенталних култура на усмену лирику обликовану у време пре турских освајања, што се узима као основ разликовања муслиманске лирике, релативно је кратак, с обзиром на оно што можемо претпоставити о трајању и старини појединих слојева усмене лирике. Уж то, мора се имати на уму да се продор ислама као вере није потпуно подударао с успостављањем турске власти, већ је био сложен скоковит процес, који је на Балкану трајао од XIV све до XIX века⁶, и био скопчан с битним померањима становништва.⁷ Радован Самарџић сматра да су на фолклор својствен муслиманском становништву Балкана битно утицала управо "прелазна стања у веровању, она која су обележавала пут док се из хришћанства прелазило у ислам"⁸, а томе би, верујем, требало додати и оне у лирским палимпсестима очуване слојеве архаичних обреда и митско-религијских представа.⁹

² И именоване једног броја класичних збирки као српских или хрватских могло би се свакако довести у питање.

³ Наравно, реч је, пре свега, о онима који говоре истим језиком, који је најлакше одредити као бивши српскохрватски, иако би се и на целом јужнословенском подручју могле тражити везе и прожимања.

⁴ Назив Санцак користим управо због тога што он обележава не само географски простор већ, по свој прилици, и историјски период у коме је лирика о којој је реч добила оно своје језичко уобличење које ми данас познајемо.

⁵ Видети: Нусџин Башић, *San i pola života, Antologija tradicionalne usmene književnosti Muslimana - Vošnjaka iz Crne Gore i Srbije*, Podgorica 1996.

⁶ Видети: Радован Самарџић, *Продор ислама у југоисточну Европу, Историја српског народа*, трећа књига, први том, *Срби под туђинском влашћу 1537-1699*, Београд 1993, 23-41.

⁷ Тако је крајем XV и у XVI веку: "Забележен (је) висок проценат проверавања у Старој Рашкој и источној Херцеговини, између Новог Пазара, горњег Подриња и Дубровника, чак и у пределу Манастира Милешеве... У тим крајевима ислам су примала читава села..." (*Исто*, 38).

⁸ *Исто*, 40.

⁹ Миленко С. Филиповић, *Основни карактер и структура веровања у источном делу Југославије*, "Зборник Матице српске. Серија друштвених наука", св. 6, Нови Сад 1953, наведено по: М.С.Филиповић, *Трачки коњаник, Студије из духовне културе*, Просвета, Београд 1986, 22.

Различитост се у овим песмама најупадљивије обликује на плану тематике: као различито историјско искуство; различит начин живота; различита верска пракса. Тако у муслиманску лирику улазе, на пример, различити бојеви Турске империје, попут битке код Плевне или бојева "са страшнијем Русом на Дунаву", у којима се жали због пораза турске војске или се славе њене победе. Ипак, и у опевању те тематике постоје сличности са српском лириком - тамо где појединац собом, својим осећањима и судбином мери свет. Рат ремети животни ритам, а удаја је у девојачкој песми важнија од ратничке славе:

Аман, пашо, аман, Али-пашо,
Пушћај нама момчад Гусињане,
И Плављанс, сивс соколове,
Остадосмо младе неудате,
Испрошене, а не доведене,
Доведене, а не пољубљене...
(Вашић 1987, 1)

У тематици муслиманских песама одразио се у извесној мери специфичан начин живота, најчешће у стилизованим описима простора баште и дворишта - авлије, микропростора, који се често сагледава изнутра, из позиције девојке затворене у кући. Та изолованост може бити стилизована као спокојна самодовољност, нарцисоидна заокупљеност властитим ликом:

Цана сједи на чардаку,
Под пендером на миндеру,
На крилу јој огледало,
А у руке филдиш чешаљ...
(Вашић 1987, 165)

али може се доживљавати и као болна спутаност између високог сунца и тврде земље:

Мој пендеру, мој грки чемеру,
Земљо, земљице,
Сунце високо,
За гором заћи!
Много ли сам с тебе јада стекла,
Гледајући и љети и зими,
Кога ћеш ми пољем донијети:
Или драгог, или недрагога...
(Вашић 1996, 34)

И облици муслиманске религијске праксе јављају се као мотив у овим песмама и могу бити основ за њихово издвајање. Тако у песми коју је Миодраг Васиљевић забележио од Пљевљака Хамдије Шахинпашаћа¹⁰ тема о момку с три мане најизразитије варира у објашњену његовог бледила. Одговор:

Млоге сам школе учио
(СНП I, 540)

замењује се следећим:

¹⁰ Збирка се овде наводи посредно, према Башић 1987.

Код зла сам хоће учио,
Па би ме увек избио
Кад не бих добро учио.
(Bašić 1987, 201)

И временско одређење збивања у овим песмама често се постиже позивањем на муслиманску религијску праксу - дневне молитве и годишње празнике:

Акшам мраче, мој по Богу брате,
А јацијо, моја посестримо...
(Bašić 1996, 14)

Ићиндија, хита хаберција
(Bašić 1996, 16)

Бајрам иде, Бајраму се надам,
Доћи ће ми драги од Бајрама...
(Bašić 1996, 12)

Подела дана, међутим, према муслиманским молитвама не мора значити да је песма муслиманска, односно, та подела времена ушла је, у извесној мери, и у хришћанске песме (пре свега у оне које су настајале у градским, верски мешовитим срединама):

Подне вика, а ја из Травника,
Ићиндија, а ја из Коњика,
Акшам ђелди, драгој под пендере...
(СНП V, 410)

Тако и разбрајалица у којој се припевају хришћански светитељи и која се окончава молитвом Богу за "рајско насеље" почиње стихом "Ићиндија виче"¹¹ (Карановић, 193).

Осим тога, у муслиманској усменој лирици показује се и то да су неки хришћански празници задржали свој значај, па и део обредне праксе која их је пратила, и после примања ислама.¹² То су, пре свега, Илиндан (Алиђун) и Ђурђевдан, празници везани за светитеље који су преузели низ атрибута древних бо-жанстава и демона вегетације¹³:

Дјевојка се за Алиђун спрема...
(Bašić 1996, 9)

Ђурђевдан је, а ја јагње клала...
(Bašić 1996, 16)

¹¹ Ово, поред осталог, говори у прилог и оној Филиповићевој претпоставци по којој је "синкретизам (...) једно од основних обележја наше народне религије" (Миленко С. Филиповић, *Нав. дело*, 22).

¹² Видети: Петар Влаховић, *Остаци хришћанске религије код мухамеданаца у средњем Полимљу*, Огледи. Зборник радова, Београд 1953, 153-162; Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, "Српски етнографски зборник", књ. 61, Београд 1949, 140; Ејуп Мушовић, *О неким заједничким обичајима муслиманског и православног становништва Пештери и Бихора*, Гласник Етнографског музеја, књ. 43, Београд 1979, 236.

¹³ Веселин Чајкановић, *О врховном богу у старој српској религији, Мит и религија у Срба: изабране студије*, приредно Војислав Ђурић, Београд 1973, 316, 365-368.

Осим што се издвајају специфичном тематиком, у овим песмама је често наглашено разликовање на језичком плану - пре свега по наглашеној заступљености турцизама, као и по именовану лирских јунака. При том је веома тешко прецизирати меру после које употреба турцизама и муслиманских имена постаје дистинктивна. Често је реч о варијантама које се заснивају на промени имена, али не мора увек српска песма бити она са српским именом, а муслиманска с муслиманским и обратно. Хамдија Шахинпашић је Васиљевићу певао варијанту песме по којој се кроз Моћевчић не може проћи "Од љепоте Ђирковића Магде" (Башић 1987, 21), а бар кад је реч о Пријепољу, знам из непосредног увида да се ова песма, по правилу, и данас пева тако што Срби припевају Атлагића Фату, а Муслимани Магду или Катку Ђирковића. Именовање лирског субјекта није, дакле, нужно дистинктивно, оно може сведочити о сложеном и често противречном односу према туђину, који може бити предмет одбацивања, али и фасцинације.

Муслиманске варијанте познатих песама у извесној мери су настајале и специфичним превођењем. Тако се у песми о опклади момка и девојке "да спавају, да се не дирају", уз "белензуке са бијеле руке", које девојка залаже за опкладу, опевају и "четири гриве позлаћене", што је искварен облик од речи гривна, а у песми се користи као ознака за некакав изразито интиман, скривен и по томе еротичан накит:

И четири гриве позлаћене,
Што их није дотакнула нана,
А камоли рука од бећара.
(Вашић 1987, 221)

Понекад разлика остварена превођењем прикрива велику блискост значења. Тако се у уводној слици песме "Турунџа је крај џенета расла", иза турцизама препознаје слика простора много старија него што би се по њеном језичком обликовању рекло. У стиховима:

Турунџа је крај џенета расла,
Крај џенета и крај џехенема,
На џехенем гранс наслонила,
Она гледа насред џехенема...
(Вашић 1987, 197)

рај (џенет) и пакао (џехенем) смештени су у истој просторној равни, што одговара траговима словенских представа о дихотомној структури света, која искључује постојање подземног пакла.¹⁴ Ова представа је очувана и у хришћанским - српским и хрватским песмама, штавише, у песми из Петрановићеве збирке (*Блажена Марија и свети Илија*) налазимо исту уводну слику:

Наранча је покрај раја расла,
На џехенем наслонила гране...
(Петрановић I, 25)

¹⁴ Видети: Мирјана Дестелић, *Митски простор и епика*, Београд 1992, 53.

Уз то, представа о дрвету - наранци која повезује рај и пакао - може асоцирати на дрво живота које расте у рају и својом унитарном природом "превазилази добро и зло".¹⁵

Ове песме тако, поред своје специфичне историјске условљености, чувају и трагове старих веровања и митских представа, које, иако често тешко препознатљиве, потиснуте и преобликоване новим веровањима, још увек живе у специфичном двоверју усмене лирике.

Такво двоверје чува се и у оквирним сликама и почетним апострофама Сунца, Месеца и звезда, којима се приписују људски поступци и особине, и паралелизму њиховог и људског света:

Јарко сунце, ах, рано ли моја, ја високо ли си,
Ах, мој драги, рано ли моја, ја далеко ли си!
Јарко сунце, ах, рано ли моја, спусти се наниже,
Ах, мој драги, ах, рано ли моја, примакни се ближе!...
(Вашић 1987, 39)

Међу веровањима у магијску снагу Месеца, бројна су она која везују Месец за љубавну магију¹⁶, попут следеће песме из рукописне збирке старијих народних песама из Санцака Займа Аземовића¹⁷:

Млад мјесече, имена ти твога,
Доведи ми суђеника мога,
Код пендера, међу канатима,
У душеку, међу јастуцима,
На прсима, међу дукатима...
(Вашић, 40)

Свођењем од младог Месеца, коме се приписивала посебна магијска моћ, до девојачких недара - простор се еротизује, а набрајањем посредних тачака као да се обликује и додатна магијска формула за привлачење вољеног.

У језичком руху које је историјски условљено, Шахинпашићева песма чува митску представу о казни која чека онога ко се огреши о воду, нарушивши њену очишћујућу моћ:

Аземина бунар замутила,
Говори јој с неба мелајиће:
"Аземина не купи чеиза,
Ми смо теби чеиз сакупили:
Пет аршина бијела ћсфина,
Хладне воде и кабаш сапуна!"
(Вашић 1987, 85)

¹⁵Dž. K. K u p e r, *Drvo, Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, preveo Slobodan Đorđević, Beograd 1986, 36.

¹⁶*Банатске Хере*, Посебна издања Војвођанског музеја I, Нови Сад 1958, 237; То мо Драги чевић, *Гатке босанске млађарије*, књ. 19, Сарајево 1907, 40-41; Ст. М. Мијатовић, *Етнографске забелешке из Левча, Темнића, Ресаве*, Гласник Етнографског музеја, књ. 20, Београд 1957, 178; Ненад Ђ. Јанковић, *Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба*, Српски етнографски зборник, књ. 63, Београд 1951.

¹⁷Збирка се овде наводи посредно, према Вашић 1987.

Привидно - преко мелека, анђела и елемената погребног ритуала (ћефин је бело платно у које се умотава покојник, окупан хладном водом и содним/ кабаш сапуном) - ова песма се везује за ислам, али је, у суштини, њен предмет огрешење о древнију норму.

Траг обреда којим се води враћа исконска моћ очишћења и лирике која га је пратила, чува и слика кошуте из Башићеве збирке, која рогом мути а очима бистри воду:

Хој јабуко, зеленико,
Зелен ли си род родила,
На три гране три јабуке,
На четврту соко паде,
Па он гледа равно поље,
Насред поља извор-вода,
Ту кошута воду пије,
Рогом воду замутила
И оком је избистрила...
(Bašić, 112)

Кошута у овој песми има улогу шумског демона, који је способан да избистри замућену воду, враћајући јој тако њена заштитна и лековита својства и моћ да очисти физички и духовно. Та улога се, иначе, у пролећним обредним песмама на ранилу обично приписује јелену. Тако и у антологијски лепој песми *На цвети на ранилу*, из прве књиге Вукове, девојке затичу на води јеленче, које "рогом воду мућаше, а очима бистраше" (СНП I, 199). Истовремено, у историјској и просторној конкретизацији коју садржи други део песме:

Бјеж', кошута, јадна била,
Ето ловца Херцеговца,
Живу ће те ухватити,
Цару ће те поклонити,
Цар ће њему даровати,
Невесиње и Гусиње,
Орахово и Грахово
И све равно Сарајево,

суочавамо се са специфичним укрштањем памћења и заборава, очувања обреда и његове деструкције, која се не дешава само у муслиманској већ и у српској лирици.

Слика кошуте покривене росом у две варијанте сватовске песме потпуно је подударна са сликом кошуте из песме којом је у Рисну праћен повратак сватова из цркве (СНП I, 127). Код Вука стихови гласе:

Моја росна кошутице,
Што си скуце обросјела,

а у зборнику Башићевој антологији муслиманске лирике:

Кошутице што си росна,
Кад си росна, ће си била...
(Bašić 1996, 70)

Овде се, по свој прилици, кошту приписује улога душевође, који помаже успешно одвијање обреда прелаза.¹⁸ Ни сакривање девојке, иако се помиње чаткија, традиционални невестински покривач код муслимана, не бих тумачила искључиво као одраз њихових свадбених обичаја, већ и као нужно сакривање невесте од злих очију:

Не даде се ни виђети,
Сакри руке под јаглуке,
Б'јело лице под четкиње,
Ђул-образе под зулуфе,
Алтан грло под ђердане.
(Вашић 1996, 70)

Не само по овој слици већ и по метафори "пшеничице, малена ђевојко" (Башић 1987, 162), која асоцира на иста значења као и она у сватовским песмама код Вука - "Ој ти, зрно шенично" (СНП I, 122), где пшенично зрно, као симбол плодности и обиља, означава саму невесту¹⁹, стиче се утисак о изразитој блискости неких представа које прате српски и муслимански свадбени обред. Чак и тамо где се опевавају специфични елементи обреда, као што је стављање кане, песма садржи и заједничке елементе карактеристичног замењивања свога туђим у облику какав се јавља и у српским песмама: "У мог драгог бољу мајку кажу", "У мог драгог бољу секу кажу" (Вашић 1987, 232).

И најсугестивнији и поетски можда најупечатљивији траг древних митских представа везан је посредно за свадбу, а садржи га балада о невести коју нехотице убија девер кидајући грану која је запела о њен дувак. Сажета и драматична, сва од наговештаја, ова балада хрли трагичном расплету. Ипак, оно што је чини посебно сугестивном обрадом познатог мотива јесу уводни стихови, девојчин сан и његово тумачење:

Синоћ сам санак уснила,
Гдје бије јелен кошту,
Златнијем рогом по срцу
Не вез' ми мајко кошуљу,
Не пућ ми златом рукаве,
Нећу је дуго носити,
Од тамне ноћи до подне...
(Вашић 1987, 401)

Можда нас ови стихови поново суочавају с древним веровањима у вези са јеленом, и то онима по којима је он пратилац душа умрлих у свет мртвих. "Од тамне ноћи до подне" згушњава се и сажима збивање баладе, а њена јунакиња креће ка смрти којој је судбински обречена. Као да су се и невеста и сватови ухватили у једно од оних мртвачких кола које на стећцима често предводи јелен.

Сличности и разлике српске и муслиманске лирике сигурно су се могле тражити и на неким другим основима - на пример, историјским или социолошким.

¹⁸ Видети: Slobodan Zečević, *Ljeljenovo kolo*, Narodno stvaralaštvo - Folklor, sv. 9-10, Beograd 1962, 702-710; Драгослав Срејовић, *Јелен у народним обичајима*, Гласник Етнографског музеја, кн. 18, Београд 1955.

¹⁹ Видети: Павле Софрић Нишевић, *Главније биље у народном веровању и предању код нас Срба*, по Ангелу де Губернатису, Београд 1912, Београд 1990, 182-187.

Ипак, примереним ми се чинио управо овај приступ, зато што верујем да он указује на извор усмене лирике у древном обреду и митској "причи". Тамо где постоји очувана представа о њима, разлике се показују као мање битне од сличности. То је, уједно и разлог што је, упркос формулацији теме, овај рад углавном усмерен ка сличностима.

СКРАЋЕНИЦЕ:

Bašić 1987 - Husein Bašić, *Može li biti što bit' ne može*. Lirske narodne pjesme iz Sandžaka, Pljevlja 1987.

Bašić 1996 - Husein Bašić, *San i pola života, Antologija tradicionalne usmene književnosti Muslimana - Bošnjaka iz Crne Gore i Srbije*, Podgorica 1996.

Петрановић I - Богољуб Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне (женске)*, књига прва, Сарајево 1867.

Карановић - Зоја Карановић, *Народне песме у Даници*, Нови Сад - Београд 1990.

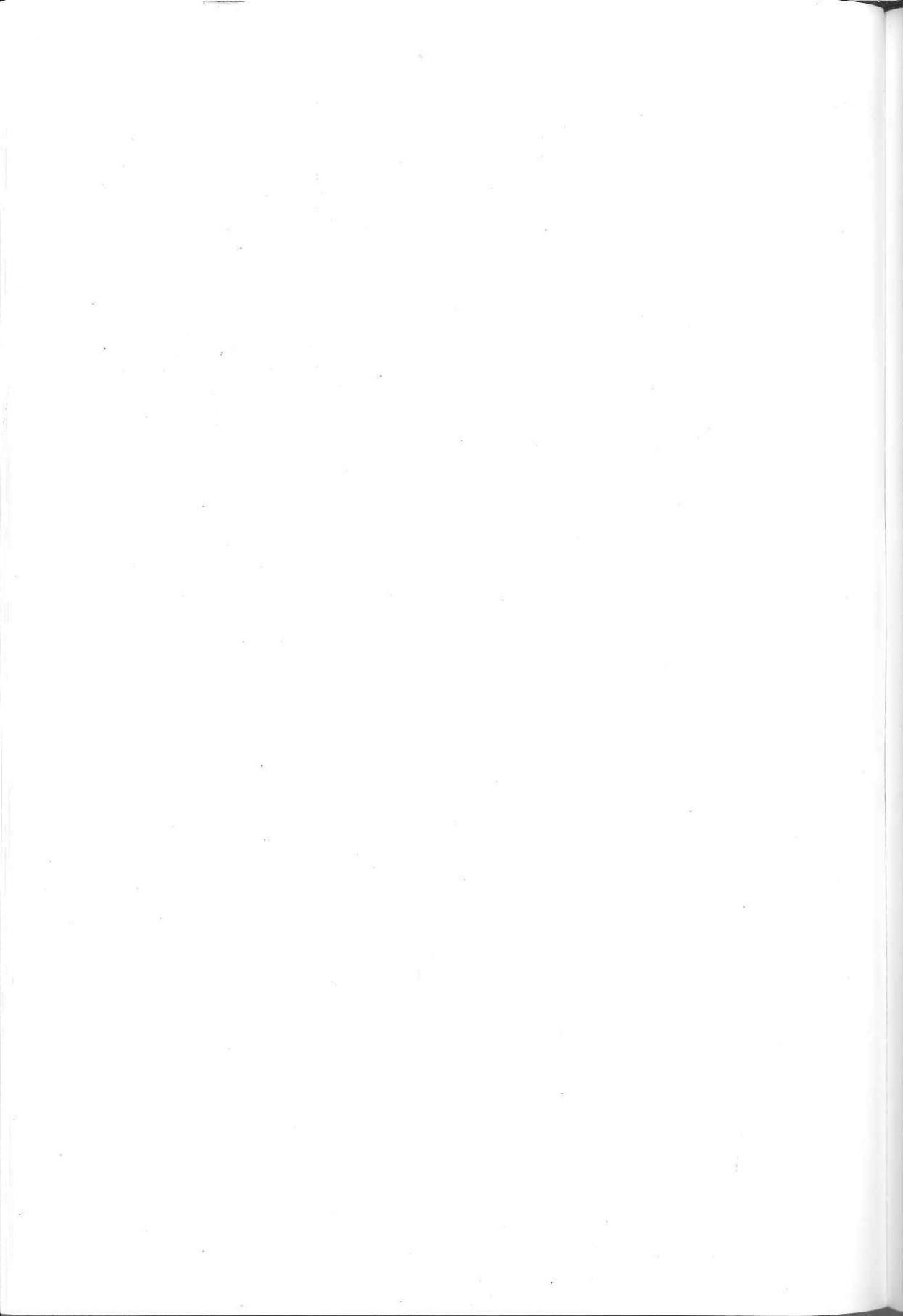
СНП I - Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме, Књига прва, у којој су различне женске пјесме*, Беч 1841, Сабрана дела Вука Караџића, књига четврта, приредио Владан Недић, Београд 1975.

СНП V - Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме, Књига пета, у којој су различне женске пјесме*, приредио Љуб. Стојановић, Биоград 1898.

Ljiljana PEŠIKAN-LJUŠTANOVIĆ

SOME SIMILARITIES AND DIFFERENCES BETWEEN SERBIAN AND MUSLIM ORAL LYRICISM FROM SANDŽAK

The work deals with similarities and differences between Serbian and Muslim lyricism from Sandžak - the area of Raška. The differences are discussed basically thematically, concerning historical experience, the way of life, religion and language in a way. Similarities are searched for in meaning, and where traces of ancient beliefs and mythical performances are stored in lyric "tale", poetical picture and metaphor, which although recognized with a difficulty, held back and shaped by new beliefs, still live in specific beliefs of oral lyricism.



ДАН РАСПУСНОГ ЖИВЉЕЊА

Докора је у војвођанским селима ускршњи пост почињао ритуалним окупљањем жена на само њихову седељку, са много јела и пића, музике и необично слободног, разузданог понашања. О разлозима и смислу таквог "теревснчења" говори се у овом раду.

Кључне речи: жене, колектив, гозба, сексуалност, слобода.

Обичај удруживања групе људи да заједно једу и пију и потом подједнако учествују у измиривању трошкова који из такве гозбе проистекну, памти се на овом културном простору под називом *ревена* (Милосављевић, 335). Сама реч је персијско-турског порекла (Шкалић, к. р. рефена), а вероватно се и обичај, уз који је Вук приметно да "куће не обара ... али и не подиже" (Караџић, к. р. ревена), проширио овим крајевима посредством Турака. Одржао се сразмерно дуго по Србији, деловима Хрватске и Босне (као ревена), где су се све донедавно људи удруживали да обедују о заједничком трошку, обично на вапшарима, селским и црквеним славама, после обављених послова или о празницима, кад се мање ради (Милосављевић, 335).

За разлику од поменутих крајева у којима је такво колективно гошћење по правилу у надлежности мушкараца, у Војводини, тачније у Банату (и само ту, бар кад је реч о јужнословенском простору), ревена је искључиво женски дан, гозба коју су оне једном у години приређивале у сопствену част.¹ Да ли је она ту одувек и била намењена само дружењу жена или се временом издвојила као пандан мушком обичају, и зашто је та женска варијанта остала ограничена на релативно узан културни простор, остаје непознато. Било како, тим двома варијантама заједничко је равномерно распоређивање материјалног или новчаног доприноса у покривању трошкова гошћења, на чему се сличности међу њима завршавају. Док је мушкој варијанти колективно јело и пиће само себи сврха било којом практичном пригодом, женама је обиље хране и пића само повод или неопходна "сценографија" за много сложенију ритуалну представу коју су изводиле једанпут годишње у оквиру предускршњег обредног комплекса.

¹ Сличан "женски дан" постојао је и код Муслиманки у пријеполском крају. Од проф. др Петра Влаховића сазнала сам да су се жене тамо такође окупљале једном у години, на "тефсрич" на некој ливади, "слободне" да се понашају како хоће, певају "безобразне" песме и причају вицове, док су место њиховог окупљања за то време опасивали мушкарци, њихови мужеви, и "чували стражу", мотрећи са пристојне удаљености да неки улез не упадне позван и својим присуством поквари женску забаву.

Предмет овог рада је тај женски ритуал, његов симболички говор, значења и функције које је испуњавао током времена у одговарајућим друштвено-културним околностима. Етнографску грађу сакупила сам претежно теренским истраживањем током 1996. године - моје саговорнице из неколико банатских насеља² некада су и саме редовно "ревенале". Иако су последње женске седељке тог типа организоване пре више од двадесет година, уступајући пред новијим, "напреднијим" и "одозго" препоручиваним обичајем прослављања Осмог марта, некадашње учеснице сећају их се још веома живо. Према подацима којима располажем може се поуздано рећи да је ритуал, у облику у ком је овде забележен, постојао на испитиваном подручју током читаве прве половине XX века.

* * *

Ревена се одржавала на такозвани Чисти понедељак, као покладна светковина којом се завршавао период месојеђа и отпочињао ускршњи пост. Тога дана, пошто су по кући обавиле велико чишћење посуђа и свега што је било у додиру са масном храном, и припремиле јела која ће приложити заједничкој трпези, окупљала се група жена у кући за ту годину изабране домаћице и отпочињала своју седељку. На једној ревени било би обично између десет и двадесет учесница, углавном сусетки и рођака. Територијално, свака ревена покривала је један део села, што значи да се тог дана у насељу, зависно од његове величине, ревенало на више адреса. И не обавезно у нечијој кући: често би се група жена, после службе у цркви, заједно са свештеником, упутила оближњој крчми "да оперу зубе" (ракијом), а онда ту и настављала своје славље, претходно се ослободивши уобичајених (мушких) посетилаца. Осим музиканата, плаћених да увесељавају жене, осталом мушком свету ту је био строго забрањен приступ. У супротном, знатижелник је ризиковао да на сопственој кожи осети агресивни на сртај женског колектива, који би мушкарца исмевао у песми и вицевима еротског садржаја, понижавао скаредним сексуалним примедбама, а понекад и физички злостављао. Количина и врста групне ритуалне агресивности нису биле предвидиве: пошто би га ослободиле вербалног злостављања, дешавало се да несрећника разголите и у тако недоличном стању избаце на улицу да постане предметом вицева читавог села због "забадања носа" у недозвољене ствари. Сутрадан ће свака од њих смерно поздравити истог случајног посетиоца, али у "ноћи вештица" мушкоме је место што даље одатле, јер тога дана жене су уживале једнократно право да се понашају распусно, недолично, неумерено, "изађу из себе", да чине "ремет", ослобођене оних чије присуство обавезује на друга-чија правила понашања.

Весело и неуобичајено слободно понашање подразумевало је и испијање знатне количине вина и ракије. Несклоне алкохолу, будући да га бар у јавном животу ретко конзумирају, јер "чашица" је у домену социјалне интеракције мушкараца, жене брже и подлежу његовом дејству. С друге стране, алкохолна

² То су насеља: Меленци, Ссфкерин, Кусићи, Панчево, Банатски Карловац и Вршац. Мој теренски рад организовала је госпођа Даница Исаков из Меленаца, на чему јој и овом приликом изражавам своју захвалност.

стимулација олакшава трансформацију у “друго ја”, у понашање које се ритуалом захтева, па је разумљиво да га оне у овој прилици троше “мушки”.

Осим јела и пића, женски скуп је и читав мали театар, у коме се смењују на лицу места смишљене и одигране сцене: картање, бријање мушкараца или оплакивање и купање тек умрлог љубавника. Носиоци свих улога биле су жене, које су истовремено биле и извођачи и публика. Игрокази су увек варијације на тему сексуалности и односа међу половима. Том предлошку свака појединачна жена доприносила је сразмерно своме темпераменту, смислу за импровизацију и степену личне инвентивности и способности да у колективну “откаченост” унесе сопствени ауторски тон. Управо тај појединачни смисао за комичну импровизацију одлучујуће је обликовао општу атмосферу. Подгревање расположења, осим песама и шала “безобразног” садржаја, подстицао је и стални физички додир - пипкање и штипање “мушкараца” или “жене”, зависно од типа улоге која се приказује, што је опет производило смех и нови излив скарених речи и поступака.

Како се из дескрипције може уочити, најважнија одлика читавог скупа јесте његова “изврнутост”. Понашање жена не само да ни у чему не наликује понашању “ваљане” жене у редовном животу сеоске патријархалне средине већ је његова потпуна супротност. Као да су одједном сва правила уобичајеног друштвеног живота порушена и читава се структура окренула наглавце. У тој изокренутој стварности из које је безначајни, неугледни, слабаши мушкарац потпуно изопштен, друштвеним животом управља сада један моћни, безобзирни, самодовољни колектив међусобно у свему изједначених жена. Такво изокретање поретка, кад наизглед престају да важе дотадашња правила, права и обавезе, типичне су одлике ритуала прелаза, односно његове средишње, лиминалне фазе у којој се трансформација статуса или ситуације и дешава. Какву трансформацију означава ревена? Као што сам поменула, она се одржавала на размеђу периода слободног начина исхране и периода поста и религијским правилима регулисаног живота; везује се, истина, за хришћански календар, али њен садржај и време одржавања несумњиво указују на много старије, паганско порекло, на врсту колективног сезонског ритуала којим су се обележавале промене у годишњем производном циклусу: почетак нове године, пољских радова, жетве и сл. Друштвени статус учесника у тим ритуалима се не мења као што је случај у “класичним” ритуалима прелаза, али се они обредно припремају за читав низ промена у природи делатности и односа с другима које треба предузети, а који одговарају наступајућем одсечку годишњег круга. Колективна гозба, разуздано весеље, опходи села и маскирање, заједнички су елементи свих календарских ритуала које познају готово све европске културе, а чији је циљ да се у одговарајућем периоду године магијским средствима подстакне обнова живота у природи и општа плодност: стоке, усева и људи (Прошић-Дворнић, 144 - 145).

У неким варијантама женских покладних свечаности изван јужнословенског простора,³ радње за плодност усева сасвим су експлицитне: у Мађарској, на пример, жене су се на Беле покладе окупљале на пијанку (без присуства мушкараца) и тамо скакале увис да подстакну раст конопље, док су се у неким крајевима

³ Потпуно идентичан ритуал војвођанској варијанти, и под истим називом (рефенé), одржава се и данас у целој северној Грчкој. Податак сам забележила током боравка у тој земљи, у лето 1996. године.

Словачке напијале у крчми “за дуги лан” (Босић, 216 - 217). Без сумње су и неки елементи у ревени, у некој заборављеној прошлости, извођени са убеђењем у њихову магијску делотворност. Сексуалност се, на пример, везује за бића која доносе плодност, па је разумљиво што су у ритуалном контексту то “бабе” (учеснице реване су се обично тако звале, пошто су и биле у питању средовечне жене; на ревену нису долазиле девојке и младе невесте), значи оне које су сопствену плодност потврдиле у годинама пуне полне зрелости. Њихова улога у ритуалу, као бића која отеловљују саму производњу живота, јесте да сопственим примером стимулишу рађање и раст у природи. У истом кључу треба читати и обиље хране и пића и претеривање сваке врсте: да се, дакле, принципом имитативне магије оствари могућност истог таквог обиља и благодети у свакодневном животу, на опште добро целокупне заједнице. Наравно, у том контексту подразумева се да је реч о селу као чврстој друштвено-економској заједници, а, следствено томе, и обредно-религијској, јер једна другу претпостављају (Павковић, 52 - 53).

С тим у виду, јасно је да жене ту овлашћено представљају село као целину, што потврђује и чињеница да практично свака кућа има своју изасланицу на ревени, и да је бројем и размештајем седељки покривено цело село мистичном снагом жена и света виших сила на заједничком задатку. Разумљиво је да кад је реч о задатку, а у описаним условима ритуална “откаченост” није друго него задатак који се обавља за добробит заједнице, није могла постојати могућност одбијања учешћа нити га је, баш зато, какав нарочито строги муж или свекар настојао да спречи, као што ни породица никада није приговарала најактивнијим женама због претерано слободног понашања. Повратак са реване у “ситне сате” и у добро алкохолисаном стању није се сматрао непристојним. Моје саговорнице са терена кажу: “Ако је нека и претерала, добро ће се насавати и сутрадан томе нема ни помена. Ревена је само једном у години”. Слободно понашање и певање “безобразних” песама нису се, дакле, доживљавали као неморал, већ као друштвена обавеза која има своје пуно магијско-религијско оправдање. Насупрот тој колективној обавези не стоји индивидуални избор у данашњем смислу речи, па, према томе, ни стид, отпор, избегавање учешћа или презир и исмевање недоличног понашања, напосто нису од значаја. Све ће то, истина, почети да се јавља касније, с постепеним гашењем обичаја, када колективни живот села више није могао бити регулисан оном истом лакоћом као у прошлости, у којој “такав је обичај” има снагу закона коме се сви неумитно покоравали. У тој ранијој фази женско пировање има покриће у потреби да се стимулишу раст и напредак у природи; оно је магијско средство помоћу кога се ступа у везу са светом виших сила које тај напредак треба да омогуће. Као што је речено, женски колектив је у том случају “делегиран” да посредује између два опречна света: овоземалског, и света духова, предака и богова, а контакт међу њима остварује се, јасно, у средишњој, лиминалној фази прелазног ритуала, која у конкретном примеру обележава завршетак зимске “хибернације” у природи и почетак пролећног буђења и свеопштег бујања.

У колективним сезонским ритуалима, као што је писао Тарнер (Turner, 155 - 158), лиминалне ситуације се по правилу испољавају као инверзије постојеће друштвене структуре, тако што они који су у хијерархији друштвених односа на нижим позицијама постају за тренутак супериорни, а они који су стварно надре-

ђени прихватају добровољно сопствену ритуалну деградацију: јачи постају слаби, а слаби се понашају као да су они јаки. "Лиминалност слабих представља фантазију структуралне супериорности" (Turner, 157). На плану друштвених односа, граничност ритуала, у којој је прошлост тренутно суспендована а будућност још није започела, омогућава људима да се привремено ослободе норми и правила уобичајеног друштвеног живота и "издувају" нагомилане тензије и незадовољства која друштвени живот као хијерархијски систем положаја и односа производи. Можемо, како би рекао Тарнер, бити склони нереду зато што смо презасићени редом и потребно нам је да се ослободимо друштвене контроле и дамо себи одушка (Turner, 165). Мало нереди и слободе, и хаотичног изокретања структуралног облика друштва, међутим, не угрожавају стабилност и интегритет заједнице. Напротив, служе да их ојачају, будући да је друштво "предвидело" време када је могућно безбедно и контролисано окренути наглавачке читаву структуру, искусити за тренутак стање слободе и чисте могућности и, након завршетка ритуала, све вратити на исто место, поново успостављајући ред и равнотежу без које је друштвени живот тешко замислив.

Понашање жена у ревени убедљиво показује у којој мери су симболичка средства ритуала саобразна његовим циљевима: да би се остварила веза са светом натприродног на преласку у ново календарско раздобље, учеснице у ритуалу ослобађају се својих редовних статуса и улога, одбацују структурална правила да би тако закорачиле у свет са којим је позитиван исход сусрета витално важан заједници у целини. У том сегменту и само због тог циља жене су узвишене до митске надмоћности да би, по обављеном задатку, када разуданост кулмира, поново биле враћене у смерност свога друштвеног положаја, омеђеног строгим правилима патријархалног поретка. Управо та чињеница да се "недолично" понашање, у редовном животу "ваљаних" и "поштених" жена, толерише само у прописано време, једнократно и са одговарајућим циљем, објашњава зашто у ритуалну инверзију правила и моралних начела патријархата не продиру никакве субверзивне идеје о могућном проширивању лиминалног обрасца и на свакодневни живот. Другим речима, ритуална негација патријархалног поретка не отвара пут начелу владавине жена - такав обрат "трпи" једино ритуал, као контролисани "вентил" могућног незадовољства гвозденим, непромењивим законима друштвеног устројства. Али зато сама инверзија структуре, или њено одсуство, пружају подстицај да лиминалну зону испуне прикази из колективног несвесног, исконски митски узорци који такав обрат симболички драматизују.

Ритуално заједништво у ревени, као што смо видели, образује се око ситуације изгона мушкараца из женског света, у себе затвореног и себи довољног, и пуне суверености и слободе жена у том свету. У садржини те лиминалности јасно се препознају трагови мита о "одстрањеном мушкарцу" (Чоловић, 893), мотива из ког се овде генерише осећање заједништва, групног "ми, жене" идентитета и узајамног разумевања и сарадње у колективној акцији. Кад се пажљиво размотре елементи ритуалне структуре: женски колектив у необузданом весељу, заједнички подухват за опште добро, изопштавање из друштва мушкараца као недостојног партнера и његово свођење на ниво сексуалног објекта, врло убедљиво се у њима очитује један моћни архетипски образац, једна слика јаке, активне жене, комплетне и без свог мушког парњака, коју бих назвала *независним, слободним женским духом*.

Та слика коју лиминалност призива никако није настала из идеје о некој стварној супериорности жене, нити је она, на пример, израз свесне побуне против друштвених неправди према женама, него то колективно несвесно "памти" такав женски лик и он, као чиста митска пројекција, спонтано израња у ову лиминалну зону из дубина заједничког наслеђа људског духа, као "могућност", као несвесни избор ослобођене праве природе, као митски предложак неке другачије друштвене реалности, засноване на другачијим принципима од оних који су тренутно привидно поништени.

Образац такве жене оличава, на пример, у античкој митологији, богиња Артемида. Као заштитница природе и лова Артемида је крстарила шумама и планинама у пратњи својих дружбеница, нимфи, слободна и самостална, неоптерећена мужем, браком и класичним женским улогама. Ослобођена мушке контроле и незаинтересована за његова одобрења у сопственим подухватима, Артемида персонификује независну, компетитивну жену (Volen, 46 - 53).⁴

Активирање управо такве митске слике, управо жене слободне од мушке контроле, омогућава да ритуал проговори о друштвеној стварности и односима с којима је у непосредној вези, да на свој специфични језик преведе и искаже постојећу друштвену ситуацију жена и природу проблема и конфликта пројектованих у његову садржину. Ту се враћамо на понашање учесница, односно начин на који се инверзија статуса и улога испољава. Није у питању само опонашање онога што мушкарци чине, а што је "доброј" жени било забрањено: да пије, пуши и пева "безобразне" песме, него је, пре свега, реч о инверзији моралних сексуалних норми патријархалног села, која се најбоље очитује у начину на који се мушка улога пародира. Из ње су, може се лако запазити, преузета два суштинска права мушкарца из домена односа међу половима: право на насиље (вербално, али и физичко, јер је често забасати на погрешно место у погрешно време за мушкарца значило непријатност правих батина), и право на испољавање сексуалности, то јест изражавање сексуалних потреба и жеља.

Као што је добро познато, брачна правила у свим патријархалним заједницама налагала су жени поштовање мужевљевог вишег ранга и показивање саглашавања са покорношћу његовом ауторитету заштитника и хранитеља. Његова реч, бар формално и пред јавношћу, била је последња, а слобода одлучивања и кретања неупоредиво већа од слободе жене. Неизвршавање наређења или супротстављање његовим захтевима, поготово пред очевицима, повлачило је, по правилу, физичко кажњавање, коме се жена није смела супротстављати. Демонстрирајући с временом на време своју моћ и на тај начин (и у овим крајевима важила је изрека: "Коња и жену туци ако мислиш да су ти покорни"), муж је

⁴ Артемида је у античком свету слављена као заштитница нејаких, младих, свега што расте, а као богиња плодности имала је у свом домену и порођај. Немилосрдна је према онима који су је увредили или напали оно што је под њеним протекторатом. У њеним култовима коришћене су маске са ликовима старих и ружних жена и разуздане игре. (Срејовић, Д. - Цермановић-Кузмановић, А., 53-55). Сличност са улогом учеснице на ревени сасвим је очигледна. Ту аналогију, међутим, не наводим да бих указала на свентуалну генетску везу између Артемидиног култа и реване. Испитивање порекла овог обичаја није предмет мога интересовања, мада не искључујем могућност да би једно доследно спроведено истраживање његове генезе могло да потврди такву претпоставку. Наводим је првенствено зато што ангажовање баш тог архетипског узорка убедљиво показује смисао везе између симболичког садржаја ритуала и циљева које он тежи да оствари.

жену дисциплиновао строго и неумољиво у правцу понашања које је средина фаворизовала. Један дан у години⁵ чини се зато као веома погодна прилика за ритуалну узурпацију тог мушког права, а “освета” макар над једним случајним грешником, било којим представником мушког рода, сигурно је доносила емоционално олакшање и поништавала нагомилану фрустрацију коју такав брачни (и породични) статус нужно производи.

Патријархална морална правила нарочито су строго регулисала љубавни и сексуални живот. Дакако, свако патријархално друштво држи сексуалност добром и моралном једино ако се догађа у браку и кад је усмерена на рађање деце, пре свега ради обезбеђивања контроле власништва над потомством (и свакако, над женом као основним средством репродукције). Међутим, док се и у областима најстрожег патријархалног режима, мушкарцу одобрава право на сексуалност изван репродуктивних циљева, као комуникацијска потреба, истина, строго ограничена на брак (рецимо, као један од разлога за женидбу навођена је, без прикривања, момкова потреба за женом “као насладом”), (Ђорђевић, 15), дотле се њене потребе и жеље нигде не изговарају. Напротив, од “поштење” жене, од детињства учене стиђу и “озбиљности”, очекивало се не само да ту област свог живота брижљиво крије као најинтимнију тајну већ да својим понашањем управо оставља утисак пасивног објекта, машине за рађање која само стрпљиво подноси сексуалне настртаје мужа, сама лично незаинтересована, обестрашњена и равнодушна.

Различити искораци, међутим, показују да пракса није увек доследно следила културна правила, као што ни норма није у свим срединама била подједнако крута. У том подручју живота, како је давно закључила Вера Ерлих, људи се теже прилагођавају колективним захтевима него и у једном другом (Ерлих, 114-118). Али чак и тамо где се са више благонаклоности толеришао тај раскорак између прокламованог и стварног, једна област чулног живота потпуно је прећутана: сексуалност жене у “зрелим” годинама у тој традицији као да не постоји. Култ мајке, толико негован у патријархалном селу, претворио је жену у старицу још пре завршетка њеног фертилног доба, потпуно је лишвавајући свих сексуалних атрибута. Њеном телу, када је испунило задатак материнства, култура више не придаје никаква значења. Оно више нема право на сексуалност јер не служи рађању потомства, па према томе не постоје ни културне могућности за њено изражавање. И иначе патријархалним моралом проскрибована компонента сексуалног односа - ужитак, жени у годинама потпуно је одузета, јер се подразумева да се са репродукцијским животом гаси и њен сексуални живот.

Тај културни стереотип патријархалне жене озбиљно угрожава такав женски скуп на коме се без зазора од могућне негативне квалификације свака понаособ ослобађа да и о најскривенијем подручју свог живота проговори отворено, додуше кроз неко “друго ја”, неки туђи идентитет, песму и виц, али јавно и експлицитно. Растеређена друштвене улоге, “старица мајка” коју је култура превремено учинила бесполном, прекидајући сваку везу између њеног материнства и њеног сексуалног живота, ослобађа сада своју праву, скривену природу. У песмама које се том приликом певају срећемо једну сасвим другачију, сасвим не-

⁵ У селу Скакавац у Босни, на пример, сматрало се да је субота дан када је жени дозвољено да наређује мужу, чак и да га бије, “јер је бог тако дозволио”. Овај податак добила сам од др Душана Дрљаче.

познату жену, коју патријархални морал не познаје и не признаје. Та жена не стиди се сопствене чулности, признаје да познаје потребе свога тела и не скрива да ужива у свом еротском животу упркос поодмаклим годинама и одраслој деци. То је жена која познаје разлику у љубавном перформансу сопственог временског мужа и стварног или замишљеног љубавника, и цени предности свога искуства над младошћу супарнице. (Два најчешћа мотива међу песмама са ревете које сам успела да чујем су: прекореваче мушкарца што се опредељује за млађу и неискуснију, недорастао сексуалним апетитима сопствене вршњакиње, односно мотив који говори о вештини “бабе” да уграби младог мушкарца брзо и сигурно, док се девојке снебивају и “тврде пазар”). Она отворено збија шале на рачун сопственог стварног или жељеног љубавног живота и отворено жали за пропуштеним могућностима. Свака жена доприноси избору “простаклука” према сопственим склоностима (речник је као у сваком “откаченом” расположењу, често брутално експлицитан), и лично проживљеном искуству.

У тој једнократној слободи, праву жене да на тренутак изађе из овога улоге и међу себи једнакима изрекне своје интимне мисли, жеље или незадовољства о којима се у редовном животу ћути, да би се после катарзе с лакоћом повиновала правилима двоструког морала, мислим да се крије прави смисао овог женског дана и његова имплицитна социјална функција.

* * *

Убрзо после II светског рата живот овог обичаја почиње нагло да се мења и губи свој некадашњи смисао. Ревене се из године у годину проређују, састав учесница слабо обнавља, жене некако одједном почињу да избегавају да се придруже тим седељкама, својој до јуче неупитној обавези. Више по инерцији, и тако осиромашене, ревете су се одржавале отприлике до почетка осме деценије, да би тада дефинитивно тај обичај уступио пред новим временом (Према извештајима са терена, у неким селима се данас одржи по која ревета, али то су спорадичне појаве, и такви “сурвивали” немају снагу и значење обичаја).

Неколико је узрока његовом гашењу. Саме жене данас као најважнији разлог наводе Осми март, од послератних власти установљен и озваничен као дан за обележавање “на свим нивоима успостављене равноправности између мушкараца и жена”. Мода осмомартовских прослава, након што је у првих десетак послератних година била ексклузивно градски феномен, захватила је постепено и село. Ширили су је, по селима ближим граду и развијенијим, партијски активисти, по задатку, али и сеоско становништво запослено у градовима, из потребе да се у свему исправно укључи у токове модерног времена. (Малешевић, 75-76).

