

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

# ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XLII

YU ISSN 0350-0881

UDC 39 (032) 01

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

# ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА XLII

Editor in chief  
MIRKA LAMBERT

Chief Researcher  
MARIE BOJIC

Editorial board  
BRAGOSLAV ANTONIJEVIC, ZILJA BOJIC, DRAGOSLAV  
IVAN GOLIC, IJUBA DRAJAC, BJEANKA NIKOLIC  
MIRKA LAMBERT, MILANA PROSDVORIC

Approved at the meeting of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Social  
Science Department on April 19th, 1988. Printed and bound in Belgrade, 1988.  
Copyrighted and sold by the publisher.

Belgrade 1988

UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

BULLETIN  
OF THE ETHNOGRAPHICAL  
INSTITUTE  
XLII

Editor in chief  
NIKOLA PANTELIC

Secretary  
MARIJA ĐOKIĆ

Editorial board  
DRAGOSLAV ANTONIJEVIĆ, MILA BOSIĆ, DRAGO ČUPIĆ,  
IVAN ČOLOVIĆ, DUŠAN DRLJAČA, DESANKA NIKOLIĆ,  
NIKOLA PANTELIC, MIRJANA PROŠIĆ-DVORNIC

Accepted at the meeting of the Serbian Academy of Sciences and Arts' Social  
Sciences Department on April 13th 1993.

Belgrade 1993.

UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

**СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ**

**ГЛАСНИК  
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА  
XLII**

**Уредник:  
НИКОЛА ПАНТЕЛИЋ**

**Секретар уредништва  
МАРИЈА БОКИЋ**

**Уреднички одбор  
ДРАГОСЛАВ АНТОНИЈЕВИЋ, МИЛА БОСИЋ, ДРАГО БУПИЋ,  
ИВАН ЧОЛОВИЋ, ДУШАН ДРЉАЧА, ДЕСАНКА НИКОЛИЋ,  
НИКОЛА ПАНТЕЛИЋ, МИРЈАНА ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ**

Примљено на Седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 13. априла 1993. године на основу реферата академика Обрена Благојевића и дописног члана Драгослава Антонијевића.

Београд 1993.

1800-0810 1281 177

1800-0810 1281 177

**Издавач:**

**ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ**

Кнез Михаилова 35/III, Београд, тел. 636-804

**Лектор:**

**ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ**

**Превод резимеа:**

**МИРЈАНА ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ**

**Штампа:**

**Г. П. „ПРОСВЕТА“ — БЕОГРАД**

**Тираж:**

**600 примерака**

**Штампано 1993. године**

Уредник  
НИКОЛА ПАВЛИЋ

Секретар издаваштва  
МАРИЈА БОЖИЋ

Уредница одбора

НИКОЛА ПАВЛИЋ, МИРЈАНА ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ,  
ДРАГОСЛАВ АНТОНОВИЋ, МИЛА БОЖИЋ, БРАТО ЈУРИЋ,  
НИЈА НОВОЊА, ДУШАН ДУШАН ДУШАН, ДУШАН  
НИКОЛА ПАВЛИЋ, МИРЈАНА ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ

Преправити на Савезном Центру за издаваштво и штампање у Београду, 18. априла  
1993. године на основу реферата издаваштва Обласне библиотеке и архива  
у Београду, 18. априла 1993. године

Београд, 18. априла 1993.

## САДРЖАЈ — SUMMARY

### ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАДОВИ

#### ORIGINAL SCIENTIFIC PAPERS

- Nikola Pantelić, National Minority as the Keeper of Majorities  
Archaic Cultural Elements — — — — — 9
- Никола Пантелић, Национална мањина као чувар архаичних  
културних елемената већинског народа
- Зоја Карановић, Свадебни ритуал као механизам санкционисања  
и потчињавања моћи жене — — — — — 15
- Zoja Karanović, Wedding Ritual as means of Subordinating the Power  
of Women (The Vojvodina Case)
- Ласта Ђаповић, Зрак на тајни — Тумачење једне басме — — — 27
- Lasta Đapović, A Ray Upon a Secetet — An Interpretation of an  
Incantation

### ПРЕГЛЕДНИ ЧЛАНЦИ

#### REVIEW ARTICLES

- Мирјана Прошић-Дворнић, Односи америчке културне антрополо-  
логије и српске етнологије — — — — — 33
- Mirjana Prošić-Dvornić, Relations Between American Cultural  
Anthropology and Serbian Ethnology
- Десанка Николић, Џулијан Стјуард и теорија културне промене — 53
- Desanka Nikolić, Julian Stewart and the Theory of Culture Change
- Ђушан Дрљача, Тзинцзари међу Србима у Мађарској — — — — 61
- Душан Дрљача, Цинцари међу Србима у Мађарској
- Мирко Барјактаровић, О именима (насеља) Матаруге — — — — 73
- Mirko Barjaktarović, About the (Settlement) Names Mataruge
- Младена Прелић, Мир-јам одговара читаоцима — — — — — 81
- Mladena Prelić, Correspondence Between Mir-jam and the »Sunday  
Illustration Readers«

ПРЕТХОДНА САОПШТЕЊА

PRELIMINARY REPORTS

- Zorica Divac, Mount Šara Worker's Life Stories About Interethnic Cooperation — — — — — 103
- Зорица Дивац, Међунационална сарадња миграната на основу локалнозавичајне припадности
- Љиљана Гавриловић, Грудна марама у женској сеоској одећи београдске околине — — — — — 108
- Ljiljana Gavrilović, A Muffler in Women's Folk Customs
- Илдико Ердеи, Рурално-урбани континуум у Панчеву у дијакроничкој перспективи — — — — — 115
- Ildiko Erdei, Pančevo: The Rural-Urban Continuum in Diachronic Perspective — The Socio-Political Dimension of Tradicionalizing Process
- Мирослава Лукић-Крстановић, Путујуће приче из далека — 129
- Miroslava Lukić-Krstanović, Stories Travelling from Afar
- Мирјана Павловић, Прорицање судбине — знамења — — — — 144
- Mirjana Pavlović, Fortune-Telling — Omens
- Олга Зиројевић, Прилог историји Качаника — — — — — 156
- Olga Zirojević, A Contribution to the History of Kačanik
- Едит Петровић, Претходни извештај о српским насељеницима у Енглеској — — — — — 161
- Edit Petrović, Preliminary Report about Serbs in England
- Предраг Шарчевић, Савремене меморијалне тканине Африке — Комуникација у манипулација — — — — — 168
- Predrag Šarčević, Modern African Memorial Textiles: Communication and Manipulation

СТРУЧНИ РАДОВИ

PROFESIONAL PAPERS

- Драгана Радојичић, Тканине употребљаване у Херцег-Новом у 18 вијеку — — — — — 177
- Dragana Radojičić, Fabrics Used in the Eighteenth Century Herceg Novi
- Јован Ф. Трифуноски, Гробља и гробови у селима охридско-струшке области — — — — — 185
- Jovan F. Trifunovski, Village Graveyards and Tombstones in the Ohrid-Struga Region
- Зорица Дивац, Драгана Антонијевић, Белешке са Кавказа 194
- Zorica Divac, Dragana Antonijević, Notes from Caucasus
- Андријана Гојковић, Музички инструменти у делима Ђуре Јакшића — — — — — 210
- Andrijana Gojković, Musical Instruments in the Works by Đura Jakšić

IN MEMORIAM

- Мирослав Нишкановић, Влајко Палавестра (1927—1993.) — — 218  
 Miroslav Niškanović, Vlajko Palavestra (1927—1993.)

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ  
 BOOK REVIEWS

- Мирјана Прошић-Дворнић, Омаж професору Васићу — кости-  
 мولوгу и костимографу — — — — — 227  
 Mirjana Prošić-Dvornić, Homage to Professor Vasic — Costumologist  
 and Costume Designer
- Никола Пантелић, Поводом едиције „Етнички простор Срба“ — — 228  
 Nikola Pantelić, Contemplation about the Edition »Ethnic Territory  
 of the Serbs«
- Мирослав Нишкановић, Едиција „Етнички простор Срба“ — — 229  
 Miroslav Niškanović, The Edition »Ethnic Territory of the Serbs«
- Драгослав Антонијевић, Обрен Благојевић, Село Буковац и  
 његови становници — — — — — 230  
 Dragoslav Antonijević, Obren Blagojević, Village Bukovac and Ther  
 Inhabitants
- Мирко Барјактаровић, Никола Павковић, Етнографски записи  
 Јеврема Грујића — — — — — 232  
 Mirko Barjaktarović, Nikola Pavković, Ethnographic Notes by  
 Jevrem Grujić
- Десанка Николић, Етнически стереотипи мужског и женског  
 поведенија — — — — — 233  
 Десанка Николић, Етнички стереотипи мушког и женског понашања
- Никола Пантелић, Марина Михаиловна Громько, Мир русакој  
 деревни — — — — — 235  
 Никола Пантелић, Марина Михаиловна Громько, Свет руског села
- Мирјана Прошић-Дворнић, Angelos Baš, Oblačilna kultura na  
 Slovenskem v 17. i 18. stiletju — — — — — 237  
 Mirjana Prošić-Dvornić, Angelos Baš, Cultural Aspects of Clothing  
 in the 17th and 18th Centuries Slovenia
- Драгана Антонијевић, Карактерологија Срба — — — — — 241  
 Dragana Antonijević, The Characterology of the Serbs
- Бранко Ђупурдија, О историји српске карактерологије (Поводом  
 књиге Карактерологија Срба) — — — — — 244  
 Branko Ćupurdija, The History of Serbian Characterology (Inspired  
 by the book Characterology of the Serbs)
- Драгана Антонијевић, Српске бајке — — — — — 246  
 Dragana Antonijević, Serbische Märchen
- Мирјана Прошић-Дворнић, Две нове књиге у Библиотеци XX век 247  
 Mirjana Prošić-Dvornić, Two New Books in the XX Century Series
- Младена Прелић, Српска Византија — — — — — 251  
 Mladena Prelić, The Serbian Byzantium





## ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАДОВИ

Nikola PANTELIĆ  
*Ethnographic Institute, Belgrade*

Original Scientific Papers  
UDK 39:323.15

### NATIONAL MINORITY AS THE KEEPER OF MAJORITY'S ARCHAIC CULTURAL ELEMENTS\*

The long-term investigations of wedding customs and social life, primarily among the Vlach in Eastern Serbia and the Serbs in Svinjica (Roumania), and to a lesser degree, the Serbs in Hungary and the Croats in Slovakia, have demonstrated that the archaic cultural elements and archaic ethnic characteristics of the national majority are usually preserved by minority groups.

Key words: national minority (community), folk (nation), archaic cultural elements.

National minorities or ethnically plural environments on the the whole, necessarily more conservative in some segments of life than global society, irrelevant of their general level of civilization, or integration into contemporary life trends, often safeguard certain archaic cultural elements and archaic ethnic traits of the national majority, long after they had been discarded or forgotten by the latter. My field research data on wedding customs and social life, and particularly on marriage and family, collected in eastern Serbia, south of the Danube, have lead me to such conclusions<sup>1</sup>. The area is inhabited by the ethnic Serbs and by tens of thousands of Vlachs, mainly the descendents of the eighteenth and early nineteenth century immigrants from the western and southwestern parts of today's Roumania. I emphasize their ethnonyum, the Vlachs, and purposely avoid

\* Saopšteno na V međunarodnoj konferenciji o etnografiji manjina u Bekeš-čali, Mađarska, oktobra 1993. g.

<sup>1</sup> Cf. N. Pantelić: Selo i porodica — Etnološka istraživanja u Gornjoj Resavi, Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu (GEM) 25, Belgrade 1962:103—134; Selo, srodstvo i porodica, GEM 28—29, Belgrade 1966: 153—172; Društveni život u Negotinskoj Krajini, GEM 31—32, Belgrade 1969: 297—326; Svadbeni običaji u Negotinskoj Krajini, Belgrade 1970: 123—148; Prilog proučavanja braka i porodice u stanovništva đerdapskih naselja, Zbornik radova Etnološkog instituta SANU, vo. 7, Begrade 1974: 54—56; Ženidbeni običaji u okolini Bora, GEM 38 Belgrade 1975: 123—145; Društveni i porodični život na teritoriji opštine Zaječar, GEM 42, Belgrade 1978: 355—382; Tradicionalni elementi društvene organizacije u severoistočnoj i delu centralne Srbije, Godišnjak Akademije nauka i umetnosti BiH (ANUBiH), vo. XVIII, Centar za balkanološka ispitivanja 16, Sarajevo 1980: 173—197; Tradicionalni elementi u ženidbenim običajima u severoistočnoj i delu centralne Srbije, Godišnjak ANUBiH, vol. XIX, Centar za balkanološka ispitivanja 17, Sarajevo 1981: 199—299; Nasleđe u društvenom životu savremenog sela, Glasnik Etnografskog instituta SANU XXXIX, Belgrade 1990: 9—19.

to call them Roumaninans, because, first of all, they have, and among them particularly the early settlers, situated in villages more distant from the Danube, developed a strong Serbian national consciousness, although they are fully aware of their origin and relatedness to the Roumanian people. Hence, they do not see themselves as an ethnic minority and were never interested in gaining such a status, though it could have been granted to them with no impediment whatsoever. The second reason for insisting upon their ethnyum is to differentiate them from the Roumanian minority settled in the Yugoslav Banat, who do not share the Vlachian national affiliation, nor some other ethnic and cultural properties. However, I shall not explain these differences now, for they are not, in my opinion, relevant for the solution of the main issue raised in this paper.

Nevertheless, it should be emphasized again, the Vlachs are aware of their ethnic origin and their uniqueness in relation to the majority with which they share the same environment. Therefore, they, as any other ethnic group free to do so, cherish, preserve and express their specific ethnic properties, such as: provincial, archaic dialect of the Roumanian language with many Slavic words, some of them adopted already in their homeland, but pronounced in their own way, folk costume (nowadays mainly worn in ritual situations); customs, beliefs and so on.<sup>2</sup>

In eastern Serbia, both the Serbs and the Vlachs live in their own respective villages, the population being mixed only in urbanized areas and administrative and economic centers. There are only a few villages with ethnically mixed inhabitants. In such villages assimilation of either Serbs or Vlachs soon took place. Field research data indicate that more Serbs were assimilated by the Vlachs than vice versa, but no definite answer is feasible as yet, for statistical data are lacking and further investigations of this particular process are required. This, of course, applies to Eastern Serbia alone. Until 1930s differentiation between these two ethnic communities was more pronounced, but their mutual communication was always quite vivid, as indicated by all earlier research results.<sup>3</sup>

In the late sixties, again as a member of the Ethnographic Museum research team, I investigate familial life and wedding customs in the village of Svinjica, situated on the left, Roumanian bank of the Danube, at the entrance of the Iron Gate, which is inhabited by the Serbian population.<sup>4</sup> The results of these investigations, including other ethnographic topics, have confirmed the findings of previous research

<sup>2</sup> Cf. T. R. Đorđević, *Kroz naše Rumune*, Belgrade 1906; P. Vlahović, *Neke etnološke odrednice Vlaha severoistočne Srbije*, *Zbornik radova Muzeja rudarstva i metaurgije*, vol. I, Bor 1980, 103—111; Research results obtained by the Ethnographic Museum team were published in the *Ethnographic Museum Bulletin*, vol. 25, 28—29, 31—32, 38, 42, Belgrade, 1962, 1966, 1969, 1975 and 1978.

<sup>3</sup> S. Milosavljević, *Običaji srpskog naroda iz sreza Homoljskog*, *Srpski etnografski zbornik (SEZb)*, vol. XIX, Belgrade 1913; S. Grbić, *Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog*, *SEZb*, vol. XIV, Belgrade 1909; S. Mijatović, *Resava*, *SEZb*, vol. XLVI, Belgrade 1930; K. Jovanović, *Negotinska Krajina i Ključ*, *SEZb*, vol. LV, Belgrade 1940.

<sup>4</sup> N. Pantelić, *Porodični odnosi i svadbeni običaji u Svinjici*, *Zbornik radova*, new series vol. I, *Etnografski institut SANU*, vol. 5, Belgrade 1971: 57—69; cf. also other papers in the same volume referring to Svinjica.

projects, namely that many archaic elements of traditional culture had been preserved both in Vlachian villages in Serbia and in the Serbian village of Svinjica, which are used, among other traits, as signs of their respective ethnic peculiarity.

Thus, many similar and even identical elements performed as part of the wedding ritual cycle, as well as many phenomena related to familial life were found in Svinjica, Serbian villages in the north-eastern part of Eastern Serbia, among the neighboring *Krašovani*, a Catholic Slavic group living in several villages in the region of Karaševo (Körös), Roumania (north of Svinjica)<sup>5</sup>, and finally, among the Banat *Here*, situated at the southeastern end of the Yugoslav Banat<sup>6</sup>. Such similarities could have been expected since all these ethnically related groups live in close vicinity and have maintained close contacts, despite the state border, for an extended period of time. The same is true for the Roumanians in the southwestern part of Roumania and for the Vlach in Serbia, but, nevertheless there are some unexpected and rather pronounced differences between these two groups of people. Contrary to these differences exhibited by two ethnically closely related groups, many identical elements in wedding customs and familial life have been found, on the other side, among the two ethnically distant groups: the Vlachs in northeastern Serbia and the Serbs in Svinjica. These similarities may only be explained by the fact that these two entities had lived for a long time in the same environment, in close vicinity, and with intensive mutual interactions, including exchange and permeation of cultural traditions.

Comparative analyses of the same cultural elements, that is of some parts of wedding customs and some features of familial life, have revealed that numerous identical traits could be also found among the inhabitants of the Dalmatian Zagora and the Dalmatian hinterland on the whole, populated mainly by the Serbs, further among the Tchi-tchi (*Ćići* — Vlachs) living in the villages of the Ćićirja region on Učka Mountain in Istria<sup>7</sup>, and among some other groups living in peripheral or limitrophe zones of the Balkan Peninsula. These similarities are, not without reason, attributed to the common old Slavic heritage<sup>8</sup>. At the same time, investigations have proven, that in the same regions, considerably more elements of the old Balkan provenience, compared to other places throughout the Peninsula, have also been preserved. Practically the same (or at least belonging to the same segments of custom cycle or familial life) archaic elements, either of Slavic or the old Balkan origin, are also registered among the Vlachs in northeastern Serbia. If we bear in mind that in the Adriatic hinterland, as well as in other liminal zones of the Slavic territory, the medieval Vlachs (partly romanized or grecized Illyrians and Thracians) had

<sup>5</sup> J. Živojinović, *Krašovani*, *Letopis Matice srpske* vol. LXXXIII, no. 242, Novi Sad 1907, p. 52.

<sup>6</sup> M. Filipović, *Banatske Here*, *Vojvođanski muzej*, Novi Sad 1958, 13—14, 355—389.

<sup>7</sup> Cf. Pantelić, *Porodični odnosi i svadbeni običaji u Svinjici*, particularly pp. 59, 64 and the cited literature.

<sup>8</sup> Cf. Š. Kulišić, *Tragovi arhaične rodovske organizacije i pitanje balkansko-slovenske simbioze*, *Biblioteka Etnološkog društva Jugoslavije*, vol. 5, Belgrade 1963, 63—94.

managed to survive as a group for a relatively extended period of time, and that, at the south, the Vlachs-Tzintzars still represent a significant ethnically in Macedonia, one of the former Yugoslav republics, and, finally, that the Istrian Tchitchi are still self-aware of their ethnic and cultural uniqueness in relation to the surrounding population, it is possible to conclude that the preservation of archaic cultural traditions (not only in wedding customs or familial relations) in these regions can be attributed to the Vlachian-Slavic symbiosis.<sup>9</sup>

From the very beginning of their settlement on the Balkan Peninsula and in southeastern Europe, the Slavic tribes had to establish contacts with the Balkan indigenous population, but, at that time, their relations were rather antagonistic. Later on, however, after the Vlachs had consolidated their enclaves within, by then Slavic lands on the Balkan Peninsula, instead of isolation, they opted for active interactions with their neighbors and established close economic, cultural and even marital relations<sup>10</sup>. It should also be mentioned that, since the majority of the Vlachs were engaged in pastoralism of the semi-nomadic, transhumant type, their ethnonym soon became the general term designating a mediaeval livestock breeder, irrelevant of his ethnic affiliation. At the time their relations became more and more intertwined and, hence, the old Balkan cultural component became a part of the South Slavic heritage. At the same time, as the process indicates, the Vlachs could have, likewise, adopted and preserved some elements of the older Slavic cultural tradition.

Based on my personal field research results, I have concluded that Slavic minorities in diaspora, namely those that have for a long time lived in ethnically different environments (a Serbian minority in Svinjica, encircled by Roumanian villages in this particular case), have preserved both the Slavic or Serbian cultural heritage, and some archaic elements of the Roumanian tradition<sup>11</sup>. Investigations among the "Horvats" — Croats in Slovakia, and among the Serbs in Hungary<sup>12</sup>, although not always designed to search such components, lead to the same conclusions.

It can be, therefore, concluded, that close encounters of two or more cultural traditions and ethnic structures, and their usually simultaneous mutual interactions over extended periods of time, bring about the formation of a qualitatively new ethno-cultural entity which continues to evolve independently thereafter. This new entity, although ensuing to maintain its own distinctive features which would differentiate it from initial structures, also retains some elements of cultural tradition which reveal its ethnic origin. These latter elements are nourished and used as the minority group's particular symbols of ethnic identity, while the majority expresses more general forms of traditional culture. However, in addition to their own cultural inventory, transplanted from their place of origin, ethnic minorities, as a

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> S. Novaković, Selo, Belgrade 1965; Š. Kulišić, op. cit.

<sup>11</sup> Cf. my paper *Porodični odnosi...* (Familial relations...)

<sup>12</sup> A. Vaclavik, *Podunajska dedina*, Bratislava 1925; K. Kučerova, *Stahovanije Chorvatov na Slovensko v 16. storoči*, Slovenske študie VIII, Hisionia, Bratislava 1966; 5—68; N. Pantelić, *Ispitivanje "Horvata" — Hrvata u Slovačkoj* (preliminary results), *Etnološki pregled*, vol. 14, Belgrade 1976, 103—110.

rule, also preserve some elements from the majority's cultural heritage, usually dating from the time of initial intergroup interactions. The latter are preserved either as their own heritage, or as a borrowed one, but immanent to their own cultural traditions. All this occurs after constant and complex contacts between the minority group and its homeland are broken off, although quite the opposite is intended by both sides, that is the maintenance of contacts. However, in reality, in spite of the on-going communications, minorities develop independently thereafter.

On the other hand, cultural elements adopted at the time of the encounter and interactions with another ethnic, and which are not, therefore, a part of the minority group's inventory, are usually kept and manifested in the unchanged form, or perhaps slightly modified or reduced. They are not developed further because, in essence, they are alien to the group. They may also disappear from their inventory and practice sooner and easier than indigenous cultural elements. What really happens to these archaic cultural elements? Their continual development and transformation is interrupted, and they are never fully integrated into the minority group's cultural content because they are not of the same order as the rest of its authentic heritage. However, most minority groups ensue, at the same time, to follow the current social, economic and cultural life of the global society and the state they live in, so they would not lag behind or stay away from the civilizing processes, but to the contrary, they try to become equal, constituent parts of that society. Nevertheless, if such groups manifest extreme conservatism, separatistic tendencies are likely to occur.

Indeed, without thorough synchronic and diachronic researches it will not be possible to understand and explain tradition, but even then it would still be extremely difficult to determine why only some cultural elements are singled out as "genuine" symbols of identity while others are considered less important. In order to do so, the research will not only have to penetrate deep down into the history and culture of the studied group, but it would also have to relate ethnic symbols with all other relevant aspects of culture and the general conditions of life. Let me also state that I understand tradition as a sum of common features a community uses for its self-demarkation and which, on the intragroup level, instigates sentiments of affiliation. Tradition contains all past experiences, and it is primarily reflected in the way of life, public and private alike, in economy, behavior, ideological concepts and manifestation (customs, beliefs). It also reflects all past communications with other ethnic groups. Therefore, cultural heritage, found at the time of the investigations event if only in memory, which plays a significant part in determining ethnic identity, can not be comprehensively observed and interpreted as an isolated phenomena. On the contrary, in order to really understand tradition, it is necessary to penetrate into its essence, origin, development and communication with other ethnic communities of similar or different origin, irrelevant of their size.

A national minority expresses and maintains its ethnicity — ethnic identity, as much and as long it is able to do so. This, of course, depends on many factors and on the nature of the environ-

ment it lives in. Certainly, once the symbols of ethnic identity are lost, ethnic consciousness and sentiments will also soon be on the wane, and, as a consequence, the minority group will cease to exist.

Finally, let me briefly explain why I believe that the conclusion that minorities of different ethnic origin preserve some archaic elements of the national majority's cultural inventory, is extremely relevant for ethnological research. Our aim was certainly not to prove that it is some ever-present, unchangeable, constant value and a well conserved fact. On the contrary, our aim was to direct the study of culture to processes; to path the way for searching origins, possible beginnings of interactions between different ethnic communities at a certain point of time and under certain historic conditions; to find reasons why are some elements of culture conserved in diaspora, why are they not developed further, in the same way, or not at all, as in the land of origin, and what are the consequences of such processes; and finally, to shed more light on contemporary cultural and ethnic processes and interactions in nationally mixed milieus. Taken together, all this indicates that interethnic relations between minority groups and the majority should be monitored and studied constantly if we are to grasp the meaning of ethnogenetic processes, mutual influences on cultural contents and ethnic structures in Central and Southeastern Europe, and probably in other places as well.

*Никола Пантелић*

#### НАЦИОНАЛНА МАЊИНА КАО ЧУВАР АРХАИЧНИХ КУЛТУРНИХ ЕЛЕМЕНАТА ВЕЋИНСКОГ НАРОДА

На основу вишегодишњих истраживања свадбених обичаја и друштвеног живота, првенствено Срба и Влаха у источној Србији, па крајих испитивања Срба у селу Свињица (Румунија) у пределу Ђердапске клисуре, „Хорвата“ — Хрвата у околини Братиславе (Словачка) Срба у околини Будимпеште (Мађарска), као и неких других мањинских група у поменутиим земљама, установљено је компарацијама и анализом, да се архаични културни елементи и старије етничке одреднице већинског народа могу чешће утврдити код мањинских етничких заједница које живе у њиховој средини.

Блиски сусрет двеју традиција или више њих, и обично истовремено узајамно деловање у дужем временском раздобљу етничких структура једне на другу, доводи до нове културно-етничке структуре која се даље релативно самостално развија. Повезаност са својим етничким извориштем мањина чува кроз одређене симболе етничког идентитета а већина у манифестацијама традиционалних облика културе. Међутим, мањина, заједно са својим културним наслеђем чува, по правилу и неке старије елементе из културног инвентара већинског окружења, који потичу из времена почетка догађаја двају ентитета.

Сврха указивања да национална мањина може бити чувар архаичних културних и етничких одредница већинског народа је у могућности усмеравања трагања за пореклом и откривањем старијих одлика неког етноса и одређивања почетака интеракције између два етноса у одређеним историјским околностима. Као и на правце тражења узрока и последица релативне конзервације датих елемената и најзад, на могуће потпуније сагледавање савремених културних и етничких процеса у мешовитим националним срединама.

Зоја КАРАНОВИЋ  
Филозофски факултет, Нови Сад

Оригинални научни рад  
УДК 392.51:397

## СВАДБЕНИ РИТУАЛ КАО ПОСТУПАК САНКЦИОНИСАЊА И ПОТЧИЊАВАЊА МОЋИ ЖЕНЕ

(На примеру грађе из Војводине)\*

Познато је да у обичајима око склапања брака, у различитим традиционалним заједницама, посебно место заузима процес размене који се одвија између две породице. У том поступку, у којем главну улогу у размени имају мушкарци, с једне стране учествују материјална давања, док се на другој налази невеста — она је главна вредност која се креће од једне до друге породице, те тако служи успостављању различитих односа.

*Кључне речи:* патријархална култура, размена, ритуал, свадба, сватовска поезија, потчињавање жене.

Познато је да се у оквиру женидбених обичаја приликом склапања брака, код тзв. традиционалних заједница, успостављају различите релације.<sup>1</sup> Посебно место у тим односима заузима својеврстан процес размене који се одвија између две породице. У овој размени учествују, на специфичан начин, обе, и мушка и женска, страна. И овај процес се, код различитих заједница, у детаљима манифестује, истовремено и слично и различито.<sup>2</sup>

Процес размене у оквиру свадбених женидбених обичаја<sup>3</sup> у посебном виду се манифестује и у српској (војвођанској) традиционалној свадби. Ту мушка страна даје женској (девојчином оцу,

\* Овај рад настао је у оквиру пројекта који се под насловом *Фолклор у Војводини — синхронија и дијасхронија* ради у Матици српској, у Новом Саду, од 1985. под руководством Марије Клеут.

<sup>1</sup> Мисли се на ритуалом утврђене односе међу појединцима, односе између различитих група у оквиру једне или обе породице, односе међу овим породицама, односе једне или обе породице према појединцу, групи или широј заједници, као и односе појединаца према ужој или широј заједници, те различите релације, које се том приликом остварују, према божанском. Наравно, о свему томе овде неће бити говора.

<sup>2</sup> Cf. Levi-Strauss, *The elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, 1969.

<sup>3</sup> Грађу на којој су вршена истраживања чини сегмент српске свадбе у војвођанским селима и поезија која је ову свадбу пратила. На основу те грађе, с тачке гледишта истраживаног проблема, сачињена је идеалтипска слика сегмента свадбе о којој је реч, при чему се има на уму да дата схема, са мањим или већим изменама, представља схему српске или јужнословенске свадбе и шире, те да она у свим својим овде поменутих манифестацијама никада није одржана, као ни да све њене практичне могућности нису побројане, пошто их је немогуће побројати.

Извори грађе коришћене у овом раду налазе се у следећој литератури: В. С. Караџић, *Српски рјечник*, 1818, под појмом *женидба*; В. С. Караџић, *Српске народне пјесме*, I, 1841, према изд. Сабраних дела Вука Караџића,



а у одређеном смислу и девојци) различите предмете и новац. А женска страна, с друге стране, као главни објекат залаже девојку с њеним даровима.

Тако девојка постаје главна вредност која овом приликом циркулише између две фамилије,<sup>4</sup> мада се у овом тренутку не зна зашто је тако, па се на ово питање може тражити одговор управо у оквирима свадбене ритуалне приче која је пред нама.

Та прича је, као што је већ речено, у целини веома сложена. Она се састоји од низа поступака и вербалних манифестација, међу којима поезија има важну улогу, као њихова својеврсна манифестација.<sup>5</sup> Зато је и она, равноправно с осталим компонентама, укључена у овај покушај разумевања и тумачења ритуалне приче. Свадба у целини, дакле, носи одређену симболику, за чијим значењима треба трагати. У њој су скривени иманентни квалитети, неке латентне енергије женског бића, онако како се оне поимају и сагледавају у свету архајског човека. Јер да није тако, жена не би била главни објекат размене.