Потпуно очишћен од свог некадашњег политичког садржаја, а тиме и мотивације која је у међуратном периоду покретала жене на солидарну акцију за остварење основних политичких и економских права, Осми март је, бар у формалном погледу, веома наликовао ревени - и о једном и о другом празнику жене су јеле, пиле и певале. Ваљда баш због тога у неким селима је било покушаја да се од та два направи заједнички женски дан. То, међутим, није ишло. Пример са једне такве послератне заједничке прославе у Меленцима добро илуструје за-

што се та “коалиција” није могла одржати. Жене које су прослављале Осми март дошле су са мужевима (прослава организована у школи), све виђенијим личностима у селу, држале се по страни, “достојанствено” и “озбиљно”, одбијајући да празе вицеве на рачун мужева и снебивајући се на песме непристојног садржаја. Док су “традиционално” оријентисане жене за тај скуп од својих кућа донеле обиље хране и пића, делећи их свима, брачни парови су вечеру наручили у школској кухињи, за ту прилику претвореној у ресторан, плаћајући своје, и не узимајући ништа са заједничке трпезе, нити јој прилажући.

Јасно је већ из овога да је атмосфера реване битно нарушена самим присуством мушкарца. Обе групе жена су се очигледно осећале нелагодно у шароликом друштву. Једне, које су мужеви “извели” да прославе “равноправност”, морале су да пазе да не прекораче правила понашања која је налагао тако важан дан; друге, које су дошле саме, снебивале су се да у друштву млађих парова “развежу” језик. Тај несрећни спој доносио је потпуно парадоксалне замене улога: основни тон прослави дана “нове, ослобођене и с мушкарцем у свему изједначене” жене давале су заправо њихови мужеви, док су оне у сенци “носилаца друштвеног препорода” демонстрирале тиху, традиционалну и сасвим пасивну женственост. У исто време, њихове традиције одане другарице биле су у овом контексту оличење слободног и неспутаног понашања. У тој збрци ревана је губила свој простор.

Првобитни смисао ритуала дефинитивно је изменио још један важан разлог: наиме, послератно село није више онако чврста, затворена и јединствена социокултурна целина какво је, с мањим или већим изузецима, било још и у првим деценијама овог века. Уклапањем села у шире оквире индустријског друштва нужно су се измениле и неке битне претпоставке обредно-религијског живота те заједнице. Пре свега, колективни обреди у модерном друштву, све и кад је село на самом његовом рубу и тек у првом додиру са учинцима технолошке цивилизације, нису више усмерени испуњењу егзистенцијалних циљева заједнице као органске целине, нису повезани са њеним виталним интересима (као што су то у традиционалном контексту били, на пример, обреди за колективну заштиту здравља, одбрану од елементарних непогода и сл.). Они се готово непромењени и даље одржавају “по традицији”, али је мотивација за учешће у обреду битно другачија. Чим то више није егзистенцијално питање заједнице у целини учешће у обреду престаје да буде неупитна обавеза и постаје ствар слободне воље и личног опредељења. Нестајањем религијске димензије обреда о ревени, првог и најјачег покрића за беспримерну слободу, број учесница нужно почиње да се осипа.

Без тог “омотача” није било нимало једноставно окупити се и из “чиста мира” понашати пустопапно. То су сада могле и хтеле само поједине жене, тачније једна категорија жена којој инверзија женског стереотипа није представљала само ритуални искорак у слободу већ одлику целокупног живота, трајну особину. То су биле жене које је патријархално село већ обележило ка “лоше” или “проблематичне” и оне су без устезања преузеле на себе ласцивност ритуалног садржаја, онда када су се из њега повукле оне којима су мужеви почели да забрањују учешће, или оне “напредније” које су се определиле за Осми март као “пристојнији” празник, и све друге које су ревену одржавале док је она за целу заједницу имала исту снагу. “Маневарски” простор реване тако се, ширењем

опција, смањивао, и она се у једном тренутку, на самом крају свог постојања, свела на "празник" једног типа жене, такве која је изгубила разлог да се крије утопљена у безлични колектив и иза маске неког туђег идентитета демонстрира своју праву, скривену природу. Та жена напросто није имала иза чега да се скрива - то јесте била она. И није имала шта да изгуби, јер углед "поштене жене" већ није поседовала.

Но нити је понашање тог типа жене било израз неке свесне побуне против патријархалних начела, нити је имало икакве везе са еманципацијом полова коју је ново друштво декларативно заговарало. Управо супротно, рекла бих. "Слобода" коју је та жена поседовала само је тужни исход неспоразума са (готово непромењеним) вредностима сексуалног морала средине. Али се таква, отеловљење греха, трајно маргинална и означена, показала савршено погодном да понесе онај "срамни део" који "поштене жене" више нису имале начина да слободно изразе и да у њихово име, бар за још неко време, манифестује голи латентни садржај ритуала - да би оне биле још чедније.

Та улога "карневалске луде" која служи за општу забаву, презир и подсмех, чије је понашање референца за неприхватљиво, сажима у себи сву дубину друштвене хипокризије, и као у огледалу одсликава сву строгост непромењених моралних судова о жени, уз које су тако добро ишли осмомартовски каранфили и парфеми.

ЛИТЕРАТУРА

BOLEN, Jean Shinoda:

1985: *Goddesses in Every Woman*, Harper Colophon Books, New York.

БОСИЋ, Мила:

1995: *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Нови Сад.

ЂОРЂЕВИЋ, Тихомир:

1930: *Наш народни живот*, књ. II, Београд.

ЕРЛИХ, Вера:

1971: *Југословенска породица у трансформацији*, Загреб.

КАРАЦИЋ, Вук:

1935: *Српски рјечник*, IV државно издање, Београд.

МАЛЕШЕВИЋ, Мирослава:

1988: *Осми март - од утопије до демагогије*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVI-XXXVII, Београд, 53 - 80.

МИЛОСАВЉЕВИЋ, Миливоје:

1971: *Ревсва-обичајно правно удруживање људи у јелу и пићу*, Рад Војвођанских музеја 20, Нови Сад.

ПАВКОВИЋ, Никола:

1978: *Село као обредно-религијска заједница*, Етнолошке свеске I, Београд.

ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ, Мирјана:

1984: *Покладни ритуал*, Зборник: Фолклорни театар у балканским и подунавским земљама, Пос. издања. Балканолошког института САНУ, књ. 21, Београд.

СРЕЈОВИЋ Драгослав-ЦЕРМАНОВИЋ-КУЗМАНОВИЋ, Александра:
1979: *Речник грчке и римске митологије*, Београд.

TURNER, Victor:
1974: *The Ritual Process*, Penguin Books, London.

ЧОЛОВИЋ Иван:
1972: *Дан за мушку финоћу, митоанализа једног празника*. Дело, год. XVIII, бр. 7, Београд.

ŠKALJIĆ Abdulah:
1989: *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo

Miroslava MALEŠEVIĆ

THE DAY OF DEBAUCHED LIFE

This work describes the custom of uniting a group of women who together eat, drink, have fun and behave indecently in every way, far from any order and rules, once a year, on their day. This custom is known in the settlements of Vojvodina as "Revcna", and it had been happening until twenty years ago. Ritual debauched behaviour, which verbally fulfills exact erotic had the connection with the Easter celebrations, in fact the last day before the period of the Great Lent.

Meanings and functions of this ritual and its formal and content transformations during the time caused by changes of social and cultural context are discussed in this work.



БАРТОЛОМЕО КУНИБЕРТ: УСПОМЕНЕ НА СРБИЈУ ИЗ ПРВЕ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Италијан Бартоломео Куниберт, лични лекар кнеза Милоша, написао је своје успомене на Србију, у којој је дуго боравио. С намером да опише историју Србије у првој половини XIX века, ово дело је прожето многим запажањима о менталитету, начину живота и обичајима српског народа. У тексту је дат коментар Кунибертових успомена, релевантних за боље упознавање животних прилика и понашања нашег народа у то доба.

Кључне речи: кнез Милош, менталитет, обичаји, животни услови, устанак.

После Првог и Другог устанка у европским земљама почиње да се повећава интересовање за Србију. У првој половини XIX века многи странци у њој дуже или краће бораве, било по налогу својих држава, или самостално, привучени занимљивостима које је тада нудио европски део Турске. Многи су долазили и на позив кнеза Милоша као стручна помоћ у изградњи земље. После тога, остали су многи путописи, сећања и разне белешке са путовања као драгоцене сведочанство о друштвеним, економским и политичким приликама у Србији оног времена, о људима и догађајима, о нарави и обичајима српског народа. Једна од таквих личности која је дуго живела у Србији био је Италијан *Бартоломео Куниберт*, лични лекар кнеза Милоша и његове породице.

Куниберт се родио у Севиљану 1800. године. У Италији завршава медицину, а после тога нашао се у Цариграду, а одатле стигао у Србију, у којој је остао све до 1839. године, када је заувек напушта заједно са кнезом Милошем, остајући му веран и одан пријатељ. Научивши добро српски језик, био је у прилици да из прве руке посматра и сведочи о многим догађајима током прве владе кнеза Милоша. Као образован и тактичан човек, стекао је велико Милошево поверење, те постаје и његов специјални саветник и понекад повереник у неким важним и осетљивим дипломатским радњама. Посебно је, у том смислу, имао значајну улогу у преговорима између кнеза Милоша и енглеског конзула Хоџеса током 1837-1839. године. У изгнанству, Милош га је позвао да му се придружи 1843. године, када је намеравао да се насилно врати у Србију. Куниберт се одазвао том позиву и још неко време остао уз свог пријатеља. Затим се вратио у родно место, где је радио на својим успоменама, а започео је и обимно дело *Историјски оглед о Устанцима и самосталности Србије*. Умро је марта 1851. године. Мада се зна да је Куниберт био ожењен и имао сина кога је Милош крстио, изгледа

да после његове смрти, није било у животу никог од његове најуже породице. Стога су књигу, према његовим упутствима, завршила и објавила његова браћа. Под насловом *Српски устанак и прва владавина Милоша Обреновића* књига је преведена и објављена у Београду 1901. године.

Написано с намером да опише историју Србије у првој половини XIX века и дâ исцрпан хронолошки приказ догађаја од почетка Првог устанка до 1839. године, Кунибертово дело прожето је многим личним запажањима и утисцима. "Ова књига носи пре одлике успомена него праве историје" забележио је преводилац др Мил. Веснић. Будући да је догађаје описивао човек који их је и сам у великој мери проживљавао, они неизбежно носе печат субјективних погледа и страначких опредељења. По природи наклоњен кући Обреновића, Куниберт је настојао да оправда многе поступке кнеза Милоша, осветљавајући из посебног угла позадину разних догађаја и мотивацију Милошевог понашања, што је, као његов интимни пријатељ, био у прилици да зна боље од осталих. Са строго научне тачке гледишта, овом би се делу, зато, могло ставити више примедби, али и поред тога Куниберт никада није себи дозволио да, правдајући Милоша, без потребе окаља неку другу личност, а посебно се ни једног тренутка није негативно односио према Карађорђу и његовој породици. Задржавши такт и меру у свом писању, није се устручавао ни да критикује нарав и понашање кнеза Милоша кад је то сматрао потребним.

Са очигледном амбицијом да буде историчар Србије, Куниберт је своје дело прожео и многим запажањима о менталитету, обичајима и животним приликама српског народа. Наклоњен Србима и својој новој домовини, Куниберт је писао са много симпатија и разумевања, али и са дозом критичности према ономе што му се чинило као мана српског народа. Његова, условно речено, етнографска разматрања нису, међутим, систематизована, нити су изнета као неко посебно поглавље, већ су расута по целој књизи, успут забележена сходно описаним догађајима и приликама. Ми ћемо у овом тексту, уз наш коментар, дати преглед управо тих запажања, са жељом да на једном месту прикажемо како је, у успутним примедбама, Куниберт видео животне прилике, психологију и обичаје Срба у првој половини XIX века.

* * *

Куниберт је започео књигу описом живота српског народа у турско доба, а посебно под дахијама у предустаничко време. Осећање понижености и безнадежности преплавило је Србе који "беу готово изгубили и саму успомену да су некада били једна народност. Учинило би им се, да је готово лудост надати се, да се икада збаци муслимански јарам и да се образују независан народ с владом и кнезом по њиховом избору. Као и сви хришћани потчињени отоманској власти, тако и они падоше наскоро у клонулост, која је у велико била налик на унижење. Држаху да су постали природни плен својих освајача, те се навикнуше гледати у њима узвишенија створења и рођена да њима заповедају и господаре". (2)¹ У основним цртама Куниберт, даље, описује услове живота у којима су

¹ Број у загради означава број странице где се налази део из Кунибертове књиге на који се позивамо.

многобројни турски закони и прописи, попут на пример закона против раскоши, којим су одређивани крој и боја одела које су хришћани смели да носе, дужина бркова, као и сама боја њихових домова, итд., били донесени са циљем да пониже хришћане и учине да забораве да су икада имали своје достојанство. Осврнувши се, посебно, на период дахијске страховладе и јањичарске обести, спровођене и у самом Цариграду, аутор вели: "Онај, који би хтео побележити и хиљадити део злочинстава што су их ови демони починили, сматрао би се јамачно као клеветник човештва". (7)

У таквим околностима, склањајући се од насиља својих господара, Срби су се повукли дубоко у шуме и планине, остављајући градове, трговину и занате које су некада водили. Временом, силом прилика, живећи у расутим и ретко насељеним селима, почеше се бавити поглавито земљорадњом. Њихов основни став, са дугорочно лошим последицама, постао је: радити што мање, само онолико колико је потребно за издржавање породице и плаћање данка и осталих намета. Навикнути да им сваки вишак производа Турци отимају, одавно се нису више трудили да дисциплином и радом стичу и увећавају своју имовину. Из тог (премда не само тог) разлога произашла је масовна апатија, нерад, и неиздржљивост прегнућа на дуже стазе, која се, у датим околностима, чинила узалудном. На дубинску психологију српског народа без сумње је битно утицало ово дуго трпљење беде и разних других оскудица и невоља. Они који су се одали трговини и, упркос поменутиим приликама, настојали да увећају свој иметак, били су уважавани као виђенији људи, али и они су, попут осталих, крили од Турака своје богатство, и заједно са другима, као свој "квалитет", истицали сиромаштво и немаштину. Једна од најважнијих последица таквог начина живота јесте регресија на традиционалне облике класичне патријархалне цивилизације, која је једина српском народу могла да обезбеди какво-такво преживљавање у време турског ропства. Додајмо да је то такође значило и "карактерну регресију", како је ову појаву назвао Владимир Дворниковић. У тој етнопсихолошкој одредници Дворниковић је видео снагу трпљења српског народа, његову виталност и отпорност, али и лењост, културну и цивилизацијску апатију као последицу тог истог култа трпљења и чекања.² Ову појаву Куниберт је сасвим добро уочио, мада је ниједном експлицитно није дефинисао. Он, додуше, на неколико места у књизи хвали неке елементе традиционалног начина живота, али схвата и истиче чињеницу да су, "док се у целој Европи развијала уметност, наука и трговина, Срби могли само устукнути у образованости, уместо да напредују" (8). Констатујући да су, временом, услед таквих околности, Срби запали у полуварварско стање духа и начина живота, он управо одатле изводи своје искрено и дубоко разумевање за многа понашања и ситуације са којима се сусрео током свог боравка у Србији.

Предрасуда по којој су Турци непобедиви и "по којој их пушка не бије" (59), одржала се, по Куниберту, пуна четири века спречавајући Србе да дају слободног маха својим потребама и жељама. Ова констатација је, међутим, само делимично тачна. Почевши негде од краја XVI и почетком XVII века па надаље, Срби нису пропустили, поглавито на своју штету, ни једну прилику да се умешају у сваки сукоб хришћанске Европе и Турске, надајући се да ће бунама и рато-

² Владимир Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, фототипско издање из 1939, Београд, Просвета, 1990; 317, 320, 327.

вима успети да за себе издејствују боље животне услове или да се потпуно ослободе турског јарма. О томе Радован Самарџић каже: "У току рата између Аустрије и Турске 1592-1606. они су, дижући буне, покушали да скину јарам ropства. И од тада југоисточна Европа ниједном није била захваћена разорном олујом међународних сукоба да се Срби нису уплели у те догађаје".³ Чињеница да су се те наде изјаловиле, јер су на крају сваког мировног споразума поново били препуштани турској самовољи, утицала је, са своје стране, поред осталог, на стварање поменутог менталитета "пасивног хероизма жртве и трпљења", неповерљивости и апатичног препуштања судбини, али је, с друге стране, допринио сила побољшању ратничких вештина и увећавала војничко искуство, што ће се показати као веома значајно у тренутку када Срби одлуче да своју судбину узму сами у своје руке. Увидевши, по Куниберту, "да су њихови хици добро погађали, па шта више боље него муслимански; да се у њиховим рукама сабље нису тупиле" (59), Срби су у Први устанак ушли с поменутим амбивалентим расположењем. Познато је да је Карађорђе силом и претњама Србе терао у устанак, да их је страхом од себе ослобађао страха од Турака, да им је grubим мерама утеривао дисциплину и бодрео дух.⁴ Али једном покренута народна воља и снага више се није могла зауставити. Увидевши благодет слободе, с порастом самосвести коју су им доносиле победе у окршајима, Срби су у устаничке борбе унели све своје прегнуће, али и вишевековну потиснуту мржњу и освету према Турцима и, посебно, Бошњацима.⁵

На више места у књизи Куниберт се осврће на ову дубоку међусобну мржњу Срба православаца и Бошњака - у ислам провереног српског народа. Историјску условљеност те мржње Куниберт сагледава у прошлости која, по њему, сеже до Косовског боја. Није јасно да ли је Куниберт однекуд стварно знао да је босански бан Влатко Вуковић био посредни кривац повукавши се прерано из битке, а не "народни издајца" Вук Бранковић, или је, побркавши личности, случајно набасао на прави траг, тек он ту специфичну мржњу, која се као spiritus movens налази у позадини многих трагичних сукоба Срба и босанских муслимана, овако описује: "Ма да су ова племена, заједничког језика и порекла, задуго сачињавала само једну народност, под управом једнога и истога владоца, ипак Срби не би могли заборавити, да је пораз Бошњака, под заповедништвом њихова бана, био узроком пропасти у Битци Косовској, која их лиши њихове самосталности. Народне их песме непрестано подсећају на ову успомену. После пада Српског Царства већина Бошњака, напустивши хришћанство ради вере Мухамедове, увећали су ову одвратност, која довођаше своје порекло из покрајинске суревњивости и општинских сукоба. Бошњацима се чини да гле-

³ Радован Самарџић, *Идеје за српску историју*, Београд, 1989; 13.

⁴ О оваквим Карађорђеvim поступцима, неопходним у почетку устанка да би се народ тргао и охрабрио, сведоче вождови саборци и савременици (види *Казивања о српском устанку 1804*, прир. Д. Самарџић, СКЗ Београд, 1980), а о томе има помена и у каснијим историографским радовима.

⁵ Није нам познато како је, у оригиналу, Куниберт назвао муслимане српског порекла, али их је, вероватно према оригиналном предлошку, "Бошњацима" назвао преводилац Мил. Веснић. На ово скрећемо пажњу стога што се данас многи залажу да се тај термин уведе у употребу за означавање муслиманског становништва словенског порекла. Вук Караџић се, пак, у своје време залагао за општи термин "Турчин" за све који исповедају мухамеданску веру, без обзира на етничко порекло. Чињеница је да Куниберт у својој књизи јасно разликује муслимане турског порекла које назива "Турци Османлије" и потурчењаке, муслимане српског порекла које именује "Бошњацима". Одакле Куниберту овај израз није нам познато.

дају у својој браћи вечите сведоке својега отпадништва од прадедовске вере; те румене од стида, кад их Османлије подсети на њихово заједничко порекло са Србима" (55, 56). Повремену свирепост и необуздану осветољубивост које су Срби искаљивали на Турцима током устанка, посебно после пада Шапца и Београда 1806. (и упркос Карађорђевој противљењу), Куниберт сагледава у светлу поменутих осећања. Не одобравајући такве поступке, ипак констатује да се тешко могло нешто боље очекивати од Срба којима су, вековима, Турци давали рђав пример, вршећи над потчињеном рајом константан зулум и насиље (26). Чињеница је, међутим, да се такве ствари касније, посебно током Другог устанка, нису више понављале. Познато је да су се Турци сами предавали Милошу, коме су веровали на реч. Он је њихово поверење и стекао водећи рачуна о томе да се турским цивилима, а посебно женама и деци, никаква насиља не догоде, додељујући им сопствену пратњу која их је, безбедне, одводила до турских гарнизона.

После завршетка устанака и ратних активности, Србе је чекало суочавање са слободом и свим оним што је она доносила. У Кунибертовим белешкама налазе се описи многих корисних промена и несумњивог благостања које је настајало, али и потврде о томе да искуство слободе није увек било ни лако ни безболно. На такав закључак наводе нас помени извесних сукоба, неспоразума, отпора, па и отворених буна против неких уведених реформи и новина. Док је било сукоба скоро комичних по својим разлозима, неки су, пак, доводили до озбиљних криза.

У пролеће 1828. године кнез Милош је предузео дуг пут по нахијама, са намером да види колико је десет година мира и слободе изменило изглед земље. Куниберт вели да ни сâм Милош није могао да верује ономе што је видео: "Широке просторије земљишта биле су раскрчене, а шуме бејаху пуне стоке, главнога богатства земље. По становима поче се појављивати угодност. Више се није виђало сиротих становника, расејаних по шумама, нити у ритама, што је у време Турака Србији давало изглед најбедније земље; нису више имали потребе хвалисати се својим сиромаштвом. Њино здравије и чистије рухо показиваше промену у имовини. Били су безбедни у свако доба ноћи и дана, како у својем стану тако и на путу. Нарочито ваљевска нахија под управом Јеврема Обреновића представљаше изглед највећег благостања" (217). Будући да је кнез Милош био наредио премештање села, где год је то било могуће, изглед земље је почео битно да се мења. Дуж некада празних путева низала су се села и куће у правилном реду. И на њима су се уочавале промене, о чему Куниберт сведочи: "Оне се више не састајаху као пређе само из једне собе без огњишта и пода, где целе породице беху згомилане; оне имађаху две или три простране собе, окружене малим вртом. Међу породицама тако здруженим у села настаде утакмица у раду дотле незнана; грабила се прилика да се укажу узајамне услуге; многи злочини, које је осамљење породица пуштало неопажене и некажњене, постајаху на тај начин немогући; лакост саобраћаја распростираше знања. И управо тада започиње доба напретка за Србију". (217, 218). Осим Куниберта, и многи други путници по Србији истицали су изванредну безбедност и сигурност на путевима, неупоредиву чак и са многим цивилизованим европским земљама. Разлог томе била је Милошева дуга, али оштра и бескомпромисна борба против хајдучије и разбојништва. Иако су неке казне за прекршиоце, због своје сурово-

сти, изазивале згражавање странаца, оне су дале непосредне и ефикасне резултате који су се одразили на поменуту безбедност. И о томе Куниберт пише, сматрајући да су "полуварварски народи брзи у извршењу и најсвирепијег дела, када га сматрају за праведно" (118), додајући да се од Срба у то време није могло очекивати поштовање оних законских образаца који су важили за Европу и њене образоване народе.

Тешко је на једном месту набројати шта је све урађено за напредак земље током прве владавине кнеза Милоша: по селима су осниване школе, у Крагујевцу гимназија и лицеј, финансиран је из државне касе одлазак младих на високо школовање у европске универзитетске центре; обнављане су и подизане цркве и манастири; основана прва штампарија, а Јоакиму Вујићу поверено отварање позоришта; довођени су лекари и инжењери из иностранства; изграђивани путеви, ушоравана села и регулисани сливови река; радило се на стварању законика; посвећивано је све више пажње напредовању заната и трговине, итд. Колико је Србија до тог времена била заостала показује занимљив детаљ у вези са допласком Барона Хердера. Овај минералог требало је да утврди рудно богатство земље и могућности експлоатације јер су, по Кунибертовом писању, Срби само "по старом предању знали да Србија обилује рудама"! (443). Осим ових промена широког замаха, приступало се и регулисању неких, наизглед, мање важних детаља из свакодневног живота, али управо те реформе нису пролазиле без отпора и сукоба, све док се не би увидела њихова корист. Неки од донесених закона, из наше данашње перспективе, уистину делују необично по свом садржају, али они су својевремено изазивали буру негодовања код обичног света. Такви су на пример, закон о забрани хватања и једења рибе у летње месеце (да би се спречила тровања и честе смрти); затим забрана посебног начина чешљања женске косе у неким деловима Србије.⁶ Наиме, до тада, жене су носиле такве фризури да су морале целе да се обрну да би главу окренуле, а како је намештање тих пунђи изискивало много времена, оне су се ретко чешљале и због тога брзо ћелавиле и добијале кожне болести на глави за које Куниберт, као лекар, каже да се "не може рећи да ли су биле ружније или опасније". Једва се некако, после тога, смирила побуна не само жена, већ и њихових мужева и очева (466, 467).⁷ Гунђање народа изазвала је и Милошева забрана играња карата и, уошште, коцкарских игара, у чију развратност је био уверен (480); а посебне тешкоће изазвао је закон о забрани ношења оружја на јавним местима, као и пуцање на свадбама и осталим светковинама. Овај закон изазвао је гомилу напада на Милоша, са образложењем да он намерава да потпуно разоружа народ. Куниберт вели да су ти напади били глупи и бесмислени јер је, с једне стране, Милош боље него ма ко други знао "да би Србин пре пристао да га удаве него што би

⁶ У питању је тзв. "тарпош" врста оглавља и фризури који, једанпут направљен, ретко се скидао а коса чешљала.

⁷ Слична ситуација догодила се и током Првог устанка, кад су се Азањци побунили на Карађорђеву наредбу да сви мушкарци опишпају дуге перчине које су до тада носили. Ова наредба је имала сасвим практичног смисла: током борби Турци су, захваљујући перчинима, лако хватали Србе за главу. Пошто су Азањци одбили послушност, Карађорђе их је све постројио на стрељање. У последњем тренутку један војник завапи да се опамете јер ће главу изгубити зарад перчина, те се сви, невољно, покорише. Ова анегдота веома речито говори о дубини укоревених навика, макар колико биле нефункционалне и без нарочитог значаја. И Карађорђе и Милош често су се носили са оваквим отпорима и с муком спроводили корисне промене.

уступио своје оружје", а, с друге стране, јер се није увиђала његова намера да тиме само обезбеди мир и сигурност грађана, а не и да одузме оружје становништву (481, 482). Увођење пореских реформи, као и тешкоће у вези с наплатом пореза представљали су нова искушења и проблеме. За наше разматрање посебну занимљивост представља Кунибертово саопштење у вези с једном добром, али нажалост неуспелом, замисли да се опорезују шљивици и тиме отклони велика мана српског народа. Будући да је земља обиловала шљивама, прављена је јефтина и свима приступачна ракија, коју су Срби, укључујући и жене и децу у колевци, "пили као воду", како нас Куниберт извештава! Намера је била да се опорезивањем шљивика утиче на смањење навике пијанчења која је била "узела тако страшне размере да је не само Кнез, већ сви разумнији људи па и сами Кнежеви противници наваљивали, да се нађе средство како би се злоупотреба и претеривање у пићу предупредили" (486). Па ипак, и поред свих проблема, очигледно напредовање земље могло се пратити и према стању државних финансија које су сваке године имале замашне вишкове (483 и даље). Иако је кнез Милош понекад волео да државну касу сматра и својом, непобитна је чињеница да је, након његовог одласка 1839. године, иза њега у државној каси остала повећа сума новца која је Србији обезбеђивала финансијску сигурност и независност.

Посебну причу у Кунибертовим успоменама представљају његова запажања о утицају досељених угарских Срба и емиграната из Русије на живот у Србији. Убрзо после обнародовања Хатишерифа, много Срба из Угарске пожурило је у стару постојбину, уверени да су јој потребни образовани људи. То је била истина, али Куниберт истиче да је углавном оскудно образовање, али сујетно и надмено понашање прекосавских Срба убрзо изазвало отпор домородаца не само према тим људима већ и према свим оним установама образованости које је требало да собом представљају. "Сматрали су се позваним да просвећују Србију, али убрзо се показаше лакомислени, те навучоше неповерење и омразу", записао је Куниберт (277). Настојали су да "преваспитају" своје сународнике Србијанце да живе по "европски" - да се картају, часте, излазе у кафане, итд. Они који су прихватили новине, наскоро се почеше стидети простоте својих сународника; други, још увек дубоко укоренењени у патријархалне обрасце живота, нису могли ни брзо, ни лако, али ни без отпора да усвоје "европске" манире понашања. Болну тачку за Србију представљао је и долазак старешина и емиграната избеглих у Русију после слома Првог устанка. Не водећи рачуна о протоку времена и о променама које су се догодиле, они су очекивали да нађу Србију и себе у њој као пре 25 и више година. Махом незадовољни што нису могли да поврате своје раније статусе и утицај, нису уважавали нове, заслужне људе и новонастале односе. Исељеници су донели претерано дивљење и лоше схваћене идеје о Русији, која за њих представљаше идеал. Није било ничег лепог ни доброг у Србији ако није било "по руски". Ова русоманија, најзад, домороцима даде рђаву слику и о самим Русима, приметио је Куниберт (279). Најозбиљнија последица обостраног утицаја прекосавских Срба и емиграната, међутим, био је све присутнији захтев да се у Србији, по угледу на европска царства, успостави домаће племство, да се доделе титуле а дотадашњи турски спахилуци поделе као феуди будућој српској аристократији (320, 321, и даље). Куниберт истиче да је кнез Милош исувише добро знао да његови сународници неће пристати да служе

српским спахијама, када су се једанпут отарасили турских, па је одбацио ове захтеве излажући се гневу многих угледних Срба који су прижељкивали увођење домаћег племства.⁸ Десило се, у ствари, то да је кнез Милош, међу првима у Европи, укинуо феудализам и све грађане Србије прогласио једнаким! Одлуку о томе је, на његов предлог, донела Сретењска скупштина 1835. године, а као званичан датум укидања сваког облика феудализма у Србији узима се Бурђевдан исте године, када је, уместо дотадашњег данка, први пут сакупљен јединствен порез од шест талира годишње. Тим чином Србија је почела да ступа у ред грађанских држава.⁹ Веома је значајна ова његова одлука била за тадашње и потоње економско и друштвено устројство Србије, али му је она натоварила на врат нову гомилу незадовољника и непријатеља којима, на жалост, његова владавина никада није оскудевала. Додајмо да Радош Љушић истиче да је велика Милошева заслуга била што је феудализам, а посебно турски, у Србији укинут постепено, тихо и без икаквих потреса.¹⁰

Кад већ помињемо бројне непријатеље и буне¹¹ с којима се кнез Милош носио током своје владавине, није наодмет рећи како је Куниберт, у основним цртама, видео став Срба према власти. Ова његова кратка, али вредна запажања односе се на питање менталитета српског народа. Тако, на једном месту он бележи: "По природи поштен и потпуно хладнокрван, Србин је врло послушан према онима који њиме управљају, докле год се с њим добро поступа; али ако ко помисли да га заплаши или да га претњом принуди на попуштање, онда се он лако отима и противставља најодлучнију упорност. Историја оба српска устанка то потпуно потврђује" (433). На другом месту, пак, поводом сукоба Милоша са братом Јевремом и Томом Вучићем-Перишићем и одбијања ове двојице да се са Милошем измире, Куниберт коментарише: "Срби су послушни, покорни и разложни кад знају да су криви, али бујни и неукротиви ако се догнају до краја. За време свог дугог пребивања у Србији ја сам често имао прилике да видим страшне примере овог народног обележја" (597).

За крај смо оставили Кунибертово разматрање неких последица које је имало доношење првог српског тзв. Сретењског устава из 1835. године. Писање

⁸ Кнез Милош је дуго избегавао сукоб са људима који су се залагали за увођење српског феудализма, иако је био одлучио да то не допусти. Међу најистакнутијим присталицама тог покрета, који су се надали племићкој титули и спахилуку, био је и Вук Караџић, који се касније правдао да му је кнез Милош као "у шали" рекао да ће постати "тришћки спаија". Вук је не само гајио наду да ће постати спахија већ је годинама активно радио на томе почев од 1820. године па надаље. О томе нпр. код Р. Љушића *Вук о српској револуцији*, Београд - Г. Милановац, 1990, 177 - 185, али и другде.

⁹ Радош Љушић истиче да се на укидању феудализма постепено радило од 1831. до 1835. године. Трећим хатишерифом из 1833. извршена је смена: турски феудализам замењен је српским полуфеудализмом, који је потом укинут на поменутој Сретењској скупштини 1835. године. Р а д о ш Љ у ш и ћ, *Тумачење српске револуције*, Београд, 1992, 110 - 112.

¹⁰ Р а д о ш Љ у ш и ћ, *Вук о српској револуцији*, 177, али и другде.

¹¹ Слободан Јовановић веома добро уочава да нису само Милошева унутрашња управа и самовоља биле једини разлог честим бунама, како се то дуго сматрало. У доброј мери, по мишљењу С. Јовановића, разлог бунама био је и анархистички, непослушан и непокоран карактер српског народа, огрубео под турском влашћу и у устаницима, са много хајдучке крви у себи, спреман да се на најмање незадовољство лати оружја и побуни. Такав народ није се могао сам од себе, без икаквог отпора, приволети на ред и стегу једне уређене државе. Зато је, при стварању државне власти, Милош имао да издржи борбу и са властитим народом, истиче С. Ј о в а н о в и ћ, *Из историје и књижевности*, Београд, 1991, 48.

устава било је поверено Милошевом дугогодишњем првом секретару, чувеном покретачу "Сербских Новина", Србину из Угарске, Димитрију Давидовићу. На овом месту ми нећемо коментарисати значај и одредбе тог устава, али ћемо се закратко осврнути на његову занимљиву судбину: на притисак Аустрије и Русије, којима није одговарала уставна и независна Србија, био је укинут пре него што је имао прилике да потпуно заживи. Куниберт том проблему посвећује посебну пажњу и објашњава разлоге европских сила да се изврши притисак на Србију да суспендује свој устав. По њему, Аустрији није одговарала независна Србија јер је то било противно њеним погледима на очекивани слом Турског царства и његову деобу, јер се Аустрија надала да ће добити покровитељство над добрим делом европске Турске на Балкану, укључујући и саму Србију. Други битан разлог аустријског незадовољства био је одјек који је доношење устава имало међу бројним Србима на њеној територији, који су са одушевљењем поздравили ново стање у Србији. Трећи разлог била је опасност да слободна и уставна Србија постане стожер окуљања словенских народа на Балкану и у самој Аустроугарској. Стога је Аустрија била упутила формални захтев Русији и Турској да се овај устав укине. Русија је, пак, једва дочекала прилику коју јој је пружила Аустрија да Србији стави до знања да неће трпети да се у Србији уведе новине без њеног пристанка. Полажући право на искључиво старатељство над Србијом, бојала се да је овај устав дело француске дипломатије. Најзанимљивије од свега је то што сама Турска није имала ништа против уставности у Србији, будући да је одавно изгубила право да се меша у унутрашње послове Кнежевине, али је на крају попустила захтевима Аустрије и Русије и извршила притисак на Милоша да се Сретењски устав укине (427 - 430).

Након овог подсећања на судбину првог српског устава, осврнућемо се на неке последице које је, ипак, макар и краткотрајно, оставио на понашање људи. Пре свега, дошло је до стварања и јачања бирократије, неопходне за спровођење модерне и централизоване власти. Али, понесени овом новином, до тада полуписмени чиновници затражише нова звања, титуле и униформе. Тако се кнез поче називати Светлост, државни саветници - њихова "превасходства", председник Савета и министри - "висока превасходства", а писари - "столоначелници"! "Сви се носашу са много надутости да би одговарали својим титулама", записао је Куниберт (416). Страст за униформама посебно је дошла до изражаја. Просто, народно одело својих војника Кнез је заменио руском униформом. Чиновници су такође усвојили ношење униформи кестењасте боје, с кадифеним љубичастим испускама, с црвеним порубом и ширитом од срме. Сви су носили калпаке и сабље. У грађанској хијерархији поделише се чиновници који су имали свој пандан у војничким чиновницима. Ускоро, како Куниберт са очигледним жаљењем констатује, у Србији настаде компликована хијерархија звања, без правог смисла и значаја, која је само уносила забуне, а задовољавала многе сујетнике по Србији. Па ни на томе се није стало. Чиновници убрзо пожелеше да се окруже војском нижих, потчињених чиновника за којима земља уопште није имала потребе, а министрима беху додељене телесне гарде пред кућама (418 - 420). Видећи у свему томе арчење народног блага, Куниберт се питао да ли је могућно да се од свих људи, који су се дичили патриотизмом, није нашао ни један да Кнезу да бољи савет како да се паре потрошене "за ове керефеке искористе за установе које би Србији стварно добро дошле" (421). Седнице Савета

нису изгледале ништа боље. Постало је смешно чути како саветници расправљају о неким новим проблемима, које им је увођење устава донело, а о којима нису имали довољно ни знања ни разумевања. Да не би изгледало да за цабе једу државни хлеб, они су чинили различите замерке, држали несувисле говоре, падали у ватру и међусобно се вређали. Ускоро се седнице преокренуше у своју супротност и каламбур, те Куниберт, описујући све ово, закључује: "Па ипак су сви ти људи били најпросвећеније личности у Србији, и докле је год државна управа чувала своје просте облике које је завео Милош на почетку своје владавине, они су падали у очи са своје здраве памети и са своје одлучности која је изазивала дивљење у многих туђинаца који су тада долазили у Србију. Сад, међутим, под установама које су премашале њихову памет и образовање могли су изазвати само подсмех" (422).

Најватреније присталице ових новачења били су, по Куниберту, Срби из Угарске, иначе најбројнији међу чиновницима због своје писмености.¹² С тим у вези, занимљива је и парадоксална прича "о европском оделу". Промена у униформама и све раширеније ношење европског одела, било је зазорно обичном Србину који је од Турака примио нетрпеливост, подсмех и уверење о накаратности и непристојности таквог одевања. Срби, који, као потчињена раја, нису смели да носе лепа и упадљива одела, са завишћу су гледали на турско одело које је за њих било појам лепог, укусног, богатог и угледног. У својој жудњи за лепим облачењем, Срби су раније од Турака куповали берате по којима им је било дозвољено да се носе по турски. Докопавши се слободе, једва су чекали да се наочиглед ранијих господара слободно шепуре у турском, а не европском оделу, па су тешка срца прихватили ово друго које бежу научени да до тада презиру! (417). Много забуна и чудноватих резултата произвео је устав и у свакодневном понашању. И опет Куниберт о томе каже: "Кад су овако рђаво разумевали Устав први и најважнији државни чиновници, онда се лако може појмити како је у том погледу било с народом, који је био прост и потпуно необразован, у народу који ни у најпросвећенијим државама не долази готово никад до својих права с умереношћу и обазривошћу" (423). За обичног човека важно је било следеће: да плаћа што мањи порез, да му имовина буде ујамчена и да је заштићен од кињења претпостављених. Али, погрешно разумевајући и рђаво тумачећи нека права и обавезе проистекле из устава, убрзо се на све стране, као изговор, могло чути: сви смо сада равни и једнаки! Ово је, с једне стране, произвело праву навалу којекаквих жалби и парницења (за које Куниберт каже да представљају праву страст код Срба), подмићивање чиновника и њихову немоћ да законе спроведу како треба. С друге стране, како Срби ни иначе нису много волели рад, схвативши да им устав сада, наводно, даје права да се понашају како хоће, у великом броју напустише посао и нагрнуше у механе. "Завладао је дух беспосличења, немара, неумерености, скитарања и других порока" како нас, резигнирано, обавештава Куниберт (425,426,427).

Ипак се мора рећи да је Куниберт престрого судио о самом уставу и његовим последицама. Сви поменути и многи други слични поступци били су део промена које су, без обзира на све, значиле европеизацију Србије. Изгледа као да је Куниберт жалио за временом када су установе у Србији биле засноване на

¹² Србијанци су их називали "Швабови". Разноразних примедби на њихов рачун, оправданих и неоправданих, Милош је морао да се наслуша током своје владавине.

неким традиционалним облицима друштвеног живота. Али, временом, последица тога била је све већа самовоља владара, а, с друге стране, партикуларизам виђенијих људи који су део власти хтели да самостално и без надзора спроводе у својим нахијама. Србији је био потребан устав да би се све сложенији односи у држави могли законски регулисати. Она га је и направила, најбоље што је умела у датим околностима. Није, дакле, ствар само у уставу, коме се сигурно могу ставити многе замерке. Реч је, у суштини, о нечем другом: грандиозни подухват превођења Србије од бедне провинције Отоманског царства у ред цивилизованих, независних и уређених европских држава преузела је на своја плећа једна генерација, и засновала темеље те промене за само тридесетак година! Колико је велики корак направљен у тој једној генерацији у Србији, од очева до синова, парадигматично одсликавају њени владари: неписмен, у много чему на турске паше налик, Милош и његов свестрано образовани, углађени и на европске принчеве налик син Михаило.

* * *

Огроман је значај и размера промена које су се у Србији догодиле током прве владавине кнеза Милоша. Аутономна и, премда не сасвим, ослобођена, Србија је грабила путем ка цивилизацији, прескачући у неколико година читава десетлећа. Чини се скоро извесним да ни самим њеним тадашњим становницима није био сасвим јасан домет и значај онога што им се дешавало. И поред тога, међутим, српски народ је итекако био свестан добробити и користи које је имао и које су се, одједном, просто сручиле на њега заједно са толико дуго очекиваном и жељеном слободом. Несумњива дугогодишња приврженост обичног народа кнезу Милошу није била само пуки одраз послушности владару већ и знак захвалности за сав уложени напор да се поставе основе благостања и напретка. Сељак и ратник преображен у државника, неписмен и необразован као и народ којим је владао, Милош је одлично знао и осећао, премда не и лишен заблуда и грешака, којим правцем треба повести Србију. Бартоломео Куниберт један је од оних који својим успоменама сведочи о овом изузетно значајном и занимљивом човеку, о том важном периоду српске историје, као и о амбиваленцији емоција и ситуација које је Србима донела слобода. Напуштајући Србију 1839. године, остајући лојалан Милошу као и увек, Куниберт је своје успомене завршио следећим речима: "Србија му је дужник за своју независност, за све напретке на путу уљуђивања као и на угледу који је почела да задобија и да ужива у Европи, а да је нашао више искрености а мање себичности у својих пријатеља и службеника, мање жучности страначких људи, он би несумњиво довео ову малу земљу на такав ступањ развитка и напретка да би јој се могло завидети" (712).

Dragana ANTONIJEVIĆ

BARTOLOMEO KUNIBERT: MEMORIES OF SERBIA
FROM THE FIRST HALF OF THE NINETEENTH CENTURY

During the first half of the nineteenth century, many foreigners came to Serbia and spend some time, attracted by changes after the Uprising in the European part of Turkey. They left many memoirs, travelers' tales and some other notes about Serbia, as valuable documents about the people and situation in Serbia in the first half of the nineteenth century. One of those personalities was the Italian, Bartolomeo Kunibert, personal doctor of Prince Miloš. Kunibert stayed in Serbia for a long time, learnt the language well and he was able to witness many exciting happenings during the first reign of Prince Miloš. Together with his master he left Serbia for good in 1839. He went back to his native Italy and wrote a huge work about the history of Serbian Uprisings and about the reign of Miloš Obrenović, leaving many significant observations about the customs, habits, mentality and life of the Serbs in that period.

ЕТНИЧКЕ ПРОМЕНЕ НА ТЕРИТОРИЈИ ДАНАШЊЕ СРБИЈЕ У ПЕРИОДУ ОД VI ДО X ВЕКА

Тема овог рада јесу етничке промене на територији данашње Србије у време досељавања Словена/Срба на Балканско полуострво. Покушаћемо да утврдимо у којој мери је ово подручје славизирано у раном средњем веку и, ако јесте, да назначимо којим интензитетом су поједина подручја била изложена том процесу.

Кључне речи: славизација, Илирик, Словени, Ромеји, Порфирогенит.

На почетку рада морамо разјаснити сваку евентуалну недоумицу у вези с питањем територије која је овим истраживањем обухваћена. Просторна целина овде разматрана подразумева централне области Балканског полуострва, омеђена је на западу реком Дрином, на северу и североистоку Дунавом, на истоку брдовитим пределима Хомоља, док је на југу обележена државном границом између Југославије и Македоније.¹ Ван подручја испитивања остала је Војводина, због тога што за ту област немамо довољно вести код византијских историчара и што је у историјском периоду овај простор био насељен многим етничким потпуно различитим племенима. Стога ова географска целина заслужује да буде обрађена у посебној расправи.

Пре него што нашу пажњу посветимо догађајима из VI века потребно је понешто рећи и о претходном периоду, када је Балканско полуострво још увек било под влашћу Римског Царства. Са економске тачке посматрано, подручје Илирика било је примамљиво за Римљане. Знатна рудна богатства, пре свега, условила су отварање многих рудника, али и најразноврснијих занатских радионица. У Илирику се налазила и ковница новца у Сиску, а Сирмијум је у IV веку био центар префектуре. Осим економских услова који су свакако утицали на појачану миграцију становништва из Царства у Илирик, значајан фактор романизације живља била је војска. Будући да се лимес налазио на Дунаву а да су значајне војне снаге боравиле у Singidunum-у и Viminacium-у, услужени ветерани насељавани су у неким областима Илирика. Имена ветерана, са натписа нађених у области Scupi-a, Aurelianum-Aquae и Aureus Mons-a (Космај), показују

¹ Највећи део Балканског полуострва током трајања римске а потом и византијске власти у административном погледу попадао је под Илирик, док је област нашег занимања, данашња Србија, сачињавала његов централни део, обухваћен у највећој мери провинцијама Дарданијом и Мезијом Супериор. Због тога у овој расправи термин "централни Илирик" и "данашња Србија" имају исто значење.