приредио В. Неђић, Београд, 1975, I; У. Милутиновић, *Обичаји сватовски у Срему* Летопис Матице српске, 70, Нови Сад, 1845, 34—72; Ђ. Рајковић, *Српске народне песме*, Нови Сад, 1869; В. С. Караџић, *Народне пјесме*, књига пета, Београд, 1898; В. С. Караџић, *Етнографски списи*, Београд, 1969, 225—239; В. Вогишић, *Правни обичаји у Slovena*, Zagreb 1867, 50—128; Аноним, *Српски сватови*, Глас народа, бр. 21, 22 и 23, 1871, 175—176, 184, 192—193; Ј. Гавриловић, *Сватови, свечарство, даћа*, Рад, српски народни календар, 1902, 74—77; В. Вогишић, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena I*, Zagreb, 1874; Г. Ђоричин, П. Поповић и Ј. Рајић, *Грађа за историју неких банатских села*, Јавор, 1880, 87 и 337—338; Н. Радочић, *Аутобиографија Петра Руњанина*, Сремски Карловци, 1914, 22—23 и 67; Б. Чиплић, *О женидби и удадби у средњем Потисју*, Гласник Етнографског музеја у Београду, V, Београд, 1930, 113—125; М. Шкарић, *Живот и обичаји „планинаца“ под Фрушком гором*, Српски етнографски зборник, 1939, књ. LIV, 103—112; М. Филиповић, *Банатске Хере*, Рад војвођанских музеја, 1956, 236—237; С. Гавриловић, *Женидбени и сватовски обичаји у Срему у XVIII веку*, Годишњак филозофског факултета у Новом Саду, VII, 1962/3, Нови Сад, 31—34; М. Милосављевић, *Етнологшка грађа о Србима у Остојићеву*, Рад војвођанских музеја, 26, Нови Сад, 1980, 153—155; Н. Фрациле, *Вокални музички фолклор Срба и Румуна у Војводини*, Нови Сад, 1987, 45—48 и 460—465; М. Попов, *Свадба у северном Банату*, Расковник, лето, 1983, 5—100; М. Босић, *Традиционални елементи у свадбеним обичајима Срба у западном делу Срема*, Фолклор у Војводини, 3, Нови Сад, 1989, 71—83; М. Клеут, *Из колебе у двореве господске*, Фолклорна збирка Милце Стојадиновић Српкиње, Нови Сад, 1990; З. Карановић, *Народне песме у Даници*, Нови Сад, 1990; В. Лазић, *Ченејски, и то први, паорски сватови према казивању Живке Кузмановић*, 36. радова VI научног скупа, Пролеће на ченејским салашима — Војвођански сватови, Нови Сад, 1990, 23—29; М. Лазић, *Сватовски обичаји у Срему и Бачкој*, у зб. радова VI научног скупа, Пролеће на ченејским салашима — Војвођански сватови, 30—356.

Грађу за овај рад чини и материјал теренских истраживања која су вршена у Шајкашкој и у Срему у протеклих шест година, у оквиру пројекта који се ради у Матици српској од 1985. Грађа која је коришћена за овај рад налази се у архиву пројекта и биће ускоро презентована јавности. Сакупљена је методом разговора са казивачима и непосредним учествовањем у свадби. Грађу су сакупљале ауторка овог рада и В. Катих.

<sup>4</sup> Овде је реч о процесу реципрочног давања, видети: В.г. Malinovski, *Argonauts of the Western Pacific*, New York, I. P. Dauton, 1961.

<sup>5</sup> Реч може имати веома јаку магијску снагу, па због тога инвертни говор (стих, певање, шифровани језик, шапат, крик), у нашем случају поезија, постаје омиљено средство општења током ритуала: В. Тарнер, *Варијације на тему лиминалности*, према Градина, 10, 1986, 41.

Колико је у свему што се дешава код традиционалног начина склапања брака у војвођанским селима девојка важна, показује се већ код иницијалног повезивања двеју фамилија. Оно је, наиме, омогућено тек онда кад је будућа невеста, *проводацисањем*, пронађена.

Пошто је за момка пронађена одговарајућа девојка, следила је, у оквиру свадбених обичаја о којима је реч, *просидба*.

Том приликом момкови би ишли да „ишту“ девојку од оца, а то даље директно упућује на постојећи процес размене, који се, како ритуал тече, све више развија.

Јер, момкови су тада дужни и да дарују девојку. Момак даје јабуку у којој је дукат, а свекар хаљину.<sup>6</sup>

Тада, такође, момков отац обећава и овцу, за коју он јасно каже да је даје као залог — „главу за главу“. Осим тога, он обећава девојчином оцу новац за припремање мираза и свадбе, односно тада каже шта ће дати „на астал“. Уз то, момак обећава и утврђене поклоне за будућег таста и ташту. А момкова страна је, такође, дужна да девојци обећа одећу за венчање.

Тако, већ у предсвадебним ритуалима,<sup>7</sup> момкови испуњавају неколико обавеза, које су у директној вези са разменом: они траже девојку; када је пронађена, дужни су да је дарују први;<sup>8</sup> треба да дају много,<sup>9</sup> а уз све то и њеном оцу обећавају различита давања

<sup>6</sup> У социјалној структури патријархалног друштва, какво је још увек наше, жена се налази у подређеном положају. Зато се она у антиструктури, у оквиру свадбених ритуала, даровима, али и на друге начине, подиже и тиме на својеврстан начин обмањује. Даровима се девојци уклањају из свести искуствена сазнања о браку и у њој врши „cognitive and affective restructuring“, другим речима одвија се својеврсно ритуално завођење, В. Mayerhoff, *Rites of passage: Process and Paradox*, у зб. V. Turner, *Celebration, Studies in Festivity and ritual*, Smithsonian Institution Press, Washington, D. C, 1982, 121.

<sup>7</sup> Овде је, свакако, реч о обредима прелаза. Незаобилазну литературу о томе, при чему се симболички представљају догађаји који се односе на промену места, стања и друштвеног положаја појединца, у чему активно учествује заједница, представљају следећи радови: А. Van Gennep, *The Rites of Passage*, Univ. of Chicago, 1960; V. Turner, *The Ritual Process*, Aldine Publishing Company, Chicago, 1969; T. Turner, *Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation on Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage*, Secular ritual, Van Gorcum, Assen, 1977; E. Leach, *Culture and Communication, The Logic by which Symbols are connected*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1976; S. La Fontaine, *Initiation*, Penguin Books, Harmondsworth, 1985.

<sup>8</sup> Момкова фамилија треба да дарује прва, посебно зато што тражењем девојке она нарушава интегритет (туђег) света којем је она до тада припадала. Познато је, наиме, да се на основној фолклорној опозицији, свој/туђи, унутрашњи/спољњи, са свим својим атрибутима и њиховом међусобном повезивању, односно превазилажењу, гради комплекс обреда у вези са склапањем брака. Литературу о овом питању чине текстови: Т. А. Левинтон, *Некоторые общие вопросы изучения свадебного обряда*, у „Тезиси докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам“, Тарту, 1970, 27—35; Т. В. Цивьян, *К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре*, у „Сборник статей по вторичным моделирующим системам“, Тарту, 1973, 13—19.

<sup>9</sup> Каквог је маха разбацивање на војвођанској свадби могло имати казују сведочења из литературе у којима се каже да су, на пример, и сиромаси приликом женидбе сина, често „прода[вали] рис“. А ако је младожења иоле имућнији, онда „свекар у пуном смислу речи претрпа снаху свилом, донесе јој амрел, рукавице, пелерину, боа, прстење, брош, медаљу...“, Ј. Гавриловић, *нав. дело*, 74—75. Или, „о свадби тек онај не мора главницу своје течевине окрњити,

у новцу, стоци, храни, пићу и сл. Све то они чине, по овему судећи, очекујући да за узврат добију ништа друго до девојку.

Да је овде заиста реч о давању различитих добара за невесту и да се при томе радило о процесу својеврсне размене, потврђује наставак ритуала.

Тада су, наиме, као у купопродајном уговору,<sup>10</sup> „запијали“ девојку.

Запијало се прво на просидби, а договорено, такође пићем, потврђивало на *загледачима*.

Загледачи су, после прошевине, са девојачке стране ишли да гледају момкову кућу и имање, па ако су били задовољни, поново би запијали — пио би девојачки отац, па онда момков и за њим остали.

За девојку се, након запијања на загледачима, каже и да је „капарисана“ или „обележена“. Тако се даље експлицира њен положај објекта размене, односно својеврсне брачне трансакције међу двама фамилијама.

„Обележавање“ девојке је настављено на „јабуци“, *веридба*, прстеном који младожења даје својој будућој невести. Оно се наставља даровима које су девојци момкови тада давали; то је обично био по дукат „у јабуку“ . . .

Улагања у невесту, с момкове стране, међутим, тиме нису била завршена. Она се даље настављају *куповањем одеће*, чиме се надокнађује део давања уговореног о просидби, „на рухо“.

У наставку следе ритуали који су такође релевантни за разумевање својеврсног процеса размене, који се овом приликом одвија.

У овом смислу посебно важан је ритуал „на врата“, када се, уочи свадбе, код девојачке куће купе момци и девојке. То није ништа друго до традиционални облик институције *девојачке вечери*.

И овога пута су момкови обавезни да дају, односно они и тада испуњавају део својеврсног купопродајног уговора склопљеног о просидби и веридби.

Јер, на врата од момкове куће долазе „рани гости“ — момци који доносе свадбено рухо, печеницу и вино. Одећом момкова страна испуњава обавезу куповања венчанице, а печеницом и вином момков се отац одуживао за оно што је обећао о просидби „на астал“, односно давао је прилог за свадбу.

који има хиљадама готовине, поред сваког другог кућног мала [. . .], сваки други, ил' је продао волове из плуга или ланац два земље“, Аноним, *нав. дело*, 191, видети бел. бр. 3.

Прекомерно трошење и разбацивање је, иначе, у процесу даривања некада, међу различитим заједницама, представљало веома распрострањену појаву: M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie, Culture et Communication*, Universitees de France, Paris, 1966, 152—153.

<sup>10</sup> О траговима куповања невесте, односно неких видова трговине женама, у овим крајевима сведоче записи из прошлости: седамдесетих година XVIII столећа на свом путу кроз Срем и Славонију Таубе је, на пример, забележио да „код простог света не добија девојка о удаји никакву спрему, мираз и сл., него младожења мора да купи невесту од њезина оца.“ Видети: С. Гавриловић, *нав. дело*, 32, видети бел. бр. 3. Иако, заправо, нема сигурне потврде о обавезности куповине невесте код Срба, ни тада, а ни раније, њени ритуални поступци су свуда у женидбеним обичајима видљиви.

Девојку су, у наставку, када сватови дођу њеној кући, што је такође битно за разумевање својеврсног процеса размене у оквиру обичаја код склапања брака, изводили отац или брат, и предали је деверу, што се и песмом потврђује:<sup>11</sup>

„Изведи, брате, сеју, предај деверу.“ —  
 „Извео би, је, зете, ал' ми је жао.“ —  
 „Кад ти је, шуре, жао што си је даво.“  
 (СЕЗ, LIV, 110)

Мушкарци су, дакле, не само уговарали већ и обављали размену, а жена је постајала дар или роба која циркулише. Тако се, током поменутог процеса, врши њено опредмећивање и пасивизирање. Тиме, истовремено, она губи могућност да се користи добитима власите циркулације, њима се користе мушкарци.<sup>12</sup>

Другим речима, о свему што је у вези с давањем, куповањем и разменом одлучују мушкарци. Они дарују и на просидби се договарају о условима под којима ће до брачне везе доћи, запијају, а тиме и потврђују размену. Они, затим, уговорено и испуњавају, међусобно размењујући добра и девојку.

Тако се остварује дуги ланац различитих односа размене која се одвија међу мушкарцима. А кроз ту размену, истовремено, долази и до нивелације женских вредности.

Паралелно, док тече свај процес, одвијају се, у оквиру истих обреда, и специфично женске активности.

Девојка, наиме, још пре појаве будућег младожење, сама започиње спремање дарова и мираза; у томе јој могу помагати женски чланови фамилије или другарице. Она ће те дарове, у наставку, током свадбених ритуала, поклањати момковој родбини.

Девојка са даровима започиње о просидби. Тада она прво, као одговор на момков дар, узвраћа кошгуљом. Затим, поново, на јабучи, одговара уздарјем за момка, свекра и свекрву и шаље дарове за све остале у момковој кући. Осим тога, девојка је дужна да одређену количину предмета које је, такође, израдила својом руком, понесе момковој кући у виду мираза.

Девојка, дакле, узвраћа на дарове које добија од момкових.

Девојачки дарови момковој фамилији, међутим, ипак нису само просто уздарје. Јер, пошто их је сама правила, она их је, својим додиром, оплеменила и тако им дала посебну снагу. Та специфична снага девојачких дарова извире из широко распрострањеног веровања да се женска иманентна биолошка моћ рабања простире свуда. Она се шири на биљке и животиње, односно пресудно утиче на опште благостање у природи и међу људима.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Значај песме у току свадбених ритуала повећава се у његовим кризним моментима, односно у њиховим кулминационим тренуцима.

<sup>12</sup> О различитим механизмима пасивизације жене видети: Ш. Ортнер, *Жена спрам мушкарца као природа спрам културе*, у зб. Ж. Папић и Л. Склевицки, „Антропологија жене“, Београд, 1983, 152—183.

<sup>13</sup> Познато је да је култ биљака и вегетације веома развијен у традиционалној свести Срба и Јужних Словена, као и да је он припадао женама: В. Чајкановић, *Култ дрвета и биљака код старих Срба*, у књ. истог аутора, „Мит и религија у Срба“, Београд, 1973, 11—14. С. Тројановић, *Ватра у оби-*

Колико је ово уверење имплицирано ритуалном причом показује се најдиректније стиховима који се изводе док сватови иду момковој кући, у којима се невеста поистовећује са магом плодности:

Бубањ бије од града до града,  
Зове Јању од Соколовића,  
Преко које горе преведоше,  
Она гора јабуком родила;  
Преко које воде преведоше,  
Она вода вином отицала;  
У које је село уведоше,  
Оно село здраво и весело;  
У коју је кућу уведоше,  
Око куће сење и јасење,  
А у кући здравље и весеље.  
(Рајковић, бр. 145)<sup>14</sup>

Тако девојачки дарови симболички представљају њену магијску снагу, која се, већ о просидби, преноси на другу страну.

Слично је и са даровима које дају остали женски чланови обе фамилије — таштина кошуља младожењи, свекрвина кошуља куму, девојачко цвеће (рузмарин) сватовима и сл. — све су то дарови њихове личне израде, или су, пак, оплемењени њиховим додиром.

На овај начин се — кроз девојачки, и уопште женски дар — момковој страни и сватовима и, истовремено, кроз сложен процес мушке трансакције, почињу назирати разлози постојања ритуалне свадбене размене.

Мушка страна је, наиме, обавезна да даје много, јер на тај начин она своју немоћ да непосредно даје живот, надокнађује активним односом у размени, у трговини женским биолошким потенцијалом. Чињеница да се трансакција одвија међу мушким члановима заједнице, како би се одређене енергије које женско биће иманентно поседује безбедно транспортовале, извире из потребе да се оно што се не може објективно негирати, кроз социјалне односе

чајима и животу српског народа, Београд, 1990; 280—286. Жени су се, иначе, у архајским заједницама универзално придавале тајанствене магијско-религиозне моћи иманентног носиоца плодности, М. Eliade, *The Sacred and Profane: the Nature of Religion*, A Harvest/HBJ Book, New York, 1959. Уосталом, како је принцип женског везан за начело плодности и вегетације, казује се и у песми, према којој може доћи до замене девојачких дарова цвећем (вегетативни принцип), које девојка, ако није спремила дарове, може набрати сватовима:

„Снахо моја, од злата јабуко!  
Шта ће теби цвијет од наранче?“  
Ма дјеверу снаха говораше:  
„Ој дјевере, мој златни прстене!  
У Јова ми доста рода кажу,  
Мало сам им парићала дара;  
Ако буде рода господскога,  
Примиће ми цвијет за дарове.“  
(СНП I, бр. 67)

И то сигурно није само лепа песничка слика.

<sup>14</sup> Не зна се тачно да ли је ова песма забележена у Војводини или у Славонији, али она, несумњиво, испуњава „празнине“ мозаика слике ритуала и тако омогућује његово разумевање.

пасивизира, и тиме, у патријархалним заједницама, искористи и, коначно, на нивоу социјалних односа нивелише.<sup>15</sup>

Али, пре но што до тога дође, пре него што се жени, кроз социјалне односе, одузме право да располаже сопственим иманентним биолошким моћима, онога ко те енергије поседује неопходно је у току ритуала непрестано хвалити,<sup>16</sup> даривати, обећавати му благостање у будућем животу на сваки начин, па и кроз песму:

Ајде, девојко у нашу земљу,  
У нашој земљи снежак не веје,  
Већ све кишица, летња росица.  
(Даница, бр. 11)

Управо зато и све што је у непосредној вези са девојком и њеним даровима мора бити строго чувано и безбедно пренесено до момкове куће.<sup>17</sup>

Зато по мираз уочи свадбе, девојци, долазе „рани гости“, његови специјални носачи. Они долазе са сандуком у којем ће се наћи све што девојка носи момковој кући. Постојање специјалног сандука за мираз,<sup>18</sup> као и институција његових чувара, даље, такође, потврђују магијску природу девојачких дарова, њихову изванредну снагу коју треба сачувати и безбедно је пренети до одредишта.

Да би сваки делић поменути енергије могао бити сачуван, девојци су рани гости од момка доносили и одећу, у којој је она ишла на венчање.

О потреби да се родитељска одећа замени момковом, певало се:

Свлачи, девојко, руво, очино,  
Очино свлачи, наше облачи,  
Очино руво старо и повештано,  
А наше руво лепше од тога,  
Руво је ово од војна твога,  
(С то ј а д и н о в и ћ, бр. 15)

<sup>15</sup> Видети: Г. Рубин, *Трговина женама: белешке о „политичкој економији“ полности*, у зб. З. Папић и Ј. Склевицки, „Антропологија жене“, Београд, 1983, 91—151.

<sup>16</sup> Хваљење невесте је пример њеног уобичајеног ритуалног подизања о томе видети: З. Карановић, *Женидбени обичаји и Вукова збирка сватовских песама*, Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд, Нови Сад, Тршић, 1987, бр. 17, 1988, 170—172.

<sup>17</sup> Магијски мираз се, иначе, поистовећује са дародавцем и примаоцем — онај ко га поседује има и моћ: М. Маусс, *нав. дело*, 217.

<sup>18</sup> Сандук у којем се носи девојачка спрема такође има универзалну симболику простора са јаким магијским својствима, М. Маусс, *нав. дело*, 127.

На српском терену постоји чак обред ређања око невестине шкриње, при чему јој сватови на дарове, одговарају ударјем — новцем:

Ми играмо и пјевамо,  
Око шкриње невестине;  
Неве зове рабра свога,  
Да јој шкрињу сребром поспе.  
[...]  
(СНП, I, бр. 47)

А пошто је одећа обавезан реквизит магије превођења,<sup>19</sup> она ће момковима управо и омогућити да девојку лакше преводу у свој свет.

Девојку су, пред сам полазак на венчање, у ту сврху и посебно обували. Ту важну ритуалну радњу обављао је такође мушкарац из момкове фамилије, девер, када се певало:

Девер снаји ципеле обува,  
Сн'а деверу кошуљу везива  
(Карановић — Катић)

Обувањем се, међутим, истицала не само потреба преоблачења будуће невесте, већ и забрана додиривања земље, на путу ка момковој кући. Иста забрана се интензивирала и на самом венчању, тако што ни оно није обављано на голој земљи, већ на, за ту прилику одабраном, ћилиму. Девојка, заправо, све до уласка у момкову кућу није смела додирнути земљу.

Будућа невеста, међутим није се смела ни окретати у тренутку кад полази од својих момковој кући, што је, такође, посебно подвлачено, песмом:

„Обазри се, лепа Цвето, мајка те зове.“ —  
„Нит' се могу обазрети, ни одазвати,  
Занесе ме коњ зеленко међу свекрове.  
(СНП I, бр. 82)

А све то заједно било је неопходно да би девојка сачувала и пренела у момкову кућу најдрагоценије што поседује, иманентну биолошку моћ рабања, која ће у наставку породици у коју она одлази донети не само проширење већ и општу плодност и благостање.<sup>20</sup>

Управо зато је било неопходно да невеста, на поласку, од мајке прими опроштај и благослов. Јер, тако би све што она собом односи било пренесено не само са одобравањем породице коју мајка представља већ и с дозволом предака. Јер, у лицу мајке незаменљива чуварица домаћег култа преузима низ ритуалних поступака, пошто је та улога, због свега што је до сада речено, морала бити непримењена мушкарцима.<sup>21</sup>

Аналогне радње, везивања за култ мужевљеве фамилије, обављане су и приликом доласка момковој кући. Тада је мајку заменивала свекрва, њен пандан.

<sup>19</sup> Одећом се, иначе, сигнификује одвајање од почетне улоге у обредима сепарације, она је у обредима прелаза веома важан реквизит: Е. Leach, *нав. дело*, 55—57 и 77—79.

<sup>20</sup> Девојка не доноси само:

[...] сунца у недрима,  
У рукав'ма сјајне месечине.  
(СНП I, бр. 24)

Она је и сама по једној песми инкарнација плодности — „зрно шенично“ (СНП I, бр. 122) и сл.

<sup>21</sup> О томе да је жена некада била носилац улоге чуварице домаћег култа код Срба нема непосредних доказа, али чињеница да мати и свекрва током ритуала обављају основне култне радње везане за кућу, наводи на ову претпоставку. Донекле је образлаже В. Чајкановић: *Свекрва на тавану*, у књ. истог аутора „Мит и религија у Срба“, 169—179.

Свекрва би, у овом случају, пред девојку простирила платно, и док су „рани гости“ чистили испред ње, певало се:

Стери платно, лепог Јове мајко,  
Стери платно, да ушета злато.  
(К а р а н о в и ћ — К а т и ћ)

При том се поменути табу додира земље у овој ситуацији „удвостручавао“, ритуалом и песмом. А сама забрана је, свакако, и овог пута исходила из потребе чувања оплодних, обнављајућих снага, које млада невеста собом носи. Тај табу додира земље морао се поштовати све до тренутка када ће девојка, коначно, бити уведена у нову кућу, односно до момента када све што она собом носи буде сигурно пренесено у нови дом.

Радње око увођења у култ преузимала је, по доласку момковој кући, као што је речено, свекрва.

Она тада невести даје шећер (погачу и со), и младенце посипа житом, што се исказује и песмом:

Сад ће мати децу дочекати,  
Са шећером и пиринчном белом.  
(К а р а н о в и ћ — К а т и ћ)

Свекрва, затим, настављајући поменуте радње, уводи невесту у кућу. Тада она удара шаком у рагастов (меша ручак, цара ватру).<sup>22</sup>

У свему томе свекрва, користећи магијске реквизите и поступке везане са култом предака и, уједно, с плодношћу, симболизује те снаге у њиховом оствареном и потврђеном облику. Зато управо она и преузима посредничку улогу у ритуалима увођења невесте у нови дом, чиме јој се одређени атрибути поменутих моћи и предају.

То демонстрирање женске моћи, међутим, било да је реч о старијим или о млађим члановима заједнице, траје само онолико колико је потребно да се изврши трансакција. Тим моћима се мушки чланови заједнице користе да би поменуте енергије, инкорпорирани у женску биолошку моћ рађања, безбедно пренели на другу страну. Када је то обављено, завршавају се поменути ритуали; женидбени обичаји и трају онолико колико је потребно да се те радње обаве.

У тренутку кад више нема потребе за „лепим“ лажима, којима је невеста обмањивана, искорачује се из ритуала, из оне његове димензије којом се невеста непрестано уздиже похвалама и даровима.

Уместо тога, невеста се, кроз ритуал надевања имена, додворава<sup>23</sup> свим члановима нове фамилије. Она, затим, свим укућанима,

<sup>22</sup> Све ове радње представљају контакт са светим местима која конкретизују разграничење између *споља* и *унутра*, такође и прелажење међа, или се налазе у центру: Е. Leach, 34—36. Та места су у српској традицији у вези и са култом предака: В. Чајкановић, *Три божјића обичаја*, у књ. истог аутора „Мит и религија у Срба“, 219—218; Т. Ђорђевић, *Неколики свадбени обичаји* у књ. „Наш народни живот“, 1, Просвета, Београд, 264. С. Тројановић, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, Просвета, Београд, 1990, 41—53.

<sup>23</sup> И песма наговештава улазак у свакодневницу, и потребу додворавања и угађања укућанима, испуњавајући „празнине“ у мозаику ритуалне приче, кад кроз њу момак, обраћајући се девојци, каже:



специфичним гестовима унижавања, полива да се умију, љубећи, при том, руке старијима. Уз то се, ритуалним одласком на воду, који, несумњиво је, има и друге димензије значења осим овог,<sup>24</sup> демонстрира и њен будући живот, свакодневица раднице, која је својим, сада већ утврђеним, социјалним положајем предодређена за најтеже послове.

Тако се жена у традиционалним заједницама код Срба,<sup>25</sup> кроз свадбене обичаје, постепеним смењивањем похвала и завођења претњом, не само припрема и учи већ и дисциплинује да живи са властитим угњетавањем. И она то, углавном, прихвата.

У целини посматрано ритуалом се, дакле, уочена аналогија између природе и биологије жене, признавала, али само донекле, пошто се он користио за специфичне циљеве одржавања социјалног поретка — њега су, парадоксално, с једне стране, разменом, а, с друге стране, култичким магијским радњама у вези са култом предака и плодношћу, истовремено одржавали и мушкарци и жене.<sup>26</sup>

Женска подређеност се, дакле, отеловљавала и санкционисала (потврђивала се њена пуноважност, њоме се „озакоњавала“) институционалним облицима који су, од почетка до краја, репродуковали дату ситуацију. А у оквиру ритуала само се стварала илузација да би могло бити и другачије, а и то је имало искључиво прагматички смисао.

Наравно, све то се није могло увидети у време пуне функционалности овог обреда. Препознавање механизма женске опресије било је омогућено тек у току процеса распадања основних облика патријархалног живота, на које је, несумњиво, некако морала утицати и жена.

Тако се распао и свадбени ритуал.

Ипак, женидбени обичаји, по угледу на некадашње, одржавају се понекад и данас. Они чувају управо онолико својих архаичних функција колико су њихови учесници, зависно од мере патријархалности у којој живе, у стању да у обред инкорпорирају, јер патријархални свет се, ипак, још није сасвим расточио.

У пукотине тог света, на његове остатке, дограђују се нова значења. Тако свадбени обичаји који се проводе по угледу на старе задобијају другачја обележја.

Ти обичаји, пре свега, постају мање утврђени и обавезни. Поједини делови некадашњег ритуала се слободније комбинују и неки

Лако ћеш ми мајци уговети,  
Доцне легни, а рано устани;  
Двор помети, а воде донеси.  
(СНП, I, бр. 107)

<sup>24</sup> Ритуал одласка на воду има и функцију везивања за култ предака нове, мужевљевог фамилије. О томе видети: В. Чајкановић, *Свекрва на тавану*, у књ. истог аутора „Мит и религија у Срба“, 172.

<sup>25</sup> Својеврстан покушај сагледавања социјализације жене кроз ритуал представља рад М. Малешев ић, *Ритуализација социјалног развоја жене, Традиционално село западне Србије*, Београд, 1986.

<sup>26</sup> У ритуалу учествују сви, у њему и: „не постаји посебна публика. Извођачи и слушаоци су једни исти. Ми улазимо у обреде да бисмо пренели колективне поруке нама самима“, Е. Леасх, *нав. дело*, 45.

од њих сасвим изостају. У свадбену причу се уносе детаљи обреда различитих досељеничких група с којима се домаће становништво меша. А није искључен ни, у најновије време, утицај цркве, повратни књишки утицај, и посебно, деловање мас-медија. Свему треба додати још и реквизите модерног урбаног начина живота, који се, на различите начине, инкорпорирају у ове обичаје.

Другим речима, свадбени ритуали се секуларизују слободнијим односом како према својој садржини тако и према облицима извођења, извођачима и реквизитима. Уместо простора санкциони-сања социјалних односа у заједници, како је то било некада, свадба постаје место провода и забаве. Она задобија и обележја својеврсне представе, која се, с једне стране, све више везује за домене доколице, док, с друге стране, задобија обележја простора у оквиру којег се демонстрира потрошачка моћ (немоћ) савременог човека.

Истовремено, као реакција на процесе који се дешавају у тзв. посткомунистичкој ери, свадбени обичаји су у новије време и демонстрација идентитета, етничке и верске припадности група које у њима учествују. Дакле, у време дубоке кризе кроз коју пролази наше друштво, они имају и интегративну улогу, односно задовољавају својеврсне социјалне и психолошке потребе група и појединаца који у њима учествују, а који објективно, како на егзистенцијалном плану тако и у социјалном и психолошком смислу, живе на рубу хаоса.

Зато и није необично што су се управо за склапање брака, односно за ритуални облик настанка породице, која још увек функционише као основна јединица друштва, везале тако различите функције, које у основи имплицирају потребу за оријентацијом у порушеном свету, у коме су људи изгубили своја, структуром одређена и утврђена, места.

Можда је управо зато војвођанска свадба и данас сачувала димензију обавезног прекоморног трошења и разбацивања. То је тачка у којој се и данашњи свадбени обичаји, несумњиво, везују за архетип. Тиме се улази у домене жртвовања, а управо њиме се имплицира могућност реципрочног давања, у овом случају од стране сила које надилазе човека, када је већ сам он, пред њима и пред самим собом, остао немоћан.

Све ово, ипак, представља тему за комплексна интердисциплинарна истраживања, којима би позицију савременог човека, у оквирима женидбених обичаја како их данас проводи, у поменутом сегменту војвођанских села, требало обухватити.

## Списак скраћеница

- Даница — З. Карановић, *Народне песме у Даници*, Матица српска, Нови Сад, 1990.
- Карановић — Катић — Грађа са теренских истраживања В. Катић и З. Карановић, налази се у архиву пројекта *Фолклор у Војводини — синхронија и дијахронија* и ускоро ће бити доступна јавности.
- Рајковић — Ђ. Рајковић, *Српске народне песме*, Нови Сад, 1869.
- СЕЗб — М. Шкарић, *Живот и обичаји „планинаца“ под Фрушком Гором*, Српски етнографски зборник, 1939, књ. LIV, 103—112.
- СНП I — В. С. Карацић, *Српске народне пјесме*, I, 1841, према изд. Сабраних дела Вука Карацића, приредио В. Недић, Београд, 1975.
- Стојадиновић — М. Клеут, *Из колебе у дворове господске*, Фолклорна збирка *Милице Стојадиновић Српкиње*, Матица српска, Нови Сад, 1990.

## Zoja Karanović

## WEDDING RITUAL AS MEANS OF SANCTIONING AND SUBORDINATING THE POWER OF WOMEN

(The Vojvodina Case)

It is a well known fact that in various traditional communities, processes of exchange between the two families occupy an important place in wedding customs. The process in which the leading roles are played by men, involves, on the one side, material goods, and the bride on the other — she is the main value that passes from one side to the other, and thus she serves as a channel for establishing various relationships.

Ласта ЂАПОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

Оригинални научни рад  
UDK 39:523.1

## ЗРАК НА ТАЈНИ

### — Тумачење једне басме —

На примеру једне народне девојачке бајалице аутор показује колико богату симболику она скрива. Пажљивом анализом открива се, у ствари, читаво једно схватање света и сила које њим владају.

*Кључне речи:* басма, девојка, љубав, слика света.

У народној књижевности наилазимо на творевине које личе сјајном камичку. Такве су басме, строго чуване и готово непроменљиве, јер би мењањем губиле своје магијско дејство. Понеке од њих личе глатком али (језички) помало ћошкастом белутку који је заробио светлосне искре људског духа. Сликама иза слике као да отварају ризнице дубоко похрањене, будући, више доживљајем и осећањем него мишљу, сазнање поруке.

Таква је и једна девојачка басма.

Ја тресем шљиву  
Шљива тресе земљу  
Земља тресе 99 ђавола  
Девет да дођу  
Деведесет да остану  
И да поведу вола  
Са шест рога  
Па да иду код драгог  
Да га доведу код мене.  
Да му се преврне памет на рог  
Те да нема мира да стане  
Ни да спава  
Ни да одмара.<sup>1</sup>

Да бисмо дошли до мисленог сазнања, или бар покушали да му се приближимо, неопходно је одвојити се од непосредног доживљаја и продрети до значења кроз богату симболику и представе нашег народа.

У основи ове басме и као њено полазиште је народна, слободно интерпретирана, слика света.

У нашем народу не постоји целовити космогонијски мит. На честице космолошке слике наилазимо махом у причама о настанку планина и узроцима земљотреса.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајање*, Ниш — Приштина — Крагујевац 1982, 354—355, басма бр. 570.

<sup>2</sup> Ненад Јанковић, *Астрономија у предањима Срба*, СЕЗБ II/28, Београд 1951, 7 и даље.

Уп. Тихомир Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, СЕЗБ II/32, Београд 1958, 4—19.

Из тих прича, и поред неких разлика, у могућности смо да сачинимо модел света како га замишља наш народ. У оквиру тог модела, међутим, јасно се оцртавају две варијанте које напоредо постоје у свести нашег народа, те ћемо овде, ради јасноће излагања, о њима говорити као о два модела света.

По једном моделу Земља је замишљана као дебела квадратна или кружна плоча која се налази на средини свемира. Изнад Земље су два небеска свода. Онај ближи Земљи је од меког материјала, коже или платна — облачно небо на коме бораве демони, а изнад њега је небо од чврстог материјала, сребра или кристала, и на њему борави Бог. Земљу држе четири вола који стоје у води. Они, у ствари, означавају четири стране света. По неким причама, Земља се ослања на један стуб који стоји на волу или риби, или обома, а они су у води; или је испод њих огањ.

Слика света је статична, а до земљотреса долази померањем геофора (држача Земље) или кад волови услед замора поклекну.

По другом моделу, изнад Земљине плоче која дели свемир налази се више небеских сводова (7, 9, 12), а на највишем је Бог. Земља се ослања на један стуб који директно стоји у води. При дну тог стуба синциром је привезан Ђаво, који, непрестано гризући стуб и трзајући синциром, покушава да се ослободи, али му то никако не полази за руком, јер се на Божић или на Ускрс стуб обнови или синцир ојача.

Увођење Ђавола који, по правилу, конотира зло, не само да указује на христијанизацију слике света и на уношење морално-етичких категорија већ чини ту слику света динамичном.

У нашим причама чешће се јавља један централни ослонац Земљине плоче, али не стога што такво поимање више одговара монотеизму, тј. хришћанству, већ зато што се код готово свих народа, па и нашег, велика важност придаје средишту, тј. центру света. Кроз то средиште, како се верује, пролази вертикала, *axis mundi*, која спаја три света, односно три нивоа света: небеса, Земљу и подземље. Оса света често је представљана дрветом које гранама допире небеса и вечност, расте из Земље, обележавајући својим годишним временом, а корењем продире у дубине, сусрећући се са водама и подземним светом.

Разматрана басма, која као своје полазиште има управо осликану представу света и сила које њиме владају, у ствари је врачање заљубљене девојке која жели да придобије љубав свога драгана. Оно се састоји из активне радње хватања и трешења родног дрвета и вербалног исказа, тј. изговарања басме.

Девојка се хватањем за дрво ставља у центар света. Али дрво, поготово родно, не симболизује само осу света, оно симболизује и дрво живота. Понесена жељом да јој љубав буде узвраћена девојка и тим симболичним путем покушава да оствари узајамну љубав.

Постоји, међутим, још нешто. Девојка се не прихвата ма ког родног дрвета, већ хвата шљиву, а шљива у нашој традиционалној религији има значајно место.<sup>3</sup> Тако се, понеде, младенци после вен-

<sup>3</sup> Уп. Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, СКЗ, Београд 1985, 252—253 и 298.

чања три пута обводе око родне шљиве „за срећан брак с децом“.<sup>4</sup> Вода од првог купања детета просипа се на родну шљиву. Сабена на проблемима, везује се са светом подземља, који има знатног утицаја на настављање живота и плодности надземног света. Шљива, као симбол трајности живота (ставља се и на рогове нове куће), у овом случају допуњује и појачава симболику самог дрвета.

Док тресе шљиву, девојка изговара бајалицу. Кроз речи басме, из емотивно усредсређене девојке спонтано израња прадавно уобличено и генерацијама преношено поимање света и сила које њиме владају, као и веровање да постоји могућност и пут да се на њих делује. Те силе природе, стварне и ирационалне истовремено, могу се покренути, верује се, правом речју. А та реч је више изнутра наслућена него свесно сазнана, често више слика него реч. Отуда се у басми, правом речју спонтано и слободно комбинују делови слике света (из оба модела), истичу они, за ову прилику, важни симболички знаци, придодају се и други елементи и стварају се нове симболичке слике.

„Ја тресем шљиву / шљива тресе земљу“, каже девојка. Тиме жели да активира Земљу и оно испод Земље.

А у простору испод Земље, верује се, налазе се силе које утичу на плодност живота на Земљи. Такво симболичко значење имају геофори (држачи Земље); затим душе умрлих, које бораве у „доњем свету“ и делују на живот живих; и, на крају, и сам хаос се сматра „клицом клица“, тј. нечим неиздиференцираним али оминипотентним. У психолошком смислу, подземље представља ирационални део човекове личности: нагоне и осећања, али и инвенцију, уметнички порив и надахнуће.

Земља, основни женски принцип, треба да активира те подземне снаге, и то силе мушког принципа. Она активира ђаволе. По хришћанском схватању, ђаво конотира зло и прљаву, грешну страст. Међутим, по нашим народним причама о настанку брда произлази да је ђаво божји брат или божја сенка, и да заједно с Богом учествује у стварању света. Тако произлази да ђаво само именованом конотира зло, а у ствари, често помаже или открива Богу како да исправи начињену грешку (тј. како да мањим небом покрије већу Земљу). По неким причама, он живи у подземљу и има „иза врата пакленскијех“ своје царство и своје слуге ђаволе.<sup>5</sup>

Шљива тресе земљу  
Земља тресе 99 ђавола  
Девет да дођу  
90 да остану...

Од 99 ђавола који живе у подземљу, треба да се покрене девет. Ту се сусрећемо са симболиком бројева. Број 99 означава бесконачност. Уз то, он је двострука тријада. Од бесконачног броја Земља треба да *посредује* и активира девет. Број девет је трострука тријада свемогућег броја три. Означава довршеност, испуњење и постигнуће.<sup>6</sup> „Девет је цјелина... Један је од бројева небеских

<sup>4</sup> Ibidem, 298.

<sup>5</sup> Ласта Ђаповић, *Честице космогонијског мита*, Гласник ЕИ САНУ XXXVI—XXXVII, Београд 1988, 121—130.

<sup>6</sup> Купер Ц. К., *Илустрована енциклопедија традиционалних симбола* — скр. ИЕТС — Просвета — Нолит, Београд 1986, под бројеви — 9.

сфера и број њему симетричних кругова пакла. ... Девет као последњи у низу бројева истодобно најављује крај и почетак, тј. прелаз на нову разину.<sup>7</sup> У нас је често помињан; број девет се користи претежно у белој, али понекад и у црној магији.<sup>8</sup>

Девет ђавола треба да дођу

И да поведу вола  
Са шест рога  
Па да иду код драгог  
Да га доведу код мене...

Во, који у симболици може „да буде узајамно заменљив с бицом“<sup>9</sup> представља дивљу генеративну снагу, обично мушког принципа.<sup>10</sup> Његових шест рогова могу представљати шест праваца: горе, доле и четири стране света; шест симболизује јединство, довршеност, шест дана стварања, хармонију, савршенство. Шест означава и љубав, здравље, лепоту и срећу.<sup>11</sup>

Окруњен са шест рогова, во није тако само дивља генеративна сила већ је оплемењен лепотом љубави. Тај шестороги во представља и свеукупне (означене бројем шест), али овде пасивне мушке (во) силе природе које активни, динамички симбол подземног света — ђаво са слике света — треба да покрене, тј. да пробуди момкову љубав. Али стих „да му се преврне памет на рог“ исто тако указује да мултиплицирани број рогова појачава симболику коју рог има као фалусни симбол и да треба да подстакне и страст према девојци:

Те да нема мира да стане  
Ни да спава  
Ни да одмара.

Својим поступком који произлази из народног осећања и поимања света девојка покушава да оствари срећу у љубави.

Држећи се за дрво, она ставља себе и своју жељу за узајамном љубављу у центар света и повезује се са свим нивоима и силама света. Тресући дрво које симболизује живот и осу света покушава да подстакне Земљу, врхунски женски принцип, да јој помогне и да активира покретачке снаге подземног света и генеративне силе мушког принципа, односно подстакне осећања њеног драгана на узајамност.

И тако смо, откривајући слику иза слике, покушали да бацимо зрак светла на тајну заробљену у белутку басме.

<sup>7</sup> Chevalier J. A. Cheerbrant, *Rječnik simbola*, (скр. RS), Zagreb 1987, под 9.

<sup>8</sup> Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник* (скр. СМР), СКЗ, Београд 1970, под бројеви — 9.

<sup>9</sup> ИЕТС, под во.

<sup>10</sup> ИЕТС, под бик.

<sup>11</sup> ИЕТС, под бројеви — 6.

Lasta Đapović

PRETLEDNI ČLANCI  
A RAY UPON A SECETET  
— An Interpretation of an Incantation —

Is one girls' incantation, the almost immutable genre of folklore, it is possible to depict, on the second plan, extremely rich symbolism. Detailed analysis and interpretation of symbols enabled the author to uncover the underlying conception of the world and of forces which reign in it.

ОДНОСИ АМЕРИЧЕГ КУЛТУРНОГ АНТРОПОЛОГИЈЕ  
И СЛИКЕ ЕТНОЛОГИЈЕ

Циљ рада је да се путем анализе зрака-за-сакре, предмета и резултате утицјавања неинтервјуованих америчких интимних, фолклорних историјара, савезања с балканским фолклорним културима, али и са дошлага етнолозима, који су дошле у Сједињене Државе 20-их година XX века. Ауторка се интересује за оно што их привлачи као инимарија религије и етнолозије, историје, етнологије, антропологије и јесте ли америчка култура интимнија и личнијаша од европске и у том случају шта је то мање посебно доприноси маури и друштву и култури али и маури мауриобас аднеса и утицаје. Ипак, истраживање интимних историјарама, токком интимних историјара доприноси нешто друго, а именно, да се анализирају историјарама интимнија од европске и јесте ли америчка култура интимнија и личнијаша од европске.

Савремена историја интимнија од европске и јесте ли америчка култура интимнија и личнијаша од европске. Истраживања су дошлага етнолозима, који су дошле у Сједињене Државе 20-их година XX века. Ауторка се интересује за оно што их привлачи као инимарија религије и етнолозије, историје, етнологије, антропологије и јесте ли америчка култура интимнија и личнијаша од европске и у том случају шта је то мање посебно доприноси маури и друштву и култури али и маури мауриобас аднеса и утицаје. Ипак, истраживање интимних историјарама, токком интимних историјара доприноси нешто друго, а именно, да се анализирају историјарама интимнија од европске и јесте ли америчка култура интимнија и личнијаша од европске.



...један од најбољих српских сликара ...

...један од најбољих српских сликара ...

...један од најбољих српских сликара ...

...један од најбољих српских сликара ...

...један од најбољих српских сликара ...

...један од најбољих српских сликара ...

...један од најбољих српских сликара ...

...један од најбољих српских сликара ...

Светица, Ј. А. Светица, Један од најбољих српских сликара, Београд, 1972, стр. 316.  
1. М. Кулишковић, П. Ж. Петровић, Н. Пантић, Српски сликарски живот, Београд, 1970, стр. 316.  
2. ИСТО, под бр. ...  
3. ИСТО, под бр. ...  
4. ИСТО, под бр. ...

## ПРЕГЛЕДНИ ЧЛАНЦИ

Мирјана ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ  
Филозофски факултет Београд

Прегледни чланак  
UDK: 303:39 (497.11) (07)

### ОДНОСИ АМЕРИЧКЕ КУЛТУРНЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ И СРПСКЕ ЕТНОЛОГИЈЕ

Циљ рада је да, сасвим лапидарно, прикаже видове, природу и резултате успостављања непосредних контаката америчких антрополога, фолклориста, историчара, социолога с балканским фолклорним културама, али и са домаћим етнолозима, које је започело још давних 30-их година XX века. Ауторка се определила за онај угао посматрања који потенцира разлике између оријентација, приступа, епистемологије и метода америчке културне антропологије и источноевропске етнологије и у том светлу утврђује њихове посебне доприносе науци о друштву и култури, али и њихове међусобне односе и утицаје. Ипак, променом парадигме етнолошких истраживања, током последњих неколико деценија, ове две дисциплине се све више приближавају и отварају могућности за нове облике сарадње.

*Кључне речи:* културна антропологија, етнологија, балканске фолклорне културе, рурално-урбани континуум, традиција, модернизација, трансформације

Сусретања америчких истраживача с фолклорним културама Балканског полуострва *in situ*, а тиме и интеракција са домаћим стручњацима, започела је још давних 30-их година овога века, а траје, с променљивим интензитетом и учесталостију, зависно од одабраних политичко-идеолошких прилика, до данашњих дана, дакле скоро пуних шест деценија. Међутим, упркос дуготрајним везама, видови, природа, квалитет и резултати те сарадње ни до данас нису темељно научно истражени и валоризовани. С обзиром на ограничени простор који аутори имају на располагању, и у овом раду, нажалост, изостаће преко потребна детаљна, дубинска и свестрана анализа свих појединачних аспеката те сарадње, као и доприноса америчких научника истраживањима и сазнањима о балканским (и посебно српској) фолклорним културама. Стога ћу у овом раду, с циљем да отворим то питање и подстакнем будућа истраживања, покушати да, сасвим лапидарно и нужно фрагментарно, реконструисем општу слику тих односа кроз неколико одабраних углова посматрања: историјат односа, мотиви америчких научника да одговоре на нека важна питања потраже баш у балканском материјалу, тематски и теоријско-методолошки оквири њихових истраживања, и, коначно, њихов повратни утицај на културну антропологију с једне стране, и на домаће етнологе и потоњи развој српске етнологије, с друге стране.

## I

Први амерички истраживачи на Балкану, привучени присуством „живих традиција“ али и чињеницом да је то подручје најдаља тачка до које се могло продрети према Совјетском Савезу, том великом али неприступачном изазову и непознаници, међусобно различити по свом основном професионалном образовању, интересовањима и усмерењима, али обједињени глобалним концепцијама, циљевима и стратегијама културне антропологије, у неку руку су поставили основе и утрли пут, у тематском и методолошком погледу, потоњим истраживањима својих колега пореклом из истог интелектуалног круга. Ти пионири били су А. Лорд, И. Сандерс и Ф. Мозли.

Алберт Б. Лорд, филолог, славист и фолклорист, започео је, заједно са својим учитељем М. Перијем (Parry), 1934—35. године истраживања српскохрватског усменог епског песништва на тлу Црне Горе, Санџака и делимично Босне и Херцеговине. После Перијеве смрти 1935. године наставио их је сам, у неколико наврата, закључно са 1959. годином, употпуњујући своја искуства и проучавањима у Албанији, Македонији и Бугарској. Резултати тих истраживања су вишеструки. Пре свега, српскохрватска епика, додуше већ давно прослављена у Европи, поново је постала непресушни и незаобилазни извор и инспирација многих светских истраживача усмене традиције. Затим, светска баштина обогачена је изузетном збирком Милмена Перија, која броји више од 12 500 записа епских и лирских песама и разговора с певачима о њиховом животу и певању (неки су на фонографским плочама). Збирка се чува у библиотеци Харвардског универзитета, али је један њен део постао доступнији откако је, почев од 1954. године, објављен у едисији *Српскохрватске јуначке песме*. До сада је, под уредништвом А. Лорда и Д. Бајнама (Bunam), публиковано десетак томова (A. Lord, 1990: 8, 257). Свакако не најмањи по значају је допринос Перија, а посебно Лорда, интерпретацији и теоријском уопштавању сакупљеног материјала. Заинтересовани пре свега за проучавање Хомеровог питања, они свој улао посматрања померају са прегледа, типологије, историје и текста усмене епике на проучавање самог певача, начина како он учи, саставља и преноси песму, то јест настајање приповедне поезије у склопу релевантног друштвено-културног контекста. У Лордовој значајној и веома утицајној студији, посвећеној Хомеру, али и свим певачима прича свих времена, коначно је формулисана општеприхваћена „теорија формула“ (Ibid. 67 и д.) битна не само за разрешење неких кључних проблема јужнословенске већ и целокупне усмене поезије. Непосредни контакт са живом културом и њеним носиоцима на терену, трагање за универзалним обрасцима, компаративна перспектива и могућност формулисања општих теоријских закључака јесте оно што Лорда чини „антропологом усмене књижевности“ и што његов рад повезује са деловањем других америчких истраживача на балканском тлу, мада су њихова проучавања била усмерена на сасвим друге проблеме. Тематски, и то жанровски простирана, Лордова истраживања међу антрополозима настављају Б. Керевски-Хал-

перн и Џ. Фоли. Они су са социолингвистичког становишта анализирали неколико занимљивих примера религијског и ритуалног, дакле експресивног понашања, праћених речима (бајалице, тужбалице — нпр. 1976, 1978, 1981b, 1983, 1985),<sup>1</sup> али и структуру и извођење других усмених творевина у којима се може препознати „епски пулс“, као што је то, на пример, начин памћења и препошења генеалошких података у Шумадији (1977a,b, 1981a,b).

Социолог Ирвин Сандерс радио је у другим деловима Балкана, у Бугарској, а потом у Грчкој. Међутим, његова теренска истраживања у једном сеоском насељу у близини Софије, 1935. године и поново након Другог светског рата, мада с наглашеном социолошком оријентацијом испитивања интеракције друштвених група (1949), имала су значајан утицај на потоњи рад антрополога. Она су, наиме, у овом делу света, инаугурисала и подстакла један нови приступ проучавања и презентације резултата: монографске студије појединачних (сеоских) заједница (community study approach). За такав приступ определио се и Џоел М. Халперн, који је, заједно са својом супругом, такође антропологом, Б. К. Халперн, започео истраживања 1953. године у историјском шумадијском селу Орашцу. Три године касније Џ. Халперн је, на основу материјала који је том приликом прикупљен — учесничким посматрањем, интервјуима, сакупљањем аутобиографија и статистичких података из матичних књига и пописа становништва, магнетофонским и фотографским записима — написао и одбранио на Колумбија универзитету докторску дисертацију, *Друштвене и културне промене у српском селу*<sup>2</sup> која је уврштена у базу података Human Relations Area Files. Допуњена и прерађена, објављена је под насловом *Српско село* 1958. и, поново, 1967. године. Ово дело може се сматрати класичним примером етнографске дескрипције, покушајем сагледавања и документовања начина живота представника једне стране, другачије културе од оне којој припадају истраживачи. Ипак, ова монографија се у много чему разликује од других сличних дела културноантрополошке провенијенције. У њој су, поред осталог, обрађени и сегменти, иначе у антрополошким студијама скоро потпуно занемарене материјалне културе јер тај домен реалности, према њиховој систематизацији науке, припада археологији и фолклористици. Међутим, с обзиром на то да су Халпернови истовремено сакупљали и етнографску збирку за American Museum of Natural History,<sup>3</sup> у *Српском селу* су се нашли и описи стани-

<sup>1</sup> Б. К. Халперн се последњих година бави још и медицинском антропологијом, и то не само у истраживачком већ и у терапеутском смислу. Комуникацијски модел односа пацијент : терапеут примењује посебно у третману пацијената оболелих од multiplex sclerosis.

<sup>2</sup> На орашачком материјалу настале су још две дисертације обе одбрањене на катедри за антропологију, Универзитет Масачусетс: В. К. Халперн, *Говор као ритуал и процес: аспекти етнографије комуникација у руралној Србији*, 1979. и Р. Вагнер, *Деца и промене у српском селу — 1870—1975*, 1984.

<sup>3</sup> Халперни су допринели свестранијој презентацији српске културе у САД и другим облицима, поред строго и непосредно научног деловања. На пример, током истраживања 1960/61. године Халперн је, тада запослен на катедри за антропологију UCLA-а, избором и куповином књига у Југославији у вредности од 30.000 USD обогатио до тада изузетно скроман књижни фонд тог универзитета за око 18.500 наслова. Након тога, фонд је наставио да расте и данас

шта, ентеријера, одевања и исхране, мада пре у функцији „дочаравања амбијента“ него као засебне истраживачке теме. Потом, уобичајени синхронизирани пресеци затеченог стања допуњени су историјском димензијом коју је добрим делом омогућило поређење с подацима презентираним у старијим домаћим етнографским монографијама Јасенице и суседних области (Ј. Павловић, Б. Дробњаковић, П. Ж. Петровић). А управо ће ту дијахрону димензију која му омогућује увид у динамику културе аутор у даљем свом раду, практично током целе своје научне каријере јер истраживања у Орашцу и обраде материјала и даље трају, посебно развијати, било тако што констатације из иницијалног периода сопствених теренских истраживања користи као полазну основу за „мерење“ потоњих промена, било тако што од те основе, анализом историјских извора, „путује“ ретроградно, у даљу прошлост. Коришћење, пак, разноврсних извора, уз класични теренски метод, јесте још једна новина коју уводи управо Халперн. И, коначно, најзначајнија новина односи се на дужину трајања истраживања. Јер, за разлику од источноевропског етнолога који цео свој радни век проведе проучавајући углавном сопствену културу, бављење једном истом културом током дугих четрдесет година веома је ретка појава у каријери културног антрополога (уп. Т. Хофер, 1968: 313).<sup>4</sup> Тај изузетак се у конкретном случају показао вишеструко корисним. Не само да је омогућио ауторима да помно прате промене (1972) већ и то да поједине аспекте културе на које су посебно фокусирали своју пажњу заиста дубински и свестрано проуче, осветљавајући их из разних углова применом различитих, све више интегративних теоријских приступа. Монографија *Српско село*, посматрана из те перспективе, представља основни и неопходни опис друштвенокултурног и историјског контекста као референцијалног оквира потоњих анализа.

Инспирација за једну од тема коју ће Халперн и други амерички истраживачи проучавати у послератном периоду пронађена је у радовима последњег наведеног „пионира“, историчара и аналитичара међународних дипломатских, посебно совјетских односа, Ф. Мозлија. Том аутору, који се припремао за теренски рад код Б. Малиновског на London School of Economics и кроз консулта-

---

представља значајну библиотеку југословенских аутора (Халперн, 1976: 22). Затим, брачни пар Халперн приредио је изузетно занимљиву и живу причу, богато илустровану пажљиво одабраним фотографијама, о српском селу (Орашцу), његовим становницима и њиховом животу у току једне године за веома цењену едицију *The Tabu Program in Social Science*. Књига је намењена ученицима основних школа, а уз српску културу ту су још приказане и културе Индије, Јапана и Канаде (1972а: 131—199). Свакако треба напоменути и изложбе фотографија које је Халперн приређивао и у САД и у Југославији, као и његову спремност да оно што је годинама документовао и сакупио о култури Срба „врати“ Србији. За сада је Народном музеју у Аранђеловцу поклонено неколико серија фотографија које је снимиио током протеклих деценија.

<sup>4</sup> Слично искуство враћања у исту културу неколико деценија након почетног истраживања и потоњег „мерења“ промена које су се догодиле између, додуше само два временски удаљена периода истраживања имала је Margaret Mead. Она је, наиме, пратила „прелазак“ Мануса из свог ранијег света у модерни капиталистички свет крајем 20-их и поново почетком 50-их година (M. Mead, 1961).

ције са М. Мид,<sup>5</sup> припада, наиме, заслуга што је англофонском научном свету скренуо пажњу на постојање задруге, али и што је проучавање тог феномена као специфичне институције једног поднебља или етноса (идеографски приступ) допунио трагањима за општим карактеристикама, заједничким не само различитим регионалним типовима и подтиповима балканске проширене породице (1976с) већ и свим другим сличним породичним организацијама широм света, а што омогућава компарабилност и теоријска уопштавања (номотетски приступ). Стога се Мозлијеви циљеви, методи и закључци, као одраз антрополошког идиома, битно разликују од дотадашњег, а у неким случајевима и потоњег начина рада домаћих или уопште источноевропских стручњака. Његов основни циљ био је да уместо „романтичног сањарења и патриотског теоретизирања“ (1976с: 58) ангажованих псеудоисторијским трагањима за пореклом институције или, пак, утврђивањима њених етничких и верских посебности, проучи унутрашњу структуру задруге, њене функције као социјалног инструмента организовања радне снаге, нарочито у време насељавања и „освајања“ нових ратарских површина у условима доминантно натуралне привреде ради веће економске и друштвене сигурности, њену адаптабилност глобалним али и локалним условима, што објашњава високи степен варијабилности форми. Мозли је заправо желео да сагледа иначе занемарену тему друштвеног развоја Балкана откако су, почев од XIX века, настале бурне и радикалне промене (укидање феудалних односа, настајање националних држава, робно-новчане привреде, позитивног законодавства, последице унутрашњих миграција, итд.) кроз проучавање једне тако типичне институције сеоског живота као што је задруга (1976а: 19). Да би то потсигао, постојећи бројни етнографски записи нису му могли помоћи јер су пружали униформе података, без описа индивидуалних, стварно постојећих облика задруге, варијаната њихових унутрашњих односа и средина у којима постоје. Зато уводи обрнути поступак: униформном методом детаљне и свеобухватне анализе појединачних задруга (case study), према утврђеном узроку широм јужне Европе, од Хрватске и Словеније до централне Бугарске, сакупља емпиријске чињенице о различитим типовима задруга и њиховим специфичним еволуцијама током последњих сто година. Временском и просторном компарацијом добијених података дошао је до релевантних закључака који ће каснији истраживачи потврђивати, разрађивати и допуњавати. Независно од В. Богишића, и то педесетак година касније, констатује да се нуклеарна и задружна породица заснивају на истим идеацијским и организацијским принципима и да су стога могућне трансформације у оба смера. Затим доказује да је за опстанак задруге веома битно постајање позитивног колективног вредновања „задружне идеологије“ јер, ако је она присутна, проширена породица, као изузетно флексибилна и прилагодљива институција, може опстати и у измењеним, модерним социоекономским условима, и то чак као активни

<sup>5</sup> Сарађивао је с R. Benedict и M. Mead на Колумбија универзитету, где се посебан акценат стављао на проучавања источноевропских земаља (национални карактери), интересовао се за примењену антропологију и интеркултурну комуникацију.

чиниолац модернизације (1976b: 58). Постепеном променом идеологије, пак, уз друге услове, задруга нестаје с друштвене сцене. Стога Моэли *указује на* потребу разликовања цикличних процеса, сталних алтернација задружне и нуклеарне породице, од коначне, историјске трансформације прве у корист друге (1976a: 28—29). Ту идеју о различитим типовима промена, применом концепта цикличног и линеарног времена, Халперн ће даље развијати у објашњењу српске културе (1984, 1988).

## II

Могућност да директно посматрају, описују и тумаче живот европског сеоског друштва, и то оног које је имало периферан социо-економски положај у оквиру некадашњих империја (турска, аустро-угарска), заосталу пољопривредну производњу, сложени етнички састав који је увек из латентно конфликтног стања могао прерасти у отворени сукоб, а које је након Другог светског рата било изложено брзим и радикалним променама ка урбано-индустријском друштву према аутономном моделу социјалистичке модернизације, и даље је представљала научни изазов америчким антрополозима. Послератна истраживања у Србији, бројнија и све више проблемски оријентисана, посебно од средине седме деценије, и даље се, за разлику од проучавања у Румунији, конципираних у духу политичке (марксистичке) антропологије,<sup>6</sup> концентришу на питања традицијске друштвене структуре, с нагласком на циклично време, на континуитет и прилагодљивост фолклорних институција и вредносних система новим условима (индустријализација, модернизација), међу новим друштвеним категоријама (сељаци-индустријски радници, мигранти) и у новим срединама (урбанизација). Наиме, фолклорна култура али и процеси и инструменти промена сагледавају се и објашњавају с тачке гледишта и кроз судбину појединца и његове заједнице.

Дијахронијски усмереном проучавању друштвене структуре Хамел и Халперн прилазе с интердисциплинарног антрополошко-историјско-демографског становишта.<sup>7</sup> Приступајући друштвеном животу не као низу статичних институција, већ као динамичком процесу, Хамел и задругу посматра као облик домаћинства чији настаоак стимулише и детерминише узајамно дејство економских, еколошких, демографских, културних и психолошких фактора. Ако се она, пак, схвати као специфичан одговор друштва на услове у којима

<sup>6</sup> Политичке студије или политичка економија (Wallerstein, Wolf), истражујући производне односе, економске системе, интеракције класа и етничких група, настоји да открије начине на које се локалне културе уклапају у националне и наднационалне ентитете и у светски поредак и како се успостављају односи центара моћи и периферије. Етницитет се у овим студијама посматра као медијум за структурирање политичких и економских релација. У том смислу веома је занимљива студија К. Verdery о три века политичке, економске и етничке промене у трансилванијским селима (1983).

<sup>7</sup> У даљем тексту биће поменути само неки радови најзначајнијих истраживача који су радили у Србији. За потпунију библиографију радова који се односе на шире пространство источноевропских и балканских земаља в. Halpern, 1969; Halpern & Wagner 1980; Halpern & Kideckel 1983.

живи, јављаће се, у варијантним формама, под сличним околностима, и у другим сеоским културама с апнатским системом сродства без обзира на то колико оне биле међусобно просторно и временски удаљене. Своју предпоставку Хамел доказује анализом структуре и функција задруге у оквиру исте културе али у различитим историјским периодима. Историјска перспектива неопходно намеће коришћење извора података који су настали у релевантним временским сегментима и зато се аутор окреће пописима и пореским списковима, конкретно Дечанским хрисовуљама и турским дефтерима (1972, 1976), које подвргава статистичкој обради. Квантификацијом података и претварањем задруге у методолошки оквир за сагледавање процеса кроз која пролазе домаћинства, аутор је доказао да, упркос чињеници да су и основни структурални принципи организације породице и вредносни систем који је апострофира као идеални облик удруживања веома постојани, задруга никада није била универзална, већ алтернативна појава и да је скоро сваки појединац током свог живота пролазио кроз цикличне фазе развоја, од нуклеарне породице до проширене, и обратно. Исто тако, показао је који су демографски предуслови неопходни да би се идеални модел могао заиста и остварити: високи natalitet да би се обезбедио довољан број мушких потомака који ће моћи да образују братску задругу, али и рани брак и низак mortalitet да би ожењени синови могли да живе заједно са родитељима у очинској задрузи (1975, 1984 : 83). До сличних резултата дошао је и Халперн анализом пописа становништва из 1863. године (1972), као и других историјских и теренских извора података, самостално (1972, 1977, 1981) или у сарадњи с другим ауторима (1970, 1977), а који показује да су се, поред уобичајених цикличних промена, догодиле и оне дубље, историјске (нпр. у периоду 1863—1975. године проценат породица са нуклеарном и проширеном или мултициплинираном структуром показује стабилан однос /35% : 48%/, али је, услед пада и nataliteta и mortaliteta, смањен број укућана док су вертикалне или вишегенерацијске комбинације /отац и ожењени син/ постајале доминантне у односу на хоризонталне /ожењена браћа/, а од 40-их година XX века и искључиве; кључни однос унутар домаћинства више није представљао пар отац/син већ муж/жена, што такође говори у прилог опадања значаја задружне структуре породице; мења се положај жене као супруге, ћерке, снаје, итд. — Halpern & Halpern 1986: 159—160). Заправо, Халперн прати демографске и друштвене промене у Орашљу у периоду дугом два столећа, од краја XVIII века до наших дана (1981), а у том замашном послу му, од 80-их година, помаже и његов студент Р. Вагнер (1982а, б). Вагнер је и сам дао значајан допринос упознавању појединих демографских аспеката српског села, на пример родности, такође у историјској перспективи (1982). Посебно је занимљив његов рад о методолошким проблемима са којима се сусреће истраживач када на основу пописних и усмених података покушава да реконструира сеоску социјалну структуру у прошлости. Запазио је, наиме, да се у генеолошком памћењу региструју само мушкарци који су оставили потомство и да се тиме могу објаснити разлике информација садржане у те две врсте извора (1983).