јасно хетерогену структуру становништва. Међу именима лако препознајемо припаднике италског, галског, иберског, илирског, грчког, македонског и трачког племена.²

Предримско становништво: Дарданци, Аутаријати, Мизи, Трибали, Скордисци³ - најпре су ратовањем са Римљанима проређени а доцније, кад се римска власт учврстила у Илирику, романизовани. Питање степена романизације палеобалканског живља у науци још увек није потпуно разјашњено. Тако З. Вински сматра да је још у време досељавања Словена јужно од Дунава становништво римских провинција на Балкану потицало од илирско-келтског супстрата и да није свуда било хомогено, поготово не у градовима.⁴ Староседелачко становништво је остало већинско, у шта нема никакве сумње, што је и показао А. Јовановић, закључивши да на простору провинције Moesia Superior није било знатније романизације, како на основу ретких гробних налаза (5% од укупног материјала са простора ове провинције) тако и на основу натписа на којима доминирају имена аутохтоног становништва⁵, али је културни утицај свакако био знатно важнији и доминантнији од етничког. У етничком смислу, романизација је највише захватила простор већих градова, насеља дуж виталних комуникација и линију која се може пратити лимесом. Стога, рурални предели, а таквих је било много више у Илирику, у етничком смислу били су мало или нимало изложени етничким променама.

Антрополошки показатељи који се односе на становништво предримског и римског доба могу се разврстати у две целине. Једну групу представљају налази из гвозденог, а другу - они из римског доба. Прва скупина показује мању хетерогеност, израженију брахикранију, осим налаза са локалитета Крива река, где доминира долихокрани тип.⁶ У основи, становништво је у већини брахикрано и често одговара динарском антрополошком типу. У другој групи знатно је већа хетерогеност популације, што се најбоље огледа на двема некролопама на Viminacium, што се и може очекивати будући да су тамо били стационарани вој-

² А. Mócsy, *Gesellschaft und Romanisation in der Römischen Provinz Moesia Superior*, Budapest 1970, 70, 124, 139.

³ Детаљније о распостирању ових племена и њиховој историји видети: Ф. Паразоглу, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba*, Сарајево 1969; за стеногенезу палеобалканских народа видети: М. Garašanin, *Problèmes de l'ethnogenèse des peuples paléobalkaniques*, I Илиро-Трачки симпозијум - Палеобалканска племена између Јадранског и Црног мора од енеолита до хеленистичког доба, Сарајево/Београд 1991, 9 - 32 (у даљем тексту: Симпозијум...); за Скордиске погледати: Н. Тасић, Б. Јовановић, П. Поповић, *Скордисци и староседеоци*, Београд 1992; о етничком пореклу Дарданаца видети: Ф. Папазоглу, *Дарданска ономастика*, Зборник Филозофског факултета VIII/1 (1964) 49-75, за супротно мишљење cf. З. Мирдита, *Encore une fois sur le problème d'ethnogenèse des Dardaniens*, Симпозијум...101-110; за антрополошка испитивања видети: Ж. Микић, *Über Anthropologie der Illyrer auf dem Boden Jugoslawiens*, Симпозијум...111-117.

⁴ Z. Vinski, *Autohtoni kulturni element u doba naseljavanja Slovena na Balkan*, Симпозијум: Predslavenski etnički elementi na Balkanu u etnogenези јужних Slovena, 24-26. X 1968, Mostar, Posebna izdanja ANU BiH XII/4, Sarajevo 1969, 193.

⁵ А. Јовановић, *Римске некрополе на територији Југославије*, Београд 1984, 153-154.

⁶ За антрополошке резултате истраживања предримског становништва видети: Ж. Микић, *Антрополошки профил латенске некрополе "Пећине" код Костолица у источној Србији*, Посебно издање Антрополошког друштва Југославије 9/1, Нови Сад 1986.; Ж. Микић, *Антрополошка структура становништва Србије*, Београд 1988, 16 - 17 sqq (у даљем тексту Микић, Структура); С. Живановић, *Остаци људских скелета из праисторијског налазишта на Хајдучкој воденици*, Старинар XXVI (1976) 123-130.

ници из најразличитијих делова Царства.⁷ Тако, иако је насељавање романског или романизованог живља у Илирик из разних делова простране римске државе текло континуирано почев од краја I до почетка IV века, оно ипак није било тако масовно да би потиснуло антрополошке одлике аутохтоног становништва, које су, у крајњој линији, остале доминантне и надвладале стране утицаје. У том смислу посматрана, структура становништва у римско доба ишла је засигурно у корист домаћег елемента.

Средином V века дошло је до кулминације кризе изазване Сеобом народа. Историјски извори који би нам могли бити од помоћи за разумевање судбине ромејског становништва⁸ више су него оскудни. Тек на основу неколико шкртих вести можемо доносити одређене процене и наслућивати шта се заиста догађало.

Године 441. Хуни су у налету заузеле Viminacium и Margum.⁹ Годину дана доцније разорен је и Ниш.¹⁰ Шта се десило са становништвом? Кад је реч о Margum-у, имамо податак код Приска који вели да се падом града "снага варвара повећала".¹¹ Ту Прискову вест тумачимо као да је становништво одведено у задубавска станишта Хуна. На примеру опсаде Sirmium-а ова претпоставка налази потврду у понашању епископа града, који је, предосећајући да се град неће моћи одржати, предао вредне црквене посуде извесном писару Констанцију, да њиме откупи становништво из заробљеништва.¹² Дакле, одлука епископа Sirmium-а морала је имати подлогу у некаквој сталној пракси Хуна према становништву освојених градова. Битан је моменат одвођења у заробљеништво а не масакрирања, као и могућност откупа која је пружала прилику откупљенима да се врате у свој град или макар своју провинцију.

Велики градови нису били одлика централног Илирика. Viminacium и Singidunum били су свакако највећи урбани центри, али у њима није могло бити више од 15 000 до 20 000 становника. Следећи по величини био је Naissus, са можда нешто мање житеља, док су остали градићи били знатно мањи. Стога је исправно рећи да је већинско становништво Илирика било из сеоских средина а оне, колико знамо, нису могле страдати у већој мери од хунских коњаника, делимично због тога што их је штитила сама конфигурација тла а делимично и зато што су се Хуни задовољили контролом главних саобраћајница и уништењем већих војних центара. Један Присков податак показује да је бројно сеоско становништво остало у централном Илирику. Наиме, Атила је 447. или 448. године упутио посланство Теодосију II (408 - 450) које је изнело захтев да Ромеји престану да обрађују земљиште које су Хуни заузеле копљем и то по дужини од Паноније па током Дунава до трачког града Novae а у ширину - пет дана хода. Тим захтевом и званична граница између Византије и Хуна била би помере-

⁷ За антрополошку структуру становништва Србије у римско доба видети: Микић, Структура, 75-76, 79, 81.

⁸ Израз "ромејско становништво" односи се на поданике Византије, без обзира на њихову племенску припадност. Овде нећемо улазити у проблематику термина да ли је исправније рећи: "романско" или "ромејско" становништво.

⁹ Prisci Fragmenta, ed. L. Dindorf, *Historici graeci minores I, Lipsiae 1870, frg. 2, 280.20-21*; Византијски извори за историју народа Југославије, Београд 1955, 10 (у даљем тексту ВИЊ I).

¹⁰ Prisci Fragmenta, frg. 1 b, 278, 22-23; ВИЊ I, 11.

¹¹ Prisci Fragmenta, frg. 2, 281, 6; ВИЊ I, 11.

¹² Prisci Fragmenta, frg. 8., 302.14-19; ВИЊ I, 10.

на са Дунава до Ниша. Ако Атила помиње ромејске сељаке на територији коју је освојио шест или седам година раније, то јасно говори да се сеоско становништво задржало у својим старим стаништима упркос хунској инвазији. Оно је свакако било бројно с обзиром да је било предмет дипломатског сукоба између Хуна и Византије.

Пошто је непосредна хунска опасност минула, сељаштво отпочиње миграције према некадашњим урбаним центрима. И, заиста, тако отпочиње процес рурализације града, посведочен и у археолошким налазима.¹³ Таква несигурна ситуација остала је највероватније до Атилине смрти (453) и распада хунског племенског савеза, што је сигурно довело до економског слабљења Илирика и миграције становништва, а није се битније изменила све до краја V века када су Источни Готи напустили Балканско полуострво и отишли за Италију.

Током владавине знаменитог византијског цара Јустинијана I (527 - 565) у Илирику су извођени замашни неимарски радови. Како нас Прокопије обавештава, произлази да је Јустинијан систематски почео да обнавља вароши и утврђења у Илирику после великог упада Бугара 540. године. Тако он обнавља Singidunum, Viminacium,¹⁴ али и подиже нове, праве метрополе и епископска седишта, као што су Iustiniana Prima и Iustinianopolis, те обнавља Ulpiani под новим именом Iustiniana Secunda.¹⁵ Овде помињемо само веће градске центре који су или обновљени или новосаграђени због тога што нас занима становништво тих градова. Наиме, у историјским изворима ове епохе није остало забележених вести које би се односиле на велика пресељења становништва Царства, и.е. из Азије у Европу и обратно а што је пракса на коју наилазимо у претходним и потоњим историјским периодима. Стога се морамо запитати која популација је насељавала Јустинијанове градове у Илирику, будући да је старо градско становништво уништено средином V века. Једина претпоставка која се чини исправном је да су градови средином VI века били насељени житељима из оближњих села. То је још једна потврда о разлозима рурализације града. На примеру краткотрајне опсаде Singidunum-а из 584. године, коју је Бајан, аварски хаган предузео кршећи две године раније склопљени мир са Византијом, налазимо још једну потврду да је градско становништво било заправо сеоског порекла. Наиме, напад је затекао већину становништва ван града пошто су многи грађани радили на њивама јер је било време вршидбе, како нас обавештава Симоката.¹⁶ Овај фрагмент из Симокатиног дела, чини се, савим јасно говори да је становништво Singidunum-а до скоро живело на селу и да је још увек задржало старе навике.¹⁷

¹³ Cf. V. Popović, *Desintegration und Ruralisation der Stadt im Ost-Illyricum vom 5. bis 7. Jahrhundert n. Chr.*, Palast und Hütte, Tagungsbeiträge eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn - Bad - Godesberg veranstaltet vom 25-30. November 1979 in Berlin, Mainz 1982, 555-556. У Гамзиграду, на пример, након 441. године, живот се наставља у измењеној средини. Куће које се граде сада су од блата и лопег материјала. Овај период "сеоског" живота града В. Поповић датије, према налазима новца, у доба Лава I (457 - 474), а насеље постоји у овом облику све до 569/570. Пример Гамзиграда могао би да послужи као илустрација за слична или приближна збивања у осталим градовима Илирика страдалим током хунске инвазије.

¹⁴ Procopii, *Bellum gothicum, De aedificiis (Opera omnia)*, ed. J. Haury, Leipzig 1962-64; De aedif. IV 4, 122,15-129,4; ВИН I, 66-67.

¹⁵ De aedif. IV 4, 116,6-117,10; ВИН I, 57.

¹⁶ *Theophylacti Simocattae Historiae*, ed. P. Wirth, Stuttgart 1972, I 3 - 4, 46 - 47.

¹⁷ За слично мишљење cf. A. Harvey, *Economic expansion in the Byzantine Empire 900-1200*, Cambridge 1989, 28 sqq.

Градитељска активност Јустинијанова била је, ако пажљиво пребројимо списак обновљених тврђава и градова у Илирику који нам даје Прокопије, најизраженија у троуглу Naiss - Sardica - Iustiniana Secunda. Само у Дарданији обновљена је 61 тврђава а осам нових је саграђено. Тако је један широки појас од Sardike на истоку, преко Naissa па до града Iustiniana Secunda, у војном погледу заштићен и у популационом смислу оснажен, чиме је заправо створено језгро ромејског живља на централном балканском простору, који ће ту, у мањој или већој мери остати и кад се Словени буду трајно, почетком VII века, настанили на овим просторима.

Будући да у овом раду нећемо разматрати појединачне словенске и аварске упаде јужно од Дунава, који су потресали и територију која је објект нашег истраживања, ограничићемо се искључиво на податке који се односе на судбину ромејског живља током варварских нартаја.¹⁸ Тако Прокопије каже да је приликом сваког од варварских упада у Илирик било до 200 000 побијених и заробљених Ромеја.¹⁹ Тај број је свакако претеран из више разлога. Прво, Прокопије говори о територији која се простире од Паноније до Хеладе у правцу север - југ, од Цариграда до Јонског мора у правцу исток - запад, односно о простору чија површина износи око 400 000 км². Друго, након узастопних словенских упада 548, 550 и 551. године долазили су периоди мира од по неколико година, и. е. 551 - 559, 560 - 578, када је могло долазити до повратка дела заробљеника и до природног обнављања становништва. Треће, према Прокопију знамо да Словени нису дуго држали заробљенике већ су им после извесног времена пружали могућност слободног избора да с њима остану или се врате кућама. Због тога је Прокопијев податак само на први поглед фантастичан, али кад га овако осмотримо, увиђамо да су стварни популацијски губици били знатно мањи, можда 20 000 до 30 000 људи. У сваком случају, за слабо насељен простор какав је био илирички, и бројка коју смо претпоставили је превелика. Стога, долазимо до закључка да је од средине VI века Илирик трпео велику депопулацију. Један податак који налазимо у *Miracula s. Demetrii* I такође може бити драгоцен за праћење миграција староседелачког становништва на истеку VI века. Реч је о једнодневниј словенској опсади Солуна из 584. године, када су црквена лица и други грађани који су остали да спрече ширење пожара у цркви св. Димитрија, "својим навиклим ушима распознавали чак и неке знаке варварског дозивања".²⁰ Ова кратка белешка, у науци већ одавно примећена, интерпретирана је, чини се, погрешно, тако да је произлазило да су Словени и пре овог напада угрожавали Солун.²¹ Међутим, да би неко научио да распознаје узвике варвара приликом опсаде града, морао је већ такву опсаду преживети и то не једном, већ вероватно више пута. Пошто заиста не постоје чак ни показатељи који би упућивали на закључак о некаквој ранијој словенској опсади Солуна, остаје једино да разумемо то познавање словенског језика црквених лица тако што у њима препознамо избеглице из Илирика. Ако тако протумачимо овај фрагмент из *Miracula*, можемо

¹⁸ За хронологију словенских упада видети: Б. Графенауер, *Nekaj vprašanj iz dobe naseljavanja južnih Slovanov*, Zgodovinski časopis 4 (1950) 23 - 126.

¹⁹ *Hist. Arc.* 18, 115, 1 - 2.

²⁰ *Le plus anciens recueils des miracles de saint Demetrius I-II*, ed. P. Lemerle, Paris 1979, *Miracula*, I 12, с. 112, 128, 2 "... καί τινα τῆς βαρβαρικῆς κραιώτης σημεῖα διὰ τῆς ἐθαδός ἀκοῆς ἐπεγίνωσκον." cf: ВИНЈ I, 176.

²¹ Тако у ВИНЈ I, 176, нап. 6.

посредно доћи до претпоставке да је распад црквене администрације у Илирику отпочео већ 70-их година VI века, што је за последицу морало имати и појачано исељавање становништва.

Слику депопулације Илирика употпуњава и анонимни писац *Miracula s. Demetrii II*, који вели (око 618. године) да Солун, иако окружен словенским насељима, и даље прима избеглице из Подунавља, Дакије, Дарданије.²² Дакле, у другој деценији VII века одвија се двострука сеоба: с једне стране Словени насељавају испражњену територију, док, с друге стране староседелачко становништво одлази јужније, у правцу Солуна и вероватно Тракије. Нешто доцнији податак из *Miracula II* доноси вест, додуше кратку, али необично важну за датовање пропасти Naissa. Писац вели да су они (избеглице) из Naissa и Sardike, пошто су већ искусили варварско опседање града, говорили да ће један погодак камена (варварских опсадних справа) развалити бедем.²³ Податак се односи на опсаду Солуна из 616/618. године, па, сходно овоме, будући да је бегунцима из Naissa у свежем памћењу пропаст њиховог града, долазимо до закључка да је овај важни град у Илирику страдао неколико година раније.

Смутна времена у која је Царство запало током владавине центуриона Фоке (602 - 610) и финансијски упропашћена држава какву је затекао Ираклије (610 - 641) по преузимању власти, као и велики персијски поход 615. године, довели су до слабљења отпорне снаге Византије и на Балканском полуострву. Примат у одбрани царских провинција дат је источном бојишту, па су самим тим Словени имали отворен пут јужно од Дунава. Тако можемо поуздано рећи да је слом византијске власти између Солуна, Сардике и Сингидунума уследио око 615/617. а да је око 584/5. године дошло до првог озбиљнијег исељавања градског становништва из централног и северног Илирика. Према томе, први талас словенских насељеника био је између 614. и 622. године, у време када је Персија била у офанзиви и Византија није била у могућности да ваљано заштити своје европске поседе. Тек победом код Ниниве 627. године Византија је дуготрајни рат са Персијом решила у своју корист, а када је 628. године царска војска ушла у напуштену персијску престоницу Дастагерду, Ираклије је рат тријумфално привео крају. Међутим, балканске провинције биле су изгубљене и Словени су се већ учврстили на широком потезу од Влашке до Тракије и од средњег Дунава до Пелопонеза.

Други талас словенске колонизације уследио је доласком Срба. Будући да је наша тема ограничена на питање етничких промена на централном балканском простору, овде ћемо изоставити сувишну расправу о времену доласка Срба и задовољити се оквирним датовањем у период 629 - 634. године.²⁴ Константин VII Порфирогенит (944 - 959) цар и плодан писац, оставио је драгоцену сведочанство о времену доласка Срба и о територији коју су они населили.²⁵ Уједно, *De Administrando imperio*, одакле и црпимо податке за најранију историју Срба, је-

²² *Miracula II*, 2, с. 197, 185, 20 - 22; ВИН I, 176.

²³ *Miracula II*, 2, с. 200, 186, 4 - 5; ВИН I, 196.

²⁴ За детаљан след догађаја који су пратили насељавање Срба, као и хронолошке одреднице овог значајног догађаја в. К. Лиречек, *Историја Срба I*, Београд 1952, 67; *Историја српског народа I*, ed. С. Ђирковић, Београд 1981, 141 sqq; Б. Ферјанчић, *Долазак Хрвата и Срба на Балканско полуострво*, ЗРВИ 35 (1996) 117 - 150.

²⁵ *De Administrando Imperio*, ed. R. J. H. Jenkins-Gy. Moravcsik, London 1962 (у даљем тексту DA1); cf: *Византијски извори за историју народа Југославије II*, приредио Б. Ферјанчић, Београд 1959 (у даљем тексту ВИН II).

сте и једини извор за прошлост Срба од VII до X века. Иако у историјској науци постоје размимоилажења о питању вредности тог списка као историјског извора, приклањамо се оној групи истраживача која дело сматра поузданим сведочанством доба о коме говори.²⁶

Када су Срби дефинитивно одлучили да се задрже на територији јужно од Дунава, добили су од Ираклија, како Порфиригенит наводи, земљу коју су већ Авари опустошили а Ромеји потпуно напустили и склонили се у Далмацију и око Драча.²⁷ Међу пустим областима где су Срби насељени помиње се и Србија, односно централни део бившег Илирика. У том случају, ондашња Србија је у тренутку досељавања Словена била пуста земља.²⁸ Већи градови, осим Singidunum-а, који је у ово време пре био погранична тврђава него град, били су напуштени и Срби су од староседелачког становништва могли затећи само местимичне енклаве у пустим, планинским пределима. Управо спори процес примања хришћанства код Срба показатељ је одсуства староседелачког становништва које би, да га је било у већем броју у централном Илирику, зрачило латентне хришћанске утицаје, као што је то случај са Далмацијом, где су ти утицаји веома приметни.²⁹ Много поузданији показатељ да Срби/Словени нису затекли староседелачко становништво на простору који им је доделио за становање Ираклије, налазимо у топонимима. Наиме, термини као Градина, Градиште, Градац, што је приметила Ј. Калић, не показују континуитет становања, већ, напротив, изгубљено касноантичко име ових места указује да Словени ту нису затекли староседеоце а да су они сами живели у подножју или околини тих насеља.³⁰ Према истраживањима Градине на Пазаришту, може се рећи да прве словенске куће у брдским утврђењима рашке области вероватно потичу из IX и X века.³¹ Будући да је од времена доласка Срба/Словена у централни Илирик протекло безмало три столећа, а античко име заборављено, јасно је да се ромејски живаљ није затекао у овој области у доба словенске колонизације. Због тога Словени за све комплексне грађевине сазидане од трајног материјала једноставно користе термине град, градац, градина и сл.

Међутим, ако непознавање античког имена одређеног града код Словена несумњиво указује на одсуство Ромеја, онда античко име града примљено у словенски језик говори о контакту између староседелаца и придошлица. Такав

²⁶ Бројни истраживачи су доказивали неоспорну аутентичност вести које доноси Константин Порфиригенит у *De Administrando Imperio*, овде упућујемо на: Б. Ферјанчић, *Далмација у спису De Administrando Imperio - врела и путеви сазнања*, ЗРВИ 29/30 (1991) 20 sqq. где је побројана сва релевантна литература pro et contra вредности Порфиригениновог дела.

²⁷ DAI, с. 29, 124,67; ВИНЈ II, 49.

²⁸ Реч је о простору у сливу Пиве, Таре, Ибра и горњег тока Западне Мораве и Дрине. Закључили смо да је ова територија у тренутку доласка Срба била потпуно напуштена али је на њеним ободима заостао знатан ромејски елемент који ће у доцнијем периоду и XI - XV веку отпочети да се враћа на овај, тада већ славизиран простор.

²⁹ Ј. Калић, *Словени и византијско урбано наслеђе. Социјална структура српских градских насеља* (XII-XVIII век), Смедерево - Београд 1992, 21 - 34, 23 (у даљем тексту: Калић, *Наслеђе*). Веома разложно и убедљиво закључио је Љ. Максимовић, *Покрштавање Срба и Хрвата*, ЗРВИ 35 (1996) 172, да је процес христијанизације отпочео доста рано, "али је текао испрекидано, са дугим затишјима која су вероватно познавала и регресију ка старим, паганским култовима".

³⁰ Ibid. 28.

³¹ М. Поповић, *Рас - касноантичко и средњовековно утврђење II*, Новопазарски зборник 1 (1986) 227; исти, *Подграђе града Раса*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе 19 (1987) 159.

пример налазимо на ободима српске територије. Стара Arsa постала је словенска Rasa, доцније Ras, метатезом ликвида.³² Сличан пример имамо и код античког Naiss-a, где је словенски облик Ниш последица контакта између Словена и Ромеја.³³ Другим речима, и у околини Ниша Словени су затекли ромејски живаљ. Топоними у југоисточној Србији: Миџор, Мерџелат, Бучум и сл. указују на некадашње бројно присуство несловенског живља на тим просторима, али је хронолошко одређивање појмова готово немогуће одредити с обзиром на то да се први пут јављају тек у турско доба (XV - XVI век).³⁴ Од ушћа Тимока, преко источних подножја планина, дуж српско-бугарске границе до Осогова, па даље до Овчег поља и јужно од Тетова, налазимо на један сноп изоглоса који би морао бити стар бар хиљаду година.³⁵ Та језичка раселина између западнојужнословенске (српске) и источнојужнословенске (Бугари, Македонски Словени) групе, може се схватити да се дуж осе Тимок - Тетово задржало бројно несловенско становништво које је узроковало настанак ове језичке "раселине" између две словенске групе. У оквиру те несловенске зоне ушли би источни делови рашке области и Ниш.³⁶

Није случајно што су се антички називи градова задржали у српском језику управо на ободима првобитне српске територије. Примери могу бити: Upriana - Липљан, Naiss - Ниш, Arsa - Раса. Ако имамо на уму поменути Јустинијанову градњу у VI веку, можемо доћи до одређених закључака. Истакли смо већ претпоставку да је интензитет градитељских радова у Илирику био највећи управо на потезу Naiss - Sardika - Iustiniana Secunda, па би сходно томе, и ромејско становништво у тим областима било знатно бројније од оног у Мезији, односно ужој Србији, са много већим изгледима да опстане све до трајног насељавања Словена, и доцније, Срба. У том смислу, дуж осе Тимок - Осогов - Шара, средином VII века ромејски елеменат је још увек постојао, док је у Порфиригеној Србији, Травунији, Захумљу, Конавлима и Босни, он готово потпуно ишчезао - што и сам Порфиригенијан каже.³⁷

Пребивајући на ободима Склавинија,³⁸ у суседству Срба и осталих словенских племена³⁹ староседеоци су живели потиснути по неприступачнијим пределима.

³² Калић, *Наслеђе*, 24; DAI, с. 32, 154,53 наводи словенски облик Раса као τῆς Ῥάσας.

³³ Раније се било ustalило мишљење да је облик Ниш доспео у словенски језик путем албанског што је у новије време доведено у сумњу. Тако, А. Лома, *Језичка прошлост југоисточне Србије у светлу топономастике*, Зборник реферата са научног скупа Говори призренско-тимочке области и суседних дијалеката (Нишка Бања, 17-20. 6. 1992), Ниш 1992, 107-136, показао је веома убедљиво да словенски рефлекс уопште не мора бити протоалбански (109).

³⁴ Ibid. 110. Cf: П. Ивић, *Српски народ и његов језик*, Београд 1971, 29 (у даљем тексту: Ивић, *Језик*).

³⁵ Ibid. 18.

³⁶ А. Лома, *Неки славистички аспекти српске етногенезе*, Зборник Матице српске за славистику 43 (1993) 111 -указује да је прелаз шћ>шт осим у српском и бугарском језику забележен и у румунском, што може бити у вези са некадашњом постојбином Румуна у простору између Срба и Бугара.

³⁷ DAI, с. 32, 152,21-55.

³⁸ Склавинија је грчки термин који обележава територију насељену Словенима, политички организовану и насталу на просторима који су некада потпадали под власт Византије.

³⁹ На територији данашње Србије знамо да ја постојало свега неколико словенских племена, осим, наравно Срба. То су Тимочани, настањени највероватније у доњем току Тимока, и Гудушчани под чијим именом се крију вероватно Моравци. Имена ових племена нису сачувана у византијским изворима већ искључиво оним са Запада. Einhardi Annales, MGH, SS I, ed. G. Pertz, 205, 17-25 и Vita Hludowici imperatoris, MGH, SS, II, ed. G. Pertz, 623,43-624,10.

Тамо су, како су им то већ природни услови дозвољавали, економски егзистирали бавећи се сточарством и највероватније, потпуно запостављајући земљорадњу. За ту претпоставку налазимо потврду и у пољопривредној терминологији. У румунски и албански језик, на пример, баш као и у мађарски, ушли су ови термини из словенског,⁴⁰ што је такође показатељ да су староседеоци након векова проведених у изолованим инсулама почели да се спуштају у долине и ту, помешавши се са Словенима/Србима, преузели њихов начин живота, заједно са терминологијом привредне гране којом су се ови бавили, а то је свакако била земљорадња.

Имена античких река на територији Србије такође могу бити од значаја за праћење етничких промена. Danuvius - Дунав, Pincus - Пек, Timacus - Тимок, Drinus - Дрина, Margus - Морава. Такође су пресловенског порекла Пива, Ибар, Лаб, Млава.⁴¹ Међутим, пример имена река не можемо изједначити с наведеним примером имена античких градова. Разлог за тај неједнаки третман наизглед сличних примера налази се у чињеници да су имена река често садржавала заједнички индоевропски корен распрострањен широм Европе. На пример, Margus (Морава) има исти корен као и пољска река Mroga или келтска Morga.⁴² Стога ћемо се задовољити констатацијом да су бар на неким од тих река, ако не на свима, Словени затекли староседеоце од којих су дознали име река и у исквареном словенском изговору сачували сведочанство о контакту који је некада постојао.

Свеукупна етничка слика становништва Србије у периоду од VI до X века, изгледа, на основу свега изреченог, веома шаролика. Подручје у сливу Западне Мораве, Ибра, Пиве, Таре, као и горњег и средњег тока Дрине, било је, изгледа, веома рано славизирано, готово без заосталог ромејског становништва. С друге стране, у данашњој источној и југоисточној Србији, укључујући делове Косова и Метохије, у истом периоду, задржало се староседелачко становништво концентрисано по планинским пределима, које се временом или одсељавало или спуштало у долине настањене Словенима. Подручје северне Србије, све до Саве и Дунава, укључујући и доњи ток Дрине, остало је извесно време најпре под аварском, а потом под бугарском влашћу. У етничком смислу посматрано, дво-вековна политичка бугарска доминација на овом подручју (с. 810 - 1015) готово да није, у антрополошком смислу, оставила било каквог трага, што говори или о бројности словенског елемента, или сведочи да су Бугари већ од почетка IX века били потпуно славизирани.

Историјска и филолошка сведочанства о етничким променама на простору данашње Србије покушаћемо да допунимо антрополошком сликом. Налази који се могу приписати Словенима, датирани у период од VII до X века, изузетно су оскудни да бисмо могли извести закључке ширег значаја. Укопни гробови, тако ретки, истовремено сведоче о процесу християнизације међу словенским живљем у Србији, што је истовремено и сведочанство о успореном продирању хришћанства у овим крајевима.

За период раног средњег века располажемо са свега неколико локалитета. Ако изузмемо Врбас у Војводини, територију ван наше сфере истраживања,

⁴⁰ Ивић, *Језик*, 10.

⁴¹ *Историја I*, 131.

⁴² *Византијски извори за историју народа Југославије III*, ед. Г. Острогорски - Ф. Баршић, Београд 1966, 353 нап. 544.

остају нам свега два налазишта скелетног материјала приписаног Словенима - Ђонај код Призрена и Песак, седам километара од Корбова на обали Дунава.

На Ђонају је током ископавања 1978. године истражена некропола која је садржавала 21 индивидуу и датована у период IX-X века. Антрополошка мерења обавио је Ж. Микић.⁴³ Упркос слабе очуваности скелетног материјала, тако да није добијен довољан број антрополошких мера за биостатистичке анализе, уочена је једна важна особеност - нису констатоване лобање са планокципиталијом - на основу чега је Ж. Микић закључио да аутохтони динарски тип није заступљен у садржају ове серије. На основу доминантног типа мезокраних и долихокраних лобања, исти аутор је ове налазе везао за новопридошли словенски етнос.⁴⁴ Из тих неколико података, колико год они били оскудни, ипак долазимо до одређених важних сазнања о процесу славизације у периоду од VII до X века. Прво, јасно је да је словенски живаљ насељавао подручје Косова и Метохије надамак јужних граница првобитне српске државе, што је, према историјским изворима, свакако одавно уочено, али је овде по први пут антрополошки доказано. Друго, одсуство аутохтоног динарског супстрата и уједначен тип лобање недвосмислено указују на строгу подељеност између староседелачког и словенског становништва.

Локалитет Песак - Корбово садржао је 22 индивидуе, које је антрополошки обрадила С. Радосављевић.⁴⁵ На истој некрополи су раније нађени скелетни остаци 53 индивидуе, али они нису антрополошки обрађени.⁴⁶ Општа карактеристика обрађених лобања показује у највећем броју случајева долихокранију (50%), док су брахикранија, хипербрахикранија и мезокранија заступљене у једнаком проценту, по 16,66%. Код две лобање констатована је тенденција према планокципиталији, што је први стадијум процеса брахикранизације, која обележава доцнији период.⁴⁷ На основу примарних мера дугих костију закључено је да је популација са "Песка" била високог раста,⁴⁸ што се уклапа у општи опис Словена који су дали позноантички писци. Локалитети Песак - Корбово и Ђонај указују, на основу доминације броја долихокраних лобања, да је словенска популација до X века живела одвојено од староседелаца. За разлику од Ђонаја где је ова подела трајала и у XI веку, на локалитету "Песак-Корбово" увиђамо да је до мешања дошло већ почетком XI или, можда, крајем X века, што се и одразило на убрзани темпо брахикранизације ондашње популације. Будући да се локалитет Песак - Корбово поклапа с поменутом језичком раселином између источнојужнословенске и западнојужнословенске језичке групе, може се претпоставити да је тампон зону чинио управо ромејски живаљ који је истеклом

⁴³ Ž. Mikić, *Medieval necropolis Donaj near Prizren and its anthropological relation to the corresponding neighbouring series*, Godišnji zbornik Medicinskog fakulteta 29/2 (1983).

⁴⁴ Микић, *Структура*, 100.

⁴⁵ Налази са овог локалитета датовани су у период IX - XI/XII века, према: N. Radojčić, *Les fouilles sur le site "Pesak" a Korbovo en 1981*, Бердапске свеске III, Београд 1986, 133-136. Детаљније о резултатима антрополошких истраживања видети: S. Radosavljević-Krunic, *Etude anthropologique des ossements trouvés sur le site "Pesak"*, Бердапске свеске III, Београд 1986, 143-146 (у даљем тексту: Радосављевић, *Песак*).

⁴⁶ М. Јанковић, *Две средњовековне некрополе у источној Србији*, Старинар XXIV-XXV (1975) 227, нап. 3.

⁴⁷ Радосављевић, *Песак*, 145.

⁴⁸ Ibid. 145, таб. V. Мушкарци су у просеку били високи 1699.5 мм, а жене 1554.7 мм.

X века отпочео миграције према долинама насељеним Словенима или северно од Дунава, творећи језгро будућег румунског народа.

Најзначајнија словенска/српска некропола у нашој земљи - Винча не може бити узета у разматрање с обзиром на то да ископавања најстаријег дела некрополе још увек нису довршена. На основу налаза из доцнијег периода и антрополошке обраде коју је урадио Ж. Микић, претходно излагање само можемо допунити запажањем да је брахикрана група доминантна и да су постојале чврсте брачне границе између староседелачког становништва и новоприспелих Словена.⁴⁹ Ако се ослонимо на ту опсервацију можемо, још додати да је популација средњовековне Винче по свом основном супстрату несловенска, а на основу археолошког материјала - да је припадала словенској културној сфери. Другим речима; становништво је у XIII/XIV веку било у културном смислу "славизирано", док је у антрополошком имало одлике пресловенског живља.

* * *

Збирно посматрани резултати истраживања историјских извора, филолошких и антрополошких проучавања, указују да су Словени у југозападним деловима Србије затекли готово потпуно празан простор, док су се на северу и истоку земље задржале знатне групе староседелаца. Области које су староседеоци насељавали у време од доласка Словена до X века можемо одредити тек у грубим потезима. Мање енклаве Ромеја постојале су око Сингидунума, Винче, Ниша, Раса, Призрена, док је широки појас од горњег тока Тимока, преко Овчег-поља и Тетова чинио велику етничку баријеру између Срба и Бугара, односно Бугаро-Словена.⁵⁰

Период од VII до X века јесте доба које се може подвести под прву фазу славизације која, као што смо видели, није испрва обухватила читаву територију Србије. Конкретно, историјски извори су показали да је трајно насељавање Словена везано за VII век, а да је, према антрополошким резултатима, процес мешања отпочео доцније, највероватније крајем XI века да би доцније текао убрзаним током. Ширење Словена из првобитних Склавинија као организационих облика првих примитивних држава трајало је неколико столећа, опет условљено како макрорегионалним тако и микрорегионалним факторима, да бисмо после једног миленијума данас имали једну антрополошку структуру у којој је доминантан динарски антрополошки тип⁵¹ аутохтоног порекла, уз језик који свакако припада словенској групацији.

⁴⁹ Ж. Микић, *Први резултати мултиваријабилне статистичке обраде средњовековне некрополе у Винчи (Бели брег)*, Годишњак града Београда XXXII (1985) 82.

⁵⁰ Бугари нису словенског порекла већ су славизирани, највероватније од друге половине IX века. Термин Бугаро-Словени односи се на Словене под бугарском политичком влашћу али их етнички раздваја од правих Бугара турског порекла.

⁵¹ О овом проблему видети детаљније у одговарајућим чланцима у гласницима Антрополошког друштва, 1-30 (1964-1994).

Tibor ŽIVKOVIĆ

ETHNIC CHANGES ON THE PRESENT TERRITORY OF SERBIA IN THE PERIOD VI - X CENTURY

Ilirik suffered from strong depopulation from the middle of the sixth century, because of frequent Slav braking in, and with appearance of the Avars and their devastating in the last decades of the sixth century, this process became faster. Vanishing of big urban centres Singidunum, Naiss and Viminacium, and some smaller urban unities, the inhabitants of Ilirik, remained in this area despite Barbarian attacks, and they stayed mostly in rural environment situated mostly in mountains and areas hard to reach.

In the first decades of the seventh century the Slav tribes from Panonia and Vlaška started to inhabit permanently the southern area of the Danube, belonging politically to Byzantium. The migration of the Slavs was developing in two phases which chronologically happened almost at the same time. The first one was between 614-622 and the second one was between 629-634, when the Serbs inhabited the area. In ethnic context the territory of present Serbia in the period between VII-X century was roughly divided into two separate units. During the first phase of inhabiting the area of present Serbia was most certainly inhabited by the Slavs by the Velika Morava and the lower flow of the Timok, whereas the basic mass of inhabitants continued towards South in the direction of Macedonia, northern Greece, reaching through continental Greece to Peloponnese. The second phase, being observed as a whole, represents the migration of the Serbs, and the territory of the South - eastern Serbia was taken by the Slavs, i.e. the area which was named Raška in the Middle Ages. During the period between VII - X century, the territory of Raška, remained completely ethnically Slavic, what was confirmed both by historical sources (Porfirogenit) and owing to archacological, anthropological and philological research. But, around the Raška frontier, i.e. on the East and West of this area, a great number of Romean inhabitants. In the South, the ethnic boundary between the Slavs and local inhabitants went northward Prizren, and reaching up North went to the frontier of antique Arsa. Further on eastward and north-eastward, it continued towards Niš and northern flow of the Timok. A great enclave of the Romeans existed in the area between Prizren and south-eastward Skoplje. So present Serbia was ethnically divided, roughly, into areas on the West and on the East of Velika Morava. The area on the West of Velika Morava became Slavic very early, owing to the fact that the Slavs almost did not find any local inhabitants. On the East of velika Morava autohtonic element remained very large and its complexity was held until the beginning of the cleventh century. But, the Romeans started migrations from the cleventh century from mountain areas toward the valleys where the Serbs / Slavs lived, the process of population enclosing started. The final outcome of this migration of local inhabitants appeared to be present population of Serbia, which is anthropologically studied autohtone whereas culturally it is Slavic.

ПОСЛЕ ФРЕДРИКА БАРТА Савремена проучавања етничитета у комплексним друштвима

Преглед неких постбартовских приступа етничким феноменима, савремених комплексних друштава, што значи пре свега модерних националних држава, као одређујућих за начине њиховог савременог формирања и испољавања. Неки научници мисле да се ововремени етнички феномени могу објаснити једино у контексту савременог национализма. Стога су приказани неки приступи феномену национализма и етничитета унутар и у зависности од њега, као и неки погледи на однос ова два феномена у културној антропологији и у неким другим друштвеним наукама, пре свега историји, јер, на овом подручју антропологија налази много подстицаја за отварање и сарадњу са другима. Преглед се заснива на литератури која се односи на Европу, на енглеском и нашем језику.

Кључне речи: комплексна друштва, национална држава, национализам, етничитет.

I

Током, а посебно крајем XIX века дефинишу се и разграничавају и данас постојеће друштвене науке. Етнологија¹, што се види већ и из самог назива науке - одређује етничке феномене ("етнос")² као свој превасходни предмет истражи-

¹ У овом раду се за науку о култури користи термин културна антропологија. Термин етнологија користи се у специфичнијем значењу њене пре свега европске традиције (изузимајући енглеску социјалну антропологију). Према Лефгреновом мишљењу, под термином етнологија подразумева се традиција бављења културном антропологијом која се везује претежно за Европу, а чији је настанак у XIX веку испреплетен са романтизмом и формирањем националних идеологија. Међутим, развијајући се, етнологија је морала да се суочи са овим својим коренима и да их преиспита (O. Löfgren, 1989: 5). Како примећује Кизније, она се као критичка наука успоставила управо непрестаном интелектуалном борбом против идеологија из којих је настала. По његовом мишљењу, европска етнологија утемељена је како кроз традиције диркемовске и веберовске социологије тако и филологије, лингвистике и фолклора, и културне и социјалне антропологије (Ж. Кизније, 1996: 26).

За енглеску и америчку традицију социјалне и културне антропологије користиће се термин Цона Кола - англофона антропологија (J. Cole, 1977: 351). Грубо би се могло одредити да се у време кад су настајале, етнологија бавила одређивањем појма *ми*, а англофона антропологија појма *други*. Ради уравнотеженије слике - само мала напомена - и ова друга традиција је у својим почецима била осећена једном идеологијом - идеологијом колонијализма (Sh. Macdonald, 1993: 2-6).

² У овом раду не бих улазила у расправу о терминологији везаној за етничке феномене, које су проблем и питање за себе. С обзиром на то да је цитирано више аутора чији термини нису уједначени, они су остављени онакви како их сваки аутор користи. Иначе, у овом раду користи се термин

вања. Приметно је, међутим, да су у овој традицији бављења културном антропологијом појмови везани за етничке феномене тек од релативно новијег времена критички преиспитивани³. Старија схватања етноса подразумевала су историчност феномена, његову непроменљивост и објективност. С друге стране, англофона антропологија дуго као да и није одређивала ове феномене као проблеме истраживања. О томе, на пример, сведочи чињеница, која данас може да звучи чудно, да се у индексима и садржајима уџбеника и увода у антропологију, од Тејлорове *Антропологије*, публиковане 1916. године, све до шездесетих година овог века, нигде не појављују термини етницитет или етничка група (W. Lockwood, 1984: 1). Међутим, то што их ова антрополошка традиција није експлицитно именовала и дефинисала као појмове не значи да у њеним оквирима ипак није уопште постојао никакав концепт етницитета на имплицитном нивоу. На пример, класична англофона антропологија често је за истраживања бирала мале, релативно изоловане заједнице, имплицитно под њима подразумевајући етничке групе чије се границе поклапају са јасно дефинисаним културним границама. Тако је етницитет и у таквим истраживањима заправо третиран као објективан и статичан феномен. Истраживања су се често исцрпљивала у описивању наводно објективних категорија културе, који једну (етничку?) групу чине различитом од других.

Као први творац теорије о етничким феноменима у културној антропологији може се сматрати совјетски научник М. С. Широкогоров, који је двадесетих година проучавао етничке групе у Сибиру и на основу тих проучавања развио теорију у којој је етничке феномене третирао као друштвене процесе, али чији је рад у своје време недовољно примећен и задуго остао заборављен (М. Helebrant, 1972 ; D. Rihtman-Auguštin, 1989). Касније, од педесетих година, у оквиру совјетске етнографије чињени су систематски напори да се створи једна кохерентна и обухватна теорија етноса, при чему је нарочито запажен допринос Јулијана Бромлеја почетком седамдесетих година. С друге стране, мада са различитим полазиштима и циљевима, у англофоној антропологији етничка проблематика, посебно од краја шездесетих година, заузима све видније место⁴.

Као зачетници савременог дискурса о етницитету у англофоној антропологији, могу се сматрати Едмунд Лич, који је 1954. у делу *Political Systems of Highland Burma* оспорио тезу да се границе културе и границе друштвене групе поклапају, мада он сам није употребио термине етнос, етнички идентитет или етницитет, и Мајкл Моерман, који је у радовима о Луама у Африци шездесетих година утврдио потпуно арбитрарност и субјективност критеријума етничке припадности (G. Carter Bentley, 1987: 24-25). На савремена схватања о етничким феноменима приметан је и утицај Макса Вебера, мада је из неких разлога релативно ретко истицан (видети, на пример, М. Veber, 1976, I : 323-337). Међутим,

етнички феномени, који би требало да покрије читаво поље појмова и значења везаних за ову проблематику. О појединим терминима, њиховој етимологији, значењима и употреби видети, на пример, Glazer и Moynihan (1975: 18-19), Бандић (1982: 41), Ракић (1983), Хершак (1989), Тонкин, и др. (1989: 11-17).

³ Ако, рецимо, узмемо случај наше етнологије као пример - тек је Миленко Филиповић 1961. године у раду "Стварање етничких група на планинама" истакао потребу теоријског расправљања појма етнос (Р. Ракић, 1983: 7; П. Влаховић, 1990: 16).

⁴ Једну могућу интерпретацију сучељених совјетских и западних теорија о етносу доноси рад Г. Љубоје 1989. О совјетским теоријама видети, на пример, П. Влаховић, 1990.

прекретницом после које можемо говорити о савременим истраживањима етничитета данас се углавном сматра рад Фредерика Барта, тако да се сада, како примећује Локвуд, чак говори "пре Барта" и "после Барта" (W. Lockwood, 1984: 1). Бартове тезе, изнете у уводу зборника *Etničke grupe i granice - Društvena organizacija kulturnih razlika*, 1969. године, мада нису биле сасвим оригиналне, појавиле су се у правом тренутку, па се стицајем околности управо његов рад обично сматра преломним по свом утицају на приступе етничкој проблематици.

За разлику од претходних тумачења етничких феномена као објективних културних категорија, Барт инсистира на томе да етничку групу активно формирају њени чланови на основу својих субјективних уверења да јој припадају. За њега је етничка припадност једна од могућних категорија у које се појединац убраја према свом основном, најопштијем идентитету, који се хипотетично одређује према пореклу и социјализацији (F. Barth, 1969: 13 - 14). Основа за формирање једне етничке групе није садржај културе него способност групе да симболички дефинише своје границе у односу на друге групе исте врсте. Барт сматра да се границе етноса не поклапају са културом и да је могућно да их људи и елементи културе прелазе, а да се постојање граница тиме не доведе у питање. Најзначајнији предуслов да симболично разграничавање етничких група буде могућно и уопште потребно, према Бартовом мишљењу јесу управо ситуације комуникације и интеракције у које људи неизбежно долазе (ibid. : 9 - 10).

Таквим ставом Барт је отворио пут другачијем приступу феномену етничности него што је стварање "објективних" инвентара садржаја културе једне групе често схваћених статично. Тежиште истраживања пребацио је на процесе комуникације и симболизације, што се показало као веома плодним за културну антропологију, која је те аспекте културе у то време већ освајала као своје легитимно истраживачко поље. Током седамдесетих и осамдесетих година, па све до данас, појавио се велики број радова на ту тему.