Осим задруге, сродству се, такође као једном од најважнијег градивног ткива социјалне структуре, придавала подједнака истраживачка пажња. И за ову област интересовања карактеристичан је интегративни приступ, преламање свих савремених антрополошких токова мисли и метода и настојање да се мноштво етнографских детаља „преведе“ у низ апстрактних категорија и модела подесних за теоријска уопштавања. Веома значајна и добро позната студија, рађена на српско-македонско-црногорском узорку, несумњиво је Хамелова *Алтернативна друштвена структура и ритуални однос на Балкану*, која је објављена као посебно издање у угледној едицији „Антропологија модерних друштава“ (1968). Кроз институцију кумства, што представља основну тему расправе, класичним структурално-функционалним приступом али и лингвистички заснованом анализом емских категорија које документује бројним статистичким подацима стварног понашања, аутор разматра целокупни сроднички систем и његову улогу у дефинисању граница и структурирања односа између група. Он заправо апострофира агнатско сродство као примарно јер је оно основа свих социјалних односа у оквиру традицијског друштва: стабилност кумовских веза између сродничких група, а исти је случај и са браком и афиналним категоријама, почива на дубини и континуитету агнатских односа. Стога, „агнатски, афинални и ритуални односи представљају три главне структуралне алтернативе и подсистема кроз које се одвија и изражава, али и манипулише друштвени живот“ (1968 : 94).

С другим својим радовима Хамел је проучавао судбину идеологије и стварне реализације сродства у условима знатно појачаног дејствовања процеса индустријализације, урбанизације и модернизације, и то у градским срединама (1969а-с, 1974, 1977; Hammel & Yarbrough 1973, 1974). Та истраживања су значајна не само због нових знања о динамици наше културе већ и због тога што такође оповргавају ранију претпоставку да је модернизација нужно свеобухватна и да, пошто је једном иницирана, брзо и потпуно разара претходни друштвени поредак, вредности и идеологију на којима почива. Напротив, новија истраживања, а међу њима и проучавања српске културе у савременим условима, показала су да је тај процес најчешће парцијалан, да захвата само поједине сегменте и, посебно, да се промене у различитим сферама реалности не одвијају подједнаким темпом. Тако неки сегменти, нарочито они који припадају најинтимнијим аспектима живота, као што су породица и сродство, показују изразиту постојаност. На основу компјутерске обраде података из званичних статиска, анкета и интервјуа, Хамел доказује да сродство, захваљујући стабилности идеолошке подлоге и прилагодљивости новим, знатно измењеним економским, демографским и другим условима, и даље представља активну компоненту социјалне структуре, коекзистентну савременим безличним, универзалним односима. Супротно очекивању да ће велика просторна и социјална покретљивост која је масе руралног становништва довели у градове после Другог светског рата и друштвено раслојавање унутар сродничких група умањити значај сродства, традиционалне солидарности и реципроцитета, оно се јавља управо као значајни чинилац у остваривању и каналисању мобилности.

Истим проблемима, али за разлику од свог ментора Хамела, присталице „строгих“ научних анализа (статистика, компјутерска обрада), ближих социолошким методама рада, на „мекши“, антрополошки начин, бавио се и А. Симић. Дакле, и тај аутор у својим истраживањима Београда ставља нагласак на рурално-урбане миграције, на традиционалну културу и њену адаптабилност процесима модернизације и, сходно томе, на рурализацију града. У својој познатој књизи о „сеоским грађанима“ (1973а) и серији чланака у којима даље разрађује поједине аспекте прилагођавања миграната градској средини (1973б,с, 1974), аутор закључује да дошљак у град пре свега мења свој просторни и економски положај, а сасвим незнатно своју културу и друштвеност. Он се никада толико не интегрише у нову друштвену мрежу да би прекинуо своје везе са породицом и сродничком групом на селу: материјални реципроцитет, често неопходан, посебно непосредно након пресељења у град, или у време економских криза, допуњен је оним дубљим и трајнијим ритуалне и симболичке природе. Мада Симић, као и други аутори, истиче да је та стална комуникација између села и града лишила Србију многих проблема карактеристичних за земље у развоју које доживљавају наглу урбанизацију (социјална патологија, сламови, итд.), он ипак открива и другу страну медаље. Наиме, исти чиниоци који су омогућили безболну интеграцију сељака у градско ткиво, симултано су представљали и препреку модернизацији, односно брзој и потпуној трансформацији према одабраном моделу (1984).

И други Хамелов докторант Б. Денич бавила се питањима урбанизације, миграцијама, стабилности али и трансформација модела понашања и мишљења. У својој дисертацији (1969) анализира друштвену покретљивост и индустријализацију Ужица, затим испитује како се постојеће мреже односа користе у миграционим процесима (1970), мотиве који наводе сеоску популацију да се урбанизује (1974а), и, посебно, улоге полова и промену њихових положаја под утицајем урбанизације (1974б, 1976, 1977).

Следећи своје примарне субјекте истраживања, Орашчане, у њиховим свакодневним активностима које их воде изван сеоског круга до институција глобалног система (школа, општина, војска, амбуланта), у националне економске трансакције (продаја пољопривредних производа, куповина у Аранђеловцу и другим градовима, запошљавање у друштвеном сектору), и које ланац сродничких односа повезују са урбаним центрима у земљи, са Европом, па чак и са Америком, и Халперн се нужно усмерава на нове области проучавања, на праћење миграционих токова (дневних, недељних, сезонских, привремених и сталних), од руралних ка урбаним зонама, и њихових последица у контексту модернизације. Он је, наиме, први, у радовима *Прелазно стање југословенског сеоског друштва — стабилност у променама* (1963) и *Сеоска култура и урбанизација у Југославији* (1965) покренуо многа значајна питања којима антрополошка теорија иначе посвећује велику пажњу и које ће његове колеге, као и он сам, (1967а, б, 1975) даље разрађивати. У тим својим радовима, занимљивим и због тога што су обилато прожети цитатима из биографија, одговора на анкетна питања, писмених задатака четрнаестогодишњих ученика, разговара с испитаницима, тако да читалац има могућност да стекне непосредан увид у испити-

вану културу, али и да сам доноси закључке и проверава ставове аутора, Халперн, дакле, проучава проблеме модернизације и урбанизације из перспективе сеоског житеља. Посматра их такође у контексту модела миграција, у ранијој прошлости, у XVIII и XIX веку, и, посебно, у време послератне депопулације руралних зона и брзог урбаног раста. Истиче да се у њима могу препознати константни елементи: сеобе (изузимајући оне које изазивају ратови и друге катастрофе које су се увек одвијале кроз сродничке, а тиме и регионалне и етничке канале, индиковали су их економски разлози али и политички, као и утицај власти. Поред осталог, негативан однос послератних власти и друштва према сељацима и истовремено фаворизовање радника као правих представника новог поретка, одразили су се и на ставове самих сељака о селу и о сопственој будућности: пресељење у град и промена занимања. Ако такав подухват не предузму или не остваре они сами, у великом проценту такву животну каријеру прижељкују својој деци. Ослањање, пак, на познато и проверено пред неизвесностима новог и пожељног јесте оно што пружа стабилност промени. Један од начина помирења супротности, остварење жеља за новим али и задржавање сигурности старог, јесте опција: рад у граду и живљење на селу. У питању је, свакако, транзитрна категорија сељака радника, која се истовремено јавља као фактор стабилности и као иницијатор промена, и којој Халперн, већ и због тога што је веома бројна, па, према томе, и утицајна компонента глобалне социјалне структуре, с правом посвећује значајну пажњу. На исти начин, међутим, аутор посматра и руралног житеља који се трајно одселио у град. Он, такође, у повратном дејству на сроднике у селу, утиче на реформулацију сеоског живота, а, с друге стране, доносећи са собом свој завичајни „социокултурни завежљај“ у град утиче тако да се урбана средина све више мења и адаптира руралном инфлуксу, а све мање успева да урбанизује дошљаке. На тај начин су у ствари започели процеси интеграција друштвених сегмената и унификација рурално-урбане културе, аналогни онима који су се у западној Европи одвијали почев од XVIII века, али у другачијим условима и према другачијем моделу, тако да ни резултати нису могли бити исти.

### III

Кратак преглед основних интересовања, тема, приступа, методологија и интерпретација српске културе у делима америчких културних антрополога омогућава само глобалан поглед на њихов рад. Све богатство њихових опсервација, анализа, закључивања, успостављања релација између појава, стила истраживања и писања, софистицираност методологија, међусобно веома различити али сваки на свој начин занимљив, могућно је открити једино пажљивим читањем њихових оригиналних дела. Стога и критичка оцена њиховог доприноса познавању културе овог дела Балкана може бити само општа.

У чему се тај њихов допринос заправо огледа? Пре свега, као представници друге културе и дисциплине која с етнологијом дели исти предмет истраживања, али се од ње разликује у свим осталим

аспектима: по идеолошко-политичкој клими у којој су настале, прва као одраз колонијалног погледа на свет упереног на читаво човечанство, а друга као начин мишљења „колонизованих“ који у борби за свој легитимитет и национални идентитет у време настајања самосталних нација-држава поглед упире у сопствену прошлост; по научним и друштвеним циљевима; по томе што је прва усмерена ка теоријском уопштавању, а друга се заснива на емпиризму, итд., освежили су и оживели проучавање домаћих социокултурних система новим приступом, виђењем „споља“, са стране, и из компаративне перспективе. Јер, док је етнологија, изграђена на темељима фолклористике, обичајног права и антропологеографије, стално сакупљала нове чињенице које су потврђивале старе претпоставке, стварајући, додуше, при том бројне вредне и детаљне етнографије заједница или области, и дуго година стагнирала у свом развоју, антропологија је непрестано тражила нове проблеме истраживања и подесне и различите начине на њихово решавање. Посредством америчких истраживача те теоријско-методолошке новине продрле су и на наше подручје. Постављајући сасвим другачија питања него што су то чинили етнологи, добијали су и сасвим другачије резултате и тиме обогатили наша укупна сазнања о Балкану. „Ухватили“ су и забележили све оно што су етнологи у послератном периоду, уз часне изузетке, опседнути својим погледом уназад и заробљени одређеним традиционализмом и конзервативизмом, пропуштали да учине. Наиме, у време бурних промена етнологи су сматрали да је најважније регистровати оне феномене „народног живота“ чији је опстанак најугроженији и што потпуније реконструисати слику идеалног сеоског друштва, док су процесе који су се одвијали пред њиховим очима скоро сасвим занемаривали или вредновали као опасност по сопствену дисциплину и предмет њеног истраживања. Питања трансформација, социјалног развоја и актуелних проблема са којима се друштво суочавало препуштали су социолозима.

Антрополози су, међутим, баш у тим бурним догађајима пронашли највећи изазов за проучавање. Оно што је њих највише занимало, а што је иманентно савременој антрополошкој дисциплини, посебно оној оријентисаној ка проучавању комплексних друштава али, истовремено, најмање заступљеној у домаћој етнологији, јесте истраживање односа, интеракција, механизма интеграције или, речју, процеса. И кад су акценат стављали на репетитивност и постојаност културних форми посматрали су их у контексту линеарног времена. С обзиром, пак на то да су се бавили европским друштвом с писаним траговима своје прошлости, искористили су ту предност раније и потпуније него што су то учиниле њихове овдашње колеге, да би одабране процесе могли да прате и у историјској перспективи. И можда, најважније, поред различитих апстракција и научних објашњења социокултурних токова, приметно је и њихово настојање да се разуме човек, његове мисли и жеље, да се утврди емотивни садржај неке друштвене везе која је иначе само беживотна ставка у статистичкој формули.

Разлику у приступу антропологије и етнологије можда најбоље илуструје једна скорашња телевизијска репортажа која је настала у копродукцији пред-

ставника те две дисциплине: етнолога у улози аутора и антрополога у улози главних актера програма. Наиме, у лето 1986. Халперновима, који су већ неколико година пре тога безуспешно покушавали да сниме етно-филм о Орашцу и својим дугогодишњим истраживањима, указала се прилика да макар по туђем сценарију реализују један сегмент свог пројекта. Каменко Катић, сценариста и редитељ тада врло гледане и квалитетне документарне серије *Узгред буди речено* на Другом програму РТВ, у којој су приказиване занимљивости из свакодневног живота руралних и малоградских средина, одлучио је да направи педесетоминутну емисију *Халпернови у Орашцу*. Садржај репортаже, рађене само према општем нацрту сценарија, а онда импровизовањем и режирањем сваке сцене на терену, није, међутим, у складу с насловом, јер би у том случају централно место заузимало истраживање антрополога и њихова интерпретација српске културе и процеса које су током свог рада откривали и бележили. Катић је, напротив, главну улогу доделио пројекцији класично етнолошке визије српског села, илузији цикличног времена и колоквијалној представи о томе шта треба да буде професија етнолога у смислу чувара народне традиције. Стога је настојао да реконструише, уз помоћ артефаката, које није било увек лако пронаћи (нпр. кола, старински јарам и пар крава обучених за вучу), разговора о старим обичајима, сећањима на пређашња времена и, посебно, инсценијама, учењем актера како да глуме и позирају (печење хлебова у дворишту, припрема печенице, тобоже за славу, а, у ствари, за ТВ екипу, извођење гуслара и сеоске певачке групе обучених у свечану одећу с бриџ панталонама, везеним чарапама, опанцима шиљканима и шајкачама, па је чак и један косилац приказан у таквој одећи), слику села какво је било у време када су Халпернови први пут дошли у Орашац и из ранијих деценија, с благим извртањем етнографских чињеница и импликацијом да је то „слика од памтивека“. Ретке су сцене у којима је житељима села препуштено да се спонтано понашају, радећи неки свој посао или слободно причајући своја сећања. Антрополози се, пак, чешће налазе у ситуацији да докажу своју културну компетентност и идентификацију са српском сеоском срединам (ношење гумених опанака, пригодне речи на погребу, начини поздрављања итд.) него да дају своја тумачења.

Аутор репортаже је, наиме, желео, и у томе успео, да из свог угла, из своје етнолошке вокације, направи питку, занимљиву и забавну емисију која ће подстаћи носталгију, али и афирмисати традиционално село као исходниште националног идентитета и позитивног културног самовредновања. Присуство странаца који у свакодневном и обичном откривају вредности достојне њиховог ангажмана је у том смислу изузетно инструментално. Занимљиво је, међутим, да су Халпернови цео ток припрема и снимања документарног филма и сами документовали, и своје резултате, у виду коментара на догађаје забележене серијом дијапозитива, презентирали на видео касети (*Slide Presentation/Halpern's in Orasac*, Audio Visual Dept., Univ. of Massachusetts, 1986). Они су, наиме, цео подухват видели и као могућност да забележе и анализирају емски приступ етнолога у улози филмског документаристе сеоске културе. Критика Халпернових открива шта би, пак, они одабрали као угао посматрања: да гледаоцима приближе руралне проблеме, да представе деловање темпоралних процеса, односно динамику промена, да прикажу стварна културна понашања (улоге полова, ритуал гостопримства, праву природу међугенерациских односа, асоцијације на прошлост изазване посматрањем старих фотографија, однос антрополога и Орашчана — дакле, аутентични живот који се одвијао иза камере, а који камере нису забележиле), да објасне природу и смисао свог посла.

Поред нових спознаја и комплементарног виђења споља једне те исте културе, што је увек драгоцено управо за представнике испитиваног социокултурног комплекса, јер се очима другог много тога може сазнати о самом себи, допринос америчке антропологије — а о Србији је, после Грчке, написан највећи број радова — огледа се и у томе што су њихова дела, публикована у многим еминентним часописима, едицијама и зборницима, уврстила знања о српској култури у светску антрополошку баштину.

Американци, пак, нису у потпуности задовољни својим досадашњим постигнућима. Према стандардима њихове дисциплине, упркос постојању сада већ другачијег вредновања (нпр. интерпретативна антропологија Клифорда Гирца), један од доминантних захтева је да се постигне компаративни и *cross-cultural* ниво уопштавања. То не значи да је у њиховим истраживањима на Балкану компаративна перспектива у потпуности изостала. Халперн је, на пример, упоређивао разлике у индивидуалним и породичним животним циклусима код различитих етничких група у Југославији (1977); затим, упоређивао је аутобиографске податке из српске и енглеске руралне заједнице (1986); разлике у сеоској друштвеној организацији, и, сходно томе, удаљеност односно блискост са градским начином живота у југоисточним и северозападним деловима земље (1965); као и разлике у културним вредностима и променама у Србији и Лаосу (1961a, b). Хамел је упоређивао породичну структуру српске и албанске популације и истиче да се савремена албанска породица налази у развојној фази карактеристичној за српску породицу XIX века, с тим што су стопе морталитета и наталитета знатно измењене (1969a; Hamel & Soc, 1973); у анализи улога полова у српској култури као репер поређења изабрао је појам „јеврејска мајка“ (1967), а Симић је поредио проблеме старења у матичној култури са онима са којима се суочава најстарија генерација миграната у Америци (1977, 1978), док, с друге стране, налази много сличности између мачоизма Срба и Мексиканаца (1969). Ипак, то су само појединачни примери, тако да и даље стоји чињеница да су новија истраживања ограничена на локална, регионална или једнонационална подручја. Томе је умногome допринела политичка ситуација у Источној Европи. За разлику од предратног периода, када државне границе нису представљале препреке за слободно кретање истраживача по целом Балкану, у поратном добу посебно од 60-их година па све до 1975. године, Југославија је била једина социјалистичка земља с отвореним границама, а самим тим приступачнија научницима. Међутим, крајем 1975. године,<sup>8</sup> у новој ксенофобичној ери, нови законски прописи не само да су ту мопућност знатно умањили (управо у то време се интензивирају истраживања у Румунији) већ су од тада и републичке границе постале препрека и за истраживања домаћих стручњака. Такве околности, поред осталог, спречиле су да се развију

<sup>8</sup> Према новом закону странцима је углавном био дозвољен боравак у већим градовима и рад у библиотекама и другим институцијама. За одлазак на терен било је неопходно присуство студената или колеге, грађанина СФРЈ. Стицајем околности, непосредно након доношења тог закона, Одељење за етнологију Филозофског факултета у Београду замолило ме је да будем „пратилац“ брачном пару Халперн у Орашцу. Мотивисана жељом да видим антропологе на делу из прве руке, пристала сам на такав аранжман. Првих неколико дана, до међусобног бољег упознавања, наши односи, оптерећени додељеним улогама „шпијуна“ и „контрашпијуна“, били су испитивачки и опрезни. Но, убрзо је, кроз шалу и смех, лед пробити и могли смо да се мирно предамо својим јединим правим улогама: истраживачима културе. То теренско искуство, у трајању од месец дана, за мене је било драгоцено, а из њега је настала и дугогодишња колегијална сарадња и пријатељство са породицом Халкерн.

широка компаративна перспектива, општа теоријска полазишта и интегративне студије, односно источноевропска антропологија као дистинктивна субдисциплина која би била утицајна компонента опште антропологије (Halpern & Kideckel, 1983: 394—5).<sup>9</sup>

#### IV

У односу на колеге који су боравили у тзв. примитивним културама, антрополози истраживачи у комплексним (европским) друштвима били су у привилегованом положају јер су ту, већ дуго пре њих самих, деловали домаћи стручњаци који су им могли бити од велике помоћи (указивање на релевантну литературу, архивске и друге врсте извора, сугерисање подесног места или области за истраживање, олакшавање административне процедуре, констаката с локалним властима и кључним информаторима, па све до научних дебата, размена идеја, реализовања заједничких пројеката и личних пријатељстава).

Почетни контакти између америчких и југословенских истраживача у предратном периоду обећавали су плодну и богату сарадњу. М. С. Филиповић је сарађивао с Ф. Мозлијем и А. Лордом у време њиховог боравка на Балкану и тај први сусрет „у живо“ са представницима англо-америчке социокултурне антропологије несумњиво је знатно утицао на његову потоњу каријеру. Као добитник Рокфелерове стипендије провео је годину дана (1952—53.) на Харварду, а његови стални контакти с колегама у Америци и Европи (био је страни члан Америчког антрополошког удружења, Америчког географског друштва и *Current Anthropology*) одразили су се на његово схватање етнологије и на његове истраживачке подухвате. Иако никада није потпуно напустио класичну источноевропску етнологску парадигму, инсистирао је да она буде обogaћена комплементарним антрополошким приступом култури. Истицао је да етнолог треба да проучава све сегменте друштва, њихову прошлост али и садашњост, „јер ће оно што данас видимо, већ за наредну генерацију бити далека прошлост“, да посматра појаве „у њиховој динамици, посматра и проучава процесе, њихове услове и последице, и томе је подређено свако скупљање грађе, док су раније сабирани предмети само као такви“ (1955 : 214). Истрајно се залагао за професионализам, за примењену етнологију ради побољшања стандар-

<sup>9</sup> У настојању да се антропологија источне Европе што више интегрише и да се олакша комуникација и размена информација између истраживача ове области, расутих по америчким универзитетима, W. G. Lockwood је 1981. године још један истраживач Јужних Словена, у Босни а потом у Градишћу, покренуо је лист »Newsletter of the East European Anthropology Group« који је садржао додатке о догађањима, скуповима, новим публикацијама. Године 1989, с мандатом од три године, уредништво су преузели S. Vask и D. Kideckel који већ годинама истражују у Румунији. Од тада, притиснути новим збивањима на Истоку и свесни чињенице да је потребно преиспитати досадашње приступе, као и прилагодити се новим изазовима, часопис има другачију, ширу концепцију и у њему се од тада поред вести објављују интегралне научне студије посвећене првенствено анализи садашњих бурних догађаја. Циљ уредника је да часопис, који је у складу с новим садржајем променуо име у »The Anthropology of East Europe Review«, подстакне дебате о новом развоју догађаја у том делу света с антрополошке тачке гледишта, али и да подстакне интердисциплинару сарадњу.

да живљења, а оставио је за собом многе радове (поменимо само монографију *Таковци*, анализе појава као што су *Пријатељство на основи размене добара и услуга* и *Званица или узов*) који се приближавају захтевима антрополошких проучавања и који су се битно разликовали од радова других етнолога. Нажалост, мало српских етнолога је следило његов пример, а неки „напредни“, марксистички оријентисани мислиоци су чак његова настојања да модернизује етнологску науку, у идеолошко-политичкој клими која је владала 50-их година, покривајући личну нетрпељивост тобожњим високонаучним циљевима, етикетирали као „грађанску етнологију“, антиисторијску функционистичку теорију у служби капитализма и империјализма (Ш. Кулишић, 1955 : 1956).

Ако је етнологија у Србији све до 70-их година имала било какву теоријску оријентацију, онда је то био еволуционизам и, донекле, (псеудо) марксизам. Социологија је, пак, с друге стране, имала бржи развој и у време интензивирања америчких истраживања у нас, у либералнијој политичкој клими, достигла је такав теоријско-методолошки ниво развоја да је на равној ноzi могла да сарађује са антрополозима. Зато не треба да чуди што су Американци с њима доста сарађивали, што се у захвалницама на почетку њихових дела чешће помињу имена социолога и социолошких институција него што је то случај с етнологима. С етнологима није било заједничких публикација и заједничких пројеката; пре би се могло рећи да су њихови путеви углавном пролазили један поред другог, ретко се укрштајући.

Ипак, можда парадоксално, управо онда када је наш терен, из политичких разлога, постајао тешко приступачан страним истраживачима, етнологија као наука почела је да се отвара према новинама у свету. Тадашња млађа и средња генерација етнолога, социјализована у другачијим условима, у либералнијој атмосфери и све више, путем mass-media и путовања, као припадници „глобалног села“ више нису могли задовољити своја интересовања у оквиру старих етнологских парадигми. С обзиром на то да су програми студија још увек били конзервативни, образовали су се сами, читајући страну литературу и „ослушкујући“ догађања на међународним конгресима и у сродним, али развијенијим дисциплинама. Зато у савременој етнологији нема јединствене „школе“ или опште програмске оријентације, већ њом влада, рекло би се, теоријска еклектика.

Етнологија и антропологија нису се, међутим, приближавале једна другој током последње две деценије само у теоријско-методолошком и тематском погледу већ и путем нових искустава кроз која су прошли представници обе дисциплине. Услед отежаног приступа источноевропским културама, али и због промењеног политичког положаја и улога суперсила, Американци почињу све више да се окрећу сопственом друштву. Односи у самом друштву довели су и до промене у теоријским схватањима америчке социологије и антропологије: теорија асимилација која је суверено владала у време када је циљ друштвеног развоја био американизација имигрантских култура, односно стварање монокултурне заједнице, уступила је место плуралистичком концепту, подеснијем за разумевање вишенационалне агломерације, у којој се „импортоване етнич-



ке културе“ само трансформишу и прилагођавају али не нестају. Стога амерички антрополози развијају такозване „етничке студије“ у оквиру сопственог друштва и, што их посебно приближава искуству етнолога, најчешће те различите заједнице испитују углавном стручњаци који су или исто г етничког порекла или су већ раније те исте етничке културе проучавали у њиховој матици. Ипак, то не значи да је испитивач просто члан те заједнице једнако као и његови испитаници. Између њих постоји двоструки однос дистанце: с једне стране, они не припадају, као уосталом ни етнолог Источне Европе, образовани урбанит, и његови информатори — сељаци, истој култури; а с друге стране, истраживању на домаћем тлу, и у оквиру своје заједнице, приступа након искуства „етнографије другог“, па и њу види другим очима и открива је на нови начин (упор. Hammel, 1984: 78—799).

Истовремено, док су амерички антрополози почели да проучавају поједине аспекте и проблеме српских (и других) исељеничких заједница у Америци (нпр. Халперн је написао одредницу *Срби* у Харвардској енциклопедији америчких етничких група (1980); Симић је, поред истраживања старости, проучавао и српску породицу у новом завичају (1982), а снимио је и изванредан етно-филм *Живели — лек за срце* о симболима идентитета Срба; D. Padgett је истраживала српску заједницу у Милвокију (1980, 1981), а L. Bennett — српске емигранте, њихову националност, религиозност и одржавање праница према другим групама у Вашингтону (1978, 1981a,b), српски етнологи и сами полазе трагом Срба у дијаспори. Истраживање етничког идентитета Срба у Америци (Чикаго) и Канади (Торонто) која су спровеле М. Павловић, односно М. Лукић-Крстановић ни по чему се, у погледу теоријског приступа и методологије, не разликују од сличних подухвата Американаца. А они домаћи етнологи који су и даље оријентисани на проучавање култура у матици знатно су више заинтересовани за разумевање културних процеса него за одређивање пребашњих културних садржаја. Сазнавање о прошлости није занемарено, али се оно данас конципира у духу историјске антропологије и заснива на изворима епохе. У проучавању актуелних културних збивања у свим сегментима друштва, руралним и урбаним подједнако, дистанцу према испитаницима успостављају применом теоријско-методолошке оптике коју су стекли и научили да користе. Заправо, кругови обрнутог смера затворили су се у обе дисциплине. Нови сусрети, који ће неминовно уследити, поготову у данашње време када су балкански простор и цела источна Европа поново постали узаврела кошница сукоба али и корених промена, донеће нов квалитет и нове облике сарадње.

#### ЛИТЕРАТУРА:

Bennett, L. A.

1978: *Personal Choice in Ethnic Identity Maintenance: Serbs, Croats and Slovenes in Washington D. C.*, Palo Alto: Ragusan.

1981a: *Nationality and Religion in Serbian-American Ethnicity*, u: *Anthropological Careers: Perspectives on Research, Employment, and Training*, ur. R. Landman, Washington: Anthropological Society, 99—109.

1981b: *Washington and its Serbian Emigres: A Distinctive Blend*, *Anthropological Quarterly* 54 : 82—88.

- Denich, B.  
 1969: *Social Mobility and Industrialization in a Yugoslav Town*, док. дисер., University of California, Berkeley.  
 1970: *Migration and Network Manipulation in Yugoslavia*, у: *Migrations and Anthropology*, ур: R. Spencer, Seattle: University of Wash. Press, 133—148.  
 1974a: *Why do Peasants Urbanize? A Yugoslav Case Study*, у: *City and Peasant: A Study in Socio-Cultural Dynamics*, ур. A. L. La Ruffa et al., New York Academy of Sciences, 546—559.  
 1974b: *Sex and Power in the Balkans*, у: *Women, Culture and Society*, ур. M. Rosaldo & L. Lamphere, Stanford Univ. Press, 243—262.  
 1976: *Urbanization and Women's Roles in Yugoslavia*, *Anthropological Quarterly* 49 (1) : 11—19.  
 1977: *Women, Work and Power in Modern Yugoslavia*, у: *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*, ур. A. Schlegel, Columbia Univ. Press.
- Филиповић, М. С.  
 1955: *Етнолошки (етнографски) рад у Босни и Херцеговини*, Преглед—Сарајево 10 (VII/II) : 211—215.
- Foley, J. & B. K. Halpern:  
 1976: *»Udovica Jana«: A Case Study of Oral Performance*, *Slavonic and East European Review* 54, no. 1 : 11—23.
- Foley, J.  
 1977a: *Research on Oral Traditional Expression in Sumadija and its Relevance to the Study of Other Oral Performances*, *Selected papers on a Serbian of the Study of Other Oral Performances*, *Selected papers on a Serbian Village: Social Structure as Reflected by History, Demography and Oral Tradition* (уред. Halpern & Halpern), University of Mass., 199—236.  
 1977b: *The Traditional Oral Audience*, *Balkan Studies* 18 : 145—153.
- Halpern, J. M.  
 1958 (1967): *A Serbian Village, Social and Cultural Change in a Yugoslav Community*, Columbia University Press (Harper & Row, Colophon Books).  
 1961a: *The Economies of Lao and Serb Peasants: A Contrast in Cultural Values*, *Southwestern Journal of Anthropology* 17 (2) : 165—177.  
 1961b: *Culture Change in Laos and Serbia: Possible Tendencies Towards Universal Organizational Patterns*, *Human Organization* 20 (1) : 11—14.  
 1963: *Yugoslav Peasant Society in Tradition — Stability and Change*, *Anthropological Quarterly* 36 (3) : 136—182.  
 1965: *Peasant Culture and Urbanization in Yugoslavia*, *Human Organization* 24 : 162—174.  
 1967a: *Farming as a Way of Life: Yugoslav Peasant Attitudes*, у: *Soviet and East European Agriculture*, ур. J. Karcz, Berkeley, Univ. of Calif. Press, 356—381.  
 1967b: *The Process of Modernization as Reflected in Yugoslav Peasant Biographies*, у: *Kroeber Anthropological Society Papers, Spec. Publications 1*, ур. W. G. Lockwood, 109—126.  
 1969: *Bibliography of English Language Sources on Yugoslavia*, Dept. of Anthropology Research Report 3, Amherst: Univ. of Massachusetts.  
 1972: *Town and Countryside in Serbia in the Nineteenth Century; Social and Household Structure as Reflected in the Census of 1863*, у: *Household and Family in Past Times*, ур. P. Laslett, R. Wall, Cambridge University Press: 401—427.  
 1975: *Some Perspectives on Balkan Migration Patterns (With Particular Reference to Yugoslavia)*, у: *Migrations and Urbanization, Modes and Adaptive Strategies*, ур. B. du Toit & H. Safa, Chicago: Aldine, 77—115.  
 1976: *Yugoslavia, у: East Central and Southeast Europe — A Handbook of Library and Archival Resources in North America*, уред. P. L. Harecky, Santa Barbara: Clio Press : 22—26.  
 1977: *Individual Life Cycles and Family Cycles*, у: *The Family Life Cycles in European Societies*, ур. J. Cuisenier, Mouton, The Hague : 353—380.  
 1980: *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, ур. S. Thernstorm, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, s.v. Serbs  
 1981: *Demographic and Social Change in the Village of Orasac: A Perspective over Two Centuries I*, *Serbian Studies* 1 (3) : 51—70.