Поменуто је већ да је Барт наглашавао да управо комуникацијске ситуације, а не изолација, изазивају потребу етничког разграничавања. Интензивне комуникације управо карактеришу модерна комплексна друштва. Међутим, с покушајем примене Бартове концепције етничитета у комплексним друштвима - примећени су и неки недостаци његових становишта. Олга Супек, на пример, сажима критичке примедбе до којих се дошло седамдесетих и осамдесетих година, на следећи начин: прво, Барт је нагласио да су етничке групе - групе у интеракцији, и наглашавао комплементарност, али не и могуће ситуације конкуренције (посебно борбу за животне ресурсе) и могуће конфликте. Његова концепција је сувише статична и не би могла да објасни многе сукобе који избијају међу етничким групама; затим, Барт занемарује културну традицију и објективне садржаје културе без којих се не могу разумети ни субјективни процеси разграничења међу етничким групама; на крају, његова теорија не доприноси објашњавању национализма и његових односа према етничкостима - недостаје јој поимање вертикалних односа моћи и глобална слика у коју би се могла укључити сва разноврсност данас паралелно постојећих облика људских група у интеракцији, од непризнатих етничких група, преко етничких мањина без сопствених политичких институција, и етнички организованих политичких заједница до суверених нација, при чему ауторка наглашава да ово није еволуцијски низ (O. Супек, 1988: 47-48).

У овом раду ће бити речи углавном о радовима који иду даље од Барта у овој последњој тачки критичког осврта. Пре тога ће бити назначени и неки теоријски проблеми везани за проучавање етничких феномена.

II

Мада многи аутори истичу Барта као своју полазну основу, постбартовски приступи веома су разноврсни, а свакако има и оних који своја истраживања не заснивају на Бартовим становиштима. У проучавању сложене материје етничитета, још увек се примећује недостатак консензуса чак и у вези са основним дефиницијама појмова и терминологије која се користи. Показало се да већ и само дефинисање етничитета на начин који би обухватио све могуће случајеве представља проблем, па су у оптицају разне дефиниције, некад и противуречне. Неки аутори примећују да је веома упадљиво да се о етничитету углавном размишља у међусобно искључивим дихотомијама, што само доноси много више нових проблема него разјашњења (G. Carter Bentley, 1987: 25-27). Неке од тих дихотомија у којима се крећу теоријске расправе о природи етничких категоризација су, на пример, примордијализам /друштвени конструктивизам, односно есенцијализам / инструментализам, свесно / несвесно, субјективно / објективно, рационално / емотивно, феномен / епифеномен (при чему се као одређујући обично узимају економски и политички фактори), реално / замишљено, друштвена група / логичка категорија за класификацију, слободно изабрано / стечено рођењем, односно, наметнуто од других (на пример, од стране структура моћи већинског друштва), итд.⁵ Међутим, можда је још карактеристичније да је, заправо, у великом броју радова на ту тему мало оних који представљају теоријски допринос и који уопште настоје да дају теоријско утемељење, па чак и саму дефиницију феномена. Тешкоће и избегавања дефинисања уочене почетком седамдесетих (W. W. Isajiw, 1974), још увек се јављају двадесетак година касније (K. Liebkind, 1993). У радовима са етничком проблематиком неретко се указује на особине феномена који га чине тешким за дефинисање, на пример: флексибилност, парцијалност и зависност од контекста, могућност да се њиме манипулише, итд. Додатни проблеми који често замагљују поглед научника јесу актуелност и често исполитизираност те проблематике, а нарочито то што се етнички феномени често испољавају као емотивни, ирационални и веома снажни, па су научници рационалистичке оријентације збуњени и склони да га тумаче као аномалију. Свакако, концепти везани за етничке феномене у конкретним истраживањима зависе од ширих концепата које одређени аутор заступа, као што су култура, друштво, друштвени процеси, итд., али они нису увек јасно изречени и често се тешкоће везане за један термин замењују другим који такође остаје недовољно добро објашњен.

Међутим, као што упозоравају Тонкин и други аутори, велике тешкоће јављају се увек кад се покуша категоризација и универзално важеће дефинисање базичних људских група, а те тешкоће произлазе из саме природе начина на

⁵ Свакако било је и више залагања да се сагледавање етничитета у оквирима оваквих дихотомија превазиђе као неплодносно, на пример, у радовима Epstein-a (1978: 112), Keyes-a (1981), Carter- Bentley-a (1987: 25-27).

који људи одређују и именују своју групну припадност (Е. Tonkin, et al., 1989: 16-17). Проблеми, по њиховом мишљењу, дакле, потичу из унутрашњих противречности и комплексности етницитета и сродних појмова. Поставља се чак и питање, које заправо није ново - постављао га је још Макс Вебер у *Привреди и друштву* - да ли нам је појам "етнички" уопште потребан као научни и аналитички концепт? С обзиром на то да се феномен показује као изразито сложен и зависан од контекста, и да се у различитим друштвено-историјским ситуацијама испољава на врло различите начине, Вебер га сматра некорисним за сваку стварно егзактну анализу (М. Veber, 1976, I : 333). Још радикалнији у свом ставу је Родер Цаст, који потпуно оспорава аналитичке вредности концепта и термина етноса (и сродних појмова), назвавши њихово укључивање у аналитички апарат "ретроградним кораком" и погрешним покушајем научне објективизације једног ненаучног термина и концепта (R. Just, 1989: 76). Цастова аргументација је занимљива и о њој ће бити нешто више речено. Он полази од става Едвина Арднера да су друштвене јединице (групе) системи који сами себе дефинишу. Примењено на етничке групе, то значи, на пример, да је свако ко себе сматра Грком и кога други сматрају Грком - Грк. Цаст констатује да је тако успостављен критеријум формално исправан, али садржински празан. У пракси, постоје емпиријски критеријуми о томе ко је Грк и колико год да су они неодређени, замућени, историјски нетачни или научно неодрживи - управо они су то што даје смисао, супстанцу, изјави о етничкој припадности. У европском контексту следећи критеријуми су опште прихваћени: 1) политичка инкорпорација у суверену државу (за већинске идентитете), 2) географска лоцираност - територија, 3) историјски континуитет, 4) култура. Цаст, међутим, запажа, и то је најзанимљивије у његовом излагању, да је то само по себи ипак недовољно. Ова четири критеријума нису дефиниција етницитета него евиденција о припадности одређеној етничкој групи. Етницитет значи нешто више од тога, он има своју есенцијалну дефиницију, иако она није увек артикулисана. По Цастовом мишљењу, то је раса, односно биолошко одређење етничке групе - елемент који научници пажљиво избегавају, али који је снажно заступљен у свакодневној употреби овог појма код људи који нису научници, а прикривено остаје присутан и у научној употреби. Дефиницију расе Цаст сматра непрецизном, а њен научни статус бесмисленим, али констатује да се изван малобројне интелектуалне заједнице сматра да је неко Грк - зато што има грчку крв. Емпиријски садржај етноса је да се он биолошки саморепродукује, заједничко порекло је она замисао коју обични људи деле у свакодневном, лаичком схватању овог појма. То не значи да се питања суверенитета, територије, историје и културе могу занемарити. Она такође захтевају снажну аргументацију, али то је зато што је етничност већ утврђена - етнички идентитет је већ дат, постојећи, есенцијалан, а аргументи о суверенитету, територији, историји, култури, нису кључни елементи који стварају етницитет, него његове манифестације, које га потврђују. Због свега што је речено, Цаст сматра жалосним да се један непрецизан и погрешан концепт, преузет из свакодневног живота, укључи у научни дискурс као аналитички појам. Рад који је насловио као *Trijuml etnosa*, завршава мишљењем да ако данас можемо говорити о тријумфовању значаја етничких веза, то је управо у овом смислу тријумфа вере лаика у значај заједничког порекла и биолошке повезаности једне људске групе (R. Just, 1989).

Међутим, иако је Цастова аргументација можда и тачна (посебно у случају Европе), не изгледа вероватно да ће термин и концепт етничитета бити искључени из научног апарата. У међувремену, док је још много тога неразјашњеног у области теорије, број истраживања толико расте да многи признају да је постало веома тешко пратити релевантну литературу (на пример, W. Lockwood, 1984: 1). Зато ће и преглед новије литературе на ову тему који се даље даје у овом раду бити ограничен на подручје Европе и на истраживања која имају у виду и макроперспективу, односно комплексност и слојевитост друштва у којима посматрају етничке феномене. Веома је уочљива тенденција да се у том контексту феномен етничитета сагледава у повезаности са феноменом национализма, као и залагање да се и сами антрополози позабаве нацијом, национализмом и националним идентитетима као предметом свог проучавања.⁶ Кад је реч о Европи, било би занимљиво пратити радове и на другим језицима, посебно оним који имају значајну традицију у друштвеним наукама, али то овде није било могуће, па је преглед ограничен на литературу на енглеском и нашем језику.⁷

III

Европа као подручје истраживања у културној антропологији

Током седамдесетих година XX века међу културним и социјалним антрополозима сазрева идеја о "повратку антропологије кући" (cf. J. Cole, 1977; A. Jackson, 1987). Омиљени истраживачки терени "класичних" англофоних антрополога била су острвска друштва и мале заједнице, које су често намерно бирани у што већој изолацији. Међутим, у време кад је глобализација постала наглашен (и проблематичан) процес, постало је јасно да нема потпуно изолованих заједница, и да, с обзиром на високу контекстуалност друштвених феномена, објашњења до којих се долази истраживањем релативно једноставних друштва нису универзално релевантна, као и да ће културна антропологија, ако настави да се бави релативно изолованим заједницама на начин који није релевантан за проблеме савременог света, и сама као наука бити гурнута на маргину. Повратак науке у актуелност захтевао је повратак у комплексна друштва. Тако се поставило и питање Европе као могућног антрополошког терена.

⁶ Занимљиво је приметити да ово залагање није ново - износио га је на пример, још Широкогоров у својим радовима из двадесетих година (cf. Д. Рихтман - Аугуштин, 1989: 126-129). Код нас је сличну идеју изнео Ракић (1983: 6. и даље), а једну могућу интерпретацију етничитета у повезаности са национализмом доноси на пример рад М. Прошић-Дворнић (1990).

⁷ Код нас су се последњих година појавили још неки прегледи литературе на енглеском језику о етничкој проблематици, на пример М. Лукић-Крстановић (1986) и Е. Петровић (1988), али се они претежно односе на америчку средину. Овај рад је специфичан утолико што је стицајем околности, у вези с радом о етничком идентитету Срба у Мађарској, прегледана новија литература везана за истраживање националних мањина у савременим европским државама, па је тако направљен овај избор, који свакако није једини могући. Тако је, на пример, у њему остављена по страни литература о етничким конфликтима, која је такође бројна и у порасту, јер сам сматрала да она у извесном смислу закривљује перспективу - ако се на етничитет обраћа пажња само тамо где долази до конфликта, што је у последње време, чини се, изражена тенденција - губи се из вида да је етничитет у великој мери и мирнодопски феномен. Ипак, као пример једног рада на ову тему може се узети рад V. A. Tishkova (1992).

Европа је, наравно, проучавана и претходно. Међутим, промена гледишта седамдесетих година састојала се у томе што је оспорена довољност уско схваћеног културноантрополошког и етнолошког приступа да се објасне друштвени процеси.

Крајем седамдесетих година, у светлу онога што је већ речено, неколико антрополога се осврнуло на дотадашње антрополошке студије Европе. Посебно критични су били према концентрацији на мале заједнице које су посматране изван и независно од друштвених процеса и снага које су оличене у држави, нацији и капитализму. Дотадашњи радови су критиковани због фетишизације села и занемаривања управо оних процеса који су у највећој мери карактеристични за подручје Европе, на пример писмености и постојања писаних извора, итд. (R. Grillo, 1980: 6). Нагласак на локалном и појединачном и посматрање само локалне варијације процеса - што се сматра као *differentia specifica* антрополошког приступа - али без икаквог увида у целину друштвеног контекста, уочен је тада као слабост, која је заправо произлазила из места које је традиционално културна антропологија заузимала у подели друштвених наука.

У току тих преиспитивања, примећено је да су иста историјска струјања у Европи уобличила како антропологију и друге друштвене науке тако и наше савремене концепције појмова, као што су идентитет, етницитет и слични. Прихваћено је да су се друштвене науке искристалисале у касном XVIII веку у западној Европи, а то значи да су оне настале у исто време кад и нације - државе и кад је Европа доживљавала експанзију на светској сцени. Интелектуална мотивација за развијање нових дисциплина била је подстакнута управо процесима промене изазване индустријализацијом, као и оне повезане с појавом и успоном националних држава и суочавањем с "другим" народима. Од почетка је преокупираност друштвеним идентитетима лежала у самом срцу нових дисциплина. Кључно питање било је о природи друштвених веза и односа у време трансформације земаља захваћених индустријализацијом кад су се друштвене заједнице кретале од - према Тенисовој чувеној формулацији - Gemeinschaft-a ка Gesellschaft-u. Антропологија се бавила дефинисањем *другог*, али такође се може рећи да је тиме учествовала и у дефиницијама *нас* - насупрот тих других. Тај алтер-его, међутим, није налажен само изван Европе, него и у Европи самој - односно на њеној периферији. Тако је настала подела на "две Европе" (далеко од тога да она постоји само у антропологији или да су је стварали само антрополози): једну рационалну, рационалистичку, урбанизовану која се убрзано мења, и другу - малих руралних заједница у којима је очуван народни живот. Та подела је ретко критички преиспитивана, а "друга Европа" постала је предмет пажње класичне културне антропологије. Међутим, нови приступи претпостављају управо супротно - да су управо комплексне и динамичне културне промене, изазване модернизацијским процесима, које нису оставиле ни периферију онакву каква је била пре њих - карактеристичне и вредне проучавања (Sh. Macdonald, 1993:4- 6).

Тако одређени проблеми захтевали су сложенију методологију. Мултидисциплинарност почиње да се сматра готово обавезом (R. Grillo, 1980: 1 - 3). Валерштајн, на пример, сматра да, кад неко проучава друштвени систем, класичне поделе између наука постају бесмислене (Wallerstein, 1986: 19). Међутим, не слажу се сви са тако радикалним ставом брисања граница између наука постављених у XIX веку. Ралф Гријо, на пример, наглашава да специфична антрополо-

шка перспектива (локално, појединачно) треба да се задржи да ова наука не би изгубила свој идентитет, али у неопходном макроконтексту (R. Grillo, 1980: 1 - 3). И заговорници нових приступа истичу да не оспоравају вредност класичних антрополошких проучавања малих заједница, али да покушавају да пођу даље од њих. Макростудије су неопходне да би се антропологија одржала као посебна наука - али у макроконтексту - да би имале више смисла и релевантности. Излажење изван "нашег" домена у друге научне области доноси ризик и могућност грешке, али и могућност даљег развоја антропологије (ibid: 1-3; Sh. Macdonald, 1993: 11-12).

Иако је речено да је идентитет уплетен у истраживања у области друштвених наука од самих почетака - као именовани, свесно одређени предмет истраживања је много новији. Може се рећи да таква истраживања почињу од шездесетих година и да теку заједно с популарним интересом за тај проблем, али и са друштвеним покретима и новом свешћу претходно најчешће маргинализованих друштвених група, посебно етничких (мада и других). У случају етничких покрета, овај нови феномен обично се назива "етничко оживљавање". Етничке мањине почињу борбу на друштвеној и политичкој сцени за самопоштрђивање и друштвено признавање посебности. Много се расправљало о узроцима и значењу ових покрета. Данас углавном превладава мишљење да су они настали као реакција на централизацију и униформност животног стила масовних индустријских друштава. Тиме је углавном оспорено схватање да се људска понашања могу тумачити и предвиђати на основу уско схваћених рационалних критеријума (cf. S. Majstorović, 1979). Идентитету се све више признаје да је, иако је друштвено конструисан, он снага за себе, а никако тек епифеномен. Међутим, нарочито под утицајем постмодернизма, иако се идентитету приписује велика моћ, с друге стране му се данас углавном одриче кохерентност и есенцијалност (Sh. Macdonald, 1993: 6 - 11).

Под утицајем свега што је речено, средином седамдесетих година све су учесталија истраживања у Европи која предузимају антрополози, а која иду даље од локалне заједнице. Отпочињу истраживања макропроцеса - формирања држава, националних интеграција, индустријализације, урбанизације, бирократизације, класних конфликта и комерцијализације (омасовљења културе, ширење потрошачког друштва, итд.), помоћу којих се уобличава европско искуство и ствара оквир у коме низ конкретних међусобно повезаних друштава формира једно поље. Односи микро- и макронивоа, као и различита динамика и исход процеса у локалним срединама налазе се међу централним проблемима антропологије комплексних друштава (R. Grillo, 1980: 4 - 5).

Ако се задржимо на примеру Европе, по Гријоовим речима, процеси који су карактерисали њена друштва у последња два столећа и више (модернизација, индустријализација, формирање модерних држава, итд.) одређују оквир у коме и савремена антрополошка истраживања треба да се спроводе. Опериршући на више различитих нивоа где стварају нове идентитете или дају нови облик постојећим, ти процеси стварају услове под којима се формирају концепти "нас" и опозиција "ми" - "други" (ibid. : 9).

Научницима је постајало све јасније да ако се бавимо проучавањима савременог етничитета у комплексном друштву, то нас неопходно води проучавању етничитета у контексту модерних националних држава.

Проучавање културних процеса у Европи доводи и до ширења схватања о неопходности повратка англофоне антропологије историји и дијахроној перспективи, које је она напустила с преовлађивањем функционалистичких и структуралистичких приступа. Међу антрополозима, на ово је указивао Еванс-Причард још педесетих година XX века (о вези историје и антропологије - видети, на пример, E. Tonkin, et al, 1989: 1 - 9). С друге стране, у другој половини XX века веома је повећан интерес историчара за антропологију и културне процесе⁸, тако да је свест о потреби сарадње две науке приметно нарасла.

Неке новије теорије о национализму

Осамдесетих година XX века културноантрополошка проучавања етницитета добијају знатне подстицаје, углавном из сфере проучавања историје национализма и покушаја да се у оквиру друштвених наука осмисли теорија настанка и ширења овог феномена.

Историја теорија о национализму сеже наравно много даље у прошлост. Међутим, током осамдесетих година XX века утемељени су савремени, и данас актуелни приступи, пре свега радовима E. Smita (1981, 1986), E. Gelnera (1983), B. Andersona (1983), E. Hobsbauma i T. Rendžera (1983).

У овом раду нема места за детаљнију интерпретацију феномена национализма од стране тих научника, али ће само укратко бити речено да их карактеришу интердисциплинарни приступи и историјски контекстуализована објашњења повезана с процесима модернизације и транзиције. Оне наглашавају да су нације и национални идентитети идеолошке конструкције које треба да ојачају везу између самодефинисане културне групе и државе и да створе апстрактну (политичку и економску) заједницу другачијег поретка од династичких држава или заједница заснованих на родству које им претходе (cf. T. H. Ericson, 1993: 100). Ти радови покрећу питања економских и друштвених (развојних) узрока појаве национализма (на чему највише инсистира Гелнер); хомогенизације културе и појаве солидарности у националним границама; односа национализма, и, с једне стране традиције и традиционализма, а с друге - модерности и модернизације; односа идеологије, мита и друштвене стварности (на пример - политичке употребе културних симбола) итд.

Проучавање национализма и културна антропологија

Данас је углавном општеприхваћено схватање да су нације - државе и национализми који их стварају продукти касног XVIII века, просветитељства и Француске револуције. Формирање нација - држава је макропроцес који је обележио последњих двеста година, када "нација и држава иду руку под руку". Пре тога, постојале су државе, можда и нације, али не и нације - државе као опште усвоје-

⁸ То је последица промена кроз које пролази и сама савремена историјска наука у последњих двадесетак година, окретајући се од "догађајне", углавном политичке, ка широко заснованој социјалној историји. Те промене су инициране деловањем француских историчара окупуених око часописа *Annales*. До данас је, међутим, делатност првих генерација анализата умногоме превазиђена и унапређена у оквиру нових праваца, познатих под називима нова историја, антрополошка историја, културна историја, микросторија, историја свакодневице, историја менталитета, итд. О томе видети, на пример, M. Gross, 1994.

ни принцип. Шта год да су нација и држава некад значиле, данас се са њима сустремо у модерном контексту и модерном значењу (R. Grillo, 1980 : 6).

Све европске земље искусиле су процесе стварања нације - државе, мада у различито време и на различите начине. Ти процеси у ствари представљају остварење везе између етничитета и политике. Два су основна начина на која се ова веза остваривала - од нације ка држави (политизацијом етничитета и борбом за суверену државу) или од државе ка нацији (етнизацијом политике - конструкцијом и ширењем етничког и националног идентитета међу становницима већ постојеће државе).

Научницима који се баве феноменом национализма постаје све јасније да се мора имати на уму комплексност тих процеса. Оно што је најчешће био предмет пажње истраживача, јесу ставови и понашање активних чланова групе или припадника елите. Међутим, да би се објаснила целина процеса "национализације", потребно је посматрати не само настанак националистичких идеологија у оквиру елита него и како су се идеје националиста прошириле на обичне људе и постале део општег дискурса. Хобсбаум примећује да је поглед "одоздо" неопходан за схватање целине процеса (1992: 13). Како се национални идентитети артикулишу и постају масовни феномени значајно је питање, чак и ако се сматра да је национализам само реторика или "идеолошка маска", јер кад се идентитети једном успоставе, они постају силе за себе. Ту би антрополози могли нешто да кажу. Феномен национализма не може се до краја објаснити без антрополошке перспективе. Традиционална антропологија, међутим, никад није озбиљно узимала појаву идентитета. Унутар синхронијског оквира истраживања - какав је у овој науци био уобичајен - настајање и историјска варијација идентитета нису могли да буду уочени нити да представљају проблем. Тај процес, међутим, може да се разуме само кроз историју - зато антрополог мора бар неколико да постане историчар (R. Grillo, 1980: 11).

Истраживањима културне антропологије можда је најближи Б. Андерсон, који се бави културним коренима национализма, као и променама у менталитету и свакодневном животу (посебно утицај масовне писмености и ширења штампане речи), које су омогућиле да се националне идеје омасове и постану општеприхваћене. Дефинишући нацију као "замишљену заједницу" (B. Anderson, 1990: 16-18), он анализира начине њеног замишљања (на пример, преиспитивање концепта нације као свете заједнице, нације као породице, ширење моћних осећања солидарности, патриотизма и спремности на највеће жртве, везу национализма и симболике смрти, итд.), као и комплексне културне промене које су довеле до тога да она на такав начин уопште може да се замисли. Такав приступ садржи и могућности за проучавања културних антрополога.

Парадокс савременог бављења национализмом је у томе што се историјом не баве само они који је критички анализирају него и они који је употребљавају за митологизацију историје, која постаје један од темеља националног идентитета. Често су и сами историчари и антрополози (етнолози) играли улогу у креирањима националних митова у време њиховог стварања. Врсту истраживања која подразумева деконструкцију таквих митова, предлажу Хобсбаум и Ренцер (1983). Они примећују да је "традиција" која изгледа или се проглашава као стара, често сасвим скорашња, обично деветнаестовековна, конструкција. Радови у њиховом зборнику баве се традицијом и идентитетом који се на њој заснива као

изумљеним ("invented") друштвеним конструкцијама. Појам "изумевање традиције" ("the invention of tradition") односи се на делатност ритуалне и симболичке природе, која се успоставља на основу пређутних или јавно изречених друштвених правила. Тиме се настоји да се усаде одређене норме и вредности понављањем, што аутоматски подразумева континуитет са прошлосту. Аутори праве разлику између изумљених традиција и обичаја и између изумљених традиција и свакодневне рутине. Обичаји нису непроменљиви (нису стандардизовани до те мере као ритуали). Свакодневне рутине нису високо симболичне. Успостављање изумљених традиција је последица свесне намере која се најчешће спроводи кроз делатност неке формалне институције, за разлику од правих ("given") традиција, чији се настанак не може реконструисати и које заиста сежу у далеку прошлост. Може се очекивати да је време друштвених промена, када се стари обрасци понашања и вредности доводе у питање - време интензивног изумевања традиција. Последњих 200 година представља такав период. Старе форме прилагођавају се новим условима или се изумевају потпуно нове за нове циљеве. По мишљењу Ренцера и Хобсбаума, контраст између сталне променљивости и иновације модерног света и покушаја да се изумевањем традиције бар један његов сегмент учини трајним и непроменљивим јесте оно што привлачи пажњу у случају изумевања традиције. Аутори сматрају да историчари нису довољно уочавали значај тог проблема, а као област од посебног интереса сматрају изумевање националних традиција и симбола. Период "национализације" је типичан за процесе изумевања традиције. Радови у овом зборнику баве се, на пример конструкцијом шкотског националног костима, успостављањем традиција британске монархије крајем XIX века, и слично⁹. С обзиром на то да је традиција једно од легитимних истраживачких поља антропологије, Хобсбаум и Ренцер позивају антропологе у помоћ, посебно кад је у питању разликовање правих и изумљених традиција (Е. Hobsbawm and T. Ranger, 1983: 1 - 14).

Неки примери проучавања национализма у културној антропологији

Постепено, током осамдесетих година, антрополози су почели да се баве не само етницитетом него и феноменом национализма. Један од примера истраживања национализма у културној антропологији доноси часопис *Ethnologia Europaea*, чији је један број (XIX, 1, 1989) у целини посвећен историјским процесима стварања националних култура. Прилози се односе на мађарски и шведски случај, а баве се различитим примерима изградње националних идентитета и симбола, већином у XIX веку, као целовитим процесима или само неким њиховим сегментима (на пример, односом национализма и спорта, националним карактером, националном кухињом, националном историјом, итд.). У уводном тексту, приређивач О. Лефгрен такође је додирнуо и проблем романтичарског наслеђа, који оптерећује европску традицију антрополошке науке, видећи у томе и разлог више да се европски антрополози баве национализмом. По његовом мишљењу, национализам је од посебног интереса за европску етнологију, дисциплину рођену у XIX веку "која је била дете национализма и Хердеровог Volk-

⁹ Рецимо, један пример изумљене традиције везан за нашу културу могао би бити прослављање Видовдана. Он је посебно занимљив због свог преслићања са правим традицијама, као што је народна поезија косовског циклуса (видети, на пример, М. Поповић, 1976).

sgeist-a". Европска етнологија и фолклор развили су се са више или мање експлицитним циљем спасавања и сакупљања "националних" народних култура, а тај пројект снажног идеолошког набоја такође је укључивао идеје о народним менталитетима или националном карактеру. Лефгрен оцењује да су се касније генерације етнолога суочиле са задатком критичке деконструкције тих пионирских настојања у креирању националне фолклорне баштине, и само после таквог прочишћавања било је могућно вратити се питању националног идентитета и културе у новим теоријским перспективама (O. Löfgren, 1989 : 5).

Проширивање проблематике и усмерења антрополошких истраживања, није међутим, дочекано безрезервном подршком ни међу самим антрополозима. На конференцији ASA (Удружење социјалних антрополога) 1987. године, посвећеној историји и етницитету, на пример, у намери да се отклоне ограничења класичног антрополошког приступа, организатори су позвали учеснике да се не баве само "мањинама" него и "већинама". Неколико учесника се томе одазвало; међутим, из начина како је примљен рад Дијане Форсајт о идентитету Немаца (1989), било је јасно да и неки антрополози такву тему сматрају неадекватном и нетипичном. С обзиром на бројност припадника немачке нације, Д. Форсајт је истраживала њихове ставове помоћу анкете на великом узорку. Основна примедба која јој је стављена у дискусији била је да је таква, квантитативна метода, нетипична за антропологију. То би, у основи, могло бити тачно. Међутим, приређивачи зборника радова с те конференције примећују једну нелогичност која ову примедбу релативизира. На истом скупу, Љобера је приложио рад о идентитету Каталонаца, који су малобројнији од Немаца, али су такође вишемилионска популација. У свом раду ни он, као ни Дијана Форсајт, није примењивао квалитативну методологију нити истраживање малих заједница у оквиру ове групе. Међутим, Каталонци су у земљи у којој живе мањина - па се бављење антрополога њима сматра само по себи разумљивим, и Љоберин рад, избор теме и метода није том приликом претрпео никакве критичке коментаре. Приређивачи овог скупа и зборника *Историја и етницитет* примећују да антрополози сами себи намећу стереотипе о томе шта би и како требало да раде, као и то да нема ни једног суштинског разлога због чега антрополози не би проучавали начине испољавања припадности било којем колективитету (E. Tonkin, et al, 1989: 17-18).

Поменути рад Д. Форсајт заправо је добар пример како истраживања антрополога указују на разлике између идеалних модела националних идентитета чистих граница, какве пропагирају националисти, и друштвене стварности која је знатно комплекснија и у којој су те границе неизвесне, па често и сами носиоци одређених идентитета нису сигурни у њих. Она је посматрала пример Немачке, најмногољудније нације у данашњој Европи, чији се национални идентитет споља, од стране других Европљана, често доживљава као моћан, самоуверен, па и агресиван. Међутим, ставови испитаника о томе ко су Немци и ко су странци, показали су се неуједначени и спорни, пре свега у вези с постојањем Источне и Западне Немачке¹⁰, успостављања границе *ми - други* према Аустријанцима и немачким Швајцарцима, односу према дијаспори у Централној и Источној Европи, итд. Слика се посебно компликује због асоцирања многих немачких на-

¹⁰ Истраживање је вршено пре уједињења две Немачке, али како примећује Ericson, односи између једних и других после уједињења су још компликованији и проблематичнији него пре (1993: 113).

ционалних традиција са нацизмом и због ерозије националног поноса Немаца после Другог светског рата. Ту је даље и однос према странцима, а скала удаљености мења се ако су били у питању, на пример Скандинавци и, рецимо, турски гастарбајтери, итд. Критеријум за припадност немачком идентитету поларизује се око две групе: искључиво језик или комбинација многих других могућности (порекло, држављанство, породична традиција, итд.). Тако Д. Форсајт примећује, да осим привидне снаге, припадност немачком идентитету за саме Немце представља низ непознаница, несигурности и амбивалентних осећања. Уместо јасних граница, јављају се и категорије као "не сасвим страни" или "донекле Немац" (D. Forsythe, 1989).

Однос етничитета и национализма (рад Ентони Смита)

Једно од још увек недовољно разјашњених питања које се јавља у проучавањима етничитета и национализма јесте њихов међусобни однос, и питање каква су утицај на њих извршили процеси модернизације. Неки аутори сматрају да су етничке групе карактеристичне за пре модерну епоху, а нације за модерну (на пример Д. Бандић, 1982: 47-49), други да модернизација трансформише или ствара и једно и друго (А. Солен, 1974: IX-XI), док трећи под етносом или етничитетом подразумевају општи принцип људског груписања, који произлази из трајне потребе људи за груписањем која се испољавала у свим епохама; национализам би у том случају био једна од могућих историјских (модерних) манифестација етничитета (О. Сурек, 1989:151).

Године 1986. изашло је дело Ентони Смита *Етничко порекло нација*, које се бави управо проблематизацијом питања модерности национализма и његовог односа према етничитету, и које је доста утицало на то да се ова два феномена у друштвеним наукама почну разматрати у међусобној повезаности¹¹. У извесном смислу, у свом делу, које ће овде нужно бити приказано само у најосновнијим цртама, Смит комбинује прво и друго схватање. Он указује на дуготрајност етничког принципа чији настанак лоцира у касни неолит, ослањајући се на нека археолошка истраживања. Етничке заједнице (Смит користи термин етнице), како их он дефинише, карактеришу: име, мит о пореклу, заједничка историја (при чему је важнија увереност припадника групе у њу него објективне чињенице), култура, територија (компактна територија коју настањују или мит о територији с којом се асоцира њихова историјска судбина) и осећаје солидарности (А. Smith, 1986: 32). Расправљајући о даљој судбини етница и настанку нација у модерној ери, Смит прво додирује питање узрока настанка нације, које он види као последицу "троструке револуције" - економске транзиције из феудализма у капитализам, трансформације војске и административне државне контроле и културне и образовне револуције - чији циљ и образац постаје "рационална држава" (ibid.:131-134). У околностима тих промена појавио се и нови појам - држављанство, који је у почетку, бар начелно, дефинисан у политичким и грађан-

¹¹ Двдесетих година, уз велики пораст интереса за национализам у многим друштвеним наукама, (узрокован бар једним делом збивањима у Источној Европи после "пада комунизма") постало је такође веома популарно уочавати и везе и преплитања између ова два феномена из перспектива различитих друштвених наука. То се види већ и из наслова појединих дела, на пример - Р. Brass (1991), J. Kellas (1992), T. H. Ericson (1993).

ским (у смислу не-етничким) оквирима. Али, сматра Смит, етнички национализам временом се показао снажнијим и виталнијим од политичког и грађанског национализма. Етничко језгро је оно што има примат у одређивању националне културе (ibid. : 138-140).

Смит запажа да у модерно време, да би опстале као такве, етније морају да се политизују (ibid. : 154-157). Али и нацијама су, за њихов опстанак, потребна етничка обележја. Линеарно поимање етноса и нације који прелазе један у други, на граници традиционалног и модерног, Смит посматра као вид модерне етничке митологије (ibid. : 191). И он сам, међутим, закључује да нације не би могле да постоје без етноса - нација апсорбује етнос и томе дугује своју успешност све до данас, када је нација - држава још увек преовлађујућа формација, упркос многим супротним прогнозама међу научницима различитих теоријских оријентација. Нацијама су потребна етничка језгра - ако их немају морају да их измисле - закључује Смит на последњим странама књиге (ibid. : 212).

Мада Смит у завршном поглављу књиге у данашњем свету види тријумф нације која у себе асимилује етничко, и из самог његовог, а и великог броја других истраживања ипак је јасно да је тај однос знатно комплекснији него што је једнолинијска еволуцијска веза - етнос, као премодерни феномен, који прераста у нацију, као модерни феномен. Иако данас изгледа да се феномен нације (и то нације која је у себе наводно асимилувала претходни, нижи ступањ етноса) тријумфално вратио на историјску сцену, упркос донедавним прогнозама како либералних тако и марксистичких теоретичара друштва да његово време пролази, и у овом другом случају, као што је то готово увек у друштвеним наукама, прогнозе се најмање исплате. Тријумф етничког национализма може да спласне и да се убрзо покаже као варљива, привремена победа. Паралелно с наводним тријумфом етничког национализма јављају се и покушаји у Западној Европи наднационалних интеграција, а опет, паралелно с тим, регионалистички покрети - који се не поклапају нужно са етничким границама (мада је, међутим, приметно да су, када се поклапају, ефикаснији и набијени већом снагом, као и већим могућностима конфликта). Такође је занимљиво приметити да и истраживања локалног и регионалног унутар исте нације или етноса и показују паралеле са етничким и националним разграничењима и идентификацијама (cf. E. Badone, 1987).

Е. Хершак, на пример, упозорава да је свођење етничности само на њену улогу у стварању и консолидовању нације - редуковање етничке проблематике, која је шира и сложенија, и посвећује пажњу постојању феномена етноса "мимо нације" и етноса "после нације" (1989: 108-109). Међутим, истраживање тих феномена има неке тешкоће почевши од тога што их је тешко класификовати. Тешко је класификовати и саме нације, а утолико више и категорије група "изван" и "мимо" ње. Хершакова примедба, међутим додирује један значајан проблем, а то је да процеси "национализације" готово ни у једној држави нису изведени потпуно успешно. То даље води питању проучавања група које се из различитих разлога нису потпуно интегрисале или асимилувале у већинске групе.

Антрополози о етничким (националним, језичким) мањинама

Развој националних идентитета и култура најчешће значи заузимање територије и апсорпцију становника на онакав начин какав одређује једна најмоћни-

ја група у региону. Међутим, не завршава се сваки процес увек тако што најмоћнија група постиже остварење идеалног модела "чистих" граница. Јарослав Крејчи набраја у једном раду 69 европских етничких група, од којих је 1976. године само 24 имало државе (Ј. Крејси, 1978: 136). Штавише, ако се задржимо на примеру Европе, осим затечене хетерогености унутар савремених држава - етничких и културних група које се нису хомогенизовале - и гастарбајтери у новије време додају још једну димензију том мозаику. У многим случајевима "историјских мањина", али свакако не у свим - постоји захтев за властитом државом или за припајањем "својој" држави. Категорије већине и мањине, нације, националне и етничке групе нису једном заувек дате, оне се мењају током историје, а по дефиницији се мењају кад се мењају државне границе. Процес "национализације" није завршен у XIX веку, као што се понекад може чути - нације још увек настају (о томе сведоче и примери из нашег региона - Муслимани и Македонци). Етничко и национално оживљавање и редефинисање статуса различитих група је процес чији смо сведоци и на крају XX века.

Културни мозаици и проблеми мањина и њихове интеграције дуго су заокупљали антропологе, а у актуелном контексту добили су и нове димензије.

Ни овде терминологија није уједначена па се говори о етничким, националним или језичким мањинама. Та терминологија није само научна него и правно-политичка. Могла би се направити груба подела, по којој би термин национална мањина био карактеристичан за Источну Европу, језичка мањина за Западну, а етничка група за америчку средину, мада има и изузетака и специфичних случајева. Међутим, етничка група, односно етничка мањина обично се користи у друштвеним наукама у најширем смислу, који обухвата и ове остале, независно од законодавне терминологије појединих држава.

У друштвеним наукама се последњих година уобичајило да се под мањином не подразумева група која је у бројчаној мањини, него свака маргинална, друштвено подређена група, без обзира на бројност (М. Kerini, 1987: 102). Под *етничком* мањином се, специфичније, по неким дефиницијама, ипак подразумева група која је бројчано инфериорна према осталој популацији у друштву, која политички није доминантна, и која се репродукује као етничка категорија (Т. Н. Egicseп, 1993: 121). Мањина и већина су релативни, односни појмови, који имају смисла само у односу један према другом. Држава одређује оквир у коме ове групе успостављају односе, и о мањинама и говоримо само ако постоји држава. Мањински статус је током историје неретко значио не само мања права него и изложеност насиљу, све до геноцида. У принципу, мањина у једном друштву / држави може да буде потпуно дискриминисана или потпуно интегрисана, али та два случаја се ретко дешавају. У стварности, већина мањинских група је између ова два статуса и свој идентитет заснива и испољава у ситуацији коју карактерише тензија између захтева за једнакошћу и захтева за различитошћу (ibid. : 122-124). Такође није безначајно да положај мањина у савременом свету постаје ствар међународне политике, а сам мањински проблем у вези је са политизацијом етничитета и културе карактеристичним за савремено доба. Постојање и одржавање мањина такође указује на проблем модернизације и културне хетерогености / хомогености, као и на везу идентитета и политике.

Као и у случајевима других истраживања о којима је било речи, од седамдесетих година XX века угао посматрања проблема мањина унеколико је

промењен. Глобална, макроперспектива (на пример, већинска држава, политика, економија. . .), и овде се уочава као одређујући контекст. Шерон Мекдоналд примећује да постоји тенденција да се етничитет и идентитет посматрају само у случају мањина. Она то приписује постојању стереотипа о томе шта значи поседовати и испољавати етнички идентитет, односно да се идентитет изражава само кроз тачно одређен, стереотипизован сет симбола, као што су плесови, музика, народна уметност и локални музеји. Не смемо заборавити, упозорава она, да и већине имају идентитете, који се можда другачије формулишу, али су такође последица друштвено-историјских токова који утичу и на формирање идентитета мањине, па их морамо посматрати у повезаности. Такође, и већински идентитети се могу проблематизовати: пример је поменути рад Д. Форсајт (Sh. Macdonald, 1993: 7-11). Говорећи о стереотипном схватању идентитета, Мекдоналдова скреће пажњу на примере да и мањина изражава своју припадност савим другачије него што би се уклапало у овај поменути стереотипизовани сет симбола. Идентитет се може изражавати на веома велики број начина. На пример, породични односи, политичка уверења, па чак и ношење одеће познатих креатора у једној мешовитој средини могу да добију и димензију етничке симболизације (ibid. : 21-22).

За разлику од ранијих проучавања мањина као изолата, "оаза", у којима се наводно чува аутентична култура, данас међу антрополозима доста пажње привлаче урбане мањине (један пример дијахроног истраживања у Европи представља М. Engman, 1992) или гастарбајтери (К. Liebkind, 1989). Распрострањене су и социо-лингвистичке студије, посебно проучавања билингвизма, а осим тога и стереотипизације "нас" и "других", проблеми кохерентности саме мањине, мањинског национализма и толеранције унутар мањине, итд. (Т. Н. Ericson, 1993: 126-146). Многобројна су истраживања којима служе као пример односи у Великој Британији - посебно Ирци, али и Шкоти и Велшани и њихови односи с већинском популацијом. Од многих радова, овде ће бити поменут само зборник који је приредио Ентони Коен (А. Cohen, 1986). Занимљиво је приметити да кад се одређује подручје проучавања мањина и овде функционише подела на "две Европе", па се у више зборника радова западноевропски случај посматра као засебан (на пример, Sh. Macdonald, 1993; В. Di Marchi, 1982). Источном Европом у историјској перспективи бави се, рецимо, Рејмонд Пирсон (R. Pearson, 1983). Свакако треба поменути и монографију која се већ може сматрати класичном - *Скривена граница* Џона Кола и Ерика Волфа, која се у историјској перспективи комплексно бави малим сеоским насељима Трет и St. Felix у Трентину, односно Јужном Тиролу, подручју с мешовитим становништвом, које данас припада Италији, али око кога су током XX века постојали спорови са Аустријом (J. Cole, E. Wolf, 1974).

Осим тога, постоје и примери истраживања у Европи, где се територијални мозаик посматра и као последица односа центра и периферије. Ти односи не само што постоје унутар глобалног система који обухвата Европу и остале делове света - "светски систем" И. Валерштајна него и унутар државе, између региона - "унутрашњи колонијализам", према теорији М. Хехтера (R. Grillo, 1980: 9). Гријо, међутим, релативизује ове појмове. Веома је ретко да је центар моћи јединствен. Тако, на пример, културни, економски и религијски центар не морају уопште да се поклапају. Осим тога, стварна или претпостављена заосталост

периферије (мада, наравно, постоје и региони који нису заостали) може да помогне у конструисању представе о "изворности", што може да постане, на пример туристичка атракција или, ако је индустрија неразвијена, "еко зона". Туризам или производња здраве хране могу да постану значајни ресурси, а чак и конструкција слике "изворности" некад доводи до посебне заштите државе. Дакле, наводна неразвијеност може се претворити у ресурс по себи. Однос центар - периферија, према Гријоовом мишљењу, значи много и ништа (*ibid.* : 14-18).

На крају, занимљива су и проучавања иселјеништва, поготову она која врше упоређења између становника завичајних (европских) крајева и иселјеника у новој ситуацији, као што су на примеру Мађара радили Hoppal и Niedermuller (1989). Пољским случајем баве се, на пример, Aleksander Posern-Zielinski (1982) и Zdeslav Mak (1993: 241-250). Код нас су се последњих година такође појавили радови на тему иселјеника: М. Павловић (1990), М. Лукић-Крстановић (1992). Проблеми иселјеништва и амерички друштвени контекст, међутим, превазилазе намере овог рада.

IV

Већ и на основу овог неопходно кратког прегледа, који се бави само једном врстом приступа етницитету (али и национализму), јасно је да је тај феномен постао веома значајан проблем у антропологији, али да се за њега појавио интерес и у осталим друштвеним наукама. Велики број истраживања третира га на различите начине, али упркос томе што се већ више од двадесет пет година налази у фокусу многих проучавања, још увек много тога захтева прецизирања и даље научне дискусије. Сагласност не постоји чак ни око основних дефиниција. Због тога се може наићи и на мишљења да у етницитету свако може да види оно што жели, односно да пађе оно што тражи (*cf.* E. Heršak, 1989: 102; T. H. Ericson, 1993: 146).

На питање - шта да се ради? - могућно је, наравно, дати различите одговоре. Клифорд Герц, на пример, решење види у томе да се истраживања доследно одвијају у духу схватања да је култура систем симбола који људима даје смисаони оквир за оријентацију и деловање. Према његовом схватању (које се углавном ослања на Вебера и Парсонса), интерпретацијом и самоинтерпретацијом могућно је досегнути смисао и значење које одређени симболи имају "изнутра", за саме учеснике, ствараоце и носиоце једне културе. При том он посебно скреће пажњу на значај разумевања национализма (али се то свакако може проширити и на етничке феномене уопште), и то никако као епифеномена, већ управо као једне од најзначајнијих покретачких снага у данашњем свету, за разумевање савремених друштвених токова (C. Geertz, 1973: 249-254). У извесном смислу, мада на различите начине, на трагу таквог схватања су и поменути радови Бенедикта Андерсона и Роцера Цаста - овај други рад, иако је можда имао другу намеру, може се протумачити и као предлог да се етнички феномени не третирају као објективно постојећи, него да се покуша да се утврди какав смисао имају поједини појмови у свакодневном дискурсу обичних људи. Међутим, свакако, а томе је углавном био посвећен овај рад, друштвени процеси се не могу реконструисати нити објаснити искључиво "изнутра", само на основу људског иску-

ства. Неопходно је, уз микропроцесе увек имати у виду и макродруштвене структуре, које омогућавају, усмеравају, или пак, ограничавају, или онемогућавају одређене људске ситуације и искуства, односно, обрађати пажњу на питања па и сукобљавања ове две, микро- и макроперспективе. Чини се да нам, ако хоћемо да одговоримо на битна питања природе и начина функционисања етничких феномена, тек предстоји више прецизно изведених и друштвено-историјски утемељених конкретних истраживања, са фокусом на питању шта етницитет значи за конкретне људе, и како се испољава и функционише у конкретним, прецизно дефинисаним ситуацијама.

На крају, може се рећи чак да и после више од двадесет пет година и великог броја радова који се позивају на Фредерика Барта, па и критика које је доживео - изгледа да у конкретним истраживањима нису исцрпене, па ни довољно искористене могућности које дају оних неколико теза изложених у његовом Уводу у зборнику *Етничке групе и границе*. . . , још 1969. године. Све то даје могућности за даљи рад и истраживања.

Управо то што су етницитет и етнички феномени данас још умногоме "отворени" и што се још увек трага за могућним одговорима и чини ово подручје инспиративним за даља истраживања. Оно данас омогућава антропологији плодан дијалог с другим наукама, преиспитивање сопствене научне традиције, још увек потребно препознавање романтичарских корена европских етнологија и окретање критичкој науци. Процес отварања према другим друштвеним наукама и теоријско-методолошких промена доноси несигурност и лутања, односно, као што је већ речено, могућност грешке, али и могућност развоја.

БИБЛИОГРАФИЈА:

- Anderson, Benedict
1990 (1983) *Nacija: zamišljena zajednica, Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*, Zagreb.
- Badone, Ellen
1987. Ethnicity, Folklore and Local Identity in Rural Brittany, *Journal of American Folklore*, sv. 100, 1987, str. 161 - 190.
- Bandić, Dušan
1982. *Etnos*, Etnološke sveske, IV, Beograd, str. 40 - 57.
- Barth, Fredrik
1969. *Introduction in: Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences*, ed. Frederic Barth, Little and Brown, Boston, str. 9 - 38.
- Brass, Paul
1992. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, Newsbury Park, SAGE.
- Бромлей, И.
1973. Этнос и этнография, Москва.
- Carter Bentley, G.
1987. *Ethnicity and Practice*, *Comparative Studies of Society and History*, vol. 29, No. 1, January, str. 24-55.
- Cohen, Abner
1974. *Introduction: The Lesson of Ethnicity*, in: *Urban Ethnicity*, ed. A. Cohen, London, Tavistock, str. IX-XIV.
- Cohen, Anthony P. (ed.)
1986. *Symbolizing Boundaries, Identity and Diversity in British Cultures*, Manchester, Manchester University Press.

- Cole, John W.
 1977. *Anthropology Comes part-way Home: Community Studies in Europe*, *Revue of Anthropology* 6, 349 - 378.
 1981. *Ethnicity and the Rise of Nationalism*, in: S. Beck and J. Cole (ed.), *Ethnicity and Nationalism in Southeastern Europe*, Amsterdam, str. 105 - 144.
 Cole, John, W. and Wolf Eric R.
 1974. *The Hidden Frontier, Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, Academic Press, New York.
 De Marchi, Bruna and Anna Maria Boileau (eds.)
 1982. *Boundaries and Minorities in Western Europe*, Franco Angeli, Milano.
 Engman, Max, et al. (eds.)
 1992. *Ethnic Identity in Urban Europe, Comparative Studies on Governments and Non-dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940*, Vol. VIII, European Science Foundation, New York University Press, Dartmouth..
 Epstein, A. L.
 1978. *Ethnos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, Chicago, Aldine.
 Ericksen, Thomas Hylland
 1993. *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London.
 Ethnologia Europaea, *Journal of European Ethnology*, XIX, 1, 1989.
 Forsythe, Diane
 1989. *German Identity and the Problems of History*, in: E. Tonkin, et al. (eds.), *History and Ethnicity*, ASA Monographs 27, Routledge, London, 137 - 157.
 Geertz, Clifford
 1973. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
 Glazer, N., and Moynihan, D.
 1975. *Introduction*, in: *Ethnicity, Theory and Experience*, (Glazer, N. and Moynihan, D., (eds.), Harvard University Press, 1 - 26.
 Grillo, Ralf
 1980. *Introduction in: "Nation" and "State" in Europe*, *Anthropological Perspectives*, R. Grillo (ed.), Academic Press, London, 1 - 30.
 Gross, Mirjana
 1994. *Mikrohistorija, dopuna ili suprotnost makrohistorije?*, *Otium*, časopis za povijest svakodnevice, 2 (1-2), Zagreb, 18 - 35.
 Helebrant, Marija
 1972. *Sergej Mihajlovič Širokogorov i njegova teorija o etnosu*, *Izvjješća*, god. III, Zagreb, 65-79.
 Heršak, Emil
 1989. *O etnosu u prošlosti i sadašnjosti*, *Migracijske teme*, 5, (2-3), str. 99 - 112.
 Hobsbawm, Eric i Ranger, Terence (eds.)
 1983. *Introduction: Inventing Traditions*, in: *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1 - 14.
 Hobsbawm, Eric
 1992. *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge Univ. Press.
 Hoppal, Mihaly
 1989. *Ethnic Symbolism: Tradition and Ethnicity in a Hungarian Peasant and American-Hungarian Community*, *Folklor Archivum*, 18, MTA NKCs, Budapest, 135 - 184.
 Isajiw, W. Wsevolod
 1974. *Definitions of Ethnicity*, *Ethnicity*, vol. 1, New York, 111 - 124.
 Jackson, A.
 1987. *Anthropology at Home*, ASA Monographs, 25, London, Tavistock.
 Just, Roger
 1989. *Triumph of the Ethnos*, in: E. Tonkin, et al. (eds.), *History and Ethnicity*, ASA Monographs, 27, Routledge, London, 71 - 88.
 Kellas, James G.
 1992. *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan.
 Kerini Marčelo
 1987. *Etničke manjine, Moć i opštenje*, *Kultura* 76-77, Beograd, 99 - 111.
 Keyes, Charles
 1981. *The Dialectics of Ethnic Change*, in: *Ethnic Change*, ed. Charles Keyes, Seattle, University of Washington Press, 4 - 30.

- Kiznije, Žan
1996. *Etnologija Evrope*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Krejei, Jaroslav
1978. *Ethnic Problems in Europe, in: Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns* (eds. S. Giner and M. S. Archer), Routledge, London, 124 - 171.
- Liebkind, Karmela
1989. *Conceptual Approaches to Ethnic Identity, in: New Identities in Europe*, ed. by Karmela Liebkind, London, 25 - 40.
- Lockwood, William
1984. *Introduction in: Beyond Ethnic Boundaries*, ed. W. W. Lockwood, Ann Arbor, 1 - 10.
- Löfgren, Orvar
1989. *The Nationalization of Culture*, *Ethnologia Europea*, XIX, 1, 5 - 24.
- Лукић-Крстановић, Мирослава
1986. *Новија проучавања етничког идентитета - Америчке и канадске теоријске оријентације*, Гласник Етнографског института САНУ. XXXV, Београд, 61 - 72.
1992. *Срби у Канади. Живот и симболи идентитета*. Београд.
- Љубоја, Гордана
1988. *Савремене совјетске и западне теорије о етносу*. Социологија, вол. XXX, бр. 1, Београд, 97 - 116.
- Macdonald, Sharon
1993. *Identity Complexes in Western Europe: Social Anthropological Perspectives, in: Inside European Identities*, *Ethnography in Western Europe*, ed. by Sharon Macdonald, Berg, Oxford, 1 - 27.
- Macdonald, Sharon, (ed.)
1993. *Inside European Identities*, *Ethnography in Western Europe*, Berg, Oxford.
- Mach, Zdzislaw
1993. *Symbols, Conflict and Identity, Essays in Political Anthropology*, New York Univ. Press.
- Мајсторовић, Стеван
1979. *У трагању за идентитетом*. Просвета. Београд.
- Niedermuller, Peter
1989. *The After Life of Peasant Culture: Objects and Rituals*, *Folklor Archivum*, 18, MTA NKCs, Budapest, 185 - 247.
- Павловић, Мирјана
1990. *Срби у Чикагу. Проблеми етничког идентитета*. Београд.
- Pearson, Raymond
1983. *National Minorities in Eastern Europe, 1848 - 1945*, Macmillan, London.
- Петровић, Едит
1988. *Етнички идентитет као елемент теорије о етносу*. Етноантрополошки проблеми, св. 3, Београд, 7 - 15.
- Поповић, Миодраг
1976. *Видовдан и часни крст*. Слово љубве, Београд.
- Posern-Zielinski, Aleksander
1982. *Tradycja a Etniczność*. Wrocław, Ossolinum.
- Прошић-Дворнић, Мирјана
1990. *Етнос и стратегија*. Етноантрополошки проблеми, св. 7, Београд, 23-36.
- Ракић, Радомир
1983. *О појмовима "етнос", "народ", "нација" (прилог дефинисању)*. Гледница 1 - 2, Београд, 5-18.
- Rihtman-Auguštin, Dunja
1983. *Etnos kao proces*, *Zbornik I. Kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov II*, Ljubljana, 806 - 812.
1989. *Što dugujemo širokogorovu? (Prilog teoriji etnosa)*, *Migracijske teme*, 5 (2-3), Zagreb, 123 - 130.
- Simic, Andrei
1991. *Obstacles to the Development of a Yugoslav National Consciousness: Ethnic Identity and Folk Culture in the Balkans*, *Journal of Mediterranean Studies*, Vol. 1, No 1, str. 18 - 36.
- Smith, Anthony D.
1981. *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press.
1986. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford.

- Supek, Olga
 1988. *Etnos u etnologiji i kulturnoj antropologiji*, Zgodovinske vzporednice Slovenske in hrvačke etnologije, Ljubljana, 29 - 60.
 1989. *Etnos i kultura*, Migracijske teme, 5 (2-3) Zagreb, 145 - 153.
 Tishkov, Valery, A.
 1992. *Ethnic Conflicts in a Context of Social Science Theories*, GEI SANU, vol. XLI, Beograd, 107-118.
 Tonkin Elizabeth, et al.
 1989. *Introduction - History and Social Theory, in: History and Ethnicity*, (eds. E. Tonkin, et al.), ASA Monographs 27, Routledge, London, 1 - 21.
 Veber, Maks
 1976. *Privreda i društvo*, I, Prosveta, Beograd.
 Влаховић, Петар
 1990. *Etnos у антропологији и етнологији - оквири истраживања*. Етноантрополошки проблеми, св. 7. Београд, 15 - 23.
 1992. *Etnos и етногенеза у етнологији - од локалне заједнице до савремених народа*. ГЕИ САНУ. XLI. Београд.
 Wallerstein, Immanuel
 1986. (I: 1974. ; II: 1980.) *Suvremeni svjetski sistem I, II*, Cckadc, Zagreb.

Младена ПРЕЛИЋ

AFTER FREDRIC BARTH CONTEMPORARY STUDIES OF ETHNICITY IN COMPLEX SOCIETIES

The work represents the survey of some studies of ethnic and national phenomena in European context, from seventies up to now, mostly based on literature in English. First of all, some theoretical issues were presented, which determine ethnic phenomena, and then searching for possibilities for studying anthropology in complex societies, in fact Europe as an area of anthropological studies. When studying ethnicity in complex society, it is thought that it should be considered in the context of modern nationalism, as well as modern nationalism could be the subject of studying of cultural anthropologists. That is why some important theories about nationalism from the eighties were mentioned, and some examples of studying nationalism by cultural anthropologists, the relation between ethnicity and nationalism (primarily in the way treated by Anthony Smith), and cultural anthropological studies of minorities (ethnic, national and lingual). It is obvious that new approaches are characterized by the demand of multi disciplinary and observing macro processes, but without neglecting micro perspective, characteristically for cultural anthropology approach.



ПРИРОДА И ФУНКЦИЈА НАРОДНОГ СТВАРАЛАШТВА

Етноантрополошки аспект*

Фолклор је сагледан као свеукупност свих видова народног стваралаштва, а фолклоризмом је означен тзв. данашњи фолклор. Етноантрополошки приступ је заснован на посматрању фолклора као изражајног и комуникацијског чина и тежи да покаже структурну и функционалну везу између фолклора као модела и фолклоризма као концепта, где је концепт изведен из модела. Нагласак овог приступа је на учесницима у таквој комуникацији, односно на парадигми идеацијског, која је у основи њиховог понашања.

Кључне речи: фолклор, фолклоризам, комуникација, идеацијско.

Увод

Народно стваралаштво може да се сагледа као укупност свих, или готово свих облика традицијски преношене уметности, "као подручје народне књижевности, музике и уметности"¹, али с освртом на присутан контекст као чинилац од врло битног утицаја; такав приступ сугерише да би требало разликовати "стваралаштво" од "уметности", и то у смислу да се фолклор може сматрати свеукупношћу народног стваралаштва, односно токова његовог развоја (са позајмицама и утицајима са стране), у чему "уметничка" компонента (или: естетска функција, на којој углавном почива бављење фолклором ван етнологије и антропологије) представља само једну од многих.

Фолклор и уметност која из њега произлази могу се одредити путем проучавања контекста, извођења, оквира и система, јер у традицијским друштвима све уметничко стваралаштво је унутар малих група, све уметности припадају категорији фолклора.² Друштвени контекст фолклорног стваралаштва, са своје стране, одређен је припадношћу некој групи, а са социолошког становишта, за групу је значајно да, у извесној мери, има властиту културу - тзв. идиокултуру -

* Рад је настао на основу излагања *Природа и функционалност народног стваралаштва, етноантрополошки аспект*, саопштеног на научном скупу "Право и лажно народно песништво", у оквиру Дана српскога духовног преображења, у Манастију, СО Деспотовац, 26-27. VIII 1995.

¹ Видети: М. Вошковић-Stulli, *Усмена књижевност некад и данас*, Београд 1983, 26, 24.

² Видети: D. Ben-Amos, *Posrednici folklora u kulturi*, Narodna umjetnost 19, Zagreb 1982, 34 - 36.

оне означене као непосредно доступан вид народног, традиционалног искуства, док је парадигма прошлости у, готово митском, исходишту овог искуства.

Оно што произлази из оваквог начина поимања и носиоца и рецептора јесте њихово заједничко мишљење о континуитету, односно његовој нужности, овог вида народног стваралаштва. Штавише, тај континуитет мора да се огледа и у форми и у садржини, да би као такав био признат и негован. Континуитет је толико значајан јер, са националним и традицијским, с једне стране, и самим носиоцима и рецепторима с друге стране, заправо чини изолошки систем, тј. јединство означајућих и означених.⁷ У том смислу долази и до разликовања означајуће стварности, односно њеног вредновања.

II) А) Структурни модел фолклоризма

Овај модел одражава "спољне одлике" феномена и односи се на оне елементе који посматрачу омогућавају да га као таквог издвоји и структурира.

а	"Народ", у ствари недефинисани са аспекта посматрача, али се за почетак можемо задовољити и тиме, пошто овај елемент служи као директна веза с моделом фолклора, а за фолклоризам као феномен је битно да ли се од носиоца и примаоца нешто сматра "народним", а не његово стварно порекло
б	Певачица Светлана Стевић-Вукосављевић, али и остали тренутно активни извођачи изворне српске песме и свирке
в	Неформална омладинска група, чији су припадници међусобно повезани баш интересовањем за такву врсту музике, мада их, у принципу, повезују и ставови по неким другим питањима
г	У принципу исти као ж) у I, али се може говорити и о ужим контекстима, пре свега контексту носиоца, тј. С. Стевић-Вукосављевић, која делом живи и у београдском приградском насељу Винча и у родном селу Милаговац, на начин нешто другачији и од типично урбане и од полу-урбане популације; ужи контекст примаоца се може подвести под "урбано"
д	Дати феномен, тј. попевање С. Стевић-Вукосављевић и његова (медијска) комуникација произлазе из песничко-певачког наслеђа Хомоља; оно што у конкретном случају из тог феномена даље проистиче јесте девојачка певачка група "Моба", односно њено деловање - настала је под директним музичким (тј. певачким) утицајем С. Стевић-Вукосављевић и прихватила њене концепције о таквој врсти музике, народном и традиционалном, мада није ограничена на хоомљске песме, већ је репертоар "српска песма уопште"
ђ	И за С. Стевић-Вукосављевић и за групу "Моба" исто као и) у I, при чему посебну пажњу треба обратити на посебно организоване наступе затворенијег типа (отварање изложби и других приредби, пригодне прославе и сл.), с обзиром на то да је идеја да они служе као непосредно усмено преносиље у савременим условима, тј. као копија "традицијске" фолклорне комуникације; у оба случаја је присутна тежња за покушајем повратка на "истинску фолклорну комуникацију", дакле без поделе улога на само извођаче и само слушаоце (схватање техничких медија као "нужног зла")

II) Б) Концептуални модел фолклоризма

Овај ниво указује на "унутрашње особине" феномена, са аспекта његових учесника, а на овом нивоу се фолклоризам испољава као модел и за посматраче са стране и за саме учеснике. Док је првима таква конструкција неопходна да би уопште знали шта се дешава, осим онога што се - у смислу "манифестног" - може видети, учесницима (бар неким од њих) потребна је каква-таква јасноћа слике да би своју делатност могли да оправдају према моделу фолклора од којег полазе.

⁷ Видети: L. Ž. Kalvc, *Rolan Bart*, Београд 1976, 96.

а) Носиоц(и):

- музички квалитети сами по себи;
- музичка вредност изворне српске песме и свирке - често као одговор на "музичко одрођавање" српске културне средине;
- изворна српска музика као елемент културног континуитета српског народа;
- изворна српска песма и свирка као саставни део, не само традицијског, народног живота;
- посебност српске традицијске културе;
- српска традицијска култура као извор и путоказ начина живота, али без негирања "цивилизацијских достигнућа која олакшавају живот" ;
- изворна српска музика је духовна музика;
- духовност је исходиште српске културе;
- одређени вид културног изолатионизма;
- једино политичко опредељење је оно које је на корист српском народу;
- постоји завера против српског народа и усмерена је ка српској култури која је оличење јединства трансценденције оностраног и персонификације оностраног;

б) Примаоци:

- музички квалитети сами по себи;
- изразита пријемчивост за музичке форме које су нестандардне са аспекта академског музичког образовања, превасходног омладинског интересовања, медијске доступности;
- изворна српска музика као најчистији део српске традицијске културе, њена персонификација;
- увереност у српску културну посебност, као битна одредница националног;
- жеља за функционалним оживљавањем народне културе;
- културна склоност ка тзв. малим народима са уочљивим културним посебностима;
- изворна српска музика јесте духовна, али не и богослужбена музика;
- тежња ка развијању индивидуалне, а преко ње и колективне - на нивоу глобалног друштва - духовности;
- тежња за друштвеном ангажованошћу путем културних утицаја - идеја преображаја нашег друштва и наше културне средине употребом елемената и симбола традиције, али у комбинацији са тзв. цивилизацијским чиниоцима;
- недефинисана политичка опредељења, изузев по питању "уједињеног Српства", тежња ка повезивању монархизма и клерикализма са духовном обновом, а не политичким институционализмом .

Учесници у оваквом феномену, у основи се слажу са посматрачем да је у њиховој "интерпретацији" традиције заступљена извесна процесуалност. Они, међутим, процес фолклоризације виде у правцу "повратка коренима", односно да је усмерен од фолклоризма ка моделу фолклора. Они, у суштини, на имагинарном дијаграму који би показао праву фолклоризације, виде све тачке које одређују праву фолклоризације, осим једне - себе самих: они виде дуж. Осим тога, у конкретном случају, носилац фолклорне комуникације, истовремено и "носилац" у "структурном моделу фолклоризма", у суштини је свестан себе као одлучујућег чиниоца процеса фолклоризације, онога који му је и кроз опредељење који ће се елементи, чиновни, симболи народног, традиционалног и традицијског⁸ употребити и кроз саму њихову примену и, најзад, кроз оплођену комуникацију (ону коју резултује даљом комуникацијом), и директно му одређује смер и смисао.

Певачица и припадници групе доживљавају фолклорну комуникацију као нешто сасвим различито од "уметности", односно од значења који тај појам има

⁸ О разликовању појмова "традиционално", "традицијско", "традиционалистичко", в. I. Џо - Љовић, op. cit., 11.

у свакодневном животу. Таква уметност била би сагледана као потрошачка, а фолклор као непотрошачка комуникација. Таква уметност била би "за друге", док би фолклор био "за себе". У том смислу, "уметничку комуникацију у малим групама" требало би схватити као комуникацију (функција), затим у малим групама (контекст), па тек онда као уметност; следило би да је "народна уметност" функционална уметност с аспекта групе у којој је створена и њеног социокултурног контекста.

Тешко да би се поуздано могло рећи које је све функције народно стваралаштво задовољавало у претпостављеном контексту свог настанка, тј. у ономе што се обично назива српском традицијском заједницом, али се о њима зато може говорити у примерима доступним истраживању у садашњости. У изнесеном примеру, остваривање фолклорне комуникације је средство којим један неформални скуп појединаца покушава да се одреди према свету у коме живи, и према њима самима, одређени друштвени, политички, економски и културни импулси тог света управо су оно што их је определило за учествовање у фолклорној комуникацији. Одређење према свету овде и сада се, међутим, врши путем идентификовања с претпостављеним вредностима једног света из прошлости, за чији се манифестни облик који се доживљава као да у себи садржи те претпостављене вредности, узима деловање певачице Светлане Стевић-Вукосављевић.

Певачица, с друге стране, себе сматра представником тог "старог", света претпостављених вредности, а примаоце њене комуникације онима који су у стању да у свету овде и сада оживе те вредности. На идеацијском нивоу, слика света певачице и њене публике, одређене постојањем фолклорне комуникације међу њима, има три референтне равни, суперпониране једна у односу на другу: прву и трећу чини "српски народ", у прошлости и садашњости, док се у другој налазе медијуми којима се остварује веза између тих равни, у овом случају певачица и рецептори њене комуникације.

Са становишта учесника у фолклорној комуникацији, функција народног стваралаштва је у самом његовом постојању, тј. у томе што садржи све духовне, моралне, емотивне и сличне вредности неопходне за очување посебности српског народа, тј. за његово постојање. У таквом виђењу, функција самих учесника у фолклорној комуникацији је очување и преношење тих вредности. Са аспекта посматрача, међутим, функција тако схваћеног народног стваралаштва је интегративна и идентификацијска, пошто изнесено упућује на појачавање осећања припадности одређеној групи, односно пре тога, одређење појединца у односу на то шта сматра да јесте и шта не жели да буде.

Очигледно је да ће став према народном стваралаштву и успостављању фолклорне комуникације зависити од оних који такав став заузимају, као и од оних који га тумаче. Са становишта етнологије и антропологије мислим да би, ипак, требало разликовати "уметност" од "стваралаштва" кад им се додаје придев "народна/о". У том смислу, "уметност" би требало употребљавати као нешто што, пре свега, треба да задовољи естетске и тржишне функције, а "стваралаштво" или у смислу примењене уметности или у смислу естетизованих функција које прате оне функције које су у заједници, у којој је одређена творевина настала, примарније.

Завршна разматрања

Етноантрополошки приступ проучавању народног стваралаштва полази од тога да је оно експресиван и комуникативан чин, који се увек одвија у одређеном друштвено-културном и историјском контексту и који није ограничен на тзв. традицијске заједнице, рурални контекст, деветнаести век и претходеће му векове. Оно што га као "народно" одређује јесте његова друштвено-културна неетаблираност (настајање "одоздо") и *намера* функционисања по основи различитој од тзв. ауторске уметности.

У конкретним случајевима, овај приступ је, заправо, усмерен на откривање парадигме идеацијског која је у основи проучаваног феномена, што значи да се - утврђивањем схватања његових носилаца о значењу тога чиме се баве (у одређеном друштвено-културном контексту) и од ставова и очекивања рецептора - покушава допрети до идеја ствараоца; колико је то могућно, разуме се. Због тога би при исцрпнијој анализи требало узети у обзир не само оне ствари које су испољене у феномену означеном као фолклоризам већ и широк спектар ставова, понашања односа и сл. учесника у тим феноменима на плану структурних и функционалних односа у општем друштвено-културном оквиру у коме живе.

Bojan ŽIKIĆ

INTRINSIC AND FUNCTION IN FOLK - LORE: AN ETHNOANTHROPOLOGICAL ASPECT

Folklor is to be viewed as a totality of all forms of folks creative forms. "Folk" is not about to be bounded off by temporal and social organizational forms of living; it is "here and now" as it is in the past. The distinctive category of such folk-lore (which in further text will be folklore) is its difference from artistic authorship on the basic presumed and intended non-profitness and non-establishmentness. Also there is not such thing as "art for arts sake" in this kind of authorship, so consequently aesthetical evaluation of folklor is kind of misguidedness. The so called "folklor of today", which usually has been underestimated because of its "aesthetic worthness" - which means that only ancient folk-authorship is real folk-lore - is here signed as a "folklorism".

An ethnoanthropological approach is based on the basis of folklore as an expressive and communicational act. It tends to show structural and functional connection between folklore as kind of a model, and folklorism as kind of a concept, where concept is derived from a model. The process of this derivation is a dynamic category, and its been named "folklorization". The stress in this approach is on the actors in phenomenon like this, namely on the ideatics paradigm which leads them in course to behave as they do and on the way they think of that *what* are they doing and *why* are they doing so.

The given example is an analitical appliance of such approach, and it tends to show how highly corporational forms, e. g. nation, are connected with lower corporational forms, such as group of people, and individuals. The result of this example is: by kind of an ideatics paradigm.



СКЛАД ЧОВЕКА И ПРИРОДЕ У ВЕРОВАЊИМА

Човек "традиционалног друштва" сматра свет синонимом реда, лепоте и хармоније. Помоћу ритуала који су саставни део његових делатности, он покушава да тај ред очува. Модеран човек је оформио другачији поглед на свет, који је довео до многих поремећаја у природи, и тек у новије време, помоћу екологаје поново покушава да успостави равнотежу у природи.

Кључне речи: природа, свет, склад, ритуал.

Нека народна веровања и обичаји указују нам на однос човека "традиционалних друштава" према природи. Та веровања, настала веома давно, припадају старијем, анимистичком религијском слоју. Обичаји произишли из њих били су саставни део важних људских делатности. Они су се понекад опирали, а понекад прилагођавали тзв. вишим религијама, али су упражњавани све до наших дана, чак и кад је неким заборављен смисао. Хришћанство их, углавном, није забрањивало, већ их је благо христјанизовало.

Поступци човека "традиционалног друштва" према природи условљени су, с једне стране, његовим поимањем света. За њега је свет у коме живи синоним реда, лепоте и хармоније, дакле, супротност је неред, хаосу, који може, а понекад и провали у свет. Своје схватање света као реда човек осликава сликом света у којој је Земља на којој живи велика плоча кружног или квадратног облика. А ти геометријски облици, круг и квадрат, су, како је рекао Платон, лепи сами по себи и представљају ред и хармонију. То условљава да и човек своје поступке промишља на такав начин да не угрози постојећи ред. Штавише, он у многим приликама покушава да ритуалима утврди постојећи поредак ствари или да га поново успостави ако је нарушен.

За човека је цела природа, све што га окружује, оживотворено, одуховљено. Одређеним поступцима и ритуалима човек "традиционалног друштва" покушава да се нагоди и да придобије за своје циљеве натприродна бића, тј. силе природе.

По Мичелу људи су у прастаро време усклађивали своја стална кретања са токовима енергије Земље и померањима небеских тела.

Насељавајући се, човек ствара свој центар света. На том месту он често забија колац у земљу, поставља тачку оријентације у недефинисаном простору, смешта себе у центар света. Тим чином он симболично убија аждају, змаја или

змију и тиме, по Елијадеу¹, уништава хаос и успоставља ред, а по Мичелу², зауставља "духа земље", ток земне енергије, усклађујући га са осталим космолошким утицајима. Ова два тумачења геомантијског поступка познатог у Кини, Индији и осталим старим цивилизацијама заправо говоре о истој ствари, јер ако се убијањем змаја или змије зауставља ток земне енергије и она доводи у склад са надземним светом, шта је то него уништавање хаоса и стварање реда.

У Србији, услед историјских услова, нека насеља су настала релативно недавно па се још памти ко их је основао, односно ко је први "ударио колац" селу. Тако је за село Кладурово забележено: "Ту су се прво доселили стари породице Негроњи. Зато што су они први *ударили колац* Кладурову, како народ вели, они се не могу никад обогатити³."

Човек пажљиво бира место где ће подићи своје станиште. На тај избор утичу осунчаност, заклоњеност од ветра, близина воде, близина или удаљеност од путева. Али човеку "традиционалних друштава" то није довољно. Он тражи неки знак од више силе. За њега је природа насељена различитим демонима, духовима и митским бићима и потребна му је потврда или да је простор који је он изабрао слободан или да се демонска бића неће противити његовом насељавању, јер од тога, како он сматра, зависи будућност њега и његове породице.

Постоје места за која се сматра да су стецишта демона, као што су међа, раскршће, гумно, дрвљаник и тзв. вилино коло; затим места која су света, као црквине и гроб, гробље. Та места се унапред искључују за подизање станишта.

Кад човек одабира место на коме ће се настанити, он покушава да уочи неки знак који би му помогао при избору. Тај знак тумачи као очитовање светог. То може бити ненадано застајање волова или неочекивана појава јелена. Међутим, поред тих посебних случајева, односно "знакова", постоје они, да кажемо, уобичајени. Сматра се на пример, да је за подизање куће повољно место на коме се окупља живина, где петлови певају и место где овце пландују.

Петао, "птица која рађа сваки дан" како је рекао један фараон XVIII династије, у вези је са хтонским али и са соларним. Својим кукурикањем и најављивањем новог дана, он растерује вампире и вештице, а виле тера на удаљена места. Зато његово борављење на одређеном простору, сматра се, означава да је тај простор слободан, непоседнут од натприродног. По мишљењу нашег народа "овца је благословена животиња која је из раја искочила"⁴, па се верује да је и место које она изабере благословено, и самим тим, погодно за подизање куће.

У овом посматрању понашања животиња можда постоје и нека емпиријска сазнања, тј. да је на месту где се одређене животиње окупљају земља тврда и "оцедита", али су она потпуно уклопљена у религијски образац мишљења.

Изабрано место се и проверава. Постоји више начина провере. Неки на изабраном месту оставе ноћу нешто хране и пића, па ако то ујутру нађу нетакнуто, тумаче да је место слободно за градњу. Други преко ноћи оставе даску, па ако ујутру испод даске нађу нешто живо, неку бубицу или мрава, сматрају да на том

¹ М. Елијаде, *Свето и профано*, "Замак кulture", Врњајска Бања 80, separat 25, стр. 11.

² John Michell, *The Earth Spirit, its Ways, Shrines and Mysteries*, London 1975, видети стр. 4, 10, 12.

³ М. Јовановић, *Млава*, СЕЗБ I/2 Београд 1903, стр. 418.

⁴ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970. под овца.

месту има живота, па ће бити живота и породици која ће се ту настанити. Неки са изабраног места носе грумен врачари да процени да ли је земља добра и незапоседнута; неки на изабраном месту у зору ишчекују какав ће први глас чути, или какав ће сан уснити.

При самој градњи жртве се приносе да би примириле и придобиле како "духа земље" тако и демоне или митска бића која, сматра се, полажу право на надземни простор. Код нас су то најчешће виле. Жртвама се жели, с једне стране, обезбедити срећан и берићетан живот породице, а, с друге стране, трајност грађевине која се подиже.

Пажња која се обраћа на то шта ће се прво унети у нову кућу, ко ће први у њу ући, ко ће заложити прву ватру, говори о стално понављаној тежњи да се с натприродним силама, а то су у ствари силе природе, успостави сагласје. Уопштено се сматра да се крвне жртве приносе земљи, а жртве паљенице небу. Особа која пали прву ватру у новој кући димом повезује огњиште с небом, успоставља вертикалу, осу света, и тиме смешта огњиште и своју кућу у центар света. Строга правила о особи која пали прву ватру, као и уобичајено клање певца на прагу указује на стални страх да већ принесене жртве нису довољне и да незадовољне натприродне силе саме могу узети жртву, при чему се домаћин сматра најугроженијим. Јасно је да се смрт домаћина сматра и најопаснијом по заједницу.

"Избор је учињен, кућа је подигнута и уселена. Па ипак тиме не престаје потреба за њеном заштитом. Верује се да кућа има свог заштитника, а манифестни облик тог заштитника је најчешће змија. Сетимо се да се змија (змај, аждаја) јавља на почетку градње, као манифестни облик хаоса, по Елијадеу, или као манифестни облик тока енергије "духа земље" по Мичелу."⁵ Код нас, а и код других народа, верује се да свака кућа има своју кућну змију која борави испод прага или огњишта, што су култна места куће. Неки верују да кућа која нема кућну змију нема среће. По веровању нашег народа постоје и змије пољарице, заштитнице поља и змије благаре, златаре, које чувају законано благо. Те змије заштитнице, без штете по породицу или поља, могу се дислоцирати, али се не смеју убити. Убијање кућне змије, верује се, изазваће смрт домаћина или неког од чељади, као да убијање змије доводи до нарушавања неког раније успостављеног склада. Символика змије је веома сложена. По Чајкановићу, она је добар демон и "у њој је свакако инкарнација душе претка, можда првог митског претка".⁶ Посебно је занимљиво веровање да змија чуварица неће остати у несрећној кући.⁷ То указује на народно схватање да су друштвена заједница, тј породица и змија чуваркућа која, свакако поред осталих симболичних значења представља и *spiritus loci*, у међусобној зависности и да и у једној и у другој сфери мора бити успостављен склад; поремећај на једној страни доводи до поремећаја на другој страни. Добробит куће и присуство змије су укрштени: нема на претка породице без кућне змије, али ни змији опстанка на простору несрећне куће.

⁵ Ласта Ђаповић, *Земља, веровања и ритуали*. Етнографски институт САНУ, Београд 1995, с. 114.

⁶ В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, СКЗ, Београд 1973, с. 105.

⁷ Видети: Тихомир Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, СЕЗБ I/33, Београд 1958, с. 124.

И у веровањима и ритуалним радњама које прате обраду земље изражено је човеково схватање о његовој повезаности с природом и његова тежња да са њом успостави склад.

На почетку сетве, у многим крајевима, сејач прву шаку семена намењује птицама, другу мишевима или мравима, а тек са трећом почиње сетву. За човека "традиционалних друштава" природа са својим наклоностима и ненаклоностима према човеку је јединствена и њу чини целокупно окружење, што значи и животиње које у њој живе. Дакле, намењујући жртву животињама она се, истинна посредно, намењује природи. Можемо је посматрати и као човеково ритуално учествовање у одржавању склада у природи.

Приликом жетве пољодељци често остављају нешто закићеног класја на њиви, уз речи: "Треба дати њиви њивино!", или "Нека остане Богу!" или "Оставићемо нешто птицама небеским!" Слично се поступа и при берби грожђа и при брању воћа. То чине, како кажу, "да би догодине било берићета"⁸. Ти поступци указују на схватање да човек, ако жели да има користи од природе у будућности, не сме све приграбити себи.

Веровања и ритуали су укључивали интуитивну спознају, емпиријска сазнања, која су се, заоденута у религијско рухо, лакше преносила, али пре свега, они су човеку омогућавали уверење у могућност општења, споразума и савеза са оним силама које су изван његове моћи, по његовом схватању са натприродним, и давале му снагу да премости страх и да се суочи са непознатом будућношћу.

Свака од тих ритуалних радњи се врши зато да би се постигао конкретан циљ, на пример, трајност куће и породице у њој, берићетна летина итд. Кад их, међутим, погледамо све заједно, сва та веровања произлазе из, једне одређене представе и изграђују један целовит поглед на свет. За човека "традиционалног друштва" свет у коме он живи је ред, лепота и хармонија. У њему су, истинна, заступљене силе деструкције и хаоса, али су оне потчињене реду. И такав поредак представља равнотежу. Равнотежа може бити поремећена. Природа је целовита, а човек је део те природе. Човек "традиционалног друштва", који себе сматра врхунцем стварања, увиђа да својом делатношћу врши промене у природи и страхује да тиме може изазвати поремећај постојеће равнотеже. Због тога он своје поступке стално покушава да усагласи с природом, а циљ његових веровања и ритуала јесте да одрже, осигурају или поново успоставе поредак реда, лепоте и хармоније.

Ритуали који прате конкретне делатности одржали су се код нас, мање - више, све до данас код сеоског становништва, тј. човека "традиционалног друштва". И премда је слика света из које су ти ритуали произишли потиснута и премештена у домен прича, однос према силама природе није се знатније променио.

Међутим, са научно-технолошким развитком почео је да се ствара један нови поглед на свет. Он је постојао и постоји и развија се упоредо са "традиционалним" погледом на свет, да би споро, а данас све брже на њега утицао.

Од многих елемената који су суделовали у настанку новог схватања света овде ће бити поменути само неки који су, чини нам се, релевантни за ову тему.

⁸ Мијатовић С. - Бушетић Т., *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ XXXII, II/14, Београд 1925. с. 39.

Упознавањем са вековима заборављеном грчком мишљу, ренесанса је довела до уздицања самог човека и истицања у први план максиме “да је човек мера свих ствари”.

Али научно откриће да је Земља лоптастог облика и да се окреће око Сунца, тј. да Земља није средиште универзума већ само један његов мали део, уздрмало је дотадашње схватање света. Тиме је Земља изгубила свој централни положај, а човек своје узвишено место у васељени. Очекивало би се да ће се он услед тога осећати ситнији и безначајнији. Међутим, човек као да није могао да се помири с минорним положајем у свету. Реакција је била повећана вера у сопствени разум, афирмација јединке и њених менталних способности.

Такав поглед на свет отворио је врата рационализму, ослободио човека неких табуа и страхова и довео до убрзаног развоја науке и многих техничких достигнућа. То је повећавало човекову самосвест. Он је све више продирао у тајне природе и овладавао њеним силама. Тежио је да господари природом, а не да кореспондира с њом.

Истовремено са уздицањем рационализма, који је био и реакција на мистицизам средњег века, ирационално је све више потискивано и означавано као назадњаштво. Интроспекција, саставни део религиозности средњег века, смањена је, а емоционалност, која је по својој природи блиска ирационалном, обуздавана је и потискивана, што је постепено довело до отуђености међу људима, равнодушности, чак безосећајности.

Чини нам се да је још једно откриће, не из области астрономије, већ из области физике, идејом коју у себи носи, и подсвесно, уздрмало човекову представу о свету. Идеја Ајнштајнове теорије релативитета несумњиво се пренела и на остале области и проузроковала промене у начину мишљења. Она је довела до релативности старих истина, довела је у питање стабилност два основна човекова оријентира - простор и време - и, као да је проузроковала релативизацију и других вредности и тековина човековог постојања: етичких и моралних норми.

Модеран човек, готово с миром, говори како може притиском на дугме да уништи свет, да генетским инжењерингом може да ствара монструме или робове... Престао је да природу посматра с поштовањем и страхопоштовањем, како чини човек “традиционалног друштва”, и своје деловање не усаглашава с њом. Својом умишљеношћу и грабежљивошћу пореметио је равнотежу у природи и довео у опасност и њу, а самим тим и свој опстанак. Али, поред тога, постоји несклад и у човековој духовној сфери. Он је посвађан сам са собом.

Освешћен и уплашен човек данас покушава да опет успостави равнотежу и склад између себе и природе, али другим средствима. Но да би у томе успео, неопходно је да нађе пут до сопствене хармоније.

Lasta ĐAPOVIĆ

THE MAN AND NATURE HARMONY THROUGH BELIEFS

A man of the "traditional society", understands the World as order, beauty and harmony. Considering himself as a peak of creativity he realizes that he can disorganize that order by his actions. That is why he tries to harmonize his actions with nature, and together with rituals establish coexisting relations with spiritual powers of nature.

A "modern man" with a different view of the world and with a certain belief that he is more a master of nature than its judge, realized recently that his deeds preceding certain attitude, influences disorder in nature, which could be demise for his existence. Creating a new scientific discipline, called ecology, which protects nature, a "modern man" tries hard to make harmony, beauty and order in the world. The author mentions the need of developing the ecology of spirit.

ЛЕСКА КАО МУШКИ АПОТРОПЕОН ПОРЕЧКИХ ВЛАХА

На досад непознатој етнографској грађи из влашких села Поречке Реке у залеђу Ђердапа, разматра се употреба *леске* у магијској заштити одраслих мушкараца од ватреног оружја.

Кључне речи: леска, гвоздена трава, Власи.

Код Влаха Поречке Реке¹ постоји дубоко укорењено веровање да је леска (*Corylus avellana*) најстарије и најјаче дрво на свету, да је змијин кум² и да у њу не удара гром, па се зато користи као средство ефикасне заштите од ова два прастара човекова непријатеља. Предмет овог рада је, међутим, пренос апотропејске (заштитне) функције леске са грома на ватрено оружје и настанак нове обредно-магијске праксе која захвата мушке припаднике сеоске заједнице. Промена је настала с појавом ватреног оружја, а заснована је на хомеопатском принципу магијског мишљења да "слично изазива слично". Сличност између грома и ватреног оружја је несумњива: у оба случаја види се блесак и чује се пуцањ а слично је и оно што разара и убија - код оружја метак, а код грома - са,

¹ Поречка Река је предео на целина, антропогеографски везана за слив истоимене реке, која се у близини данашњег Доњег Милановца улива у Дунав. Њен традиционални центар био је стари Пореч на Дунаву, али је након наглог развоја рударства, почев од половине XIX века, распарчана на мања подручја, тако да данас можемо говорити о Доњем Поречу и даље везаном за Доњи Милановац, и Горњем Поречу, који је административно, а делом привредно и саобраћајно, подељен између Бора и Мајданпека. Цела Поречка Река, с малим изузетцима, насељена је Власима, који по етнологичким карактеристикама представљају лимитрофну зону између Царана у неготинској равници и Унгурјана у хомолским брдима. Етнографска грађа која се разматра у овом раду прикупљена је на подручју Горњег Пореча коме припадају села Рудна Глава, Црнајка, Горњане и Танда.

² Однос змије према лесци је исти као и однос човека према куму: као што човек патријархалне културе према свом куму осећа страхопоштовање и држи се обичаја који налажу да га се клони - тако се и змија "стиди свога кума" и настоји да се не нађе у његовој близини. Докле иде овај стид и какву снагу има, сведочи раширено веровање да је човек који носи лесков штап потпуно заштићен од змије. Пред њега змија не излази, а ако му се којом несрећом нађе на путу - довољно је само да је такне штапом па да она "умре", наравно не од повреде већ од "стида". Змија се не клони само човека са лесковим штапом већ и леске уопште. Тешко се овде може наћи особа која ће посведочити да је икад у животу видела змију, на пример, склупчану под леском или - што је готово незамисливо - како пуже уз њено стабло, или лежи на њеним гранама!

ђата,³ по веровању Влаха нека материјална супстанца у облику стреле, чврста попут кремена, а оштрија од ножа; по многим елементима, дакле, и формално и по дејству слична метку.

Апотропејски магијски образац је једноставан: *ако је леска од давнина сигурна заштита од грома - јер у њу гром не удара - она је самим тим и заштита од ватреног оружја, јер су и пуцањ и гром иста класа ствари*. Али, да би се од тог општег магијског принципа направила конкретна амајлија, неопходна је прецизна ритуална акција човека, изведена у прописано време и на прописан начин. Прописано календарско време произлази из народног схватања парадигми вегетације - не само леске већ биља уопште - као што су Ђурђевдан (Синђуордз) и Преображење (Побрајимј).

Гвоздена трава (јарба фјерулуј)

На Ђурђевдан се обредном бербом лесковог цвета припрема амајлија јарба фјерулуј ("гвоздена трава"). На основу етнографских података, може се претпоставити да су ову праксу, у коначној форми, обликовали хајдуци, који су се, као што је познато, на Ђурђевдан састајали и формирали своје одметничке дружине. Сам обред је строго чувана тајна коју су знали само најискуснији одметници и нерадо су је преносили на људе изван свог одабраног круга. Знање о њој нешто више се проширило у народу тек у ратовима с краја XIX и почетком XX века, када је смртној опасности од ватреног оружја био изложен знатно већи број мушкараца него у време малобројних хајдучких дружина.

Мушкарац који жели да поседује гвоздену траву треба, пре свега, да буде морално чист, праведан и поштен човек. Такав човек неколико дана раније обилази лесковите терене у потрази за родним стаблом које се налази на приступачном месту. Кад одреди леску, припреми комад белог платна натопљеног у восак и од брекиње изради малу чауру с поклопцем или чепом, коју три дана и три ноћи држи у посуди са светом водицом, донетом из три манастира, и коју, после сушења, такође импрегнира растопљеним воском. Тако опремљен одлази ноћу, уочи Ђурђевдана, до одабране леске. Мушкарац иде потпуно сам, ћутећи, без оружја и без ичега туђег при себи. Приликом извођења обреда осим тога, он мора да буде окупан и обучен у чисто рубље, а такође се мора у те дане уздржавати од сексуалних односа, јер се и они, као што је познато, у народу сматрају нечистим.

Леска, по веровању, има мушки - црвени и женски - розе цвет. Цветови опадају само једном у току године - у поноћ уочи Ђурђевдана, и то се догађа брзо, практично, прича се - у делићу секунде. Мушкарац зато мора да буде веома вешт. Он крај леске најпре скине одећу, а затим наг стане под изабрану грану

³ Ортографија изворног влашког текста у овом раду заснована је на принципима који су развијени у Одељењу Музеја рударства у Мајданпеку. За основу је узета српска азбука због велике фонетске подударности српског и влашког језика. Само је пет влашких гласова, којих нема у књижевном српском језику, обележено посебним графемама: *ă* (мукло а), *î* (мукло и), *h̃* (умекшано h̃), *h̄* (умекшано h̄) и сливна африката *dz*. Сва остала употребљена слова српске азбуке имају и овде исту вредност као и у српском језику. (Видети више о принципима ове ортографије у: Паун Ес Дурлић, *Дуој фраз - влашка верзија митолошке приче о Усуду*, "Развитак" бр. 194 - 195, Зајечар 1995, стр. 113 - 119).

лицем према истоку и затворених очију држи платно обема рукама. Тачно у поноћ осети се лагани титрај у ваздуху који изазива цвет при паду и мушкарац мора хитро да склопи платно над њим. С платном у руци навлачи одећу, трипут се прекрсти и хитро полази кући. На путу до куће цвет се у стегнутом платну претвара у фигуру детета. Ако је ухваћен црвени цвет, фигура добија облике мушког, а ако је ухваћен прах розе цвета - обресе женског тела. Са платном се не улази у кућу, већ се одлази под неко оближње дрво, по могућству лесково, и тамо се отвори и погледа на месечини, или при неком приручном светлу, која је фигура настала. Ако има мушке атрибуте, ставља се у чауру и затвори, а чаура увеже воштаним концем и стави око врата. Ако је фигура женска, онда се уноси у кућу и касније предаје некој нероткињи из уже или шире фамилије.

Чаура се у акцији носи тик уз тело као стална и сигурна заштита али се у најкритичнијим тренуцима може отворити и пружити у правцу из кога прети опасност. Фигура такође штити и од хладног оружја: ножа, сабље, копља, стреле, а помаже при избављењу из казамата јер може да отвори сваку браву и откључа сваки катанац. Верује се да су сви заробљеници који су се избавили ропства, или затвореници који су успели да побегну из апсана, имали код себе ову *гвоздену траву*. Амајлија губи моћ и може се бацити ако се не скида приликом вођења љубави, ако се уноси у цркву или ако се са њом иде у крађу, почини злочин и, уопште, ако се прекрше морални кодекси који владају у патријархалном друштву. Убијање непријатеља у одбрамбеним или ослободилачким ратовима, или убиства у самоодбрани, не умањују моћ амајлије, јер се не сматрају неморалним. Напротив.