- 1984: Time and Social Structure: A Yugoslav Case Study, *Journal of Family History*, 9 (3) : 229—244.
- 1986: Life Courses: A Balkan Perspective, *Current Perspectives on Aging and the Life Cycle 2*, JAI Press Inc., 211—235.
- 1988: Interpreting the Past: Time Perspective and Social History, *Cultural Anthropology and Social History Symposium*, Конгрес ICAES, Заргеб, јули, рукопис, стр. 35.
- 1989:
- Halpern, J. M. & Anderson, D.
- 1970: The Zadruga, a century of Change, *Anthropologica (NS)* 12 (1) : 83—97.
- Halpern, J. M. & Kideckel, D. A.
- 1983: Anthropology of Eastern Europe, *Annual Reviews in Anthropology* 12 : 377—402.
- Halpern, J. M. & Halpern K. B.
- 1972 (1986): A Serbian Village in Historical Perspective, Holt Rinehart and Winston, Inc. (Waveland Press, Inc.).
- 1972a: The People of Serbia, y: Peoples in States, The Taba Program in Social Science, Addison-Wesley Publishing Company, Inc : 131—199.
- Halpern, J. M. & Wagner, R. A.
- 1980: Anthropological and Sociological Research on the Balkans During the Past Decade, *Balkanistica IV* : 13—62.
- 1982a: Demographic and Social Change in the Village of Orasac: A Perspective over Two Centuries II, *Serbian Studies* 1 (4) : 65—91.
- 1982b: Demographic and Social Change in the Village of Orasac... III, *Serbian Studies* 2 (1) : 33—60.
- Hammel, E. A.
- 1967: The Jewish Mother in Serbia, or les structures alimentaires de la parente, *Essays in Balkan Ethnology*, Kroeber Society Special Publications 1 (ur. W. G. Lockwood, Univer. of Calif., Berkley : 55—62.
- 1968: Alternative Social Structure and Ritual Relations in the Balkans, *Anthropology of Modern Societies Series* yп. D. M. Schneider, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
- 1969a: Economic Changes, Social Mobility and Kinship in Serbia, *Southwestern Journal of Anthropology*, 25 : 188—197.
- 1969b: Structure and Sentiment in Serbian Cousinship, *American Anthropologist* 71 : 285—293.
- 1969c: The Pink Yo-Yo: Occupational Mobility in Belgrade, ca. 1915—1965, Univer. of Calif., Institute of International Studies.
- 1972: »The Zadruga as Process«, y: Household and Family in Past Time, yп. P. Laslett, R. Wall, Cambridge University Press : 335—373.
- 1975: Reflections on the Zadruga, *Ethnologia Slavica* 7, Bratislava : 141—151.
- 1976: »Some Medieval Evidence on the Serbian Zadruga: A Preliminary Analysis of the Chrysobulls of Decani«, y: The Zadruga, *Essays by Philip E. Mosley and Essays in his Honor*, yп. R. F. Byrnes, University of Notre Dame Press : 100—116.
- 1977: The Influence of Social and Geographic Mobility on the Stability of Kinship Systems: The Serbian Case, y: International Migrations, A Comparative Perspective, yп. A. Brown & E. Neuberger, Academic Press, New York, 401—415.
- 1984: Odnosi међу етнографijом, етнологијом, повјести и демографijом, *Narodna umjetnost* 21 : 77—85.
- Hammel, E. A. & Soc, Dj.
- 1973: The Lineage Cycle in Southern and Eastern Yugoslavia, *American Anthropologist* 75 : 802—813.
- Hammel, E. A. & Yarbrough, C.
- 1973: Social Mobility and the Durability of Family Ties, *Journal of Anthropological Research* 29 : 145—163.
- 1974: Preference and Recall in Serbian Cousinship: Power and Kinship Ideology, *Journal of Anthropological Research* 30 : 95—115.

- Hofer, T.  
1968: Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines, *Current Anthropology* 9 (4) : 311—314.
- Kerewsky-Halpern, B. & Foley, J.  
1978: The Power of the Word: Healing Charms as an Oral Genre, *Journal of American Folklore* 91 (362) : 904—924.
- Kerewsky-Halpern, B.  
1981a: Genealogy as Genre in Rural Serbia, y: *Oral Traditional Literature (Festschrift in Honor of A. B. Lord (yp. J. Foley))*, Columbus: Slavica Publ., 301—324.  
1981b: Text and Context in Ritual Lament, *Canadian-American Slavic Studies* 15 (1) : 52—60.  
1983: Watch Out for Snakes! Ethnosemantic Misinterpretation and Interpretation of a Serbian Healing Charm, *Anthropological Linguistics*, 3 : 309—325.  
1985: Trust, Talk and Touch in Balkan Folk Healing, *Social Science and Medicine* 21 (3) : 319—325.
- Kulišić, Š.  
1955: Antiistorizam funkcionalne škole u etnologiji, *Pregled—Sarajevo* 11—12 (VII/II) : 296—302.  
1956: Još o funkcionalizmu u etnologiji, *Pregled—Sarajevo*, 7—8 (VIII/II) : 463—466.
- Lord, A. B.  
1990: *Pevač priča, XX век 71—1*, Београд.
- Mead, M.  
1961 (1956): *New Lives for Old*, New York: A Mentor Book.
- Mosley, P. E.  
1976a (1940): The Peasant Family: The Zadruga, or Communal Joint Family in the Balkans and its Recent Evolution, y: *The Zadruga, Essays by P. E. Mosley and essays in his Honor*, yp. R. F. Byrnes, Notre Dame Press : 19—31.  
1976b (1943): Adaptation for Survival: The Varžić Zadruga, loc. cit., 31—57.  
1976c (1953): The Distribution of the Zadruga Within Southeastern Europe, loc. cit., 58—69.
- Padgett, D.  
1980: Symbolic Ethnicity and Patterns of Ethnic Identity Assertion in American-Born Serbs, *Ethnic Groups* 3 : 55—77.  
1981: An Adaptive Approach to the Study of Ethnicity: Serbian Americans in Milwaukee, *Nationalities Pap.* 9 (1) : 117—130.
- Sanders, I.  
1949: *A Balkan Village*, Lexington: University of Kentucky Press.
- Simic, A.  
1969: Management of the Male Image in Yugoslavia, *Anthropological Quarterly* 43 (2) : 89—101.  
1973a: *The Peasant Urbanites: A Study of Rural-Urban Mobility in Serbia*, New York: Seminar Press.  
1973b: Kinship Reciprocity and Rural-Urban Integration in Serbia, *Urban Anthropology* 2 : 205—213.  
1973c: The Best of Two Worlds: Serbian Peasant in the City, y: *Anthropologists in Cities*, yp. G. M. Foster & R. V. Kemper, Boston: Little, Brown, 179—200.  
1974: Urbanization and Cultural Process in Yugoslavia, *Anthropological Quarterly* 47 : 211—227.  
1977: Aging in the United States and Yugoslavia: Contrasting Models of Inter-generational Relationships, *Anthropological Quarterly* 50 : 53—64.  
1978: Winners and Losers: Aging Yugoslavs in a Changing World, y: *Life's Career — Cultural Variations in Growing Old*, yp. B. G. Myerhoff & A. Simic, Beverly Hills: Sage Publications, 77—105.  
1982: The Serbian Family in America: Cultural Continuity, Syncretism and Assimilation, *Serbian Studies*, 1 (4) : 37—52.

- 1983: *Urbanization and Modernization in Yugoslavia: Adaptive and Maladaptive Aspects of Traditional Culture*, у: *Urban Life in Mediterranean Europe: Anthropological Perspective*, ур. M. Kenny & D. I. Kertzer, 203—224.
- Verdery, K.
- 1983: *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic and Ethnic Change*, University of Calif. Press.
- Wagner, R. A.
- 1982: *Fertility Change in Orasac: A Preliminary Overview*, у: *Microstudies in Yugoslav (Serbian) Social Structure and Demography*, ур. J. Halpern, Program in Soviet and East European Studies, Occasional Paper Series 8, Amhers: University of Massachusetts, 33—53.
- 1983: *Different Views of Historical Reality: Oral and Written Recollections in a Serbian Village*, *Balkanistika* 10 (1).

*Mirjana Prošić-Dvornić*

#### THE ENCOUNTER OF TWO WORLDS: RELATIONS BETWEEN AMERICAN CULTURAL ANTHROPOLOGY AND SERBIAN ETHNOLOGY

As early as 1930's American scholars (anthropologists, folklorists, sociologists, historians etc.) began to pay interest in Balkan folk cultures and societies and started their empirical researches in situ. Their interest and their work, although not always easy and smooth owing mainly to political reasons, has never ceased. On the contrary, in subsequent decades, and especially after the Second World War, it was only getting more intensive, refined and ramified. However, local ethnologists who share the same field and subject matter with their colleagues from overseas, but not the same conceptual frameworks, resulting from different traditions of their respective disciplines, have rather ignored methods and results of the former. They somehow existed side by side with little mutual influence or real collaboration.

The author, therefore, attempted to briefly present the scope of American anthropological research in Serbia, interests, aims, theories and methods employed, and to reconstruct the picture of Serbian traditional and transitional culture, as seen by »professional foreigners«. The emphasis was placed on differences between the two disciplines, and hence different achievements.

However, from 1970s onwards, with a new generation of ethnologists, socialized, encultured and educated under different, more liberal circumstances and who are more open to theoretical and methodological influences coming from abroad, ethnology has also found it necessary to revise its own conceptions and to redefine its discipline. Since then, one branch of ethnology gradually but steadily converges towards anthropological standpoints, rethought as well in the meantime, thus preparing the ground for new forms of contacts and collaboration with American and other foreign scholars in either studying emigrant groups in the USA or Serbian cultures at home.

The article comprises a selected bibliography of most prominent American researchers in Serbia.

Десанка НИКОЛИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

Прегледан чланак  
UDK 39:303

## ЏУЛИЈАН СТУЈАРД И ТЕОРИЈА КУЛТУРНЕ ПРОМЕНЕ

Предмет рада је осврт на допринос америчког антрополога Џулијана Стјуарда (Julian Steward, 1902—1972) теорији културне промене, које је овај писац, теоретичар и практичар, разрадио на начелима културне екологије и социокултурне интеграције.

Аутор написа, на основу сопствених истраживања у Западној Србији (Драгачево), указује на применљивост теорије културне промене Џ. Стјуарда.

*Кључне речи:* америчка антропологија, етничке заједнице, Амерички Индијанци, културне промене, културна екологија, социо-културна интеграција, акултурација, културни обрасци.

Америчка антропологија у првој половини и средином XX века дала је свету неколико изразитих научних индивидуалности, писаца чије су идеје усвајане, међусобно допуњаване, па и супротстављане, али су неоспорно знатно утицале на развитак етнологије, односно антропологије и изван америчког континента.

Једна од таквих личности, мање истицана у нашој научној јавности, јесте и Џулијан Стјуард (Julian H. Steward), плодни писац и педагог, теоретичар и практичар, који је, мада је био и оспораван, стекао многе присталице и следбенике, нарочито међу својим сарадницима.

Рођен је у Вашингтону 1902. године. Антропологију је студирао у Берклију, где је дошао под утицај Кребера и Сауера, географа који се занимао за везу између културе и природне средине. На Универзитету у Беклију је и докторирао 1931. године, у својој двадесетдеветој години. Између 1931. и 1939. године Џ. Стјуард је био везан за три универзитета, у државама Мичиген, Јута и Калифорнија, бавећи се теренским радом у западним деловима САД. До 1935. године био је заинтересован за археологију и етнографију области Великог басена и висоравни Северне Америке, да би се после 1935. године укључио у теренска испитивања на планинама Перуа и Еквадора, као и међу Индијанцима Карјер у Бриганској Колумбији.

Године 1940. прихватио се обимног и значајног посла организације и приређивања шестотомног *Приручника о америчким Индијанцима*, чиме је стекао научни углед експерта за Јужну Америку. Док је радио на Приручнику, налазио се на дужности директора Смитсоновског института за друштвену антропологију, чији је основни циљ био унапређивање наставе и теренског рада у Латинској Америци. Године 1946. ради на Универзитету Колумбија, руководећи великим пројектом проучавања Порторика и предводећи теренски рад студентата.

Године 1952. Стјуард прелази на Универзитет Илиноиса, у својству професора истраживача. Од 50-их до 60-их година потиче већи број његових текстова. Упоредо се ангажује у истраживачким подухватима, међу којима је значајно место заузимао и пројекат изучавања дејстава индустријализације и урбанизације на традицијска друштва.

Стјуард је пензионисан 1969. године, а три године касније умро је, у својој седамдесетој години.<sup>1</sup>

За научна опредељења Џулијана Стјуарда, осим његовог интересовања за географију и археологију, посебан значај су имали антропологи: његов учитељ Кребер, а посебно Боас, од кога је прихватио и идеју о утицају природе на културу, као и становиште о интеграцији, уцелињењу културе. Он је, међутим, те идеје до те мере разрадио на свој начин, да су, како умесно закључује Хач, умногоме одступиле од Боасових схватања културе.<sup>2</sup>

Тако је Боасова запажања о ограничавајућем дејству средине на културу, о чему овај писац није вршио детаљнија испитивања, преиначио тако што је средини у односу на културу приписао и стваралачки допринос. Допунио је и Боасову идеју о уцелињењу културе, повезавши је такође са условима које пружа средина, па је у том смислу извео закључак да средина омеђава културу код примитивних заједница, али истовремено даје оквир и за интеграцијска проучавања културе развијенијих друштава.<sup>3</sup>

Овом проблематиком се Џ. Стјуард бавио првенствено као социјални антрополог. Његов основни циљ био је да укаже на могућности откривања смисла и правилности у мењању културе, као и разлоге њеног заостајања у развоју, а што је преточио у своју прилично обимну библиографију. Она, уз Стјуардово синтетичко дело о Америчким Индијанцима, садржи расправе и студије теоријско-методолошког карактера, али и критичке осврте, које је објављивао у више научних часописа Америке.<sup>4</sup>

Већ сами наслови радова говоре у прилог чињеници да се Стјуардова тумачења културних појава заснивају на анализи богате емпиријске грађе са теренских истраживања, која је он лично обављао или којима је руководио. Своја богата теренска искуства Џ. Стјуард је користио како при изграђивању и разради својих научних замисли тако и при њиховој провери и допуни.

Отуда се с правом може рећи да Стјуардов научни приступ карактерише чврста повезаност између теорије и праксе. Ево како ту међузависност он сам образлаже: „Прикупљање чињеница само по себи не представља довољни научни поступак.“ Оне, по Стјуарду, постоје „само онолико колико су повезане за теоријом“. Али зато, посредством чињеница „теорије бивају замењене новим теоријама, које боље објашњавају чињенице“.<sup>5</sup>

На таквим начелима почива и књига о којој је реч.

Студију *Теорија културне промене — методологија вишелинијске еволуције* Џ. Стјуард је написао 1954. године. Преведена је и

<sup>1</sup> Е. Наџ, *Antropološke teorije* 1, Beograd 1979, с. 154—155.

<sup>2</sup> Е. Наџ, *op. cit.*, с. 168—170.

<sup>3</sup> *Ibid.*, с. 163, 165.

<sup>4</sup> Извод из библиографије Џ. Стјуарда.

<sup>5</sup> *Dž. Stjuard, Teorija kulturne promene*, Beograd 1981, с. 351.

објављена у нас 1981. године (у едицији „XX век“). Састоји се из три већа поглавља: *Увод*, *Појмови и методе* и *Практичне примене*, под којима писац подразумева своје коментаре о претходно изнетим теоријским разматрањима, и то на основу одабраних узорака различитих типова и нивоа култура.

Књига се темељи на допуњеним и прерађеним огледима из области проучавања културе, које је Стјуард већ раније објављивао у периодичним часописима.

У *Уводу* су назначени научни циљеви и поступци за њихова остварења, а односе се на „утврђивање правилности у функционалним међуодносима културних образаца и у токовима културне промене“, који су, како пише Стјуард, „настали независно једни од других у појединим друштвима и деловима света“.<sup>6</sup>

Декларишући се већ на почетку као вишееволуционист, у односу на представнике универзалне и једнолинијске еволуције, од којих се ограђује, он те правилности, на којима се заснива правац мултиеволуционизма, развија у оквирима два комплекса тематике, а то су *Културна екологија* и *Социо-културна интеграција*.

Под „културном екологијом“ Стјуард подразумева прилагођавање културе срединским условима, третирајући га и проблемски и методолошки. Као проблем тежи да утврди „да ли усклађивања људских друштава са њиховим срединама захтевају особене начине понашања“, при чему истиче да „културна екологија поклања пажњу оним обележјима понашања која су најтежње везана за коришћење средине“, и то „на културом прописане начине“, а кроз сама прилагођавања средини култура се и трансформише.<sup>7</sup>

У оквиру еколошког приступа, као основе за теорију еволуције, обухваћена су два реда појава: особине саме природне средине, али и „културна подешања кроз која се та средина експлоатише, укључујући технологију, устројство привреде“ и др. Значи, културна екологија треба да открије: прво, степен прилагођавања културе средини, и, друго, начин на који то прилагођавање може да доведе до промена.

На тим основама је Стјуард изградио свој метод културно-еколошке анализе, који, по њему, обухвата три поступка:

Поступак назначен као први претпоставља анализу узајамног односа између производне технологије и средине. Под тим односом Стјуард подразумева материјалну културу, „оруђа и оружја за лов и риболов, а у развијенијим друштвима технике сточарења и земљорадње, посуде за скупљање хране, транспортна средства за пренос добара, изворе воде и горива, одећу као средство заштите од хладноће и топлоте, смештај, тј. стамбени простор, и др.

Други поступак претпоставља анализу образаца понашања укључених у искоришћавање одређене области путем одређене технологије. Ту он узима у обзир да ли су ти обрасци понашања у вези са прехраном, одевањем или привређивањем појединачни или колективни подухвати, инсистирајући на испитивањима колективног рада.

<sup>6</sup> Dž. Stjuard, op. cit., c. 5.

<sup>7</sup> Ibid., c. 64—65.



Трећи поступак ове методологије третира утврђивање обима до којег обрасци понашања настали услед искоришћавања средине утичу на остале видове културе. То становиште поткрепљује резултатима својих истраживања Шошона, који нису могли да се развију изнад породичне организације, управо услед неповољних срединских услова. Овај поступак сажима у себи демографске факторе, обрасце насељавања, структуру сродства, земљишну својину и коришћење земље. Стјуард је сматрао да су међусобни функционални односи које творе наведени чиниоци веома значајни, али су исто тако значајни и њихови односи са средином. Према томе, састав људских скупина и њихова величина зависи како од природних богатстава средине тако и од природе делатности коју обављају при задовољавању својих егзистенцијалних потреба.<sup>8</sup>

Једна од идеја присно везана са Стјуардовом теоријом еволуције, која укључује и културну екологију, јесте идеја о систему друштвено-културне уцелињености, односно интеграције. Развијајући је, Стјуард се руководио сазнањем да разлике између једноставних и сложених друштава нису само квантитативне већ се сложенија друштва разликују од једноставнијих и квалитативно, па разни ступњеви сложености подразумевају и различите форме прагађавања. Зато он уводи појмове нивоа социокултурне интеграције, сматрајући их корисним како при анализи унутарње структуре сложених, савремених система тако и при одређивању својстава узастопног стварања квалитативно нових нивоа историјског развоја.

Стјуард је био свестан да примена појмова развојних нивоа (емергентне еволуције) на културне појаве није нова, јер је одраније познато да су „напредне“ културе другачије интегрисане од „простих“ култура, али је сматрао да ти појмови нису довољно методолошки разрађени, нарочито за бављење културама различитих ступњева сложености. Инсистирајући, пак, на примени интеграцијских нивоа супротстављао се ставовима у етнологији који истичу континуитет традицијских образаца локалних области, а не узимају у обзир след квалитативно различитих нивоа, али и тврдњама о универзалним еволутивним ступњевима, не обазирјући се на локалне разлике.<sup>9</sup>

За проучавање сваке културе Стјуард предлаже три основна нивоа социокултурне интеграције, а то су: ниво породице, ниво вишепородичне интеграције и ниво интеграције на државном, националном и интернационалном нивоу.

Породица парова, као основне репродуктивне, привредне, образовне и верске јединице, представља, по Стјуарду, најнижи ниво социокултурне интеграције, сматрајући да је у многим заједницама претходила проширеној породици, дружини и осталим вишепородичним облицима.

У други ниво социокултурне интеграције Стјуард убраја вишепородични социокултурни систем, усвојивши, за овај ниво, уз извесне корекције, Редфилдов појам „народског друштва“, и „на-

<sup>8</sup> Ibid., с. 70—73.

<sup>9</sup> Ibid., с. 91.

родске културе“, које Редфилд користи за „сва мања, присно здружена, прилично хомогена друштва, уобличена око сродничких односа, и прожета сујевејем, а усмерена прећутно прихваћеним циљевима вредности“.<sup>10</sup>

Трећи ниво социокултурне интеграције који Стјуард нуди као могућност проучавања културних (појава) промена јесте држава, са својим националним и интернационалним обрасцима. У оквиру тих ширих система вишепородичне скупине, „народска друштва“ долазе у међусобну функционалну зависност, укључујући се у државне подухвате, уз прихватање државних прописа, који се тичу својине, трговине, новца, затим и уз усвајање политичке хијерархије, државне религије и националних културних достигнућа.<sup>11</sup>

С обзиром на то да национални и интернационални обрасци савремених заједница могу бити предмет изучавања и других наука, значајна је Стјуардова препорука да етнографски приступ овим испитивањима треба да обухвати „како културом прописано институционално понашање које се очекује од појединца као припадника установе“ тако и проучавање понашања као поткултуре, односно културног сегмента коме тај појединац припада, а то су: његова етничка група, породица или насеље, јер се поткултуре, пише Стјуард, „иако прихватају понашање заједничко у националним размерама, исто тако и међусобно разликују“.<sup>12</sup>

Као примере који илуструју корисност појма нивоа у проучавању акултурације Стјуард помиње промене кроз које су прошли Западни Шошони, под утицајима једне модерне нације, а били су на нивоу породице; затим трансформације у царству Инка после шпанских освајања, показујући како се на културу јдне староседелачке државе утиче на националном нивоу; износи и последице освајања до којих је дошло у прикарипској култури, уз губљење државних функција, и декултурацију до националног нивоа. Разлике и сличности између националних образаца и поткултурних сегмената Стјуард потврђује емпиријским доказима из савремене порториканске културе, посматрајући те разлике и на нивоу државе и на нивоу ужих заједница.<sup>13</sup>

У настојању да практично прикажемо могућности примене Стјуардових теоријских начела и метода проучавања, културне екологије и система интеграције, на којима се заснива његова теорија културне промене, послужили смо се нашом теренском грађом са истраживања у Горњем Драгачеву. Сама анализа грађе упутила нас је на разликовање три нивоа социокултурне интеграције, с тим што смо, с обзиром на развој наше сеоске културе, Стјуардов први ниво породице заменили вишепородичним нивоом у оквирима села, као најнижим интеграцијским нивоом.

На овом нивоу социокултурне интеграције, карактеристичном за наше традицијске заједнице XIX века, развијали су се облици етнологији добро познате динарске културе, што је случај у истраживаним горњодрагачевским насељима. Тако смо могли као прво

<sup>10</sup> Ibid., с. 91.

<sup>11</sup> Ibid., с. 95.

<sup>12</sup> Ibid., с. 112—113.

<sup>13</sup> Ibid., с. 97—115.

запазити висок степен прилагођености културе природним условима. Имамо у виду потенцијал који пружа сама природа, а затим и њено коришћење кроз технологију, привредну делатност, облике материјалне културе и обрасце понашања, значи све оне елементе које у свом приступу користи и Стјуард.

Кад то кажемо, мислимо на природно-географске одлике Горњег Драгачева, богатог пасиштима, шумом и изворском водом, што је, уз историјске и друге факторе (на пример владавину Османлија), мотивисало динарске сточаре да запоседају ове пределе и да у насељима разбијеног, тзв. старовлашког типа, са брвнарном као основним типом куће, са сукненом одећом и оруђима за чију израду је материјал пружила сама природа, изграђују свој, претежно сточарски начин живота и понашања.

Социјална интеграција одвијала се на нивоу села, као територијалне, друштвене и религијске заједнице. Остваривала се, како је то код неких заједница утврдио и Стјуард, првенствено кроз сеоску кооперацију, у нашем случају изражену у колективном коришћењу сеоског и „дематског“ (у оквиру заселака) земљишта за испашу, сеоских путева, вода, воденица, гробаља. Такве форме колективне привредне сарадње захтевале су придржавање унутарсеоских правила понашања под надзором владајућег патријархалног режима. Ти обрасци понашања обезбеђивани су чврстим унутарсеоским друштвеним везама, стицаним првенствено орођавањем односно склапањем бракова у оквирима села и његове најближе околине. Међупородична зближавања одржавана су и ојачавана солидарисањем у заједничким сеоским радовима (моба, позајмица, спрег), а и скупним сеоским обредима (заветине, „објетине“) и породичним славама.

2) Виши ниво интеграције од претходног Стјуард је глобално назвао „државним“ нивоом. У нашим околностима идентификовали смо га као појављивање националних образаца на нивоу формирања српске државе од друге половине XIX века. Отада смо интеграцијске процесе схватили као почетке адаптирања традицијске културе на промене које је доносио развитак српског друштва, уз робно-новчане односе, формирање вароши и варошког, занатлијско-трговачког слоја, изградњу националних установа (судство, школство, здравство, званична црква) и консолидовање етнодемографске ситуације управно-административним уређењем области после измештања становника, проузрокованог одласком Турака, као и радовима Србије крајем XIX и почетком XX века.

Анализа етнографског материјала који би припадао овом нивоу интеграције наводи на закључак да су на рачун аутентичних, локалних црта у култури промене текле у правцу уједначавања културних елемената, а затим и да су укључивања старијих културних сегмената у новије обрасце доводиле до израстања, условно речено „модела“ шумадијске националне културе која је зрачила из Моравске Србије, захватајући и остале просторе Србије. Тај процес у култури села испољавао се, поред осталог, у појави куће од чврстог материјала, као и ношће унеколико измењене структуре и израде, а у социјалним односима у раслојавању породице, и променама које су је отварале ка извансеоским инте-

грационим токовима. Националне обрасце смо констатовали и у неким феноменима духовне културе, нарочито у појединим фолклорним жанровима (музика на пример) или посмртним обредима.

3) Од 50-их година XX века наовамо говоримо о социокултурној интеграцији на релацији: град — село. На делу су индустријализација и урбанизација, процеси кроз које се, како би рекао Редфилд, „народска друштва интегришу у шири, социокултурни систем, који се развија под интензивним деловањем масовне културе.“<sup>14</sup>

Променама професионалне и образовне структуре становника и у Горњем Драгачеву долази до просторне интеграције сеоских заједница, депопулацијом виших насеља и имиграцијом према котлинским насељима, ближним комуникацијама. Последица тога је, поред осталог, поларизација између, с једне стране, омладинске и радничке поткултуре, а, с друге стране, пољопривредника, нарочито старијих годишта, као представника сеоске културе. И овде подсећамо на Стјуардову препоруку о потреби посебних проучавања појединих друштвених сегмената, јер они, иако прихватају заједничко у националним, па и интернационалним размерама, унеколико се разликују и од остале масе становника, и међусобно.

И кад је реч о путевима акултурације, индикативне су Стјуардове речи да национални и интернационални обрасци понашања у савременом друштву настају из: принудног саображавања основним установама, ми бисмо додали и владајућој идеологији, затим из прихватања једнообразности преко средстава јавног комуницирања, као и из одлика заједничког културног наслеђа заједнице која се трансформише.<sup>15</sup> Овакве закључке извели смо и на основу анализе нашег емпиријског материјала. Док се само у неким, депопулисаним насељима Горњег Драгачева наслеђена групна традиција опире иновацијама, или се гаси, у већини осталих насеља преовлађују осавремењени обрасци културе, првенствено мењајући своје раније функције. Евидентни су, међутим, и они културни обрасци који се ослањају на традицију, као што је, на пример, случај са новоустановљеним Сабором жена у Доњем Дупцу или са саборовањем трубача у Гучи, прилагођеним захтевима времена, који прерастају у својеврсну нову народну традицију.

Према томе, и наши примери говоре у прилог принципа по којима се култура трансформише, а које је у својој теорији културне промене поставио Стјуард. Сложићемо се да извесне правилности у акултурацијском процесу не значе механичко подражавања нових образаца, већ се на сваком интеграцијском нивоу, с обзиром на локалне специфичности и разлике, како би рекао Стјуард, „преузета култура изнова прилагођава да би се уклопила у већ постојеће обрасце заједнице“.<sup>16</sup>

Овом врсном научном прегаоцу могло би се приметити да је, на пример, на културу више гледао са њене практичне, а мање са духовне и вредносне стране, што су установили и други, затим да је историјску димензију у еволуцији културе углавном само под-

<sup>14</sup> Ibid., с. 42, 92.

<sup>15</sup> Ibid., с. 126.

<sup>16</sup> Ibid., с. 125.

разумевао, унеколико занемарујући хронолошко време као значајни фактор промена, итд.<sup>17</sup>

Имајући, међутим, на уму потребу за унапређивањем теоријско-методолошке основе регионалних истраживања у нас, а и с обзиром на то да смо савременици ревитализације традиције која очекује научна објашњења, дело о коме је реч, и после деценија које нас деле од времена његовог настанка, ни до данас није изгубило од своје актуелности, па заслужује сваку пажњу и преиспитивања.

*Desanka Nikolić*

#### JULIAN STEWARD AND THE THEORY OF CULTURE CHANGE

The author analyzes the contribution of American anthropologist, Julian Steward 1902—1972), to the theory of culture change.

Biographic and bibliographic data on J. Steward indicate that this productive writer and teacher, theoretician and practitioner, dealt with some less developed ethnic communities in America, and also with contemporary processes of acculturation, that is with the impact of industrialization and urbanization on traditional societies.

Julian Steward developed his theory of culture change on the ideas of cultural ecology and socio-cultural integration.

Finally, the author verifies Julian Steward's principles of cultural change with her own field research data referring to culture change experienced by the villagers in Western Serbia (Dragačevo).

<sup>17</sup> Е. Наћ, *op. cit.*, с. 167—173; исти писац, *Антрополошке теорије* 2, Београд 1979, с. 182—183.

Dušan DRLJAČA  
Ethnographic Institute SASA, Belgrade

Review Articles  
UDK 39:323.15 (439)

## TZINTZARS AMONG THE SERBS IN HUNGARY\*

Tzintzars (*Cincar*, *Makedoromanok* — the Romanized inhabitants of the southern Balkan Peninsula) in Hungary had been mainly assimilated by the Serbs, although Magyarized, Roumanized. The only exception from this trend were the ethnogenetic processes in the so-called *haiduk* towns in the Debrecen county: there the Serbs, who lived among the Tzintzars, were first Grecized and later Magyarized.

*Key words:* assimilation, ethnogenetic processes, Serbization, ethnic identity, Magyarization.

Tzintzars (*Cincar*, *Makedoromanok* — the Romanized inhabitants of the southern Balkan Peninsula) had been mainly assimilated by the Serbs in Serbia proper. In Hungary where they were recorded, especially from the seventeenth century onwards, but also considerably earlier, among all four Serbian groups (in the Baranya, Mures-Alfeld, Debrecen, and Feher-Upland counties), as well as in the Banat, they represented Orthodox, affluent Ottoman Empire subjects of Balkan origin.