Амајлија се обично пред крај живота предаје неком од изабраних мушких наследника, на такође обредно прописан начин. Примопредаја је значајан породични чин али се обавља у најужем кругу, чак као нека врста мушке мистерије јер осим двојице мушкараца, остали чланови породице не учествују у обреду. Власник амајлије унапред одреди дан, који је обично неки празник, и саопшти наследнику и укућанима да ће му тада бити предата амајлија. Окупани, умивени и свечано обучени они ујутру оду до изабране леске у шуми, или до неког чистог шумског извора. Прекрстивши се, старији мушкарац предаје комад воска млађем да истрља десну руку у коју ће примити амајлију, затим му додаје увостено платно на које полаже чауру, уз свечану изјаву да му *гвоздену траву* предаје да би га сачувала "од пушке, ножа и сваке друге недаће" као што је и њега чувала целог живота. Налаже му при том да буде поштен, јер амајлија само такве људе може да заштити. Млађи мушкарац мора да се прекрсти и закуне да ће се владати како ваља и да прстом прошара по платну као да тај завет потврђује и својим потписом. На путу до куће старији мушкарац ће млађем непрестано давати поуке о томе како се с амајлијом ваља понашати, а касније, током свечаног ручка, причаће и осталим укућанима о чудесним ситуацијама из којих га је амајлија избавила, појачавајући тако њено имагинарно дејство ауторитетом личног доживљаја. До краја живота однос та два мушкараца биће испуњен међусобним поштовањем и уважавањем.⁴ *Гвоздена трава* - мада најјачи војнич-

⁴ Основни опис ових обреда добијен је почетком 1995. године од мајданпечког пензионера Пауна Рудића коме је ову тајну, пред крај живота, пренео чувени хајдук и одметник из времена бугарске окупације Илија Голубовић из Близне код Рудне Главе. Грађа је само у неким детаљима допуњена казивањима још неколицине старијих људи из Рудне Главе и Горњана.

ки апотропеон - данас се готово више не израђује, или, пак о њој људи нерадо говоре, јер се сматра да би одавање тајне, или нашироко приповедање, одузело амајлији моћ а лице које би то чинило имало би озбиљне непријатности.⁵

Војнички лешник (алуна војњићаскӑ)

За разлику од гвоздене траве коју сами мушкарци, под прилично мистериозним околностима, припремају на Турђевдан, обреди припреме мушког апотропеона на Преображење јесу, на испитиваном подручју, масовна појава. Ова амајлија, заснована на лешнику, има различите називе: *алуна ђи ла Побрајимј* ("преображењски лешник"), *алуна војњићаскӑ* ("војнички⁶ лешник"), *алуна ку арђинт* ("сребрни лешник"), *алуна ђискӑнтатӑ* ("магијски лешник") или само алуна ("лешник").⁷ Начини брања и припреме лешника данас су многобројни и готово индивидуализовани, али се могу свести на три модела:

- а) лешник припрема сам мушкарац;
- б) лешник му спрема мајка или супруга;
- в) лешник се купује код сеоског врача.

Први начин сматра се "исправним" и "старијим", и практикован је све до половине XX века.⁸ Мушкарац коме предстоји одлазак у војску или рат, на Преображење, између поноћи и првих петлова, одлази до унапред изабраног лешника, скида се до коже и стаје лицем према истоку а леђима према изабраној грани. С рукама позади, захвата грану и савија је до стражњице да би гузовима ухватио и откинуо један лешник, трудећи се да то буде бокор од тролешника. Не облачећи се, већ тако наг, с одећом и узбраним лешником у рукама, одлази до места где је раније уочио расцветану папрат и на исти начин, гузовима, убере њен цвет *флуаре ђи фјаригӑ*. Тек онда може да се обуче и врати кући где, у току преподнева, од тролешника изабере најбољи и, седећи на кућном прагу, избуши га шилом и кроз рупицу ишчачка језгро. У испражњену љуску стави, у честицама, живу (*арђинт виу*), комадић мермера (*мармур*), комадић пловкиног пера (*панӑ ђи рацаӑ*), комадић ливадске траве која је после косача остала непосечена, комадић тамјана (*тамӑње*), честицу злата, обично састругану са златног прстена, делић нокта ванбрачно рођеног детета (*унгје ђи копил факут ђи куопил*), кошчицу птичице царић (*уос ђи питуљик*) и, наравно, цвет папрати.

⁵ Због веровања да она отвара сваку браву и катанац неретко се у овим влашким селима могу срести групе Рома које нуде приличне своте новца за њу. Међутим, чим се такви "накупци" појаве, одмах се невероватном брзином почну ширити приче о разним удесима оних који су пристали да за паре одају тајну гвоздене траве (нпр. како је један горњански сељак, који је подлегао ромским девизама, замало страдао јер је из леске изненада блеснула нека необична и јака светлост па је једва изнсо живу главу бежећи наврат-нанос, оставивши под леском чак и своје одело, и сл.).

⁶ Реч "војњик" код Влаха, поред значења "војник, припадник војске" истовремено означава и мушки пол уопште.

⁷ Ми се у даљем тексту опредељујемо за назив "војнички лешник" јер нам се чини да он најпотпуније садржи не само лексички већ и културни контекст апотропеона.

⁸ Опис који овде дајемо реконструкција је обреда на основу казивања људи који су то некад лично радили, или су као млади мушкарци поучавани да би знали "ако им то некад у животу затреба".

Лешник се затим залије воском и над њим се, уз упаљену славску свећу, ту, на прагу, трипут изговара басма следећег садржаја:⁹

*Кум њима ну принђе арђинту,
ши кум куаса на тајат јарба,
ши кум ну принђе пана апџ,
ши кум ауру ну принђе руђина,
ши кум ну са принђе питуљку,
аша сџ ну са принђа ђи миње плумбу,
нума сџ трага бн фјарига инфлурита.
Кум је мармуру ђи тарс,
кум но-л страбаће плумбу ши куџту,
аша сџ фиу ши јо ђи тарс;
кум фуг туаће риљили ђи тамње,
аша сџ фуга ши ђи ла миње;
кум је кубпилу факут ку наруок ши драг
аша туот драгу сџ фије ку миње
сџ рамџн виу, курат ши луминат
ка стауа пи ђерџ, ка руауа пи помџнт.*

*Како нико не ухвати живу,
како коса не посече травку,
како перо не укваси вода,
како рђа не ухвати злато,
како је неухватљив мали царџ,
тако мене мстак да не хвата,
нска оде у расцветану папрат.
Као што је мсрмер јак,
како га не пробџа метак и нож,
тако да будем јак и ја;
како тамјан гони звоко зло,
тако нек се зло и мене клонџ;
како је копиле у сређи рођено,¹⁰
тако и мене нек сређа прати
да останем жив, чист и свет
као звезда на небу, као роса на земљи.*

Овако припремљен војнички лешник је раније, кад се у рат одлазило у сопственој одећи, ушиван у ревер капута, а данас се ставља у платнену врећицу и носи у горњем левом џепу униформе, или, увијен у новине и омотан лепљивом траком, у новчанику уз остала лична документа.

Војнички лешник припремају мајке за младиће и супруге за ожеђене мушкарце тек у новије време. Школоване и просвеђене послератне генерације мушкараца уопште не маре за стара сујеверја, па и за *војнички лешник*, и ту су улогу, природно, морале да преузму одговорне жене из њихових породица. У основним контурама обред је остао исти, с тим што се као мушкарчев супститут јавља виргилна девојчица а само брађе не врши се више у поноћ него рано изјутра. Девојчица се води нага од куће до леске и све док не узбере лешник мора да ћути. Наравно, нису све жене вичне извођењу обреда до краја, па се за оно што не знају обрађају другим женама, или, због самог бајања на пример, траже помоћ упућених врачара.

Тако се, спонтано, појавио трећи, можемо рећи професионални начин припремања војничког лешника. Досетљиве врачаре, због опште потражње амајлије у кризно време - припремају на Преображење већу количину лешника које купују заинтересоване жене за своје синове или мужеве кад ови приме позив за војску или мобилизацију. Та пракса је, међутим, довела до још једне нове поја-

⁹ Текст је у појединим деловима компилација казивања већег броја информатора, али основну захвалност дугујем Јаворки Јанковић (рођ. 1952) из села Горњане. Ниједна влашка басма није табуисана као ова; лице које неовлашћено казује текст не само да уништава магијску моћ лешника већ може имати разне неугодности са демонима који контролишу подручје магије као што су *Шојмани*. Мој млади сарајник из Црнајке, средњошколац Бојан Јонових, уверио се у то кад су га на вичне места глатко одбиле неке у том селу познате врачаре. Једна му је гневно испричала како ју је неки дреки момак из села крипом снимио на касетофон док је "угађала" лешник, због чега је оболела од "падајуће болести". Не би се ни знало о чему се ради да је болест једном приликом није стигла у аутобусу; док је била у трансу непрестано је, казали су јој људи, бунчала о некој траци и о некој подвали с тајним снимањем. Та прича је заинтриговала њеног сина коме није било тешко да пронађе момка и на силу му отме траку. Престала је да "пада" тек после уништења траке.

¹⁰ Копиле је свако ванбрачно рођено дете; сматра се да је оно усуд љубави и среће, за разлику од брачне деце која се рађају из дужности и обавезе.

ве, сасвим непознате, чини нам се, не само нашој него и светској етнологској литератури: *експерименталне провере магијског учинка купљене амајлије*. Природно подозриви мушкарци постају још подозривији јер не знају да ли је врачара лешник припремила прописно, да ли је у љуску ставила све састојке иле није. Мучени сумњом - а суочени са чињеницом да се у овој ствари ставља живот на коцку - они предузимају практичне кораке да провере дејство амајлије пре него што ће је употребити. Неки, на пример, вежу лешник псу око врата па га пусе да јури по дворишту док за њим пуцају из ловачких пушака; други чине то исто али са петлом, трећи пак пуцају из пиштоља на сопствене јакне у које стављају лешник и које, као мету, каче на ограде ... Након оваквих (скорашњих) експеримената¹¹ разглашене су по Горњем Поречу приче "како је пас преживео", "како петлу ни перце није зафалило", "како је јакна остала читава а дирек био избушен куршумима"! Пропраћене пуним именима и презимена људи који су проверу вршили, ове приче на нов едукативан начин, примерен просвећеној генерацији, учвршћује старо веровање у магијску моћ војничког лешника. Када се овоме додају драматична искуства повратника с ратишта којима је амајлија - тврди се - већ спасла живот, и која се невероватном брзином разносе у народу¹² - постаје јасно зашто се данас овај апотропеон масовно употребљава и зашто је захватио, може се рећи, све радно активне мушкарце а не само оне које чека одлазак у војску или на ратиште. Због честих погибија у саобраћају, страдања у руднику, смртоносних превртања тракторима и слично, готово да се више не полази на посао или не седа за волан без лешника при себи.¹³ Контролу неопходне мушке обазривости у таквим ситуацијама врше жене.¹⁴

Уместо закључка

Очигледно је да култ леске управо у наше време доживљава свој трећи степен трансформације - од првобитне заштите од грома, преко заштите мушкараца од ватреног оружја до њихове заштите у широком распону делатности где им је живот угрожен, или где им је неопходна срећа. При том ствар није у божанској природи овог лепог дрвета нити у посебним својствима које оно преноси на човека, већ у човековом осећању сигурности кад амајлију има при себи. Уверен у њену стварну моћ, он у критичним ситуацијама не паничи, не губи

¹¹ Експерименти сличног карактера вршени су и на самом ратишту, а све у жељи влашких момака да своје саборце увере у моћност њихове амајлије. На извесну удаљеност стављали су два шлема један до другог; под једним је био лешник а под другим није. Казивачи увсравају како је, поред бесомучне паљбе у том правцу - шлем са лешником остао неокрзнут.

¹² Једном војнику из Клокочевца митраљески рафал је уништио шињел, а он остао неповређен; другом су меци избушили опасач, трећем су пробали шлем итд. Сви су они код себе имали војнички лешник и, захваљујући њему, вратили су се кући живи и здрави.

¹³ Забележили смо изјаву једног страсног коцкара из рудноглавског зассока Крш, који тврди да још ниједном није изгубио новац откад лешник има код себе за време картања!

¹⁴ Један од казивача, радник мајданпечког "Универзала" који на посао свакодневно путује аутобусом, открива да - као улични чистач - не мари пуно за лешник и да га зато често заборавља код куће. Али откако га је жена "ухватила" у тој несмарности, има обавезу да јој сваког јутра показује лешник пре него што га стави у џеп заједно с новчаником и личним документима. Лешник му је, иначе, она набавила од неке врачаре из Црнајке. Вели да се обоје много не разумеју "у те бапске ствари" али су чули како је добро "да сваки мушкарац то има код себе кад иде на пут".

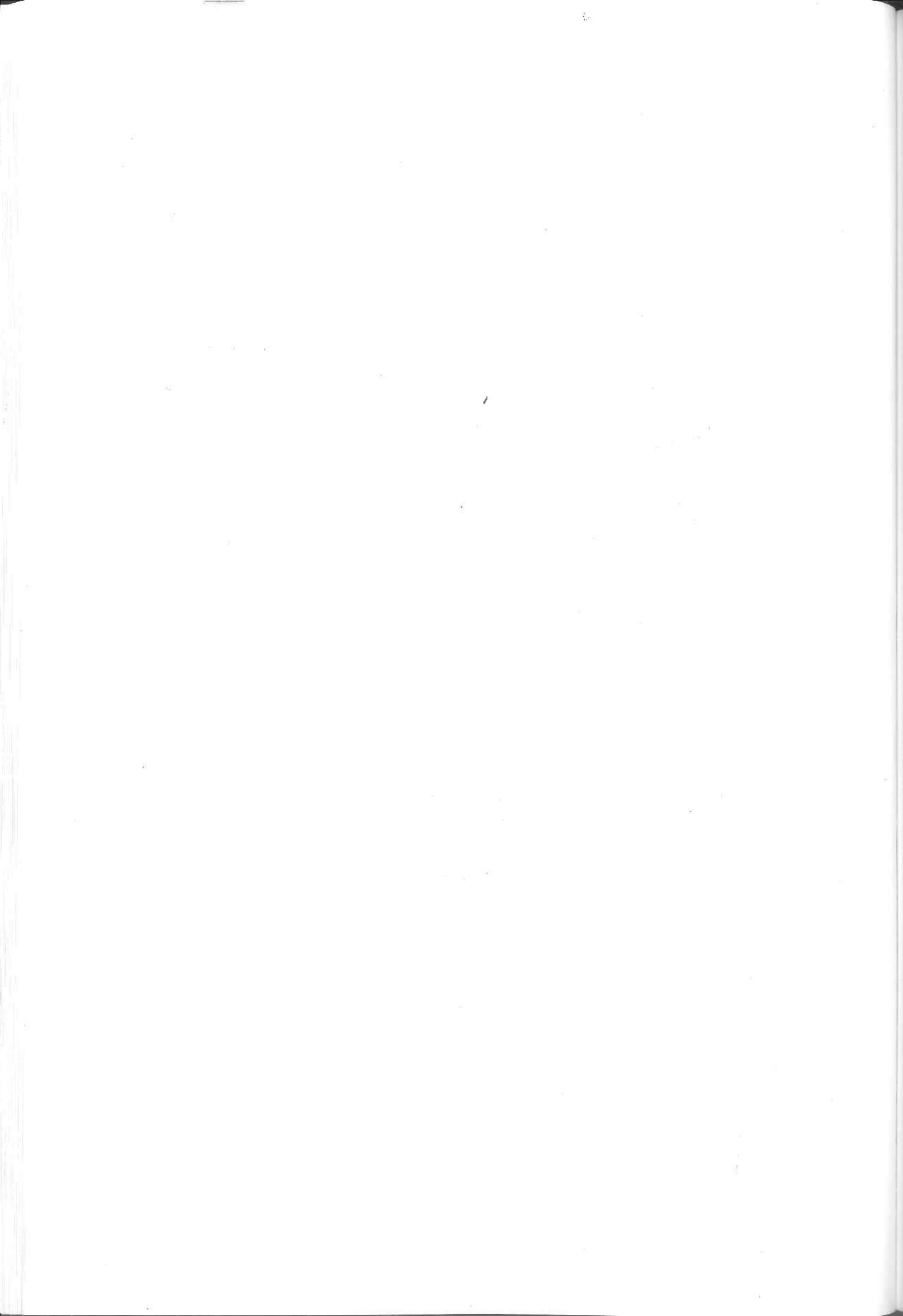
присебност и самопоуздање, и вероватно сталоженије, брже и лакше доноси рационалне одлуке. Непотребно страдање мушкараца се тако смањује, а увек се деси довољан број "уверљивих" случајева да магијској статистици дају за право.

Као снажан морални регулатор чува и етичку страну међуљудских односа, дајући тако свој наоко мали али значајан допринос стабилности људске заједнице. Кад је на команду свог голобрадог старешине, млади војник Д.Б. из Рудне Главе залегао у траву на словеначкој граници и сравио нишан са збуњеним лицем дојучерашњег друга који је бежао из већ расточене ЈНА - намах се сетио мајчиног савета датог приликом предаје лешника - да не ваља "пуцати у месо", и померио цев неколико сантиметара у страну. На удаљеном брежуљку подигао се облачић прашине а прогоњени момак је утекао у шуму. Вероватно никад неће сазнати да му је живот спасио војнички лешник из Поречке Реке.

Paun Es DURLIĆ

HAZELTREE USED AS MALE TALISMAN

The paperwork presents the unknown ethnographic material collected in Vallachs villages from Porečka Reka valle concerning the application of hazeltree as a talisman used for male protection from firearms.



ГРЧКА СВАДБА И СЛАТКО ОД ТРЕШАЊА

Код Грка се и данас одржао обичај да приликом првог сусрета са младенцима (сином и снахом), на прагу новог дома, свекрва их дочекује са слатким од трешања. Прво послужи снаху, а затим сина. Веровање да плод трешње изазива љубавну страст код жена и девојака сведочи да је трешња еротски симбол и да јој народ приписује одређена афродизијачка својства.

Кључне речи: трешња, свадба, слатко, афродизијак, пролече.

Венчање код Грка један је од најважнијих догађаја. Дуго се припрема и не постоји начин да се тај чин обави у неколико недеља или дана. Кад младенци одлуче да заснују брак, о томе најпре обавесте родитеље. Од тог тренутка родитељи и многобројна фамилија, јер код Грка су породичне везе врло јаке, ступају на сцену.

Свадба о којој је реч одржана је, 21. октобра 1995. године у селу Агросикиа, десетак километара удаљеном од градића Јанице, које је 60 км удаљено од Солуна на путу према Килкису. Пољопривредни је центар области, где је производња памука главна привредна грана. Млада, Параскеви Христодулу родом је из Агросикие, а младожења Теохарис Серетис - из Едесе. Упознали су се на студијама у Београду.

Код Грка се најпре уговара веридба. Младожења са родитељима и најближом родбином одлази у кућу младиних родитеља, где будући свекар прстенује невесту и објави веридбу. На веридби се уговара девојачки мираз и датум венчања. Између веридбе и венчања прође најмање годину дана, јер обично толико треба времена младиним родитељима да спреме мираз. Данас је уобичајено да они обезбеђују, односно младенцима купују стан потпуно опремљен намештајем. То захтева и времена и пара, па није чудо ако веренички стаж траје и две године. У међувремену вереници се нормално виђају, а и сами раде и штеде да би заједнички живот почели што боље материјално обезбеђени.

У Грчкој се венчања обављају искључиво у цркви. Грађански брак, иако је законом дозвољен, практично нико не упражњава, осим можда, појединаца у великим градовима, али ни тада то породица не одобрава и не пружа никакву материјалну потпору младом брачном пару.

Током вереничког стажа вереници су дужни да више пута одлазе заједно код свештеника " на испит " где ће их он упућивати у *свету тајну брака*.

Неколико недеља пред венчање, кад су већ све позивнице послате, најближа родбина, а то је код Грка врло растегљив појам, крене у велике градске центре ради куповине одеће коју ће обући на свадби. Мушкарци купују одела, жене хаљине а деца се облаче у нове комплете. Желе да што лепше и богатије изгледају и да покажу "оној другој страни" како су они једна моћна фамилија.



Младожења Теохарас Серетис са мајком Пелагијом и оцем Јоргом чека невесту

Младина венчаница је посебна прича. Њу купују младожењини родитељи. Увек је беле боје, раскошна, са много штраса и шљокица и обавезно дугим шлепом. Данас није реткост да се венчанице и изнајмљују за чин венчања. Изнајмљивање се плаћа од 80.000 до 120.000 драхми (а једна немачка марка вреди 160 драхми). Млада се облачи у родитељској кући, а припремају је најбоље другарице. Кад је потпуно обуку, нашминкају и улепшају, онда свака другарица испише своје име на ђону младиних ципела. Верује се да ће се прва удати она чије се име избрише. По спремљену младу долази кум, који се код Грка зове *кумба-рош*, који је од укућана мора откупити. Са кумом најчешће преговара брат, а

ако њега нема онда брат од тетке или стрица. Преговори су дуги и озбиљни, али кум увек успева да младу купи.



*Невеста води коло у дворишту родитељске куће
пред полазак на венчање у цркву*

Кум не мора бити мушкарац, може, као што је то било у овом случају, и жена. Онда се зове *кумбара*. Без обзира на пол, кумовске обавезе су исте. Кад је млада откупљена она се поздравља са свим укућанима, родитеље љуби у руку, крсти се и целива кућну икону. Потом излази у двориште, где је чека музика коју је кума довела. Испред куће млада игра последње коло, и заједно са музиком, кумом, родитељима и осталом родбином креће према цркви, где је чека младожења. Цео пут прелази играјући, а музика непрестано свирајући, док кума мора музику стално да плаћа. У случају да су свирачи незадовољни брзином којом кума прилаже драхме, они седну на пут и зауставе поворку.

Пред улазним вратима цркве младу чекају младожења и његови родитељи. Младожења јој даје букет који је купио његов отац. На вратима храма чека их свештеник, који ће обавити венчање, и најпре младу, а затим младожењу, води до олтара. Венчање се обавља по православном канону.

Унутрашњост храма је свечано украшена и то је кумина обавеза. Кума купује две велике свеће које су омотане сребрним станиолом и које горе за све време церемоније. Ту су затим велики букети белог цвећа, звона од стиropора обавијена белим материјалом, као и бела колевка препуна *куфета*. Куфете су беле бомбоне увијене у материјал од кога је направљен шлеп за младицу хаљину, и

по једну куфету добија сваки гост на венчању. Верује се да куфете треба ставити под јастук, и да ће особа која се те ноћи јави у сну бити животни изабраник. То се односи само на неожњене и неудате, мада је било примећено да су сви, без обзира на брачни статус, узели те мале поклончиће. И куфете припрема кума. За разлику од Срба, који узимају два сведока или кума, код Грка је то увек само једна особа и њу бира младожења.



Свештеник води невесту пред олтар

Кад свештеник заврши обред, младенци остају у цркви заједно са кумом, а сви присутни им прилазе и честитају. Том приликом се младожењино одело кити новцем, а млади новац ставља у торбицу коју она држи испод свадбеног букета.

После завршеног церемонијала у цркви, гости одлазе у изнајмљени ресторан на свадбено весеље, а младенци - најпре својој новој кући, односно стану. У стану их чека младожењина мајка, свекрва, која им отвара врата и најпре капичи-

цу слатког од *трешања* даје снахи, затим сину и на крају куми. Посуду у којој је било слатко свекрва потом ставља на праг стана, коју млада згази и разбије. Тек тада се младенци уводе у кућу. Одатле сви заједно одлазе у ресторан, где се налазе све друге званице.



Свештеник води младожењу пред олтар

У ресторану, уз заглушујућу музику, обавља се вечера за коју се не припремају нека посебна свадбарска јела, већ оно што је уобичајено у грчким ресторанима. На средини просторије је велики подијум за игру, али на коме се не игра док не дођу младенци. Поред подијума, на истакнутом месту, на високом сталку, налази се више потпуно истих торти, од којих ће једну пресећи заједно младенци, а прво парче ће младожења дати млади. Остале торте се исеку на комадиће да би сваки гости добио по једно парче.

На подијум за игру најпре излази млада, која почиње да игра посебно коло *сиртос*, односно младино коло. Уз музику се пева и песма која почиње речима *Како је лепа наша млада*, а певачи све време у стиху певају о младиним врлина-

ма. Дужина кола и песме зависе од маштовитости и речитости певача. Док млада игра, младожења је посипа латицама ружа, које су посебно спремљене за ову прилику, а затим се и он придружује игри. За њим, понављајући ритуал с ружиним латицама хвата се у коло кума, затим младожењини па младини родитељи, и тако редом док на подијуму не буде више десетина особа.



Младенци на венчању у храму

Младиним колом практично се завршава церемонијал венчања. После игре младенци обилазе госте и сваком се захвале на доласку и присуству овом њиховом весељу, а затим одлазе за посебан сто, где поред њих седи још само кума.

Од тог тренутка музика не престаје да свира а подијуму се више не може прићи од разиграних играча. Свирају се разноврсне игре, али је у питању искључиво грчки мелос.

II

О трешњи је у српској етнолошкој литератури релативно мало писано, а о употреби трешње у свадбеним обичајима, колико је аутору познато, нема ни помена.

Миленко С. Филиповић је у Етнолошком прегледу¹ објавио рад под насловом *Празник трешања*. За тај празник пише да је "непознат у нашој науци о на-

¹ Миленко Филиповић, *Празник трешања*. Етнолошки преглед, бр.4, 1962 (25 - 30).

роду иако се празник трешања одржава на прилично пространој територији: од реке Саве на северу до Почитеља и Чапљине на југу, од долине Сане на западу до долине Босне на истоку. Колико ми је засад познато, нешто слично има и у Македонији, у околини Скопља".



Даривање младенаца у храму после венчања

М. Филиповић наводи "да је празник трешања покретан празник, јер је за његово одржавање потребно да има зрелих трешања, а трешње не sazревају сваке године у исте дане". Међутим, наставља Филиповић, "ако не роде, понегде ће се, ипак одржати састанак, јер је главно провод омладине".

За Филиповића празник трешања је "чист народни празник у ком се чак не назиру никакви елементи ни старе народне религије, а како није везан нити за какав празник из хришћанског или исламског календара празник нема никакве везе ни са којом црквом".

Завршавајући рад о празнику трешања, Миленко Филиповић дословце наводи: "Моји обавештачи из Босне су истицали значај тога да су трешње *прва мива* (прво воће). Али у Маглају ми је један информант скренуо пажњу и на еротски моменат: *кад се трешње окусе, онда је женско најгоре (тј. пробуђена људска страст)*. На слична веровања у вези са трешњом нисам нигде другде наилазио".

Култ трешњевог цвета, као што је познато, веома је развијен у Јапану. У време цветања трешања одржава се читав низ церемонија. У тој земљи развијен је и култ прављења и испијања чаја. Оно што изазива интересовање јесте

"да за свадбених обреда обичан чај замењује се оним од трешњевог цвета, што је тада симбол среће".²

У *Српском митолошком речнику* описане су неке култне радње са пањем од трешњевог или вишњевог дрвета. Занимљив је опис пањева: "Изглед таквог пања је особит: горњи део је са равним врхом (ако је стабло стругано), или је перјаст (ако је стабло сечено секиром) или шиљат (ако је врх пања тесан у облику купе); део пања под капом (стаблом) је наборане коре и маховинаст, а жиле су коврчасте, у облику издужене људске браде".³ По ауторима такав природни изглед пања "оставља утисак идола или божанства у облику старца дугачке браде, што је побуђивало вернике да му припишу неку тајанствену моћ".

Опис природног изгледа, уз сва уважавања маштовитости и закључка аутора, могао би представљати и опис најобичнијег фалоса, додуше, из митолошких разлога, мало увећаних димензија.

Трешња има одређену улогу и у врачањима и гатањима. "Девојка која жели да се уда простре уочи Ђурђевдана под какву младу трешњу неношену повезачу, па сутра пре сунца затресе трешњу и каже:

"Повезача неношена, девојка испрошена
а ливада некопшена;
повезачу понесоше, ливаду покосише,
и девојку запресише".⁴

Верује се да трешња може да подстакне плодност. Забележено је веровање у Хомољу да "испод гране дивље трешње провлаче се нероткиње, да би зачеле".⁵ У Семберији се верује "да ће краве боље водити ако се на Петровдан ударе лилом од трешњевог коре".⁶ У Левчу, Темнићу, Белици и Ресави раширено је веровање "да ће се трешња осушити ако се на њу попне нечиста жена".⁷

Трешња је и благословено дрво. Х. Фазлагич бележи крајем XIX века, причу коју је чуо од једног муслимана из околине Бугојна. Прича гласи:

"Трешњи је од Бога мубарек учињено и посвећено дрво. Јер у време кад су Немруд и његови људи Ибрахим - пејгамбера бацали у ватру, онда је мазга доносила дрва, а зелембаћ је ватру потпухивао. Но, пошто трешња не хтеде да гори, то је мазга доњела јасику, која је радо горела. На то се Бог разљутио, те је мазгу, зелембаћа и јасику проклео, а трешњу благословио".⁸

У Србији је забележена мало другачија прича, али у крајњој консеквенци са истим крајем. Свети Сава је благословио род трешње да се може јести, али је дрво проклео. Зато није добро да се она уноси у кућу нити је треба ложити.

² Речник симбола, одредница трешња, Загреб 1982, 709.

³ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, одредница пањ, Београд 1980.

⁴ Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, одредница трешња, Београд, 1985.

⁵ С. Милосављевић, СЕЗ, књига 19, 84.

⁶ Веселин Чајкановић, исто, 294.

⁷ Ст. М. Мијатовић, *Етнографске забелешке из Левча, Темнића и Ресави*, ГЕМ, бр. 20, 1957, 176.

⁸ Х. Фазлагич, *Штовање трешње*, ГЗМ, бр. 6, 1894, 688.

III

Разговарајући са Пелагијом Серетис, мајком младожење Теохариса Серетиса о томе да ли је давање слатког од трешања младенцима њен индивидуални чин, односно да ли се мора послужити баш слатко од трешања или може и неко друго, добио сам одговор који препричан гласи:

"Кад сам се ја, 1966. године удавала, свекрва ми је пре уласка у кућу дала трешњу да поједем. Затим је дала мом мужу. Знала сам за тај обичај, јер сам га чула од своје мајке. Њој је причала њена мајка, моја баба, да је њој (мојој баби) свекрва пре него што је ушла у кућу дала трешњу да поједе. Ја нисам имала трешњу па сам снахи дала слатко. Иначе то је обичај у северној Грчкој. Верује се да трешња обезбеђује младенцима срећу у браку и доста деце. Није ми познато да ли овог обичаја има по острвима и на југу".

Пелагијина мајка и баба су рођене, а баба је и сахрањена у Малој Азији, у селу Мармарас, области које су биле насељене православним живљем, преваходно Грцима мада је било доста и Јермена. У време великих покоља које су Турци извршили над Јерменима, Пелагијина мајка, као девојчица, са великом групом хришћана је била протерана и населила се на Халкидику у селу Јерисосу.

Ово напомињем, због тога што је могућно, да већи покрети становништва, добровољни или присилни, укажу и на правце ширења појединих ритуала или обичаја.

Изнесени подаци показују да трешња има све елементе еротског симбола. Једноставно, начин употребе тог воћа у ритуалима, пре свега свадбеним, потврђује веровање да трешња има афродизијачка својства и да као еротски стимуланс делује пре свега на особе женског пола.

Зашто су баш трешњи приписана ова веровања? Да ли у хемијском саставу саме воћке постоји неки стимуланс који изазива повећано лучење хормона? Могуће, али одговор на то питање треба да дају хемичари или ботаничари.

Народно веровање није сигурно засновано на састојцима самог плода, већ на понашању особе која поједе трешње. Податак да је женско најгоре кад проба трешњу, ма колико био редак, ипак је јавно саопштен и забележен. То што га је саопштио појединац и што га други казивачи нису потврђивали, али нису ни демантовали, не значи да као веровање није било раширено. Познато је да се у малим друштвеним заједницама, поготову на селу, о сексу не прича јавно. Поготову пред непознатим лицима. Причати о сексу било је срамота, а ако се то чинило онда су те приче више шаљивог карактера и обично се причају међу особама које се добро и дуго познају. Сваки други начин понашања био би схваћен као пуко хвалисање и особа која је то радила била би предмет подсмеха.

Чињеница да је највише података о празнику трешања прикупила жена, Мирослава Медовић, говори да би њој било тешко да, у то време, у босанском селу, поведе разговор, о забрањеној теми, и са мушкарцима и са женама. Уосталом, наведени податак је лично Миленку Филиповићу саопштио старији човек.

Пролеће је време цветања трешња, а мај - месец кад прве трешње дозревају и могу се јести. Тај период се у народу назива још и врбопуц. У књизи *Религија*

Срба и Хрвата описујући пролећне претхришћанске обичаје Натко Нодило наводи: "Момир и Грозда два су пролећна божанства. Засијало се пролеће. По црвенкастим рудинама, зимом омлаћеним, посули се свежи купови зелене траве. Док посвуда на земљи пробијају почетне клице, киши једнако и у дрвећу; из овога, уз прве пупољке, жарко и неодољиво излијеће вар и кита смјешљива пролећа. Од сочне клице, која испод коре избија, те ће наскоро из себе извити чудну дивоту цвета и благослов плода, наши оци направише шумску богињу. То је Грозда, пролетњом топлотом напирена и обојена. Али Грозда киши и оплођује се, уз друга свог. То је Момир, љута чежња, љубавни жар, који с пролећа бучи у крилу мајке природе".

Нормално је да се у том периоду кад се све буди, обнавља, човеку догоде промене у понашању. После дуге зиме отварају се љуштуре природи и човеку. Пуца лед, пуца природа, али пуца и човек. Љубав се свуда јавља и већина се много слободније понаша. Мај је оштеприхваћен као месец љубави. Зато је логично да се трешњи, као првом воћу које сазрева у години, приписују и оне особине које делују у природи доласком пролећа.

У људској природи је да се за све појаве нађе прихватљиво и разумљиво објашњење. У овом случају, плоду трешње приписане су све природне последице пролећа. То је и оправдано. Ако ништа друго, дах пролећа најдуже се чува у слатком од трешања, или у чашици шерија који се, не без разлога, сматра женским пићем.

Dragomir ANTONIĆ

GREEK WEDDING AND SWEETENED CHERRIES

There is still a custom in Greece that mother-in-law on the first encounter with her daughter-in law and son greets them with sweetened cherries at the entrance of their home. First she offers it to her daughter-in-law and then to her son. According to the belief it is the sign of future happy marriage and healthy children. The use of cherries in the marriage rituals is known in Japan as well, where tea of cherry flowers is prepared for wedding ceremony.

The very fruit of cherries and the tree itself have important role among the Serbs and Muslims in Bosnia. However, a cherry does not appear in wedding rituals, but in some other. There is the most famous holiday of cherries among Serbian and Muslim inhabitants of Bosnia.

In many customs, a cherry is a symbol of fertility, which can help infertile women to have children, and girls to get married.

It is also believed that the cherry fruit provokes girls' and women's love passion, so that it is an erotic symbol, and people think the fruit has some aphrodisiac features.

ПОРОДИЧНА СЛАВА И СЛИЧНЕ СЛАВЕ У ОХРИДСКО-СТРУШКОЈ ОБЛАСТИ

У Охридско-струшкој области обичаји породичне славе и других сличних слава се не напуштају, али временом доживљавају извесне трансформације, при којима мање или више слаби обредна функција. С друге стране јављају се и покушаји стварања нових обичаја.

Кључне речи: слава, служба, панађур, сабор.

У Охридско-струшкој области добро је очуван обичај традиционалне породичне славе, као и друге славе - сеоска или црквена слава, и манастирске славе. Славе се вековима упорно одржавају.

Установе наведених слава нису само старе већ и врло сложене. Зато је моја намера у овом прилогу скромна: да прикажем само неке одлике и значај наведених слава. У нашој етнографској литератури има врло мало радова који разматрају традиционалне славе у областима Македоније. Чак не знамо ни њихову географску распрострањеност.

Обавештења о славама у селима Охридско-струшке области прикуљао сам од бројних мештана. На теренским истраживањима боравио сам ради комплекснијих обавештења, у неколико наврата 1977. и 1978. године осетио сам и више домаћинстава која имају славе.

Охридско-струшка област, према природним и привредним условима и према културним особинама, чини целину.¹ Међутим, у њој постоје две административне и три предеоне целине. Предеоне целине су:

1) Охридски крај на истоку, 2) Струшки крај на западу, 3) жупа Дебарца на северу. Седишта административних целина су градови - Охрид и Струга. Дебарца је упућена на тржиште у Охриду.²

Охридско-струшка област има 91 село, и то: у ужем охридском крају 25, у жупном пределу Дебарци 24, и у струшком крају 42. Православних словенских родова има у 73 села и они су делимично старинци, а делимично потичу од досељеника. Досељеници су и скључиво са севера, из крајева у сливу Црног Дрима, и са запада, из крајева у сливу реке Шкумбије (Албанија). Као што је познато, територије западно од струшких планина Јабланице и Мокре до пре

¹ Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*. Београд 1966. с. 504.

² Становници предела Дебарце су веома карактеристична етничка група, с јасно очуваним припадњом о припадности средњовековном племену Брсјака.

око 100 до 120 година биле су "поглавито словенске".³ Истичемо да нема досељеника из Повардарја на истоку ове области.

Породичне славе

Породична или кућна слава је општи обичај. У селима Охридско-струшке области сва хришћанска домаћинства, осим ретких атеиста из новијег доба, имају славу (крсно име) очувану још из старине. Познато је да је слава празник из култа умрлих и као називи за овај обичај у народу употребљавају се: с л у ж б а, с в е д е н, д е н. У новије време употребљава се и назив с л а в а. Слично је и у суседном пределу Дебарском Дримколу.⁴

Славе су распоређене на мањи број верских празника у току године - поглавито су у новембру и децембру. Тада престају радови у пољу и мушкарци су већином слободни у својим селима. Највише се славе: Св. А л и м п и је С т о л п н и к (9.XII), Св. Н и к о л а (19.XII), П р е ч и с т а или В а в е д е њ е (4.XII), Св. П е т к а (27.X), М и т р о в д а н (8.XI), и А р х а н ђ е л о в д а н (21.XI). Ређе славе су: Св. Тодорица, Св. Мартинија, Св. Климент, Св. Госпођа, Св. Атанасије, и Св. Варвара.

У време мојих проучавања на терену сазнао сам да наведене славе одржавају и оне бројне породице које су се из села одсељене у градове - Охрид, Стругу, Битољ, Скопље.

У селима ове области има и 15 родова са 34 православних цинцарских породица. Они су у струшком насељу Доњој Белици.

Међутим, ти становници немају породичне славе. Раније је било Цинцара и у селу Горњој Белици на планини Јабланици. Постоји и род Кукунешовци (3 к.) у струшком селу Подгорцу који нема крсну славу јер је њихове даље порекло такође цинцарско.

Има села у којима влада знатна уједначеност породичних слава. Такав је случај у насељима где нема досељеничких родова, на пример, у Белицишту, Злести, Лешану, Климештану, Ташморушишту, Вишни, Брчеву итд. Међутим, у већини потпланинских и у пољским селима дошљаци су повећали разноврсност слава - на пример, у Мешеишту, Требеништу, Мороишту, Мислешеву, Враништу, Ботуну, Вевечанима итд.

Породична слава је велики догађај за свако домаћинство. Унапред се припремају намирнице за јела и доста пића. За сам славски обред неопходни су кувана пшеница заслађена шећером, погача и свећа. За породичну славу долазе гости из истог села ако тог дана не славе, као и из других насеља. Гости пристижу уочи празника, неки и сутрадан. Редовно долазе сродници из тазбине, ујчевине, кумови. Улазећи у кућу, сваки се поздравља са укућанима и честита славу.

Слава траје два дана. За славу која падне у среду или петак био је обичај да се спремају посна јела. Тако појединци раде и данас, мада је у време мог боравка на терену било кућа које су поступале и другачије - спремале су само мрсна јела.

³ Ј. Цвијић, нав. рад, с. 503.

⁴ М. Филиповић, *Дебарски Дримкол*, Скопље 1939, с. 107.

Уочи славе, на трпезу се најпре износе мезелуци и пића, а затим јела. Пиће је: ракија, пиво, вино, сокови. Уз вечеру, која дуже траје, воде се разговори, праве шале, певају песме.⁵ Укућани се радују већем броју гостију. На дан славе домаћин са гостима посећује цркву (не свуда), затим се праве посете по селу. После тога је обилан ручак, па и тада се остаје дуже уз трпезу. Предвече се гости разилазе у своја села.

У породичним задругама, каквих је овде било до краја Другог светског рата, живела су ожењена браћа са децом и та домаћинства имала су већи број рођака и пријатеља, па су се о славама прикупљали бројни гости. Наша испитивања у околини Охрида и Струге потврдила су овај закључак у више села.

У Охридско-струшкој области уочава се и следећа појава: редовно су домазети напуштали стару славу и узимали славу куће у коју су дошли.

Тако су поступали и посињеници. Карактеристичан је пример промене славе у струшком селу Ташморуништу. Тамо су сви становници најпре славили једну крсну славу - Арханђеловдан, али због тога домаћини нису имали довољно гостију, јер нису могли да посећују једни друге. Зато су се становници Ташморуништа договорили: да једна половина села слави стару славу Арханђеловдан, док је друга половина почела да слави Митровдан.

Било је промена славе и у другим селима. На пример род Србаковци у струшком селу Подгорцу напустио је стару славу Митровдан јер им се једном уочи тог празника десила несрећа.

Карактер породичне славе, али са мањим значајем, има и пр е с л а в а, која траје један дан. Преславе, међутим нису тако честе по селима. Поједине преславе пореклом су од напуштених домазетских слава, док су друге настале од неког завета: због болести, када се нису држала деца и друго. На дан преславе примају се гости само из свог села (кумови и други).

Кад се синови поделе, они славе очеву славу. Ако су при деоби и мајчин део имања, онда они славе и њену девојачку славу: мајчина слава се слави као преслава. Ако се неки син оженио миражцијком која има имање, тада се њена слава чува као преслава.

Постоје села у Охридско-струшкој области која су расељена, на пример: Радомирово, Црско, Зглавница, Мацково, Војово. Ти исељеници у другим селима још одржавају стару породичну славу и преславу.

Бележимо и ово. Бугарска Егзархијска црква, са седиштем у Охриду пред крај турске владавине 1912. године, па за време окупације 1915-1918. и 1941-1944. године, понегде је у селима радила на томе да се напусти породична слава. То настојање, међутим, имало је незнатан успех једино у селима непосредно крај града Охрида (села Велестово, Пештани, Шипокно).

Сеоске славе

За села Охридско-струшке области карактеристична је и општа сеоска слава - п а н а ђ у р. То је углавном слава сеоске цркве и целог села. Слава је на дан светитеља коме је сеоска црква посвећена. О слави увек присуствују гости из других насеља.

⁵ У овој области има више духа и шале него што би се претпоставило.

У понеким селима постоји и друга општа слава звана о р т и ј а . То је скуп или гозба људи из истог села једног дана у години.

а) Слава звана панађур је велики догађај у друштвеном животу сваког села. Гости из других села за ту прилику добијају само ручак. У једној кући може бити 20 до 30 гостију. Додајемо и следеће: у послератно време у Охридско-струшкој области изграђена је добра мрежа асфалтних путева који повезују многа села; становници располажу и моторним возилима. Услед тога су сада поједини сеоски славски сабори више посећени него у прошлости (села Вевчане, Белчане и др.).

У неким селима дочек гостију организован је друкчије. Тамо се за сеоску-црквену славу коље заједнички "курбан"- говече или три-четири овце, што се плати сеоским новцем. Затим се изабере мушкарац који ће од меса скувати јела. Село даје и пиће. Гости поседају за заједничку трпезу код цркве. Ко год дође, добија јело. Раније су посебну трпезу имали мушкарци, а посебну жене.

Овакве сеоске славе су веома посећене. Прослављају се од средине пролећа до почетка јесени. Ђурђевдан је слава села Оздолене, Злести и Горњег Средоречја. Спасовдан је слава Годивја и Моришта. Петровдан славе села Сошана и Мешеишта, а Илијин-дан села Октиса, Лактиња, и Оровника. Велика Госпојина је слава села Ботуна, Новог Села и Подгорца, а Мала Госпојина села Врежана. Св. Николу "талалеј" (у мају) славе села Враништа и Требеништа, а Св. Атанасија, такође у мају славе села Црвене Воде и Белчишта.

Наводимо и ове примере. У селу Мислешеву слава је на дан Св. Јована, почетком септембра. У Оздолену је сеоско-црквена слава Ђурђевдан. У селима Мешитшту и Лештану слава је на дан Св. Петра. У селу Белчишту слави се на дан Св. Атанасија летњег (у мају), а у селу Издеглајву слави се Митровдан. У селу Подгорцу слави се Велика, Госпојина итд. Осим гостију из других села, тада долазе гости и из градова - Струге, Охрида, Скопља.⁶ Између села и градских насеља постоје сталне аутобуске везе.

На дан сеоске славе пре подне је служба у цркви, а после тога даје се ручак. Као што је речено, негде гости добијају ручак по кућама код сродника и пријатеља, а у другом случају ручак се даје код цркве. Село одреди неколико мушкараца који послужују. То је прилика да се прикупи и бројна омладина, која организује веселје са игром и песмом. Посебно се остварују познанства између момака и девојака - то је такозвано "гледање". Нека познанства касније се заврше браком. Коло се игра на неколико места. Свирају професионални свирачи са зурлама уз помоћ тупана, хармоника и тарабука. Старији свет пре почетка и после црквене службе углавном проводи у разговору о разним темама из живота. Од гостију се прикупљају прилози у новцу који је намењен за оправку цркве или за подизање оgrade око гробља (тако је поступљено у селима Злести, Врбјану и другим). Што је време лепше, и број гостију је већи. Поједини сеоски сабори у народу дуго се памте.

До краја Другог светског рата на дан сеоске, односно црквене славе одржан је обичај н о ш е њ а л и т и ј е. Ишло се са свештеником, обилазећи, поје-

⁶ Ови су гости иселници из појединих села Охридско-струшке области који сада живе у градовима. За славе понекад дођу и иселници из Аустралије или Канаде.