The Tzintzars were subjected to various assimilation processes in Hungary: they were Serbianized, Magyarized, Roumanized. Although inferior in numbers than the Serbian group in Hungary, the Tzintzars were the citizens of high standing in the eighteenth and the nineteenth centuries, and they had become by that time the most prominent and generous donors to Serbian churches. However, they had ceased to speak their mother tongue; they had Serbianized their Macedoroman surnames by adding the Serbian suffix *ić*, they had adopted the Serbian *Slava* (family feast for its patron saint); they inter-married with the Serbs. The only exception from this trend were the ethnogenetic processes in the so-called *haiduk* towns in the Debrecen county: there the Serbs who lived among the Tzintzars were Grecized, they both joined the Uniate Church, and, finally, they were both Magyarized.

The sources available for the study of Tzintzars who used to live among the Serbs in Hungary may not be categorized as primary ones. The Tzintzar traces in Hungary are revealed on commemorative plaques in Serbian churches and other institutions, on tombstones in Serbian graveyards, in archival documents, belletristic literature, and considerably less often, in Serbian folk tradition in Hungary. There are, of course, valuable historiographic studies, particularly those referring to Balkan merchants in Hungarian towns (S. Gavrilović, I. Jakšić, Lj. Cerović, M. Bur-Markovska, L. Sasvari, Zs. Demeter — J. Gelencser

\* Saopšteno na V međunarodnoj konferenciji o etnografiji manjina u Bekešçabi, Mađarska, oktobra 1993.

— L. Laszlo), art history studies by D. Davidov, further the well-known works by G. Welgand, T. Filipescu and D. Popović, and finally the outstanding ethnological papers by M. S. Filipović, D. Antonijević, P. Vlahović and Lj. Gavrilović. Certainly the literary works of J. Sterija-Popović (*Kir Janja*), D. Obradović (*The Favorite Child*), and B. Pečić (*The Golden Fleece*) must also be mentioned. The present paper is, therefore, based on the re-reading of the already published works. Information which has not been used so far in the study of the Serbian-Tzintzar relationships will also be introduced into the analyzed data corpus.

My present interest in the Tzintzars is conditioned by at least three reasons: first, as an ethnic group, they represent an interesting and important research topic in the context of the new or revived national awakening; second, the fact that in the last several decades there appeared a number of highly inspiring papers indicating that the role of the Tzintzars in the life of the Serbian people (including its parts in the diaspora) should be re-examined; and third, and final reason, is that I myself studied a Tzintzar enclave in Čipuljić, environs of Bugojno (Bosnia), more than thirty-five years ago. The problem, defined in theoretical terms, encompasses observation and explanation of parallel process, specifically the relation of the majority (dominant group) towards a national minority or ethnic group, on the one side, and the permeation of two ethnic communities sharing a common creed, but speaking different languages, while both were being subjected to intensive assimilation in alien ethnic, language and religious milieu, on the other. It is at the same time, an attempt to answer the question: is the newly-created ethnic amalgam (Serbian-Tzintzar, or Tzintzar-Serbian) more resistant, or, on the contrary, more susceptible to assimilation.

In addition to a somewhat extended Introduction and concise Conclusion, the paper consists of three sections. In the first one, a brief review of ethnological and other literature on Tzintzars in general and on Serbian-Tzintzar ethnic relations in Serbia, Bosnia and Hungary is presented. In the second part data concerning the spatial distribution of the Tzintzars in Hungary, their places of origin and occupation are given, followed by the analysis of their ethnic identity (first names and surnames, religion, language, alphabet, traditional diet, Slava — nameday, etc). In addition, a brief, but methodologically desirable, biography of one eminent member of the Serbian-Tzintzar community in Hungary, which, as the reflection of an individual life history, supplements general and "objective" views, is also presented. In the third part, examples of Grecized Serbs in Hungary are given, so that one-sided presentation of the prevailing processes, that is the Serbization of the Tzintzars, would be avoided.

### 1.

In this paper some excellent and important ethnological studies of the Tzintzars, referring to those settled in Serbia though, are examined primarily from the standpoint of ethnological processes and inter-ethnic relations between the Tzintzars and other ethnies.

All these studies indicate that the Tzintzars were prone to identifying themselves with the people in their surrounding, and particularly so with the Serbs. The order of quoting these studies is not chronological but it is systematized according to specific problems treated in them.

D. Antonijević in his excellent article (1990: 17—23) deals first of all with the following problems: the Tzintzar name (the Serbs thus named them and the very first mention of this particular ethnonym dates from 1718); their place of origin (mountainous regions of the Central Balkan Peninsula); migration to Balkan valley towns, and the great migration towards the north (perhaps following the trail of traditional nomadic movements? — D. D.), especially after their principal city, Moshopolis, was destroyed in 1769; cross-links and permeation with the Serbs. According to D. Antonijević their origin and language derive from massive amalgamation (Paleo-Mediterranean — Indo-European symbiosis; Latin basic language structure supplemented by the Greek, Albanian and Slavic elements). For centuries they were livestock breeders of the Balkan-Carpathian nomadic type, and later on they became excellent artisans (tailors, shoemakers-tinsmiths, silversmiths, masons), merchants, innkeepers. The author reminds his readers of the Tzintzar "kaliva" (summer shepherds' shelters in the mountains) and of its Latin terminology, of their house-types and furnishing (Greek and Turkish influences), of the livestock breeders' traditional costume made of cloth, of their role in spreading the Greek-Oriental cuisine to the north. At the end, D. Antonijević discusses the Tzintzar ethno-psychological traits (resourceful, often inconsiderate, highlander's mentality and Slavic kindheartedness), and, finally, their assimilation.

P. Vlahović has presented a synthetic review of the Tzintzar culture, but, however, I will single out only those particular traits from the Tzintzar past that have not been mentioned so far: numerous Tzintzar dialects in diaspora; traces of Vlachian livestock grazing and their grazing rights in the Carpathian regions up to the present; tattooing as body adornment; extended family type with a male head (*čelnik, čehaja*); urban oral folklore lacking mythological tales and descriptions of fantastic events; and finally their posing as the Greeks in diaspora (1984: 113—114).

Lj. Gavrilović has written three worthy articles on the Tzintzars. I will, nevertheless, focus my attention on the article in which she deals with the Tzintzar diaspora and their ethnic identity. She states that: Tzintzars did not put up strong ethnic boundaries (distance) towards other nations even in their nomadic era; they were known under different names, Tzintzars if they lived in urban areas, and Vlachs if they were engaged in livestock-breeding; they had complex ethnic identities; endogamy ceased to exist as an ethnic boundary marker in diaspora; in addition to their own, they often used alien (Greek) ethnic identity if a situation thus required; they were prone to rapid social integration and abandoning of their symbols of ethnic identity (Serbization of surnames, giving up personal names and the Tzintzar language), but still they retained some minimal ethnic distance markers reflected in ethnic self-awareness (the Moshopolis legend, celebrating name-day more often than the Slava), (1990: 57—60).



A long list of questions arises after an investigator had read the study of the Tzintzars in Bosnia by M. S. Filipović. The author is certainly right in determining the role of Tzintzars in the past of the past of the Orthodox Serbs in Hungary. However, a series of questions follows suit: was their influence on the life of the Orthodox Serbs in Hungary, inversely proportional to their number; did they consider themselves to be better Serbs than the genuine Serbs; did they give the Serbs a pejorative name, "vulgari"; how much did their culture and life-style differ from those of the Orthodox Serbs, and in what ways; did they settle in Hungary as single seasonal workers, who had left their families behind in Balkan villages and towns; did the authorities take measures to settle these restless, movable ex-nomads permanently in Hungary, and thus prevent their constant locomotion; were there many, though small, Tzintzar settlements in Hungary like there were in Bosnia; was it considered in Hungary, as well, that their ethnonym was taken over from the Serbs; did "tin-smith" also serve as an ethnonym for a while; did the Tzintzars in Hungary regard themselves as Greeks and who, hence, gladly spoke the Greek language in public and adhered to the Greek Orthodox Church; were the Tzintzar surnames in Hungary also bisyllabic with a vowel at the ending, and did any of these names derive from the name of the immigrant's town thus designating his place of origin (*Djiritlija* — Cretan; *Selaniklija* — Salonikan); did they continue to practice their traditional crafts, such as tinsmith's and tailor's, or innkeeping trades, or were they compelled to change their vocation (fishing, peddling goods); did their diet still contain traditional shepherds' and Levantine dishes; what were their old customs, and what were the specific traits of the Slava, had they adopted it at all; did they establish marital ties with the already settled Orthodox population immediately upon their arrival; were they easily assimilated by their surrounding (Serbization Magyarization); were they already bilingual or multilingual and when did the last representatives of the Tzintzar clans in Hungary who knew at least some Tzintzar language perish; finally, were they scrupulous in their business transactions, or were they compromisers and opportunists in politics?

It is impossible to find answers to most of these questions, and even if it were possible, they would certainly be polysemous. Some of them may, however, be discerned from historiographic studies and by re-examining the symbols of the Tzintzar ethnic identity in Hungary at a certain time.

For several decades now the Serbian and other historiographies, as well as some other disciplines, have been engaged in studying the Balkan merchants' issue. They have tried to determine merchants' movements in terms of space, and their dominance in feudal Hungary, long before the Treaty of Passarowitz (Požarevac).

Historians have not, of course, omitted to at least mention the Tzintzar ethnic relations with other nations in Hungary, and they indicated that these processes depended on specific local contexts. It is emphasized that the Tzintzars, as the owners of commercial capital, were the founders of the Hungarian civil society, and that they were the "supporters of the idea of religious and national tolerance" (S.

Gavrilović, 1985: 1—2). However, on the other side, in the eighteenth century, in Pest and other Hungarian towns, the process of national differentiation among the Orthodox creed adherents also began. There were clashes between the Serbs and the Greeks in regard to religious service, and between the Greeks and the Macedonian Vlachs (M. Bur-Markovska, 1977: 196). At the same time, the Tzintzars in Stolni Beograd (Székesfehérvár), according to vital data record books, registered as the Serbs and signed in Serbian (I. Jakšić, 1962: 19—21). The Serbs and the Tzintzars in the Banat, as well, where the process of ethnic permeation evolved over an extended period of time, maintained close ties, especially in educational and ecclesiastical domains, under the jurisdiction of the Karlowitz (Sremski Karlovci) Metropolitane. It should be noted that only a small number of Tzintzars was assimilated by the Roumanians, and that but a few Tzintzars converted to Catholicism and then became Magyarized (Lj. Cerović, 1991: 77—79). It is also emphasized that both the Tzintzars and the Greeks in Hungary, although under Serbian protection, suspected that this could lead only to their Serbization. Nevertheless, at the time when the Serbs and the Grecized Tzintzars were at the peak of their economic and cultural development, they were both alienated from their own folk in the homeland and ready to be assimilated. The Serbs were Magyarized, and the Greeks and Tzintzars were either Serbianized or Magyarized (D. Davidov, 1991: 176, 182).

In north-eastern and eastern parts of Hungary — regions east to the Tisza river — ethnical relations between the Serbs and the Tzintzars were different in character and they will be discussed separately in the third section of this paper.

## 2.

In the first part of this section, distribution, ethnic origin and occupation of the Tzintzars in Hungary are analyzed according to the data presented by D. Popović. The second one is dedicated to the discussion of the Tzintzar ethnic identity symbols, and finally, in the third part, a short life history on one Tzintzaro-Serb in Hungary is presented.

In the period between 1696 and 1831, the Tzintzars among the Serbs in Hungary were most frequently mentioned in the following places: Pest — 53, Tokay — 48, Komarom — 24, Baja — 16, Miskolc — 16, Buda — 4, Győr — 6, Eger — 6, Mohacs — 5, Pécs — 6, Szeged — 4, Szentendre — 2, Rackeve — 6, Székesfehérvár — 3, Tata — 5. These numbers, in the absence of any other data, may indicate the presence and even continuity of the Tzintzar population all over Hungary. Judging by the given sample, it may be concluded that the Tzintzars lived exclusively in larger urban areas. There was a large number of bachelors among the Tzintzar immigrants.

Between 1696 and 1825, birth-places of 39 individuals were registered. The majority (16) were born in Kozani in Turkey. All but two (a Baja merchant and the Buda bishop) were connected to the so-called Tokay Company. Five were born in Kastoria, another five in Turn (both in Turkey), three in Melnik, while two (inhabitants of Eger) were designated as "the Moshopolits". There was one immi-

grant from each of the towns: Arnautohori (Darda), Verroia, Kastoria, Larisa, Servia (Serflige) and Shipisqua. The list is concluded by two surnames derived from the name of their places of birth: *Grabovalia* (from Grabova) i *Monasterli* (Bitola). Their surnames are mainly Tzintzar in form, but they may also be Greek, Serbian and rarely Hungarian.

As far as their occupation is concerned, the archival data reveal that they were mostly engaged in commercial transactions (41). With a few exceptions, they mainly traded with all sorts of merchandise and grocery. Sometimes it is specified that they were both livestock breeders and cattle-dealers, that they dealt in hides, wine and sickles from Germany, various Turkish, Saxon, and Hungarian merchandise, salt and gun-powder, the latter two with Imperial privileges, and that they established partnerships. Among them, in the period between 1762 and 1829, the Tzintzar names prevailed, while only five had a Serbianized form. It is stated that some of them were engaged in peddling goods although they owned stores in Tokay. Clergymen are registered as the second most common vocation at the beginning of the nineteenth century. There were priests in Buda, Pest, Kecskemét, Miskolc, two of them with Tzintzar- and four with Serbian-type surnames, including Dionisie Popović, the bishop of Buda, born in Kozani. The Tzintzars in Hungary further appear as estate lease-holders, noblemen, university professors, lordmayors, but also as individuals with no income, wretched people, students etc.

Although patronymic may serve as one of the ethnic identity indicators, many scientists believe that it is unreliable to use surnames in determining ethnicity. However, if one bears in mind that the Tzintzar surnames are predominantly bisyllabic and that they end with a vowel, I thought it worthwhile to systematize and analyze 168 Balkan immigrants' names mentioned in historic documents from 1696 to 1880: 73 names have Tzintzar form, 59 are Greek, multi-syllabic Tzintzar, Grecized and Albanized, 29 are Serbian or Serbianized with the *ić*-ending, and only 7 are Hungarian. I will cite only the genuine Tzintzar names: Bala, Blida, Bozda, Cinci, Ciga, Dimbo, Dimčo, Džika, Foti, Kalaj, Kondi, Kosta, Kuka, Leka, Lota, Lupa, Manu, Mučo, Nano, Papa, Pačo, Preco, Pulja, Šima, Toma.

The analysis of personal names registered in the period from 1696 to 1831, again as ethnic identity indicators, reveals, on the other hand, that only a few of the typical "homeland" ones had been maintained in Hungary. Out of 180 male personal names, 148, or more than 82%, were derived from 16 basic names: Jovan (Jovan Lazar, Joan — double personal names, variant names and nicknames are cited in brackets) — 26 in all, Dimitrije (Dima, Dimča, Demetrije) — 24, Georgije (Georg, Georgius) — 17, Atanasije (Atanas, Nastas, Anastasije) — 11, Naum — 11; Nikola (Nikolaj) — 10, Konstantin Karajan, Konsta Jovan, Kosta, Kostina) — 9, Mihailo (Mihajlo, Mihail) — 8, Toma — 7, Martin (Martinus) — 5, Petar — 4, Pavle — 4, Vasilije — 3, Marko — 3, Teodor — 3, Hristofor — 3. These personal names, contrary to the Tzintzar surnames, did not differ from the Serbian ones, at least in the late nineteenth and early twentieth centuries. There were only 12, or about 7%, rare, probably original personal names

registered in the documents, such as, Angelak, Apostol, Daskal, Duka, Kambit, Kirjak, Kozma, Kseno Ljota (two different individuals bore that name), Palko, Rosa, Zamfir. Hungarian personal names appear very rarely with Tzintzar surnames.. Two female names, Efro-sina and Katarina, were also recorded.

In relation to religion, Eastern Orthodoxy to be precise, which the Serbs and the Tzintzars in Hungary shared as a common symbol of ethnic identity, a question may be raised: did the Tzintzars, inferior in numbers, but influential as church founders and donors, and if they did then where and to what extent, significantly contribute to the development of the Serbian-Tzintzar community's spiritual life?

As already well-known, an exceptional take-off in building Orthodox churches in Hungary occurred in the latter half of the eighteenth century, and the donors were affluent merchants, many of them of Tzintzar origin. It was only natural that they would consecrate these new churches to the same saints whose cults they had celebrated in their homeland before moving to the north. Those were, first of all Our Lady, and St. Paraskevi, followed by St. George, St. Dimitrius, St. John, St. Michael, St. Nicholas. Thus, five Orthodox churches in Hungary are consecrated to the Nativity of the Virgin Mary. To St. Naum, an extremely important Tzintzar saint, a church in Miskolc (1785) was consecrated.

Thus, *zavetina*, the church religious festival celebrated for the consecrated saint (known as *bučura*), brought from the homeland, could have also been held in the new surrounding. As principal founders and donors the Tzintzars could enforce the interior division of the church to their own need and liking. Namely, they had the power to insist upon the erection of a separate "Greek chapel" (*Rackeve*), or at least, a "Greek choir", and the use of Greek language in church service. Bearing in mind that, in addition, there were many clergymen of Tzintzar origin, it is certain that the Orthodox service in Hungary exhibited, at least until mid-nineteenth century, many specific traits resulting from its ethnic and cultural duality.

The sources indicate that the Tzintzars who used to live among the Serbs in Hungary, were bilingual, and often multi-lingual. In addition to the Tzintzar language spoken at home and in the private sphere, the majority of those born in the former homeland also spoke Greek for they attended Greek school, and in Hungary they soon learnt both Hungarian and Serbian. Women who immigrated from the Aegean Macedonia spoke only the Tzintzar language during their lifetime. The Tzintzars spoke Serbian with a strong foreign accent, as was the case with the Szentendre lord-mayor. It goes without saying that in some milieus Serbization, via the Serbian language, was much more enhanced. Thus, in Székerfehérvár where the Serbian influence was very strong, all minutes taken at the church council meetings and the record books were in Serbian.

In historical literature there are no data concerning traditional Tzintzar diet in Hungary. May the Tzintzars, especially pilgrims to Jerusalem, be credited for introducing musaka into Serbian diet in

Hungary, which has, in turn, become a Serbian national dish in Hungary, designated as our "our dish"? Other dishes from the Tzintzar bring the family first the Slava, similar to the celebrated in Macedonia and interwoven with Trintzar elements: fasting in the period preceding the Slava, inviting relatives and friends, celebrating "untypical" saints, such as St. Atanas, (January 18th), the Assumption; did they preserve their specific homeland customs: *blekavice*, similar to *čaroice* and *vučari*, masked processions held on the eve of St. Nichola's *koledari* — singing Christmas carols from Macedonia (refrain: "*kolinde-melinde*"), and *lazarice* (*razale, lazare*), — girls singing traditional songs on Lazar's Saturday — with specific Tzintzar traits?

According to the detailed description by L. Terzin, dating from 1934, it is highly improbable that the Serbs in Hungary adopted any Tzintzar customs in totality. If there were any mutual permeation at all, it involved only separate elements. The relationship between Serbian and Tzintzar traditions in Hungary may be exemplified by the following: reduction of elements typical for the celebration of the Slava; name-day and *bučura* celebrations gaining in importance. The Tzintzars living among the Serbs in Hungary had taken over the Serbian Slava, but in time some of the vital element (the Slava cake, boiled wheat, drinking toasts) have vanished from the ritual. *Bučura*, a church Slava, on the other hand, when Tzintzars, Serbs, Greeks and Bulgarians gathered together, emphasized their common religious affiliation, Orthodoxy, and the growing importance of institutionalized customs. Finally, the name-day, a characteristic celebration in the Tzintzar homeland, gains in importance in Hungary, for two reasons: first, both the Serbs and Tzintzars bear two personal names, one used in public and the other one in private sphere (presently they are granted legal rights to bear two names), and hence, the latter, because it is not publicly used, has to be celebrated so as to be confirmed, and second, since the Hungarians celebrate their name-days, it may be understood as coming to terms with the global culture.

The life story of Eugen Dumča (Dumtsa Jenó, 1838—1917), the Szentendre lordmayor for the period of three decades, is very instructive for the subject we are dealing with. He was born in Komárom or Pest in the Tzintzar family of the so-called Turkish traders, known to have originated in the Macedonian Moshopolis. He was educated in Vienna, and in Szentendre, dealing in wine, he became rich and married Petronela Blažić. Together they founded memorials and endowed charitable institutions. He was engaged in public services from his youth. In 1868 he was appointed as a judge and soon after as a supreme judge in Szentendre. In 1872 he became the first lordmayor and he was elected seven times in a row for the same post. He was a capable financial expert, but just before the First World War he had made a wrong move while speculating at the stock exchange, so that he did not, after his death, become one of the great benefactors of the Serbian people. Still as a young man he acted as the president of the parish, and in 1892 he was elected for the Serbian National Church Assembly vice-president. His biographers emphasize

that he was an able politician, supporter of national tolerance ideas, and, above all, an honest man. "He respected the Hungarian past equally as the past of the Serbian and other non-Hungarian nations" (F. Bikar, 1987:213), at the time when the latter were deprived of their own respective histories and statehoods. As a young man he was not fluent in Serbian, but he spoke the language gladly, in spite of his strong Szentendre accent. Later on, he became more fluent so that he could even write financial advices, but he could never get rid of his accent (F. Bikar, 1987:205). His name, ethnic origin, language and national affiliation qualify Eugen Dumča as the bearer of a double identity.

## 3.

Ethnic processes between the Tzintzars and the Serbs in northern and northeastern Hungarian regions were quite different, as found by both Hungarian and Serbian historians.

According to L. Sasvari in the eastern Tisza region, in mid-sixteenth century, the word *Rac* could designate the occupation — nomadic shepherd or soldier — of an Orthodox South Slav. On the bases of the Eastern Church traditions, toponyms with the prefix *Rac-* (parts of a settlement, streets, graveyards) and patronyms (Jaksics, Bakics, Laksics), the author concludes that such names certainly signified the Serbs (1985:175). One century later, with the wide-spread of Ukrainian language and the Greco-Catholic religion in the eastern Tisza region, the ethonym *Rac* as a synonym for an Orthodox, began to push the work *Orosz* (Russian) out of use. From mid-seventeen century onwards, the so-called *haiduk* towns (situated between Debrecen and Nyiregyhaza) were inhabited by the Racs, Vlachs and Greeks. "We are convinced, states L. Sasvari —that even at that time (1702) Valachs really designated Tzintzars, mentioned under the usual term for Greek merchants — "graeco-valachi". During the eighteenth century, under the pressure of the Uniate Church, the Greco-Serbian trading colonies with inferior numbers of the Serbs — Tokay, Debrecen, Eger, the „*haiduk* towns" — gave in. The decrease of the Serbian people in these towns is attributed to the 1739 plague and the 1750 emigration to Russia, since the road led through these regions (1982:182-183). Magyarization was achieved by means of the Hungarian language which served as the principle communication language (1982:181). "The Greco-eastern community in Miskolc survived longer than the other ones in this region. It still exists today as a parish of Hungarian significance. It was founded by the Greek merchants, that is by the Macedonian Roumanians, or Tzintzars, for that is what they really were, early in the seventeenth century" (1982:183). They had numerous names, but they used Serbian forms of surnames more often than the Greek ones (Popovics and Popovikisz, Apostolovics and Apostolovikisz). Many had Hungarian, even German names (1982:175)". Record books in Miskolc were kept in the Neo-Greek language from 1762 to 1838, and later on in Hungarian. Data contained in these record books show that the Serbs were a part of the "Greek" community in Miskolc (1982:183).

For some of them with Serbian surnames it is stated that they are of "Illyrian nationality" (1982:184). The parish in Miskolc, founded by the Greek merchants, had Serbian members as late as mid-nineteenth century (1982:185).

D. Davidov believes that the influence of the Budim Eparchy was rather weak in northern and north-eastern Hungarian counties (Komárom, Eger, Miskolc, Debrecen). The Tzintzars, considerably outnumbering the Serbs in these regions, imposed the Greek language in church (Tzintzar was spoken at home), the elaborate St. Naum cult, their own funeral rites — their graves were in church walls, in churchyards and graveyards with the Greek cross and inscriptions in three languages: Greek, Serbian and Hungarian. In their homeland the Tzintzars observed monk cults, including St. Naum believed to have the power to protect livestock from wild animals. According to the legend, St. Naum managed to put a yoke on a bear, and the ritual consists of breaking up St. Naum's buns (L. Pavlović, 1965; 19—20, 333).

\*  
\* \* \*

At the end, instead of a conclusion, we could ask ourselves perhaps the most significant question of all: could it be that the sharing of same communities in diaspora, in addition to sharing the common religion and similar origin on the Balkan Peninsula, brought about the reduction of ethnic symbols among both the Serbs and the Tzintzars, and facilitate their assimilation, as was the case with those two ethnicities in the upper Tisza region who had first joined the Uniate Church and were then subjected to assimilation? The answer could be affirmative, not only because it is indicated by historic studies, but also because these ethnic transformations occurred in urban areas and, as a rule, among higher social strata. This, again, may lead to the conclusion that in ethnically plural environments, close ties established among minority groups enhance ethnic processes to the advantage of the majority nation.

#### BIBLIOGRAPHY:

- Antonijević, D.  
1990: Cincari, Folklor u Vojvodini, vol. 4, Novi Sad.
- Bikar, F.  
1987: Eugen Dumča (1838—1917), Prvi gradonačelnik Sentandreje, Sentandrejski zbornik 1, Belgrade: 203—223.
- Bur-Markovska, M.  
1977: Balkanite i ugarskijaz pazar prez XVIII vek, Sofia.
- Cerović, Lj.  
1991: Srbi u Rumuniji, Novi Sad.
- Davidov, D.  
1973: Ikone srpskih crkava u Madarskoj, Novi Sad.  
1981: Srbi u Komoranu u XVI i XVII veku, Balcanica XII, Belgrade: 59—87.

- 1984: Ikone moshopoljskih zografa u Srpskom Kovinu u Mađarskoj, Saopštenja XVI, Belgrade : 93—101.
- 1991: Serbische und griechisch-zinzarische Malerei in den Kirchen der Budauer Eparchie ende des XVIII und zu Begin des XIX Jahrhunderts, Proceedings of the Fifth Greek-Serbian Symposium, Thessaloniki : 175—183.
- Demeter, Zs. et al.  
1990: Palotavarosi Emlekek, Szekerfehervar tortenete es neprajza, Szekerfehervar.
- Drljača, D.  
1990: Nacionalno mešoviti brakovi Srba u okolini Budimpešte, Seobe Srba nekad i sad, Belgrade : 295—310.
- 1991: Problematika etnološkog proučavanja Srba u Mađarskoj, Nemzetiseg-Identitas, A IV. Nemzetkozi Neprajzi Nemzetisegkutato Konferencia, Eloodasai, Bekescsaba-Debrecen : 131—138.  
Život i običaji Srba u Mađarskoj — prema opisima u monografijama naselja (in print).
- Filipović, M. S.  
1951: Cincari u Bosni, Zbornik radova, vol. XIV, Etnografski institut, no. 2, Belgrade : 53—108.
- Gavrilović, Lj.  
1989: Cincari — Dijaspora kao etnička sudbina, Katalog izložbe Etnografskog muzeja, Beograd.  
1990: Cincari — Dijaspora i etnički identitet, Etnoantropološki problemi, vol. 7, Belgrade : 57—60.  
1992: Cincari u Beogradu, Beogradski vidici I/no. 2, april, Belgrade : 12—13.
- Gavrilović, S. et al.  
1976: Srbi u Ugarskoj i pitanje mađarizacije u prvoj polovini XIX veka, Istorijski časopis XXII, Belgrade : 89—104.  
1985: Građa o balkanskim trgovcima u Ugarskoj XVIII veka, vol. I, Belgrade.
- Jakšić, I.  
1962: Srbi u Stolnom Beogradu, Prilozi i građa Vojvodanskog muzeja 2, Novi Sad.
- Kostić, P.  
1969: Godišnji običaji u Negotinskoj krajini, Negotinska Krajina — Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu, vol. 31—32, Belgrade : 363—396.
- Pavlović, L.  
1965: Kultovi lica kod Srba i Makedonaca, Istorijsko-etnografska rasprava, Smederevo.
- Popović, D.  
1937: O Cincanima, Prilozi pitanju postanka našeg građanskog društva (Second, revised edition), Belgrade.
- Pekić, B.  
Zlatno runo, I—VIII, Belgrade.
- Prelić, M.  
1993: Srbi u Lovri na Čepelskom ostrvu kod Budimpešte, manuscript, M. A. degree thesis, Department of Ethnology and Anthropology Library, School of Philosophy, Univ. of Belgrade (in print).
- Sasvari, L.  
1982: Sporadične južnoslavenske skupine na sjevernom i istočnom dijelu Mađarske od XV do XIX stoljeća, Etnologija Južnih Slavena u Mađarskoj 5, Budapest : 171—186.
- Sterija Popović, J.  
1966: Komedije, Belgrade.
- Vlahović, P.  
1984: Narodi i etničke zajednice sveta, Belgrade.



Душан Дрљача

### ЦИНЦАРИ МЕЂУ СРБИМА У МАЂАРСКОЈ

Цинцари (цинцár, македоромáнок — романско становништво јужнобалканских предела) су се у Србији претежно асимиловали у Србе. У Мађарској, где се нарочито од XVII века јављају међу Србима свих четирију група (барањска, поромишко-алфелдска, дебрецинска, фежерско-горњанска) представљају турске поданике балканског порекла, имућнијег социјалног слоја, православне вере.

Различити су токови њиховог асимиловања у Мађарској: посрбљавања, мађаризације, порумуњивања. Малобројнији од Срба у Мађарској, они у XVIII и XIX веку стичу знатан углед у грађанству, постају главни приложници српских цркава, додавањем -ић на македороманску основу посрбљују своја презимена, прихватају крсне славе и биолошки се мешају са Србима.

Изузетак од овог основног тока су етнички процеси у дубрецинском крају: тамо су се Срби међу Цинцарима погрчили, заједно прихватили унију, а затим подлегли мађаризацији.

Трагове Цинцара међу Србима у Мађарској откривамо на спомен-плочама задужбинара српских цркава и установа, на надгробним споменицима српских гробаља, архивским изворима, белетристици и, много ређе у народној традицији Срба у Мађарској.

Мирко БАЉАКТАРОВИЋ  
Београд

Прегледан чланак  
UDK 397 (997.1)

## О ИМЕНИМА /НАСЕЉА/ МАТАРУГЕ

Од Стонског полуострва (код Дубровника) па код Пљеваља и Краљева налазе се села са именом Матаруге као и једно село у долини Зете, у Пиперима.

Влашка група Матаруге, са катунском организацијом и караванским услугама у преносу робе (особито соли) из приморја у унутрашњост Србије, била је позната у 14. и 15. столећу. Од тада насељавали су се поред пута што потврђује да су се Матаруге бавили саобраћајним услугама. Тако су и раслојавани и славизирани, па је и њихова историја углавном тада и завршена.

Кључне речи: Матаруге, Власи, катун, насељавање

### Уместо увода

Помињемо најпре три географска имена: Шатор, Тјентиште и Шаториште. Шатор је планина у Босни, Тјентиште је место у Херцеговини а Шаториште је део планине Лукавице у Црној Гори. О пореклу ових имена стручњаци филолози дали су оваква објашњења. Шатор или чадор је балкански турцизам, персијског порекла;<sup>1</sup> Тјентиште је име романског порекла настало од влашког тенда што значи шатор или черга. Термин черга је опет латинског а можда и грчког порекла, позната балканским језицима, као и турском.<sup>2</sup> Од шатор и тенда, две туђе речи са нашим (и опште-словенским) наставком — *ште*, настала су географска имена Шатор (планина) и Тјентиште, као и Шаториште, места која означавају где су својевремено подизани шатори за ноћивање људи. Тако мисле филолози.<sup>3</sup> Привредни географи, међутим, овако саопштавају: сточари далматинске Загоре и донедавна су лети изгонили стада на Шатор планину, а херцеговачки сточари, још ближе рудински (они из околине Требиња и Билеће), осим на неке друге планине, истеривали су своја стада на Зеленгору и у изворишни део Сутјеске.<sup>4</sup> А тамо се, као што знамо, налази Тјентиште. По лукавичком Шаторишту и сада лети пасе ровачка стока.