дина места у атару. Данас се литија одржава само у неким селима и носи се око цркве (село Ботун и друга).⁷

У мојој антропогеографској монографији Охридско-струшка област која је објављена 1992. године у Српском етнографском зборнику изнето је где је која сеоска слава или "панађур" и које су славе појединих родова, па и које су сеоске преславе.

б) Врста сеоске славе, која одражава целину сеоске заједнице и која је без ритуала, јесте и "ортија"⁸. Она више има забавни карактер и за њу сам први пут чуо у селу Издеглавју, у пределу Дебарца. Има је још и у понеким другим селима. Реч је о сеоској гозби, која се одржава увек одређеног дана у години. То је скуп свих сеоских људи на отвореном простору на средини села. Све што је потребно од јела и пића доноси свако домаћинство. То су углавном хладна јела: погача, бели мрс, ђувеч, печена кокош, сутлијаш, вино, ракија. Мушкарци иду напред и носе пиће, а за њима жене, носећи храну. То сам видео у селу Издеглавју.

У подне сви учесници поседају за заједничку трпезу. Жене су распоређене на краћим растојањима и додају послужење, па најстарији мушкарац диже здравицу, а после тога почиње ручак. Пошто се заврши гозба, старији људи остану крај трпезе у разговору, док млађи играју. Пред мрак, становници се враћају својим кућама. Обичај "ортија" најчешће се одржава зими, када су људи слободни. Становници села Издеглавја обичај "ортија" и сада одржавају.

Манастирске славе и сабори

Постоји обичај да се иде и на сабор код манастира кад они празнују. Позната су три манастира. Један је код струшког села Враништа-Пречиста.⁹ Други манастир је код села Лешана у пределу Дебарци - Сви Свети, а трећи је Св. Наум крај Охридског језера, на самој граници према Албанији.

Сабори код манастира углавном су велики. Сви који долазе свечано су одевени. Мада су манастири удаљени од многих насеља, они су у народу врло поштовани и радо посећени још од времена њиховог настанка у средњем веку. Из села Сливова и других насеља у северном делу Охридско-струшке области становници посећују манастир Пречиста код Кичева¹⁰.

Ручак се даје у некој већој просторији (трпезарија) крај манастира. Неки манастири су у прошлости порушени и тамо нема манастирске славе. То је, на пример, случај манастира села Ботуна, у пределу Дебарци.

⁷ У селима се од старине знају места у атару која су посећивали учесници литије и где су имали молитву. Данашње знање о литијама у овој области пружа погодну основу за боље познавање ове свечаности.

⁸ Израз "ортија" је грчког порекла: означава светковину, свечани дан, свечано весеље. То је свакако остатак из старе религије.

⁹ Манастирску славу у селу Враништу код Струге пред крај турске владавине описао је књижевник Анђелко Крстић у својој приповеди *Јове Напољичар*.

¹⁰ Упоредити: Љ. Јанковић, *Народне игре у Кичеву и околини*, Гласник Етнографског музеја, кн. XV, Београд 1940, стр. 96 -111.

Нове славе

После Другог светског рата и у овом крају Подримља славе се нови празници и одржавају. Пре свега, празнује се Дан борца (4. јула). Главне прославе су у селима Борчеву, Белчишту и Тапморуништу. Пре подне мештани и гости окупе се пред спомеником палим борцима, слушају пригодан говор, а после тога је свечани ручак у школској просторији. Затим следује забавни део са игранком и одржавају се спортска такмичења. Сличне обичајне манифестације су у неким другим крајевима Југославије¹¹. Празнује се и Први мај. Главне прославе су у Охриду и Струги, а мање у појединим селима. Свечано се прослављају још 29. новембар и Нова година. Уводи се у обичај и то да се у селима прославља довршавање важног објекта (водовод, пут, увођење електричне струје).

Закључни део

Тема о традиционалној породичној слави и сличним славама у Охридско-струшкој области захватала би више места и времена, него што сам јој ја овде могао дати. Изложени материјал поуздан је доказ сличности са славским обичајима и у другим ближим или удаљенијим крајевима. Те обичаје време није могло да избрише, па зато наведене славе и данас заузимају средишње место у народном животу. Корени ових обичаја воде из далеке прошлости и углавном одржавају колективне црте народног менталитета.

Из свега реченог можемо закључити да се обичаји породичне славе и других сличних слава не напуштају, али временом доживљавају извесне трансформације, при којима мање или више слаби обредна функција. С друге стране јављају се и покушаји стварања нових обичаја.

Jovan F. TRIFUNOSKI

FAMILY SAINT PATRON'S DAY AND SIMILAR CELEBRATIONS IN THE OHRIDSKO-STRUŠKA AREA

There are no abandoning of the family slava customs and similar holidays in the Ohridsko-Struška Area, but these customs are in transformation in some way, almost everyday, with their ritual function fading. There are also the attempts of constructing the new customs.

¹¹ Д. Антонијевић, *Социјалистичка слава у Срему*, Рад XX конгреса Удружења фолклориста Југославије, Нови Сад 1973.

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

ШАРПЛАНИНСКЕ ЖУПЕ ГОРА, ОПОЉЕ И СРЕДСКА - АНТРОПОГЕОГРАФСКЕ, ЕТНОЛОШКЕ, ДЕМОГРАФСКЕ, СОЦИОЛОШКЕ И КУЛТУРОЛОШКЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ.. Географски институт "Јован Цвијић", САНУ, *Посебна издања 40/II*, Београд 1995, 1-582.

Посебна издања, књига 40/II, Географски институт "Јован Цвијић"-САНУ, под насловом *Шарпланинске жупе Гора, Опоље, Средска - антропогеографске, етнологске, демографске, социолошке и културолошке карактеристике* садржи чланке (19) једног дела мултидисциплинарног истраживачког тима, који представљају резултат рада (1991 - 1994) на "Пројекту ГОС" (скраћеница за Научноистраживачки пројект о жупама Гора, Опоље и Средска). Овај зборник радова у ствари је својеврсна монографија поменутих жупа у којем се налази све до чега се дошло у току мултидисциплинарних истраживања поменутих тематских блокова. Ту је, пре свега, обимна систематизована, коментарисана, непосредно прикупљена и компаративна грађа, затим студије исте, често веома продубљене анализе, па синтезе и тумачења многих постављених питања и проблема. Обим књиге од 582 стране с прилозима (фотографије, скице, карте, графикони, табеле) на свој начин говори о величини подухвата. У садржају се налази предговор уредника, 19 радова различитог обима и садржаја, са резимеима на енглеском језику и пописом литературе. После предговора (1-10. страна) у којем Драгослав Антонијевић и Милован Радовановић дају општа обавештења о пројекту ГОС, па резултатима и садржају рада, следи уводни чланак Милована Радовановића, *Антропогеографске и етнодемографске особености шарпланинских жупа Горе, Опоља и Средске* (11-75). Расправа одређује и анализира појаве и одлике из домена антропогеографије, етнологије и етнодемографије, које су посебно значајне за разјашњавање етничког идентитета становника Горе, Опоља и Средачке жупе. Истовремено, непосредно кореспондира са радовима у књизи који се баве етничким процесима, као и демографским, антропогеографским, етнологским и културолошким темама. На одређени начин све те радове повезује у методолошком смислу и анализе чини смисленим. Аутор је показао да и данас Горанци и средачки Муслима-

ни имају важну улогу у запречавању продирања пиптарског етничког идентитета преко државне међе. Зато се залаже за адекватан третман ових етничких група, посебно са становишта друштвене улоге и културног деловања, како би се консолидовали као етничка структура препознатљивог идентитета отворена и толерантна за комуникацију и сарадњу са својим окружењем.

Драгослав Антонијевић у расправи *Етнички идентитет Горанаца*, (76-88) у уводном делу говори о положају етничког идентитета Горанаца у светлу савремених теоретских одређења. Даље одређује "етничке међе" у којима се тај идентитет манифестује, па се ту на прво место ставља горански језик, о чему исцрпно говори једна од студија у овом Зборнику, затим истиче одређене примере из обредне праксе, као и вокалне и орске традиције. У обредној пракси, као специфични, издвајају се свадбени обичаји, односно склапање брака у оквирима ендогамног (горанског) простора. Ту су истакнута сећања Горанаца на хришћанску праксу о Божићу, Богојављењу, Св. Трифуну, а посебно о Ђурђевдану, који је највећи празник у овој етничкој заједници. У музичком и орском стваралаштву откривају се архаичности и наслеђе настале током векова. У закључном ставу истиче се да Горанци, упркос свим трансформацијама, успевају да очувају своја етничка обележја и идентитет, своје "етничке међе" према суседима и према друштву у целини.

Следи још један прилог Драгослава Антонијевића, *Етно-културни слојеви Срба Средачке жупе* (89-108). Као и у претходној расправи аутор дубоко залази у зналажење и анализу одређених етнокултурних облика, у овом случају Срба у Средачкој жупи. Основни садржај традиционалне културне багине, фолклора, духовног и материјалног стваралаштва, како аутор подвлачи, налази се у православном хришћанству, али и на основама у коезистенцији или чак у паралелитету с паганским веровањима и култовима као и другом архаичном насле-

ђу. У највећем делу текста анализира се лаза-рички обред, сачуван до данашњих дана, у ко-јем се веома комплексно и рељефно потврђује претпостављено о садржају и суштини култур-не баштинe средачких Срба. Осим тога, анали-зирају се орске игре и повезују са изнетим тврдњама о етнокултурним слојевима. Указано је и на народну ношњу као један од битних еле-мената, особито на неке карактеристичне дета-ље (превез) и најзад се истиче сточарство као једно од битних етнокултурних обележја вели-ке старине, са специфичним балканским одли-кама и наслагама потоњих времена.

Студија Радивоја Младеновића, *Горански говор* (110 -148) садржи исцрпне податке и ана-лизе о пореклу, особинама, фонологији, акцен-тима, морфологији, синтакси и лексици горан-ског говора. Све је поткрепљено, илустровано већим бројем примера тако да овај рад даје зна-чајну слику о културном и етничком иденти-тету Горанаца о чему ће бити још речи у наред-ним чланцима.

Харун Хасани - *Миграције становништва Горс*, (149-166). Успешно су приказана миграци-она кретања у прошлости, с обзиром на рела-тивно недовољне податке. Савремене миграци-је, међутим, доста детаљно су обрађене. Пола-зећи од битних демографских процеса, од вре-мена турске окупације па до данашњих дана, ау-тор је обрадио иселјавања Горанаца, која су по-чела с процесом њихове исламизације, вероват-но већ у XVI веку, а завршена у XVIII веку. У то давно време помињу се први одласци у печал-бу по којој је, иначе, овај крај познат. У краткој анализи печалбарства обрађује узроке и после-дице, описује одлике, правце и места у која су одлазили печалбари и указује на живот, одрица-ња и искупења жена печалбара, које су остаја-ле са децом и осталим члановима породице у за-вичају. Савременим миграцијама посвећено је сразмерно највише пажње. Оне се, како аутор тврди, разликују од ранијег печалбарства по то-ме што све чешће или редовно одлази цела по-родица у ново место привређивања, привремено или трајно. Осим одлазака у различита места претходне Југославије, обрађене су имиграције у европске и друге земље, као и дневне мигра-ције у Гору и изван Жупе. Указано је и на новију тенденцију досељавања Албанаца у Драгаш, се-диште општинe, затим на процес повратка Го-ранаца у родни крај услед ратних збивања у по-следњих неколико година на просторима бивше Босне и Херцеговине и Хрватске, као и на ме-шовите бракове. У закључку аутор истиче чи-њеницу да у савременим миграцијама, као и у прошлости, учествује углавном радно способно становништво, али и деца, док у насљима жупе остају претежно старије особе, па се тако ства-рају старачка домаћинства, што повећава зао-

сталост ове ионако неразвијене пограничне оп-штине.

Десанка Николић, *Етнокултурни стереоти-пи становника Горс и Средске* (167-185). И ова расправа односи се на одређивање етничког идентитета. Анализа и коментари изведени су на основу три битне етничке одлике: језика, на-родне ношње и психичких особина, посебно за Гору и посебно за Средску. У синтетичком осврту изводе се закључци, који се заснивају на непосредним истраживањима и утврђују одре-ђене одлике културе и менталитета становника поменутих етничких ентитета. И следећи рад могао би се сврстати у ову групу; то је прилог Зорице Дивац, *Свадебни обичаји у Средачкој жупи и Гори* (186-201). У сажетом приказу свадбених обичаја у поменутих жупама, З. Ди-вац излаже основне одлике традиционалне свадбе, трансформације и нестајање дела обре-да, што је донело ново време и друштвено-еко-номске околности. Посебно обрађује свадбене обичаје средачких Срба, средачких Муслимана и Горанаца (Муслимана). Упоредним излага-њем основног садржаја обичаја открива неке различитости које произлазе из етничке и вер-ске припадности становника жупа. Истовремено указује на посебности у процесима трансформисања обичаја односно на узроке и по-следице тих токова како за сам комплекс обре-да тако и за етничку заједницу.

Сања Станковић, *Основне музичко-играч-ке карактеристике Горс* (202-224). У краткој студијској анализи и компарацији литературе музичко-играчких одлика Горанаца, као и на основу личних истраживања, ауторка нас упо-знаје са битним одликама, вредностима и зна-чењима тог дела културног наслеђа.

Владимир Бован, *Народне приповетке код Горанаца*. Рад представља преглед досадашњег бележење и сазнања о народним приповеткама Горанаца. Аутор констатује да су мало записа-ване, па су стога и недовољно познате. У тим приповеткама има аутохтоних мотива, али је највише опшгих, које су углавном, као култур-не утицаје, донели многи печалбари. Закључује да су та приповедања, односно мотиви модифи-ковани у горанском животном амбијенту, а због архаичног језика стиче се утисак о њихо-вој изворности у датој средини.

Миљана Радовановић, *Антропологеографска, етнографска и фолклорна грађа о Горанцима, Опљацима и Средчанима у изворној литерату-ри* (225-255). Управо како ауторка у уводној ре-ченици свога рада каже, у њему се налази си-стематски осврт на научну грађу и податке у литератури који се односе на живот и опстоја-ње становника на просторима жупа и у дијаспо-ри. Значи, ово је излагање које доноси преглед скоро свега што је релевантно за научну обра-

ду и истраживања о Гори, Опољу и Средској, односно њиховим житељима, нарочито за антропогеографију, етнологију и уже фолклор. Чланак, као такав, упућује нас, на најбољи начин, у проблематику која је обрађена у зборнику. Истовремено, омогућава боље и потпуније разумевање питања, разматраних проблема у изложеним радовима.

У драгоценом прилогу Татомира Вукановића *Насеља и порекло становништва Средачке жупе (256-297)*, који је написан на основу испитивања спроведених, већ далске 1947. и 1948. године, изложени су подаци о првим поменима свих насеља у Средачкој жупи, њиховом географском положају, привредним одликама, типу насеља и њиховим становницима. Ту се налазе и топоними - називи места, шаторима, називи и порекло родова - *кабила*, као и подаци о верској припадности становништва, славама итд. Свакако, савремена слика насеља Средачке жупе је другачија, па овај рад добија још више на значају за упоредна проучавања антропогеографских и етноантрополошких процеса и осталих питања којима се у целини бави ова монографија.

Чланком Светлане Радовановић, *Економске миграције становништва Средачке жупе (298-315)* завршава се блок о проучавању миграција. Резултати у овом раду добијени су само на основу анализе ограничених теренских истраживања српског и муслиманског становништва овог традиционалног печалбарског краја. Међутим, оно што је изложено веома сликовито и документовано приказује старију и нову печалбу (привремене миграције), као и стално иселаване Средчана после Другог светског рата. За разлику од Горанаца који су се изван матице често бавили посластичарским пословима, печалбари из Средске бавили су се терзијским (абацијским занатом) и дувњерско-зидарским, тесарским и каменорезачким пословима. Описани су начин, време одласка и повратка из печалбе, правци и места у која се одлазило (Косово и Метохија, други крајеви Србије, Македонија, Румунија, Турска, Грчка и Албанија). Појединци (Срби) су одлазили и у прекоокеанске земље. Нови печалбарски правци кретања од половине XX века, у многоме су промењени: нема више одласака у Грчку, Румунију и Албанију. Све се више кретало у правцу Србије и осталих бивших југословенских република, а од 60-их година XX века снажно се развија привремена економска миграција у западноевропске земље. Сталне миграције недвосмислено указују да су Срби у одмаклом стадијуму диспопулације, док иселаване средачких Муслимана не изазива смањење популације ове етничке групе, већ, напротив, за сада има и благу демографску експанзију. На крају прило-

га изложена су значајна запажања о социопсихолошким и етнокултурним одликама становништва Средске, како општим тако и посебним за Србе и Муслимане.

Иван Поповић, *Положај, територијални развој и морфогенетске карактеристике сеоских насеља шарпланинских жупа Горе и Средске (316-378)*. Као што је у наслову овог обимног рада речено изложени су резултати испитивања положаја, развоја и морфогенетских карактеристика поменутих жупа. У општем делу, аутор пише о положају и територијалном развоју села, посебно у Гори и посебно у Средској. У посебном делу детаљно су приказана истраживања за сва сеоска насеља, са обиљем података о селу, атару, потесима, њивама, утринима, шумама, ливадама и осталом што је релевантно за ову врсту рада. У прилогу је списак топонима за Гору и Средачку жупу.

Светлана Радовановић у раду *Оцена обухвата и успешности пописа становништва 1991. године за Гору, Опоље и Средску (379-384)* наглашава да изложене анализе имају посебан значај услед бојкотовања Албанаца пописа становништва 1991. године. Аугорка закључује да је квалитет пописа становништва 1991. године, за наведене жупе, као и цело Косово и Метохију, у много чему недостатан и процењује да су прихватљиви резултати за укупно становништво и социоструктуре, док су све друге посебне обраде резултата доста лоше и ограничене употребе услед недовољне одговорности у раду свих учесника у Попису, од организатора до пописивача. Гордана Војковић обрадила је *Основне карактеристике динамичких промена становништва Горе, Опоља и Средске (385-404)*. На основу непосредног истраживања и обраде статистичке документације, ауторка је утврдила динамичке промене укупног становништва у жупама у времену од 1948. до 1991. године. Разматрала је просторно-демографске и етногеографске карактеристике истраженог простора, па динамичке појаве у укупној популацији, природне факторе и миграционе компоненте на кретање броја становника. У анализи расположивих података утврдила је да су демографски процеси у жупама унеколико различити и да имају, у понечему, чак супротне тенденције, посебно кад се упоређују процеси за поједина насеља. Гордана Војковић је написала и рад *Структурне промене становништва у Гори, Опољу и Средској (405-412)*. У овом прилогу се даље разрађују и анализирају демографске карактеристике шарпланинских жупа од 1961. до 1991. године, преко биодинамике становништва и њеног утицаја на квалитет особина популације у свакој преданој целини. Разматране су старосно-полна, полна и економска структура становништва.

Бранислав Стојановић и Радослав Стевановић, у чланку *Прогноза демографских промена у Гори, Опољу и Средској до 2021. године* (413 - 426) заокружује се комплекс ужих демографских истраживања. Прогнозу промена аутори су засновали, с обзиром на утврђене недостатке низа кључних статистичких показатеља, само на оценама које су резултати идентификованих трајних тенденција. У прилогу су дате аналитичке прогнозе за сваку жупу посебно.

Ксенија Петовар у чланку *Особености социјалног простора Горе и Средске* (427-449) аналитички и прегледно истиче одређене одлике и питања посебно значајна за проучавање подручје, кроз социјалну и територијалну покретљивост становништва, стање и услове образовања, положај жене и младих. Затим образлаже начин примарног груписања и односе између генерација и полова, разматра социјалне и економске аспекте живота становништва и домаћинства. У закључним ставовима на основу анализа прагматички закључује и упућује на могућна решења уочених проблема. Предлаже начине и правце за унапређење социјалног развоја. Међутим, управо у закључку чини превид у објашњавању *руралног* у некадашњим и данашњим условима с обзиром на помешане шарпланинске жупе. Полазећи од опште констатације да је традиционално село самодоволна изолована пољопривредна заједница, а савремено село умногоме своју егзистенцију везује и изван селачког земљишног простора, огледа се одређена псматичност у приступу теоријском одређењу руралног и чини се недовољно уважавање стварне специфичности датих сеоских заједница које су одавно зависне од печалбарског привређивања. Предложена решења праваца социјалног развоја у општем смислу су прихватљива, али се не могу истовремено прихватити као упутство за појединачно и коначно поступање.

На крају је чланак Милана Ивановића *Културна баштина Горе, Опоља и Средачке жупе* (452-506). У овом обимном раду доста детаљно је дат преглед по селима остатака културне заоставштине у свакој жупи посебно, а на основу извора, литературе и непосредних испитивања аутора. За Гору и Средачку жупу преглед је много потпунији и односи се на раздобље од средњег века до савременог доба. За Опоље, услед немогућности нових истраживања, због

одбојности тамношпег албанског становништва изложена је само грађа из литературе о оним историјским споменицима који су настали пре исламизације ове жупе. Од средњовековних градитељских споменика у Гори и Опољу ниједан није очуван у целини, док је у Средској сачувано дванаест црквених грађевина. Највећи део културног наслеђа у Жупама није довољно проучен, па стога подаци прикупљени у овом раду имају посебну важност као путоказ за њихово даље свестраније истраживање и валоризацију. Иначе, у рукопису има и извесних понављања о времену и начину истраживања, положају и локацији насеља, о чему је било речи у неким претходним радовима. Следи општи резиме на енглеском језику (507-522), попис литературе, табеле и илустрације.

У свим радовима, без обзира на степен обраде и уопштавања, тежиште је на презентацији и истицању истраживачких резултата до којих се дошло за појединачна питања из области антропогеографије, етнологије, демографије, социјално-економских односа, живота и културе у жупама. Природно, укупна проблематика наведених научних области није исцрпљена у овим прилозима, што није ни био циљ, нити је то могуће у овако комплексном мултидисциплинарном пројекту спроведеном у релативно кратком времену. Изложени радови, међутим, одговарају на многа питања, разјашњавају низ проблема који су били предмет изучавања и најзад, без сумње, пред нама се налази научно дело које на расположивим чињеницама даје нову научну слику о становништву, животу и култури Горе, Опоља и Средачке жупе, много потпунију од досадашњих знања и ослобођену неких предрасуда и пристрасности. Тако овај подухват заслужује високу оцену јер, без сваке сумње, представља до сада најкомплетније скупљена знања и резултате истраживања о наведеним жупама. Релевантност истраживачких напора за савремену науку и њена трагања у познавању етничких, културних и осталих процеса у развоју балканских народа и етничких група је велика и биће потврђена одмах после издавања ове књиге. На крају нагласимо и то да у свим радовима провејава критички приступ, поштовање чињеница и настојање за неопходно уважавање пројекта као целине, постављених циљева и задатака.

Никола ПАНТЕЛИЋ

Мила Босић, ГОДИШЊИ ОБИЧАЈИ СРБА У ВОЈВОДИНИ, Издање Музеја Војводине и "Прометеја", Нови Сад 1966. 1 - 490.

Из пера др Миле Босић етнологска наука је добила неколико монографских дела са подручја Војводине. Најновија њена монографија *Го-*

дишњи обичаји Срба у Војводини заокружује њене научне напоре у области проучавања обичаја, обреда, веровања и народне религије код

Срба на просторима Војводине. Обимно (стр. 490) и изузетно разуђено етнолошко дело, на коме је аутор зналачки истрајао до краја, заслужује особиту пажњу стручњака и шире јавности.

За традиционалне годишње обичаје Војводине може се рећи да су у последњем часу отргнути од заборава, из мисли и праксе безбројних испитаника, па и оних осамдесетогодишњака којих више нема међу живима. Интервјуима, опсервацијама и оним што је за методу етнолошких теренских истраживања најважније, непосредно проматрање са учествовањем у време извођења обичаја, како је то чинила Мила Босић, пошена изузетним истраживачким даром, успела је да прикупи најсуптилније етнографске податке и уђе у саму срж обичајног живота. За извесне њене описе обичаја који иду до најлепших нијанси уобличавања, употребио бих израз *феноменологија*, који не треба бркати са феноменологијом филозофије, већ га узети само као исправно разумевање обичаја у смислу "sui generis".

У методолошком погледу одбранила је здраву основу етнолошке науке, која под утицајем савременог методолошког помодарства остаје често у сенци. Упркос томе, Мила Босић је доказала да је етнологија компаративна научна дисциплина која пружа велику могућност за објективна закључивања. У аналитичком поступку успешно је комбиновала теренску грађу са писаним изворима, обимном литературом, уз коришћење одговарајућих архивских података. На тај начин су годишњи обичаји Војводине први пут добили своје право место у духовној култури српског народа на овим просторима и показали шта они значе, где им је место у нашој културној бањтини и, знатно шире, у култури средње Европе.

Мила Босић, као што смо истакли, проучава обичаје са етнолошког становишта, тражећи њихов емпиријски дискурс у етничким системима. Она, међутим, не одбацује ни друге ентитете, који се можда не уочавају на први поглед. Наиме, она тражи, колико то стварне могућности дозвољавају, и историјски контекст обичаја који им даје дијахрону димензију. Зато их она прати уназад, колико је то могуће, до њихових изходништа. Та трагања доводе аутора до теорије еволуције, па и до прве етапе у њиховом развоју, назване *анимизам*. Наравно, да овде увек постоји и оно сутра, које може донети промену и покушај да се обичај прати до дана данашњег.

У свему овоме, посебан значај добијају она места у којима аутор открива древне културне слојеве у обичајно-магијској пракси у оквиру годишњег календарског циклуса, и долази до оних дубина у којима назире евентуалне преи-

сторијске остатке, подвлачећи старословенске и старобалканске културне супстрате и касније христијанизоване утицаје и елементе, када је дошло и до снажног синкретизма паганских и хришћанских схватања. "Примање хришћанства није раздробило паганске обичаје већ је изнедрило својеврсно обиле: прихваћена су нова празновања и знамења, а стара нису напуштана, па се та спрега, очувана до данас, преобратила у познато *двоверје*", пише Миле Неделковић.

Мила Босић користи и премису да обичај представља и пројекцију дубоко усхићених и несвесних сукоба, чиме залази у психолошки приступ проучавања обичаја. Овде се прелепше хипотеза колективно несвесног, симболизованог у универзалним архетиповима, којима су прожети безмало сви обичаји. Разум и имагинација у њима корачају руку под руку, повезани и уткани једно у друго, да их је тешко апстрактно рапчинити. Само у сваком појединачном случају дубљим психоаналитичким и језичко-семантичким анализама можемо наслутити улогу сваког од њих. Аутор покушава да одговори и на нека од ових питања, међутим, не упунтајући се у дубље анализе, пошто онс захтевају посебна методолошка знања.

Са друштвене тачке гледишта, обичаји, као супституција али и полуа одређене религијске праксе, имају и огроман социјални значај. У том смислу друштвена средина узима обоје као једну од значајних варијабла. Тако ће се у обичајима пронаћи богови, демони, тотемски преци, а сви они скупа, представљајући симболе који објективизирају или испољавају имагинарну стварност колективног духа.

Тешко се етнолог који проучава обичаје може одрећи оних схватања по којима обичаји задовољавају одређене потребе појединаца и друштва као здраворазумске и очигледне истине. Ове типичне функционалне акценте налазимо у делу Миле Босић, не у смислу узрочне анализе, него као један хеуристички приступ обичајима.

Не може се сметнути с ума да су обичаји у својој бити симболи Светог и представљају, као и религија, метафизичку трансценденталну стварност. Према томе, они се не могу свести само на етнолошка, историјска, психолошка и социолошка објашњења. Наиме, значење обичаја је зависно од објекта, а то је оно Свето. Основни проблем овог приступа с којим Мила Босић води дијалог управо је у трансценденталној стварности, у којој се суштина обичаја у Светом не може ни потврдити ни оповргнути.

Зато, с пуном научном аргументацијом, Мила Босић закључује да укупност религијско-магијске праксе везане за годишње обичаје, у последњој инстанци тежи да имагинарно успо-

стави контакт са натприродним силама од којих очекује помоћ и благонаклоност, било да је реч о анимистичким или манистичким силама које чине основу традиционалне религије српског народа.

Мила Босић настоји да подвуче чињеницу, посебно у закључном делу монографије, да савремени тренутак обичајне праксе иде ка убрзаним иновацијама или ка потпуном напуштању традиционалног одржавања годишњих празника. Чини се, да они све више добијају друштвено-забавно обележје, а негдашња магијско-религијска суштина се губи. Но, у питању шта је то суштина, и да ли је можемо открити у систему правила која управљају подсвесно у међусобним односима симбола и њихових значења. На то нас упозорава Мила Босић чињеницом да на одређеној удаљености од изходништа (изворишта обичаја) по правилу се распада повезаност елемената, наступају померања,

старо се меша с новим и укрштањем може да настане нешто сасвим ново, с другачијим знамењима. Овај дијалектички код у том непрекидном ланцу кретања често укида границе и превазилажења када постаје нова стварност. У овој закономрности понескад као вулкан могу да избију архаичне обредно-обичајне црте и одређена понашања.

Сагледана у целини монографија др Миле Босић *Годишњи обичаји Срба у Војводини* представља јединствено и сасвим ново етнологско дело, класично у својој форми, а особено у својој интерпретацији. Добили смо целовиту слику годишњих обичаја Срба у Војводини, од прворазредног значаја не само за етнологску науку него и за друштвено-историјски и политички значај данашњег тренутка и будућности српског народа уопште.

Драгослав АНТОНИЈЕВИЋ

Никита Иљич Толстој, *ЈЕЗИК СЛОВЕНСКЕ КУЛТУРЕ*, Библиотека *Словенски свет*, "Просвета", Ниш 1995; 365 стр. Избор текстова и поговор : Љубинко Раденковић. Превод Људмила Јоксимовић.

Књига *Језик словенске културе* академика Никите Иљича Толстоја представља избор од 18 радова (написао их је више од 300) овог врсног научника, једног од водећих слависта света и великог познаваоца словенске културе. Гроф Н. И. Толстој праунук Лава Толстоја, рођен је у Вршцу 1923. године, а основно и средње образовање стиче у Београду. Крајем 1944. прикључује се Црвеној армији, а после демобилизације, заједно са родитељима живи у Москви, где је 1950. завршио славистичке студије. Ради и на Московском универзитету и у Академији наука, и у обе институције је достигао највиша звања. Стекао је признања и у иностранству те постаје члан седам академија наука (међу њима и САНУ). Био је руководилац многобројних пројеката као нпр. дугогодишњег теренског истраживања у Полесје, области на западу Белорусије и Украјине, великим делом расељене 1986. после катастрофе у Чернобилу. Био је и члан многобројних научно-стручних форума и редакција, између осталих, уредник престижног часописа *Питања лингвистике*, а и његовом задругом, обновљеног часописа за руски фолклор и традиционалну културу *Жива старина*. Као професор извео је и подстицао велики број младих научника.

У почетку, његов рад је био усмерен на проучавање старословенског језика, и словенске дијалектологије, затим на језике старе словенске писмености (руског, српског и бугарског, тј. језике у којима су значајну улогу имале националне редакције). Та проучавања су му послу-

жила као основ и подстицај за рад на лингвографији и етнолингвистици да би се потом проширила на "истраживање језичког контекста, односно културе у којој језичке чињенице добијају своје значење" (Љ. Раденковић 358). То га је водило ка проучавању вербалних и невербалних (обрета) елемената словенске духовне културе. Проучавао их је у оквиру националне, затим шире словенске и потом додирне несловенске културе. Познавао је све словенске културе, али су у његовим радовима ипак највише заступљени примери из руске и српске традиције тј. "из две његове отаџбине" - како је често говорио.

Последњих година његов интерес је био усмерен на питања реконструкције старе словенске духовне културе, које он повезује с питањима етногенезе Словена.

Преминуо је у Москви, а сахрањен 1. јула 1996. године у Јасној Пољани.

Књига *Језик словенске културе* подељена је на два дела. У првом делу, *Језик и култура*, сврстани су углавном радови у којима Никита Толстој излаже своје теоријске ставове и методолошке приступе. У другом делу, *Обредни језик*, налазе се чланци у којима аутор своје теоријско-методолошке поставке примењује и преиспитује при решавању питања везаних за неки конкретни елемент духовне културе.

Језик се може схватити као саставни део или као оруђе културе, али он истовремено поседује и аутономност и може се проучавати (а то се и чини) независно од културе. Одвојено, али упоредно разматрање језика и културе по

Н. Толстоју "омогућује да се у односу на културу, примени низ термина и појмова створених у науци о језику"... што би допринело "структурно јаснијем прилазу култури као некаквој систематичној целини. Упоредивање културе и језика, посебно конкретне националне културе и конкретног језика открива некакав изоморфизам њихових структура на функционалном плану и унутар хијерархијском плану" (с. 48). Издвајањем језичких или културних стратума (слојева) добијају се два паралелна низа:

- књижевни језик - слитна култура;
- народни говор - "култура за народ" или "трећа култура";
- наречја, говори - народна култура;
- арго - традиционално-професионална култура (с. 49).

Спој одређених распознавајућих обележја (нормираност - ненормираност; наддијалектност - дијалектност; ненормираност - нормираност; отвореност - затвореност; стабилност - нестабилност) карактерише сваки од елемената наведеног низа.

Познавање старе словенске писмености и њених носилаца, али и етнолингвистике навело је аутора да уочава разлике између слитне и традиционалне културе и да се позабави њиховим узајамним утицајима. (*Живота магијски круг, Мрежа*).

Бавећи се етнолингвистиком, чије зачетке налазимо још у XVII веку, почетке у XIX, а формирање у првој трећини XX века, аутор истиче да су језик, религија, веровања, обичаји, уметност, по том редоследу важни "за етнолингвистичка истраживања у историјском дијакроном аспекту, за реконструкцију старих саодноса језика и етноса" (с. 43).

При реконструкцији старе словенске духовне културе, Н. Толстој се залаже за примену метода ретроспекције тј. "истраживању чија је суштина у стапном праћењу извора основних елемената ... култура" (с. 9). Насупрот принципу смене у материјалној култури, код археолога стоји принцип наслојавања у духовној култури (с. 12).

Многи научници сматрају да је за словенске народне представе карактеристичан спој хришћанских и паганских елемената, те да их одликује "дуализам", и "двоверје". Међутим, приликом реконструкције старе словенске духовне културе пре треба говорити о "тровојерју", упозорава Никита Толстој. Наиме, треба имати у виду да су се у хришћанство, током његовог вишевековног постојања пре покрптавања Словена, инфилтрирали елементи паганства. Тако је у словенску народну средину са хришћанством продрло и паганство несловенског порекла. "Многе су црте и моменти с хришћанством увезеног паганства, ушли у систем словенског

паганства, створивши с њим јединствену, али локално варирајућу структуру" (с. 26).

У различитим зонама фиксирају се различите етапе развоја ове или оне појаве, чувају се фрагменти претходног система - различите хронолошке дубине, што даје могућност праћења дијакроничке раширене у простору. Такво сагледавање би омогућила научна дијалектологија словенске духовне културе, сматра Никита Толстој, као и све што из тога произлази:

- издвајање класификационих диференцијалних обележја;
 - картографирање;
 - примена ареалног приступа (с. 14).
- На мапама могу бити различите линије које означавају различите појаве:
- изоглосе - линије које означавају језичке показатеље;
 - изопрагме - линије које означавају показатеље материјалне културе;
 - изодоксе - линије које означавају показатеље духовне културе (с. 16).

Треба имати у виду да се изопрагме једног елемента културе (нпр. тип куће) не мора поклапати изопрагмом другог елемента културе (нпр. типом рала). Линије елемената духовне културе су поузданији показатељи, сматра Н. Толстој, јер мање зависе од спољних утицаја, (Примена оваквог сагледавања видна је у раду *Антропоморфни надгробни споменици* и *донекле у радовима Скривени плач за покојником и Превртање предмета у словенском погребном обреду*).

Никита Толстој приступа обреду као својеврсном тексту, користећи тако достигнућа Тартуско - московске школе, показујући тиме и своју отвореност за нове методолошке приступе.

Обред представљен као текст је "као некакав редослед симбола изражен помоћу обредне синтаксе ... Обредни симбол може бити изражен у три основна облика: реални (предмет), акциони (делатни), вербални (говорни)" (с. 123). Док обични језик углавном користи једнокодираним, особеност обредног "језика" је његова разнокодиранимост с појавом максималне синонимичности. "Низање обредних синонимичних облика једног те истог значења резултира прилично лаком позајмљивошћу појединих облика из других обреда, релативно слободном заменом једних облика другим, и не ретко изостављањем појединих симболичких облика - њихово скраћивање" (с. 125). (О "граматици" словенских обреда, *Обилажење и описивање цркава, Превртање предмета у словенском погребном ритуалу*).

У радовима Никите Иљича Толстоја видно је његово лингвистичко полазиште у проучавању словенске духовне културе. Он предлаже

одређене смернице којима се може постићи постављени циљ, али их истовремено и стално преиспитује, износи могуће проблеме и странпутице попућеног пута. Његови радови, уз главни ток, нуде читав низ додатних идеја и могућих предмета истраживања, што је веома инспиративно, али ретко садрже експлицитан закључак. Он их оставља отвореним; неке већ

објављене чланке, после додатних истраживања, допуњава или преиначава, како нас у сажето и јасно изложеним *Погледима Н. Толстоја на словенску духовну културу* обавештава у поговору Љ. Раденковић, који је и сачинио избор за ову књигу.

Ласта ЂАПОВИЋ

Никита Иљич Толстој, *ЈЕЗИК СЛОВЕНСКЕ КУЛТУРЕ*, Библиотека *Словенски свет*. "Пролетарска", Нип 1995; 365 стр. Избор текстова и поговор: Љубинко Раденковић. Превод Људмила Јоксимовић.

Никита Иљич Толстој (1923 - 1996), праунук великог руског писца Лава Толстоја, рођен је у емигрантској породици у Вршцу. Период проведен у Србији (до 1944) веома је значајан за његов каснији научни рад, с обзиром на то да је у скоро свим својим истраживањима полазио од јужнословенског (претежно српског) материјала. За себе је говорио да је човек двеју култура, односно да му је Србија завичај, а Русија отаџбина.

Године 1950. завршио је славистичке студије на Московском државном универзитету. Дуго је радио као професор на помском универзитету и упоредо с тим био руководиоца научних пројеката у Институту славистике и балканистике у Москви. Н. И. Толстој био је члан седам националних академија наука (укључујући и САНУ), главни уредник једног од најзначајнијих лингвистичких часописа у свету *Вопросы языкознания*, главни уредник часописа за руски фолклор и традиционалну културу *Живая традиция*, приређивач серије зборника *Славянский и балканский фольклор*, покренуто је и обиман научни пројект - израду вишестомног етнолингвистичког речника словенских старина.

Дијапазон научних интересовања Н. И. Толстоја веома је широк (објавио је више од 300 радова), па је приређивач ове књиге имао тежак посао да изабере радове који на прави начин представљају његов научни опус.

Књига садржи осамнаест радова, публикованих у периоду од 1973. до 1994. који су подељени у две проблемске целине.

Први део књиге, назван *Језик и култура*, садржи радове теоријско-методолошког карактера: *Проблеми реконструкције старе словенске духовне културе*, *Етнолингвистика у кругу хуманистичких дисциплина*, *Језик и култура*, *Етнолингвистички аспекти словенске фразеологије*, *О реконструкцији прасловенске фразеологије*, *Бинарне опозиције типа десни - леви, мушки - женски*.

Н. И. Толстој је изградио врло специфичан методолошки приступ проучавању старе словенске културе. Његов полазни став је да се без

фолклорно-етнографског контекста не могу испитивати значења језика, због тога што се она темеље на древним народним представама, до којих се може доћи једино познавањем етнографског материјала. Повезивање фолклорно-етнографских и језичких чињеница и одређивање њихове територијалне размештености картографисањем, представља главни задатак *етнолингвистике*, науке чији је предмет истраживања, према Н. И. Толстоју, међусобни однос језика и етноса. Етнолингвистика проучава савремену грађу имајући на уму историјски ток чињеница.

Примарни циљ истраживачког рад Н. И. Толстоја је реконструкција старе словенске духовне културе. Он реконструкцију схвата не само као успостављање изворног праоблика или прастања, него и као свако приближавање њима. Због тога се може рећи да је његов метод *ретроспективан*. Он настоји да проблем реконструкције словенске културе доведе у непосредну везу с питањем етиогенезе Словена. Реконструкција старе словенске културе може бити унутрашња (обавља се у границама породице словенских народа) и спољашња (излази из оквира тих граница, али остаје у кругу сродних култура - балтијске, иранске итд.). Реконструкцију старе словенске културе аутор заснива на археолошкој, језичкој и фолклорно-етнографској грађи. Иако је језичка грађа касније забележена, када је већ претрпела знатне промене, он указује на њен *системски* карактер, који пружа услове за веродостојну реконструкцију методом *типолошке анализе дијахронички конципиране*. Аутор примесује и *компаративни* приступ, с обзиром на то да је у неким крајевима сачувано старије стање језичке грађе, а у другима је дошло до иновација. Да би се успоставила дијахроничка слика, аутор се залаже за примену археолошког приступа у сакупљању, територијалном картографисању и издвајању карактеристичних елемената народне културе по културним ареалима. Управо аресално проучавање, које се може спровести довођењем у везу различитих изоленија - изоглоса

(линија које представљају језичке показатеље), изопрагми (линија које дају приказ материјалне културе) и изодокси (линија које представљају показатеље духовне културе), може открити зависно од њиховог положаја, густине итд., историјску повезаност појединих културних зона и омогућити расветљавање неких аспеката етногенезе Словена.

Други део књиге, *Обредни језик*, садржи радове који представљају примену Толстојевог теоријско-методолошког система реконструкције словенске духовне културе: *Из "граматике" словенских обреда, Секундарна функција обредног симбола, Опход и опасивање цркве, Изазивање кише, Антропоморфни надгробни споменици, Елементи народног театра у јужнословенским божићним обредима, Балканословенски обреди: очи и вид покојника, Превртање предмета у словенском погребном обреду, Живота магијски круг, Скривени плач за покојником*.

Он врши реконструкцију архаичних обреда, третирајући их као *текстовне целине*. Најче-

шће полази од неког примера који на најбољи начин указује на проблем истраживања, а потом прикупља варијанте тог текста, држећи се начела језичке сродности. Довођењем многих примера у непосредну везу, он долази до инваријантних облика у којима уочава синтагматске и парадигматске везе. Овакав принцип истраживања најдоследније је примењен у раду *Опход и опасивање цркве*.

Приступајући опису обреда као текста, Н. И. Толстој се ослања на резултате Тартуско-московске семиотичке школе.

Књига *Језик словенске културе*, солидно преведена, квалитетно опремљена и уз то пропраћена поговором приређивача Љубинка Раденковића, врсног познаваоца ове проблематике, може бити инспиративна за сваког етнолога и фолклористу. Посебну вредност овој књизи даје обиље грађе са јужнословенског простора, на којој је Н. И. Толстој заснивао своја истраживања.

Сања ЗЛАТАНОВИЋ-ЦВЕТКОВИЋ

Barbara Olszewska-Dyoniziak, SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA, SZKICE Z ANTROPOLOGII KULTUROWEJ, Kraków, 1994.

Пољски антрополог Barbara Olszewska-Dyoniziak приредила је књигу која пружа веома добар преглед проблема и питања којима се бави социјална и културна антропологија, са увидом у најзначајнију савремену литературу из те области. Она је настојала да изврши теоријску анализу пре свега саме антрополошке теорије у односу на социологију, психологију, лингвистику, филозофију, историју, позивајући се на Мертона, који указује на три смера: емпиријске генерализације, теорије средњег обима и опште теорије. Она такође указује на нове перспективе истраживања које је отворио Леви-Строс (Levi-Strauss) у погледу структуре људског мишљења.

У првом делу ауторка расправља о односу културе, антропологије и других дисциплина, а у другом пише о култури с обзиром на главне контроверзе и основне појмове, указујући на опречне погледе у разматрању културе с обзиром на социолошко, антрополошко и филозофско стајалиште и узимајући у обзир тенденције у пољској друштвеној науци.

Основни циљ књиге је да покаже у чему је специфичност антропологије и какав је значај антрополошке теорије у емпиријским истраживањима. Ауторка истиче да је основна особност антропологије у односу на остале дисциплине њена тесна повезаност с природним наукама, као што су биологија, етологија, екологија и медицина а с друге стране, са друштвеним

наукама: економијом, политологијом и хуманистичким наукама (историја уметности, музикологија), али и са таквим наукама као што су физика и математика. Другим речима, у антропологији су све те науке повезане и зато се може усвојити широка дефиниција да је антропологија наука о настанку и развоју супштине људског рода која има четири подгрупе: физичку антропологију, социјалну и културну антропологију, археологију и лингвистичку антропологију.

Главна особеност антропологије је њена концепција културе коју је први дескриптивно формулисао Тајлор (Е. В. Tylor), а Кребер (А. Kroeber) и Клузон (Kluckhohn) указали на распон од 257 дефиниција поделивши их у 6 група. Дескриптивне, историјске, нормативне, психолошке, структуралне и генетичке. После детаљне анализе односа антропологије са другим друштвеним наукама, ауторка пише о теорији и пракси и перспективама антропологије у сфери теорије, затим о различитим парадигмама: сволуционој, културно-историјској, феноменолошкој, систематско-семиотичкој, интердисциплинарној и функционалној. У развоју антрополошке теорије указује, поред поменутих парадигми, и на постструктуралистичку, културно-материјалистичку и неомарксистичку. У томе она види отварање нових перспектива и хоризоната у антрополошким истраживањима, нарочито на интердисциплинарном плану.

Један од важнијих проблема у антропологији на који ауторка указује је развој појма "целовитости", износџи различите интерпретације од Спенсера са еволуционизмом, Диркхема (Durkheim), са функционализмом, Боаса са америчком школом културе и личности до Хегела и структурализма Леви-Строса.

Посебно поглавље посвећено проблемима који се односе на културу и комуникацију, где је видно место дато структурализму Леви-Строса указујући на лингвистичку основу антропологије, с једне стране а, с друге стране на корене у Хегеловој теорији о дихотомии (негацији) што се одразило у Стросовој концепцији о бинарним опозицијама. Она стога структурализам означава као прелом у антрополошкој науци, будући да истражује с једне стране, граматику језика и механизме памћења, а са друге стране, "природне границе" система мишљења.