<sup>1</sup> A. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika* I, Zagreb 1971, код чадор.

<sup>2</sup> A. Skok, *Etimologijski rječnik*, I, код черга.

<sup>3</sup> Није ли и општи балкански термин катун (арбанашки *katund*) што значи пастирско номадско село, настао од префикса *ka* и партиципа *na-to* од *ndej* у преводу: ширим, стерем; индоевропски *into*. Арбанашка сложеница одговара романском тендита-тенда. (A. Skok, *Etimologijski rječnik*, II, Zagreb 1972, код *katun*).

<sup>4</sup> M. Marković, *Plemensko društvo i kultura dinarskih stočara, Predmet i metod izučavanja patrijarhalnih zajednica u Jugoslaviji*, Titograd 1981, 250—1.

Зашто смо почели од ових имена? Зато што су она дошла у вези са ранијим обликом сточарења, односно подизањем шатора за ноћивање пастира. Додуше, назив Тјентиште могао је да настане и у вези са тендама (шаторима) под којима су ноћивали путници, пратиоци каравана (поносници, крамари).

У наредном пак излагању биће говора о насељима под именом Матаруге која су очигледно названа по етничкој групи која је у XIV и XV столећу, као сточарска, често помињана а од које су се појединци успешно бавили и караванским преносом робе, посебно соли, из приморја у унутрашњост наше земље.

#### А

Од краја XIII столећа (1297) под именом Матаруге најпре се помиње арбанашка властоска породица.<sup>5</sup> И, тако све до продора Турака у балканске земље.<sup>6</sup> У XIV пак столећу, и нешто касније, под тим именом сретаће се група, тј. катун (или више њих) сточара, исто онако како се помињу и неке друге, Матаругама сродне, групе, као што су били: Матагуџи, Мугоше, Маџуре, Кричи (нека предања казују да су Маџуре, односно Кричи, били део бројнијих Матаруга). У дубровачким архивским књигама срећу се људи тога презимена или објекти који су настали од тог имена, све од 1318. до 1398.<sup>7</sup> Као катун, пак, (у дубровачким списима) Матаруге ће бити први пут забележени 1379.<sup>8</sup> Иначе, поменуто је брдо Моторуга код Дубровника, а јавља се и презиме Матаружић. У Задру је нотирано име Матафор, у Сплиту Маталариус, у Дубровнику Матаруско.<sup>9</sup> О Матаругама има вести и у Котору. У XV столећу на Стоњском полуострву чиће поменуто и село Матаруге (словенски Мотружница).

Као Јиречек, и Шуфлај је тврдио да су под именом Матаруге најпре поменуте феудалне породице, касније катун/и/, те да су ови били арбанашког порекла (као и Мугоше, Маине и Малоншићи у Зети). Он је затим сматрао да је њихово име дошло по копљима које су носили њихови људи.<sup>10</sup> Петровић, међутим држи, свакако с правом, да је групно име Матаруге дошло по личном имену, као што је било и са групним именима Кричи, Бурмази, Дробњаџи.<sup>11</sup>

Храбак такође држи да су Матаруге (као и Маџуре, Лужани и Кричи) етнички најпре били Арбанаси.<sup>12</sup> Он још налази да

<sup>5</sup> К. Јиречек, *Историја Срба I*, Београд 1922, 249.

<sup>6</sup> К. Јиречек, *Историја Срба III*, Београд 1923, 57.

<sup>7</sup> К. Јиречек, *Историја Срба III*, 55.

<sup>8</sup> Ђ. Петровић, *Матаруге у касном средњем веку*, Гласник цетињских музеја X, Цетиње 1977, 123.

<sup>9</sup> К. Јиречек, *Историја Срба III*, 55.

<sup>10</sup> M. Šufflau, *Srbi i Arbanasi*, Zagreb 1925, 60, 75.

<sup>11</sup> Ђ. Петровић, цитирани рад, 102—103. И ми мислимо да су то биле арбанашке групе и да су њихова имена дошла по личним именима, као што је, конкретно, поменут Кричков син (нечитко!)

<sup>12</sup> Б. Храбак, *Разгранавње катуна и стварање групе катуна односно племена у некадашњој Херцеговини 13—15. века*, Предмет и метод изучавања патријархалних заједница у Југославији, Титоград 1981, 183.

је у једном јемству из 1389, поименце забележено 19 старешина матарушких породица,<sup>13</sup> те да је те године поменути и збор матарушког катунa,<sup>14</sup> који је имао да решава односе међу катунарима, као и о расподели обавеза које је њихов катун, као колектив, имао држави да плати.<sup>15</sup>

Непуних сто година касније, у турском попису Херцеговачког санџака (1477), Матаруге ће бити уписани као нахија од три катунa, са 97 породица (или кућа) и 10 неожењених мушкараца, и то у склопу ондашњег Пријепољског кадилука.<sup>16</sup> Ова нахија ће бити поменути и почетком XVIII,<sup>17</sup> али свакако већ као подручје стално настањених људи.

И народно предање је сачувано о Матаругама, негде мање, негде више: у Грахову (херцеговачком), подручју Дурмитора, Пиве, Бањана, Потарја и старе Црне Горе. Иначе се сматра да су они у ове крајеве својевремено дошли из Зете (којој је онда припадала северна Арбанија). Као сточарима, од северне Арбаније најприроднији пут им је био уз долину реке Зете, где уосталом срећемо и село под именом Матаруге. Херцеговина је иначе била привлачна за сточаре због својих природних услова (блажих зима), као и мање развијених феудалних односа.<sup>18</sup>

## Б.

Претходно излагање, као што се види, углавном се односи на датуме о томе када се и где Матаруге помињу: прво као породица, па група сточара (катун) и на крају као нахија (од три катунa) код Пријепоља. У најкраћем, то је за два столећа било њихово кретање и раст.

Међутим, од када се Матаруге помињу као сточарски катун (или више њих), као да су били у питању Власи а не Арбанаси, живаљ који је осетније био под утицајем феудалних власти и државне организације (Србије, Босне, Херцеговине или Дубровника) на чијем су се све подручју могли наћи. Власи су изгледа били мирољубивији, више сточари а мање ратници, за разлику од правих Арбанаса.<sup>19</sup> Од онда, опет, од када се дотадашње сточарско становништво почиње за стално да насељава на неком подручју, какав је конкретно случај са Матаругама у пријепољском крају, отада га дубровачки списи више не називају (ни) Власима.<sup>20</sup> Од краја XIV столећа изједначавају се појмови Влах и Словен.<sup>21</sup> Храбак изричито и каже да стално настањивање тог сточарског становни-

<sup>13</sup> Б. Храбак, цитирани рад, 194.

<sup>14</sup> Б. Храбак, цитирани рад, 199.

<sup>15</sup> Б. Храбак, цитирао рад, 199.

<sup>16</sup> Н. Шабановић, *Bosanski pašaluk*, Sarajevo 1959, 136—7, 145. Нахија Кричак тада је пописана са пет, а Бјелопавлићи са четири катунa (Б. Ђурђевић, *Постанак и развитак брдских, црногорских и херцеговачких племена*, Титоград 1984, 98).

<sup>17</sup> Н. Шабановић, цитирани рад, 230; Б. Храбак, цитирани рад, 193.

<sup>18</sup> Б. Храбак, цитирани рад, 185.

<sup>19</sup> Ђ. Петровић, цитирани рад, 124.

<sup>20</sup> Б. Храбак, цитирани рад, 191.

<sup>21</sup> Б. Храбак, цитирани рад, 187.

штва значи и његово славизирање.<sup>22</sup> Дакле, територијализација, то јест стално везивање за одређени крај, требало је да значи стапање дотадашњих етничких Влаха са словенским (српским) живљем. Уосталом, од краја XIV столећа у дубровачким архивским списима је све мање помена Матаруга као представника и припадника Влаха. Пратећи њихова лична имена од XV столећа, колико се то могло, запажено је да су она била „претежно словенска“,<sup>23</sup> те да су она била иста и једнака као и код Бањана и Дробњака, који су у то време такође бележени као Власи.<sup>24</sup> Уосталом, назив влах отада ће значити сточара уопште а не и етничку припадност.

## В.

Долазимо тако до оног главног на шта смо желели да укажемо — а то је да је упадљиво да све од Јадранскога мора до средишта Србије налазимо (читав) низ насеља под истим именом (Матаруге). Поновимо: на Стонском полуострву у XV столећу поменуто је село Матаруге, затим се поред реке Зете, у Пиперима, налази село Матаруге, па даље код Пљеваља (овде не само село већ и поље под тим именом), код Пријепоља и, на крају, код Краљева. Матарушка Бања код Краљева своје име је и добила по селу на чијој се територији она налази. А та су насеља настајала поред старих путева који су полазили од мора (Дубровника или Рисна), па преко Требиња, односно Грахова до Никшића и даље ка српским земљама (тај стари пут се и називао „Никшићким путем“.<sup>25</sup> И, одмах се намеће питање: од куда и зашто насеља под именом Матаруге баш и само поред пута? (Име села Матаруге поред Зете могло је и нешто раније да настане од дела Матаруга који су се од северне Арбаније кретали у правцу херцеговачких крајева и пашњака.) Објашњење би, чини се, било у следећем.

У дубровачким архивским фондовима има писаних потврда о томе да су појединци из групе Матаруга, у XIV столећу (1365. и 1368), организовано преносили со из приморја (конкретно и до Пријепоља), то јест да су се бавили поносничким или крамарским пословима, сами или у друштву са Бањанима.<sup>26</sup> Кад поменуемо Пријепоље, да додамо следеће. У Полимљу је онда било више караванских станица за саобраћај са приморјем. Главна од њих била је баш она у Пријепољу. Ту је био трг на коме су се задржавали многи Дубровчани и одакле су полазили бројни каравани.<sup>27</sup> Особито од онда од када је Брсково као трг почело да опада, тежиште дубровачког караванског саобраћаја померило се у долину Лима. Отада је Пријепоље преузело улогу Брскова као караванска ста-

<sup>22</sup> Б. Храбак, цитирани рад, 193.

<sup>23</sup> Б. Петровић, цитирани рад, 116.

<sup>24</sup> Б. Петровић, цитирани рад, 119.

<sup>25</sup> Г. Шкриванић, *Путеви у средњовековној Србији*, Београд 1974, 44, 64.

<sup>26</sup> Б. Петровић, цитирани рад, 120.

<sup>27</sup> К. Јирећек, *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des ?*

ница (која се у дубровачким уговрима помиње 1343. године).<sup>28</sup> Није ли овај податак о Матаругама као преносиоцима соли од приморја, макар он засада био и усамљен, потврда о томе да су се одважнији из њихове групе, можда и специјализовани у том послу, бавили преносом соли. А не треба истицати да је со била преко потребна, нарочито сточарима у залеђу и даље од приморских крајева. Власи опет, а Матаруге се у XIV столећу помињу као Власи, бавећи се онда и углавном сточарством, имали су услова да организују своје караване: имали су (заправо) и коња и радне снаге. Уосталом, колико има вести о њиховим споровима, они су и били око коња.<sup>29</sup> На крају, тај посао (пренос соли) био је уносан јер је половина од однесене соли до одређенога места припадала крамару.<sup>30</sup> С друге стране, природно је да је роба за пренос давана пре богатом и ономе коме се знало стално место боравка него покретном катунару. Другим речима, то значи да су крамари можда већ били настањени људи. Да би, пак, што успешније обављали преношење соли (као и друге робе), или када је то требало радити чешће, било је потребно да се поред уходаних правца и на одређеним местима, то јест онамо где су биле караванске станице, оставе „своји људи“ (Матаруге), који ће прихватати поворке људи и коња са робом, као и обављати даљу расподелу робе намењену том месту. И, ето одмах прилике да се такво место по овима и назове. Уосталом, код нас је познато давање географских као и породичних имена по некој етничкој групи или њеним појединцима, утолико пре ако је она била страног порекла. Тако, на пример, имена насеља Обровац и Обре преостала су као успомена на непадне Аваре или Обре.<sup>31</sup> Или насеља: Сасе, Саси, Шашковац, Шашка Река (у Босни или на Косову) остала су као сећање на Сасе, рударе, који су у средњем веку к нама долазили из Немачке.<sup>32</sup>

Матаруге, пак, по неким динарским крајевима, све од Јадранског мора до унутрашњости Србије, као сточари или кириџије, или можда и чувари одребених прелаза,<sup>33</sup> то јест као људи посебног занимања, а у први мах и другачијег говора или којих других особености, могли су код насељеног живља (Срба) да привлаче и одређену пажњу. Особито онамо где би се чешће јављали, дуже државали или за стално населили. Отуда свакако и сразмерно бројна географска имена која на њих подсећају. А била су то места где би се појединци или делови групе Матаруга за стално настанили. Аналогија томе било би оно да се код нас чешће јављају географска имена настала у вези са Циганима. Наиме, место где би Цигани чергари привремено боравили мештани би назвали „Цигански лаз“, „Циганска страна“ итд.

У каснијим деценијама и столећима, када због све тешњих стапања и саживљавања са српским живљем више нису сматрани

<sup>28</sup> М. Динић, *Средњевијековна караванска трговина*, Југословенски историјски часопис 1—4, Београд 1937, 122.

<sup>29</sup> Ђ. Петровић, цитирани рад, 123.

<sup>30</sup> Ђ. Петровић, цитирани рад, 123.

<sup>31</sup> П. Скок, *Топономастика Војводине*, Војводина I, Нови Сад 1939, 103.

<sup>32</sup> К. Јиречек, *Историја Срба III*, Београд 1923, 109.

<sup>33</sup> Ђ. Петровић, цитирани рад, 110.

страним (данас би се рекло и мањинским) становништвом, Матаруге су својим дотадашњим занимањем, односима у породици или неком другом карактеристиком још неко време могли да се издвајају од затечене етничке средине.

Или, ако не би били у питању преносници соли већ једноставно обични сточари какви су били Власи, зна се да је сточару неопходна зимница за стоку. У вишим планинским подручјима стока не зимује. По правилу, тамо су само летњи пашњаци а не и сенокоси. Стално настањеном, то јест ратару, опет треба, макар и привремено, на пример коњска снага (за вучу, пренос, вршидбу жита, итд.). Или му је потребно сточно бубре. И, ево одмах обостраног интереса да почну тешње да сарађују сточар и ратар и да и дотадашњи сточар почиње да се везује и наслања на радну земљу. Ту би била друга могућност да се неко насеље, још ако је са новим становништвом, назове Матаругама. Б. Петровић претпоставља да су појединци од ове групе могли да буду и чувари одређених прелаза и пролаза.<sup>34</sup> Природно је очекивати да су појединци, па и сточари у средњем веку, не само могли већ и морали да имају одређена задужења од својих господара. А ти господари су били или владари или властела ондашње Србије, Босне, Херцеговине, или и самог Дубровника, већ на чијој би се територији нашли. Уосталом, Власи, као претежно сточари и лако покретни људи, тражећи себи повољније услове живљења, утолико пре су могли да мењају и место боравка и господаре.

Од доласка, пак, Турака, који су, као што се зна имали добру војну организацију, закони о Власима прецизније ће одредити њихове обавезе према новим господарима. Општини турски закон о власима је прописивао овакве обавезе: свака њихова кућа с пролећа има да да овцу с јагњетом и једног овна. Затим сваких педесет влашких кућа морају да дају још два овна и чергу, а када је рат — сваких десет њихових кућа дужно је да спреми и пошаље једног коњаника ратника.<sup>35</sup> Додуше, нису ни сви власи имали исте обавезе. Видински и браничевски власи имали су већа давања.<sup>36</sup>

Уосталом, од тог времена, то јест од доласка Турака у наше земље, углавном се и завршава историја Матаруга као посебне групе. Петнаесто столеће је иначе било време сталног насељавања Влаха. Они су до тада увелико славизирани. Неки од њих су и пре тога, као и касније, одлазили и у неки други крај, на пример у Босну, па тамо и остајали. Отуда у географским или личним именима успомене на Матаруге и изван некадашње главне њихове територије (Херцеговина, Црна Гора) живљења и кретања. Или је, опет, ту и тамо, сачувано и породично предање да нека породица или род води порекло од тог старог становништва.

Кад се говори о настајању насеља под именом Матаруге, ваља истаћи и то да се код влашких катунa у XIV столећу осе-

<sup>34</sup> Б. Петровић, цитирани рад, 110.

<sup>35</sup> Kanuni i kanun-name za Bosan., Herceg., Zvorn., Kliški, Crnog. i Skadarski sandžak, Sarajevo 1957, 12; В. Ђурђевић, Нови подаци о најстаријој историји брдских племена, Историјски записи 17/1, Титоград 1960, 4.

<sup>36</sup> Д. Војанић, Турски закони и законски прописи у 15. и 16. веку за смедер., крушевачку и видинску област, Београд 1974, 15.

ћају доста изражена два слоја њихових житеља: једно је богатији, а друго — сиротији слој. Богатији, макар и малобројан слој састојао се од старешина катунa (који се називају кнежевима или војводама) и њихових блиских сродника. Старешинска звања, опет, била су наследна. Б. Бурђев мисли да је јачањем старешине јачао и сам катун.<sup>37</sup> Разуме се да је могло бити и обратно. Из оног богатијег слоја, познатијег и популарнијег, појединцу није било тешко, ослањајући се на своје рођаке, али и на катун као групу, да се истакне. Окретан појединац као успешан посредник између власти и свога катунa могао је и даље да добија на популарности и угледу. Код приморских, особито градских трговаца, занатлија и уопште оних који су имали штогод да понуде (чоја, оружје, со) лакше је имао приступа од обичног члана катунa. Ови појединци, усталом, као посредници и представници свога колектива, имали су, разуме се, шта и сами да понуде (вуна, месо, бели мрс, лој, коже, сукно, смола, восак, рујев лист, жива стока, људска радна снага). Могли су ови сигурно да понуде (и обезбеде) коме и оружану пратњу, чуваре, стражу, као што су могли пресретањима, пљачком или на који други начин, помоћу својих људи и силе, да уцењују, плаше, и, уопште, стварају одређену психологију на неком подручју те да и на тај начин и даље добијају у угледу или привилегијама. Код Влаха се иначе помињу појединци који су имали „своје људе“.<sup>38</sup> А кад неко окуси лакши начин живљења (као посредник, трговац, војник, занатлија...), онда се он лако не враћа натраг, у катун пун неизвесности и тешкоћа. Напротив, тај ће не само сâм да се одлучи већ ће да привуче и своје сроднике, друге катунаре да и они крену у лакши, особито ако је био градски, начин стално настањеног живљења.

Кад је дошла нова власт, она је понешто и задржала од ранијих односа, али је много шта могло да буде и сасвим другачије, па и боље. Помен (из 1477) старешине једног од матарушких катунa код Пријеполја (Драгића сина Бранислављева) као имаоца тимара у нахији Кукањ сведочи о настањеном и повлашћеном појединцу.<sup>39</sup> Ако је за припаднике једног влашког катунa било у изгледу и неко побољшање или промена њиховог личног начина живљења, онда су појединци то свакако могли и да користе. Могло је, а и морало је и са новим властима да се сарађује. И новим властима су биле потребне нове радне руке као и разноврсне услуге. И сировине, разуме се, којих су имали. Неки од Влаха, самовољно или према новим законима и обавезама, морали су са Турцима (као мартолози) и у ратне походе. Ако је код појединаца било жеље да се домогну и какве политичке или војне улоге, и за то је свакако било могућности. Ваљало је од нових (турских) власти прихватити само њихову идеологију (ислам) и онда су увелико била отворена сва врата и могућности за другачији, лакши и повлашћен живот. Утолико је лакше овим људима било да приђу исламу јер су хришћанском религијом били свакако са-

<sup>37</sup> В. Ђурђев, *Postanak brdskih, crnogorskih i hercegovačkih plemena*, Zgodovinski glasnik XIX—XX, Ljubljana 1955/6, 190.

<sup>38</sup> Б. Храбак, цитирани рад, 192.

<sup>39</sup> N. Filipović, *Vlasi i ustanova timarskog sistema u Hercegovini*, Godišnjak XII Centra za balkanološka ispitivanja X, Сарајево 1974, 181.



мо површно обухваћени. И ето прилике за ново, брже раслојавање дотадашњих катунара и њихова насељавања, и не само у селима. Нова религија им је више обећавала. Зато се, и с правом, може претпоставити да је више Влаха него богумила, преко ислама, почело да сарађује са новим властима.

#### *Уместо закључка*

Не би требало да је необично што се одређени број насеља назива истим именом. Страни елеменат, особито онда ако је по нечему био другачији и упадљив, кад се било његови појединци било групно, населе у неком етнички другачијем подручју, већ самим тим може свом новом пребивалишту одредити име. Тако је било да је више насеља под називом Матаруге, све од Дубровника до Поморавља (Западне Мораве) у Србији, добило имена по некада значајној и заиста енергичној влашкој групи, која је најпре била сточарска, да би се уз то увелико њени појединци бавили и преносом робе (посебно соли) из приморја у унутрашњост земље. Уз то вероватно и са неком врстом војничке организације. И онамо где би, као сточари или крамари, из ове групе били најпре привремено или повремено настањивани, временом би се образовало и право насеље стално настањеном становницима које би, или они сами или њихови суседи, називали по њиховом ранијем групном имену (Матаруге). Околност да су та насеља настала поред значајног пута као да и сама собом потврђује да су се негдашњи Матаруге успешно бавили и караванским преносом робе.

На почетку поменути географски називи: Шатор, Тјентиште и Шаториште дати су по предмету (шатору), док су насеља са називом Матаруге потекла од имена средњовековне групе (катуна), њиховог номадског сточарења, као и караванцилука који је живо и задуго струјао једном значајном саобраћајницом.

*Mirko Barjaktarović*

#### ABOUT THE (SETTLEMENT) NAMES MATARUGE

From the Ston Peninsula (environs of Dubrovnik), and then, in that order, in the vicinity of Pljevlja, Prijepolje and Kraljevo, there are villages that bear the same name, Mataruge. A village with the same name exists in the Zeta valley, in Piperi.

On the bases of the already acquired knowledge about the existence of Vlachian group Mataruge, with its katun organization and caravan services in transporting goods (particularly salt) from the coastal area towards the Serbian hinterland, in the fourteenth and fifteenth centuries, it may be concluded that the Mataruge formed permanent settlements already at that time. They usually settled along at that time important caravan route, and this again confirms the conclusion that they were seriously engaged in transportation services. However, as they settled they were also subjected to the processes of Slavization and that is when their history practically ended. After the Turkish conquest some Mataruge members, by converting to Islam, might have chosen a different future.

Младена ПРЕЛИЋ  
Београд

Прегледан чланак  
UDK 396 (497.11):070

### „МИР-ЈАМ ОДГОВАРА ЧИТАОЦИМА“

— Писма читалаца Недељним илустрацијама 1932—1940. године —

Анализом писама читалаца у „Недељним илустрацијама“ (високотиражном забавном часопису) тридесетих година овог века показује се утицај ширења културних образаца и вредности масовне културе (са нагласком на појединца и његову приватну срећу, љубав, култ младости, здравља и лепоте, богатство, индивидуализам) на нашу претежно још увек патријархалну средину, са вредностима одређеним традицијом. Претпоставка је да ће ова писма изразити „хаос“ (стање у друштву / култури у коме је претходни поредак ствари битно нарушен, а нови ред још није остварен у потпуности и паралелно постојање противречних, међусобно супротстављених, још увек неинтегрисаних културних модела) изазван процесом акултурације. Биће учињен покушај да се установи на који начин су читаоци и њихови саветодавци покушали да ово стање реше.

*Кључне речи:* забавна штампа, акултурација, модернизација, традиционализација, полне улоге

Иако је наше друштво између два рата, упоређено са другим европским земљама, према многим параметрима било на дну лествице развијености, утицај масовне културе, „културе доколице“ (Е. Морен, 1979. I: 77—89), „културе изобиља“ (В. Сасман, 1987: 21—37),<sup>1</sup> која се у том периоду формирала на развијеном Западу, осетио се и у њему. Карактеристика система масовних комуникација, којима се преносе обрасци масовне културе, јесте да он има тенденцију дифузије и на мање развијене земље — захвата и оне које не могу и саме да буду творци „културе изобиља“ (А. Кловска, 1985.: 106). С друге стране, још увек танак, али ипак приметан слој способан за друштвену модернизацију појавио се временом и у нашем друштву (на примеру Београда између два рата — cf. П. Ј. Марковић, 1992).

У овом раду намеравам да анализирам писма читалаца у једном тиражном међуратном забавном часопису — Недељним илустрацијама — током тридесетих година овог века (рубрика „Мир-Јам одговара читаоцима“). Постојање оваквог часописа само по себи израз је омасовљења културе и ширења другачијих вредности него

<sup>1</sup> Култура индустријског друштва доживела је у XX веку, захваљујући могућностима масовних медија (штампе, филма, радија, телевизије), који су изменили природу комуникације и друштвених веза, специфичан развој (Е. Морен, 1979. I: 11—15). То је култура која, поред осталог, за разлику од идеала раног капитализма — пожртвованог рада и одрицања ради у продуктивности, почиње да оформљава друштво слободног времена, масовне потрошње, благостања и уживања, афирмишући појединца као приватно лице и његову личну срећу (ibid: 175).

што је било уобичајено у до тада претежно патријархалној средини, карактеристичних за масовну културу (стављање нагласка на појединца и његову приватну срећу, љубав, култ младости, здравља и лепоте, богатство, индивидуализам). Њихова рецепција у нашем међуратном друштву може се означити као процес акултурације. Међутим, пошто се овде претпоставља да процес акултурације никада, па ни у овом случају не може имати праволинијски, једноставан ток, него зависи од стања затеченог у неком друштву — и одговор на њу је морао бити специфичан и у зависности од претходних традиција, економске развијености, спремности да се приме нови елементи или модели културе (М. де Костер, 1972: 60—66).<sup>2</sup> Зато се овде сматра да ће писма читалаца, кроз реалне проблеме на које су читаоци налазили у свом приватном животу и начине како су их решавали, изразити „хаос“<sup>3</sup> који је процес промене изазвао у њиховом систему вредности. Посебно је, с обзиром на патријархалност наше традиционалне културе, интересантно посматрати промене које се односе на друштвену улогу жене.<sup>4</sup> На основу ове претпоставке могу се добити подаци који осветљавају менталитет, приватни живот и личне проблеме људи у годинама између два рата, који могу бити занимљиви за истраживања у перспективи културне антропологије, а који најчешће недостају кад се истражује неки прошли период.

Претпоставка је, дакле, да Недељне илустрације, чије постојање, као новог медија — масовна забавна штампа — само по себи представља израз модернизације у нашем међуратном друштву, не морају да преносе искључиво модерне поруке, а посебно да реакција прималаца порука, која се, захваљујући рубрикама које су објављивале писма читалаца, може ишчитавати управо на страницама овог листа, не мора бити искључиво модерна и једнозначна, већ може да изрази „хаос“ и збуњеност, који су неминовни пратиоци акултурацијских процеса.

Метода анализе садржаја која се овде примењује утврђена је на основу *Социолошког метода* В. Милића (1978: 571—199). Анали-

<sup>2</sup> Интересантно је приметити да се сличан проблем јавио и у америчком друштву, које је извориште савремене културе индустријског друштва — раскорак између традиционалних (протестантских) вредности и модерне (масовне, потрошачке) културе обележио је цео XX век, нарочито двадесете и тридесете године (В. Сасман, 1987).

<sup>3</sup> Под овим термином подразумева се стање у друштву / култури у коме је претходни поредак ствари битно нарушен, а нови ред још није потпуно остварен, и паралелно постојање противречних, међусобно супротстављених, још увек неинтегрисаних културних модела (М. Прошић - Дворнић, 1985: 47).

<sup>4</sup> О положају жене у нашем традиционалном друштву видети, нпр. Т. Ђорђевић (1984/1929). Промена традиционалног модела положаја жене код нас отпочеле су још у другој половини XIX века (М. Прошић - Дворнић, 1985), али су у XX веку постале још актуелније: Социјална револуција XX века имала је у развијеним земљама, али се то одразило и на оне мање развијене, за последицу промену положаја жене. „Ширење општег образовања и на жене, повећање удела женске радне снаге, ослобођење жена од јарма кућних послова технолошким иновацијама у домаћинству, смањење броја порођаја, све је то омогућило другачије учешће жена у јавном и друштвеном животу“ (П. Ј. Марковић, 1992: 51). О променама положаја жене код нас на примеру Београда између два рата видети П. Ј. Марковић (1992), о грађанском феминизму у истом периоду М. Малешевић (1989), о женској штампи М. Прелић (1989).

за је имала два дела. У првом је утврђена структура целокупног садржаја листа у периоду 1932—1940. (када постоји рубрика „Мир-Јам одговора читаоцима“), на узорку од по осам бројева сваке друге године (четрдесет бројева). Сваки чланак као јединица анализе на основу теме је разврстан у одговарајућу класификацијску групу (кратке приче, мода, спорт, итд.). На основу дужине новинских чланака утврђена је процентуална заступљеност одређених тема, што је употпуњено кратком дескрипцијом оних које су најзаступљеније (изнад 5%). Друга етапа је обухватила писма читалаца у рубрици „Мир-Јам одговара читаоцима“ у истим бројевима. Узорак је обухватио триста писама. Она су класификована најпре на основу: 1) пола, 2) брачног стања, 3) запослења (образовања), 4) места одакле је читалац, 5) проблема на који се писмо односи, а затим и на основу ставова која се у писмима и одговорима заузимају о полним улогама, браку, љубави и сексуалности, што сам сматрала релевантним за реконструкцију модела пожељних понашања и система вредности у области приватног. Ради веће илустративности, ставови су изложени дескриптивно. На крају су ови ставови процењени унутар поларизације традиционално — модерно, да би се утврдило колико је стање „хаоса“ као реакцију на странцима Недељних илустрација имало традиционализацију, а колико отвореност за нова решења.

#### — I —

На преласку векова, штампа у нашим земљама, захваљујући процесима као што су продор европског капитала на Балкан, почеци индустријализације и урбанизације, развој саобраћаја, изградња телеграфских веза, ширење масовне писмености, итд., добија подстицај за развој и до година између два рата постаје комерцијализована и професионализована (М. Бјелица, 1983: 139—140); с друге стране, спорост процеса модернизације нашег друштва намеће нужна ограничења<sup>5</sup> и могућностима за развој штампе. Ипак, према

<sup>5</sup> Неки подаци осветљавају релевантни друштвени контекст — с једне стране, глобално посматрано, кашњење и спор процес модернизације нашег друштва упоређеног са развијеним и индустријским земљама, а, с друге стране, ипак, формирање, мада можда недовољно снажног и развијеног, па ипак приметног, слоја способног да прихвати неке тековине модерног друштва, укључујући ту наравно и штампу.

Југославија је између два рата имала један од најнижих степена урбанизације у Европи, због споре индустријализације земље. Становништво у градовима се уздизало веома споро, али Београд и Загреб представљају изузетак. За 30 година, од 1920. до 1940, Београд је повећао становништво од 102 хиљаде на 300 хиљада, а Загреб од 101 на 240 хиљада. У та два града био је концентрисан и највећи број листова и радио највећи број професионалних новинара (М. Бјелица, 1983: 174).