Ауторка указује на то да се, за разлику од Стросовог структурализма, неоструктурализам Е. Лича (Е. Leach) признаје хомологију "идеалног и реалног поретка", то јест, да се "структура идеје" не јавља независно од појаве већ увек у политичким и економским условима датог друштва. Другим речима, како каже Лич, да је Леви-Стросу више стало до "алгебре могућности" него до емпиријске чињенице. Ауторка на тај начин указује на то да је британски структурализам био критичан према француском структурализму, будући да је схватио да се анализа мисаоних категорија не може обављати без односа према животу људи који мисле у тим категоријама.

У последњем одељку ове књиге ауторка разматра проблеме културе у виду опозиција: атомизованог vs. целовитог поимања културе, синхрониског vs. историјског схватања, емпиријског vs. рационалног концепта, феномено-

лошког vs. функционалног, функционалног vs. социологистичког разматрања културе, номиналистичког vs. реалистичког, редукционистичке vs. антиредукционистичке интерпретације, натуралистичког vs. анатуралистичког и глобалног vs. селективног схватања културе. У том смислу, она ставља акценат на следеће приступе антропологији: историцизам, холизам, релативизам, антиредукционизам, реализам, феноменологизам.

На крају треба истаћи да ова књига представља прегледан увид у антрополошке проблеме са којима се суочава савремена антропологија, изнете аналитично и критички у конфронтацији различитих схватања. Она је једна врста синтезе антрополошке материје, коју је Барбара Олшевска разрадила у својој претходној књизи *Човек, култура, личност (Czlowiek - kultura - osobowosc, Krakow, 1991)*, а која је више уџбенички конципирана. У књизи *Друштво и култура* ауторка не разматра хронологију и историју развоја антрополошке мисли него се усредсређује на основне контроверзе и односе између антрополошке науке и осталих друштвених наука, посебно разрађујући допринос структурализма модерном приступу у антропологији. Стога се може рећи да се ауторка представила као изврстан познавалац антрополошке проблематике и зато је ова књига подстицајна за све оне који се баве проучавањем човека, друштва и културе из различитих аспеката, истичући значај интердисциплинарног приступа. Ипак треба рећи да ауторка антропологију схвата више као науку о друштву и култури, будући да су проблеми човека и односи личности и културе потиснути у други план и остали недовољно обрађени.

Загорка ГОЛУБОВИЋ

Ласта Ђаповић, ЗЕМЉА - ВЕРОВАЊА И РИТУАЛИ, Етнографски уститут САНУ, Посебна издања 39, Београд 1995, с. 274.

Књига Ласте Ђаповић убедљиво дочарава сву сложеност проблематике поимања о Земљи у традиционалној култури на нашим просторима. Вишеструког значења речи Земља навела је аутора да материју о Земљи изложи у четири велика одељка књиге, под насловима: *Земља-планета, Земља - станиште, Земља-хранитељница и Земља - племнат*, материја. Сваки од тих одељка чини заокружену целину, али сви заједно представљају један целовити систем веровања и ритуала везаних за Земљу. Разматрања се заснивају на често минуциозним анализама и тумачењима по обиму и садржају знатног корпуса домаће етнографске и фолклорне грађе. Међу корицама ове књиге, међутим, откри-

вамо и компаративна разматрања и предања о нашим веровањима и предањима о Земљи, с једне стране, и с друге стране, о митовима и предањима о Земљи насталим у просторно и временски веома удаљеним етнокултурним системима, од античких Грка и Индијаца до америчких Индијанаца.

Полазећи од "честица космолошког мита", јер замисљена слика света на нашим просторима сачувана је посредно, у веровањима, предањима и бајкама, Ласта Ђаповић је сачинила модел свемира, односно модел замисљене слике света. То је Земља у облику плоче, она има своје држаче, а испод ње се налази вода, која означава хаос. Анализа и тумачења такве за-

мишљене слике света у нашој традиционалној култури откривају да се она креће од статичне ка динамичној слици света, ка победи реда над нередом односно "добра над злом". Тумачења симболичких значења воде захтевала су особити напор да се провикне у су сложениост њене природе као "извора живота, средства очистиња и средишта обнављања" - посебно с обзиром на представе у слици света о доњем, подземном слоју. Тај подземни слој света управо тим својствима означава кондензоване генеративне снаге, односно саму плодотворност, што се све преноси на Земљу која, црпећи снагу из тих извора, чини "окосницу човековог постојања и опстајања".

Верована и ритуали у нашој традиционалној култури о Земљи - станишту односе се пре свега на избор места на простору за подизање станишта, што је важан чин за будући срећан и успешан живот породичне заједнице. Грађа о магијским радњама при избору места за кућу систематизована је с обзиром на "предзнаке" који указују на "добра" места, јер је лоших, опасних места много (нпр. некадашња гробља, црква, међа, раскришће, гумно, "вилино коло" итд.). Тумачења грађе о табуисаним местима своје се на то да нема рационалне основе у помнутим забранама, већ да оне потичу из веровања да је извештан простор, осим видљивог света, настањен и оностраним бићима ако су на њему некада били поменути објекти или "догађаји", те се такав простор може сматрати свetim, а тиме и опасним.

Посвешћивање земљишта и грађевинска жртва представљају значајну фазу подизања станишта. Домаћа етнографска грађа указује на функцију и значење ритуалних радњи, посебно с обзиром на жртву, почевши од животињске (курбан) све до сложеног проблема узиђивања живог човека односно његове сенке, о чему сведочи наше усмено постско и прозно предање. Циљ ритуала грађевинске жртве јесте да се заштити и обезбеди постојаност грађевине с ослонцем на веровања да она треба преко крвних жртве да прими у себе "живот и душу". Изнесена је и идеја да човек традиционалног друштва подизањем станишта ствара свој универзум, јер неки космогонијски митови стварање повезују с преносом живота на ствараоца и створено, што је могућно само путем крвних жртве.

У културама широм света, од преисторијских времена па током читаве историје традиционалних друштва, својство Земље - хранитељице изазвало је не само веома разубеђена веровања, обичаје и обреде већ и нове религијске идеје. Земља као извориште хране с првим почетима земљорадње добија обележје светости: настаје култ Земље као Богинје Велике Мај-

ке. Веровања да се човек, рођен од Земље, кад умре враћа њој, својој мајци, у ствари подразумева Божанство Земље, њено оживотворење изражено у сингагми Мајка Земља, подразумевајући анимизацију и обоготворење Земље; најзад, ту је и проблем Земље - божанства смрти, у складу с већ помнутом идејом о Мајци Земљи. Изложени погледи о преаграрном поимању Земље, а затим о идејама насталим откривањем и развитком агрикултуре, поткрепљују се одабраним примерима митова и веровања неколиких народа света као проблем антропоморфизовања Земље код Индијанаца, Индијаца и Грка. Структурална компаративна анализа два индијска мита о Притхиви и грчког о Деметри, с једне стране, и наше народне песме из Вукове збирке *Свечи благо дијеле* с друге стране, показују да је и у наведеним митовима и у нашој народној песми заједничка двострукост светости Земље. "и као енергије женског принципа и као свеприсутне материјалне Земље" (163).

У разматрањима о оживотворености Земље у нас прворазредна улога припала је грађи из усменог фолклорног наслеђа (песме, посебно тужбалице, приче, загонетке, заклетве...), као и грађи о веровањима, ритуалима, табуима. Разматрања о односу Земље и смрти на примерима тужбалица откривају симболику и значења бриљантних исказа и порука у њима. Обичаји и обреди, као и култ покојника, послужили су убедљивом закључивању да покојници "представљају појмовно посредовање између Земље као сверодитељице односно хранитељице" те да "умрли кроз смрт постају посредници за живот". - Из свега изнесеног о поимању Земље-хранитељице у нас произлази да је она женско божанство, без имена и без иједног средишног култа.

Верована и обредне радње приликом сетве и жетве у нашој традицији изложени су уз тумачења сваког битног елемента посебно, али и као комплекс појава. Тако се о сетви, односно о првом орању строго води рачуна о времену, као и о вршиоцима послова како у оквиру домаћинства тако и сеоске заједнице. Значајно је ко ће заорати прву бразду, припрема за тај чин подразумева физичку и моралну чистоту сејача, јер се та својства преносе и на семе, што указује на магијско-религиозну основу тих радњи, али такође и на знатне рационалне елементе усмерене на добробит заједнице. Први дан орања очитује се и као празник праћен симболичким радњама, међу којима је и призивање божје помоћи за успех сетве и срећан исход жетве.

Разматрања о *Земљи - материји*, односно елементу обухватају њену вишеструку употребу у пракси живљења и опстајања. Широм све-

та, у различитим културама запажени феномен геофагије забележен је и на нашим просторима не само у народној поезији већ и као просторно и временски одређена појава, особито у доба нероднице, глади и ратних прилика. Запажена је и до сада неobjашњена појава геофага-појединача такође и веровања у вези с тим, међусобно опречна, с једне стране, да је то проклетство, а с друге стране да је то лек. Сва излагања о тој појави пропраћена су компаративним материјалом, почевши од античког доба до наших дана (нпр. о медицинским истраживањима о земљи у лечењу у суседној Румунији).

Вровања о Земљи - елементу имају корене у митским представама о постанку човека. Онс се огледају у легендама, од сумерских преко старозаветних библијских до хришћанских, наиме, да је Бог створио човека по свом облику од глинс, односно земље којој је удахнут живот, што је поткрепљено навођењем обиља примера наших легенди и предања. По народном поимању, Земља има и својства неутрализатора, што се очитује у различитим ситуацијама људског живота. Тако, земља упија кишу, враћа у живот обамрлог од удара грома, ставља се у амајлију као заштита од урока

и болести; путем басми истерује се демон болести из тела болесника и сатерује у земљу; многим симболичким радњама земља зауставља спидемије код људи и стоке (оборовање, говеђа богомоља нпр.); најзад, земља је неутрализатор моралних престаупа (пример кривоклетства) како у животу тако и код смртника-грешника. Све то води закључку да Земља - материја по народним веровањима, али и по искуству, јесте како позитивни тако и негативни неутрализатор, да је посредник пасивни, али и активни.

Она је неутрализатор свих злих сила, али и живота; Земља је очито не само моћни елемент већ задобија својство паганског божанства, и доброг и злог.

Закључни део монографије најсажетије доноси саму суштину поимања Земље у склопу свих њених својстава уједно, наиме Земље-планете, људског станишта, хранитељице и материје, односно елемената.

У етнолошкој монографији о Земљи садржана је и знатна антрополошка и културолошка димензија. Такође, то је прва целовита етнолошка синтеза о Земљи у веровањима и ритуалима у нашој науци.

Миљана РАДОВАНОВИЋ

Никола Дудић, СТАРА ГРОБЉА И НАДГРОБНИ БЕЛЕЗИ У СРБИЈИ, Републички завод за заштитиу споменика културе и "Провста", Београд 1995.

Књига *Стара гробља и надгробни белези у Србији* архитекте Николе Дудића настала је након тридесетогодишњег истраживања гробља и појединачних надгробних споменика у Србији јужно од Саве и Дунава. После обављених истраживања, фонд је износио више од две хиљаде обрађених јединица. Концизно изложени текст подељен је у осам поглавља, од којих се свако састоји од више поделака.

У кратком уводу (стр. 5-8) писац нас упућује на предмет свог рада, с прегледом најважнијих историографских истраживања.

У првом поглављу (*Услови настанка ссоских гробља и надгробних споменика*, стр. 11-14) аутор се бави питањем услова настанка ссоских гробља и као најважније чиниоце истиче обичаје, традицију и веровања која су повезана са човековом тежњом за спасењем од заборава и жеље да се физичка смрт надвлада спомеником и белегом који постаје замена за покојника. Аутор сматра да је за подизање гробља важну улогу имао избор земљишта. То су табуирана света места, настала на граници између два атара, на узвишцима, близу раскршћа или путева. Кружни или елиптични облици гробља указују на посебну симболику круга, који је третиран не само као средство магијске заштите већ је и јасна граница између света живих и

света умрлих. Ссоска гробља су најчешће настајала у близини цркава, а духовни и световни великодостојници су сахрањивани у црквама и црквеним портама. Аутор истиче да постоје четири основна разлога сахрањивања покојника ван званичних гробља, и то у случајевима оних који су умрли насилном смрћу, злочинаца и некрштеника. У неким крајевима Србије покојник је сахрањиван на сопственом имању, чиме је постајао заштитник имања и потомства. Посебан облик споменика представљају неке врсте кенотафа, подизаних на раскршћима и значајним местима војницима чије место сахрањивања није познато.

Посебно поглавље посвећено је континуитету гробља од средњег века до XX столећа (стр. 17-20). Ту аутор најпре даје преглед топономастике старих гробља, која су најчешће добијала називе по веровањима и предањима (русалско, коледарско) или по врстама занимања (војничко, воденичарско, калуђерско). Гробља која су настала након великих спидемија називе су добијала по болестима од којих су људи страдали (чумско, кужно и моријино). Врло често о гробљима нема података, па се сматрају туђинским (грчко, мађарско). Извори из којих аутор добија податке о гробљима и надгробним белезима су: археолошка истражива-

ња, епиграфски критеријуми, услови настанка гробних обележја и типолошко - стилска анализа. Он даје кратак преглед археолошких истраживања старих гробаља, наглашавајући да су најдетаљније обрађене некрополе које потичу из периода од X до XI века. Посебан пододељак овог поглавља обрађује однос старих и нових гробаља, у коме стара гробаља увек имају улогу култног места, поред кога настаје ново гробље, што указује на прскид у континуитету сахрањивања на местима која су за то одређена. Аутор посебно истиче да су веома ретка гробаља која су сачувала континуитет од античких времена до данас и на њима су најочљивије разлике у облицима гробних белега.

У трећем и најобимнијем поглављу (*Сеоска гробаља и надгробни споменици*, стр. 23-58) аутор је извршио регионалну поделу споменика и каталонски обрадио 128 најзначајнијих некропола. Посебну улогу при избору локалитета имали су оригиналност, старост и положај гробаља. Свако појединачно гробље је територијално лоцирано и хронолошки одређено. Посебно су обрађени они споменици који се по својим димензијама, материјалу од кога су настали или по представама које се на њима налазе издвајају од других. Аутор издваја пет регија и даје њихове особености. Најпотпуније је обрађена западна Србија, где се уочава изразита старост споменика, с богатством облика и представа на њима. То је подручје са највише гробаља која су сачувала континуитет од античких времена до данас. У овој области најстарији споменици су хоризонталне плоче, грубо обрађене, без детаља и декорација, с представом људске фигуре. Млађи споменици су вертикалне плоче и крстови с представама људског лика. На подручју Ибра и Студенице заступљени су споменици такозваног студеничког типа, за које је карактеристична велика старост и врло често представа покојника. Лик је сведен на основне карактеристике, најчешће са ознаком пола у виду бркова или браде. Најстарији споменици у овој области су масивне плоче с грубим представама покојника. На млађим представама покојник је нешто стилизован, да би на најмлађим дошло до изражаја богатство рељефних представа. На подручју Београда, Горњег Милановца, Чачка и Ивањице налазе се споменици драгачевског типа. Пре појаве тог типа споменика, у XVII и XVIII веку, уобичајени су били камени крстови и грубо обликоване камне плоче. Прва појава споменика драгачевског типа везана је за крај XVIII и почетак XIX века. На њима су основни декоративни мотиви крст и геометријска орнаментика. Период од средине XIX века карактерише појава људског лика и фигуре. Поред крстова и биљне орнаментике, као специфичност ја-

вљају се розете. То је период пуног процвата драгачевских споменика, који траје до почетка XX века. У последњим деценијама XIX и у раном XX веку обрада споменика се мења, губе се ликовне представе и орнамент постаје примаран. Основно обележје свих споменика овог типа је изразита употреба боје, богата декорација, с пуно представа оружја, алата, биљних и животињских мотива, као и мноштво црвених инсигнија. Појаву најстаријих споменика на подручју Јужне, Западне и Велике Мораве аутор везује за XVIII век. Најраспрострањенији облик споменика је крст, на коме се врло ретко и у општим цртама налазе представе људског лика. Најстарији споменици из источне Србије такође потичу из XVIII века. Надгробне белеге ове области одликује богатство декорација и разуђеног облика, с многобројним варијантама крста и особеним розетама.

Наредно, четврто поглавље посвећено је архитектоници и обради надгробних споменика и њихових развојних облика. На основу облика надгробних белега и начина њихове обраде аутор је поставио хронолошке оквире појаве надгробних споменика. По томе је хумка првобитни гробни знак, након које се јављају камене гомиле. Следи период хоризонталних надгробних плоча, да би се касније јавили вертикални споменици. Архитектоника споменика је условљена материјалом, техникама и алатима, вештином мајстора и утицајем ранијих периода, па аутор даје преглед материјала, техника и алата који се употребљавају при изради споменика.

У петом поглављу обрађена су питања декоративне обраде надгробних споменика. (стр. 77-83). Аутор посебно третира употребу пуне пластике, рељефа, урезивања, полихромije и писма. Скулптурално обликовање је карактеристично за подручје Студенице, док су рељефни прикази покојника заступљени у свим крајевима Србије, више или мање успешно. Бојење се сматрало посебном уметношћу и највиши ступањ је достигло на споменицима драгачевског типа. Представа покојника, зооморфни и вегетабилни мотиви, као и текст појачани су нском од основних боја. Употреба писма је такође достигла пуну изражајност на драгачевским споменицима. Текст веома често доминира у односу на остале елементе декорације, нарочито ако је појачан бојом.

Тема шестог поглавља (*Тематика*, стр. 87-93) су декоративни облици заступљени на надгробним споменицима. Од свих декоративних елемената крст је најзаступљенији, а учесталост његове појаве зависи од времена и простора на коме се јављају. Наредни пододељак разматра употребу фигуралних представа на надгробним споменицима. Стилизовани ликови по-

којника јавили су се још у XIII и XIV веку, с посебним карактеристикама на споменицима студеничког и драгачевског типа. На споменицима студеничког типа лик покојника је сведен на основне карактеристике лица, са увек наглашеном лобањом и очима, да би се крајем XIX века на њима изгубиле антропоморфне представе. Аутор сматра да је на њима уочљив утицај средњовековног сликарства. За споменике драгачевског типа карактеристично је да су ликови покојника дати као идеализовани портрети и да су драгачевски клесари имали узор у нашем грађанском сликарству из средине XIX века. Осим антропоморфних, заступљене су и зооморфне представе, најчешће у облику птица и оседланих коња, док су змије представљене веома стилизовано. Посебно су занимљиви прикази одеће, накита, оружја, војних униформи и предмета за свакодневну употребу.

Седмо поглавље носи назив *Знаци и симболи* (стр. 97-110). Аутор врши "симболичку анализу" надгробног споменика, сматрајући да ликовне представе имају одлике знака, а преношење порука је условљено временом њиховог настанка. Може се рећи да су све представе - без обзира на то да ли су антропоморфне, зооморфне или космичке - симболи умирања и поновног рађања. Аутор види споменик као сим-

бол живота и смрти, на граници између оностраног и оностраног, а камени белег тумачи као место пребивања душе умрлог или окамењеног покојника.

Последње поглавље (стр. 113-137) посвећено је опширном прегледу мајстора клесара, њихових радионица и појединачних гробаља.

Књига *Стара гробља и надгробни белези у Србији* богато је опремљена картографским приказима распореда гробаља, њиховим типолошким поделама, као и приказима мајстора и каменолома. Текст је праћен обилним илустративним материјалом у виду цртежа, скица и фотографија, прегледно изложених у виду таблица. Може се уочити да нам је аутор, услед исцрпног набрајања и жеље да од заборава сачува што већи број гробаља и појединачних споменика, ускратио шири сазнања о типовима надгробних споменика. На картографском приказу истражених подручја јасно се уочавају празнине у областима источне и јужне Србије, па се поставља питање да ли је књига правилно насловљена. У целини посматрано, ако занемаримо претенциозни наслов, оскудност текста и недостатак размерника на приказима, можемо рећи да књига представља драгоцену грађу за даља научна истраживања.

Ана ДРАГОЈЛОВИЋ

Др Бранислав С. Ђурђевић, ПОСЛЕРАТНО НАСЕЉАВАЊЕ ВОЈВОДИНЕ - МЕТОДИ И РЕЗУЛТАТИ ДЕМОГРАФСKE АНАЛИЗЕ, НАСЕЉАВАЊА ВОЈВОДИНЕ У ПЕРИОДУ 1945-1981; Матица српска, Нови Сад 1995, с. 200

Књига Бранислава Ђурђевића може се поделити на два дела. Први, уводни, уџбеничког је типа и даје преглед главних теорија, метода и стратегија које су до сада примењиване у проучавању миграција. У другом делу, кроз историјат насељавања Војводине, навођењем извора и резултата, применом разних метода, даје слику послератних миграција на територији ове покрајине.

Пре свега, аутор истиче да се при проучавању миграција, осим географских целина, морају имати на уму и административне целине, тј. та два појма морају се једнако третирати, будући да и један и други могу бити релевантни за сваки појединачан случај, а ретко кад се подударују. Ђурђевић сматра да су миграције последица географске неравномерности у економском развоју, на шта директно утичу неједнаки природни, друштвени и културни потенцијал.

У теоријско-методолошком уводном делу књиге, осим представљања главних праваца и историје развоја миграционих истраживања, критикују се досадашњи покушаји стварања универзалног модела, примењивог на свако време и сваки простор. Сви ти покушаји, каже

Ђурђевић, имају валидност за матичну област и конкретни период, али покушај њихове примене на други материјал или контекст није дао задовољавајуће резултате.

Критичку теорију pull (привлачних) и push (одбијајућих) фактора, аутор је мишљења да она пре свега истиче "оне факторе који доводе до социјалне или професионалне мобилности, а тек онда и до просторне мобилности". Постојање високе корелације између тих мобилности није доказ њихове функционалне зависности. Привлачна група фактора односи се на предности које место пресељења има над местом са кога се сели, а одбијајућа се односи на проблеме у месту са кога се сели, а због којих људи и размисљају о пресељењу.

Кад је истраживање миграција на нашим просторима у питању, теоријско-методолошки део рада мора почети проучавањем дела Јована Цвијића, првог који се научно бавио миграцијом код нас и чију актуелност и савременост аутор наглашава.

Други део књиге почиње навођењем извора података којима се у својим истраживањима користи аутор; објављени и необјављени радови

на досадашњем истраживању миграција у Војводини; пописи становништва из 1948. 1953. 1961. 1971. и 1981. године; документација Покрајинског и Савезног завода за статистику и њихове међуописне публикације; архивски фондови Комисије за насељавање бораца у Војводини; резултати анкетног истраживања на одабраном узорку села; разговори са лицима која су учествовала у спровођењу колонизације и са неким колонистима.

Због разлике у обухвату миграната. Ђурђев сматра неопходним методску дистинкцију између три концепта мерења просторне покретљивости: мерења миграција, мерења свих миграната и мерења живих миграната. Миграције су најшири скуп миграционих догађаја и као резултат мерења добија се честица пресељавања, број сеоба у некој популацији у одређеном временском интервалу.

У напој земљи се примењују витално-статистички метод, који увек даје салдо свих миграната, метод родног краја и метод последњег места сталног боравка, који се користе за утврђивање салда живих миграната. Због разлика у просторном обухвату и различитих метода јављају се неслагања добијених резултата. Аутор није вршио мерење миграција, јер се ваљани резултати, по његовим речима, могу добити једино из регистра становништва. Регистар становништва, међутим, у Војводини још не постоји.

За послератни демографски развој Војводине значајно је пет типова егзодус Немаца: колонизација, повратништво спољних миграција: колониста и одсељавање у иностранство, досељавање аграрног становништва и савремене развојне миграције са сталном одласка на привремени рад у иностранство.

Од најопштијих и најбитнијих закључака, на основу резултата истраживања, можемо издвојити следеће:

1) миграциони салдо Војводине је уравнотежен, односно број досељеника приближно је једнак броју одсељеника;

2) миграциони салдо са осталим југословенским подручјима је високо позитиван, а са иностранством - изразито негативан;

3) уочљива је правилност да сваком миграционом току одговара контраток (нпр. имиграцији колонијалног становништва претходио је одлазак Немаца);

4) природа града је више имиграциона, а природа села више емиграциона;

5) миграције су селективне, емиграциона подручја дају квалитетнију структуру свог становништва;

6) досељавање у Војводину најчешће је значило сеобе из планинских у низијске пределе, па су већ физичкогеографске различитости биле довољне да изазову низ проблема у адаптацији;

7) у етничком погледу, највећи део досељеника чине Срби.

Може се рећи да је књига Б. Ђурђевог вишефункционална и да покрива неколико научних дисциплина, иако основу представљају демографска истраживања и мерења. За демографе она ће бити важан уџбеник, а за етнологе, антропологе и остале истраживаче друштвеног смисла незаобилазан извор података. Оригинално и значај Ђурђевог огледају се у његовом залагању за праћење процеса (које је видљиво и у његовим радовима), а не само у утврђивању стања. Укратко, приликом сваког истраживања Војводине у било ком смислу (политичко, етнолошко, географско - читаво једно поглавље говори о географским и геолошким разликама међу војвођанским областима, итд.) морали би се узети у обзир резултати објављени у овој студији, у којој су постављени сви проблеми који се могу јавити при сакупљању овакве и сличне грађе, њеној анализи, избору метода и стратегије, као и презентирању резултата. Тачније, читаоцима су понуђене многе варијанте као и разлози за и против сваке од њих.

Саша НЕДЕЉКОВИЋ

Иван Ковачевић: АНТРО(ПО)ПОЛИТИЧКИ ЕСЕЈИ, Глас Горе, библиотеке "Волос", Београд 1996. стр.107.

Збирка ових есеја односи се на неколико појава из урбаног живота који су се, код нас, догодили током последњих десетак година. Иако је наизглед реч о безначајним и маргиналним дешавањима, аутор их је подвргао анализи, сматрајући да управо такве појаве крију вишеструка значења, ни најмање занемарљива за разумевање наше свакодневнице. Своја тумачења засновао је на уобичајеним структуралним и семантичким аналитичким поступцима, с

намером да изврши дубинско раздвајање основних елемената, који се налазе у склопу значења тих појава: на антрополошки и политички сегмент. Отуда произлази и особени назив књиге: антропо-политички есеји. Условно речено, есеји се могу поделити у две групе: на оне који су настали у ранијем периоду и односе се на етнофолклорне, урбане феномене, који садрже елементе политичког размисљања и понашања, и на оне настале током последњих 4 - 5 година,

који се претежно односе на политичку проблематику али садрже и импликације занимљиве за антрополошку науку.

Књига обухвата дванаест есеја насталих у различитим периодима: *Мит о краљевом злату; Краљевачки земљотрес; Шта је Сами?; Гроб, политика, магија; Лепотице социјализма; За све су криви дилери; Кажи ми, кажи ... преко телефона; Спољна политика и правни формализам; Елементи предлога за израду идеолошког програма; Постизборно пророчанство; Слава мртвог свеца и Вишеспартизам у Србији.* Ради илустрације навешћу неколико примера који ми се чине посебно успешним и занимљивим: *Мит о краљевом злату*: обилатом медијском манипулацијом теме дошло је до преплитања реалних догађаја и фолклорне потке о потрази за скривеним благом, а који су резултирали настанком митског проседа о давно однесеном злату Краљевине Југославије. Пошто је, наводно, "неправедно" однесено, сада би га, по логици требало "праведно" однекуд вратити (из швајцарских трезора, са дна Јадранског мора, из бунара, подрума и сличних уобичајених, митских скровишта) да би се, попут чудесног лека, искористило за оздрављење тешко поремећене и пропале привреде. Аутор показује како се ова прича, више пута активирала, увек јавља у периодима већих економских и политичких потреса у земљи. *Краљевачки земљотрес*: и овде аутор анализира значајну улогу коју медији имају у формирању и ширењу митолошких тема. Реч је о појави разних пророка, пророчанстава и исцелитеља, чију бесплатну промоцију медији увелико помажу. Иза свих тих појава налази се један једини топос, а то је криза, без обзира на то да ли се у конкретном дискурсу јавља као економска, друштвена, морална или политичка. У овом случају, испоставило се да су жители Краљева најављени земљотрес погајно пријезљивали да би тиме решили неке нагомилане комуналне проблеме, пре свега питање водовода и загађеног Ибра. Логика је била веома једноставна: када земљотрес буде разрушио град, после тога ће надлежни за то, обнављајући га, решити и дотичне проблеме. Охрабрујућих примера за такво размисљање било је доста: пример Скопља и Црне Горе, али и мање драстичних при-

лика као што су Универзијада, Олимпијада, Медитеранијада, и сл. Како Краљевчани нису имали среће да их задеси нека од ових манифестација, остало им је само да сву наду положи - најављени земљотрес. Парадоксална свест која стоји иза краљевачког пророчанства само је, по аутору, једна у низу парадокса којима обилује мит али и наша стварност. *Шта је Сами?*: Сами је шимпанза који је фебруара 1988. побегао из београдског Зоолошког врта и својим бекством уприличио грађанима не само јединствену забаву већ и специфичну прилику за симболичну манифестацију свог (не)задовољства постојћим системом и стварношћу, исказану паролма подршке овом мајмуну: "Сами не силази", "Не дај се Сами", "Чувај се Сами", "Сами ми смо уз тебе", и коначно, најзанимљивијом - "Вратите нам мајмуна", што је била алузија на новчаницу из стабилнијег периода домаће економије - новчаницу од 10 динара, популарно названу "мајмун", коју је галопирајућа инфлација прогутала. *Гроб, политика, магија*: оглед из политичке танатологије који се односи, на анализу споја два класична религиозна топоса: гроба и вампира, с реалним политичким догађајем - покушајем вође једне политичке странке да мацолом сруши Кућу цвећа (гроб као *locus politicus*), а њеног за вечност упокојеног станара прободе глоговим колцем. У позадини овог догађаја, у коме су се преплеле метонимијске и метафоричне асоцијације, постојала је жеља да се елиминацијом Куће цвећа, магијским путем одстрани комунистички модел друштва итд.

На крају, свакако треба рећи да наша етнологија увелико касни са анализом појава из наше свакодневнице, које брзо измићу и лако падају у заборав, иако би нам њихово тумачење и откривање значења итекако помогло у разумевању етно-социјалног понашања српског народа, крајем XX века. С те стране, ова збирка есеја доприноси тој сврси и њену појаву свакако треба поздравити. Осим тога, написана јасним и читким стилем, духовито и на моменте иронично, књига ће свакако представљати занимљиво и обично читаоцу, чинећи му доступним и лако разумљивом анализу ових појава.

Драгана АНТОНИЈЕВИЋ

Ева Ваховец (приредила), OD ŽENSKIH ŠTUDIJ K FEMINISTIČNI TEORIJI, Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana 1993, с. 240.

Зборник *Од женских студија ка феминистичкој теорији* представља преглед различитих тенденција у словеначкој феминистичкој традицији, али је посебно занимљив због упућивања на неке дилеме везане за све посткомуни-

стичке или постсоцијалистичке државе. Дилеме су везане за место и улогу полова у свакодневном животу, с обзиром на то, да је претходни (комунистички) друштвени систем ипак гарантовао одређена права (право на рад, пла-

нирање породице, одређену социјалну сигурност итд.) која су се у новим европским државама (после 1989) нашла под знаком питања.

У Словенији су многа подручја (нпр. породишко одсуство) репена по веома високим стандардима. Међутим, и жене у Словенији су се суочиле с покушајима крајње конзервативних група да, на пример, укину право на абортус и уведу вишегодишње породишко одсуство. Ти предлози су у скупштинској процедури поражени, али очигледно је да су рецидиви једне крајње конзервативне и патријархалне културе веома снажни. Штавише почаси социологије у Словенији (крајем XIX века) везани су за социологе изражене религиозне (католичке) оријентације, који су на питања односа међу половима гледали кроз призму теологије.

Такође, почаси антропологије (1920-их и 1930-их година) везују се за име Боже Шкерља, који је "инфериорност" жене покушавао да докаже "с научне тачке гледишта" (Шкерљ је и иначе познат по својим расистичким ставовима.)

Питање "женске студије или феминистичка теорија" карактеристично је за једну од великих дилема савременог женског покрета. Наиме, да ли је могуће само кроз феминистичку теорију (подразумевајући неку врсту особеног "женског погледа на свет") утицати на измену понашања већине људи? Неки утицајни савремени аутори (Џудит Батлер, Тереза де Лауретис, Мерилин Стратерн) указују на чињеницу да је нешто као "особена женска перспектива" у ствари једна немогућа вештачка конструкција. Обиле антрополошког материјала већ деценијама упућује на значај *различитости* у погледима на свет како жена тако и мушкараца из најразличитијих култура и поднебља, тако да пре свега у антропологији, долази до напуштања универзалистичких ставова које су Колиер и Јанагисако назвале "западним фолк моделима" ("western folk models").

Последице тих теоријских струјања су уочљиве и у Словенији. Настанак савремених феминистичких група тамо је каснио 10-20 година, са сличним групама у Загребу и Београду. Ме-

ђутим, замах које су те групе узеле последњих неколико година (уз значајну - мада већ пресаклу - помоћ владиног Уреда за женску политику) упућивао је на могућност институционализације "женских студија". "Женске студије", баш као и антропологија, међутим, остају маргинализоване на словеначкој академској сцени. С друге стране, обиле публикација указује на интересовање које постоји као и на квалитет појединих аутора/ауторки. На пример, неколико веома значајних савремених антрополога су баш ауторке које бих окарактерисао као "феминистичке" - Весна Година, Дарја Завиршек, Јана Ропкер. Приређивач овог зборника Ева Баховац, са групом сарадница покренула је прошле године ревију *ДЕЛТА*, која и садржајем и изгледом одговара најбољим светским ревијама сличног карактера.

Уз неколико изузетака, зборник *Од женских студија ка феминистичкој теорији* представља и неку врсту "ко је ко" на словеначкој феминистичкој сцени. Осим већ афирмисаних ауторки, желео бих да укажем на присуство текста Наташе Ђурић (Тај мрачни предмет желя), у коме ова млада ауторка указује на дискурсе о "правој" (биолошкој) улози жене у фашизму. Паралеле с неким савременим дискурсима политичара конзервативне оријентације у некадашњим комунистичким државама намећу се саме по себи.

Зборник садржи и пет превода а ту су и интервјуи са Дениз Рајли, Жаклин Роуз и Лин Сигал. Избор баш тих ауторки указује и на теоријску оријентацију великог броја словеначких феминисткиња - то је оријентација на линији приступа Батлер, Де Лауретис и сличних, приступа који тежи инсистирању на разликама као полазној тачки за истраживање. То је такође приступ (или серија приступа, јер није реч наравно, само о једној "струји" или "школи" заступљеној у овој књизи) који не допушта универзализације, и који се пре свега усмерава ка студијама односа међу половима као начину да се утиче на јавно мњење и да се образовању приступи уклањањем одређених стереотипа.

Александар БОШКОВИЋ

Senka Kovač, MASKA KAO ZNAK, Filozofski fakultet, Beograd 1996, с. 223 + 49 илустрација.

Најјаче етнолошко и антрополошко оружје увек је била - монографија, чија се успешност може мерити "степеном" животности у односу на оно чиме се бави. *Маска као знак* је врта проблемске монографије, са преденом потпуно спецификованим референцама, у којој је тежиште на успостављању везе између виртуелног и материјалног, духовног и друштвеног живота. У њој је представљен живот, овдашњем читао-

цу више езотеричних него егзотичних заједница западне Африке на један комплексан али суптилан начин, у коме је прича о масци заправо структурна основа.

Маска као знак је прва домаћа монографија из "обрнуте" перспективе; наша етнологија и антропологија се одликовала окренутости "изнутра", односно проучавању живота народа коме су припадали и истраживачи или оних наро-

да који су географски и културно преплетени са нашим. С друге стране - као што је познато - проучавање "других" (готово по правилу тзв. примитивних) било је предмет рада "великих" школа - британске социјалне и америчке културне антропологије, совјетске етнографије, француске етнологије и сл. Зато, не треба да збуни истрајно ауторово ослањање на, махом француска и совјетска, досаданња истраживања западне Африке јер, ова опсежна студија је само тако и могла да настане: упоређивањем сопственог четворогодишњег истраживачког искуства у том делу света са иностраним претходницима.

Најзначајнији домет овог дела је успех у приказивању целовитости друштвеног живота западноафричких народа усмеравањем на један сегмент, у принципу, материјалне, културе. Аутор је, међутим, одбио да средишњи предмет свог рада посматра као апстраховани феномен који не би имао везе ни са чим другим осим са собом самим, већ је свој приступ оплеменио инсистирањем на показивању места маске у животу одговарајућих заједница. На тај начин је у овој књизи успостављена веза између феноменолошког и практичног реда, односно показана је логичка структура једног друштвено-културног ентитета, чији су саставни елементи идеја маскирања, израда маске, маскирање, поводи маскирања, значењски садржај маске, друштвени садржај маскирања.

Јасно је да овако заснован приступ проблему маске и маскирања превазилази уобичајну оперативну подслу на друштвени, духовни и материјални сегмент одређене културе. Оно у чему, међутим, аутор ове књиге иде и даље јесте да разматрањем маске и маскирања наведени сегменти културе нису само повезани у механичком смислу; наиме, таксативно навођење људских делатности и карактеристика материјалних предмета у различитим друштвено-културним контекстима, као и успостављање функционалних односа између њих и показивање њиховог структурног јединства, могу да открију строго каузалну димензију разматраног. Увођење сфере идеацијског, макар у информативно-рудиментарном смислу причања митова,

како то овде чини Сенка Ковач, подиже антрополошку сазнајну могућност на виши ниво, односно указује на ауторову свесност постојања трансформација једног сегмента културе у други, веровања у ритуално понашање и слично.

Проучавање трансформационе природе феномена којима се антрополози баве јесте основа на којој су саздане и структурална и интерпретативна и различити видови постструктуралне антропологије. Иако *Маска као знак* нема претензија да буде теоријско дело у смислу у коме су то, Личове монографије, нити да се природом трансформационализма бави даље од показивања његове присутности у односима маска - маскирање - њихови контексти у западној Африци, значај овог дела у оквиру српске етнологије и антропологије - а поготово из перспективе искорачења из њених уобичајених проучавања - може да се сагледа и у том смислу. Маска и све делатности везане за њу (у логичком реду: од израде до употребе) су онај "switch code", или "trickster", који омогућава кретање и појединачна, и друштвених група и читавих заједница - конкретно у западној Африци - између логички супротстављених и физички недоцирљивих светова искустава и потреба, али који и антрополозима омогућавају увид у целину одређене културе на основу нечега што се на први поглед чини њеним изолованим елементом.

Минуциозност у одабирању и навођењу оних података који су сматрани релевантним за стварање етнографске поделе за приказивање проблематике маске и маскирања, те њихова систематизација по најбитнијим критеријумима - географским, климатским, историјским, расним, етничким, језичким, религијским, политичким, економским итд. - чини од ове књиге и домаћи западноафрички буквар. Тешко је рећи да ли су намере аутора у припремању материјала за ову књигу биле такве, али са становишта тешко доступних информација о регионалним етнографијама, чињеница да је тако испало, може само да се поздравља. У том смислу је и штета што су бројне илустрације у овој књизи - односно фотографије маске и маскираних особа - у црно-белој техници.

Бојан ЖИКИЋ

Миладин Николић, ЗУЦЕ - СЕЛО ПОД АВАЛОМ, Београд 1996, Библиотека "Хроника села", с. 1 - 225.

У едицији "Хронике села" коју је покренуо Одбор за проучавање села САНУ, изашла је четрдесет и четврта књига под насловом *Зуце - село под Авалом*.

Авала и непосредна околина Београда, где су значајни и познати локалитети, били су примарнији за проучавање прошлости ових про-

стора, па је аутор и наишао на доста потешкоћа у раду јер о самом селу, нарочито кад је у питању даља историја има веома мало писаних података. Зуце, али и читава околина Београда, као и његово становништво током историје су пролазили кроз исте или сличне потешкоће као и велики град у њиховој близини, па се ау-

тор за даље проучавање прошлости села у највећој мери користио грађом која се односи на историју Београда. За новију историју више се ослањао на казивања сведока, као и на њихова присећања која се односе на крај XIX и прву половину XX века.

Да хроника о селу буде потпунија, онемогућиле су и одређене околности: 1) део општинске документације уништен је у пожару 1952. године, тако да није било књига рођених, венчаних и умрлих за ранији период; 2) Зуце до пре неколико година није имало своју цркву, тако да су сељани своје потребе обављали у цркви у Белом Потоку; 3) документација основне школе, такође, није постојала до пре четрдесетак година, иако школа постоји знатно дуже.

У општем делу аутор износи податке о настанку села, као и о пореклу и развоју становништва (породица). Село, које је неколико пута премештано, најпре је било подигнуто на простору званом Бели камен, где се налазила црква коју је, по предању, подигао краљ Милутин у XIV веку. Према писаним подацима настанак села на садашњем простору везује се углавном за прву половину XV века и турска освајања. Најстарији помен села је турски попис из 1528. године, у коме се помиње као Торкол (Зуце) и насељено је муслиманима. Први српски становници Зуца уписани су у попис становника Београда и околине тек 1560. године. Из наведеногписа виде се занимања и приходи становника у XVI веку.

У одељку о становништву аутор наводи да се највише породица настанило током XIX века, у време владавине кнеза Милоша Обреновића, и то углавном становништво из његовог родног краја. Због тога су у селу породице пореклом из Ужица, Горњег Милаовца, Ивањице, Чачка. Благодети великог града: продаја производа, снабдевање и рад у њему, могућност зараде створили су услове за досељавања све док је било слободног земљишта. У овом одељку дат је преглед фамилија које су данас настале у селу. Дата су стара презимена (ако су касније променена) одакле су се доселили, слава коју славе и број чланова домаћинства. Наведени су и призећени појединци који су постали стални становници села, прихватајући све затечене обичаје и празнике.

У одељку о историји приказани су Београд и његова околина од средњег века до данас, укључујући податке и о историји села колико је то било могуће. Обухваћен је и период после ослобођења од немачке окупације, установљавање нове власти - месног одбора, завођење самодоприноса ради решавања основних животних и побољшање egzистенцијалних проблема (изградња путева, подизање нове школске зграде, увођење јавног градског превоза, изградња

зграде месне канцеларије, поште, увођење телефона, итд.).

У одељку о привреди направљен је пресек занимања становника села Зуца. У прошлости, после досељавања на ове просторе, земља је обрађивана најједноставнијим алатима. Данас Зучани производе скоро све врсте житарица, воће, поврће, а баве се и гајењем домаћих животиња, нарочито високомлечних крава. Стока се углавном држи у стајама тако да је чување оваца и коза сведено на најмању меру. Скоро трећина породица у селу поседује трактор. Први је набављен 1953. године за потребе Земљорадничке задруге.

У селу је било занатлија, који су пружали услуге мептанима, као: кожувара, ковача, колара, кројача (абаџија), фризера, зидара, бунарџија. И данас има занатлија који се тим пословима баве у виду допунске делатности. Последњих деценија углавном се запошљавају у индустрији, услужним и занатским делатностима у Београду.

Школовање деце у селу почело је тек крајем XIX века. У то време је само неколико ђака ишло пепице у школу у Врчин, Бели Поток или Београд. Године 1900. подигнута је прва школска зграда. Школа није имала свој буџет па су школу и учитеља издржавали родитељи уписаних ђака. Пошто је школовање било четворогодишње, деца су била принуђена да га наставе у Белом Потоку. Школске 1959/1960. године отворена је нова, за то време врло савремена школска зграда из које су поникли лекари, професори, правници, економисти, инжењери, ветеринари, наставници, па и један етнолог.

У одељку књиге који је насловљен културом, аутор тежи да пружи увид унекадашњи начин одевања, да прикаже кућу и породицу, као и обичаје, веровања и празноверце у селу.

Аутор наглашава да је старија сеоска ношња била слична ношњи у Белом Потоку, Кумодражу, Жаркову, Сремцици, Реснику и осталим селима тзв. Београдске Посавине, првенствено због тога што су и становници настањени у тим селима мање-више пореклом из истих крајева. Одело се углавном израђивало од домаћих материјала (вуна, кудеља, лан, памук), применом традиционалних техника.

До тридесетих година XX века, у селу су превађавале куће чатмаре, тзв. моравке. Тек средином века почињу да се граде куће од квалитетнијих материјала и са више просторија. Данас, по саопштењу аутора, у селу постоји још само неколико таквих кућа у којима се и живи. У Зуцама се сада граде куће од тврдог материјала и у неколико нивоа, при чему се често води рачуна и о престижу.

У одељку о обичајима дат је опис обичаја из животног циклуса. Највише пажње је посве-

ћено свадбеном церемонијалу (избор брачног партнера, капарисање девојке, даровнина, свадбено весеље, које је ранијих година трајало и по три дана и описом неких магијских радњи). Крштење је чин којим се нови члан уводи у друштвену заједницу и нега је обављао кум. Погребни обичаји се не разликују много од тих обичаја у суседним селима. Данас погребну обавезно присуствује свештено лице. У погребном ритуалу очуван је умногоме традиционални модел односа према покојнику. Веома је мало савремених утицаја.

Последњих неколико деценија обичај је да се регрути свечано испраћају у војску. Тај чин данас подразумева спремање обилне трпезе и позивање великог броја рођака и пријатеља да присуствују слављу.

Од годишњих обичаја обрађени су божићни празници, Васкрс, крсна слава, сеоска слава, литија, Св. Сава, пост (као чин уздржавања од хране). Неки од тих обичаја нису престајали да

се одржавају (Божић, Васкрс, крсна слава, сеоска слава), док су неки обновљени последњих неколико година (лителија, прослава Св. Саве). У прослављању обичаја мало је сачуваних традиционалних елемената, више је то прилика за виђање и дружење.

У селу је 1994. године завршена градња цркве. Данас се у њој обавља један број обреда (крштење, сахране, и др.) и обичаја (прослава сеоске славе, Св. Саве, и сл.).

У прилозима на крају књиге дати су родослови неколико породица из села Зуца.

Књига Миладина Николића, *Зуца - село под Авалом*, иако са одређеним недостацима, који су лако уочљиви мало бољем познаваоцу прилика и стања не само у селу већ и читавој околини Београда, ипак представља солидну полазну основу заинтересованима за упознавање ове, у проучавањима, прилично запостављене области.

Миљина ИВАНОВИЋ-БАРИШИЋ