Неопходан предуслов за развој штампе је масовна писменост. Општи културни и образовни ниво у нашој земљи и у граду и у селу заостајао је за Европом. Попис становника из 1921. године показује да је у Југославији од укупног броја становника изнад 12 година старости било неписмено 51,5%, по чему је била међу последњима у Европи. Тај број је варирао према регијама, од 8% у Словенији до 84% неписмених у Македонији, што је нужно условило ниске тираже листова — по читаности штампе Југославија је такође била међу

доступним библиографским подацима, између два светска рата у Београду је излазило укупно 1275 периодичних публикација и 47 дневних листова, мада је већина била кратког века (М. Бјелица, 1974: 438). Велики број забавних листова се покреће између два рата, али се већином брзо и гасе. У Београду, на пример, између два рата, покренуто је око сто забавних, хумористичких, спортских, енигматских и филмских часописа, затим оних искључиво са рекламним огласима итд., али многи су изашли у само неколико бројева; такође, мало их је сачувано у фондовима библиотеке (Вук Драговић, 1956).

Према дуговечности излагања издвајају се Недељне илустрације које су биле вероватно и најпопуларнији периодични забавни лист код нас у међуратном периоду. Нажалост, тираж листа није могао бити утврђен, али о његовој читаности сведочи и чињеница да је и данас општепознат, да чак, на неки начин, симболизира своје доба.

Првобитно су Недељне илустрације биле конципиране као таблоид-новине, какве су тада биле популарне у Америци и Немачкој — нпр. *Daily News*, *Berliner Illustrierte*, итд. (М. Бјелица, 1983: 84).<sup>6</sup> Излазиле су на 8 страна, формат листа био је као данашња Политика; објављиване су фотографске илустрације које су се односиле на актуелне догађаје, политику, културу, забаву, моду, живот и обичаје у страним земљама, итд., пропраћене кратким легендама. Фотографије су биле атрактивне и, за разлику од касније концепције, преносиле су, уз забавне, и актуелне информације из наше земље и света. Осим тога, око 20% простора у листу заузима-ли су текстуални прилози (љубавна или детективска прича, фелтон, прилози о моди). Лист је објављивао и рекламе. Међутим, од 1. VIII 1926. године, концепција се мења, а лист прелази на мањи формат и већи број страна (24, који је до 1941. повећан на 50). У садржајима преовлађују текстуални прилози, мада се и даље објављује велики број фотографија. Карактер илустрованих прилога се мења — оне више испуњавају естетску него информативну функцију. Током целог наредног периода излагања Недељних илустрација, распон тема креће се око културе, али забавно и популарно интерпретиране, и сфере приватног (уметност, филм, мода, спорт, љубав, забава, приватни живот познатих личности, итд.).

С обзиром на забавну оријентацију листа, садржаји су веома хетерогени, а њихов распоред у листу варира. Целокупан изглед листа, велики број фотографија (већ сам наслов сугерише присус-

последњима (*ibid.*). Међутим, у Београду је број писмених између два рата прешао 85%, чиме се Београд приближио граници од 90% писмених становника, која, по неким мерилима карактерише модерно друштво (П. Ј. Марковић, 1992: 41).

<sup>6</sup> Први број Недељних илустрација изашао је 7. I 1925. године, и од тада је излазио сваке недеље до почетка Другог светског рата.

Цена сваког броја била је три динара, а могао се добити у слободној продаји или путем претплате. До 1. VIII 1926. лист је штампан ћирилицом и латиницом, а од тада искључиво ћирилицом.

Први уредник Недељних илустрација био је Гргур Костић, а затим су то били Драгомир М. Стојановић, М. Световски, Марија Ж. Живковић и Војин Ђорђевић (В. Драговић, 1956, 133).

тво великог броја илустрација, које просечно заузимају око 40% простора у листу; једна фотографија доноси се обавезно на насловној страни), избор тема и њихова презентација, одају жељу творца листа да читаоца пре свега забаве, без икакве тежње за проблематизацијом или дубљом обрадом текста. Права новинска информација је најчешће потпуно одсутна, и мада се повремено јављају текстови који поседују одређени ниво информативности (путописи, репортаже, текстови из културне историје), они су такође писани лаким, забавним стилем. Сензационализам се често уочава. У листу је објављиван и велики број реклама различитих врста.

У распоређивању садржаја нема строгих правила. На ударним странама обично се налазе текстови везани за наше културно наслеђе, али се може наћи и „Свако летовање је весело или тужан фелтон у животу девојака“ (НИ, бр. 28, 11. јул 1937: 4—5). Изузев рубрике „Мир-Јам одговара читаоцима“, не постоји ни једна рубрика која би се редовно појављивала из броја у број.

#### Структура листа — Садржаји Недељних илустрација:

Категорија:	%
1. Кратке приче	22,5
2. Романи у наставцима	11,5
3. Мода	1,2
4. Лепота, козметика	2,8
5. Живот „Олимпијаца“	5,3
5. Култура, историја, уметност	12,8
7. Репортаже о савременом животу	2
8. Љубав, брак, породица	5,1
9. Писма читалаца	10,6
10. Спорт	5,4
11. Путописи	1,7
12. Популарна наука	2
13. Догађаји у свету	1,3
14. Хумор	3
15. Остало (савети, кратке вести, психо-тестови, хороскоп, итд.)	11,6

На основу анализе садржаја целокупног узорка може се установити да окосницу садржаја Недељних илустрација у посматраном периоду представљају кратке приче (1—22,5%), текстови везани за културу, историју и уметност 6—12,8%), романи у наставцима (2—11,5%), затим врло развијена преписка између читалаца и редакције, која се протезала на неколико рубрика<sup>7</sup> (9—10,6%), чија заступљеност прелази 10%.

Кратке приче су објављиване у сваком броју (обично 3—5). Половина од њих су биле љубавне, а остале су хумористичке, кри-

<sup>7</sup> Читаоци пишу о себи и свом животу, Мир-Јам одговара читаоцима, Наши читаоци, Анкете, Читаоци дискутују.

миналистичке, приче о тајанственим догађајима, итд.<sup>8</sup> Велики број прича је непотписан, а међу потписанима су подједнако заступљена и наша и страна имена. Мотив љубавних прича често је типизирани заплет заљубљивања крунисаног венчањем („happy end“), али јављају се и мотиви брачног неверства, пролазне авантуре, несрећне љубави и сл.

Велики број текстова, често на ударним странама, односи се на културу, уметност, културну историју, и сл. Пише се о великим сликарима и вајарима и њиховим делима, о познатим светским уметничким галеријама, историјским споменицима у нашој земљи, обичајима других народа или претходних епоха, пореклу савремених обичаја, историји религије, народној уметности, животу историјских личности, итд. У текстовима преовлађује нешто озбиљнији тон него што је у Недељним илустрацијама случај, али не претерано стручан.

Као аутор романа у наставцима чешће се појављују наши писци него страни. Најприсутнија је Мир-Јам, а њеним романима Недељне илустрације вероватно дугују своју популарност и читаност.<sup>9</sup> Од пет романа објављених током 1937. године — четири су писали домаћи аутори. Садржаји се (осим *Песме таласи* Младена Ст. Ђуришића, која говори о погрешно оптуженом јунаку који доказује своју невиност) односе на љубав (*Самац у браку* Мир-Јам, говори о сумњи у предбрачно неверство жене, која се показује неоправдано; завршава се „happy-endom“ — остварењем брачне среће; *Мој злочин* Стојана Живадиновића — о „вертеровском“ јунаку који се убија због несрећне љубави; *Грех њене маме* Мир-Јам — о сиротој девојци коју изненада отима непознати младић и на силу се венчава с њом; крај је срећан — она се заљубљује у њега и открива мотиве његовог поступка). *Дневник младе чиновнице* Клода Мерела је најближи данас распрострањеном потпуно стандардизованом клишеу љубавног романа са »happy endom«, а домаћи љубавни романи, као и кратке приче домаћих аутора, мање су стандардизованих ликова и заплета, са одређеним уметничким претензијама, смештени у препознатљив миље Београда или градова у унутрашњости, и најчешће се рекламирају и најављују као реалистичка слика савременог живота — дакле као могући модели за идентификацију, мада у њима има и елемената који покрећу механизме пројекције, како их је дефинисао Е. Морен (1979: 95—97).

Рубрике чија заступљеност на страницама листа прелази 5% односе се на спорт (10 — 5,4%), приватни живот познатих личности — „Олимпијаца“ (5 — 5,3%), проблеме везане за брак и од-

<sup>8</sup> Током 1937. године, објављене су, поред осталог, *Она је волела његове црне очи* (бр. 19, 9. мај 1937: 31), *Ставај, љубави моја* (бр. 32, август 1937: 42), *Две Дијане* (бр. 44, 31. октобар 1937: 40), *Један странац*, (бр. 21, 23. мај 1937: 33), *Соба бр. 6* (бр. 43, 24. октобар 1937: 30) итд.

<sup>9</sup> Током 1935. год. објављивани су њени романи: *То је било једне ноћи на Јадрану* и *Роман у словеначким горама*; током 1937. године — Младен Ст. Ђуришић *Песма таласа*, Стојан Живадиновић *Мој злочин*, Мир-Јам *Самац у браку* и *Грех њене маме*, Клод Мерел *Дневник младе чиновнице*; током 1939: Мир-Јам *Отмица мушкарца*, *Непобедиво срце*, *Рањени орао*, Лина Зеленска — *Изгубљена срећа* и *Судбина лепе Естере*, анонимни аутор — *Султанова робинја*; током 1941. Вишеслава Ђуришић — *Победница*; Колет Ивер — *Између позива и љубави*; Мир-Јам — *Изгубљено дете*).

носе између полова (8 — 5,1%). У првој од њих се најчешће популарише здрав, природан и активан живот, бављење спортом (пливање, скијање, гимнастика), дијете, природна и лака храна, боравак у природи, чист ваздух, излагање сунцу, итд. Појављују се и текстови о штетности ношења мидера, сувише високих потпетица, итд., јер, сматра се, само оно што је здраво може бити и лепо.

Писање о приватном животу познатих личности веома је заступљено међу садржајима Недељних илустрација. Најчешће се пише о великим љубавима историјских личности или великих уметника, али најкарактеристичније за садржаје овог листа је писање о савременим „Олимпијцима“ — филмским звездама (Клерк Гебл, Џенет Мек Доналд, Грета Гарбо, Ерол Флин, Марлена Дитрих...), али и глумци нашег порекла који су постали интернационалне звезде — Светислав Петровић и Ита Рина), као и члановима краљевских династија (посебно су популарни били Виндзори, а нарочито Едвард и г-ђа Симпсон).

Кад се пише о браку, углавном се дају савети за међусобно опхођење супружника. У готово свим текстовима наглашава се да је темељ доброг брака узајамна толеранција, разумевање и поверење. Дају се савети у случају избијања несугласица међу супружницима.<sup>10</sup> О љубави се често пише као о централном моменту живота, нарочито у савремено доба. Међутим, неки пут се пише против модерних времена и нових обичаја, који су, наводно, уништили романтику и духовну компоненту љубави, против омладине која се понаша сувише слободно, и сл. (бр. 2, 10. јануар 1937: 19; бр. 5, 31. јануар 1937: 13—15).

Осим свих, у проценту мањем од 5%, јављају се и текстови о моди и лепоти, модерном животу (новим забавама и играма, спортовима, аутомобилизму), популарни научни или псеудонаучни текстови, путописи, репортаже итд. Све то је проширено кратким вестима типа „Веровали или не“, малим саветима, мислима великих људи, анегдотама, хороскопом, некад и психо-тестом, итд., што доприноси атрактивности листа и његовој привлачности за просечног читаоца.

На основу анализе целокупног узорка Недељних илустрација, може се утврдити да су садржаји овог листа у складу са масовном културом, и то пре свега са њеним „женским“ садржајима.<sup>11</sup> Приватно и лично су области на које се садржаји и поруке листа првенствено односе, а као систем вредности заступа се хедонизам (лична срећа и задовољство, потрошња, забава), при чему се имагинарно нуди као идеал за идентификацију (љубавне приче, романи, рекламе, „Олимпијци“ као узор), односно као начин да се ове вредности прихвате од стране читалаца. Међутим, начин уобли-

<sup>10</sup> На пример *О брачним свађама* (бр. 13, 28. март 1937: 25—26); *Како се треба понашати према супрузи* (бр. 17, 25. април 1937: 25—26); *Да ли је без несугласица срећан* (бр. 27, 4. јули 1937: 33), итд.

<sup>11</sup> Масовна култура наводно експлоатише првенствено два мотива сентименталност и насиље — који се пажљиво преплићу и дозирају. Овај први преовлађује у твревинама чији су конзументи претежно жене (љубавни романи, женска штампа, сапунске опере, итд.), а други у онима намењеним мушкарцима (А. К л о с к о в с к а, 1985: 243—266).



чавања порука мора је да се прилагоди затеченој ситуацији у нашем тадашњем друштву, а каква је била рецепција тих културних порука од стране читалаца Недељних илустрација у периоду 1932—1940, треба да покаже анализа њихових писама.

## — II —

Не може се говорити о Недељним илустрацијама а да се не помене особа која је и дан-данас њихов симбол; то је Милица Јаковљевић — Мир-Јам. Мир-Јам је давала Недељним илустрацијама особени печат. Она је била не само творац бројних романа који су у наставцима објављивани на страницама Недељних илустрација већ је и одговарала на многа писма читалаца, давала им савете разних врста, коментарисала појаве из савременог живота, водила анкете међу читаоцима о различитим проблемима, уносећи у све то изразито личан и особен тон. Читаоци су, на пример, могли не само да пишу Мир-Јам него и да је лично посете — она је објављивала своју приватну адресу, на коју су јој већином и стицала писма и позивала неке од читалаца у госте. У одговорима на писма она је сама износила и збивања из сопственог живота. У међуратном Београду, Мир-Јам, као новинар, позоришни критичар и писац била је опште позната и врло популарна личност — посебно су јој читаоци Илустрација и њених романа радо прилазили на улици или у позоришту, желећи да се упознају и разговарају са њом. Начин комуникације Мир-Јам са читаоцима преко писама и одговора имао је такође, неретко, интиман, приватан тон — на пример: „Тако се радујем што сте добро са здрављем. Чудило ме што ми не пишете, јер сам већ навикла да добијам Ваша лепа писма (...). Како је Ваша пријатељица Мимоза? Поздравите је...“ /бр. 30, 30. јули 1935: 24/, или „А Ви, драги мој дечко, како се проводите? Још увек волите авантуре, а стигнете и у позориште. А зашто ми никад не приђете у позоришту?“ /бр. 21, 26. мај 1935: 24/, или „Ви сте моје мале девојке, које ме воле, као и ја вас“ (...). „Зар те мале, љупке девојке могу да буду тако љуте? А како ли се тек наљутите на младиће?“, и слично /бр. 29, 18. јули 1937: 33/.

Временом су се рубрике преписке са читаоцима на страницама Недељних илустрација веома развиле, углавном захваљујући Мир-Јам. Велики простор у листу се даје читаоцима — сарадницима, писмима и дискусијама читалаца о различитим проблемима, тако да, као што је већ речено, чак 10% садржаја листа чине овакви прилози. Писма читалаца објављивана су у неколико рубрика. На пример, у рубрици „Читаоци пишу о свом селу, вароши, и друштвеном животу“, и „Читаоци пишу о себи и свом животу“ објављивани су дописи читалаца из разних крајева. Ако би Мир-Јам приметила неки проблем који се понавља у писмима или који је оценила као актуелан у јавности у том тренутку, поставила би га пред све читаоце; тако су настале „Анкете“ и „Читаоци дискутују“. Завршни коментар је припадао Мир-Јам. Рубрика „Наши читаоци“ била је варијанта и зачетак данашњих личних вести — читаоци шаљу слике и податке о себи, желећи да се упознају једни са другима.

У рубрици која ће овде бити подробно анализирана — „Мир-Јам одговара читаоцима“ — објављивани су одговори Мир-Јам на писма под шифрама. То су били савети о различитим приватним проблемима, чији је дијапазон веома широк — од писма девојке са ванбрачним дететом, коју је отац детета напустио, до писма две средњошколке које траже адресе својих омиљених холивудских глумаца, у истом броју (бр. 33, 15. август 1937: 29). Да би могло да се одговори на питање шта та писма говоре, треба најпре класификовати податке о читаоцима који се обраћају за савет, (пол, брачно стање, занимање, место живљења),<sup>12</sup> као и о проблемима због којих то чине:

ПОДАЦИ О ЧИТАОЦИМА:

1. ПОЛ (узорак: 300)

женски	207	69%
мушки	93	31%

2. БРАЧНО СТАЊЕ (узорак: 293)

неожењени/неудате	274
у браку	14
разведени	2
удовци/удовице	2
у ванбрачној заједници	1

3. ЗАНИМАЊЕ (узорак:84)

средњошколци	31
официри, војници	
питомци војних школа	16
чиновници-це	16
студенти	7
занатлије, трговци	6
медицински радници	2
кућна помоћница	1
сељак	1
радница	1
музичар	1
калуђерица	1

4. МЕСТО ЖИВЉЕЊА (узорак:122)

тип насеља:		
село	6	4,9%
град, варош	117	95,1%

Најучесталије навођена места:

- Београд — 27
- Сарајево — 8
- Скопље — 7
- Нови Сад, Крагујевац — 5
- Загреб, Невесиње, Крушевац, Ниш — 4

Из претходних табела види се да су се Мир-Јам обраћале жене, два пута више него мушкарци, затим првенствено (чак скоро искључиво) младе неудате и неожењене особе, средњошколци

<sup>12</sup> Узорак је неуједначен, јер не дају сва писма све податке.

и припадници средњих класа, из градова, вароши и варошица много више него са села (становника села готово да и нема у посматраном узорку), са целе територије тадашње Југославије, мада пре свега са српскохрватског говорног подручја.

КЛАСИФИКАЦИЈА ПРОБЛЕМА КОЈИ СЕ ЈАВЉАЈУ У ПИСМИМА  
(узорак 300):

1. Љубав	111 (33 <sup>0</sup> /о)
2. Избор брачног партнера	53 (17,7 <sup>0</sup> /о)
3. Читаоци пишу о свом животу и плановима за будућност	48 (16 <sup>0</sup> /о)
4. Млади таленти траже подршку и савет од Мир-Јам	12 (4 <sup>0</sup> /о)
5. Нарудбенице за романе Мир-Јам	11 (3,7 <sup>0</sup> /о)
6. Сарадња у листу	9 (3 <sup>0</sup> /о)
7. Читаоци размењују адресе	9 (3 <sup>0</sup> /о)
8. Брачни проблеми	3 (2,7 <sup>0</sup> /о)
9. Обожаваатељке траже адресе певача и глумца	7 (2,3 <sup>0</sup> /о)
10. Читаоци пишу о животу омладине у свом месту	7 (2,3 <sup>0</sup> /о)
11. Избор занимања	5 (1,7 <sup>0</sup> /о)
12. Пријатељство	4 (1,3 <sup>0</sup> /о)
13. Остало <sup>13</sup>	16 (5,3 <sup>0</sup> /о)

Очигледно, више од половине писама посвећено је љубави и избору брачног партнера, дакле универзалним, опште распрострањеним и опште људским проблемима везаним за сферу приватног, независно од времена и места, као што су психологија љубавних осећања и односа заљубљених, начин упознавања, удварање, сумња у осећања друге особе, усаглашавање карактера, свађе и помирења, верност и неверство, неузвраћена љубав, раскид, противљење родитеља љубави или браку, религија или различит друштвени статус као препрека за брак, итд. Ипак, ако се мало боље погледају, запажа се да ова писма поседују одређене специфичности, карактеристичне за време и место на коме су настале, и да представљају нешто више него што су уобичајени савети који су потребни људима кад се појаве емотивни проблеми — у њима се јавља врло упадљиво преиспитивање полних улога и система вредности везаног за сферу приватног. И сама Мир-Јам себе не одређује само као обичног саветодавца за „питања срца“ већ као „васпитача омладине“, као „жену која хоће да проповеда о моралном васпитању омладине“ (бр. 21, 26. мај 1935: 24). Зашто је Мир-Јам сматрала да је таква њена улога неопходна, може се сазнати из неких њених чланака такође на страницама Недељних илустрација. У тексту *Преокрет у души младих девојака* (бр. 12, 24. март 1935: 16—17), на пример, она пише да је године после Првог светског рата „карактерисала лакомисленост и занемаривање духа“ као реакција на преживљене страхоте. Двадесете године су биле „деценија лудости, еротике, игре и забаве“. После тога, међутим, наступио је преокрет. Пошто је друштво запало у моралну кризу, људи су осетили да им је поново потребно — „окретање духовној лепоти, искреној љу-

<sup>13</sup> Овде су убројани сви проблеми који се појављују у проценту мањем од 1<sup>0</sup>/о, на пример козметички савети, проблем у вези настављања прекинутог школовања, усамљеност, проблеми девојчице у пубертету, или, чак, искушење младе калуђерице да прекрши завет, итд.

бави, међусобном поштовању“ мушкарца и жене... „Жена више не тражи слободну љубав, већ частан брак“... „Из периода слободe, и истих критеријума за жене и мушкарце, девојке су донеле само ране, незадовољство...“ (ibid.: 16) „Пошто су искусиле слободу, жене траже нешто друго“... „Али, исти преокрет десио се и код младића“ — и девојке и младићи уместо за „модерним“, данас чезну за „идеалним“ (ibid.: 17)... Девојке су се еманциповале, али су према мишљењу Мир-Јам изгубиле самопоштовање и поштовање мушкарца, што је угрозило неке битне односе и институције друштва, пре свега брак и породицу. Брак је, према виђењу Мир-Јам, у то време постао веома нестабилан — а узрок томе је „ислабели морал“ тадашњих жена. „Жене више немају поштовање према мужевима, на све стране лоши примери, нема гриже савести...“ „Млада девојка ступа у брак са тим појмом да брак данас није ништа, да ће њу варати муж и она њега. Брак је за њу једна привремена етапа живота, а таквих етапа биће више...“ (бр. 3, 20. јануар 1935: 14). Зато је морална обнова неопходна — „Преображај младе девојке спашће и њу и брак. Ценећи себе, девојка која данас може да се школује, да ради, да има права као мушкарац, постићи ће да је и мушкарац цени“... (бр. 12, 24. март 1935: 17).

Статистике међуратног периода потврђују да је промена у области брака и породице заиста било. Нагло повећање броја развода забележено је непосредно после Првог светског рата (1922. и 1923. године), а после тога се ситуација стабилизовала, али је број развода остао четири пута већи него пре рата. Уочавају се, међутим, и одређене регионалне разлике — највише развода било је у градским срединама и равничарским крајевима, а најмање у патријархалним. Године 1925, на пример, најмање развода је било у Македонији и Црној Гори, а највише у Београду (621), Пожаревцу (437), Нишу (323), Бањалуци (238), Шапцу (223), Зајечару (219). Од укупно 3265 разведених бракова те године, петина се одиграла у Београду. Од 1921. до 1935. године, проценат развода у целој земљи порастао је од 4,28% на 5,57%, али је у Београду био двоструко већи и тридесетих година износио више од 9%. На примеру Београда такође се примећује и пад наталитета и смањивања величине породице (П. Ј. Марковић, 1992: 58—59), што је вероватно важило и за друге градске и развијене средине. Узрок тих промена била је еманципација жене, али и у вези са том појавом уочавају се разлике између развијених и неразвијених средина, између села и града. С једне стране, општа заосталост наше земље између два рата директно се одражавала и на женску популацију која је била пре свега масовно неписмена. Према попису из 1921. године, 61% жена у Југославији било је неписмено, а 1931. — 56,4%, али је у неким крајевима, на пример у Приморској бановини, тај број износио и 99%. Током целог овог периода, проценат урбане популације једва је прелазио 20%, а више од 80% жена живело је на селу, животом који је још увек био изразито обележен патријархалном традицијом (Ј. Кеџман, 1978: 22—26). Осим тога, жене су код нас све до Другог светског рата биле лишене основног грађанског права, права гласа, а у областима грађанског права такође су биле неравноправне, негде више негде ма-

ње (*ibid.*: 56—63). С друге стране, упркос свему томе, и код нас све више продиру модерне идеје и схватања тадашњег света, па и свест о другачијем положају жена у друштву. Иако је општа образовна структура била лоша, број школованих жена се све више повећавао, па и оних које стичу универзитетско образовање. Много жена са дипломама лекара, професора, архитеката почиње да претендује на места до тада резервисана само за мушкарце (П. Лебл—Албала, 1930: 19—21). Повећава се и број жена које се запошљавају у индустрији и терцијарним делатностима у структури запослених индустријских радника између два рата број жена се кретао између 20 и 30% (Ј. Кеџман, 1978: 27). Све то постепено уздрмава традиционалну представу о жени чије је место првенствено у кући, а економски независној жени омогућава већу слободу избора свог понашања и начина живота.

У питању је био, дакле, сукоб старог и новог. И из самих писама читалаца и проблема које они износе може се закључити да су традицијом одређени односи између полова и полне улоге већ почели битно да се нарушавају — Мир-Јам се за савет обраћају девојке са ванбрачном децом, или заведене па напуштене, мужеве које жене варају, мужеве и жене који желе да се разведу, запослене девојке које су доживеле покушај сексуалне злоупотребе на послу, девојке које желе да се посвете „мушкој“ професији или професији атипичној за патријархална схватања о улози жене (авијатичарка, филмска глумица), младићи који бране став да предбрачни сексуални односи нису неморални ни за жену као ни за мушкарца, ако се то учини из љубави, па чак и младић који се жали да девојке на корзоу у Невесињу добацују младићима. Иако таквих писама нема много,<sup>14</sup> она ипак сведоче да је процес промена отпочео, а питања која се у писмима постављају сведоче да су млади људи, нарочито девојке, збуњени, јер не знају који модел понашања да прихвате. У писмима се могу наћи и примери да се исте особе у различитим ситуацијама придржавају час једног час другог модела — „кад флертујемо, онда смо сви модерни, а кад је у питању брак, онда смо патријархални“ (бр. 10, 7. март 1937: 34). Постоје такође и примери спољног, али не и суштинског прихватања новог, који доводе само до још веће конфузије: „Девојке у нашим традиционалним срединама накалеме на себе нешто што виде и модерном свету, а мушкарци то погрешно протумаче“ — констатује Мир-Јам (бр. 11, 14. март 1937: 44). Према њеном мишљењу, сукоб генерација, и „хаос“ настају у сукобу старог и новог, јер:

„Старији имају своје предрасуде, а млади иду за модернизмом... Све што је ново не може да се прекалеме одмах на оно старо... А у том новом животу има врло немилих појава, које руше морал и од младих девојака праве хетере...“ (бр. 26, 30. јуни 1935: 16).

Пошто су морал и основне друштвене институције угрожени, а због двоструког (односно неутврђеног / у процесу промена, „хаотичног“) система вредности, и сукоба модела традиционално/мо-

<sup>14</sup> На пример, писама заведених девојака има 6 (2%), тема предбрачних сексуалних односа појављује се укупно 15 пута (5%), брачно неверство 5 пута (1,7%), развод брака 3 пута (1%), итд.

дерно, неразумевање и неповерење завладало између тадашњих младића и девојака, потребно је било систем вредности поново утврдити, а такође и — што је временом постала веома важна функција поште читалаца у Недељним илустрацијама — омогућити „идеалним“ девојкама и младићима (онима који нису безрезервно прихватили нови модел, који су већином патријархално васпитани, а уплашени оним што виде око себе, са чим не могу да се идентификују), да се преко овог листа међусобно упознају, да виде да нису усамљени у „модерном“ свету, да превреднују појаве које виде око себе, да објасне једни другима шта желе и очекују у својим приватним односима и поврате пољубано поверење и сигурност у себе и у супротни пол.

У једном тексту (бр. 18, 5. мај 1935: 18—19), Мир-Јам, на пример, каже да је слобода рада, економска еманципација жене, довела до слободе љубави, али због тога се:

„о младим девојкама створило веома рђаво мишљење, а то је тешко пало оним добрим, младим девојкама које се муче да зараде и часно живе у својој сиротињи. Код многих младих девојака осетио се револт, и сад ћемо кроз једну рубрику „Писма идеалних девојака“ дискутовати о томе и пружити мушкарцима могућност да се увере да има и добрих младих девојака“... „Мишљење једног пола о другом истоветно је. Мушкарци мисле рђаво о жени и жене мисле рђаво о њима. А има и идеалних мушкараца и њихова лепа писма доносићемо да би се поправило мишљење и да би младе (модерне) девојке увиделе да овакав живот какав воде није за похвалу“ (ibid: 18). ... „Одсада ћемо водити дискусије и износити писма добрих девојака које желе да остану такве и да послуже као пример другима“ (ibid: 19).

Дакле, типично писмо у Недељним илустрацијама тридесетих година јесте писмо идеалисте/киње, тј. младе особе која се својим схватањима, жељама и понашањем ближим традиционалном моделу не уклапа у „модерна времена“ и која се због тога осећа несхваћено:

Несавременој девојци: „Ја волим самоћу, живим сасвим повучено, озбиљна сам и стога ме моје колегинице дирају да припадам прошлом веку. Неки чак мисле да сам уображена и горда. А моја нарав тако је проста и једноставна, али ме нико не разуме. Исмејавају ме што сам застарелих појмова, зато што не посеђујем забаве и корзо (...)“ (бр. 50, 1935: 31).

Сарајки — Бања Лука: „Данас је дошло такво време да идеална и сиромашна девојка просто није запажена. Једино девојке које флертују могу просперирати. (...) А што каже један Сарајлија да дактилографкиња мора бити метреса, није истина. Нити један шеф неће покушати да на силу нешто захтева ако види да је девојка чврстог морала.“ — И ја делим Ваше мишљење. Сви успеси девојке које постиже флертом, не трају дуго. Зар по канцеларијама нема девојака са десет година, па и више, које сви цене. А чим је цене, она је и запажена. (...) А мислите ли Ви да кад мушкарци дуго виђају једну девојку, увек скромну, неће осетити њену вредност? Пустите Ви увек друге девојке нек се истрче. Можда ће се неко повратити баш да Вас пронађе (бр. 11, 14. март 1937: 44).

Чест проблем је и разочарање „идеалисте“ у своју прву, велику, романтичну, платонску, искрену, поуздану („идеалну“) љубав, која је требало да се заврши браком:

Идеалисти — Крагујевац: „Ко није био у рату — не зна шта је рат, ко није волео — тај не зна шта је љубав. Ја сам о браку увек идеално мислио. Девојку сам замишљао као нешто божанствено, неку вилу у белим. А после се све променило и ја сам се разочарао. — Разочарали сте се што вас је изневерила та Ваша мала вила и удала се за другог. А малих вила има увек и многе девојке ће рећи: Ах зашто ја не сретнем таквог идеалисту. Ви сте ипак младић који опориче мишљење девојака о мушкарцима: да међу њима нема идеалних.“ (бр. 5, 1937: 24).

Задатак Мир-Јам, али и оних читалаца који су се јављали да коментаришу писма једни других, јесте да „идеалисту“ утеше, охрабре и увере да није усамљен у својим ставовима, који су у ствари исправни, и да ће, управо ако истраје у својим врлинама, једног дана сигурно пронаћи своју приватну срећу.

Једна такође значајна група проблема повезана је са овим што је претходно речено. То је утврђивање кодекса понашања између младића и девојака — шта је дозвољено девојци, шта младићу, шта младићи очекују од девојака, шта им се код њих свиђа и обратно, како да се упознају, како да девојка привуче младића и задржи га, а да не изгуби углед и понос, да ли она сме да преузме иницијативу, где су границе у сексуалним односима младића и девојке пре брака, да ли девојка која држи до себе сме да се упознаје са младићима на корзоу, на улици, у дансингу, да ли уопште треба да посећује таква места, да ли девојка треба или не треба да се шминка, итд. О свему овоме, а нарочито о предбрачној сексуалности, често се пише као о „горућим проблемима!“

Анкете које је Мир-Јам водила потврђују да су питања vezана за полне улоге за читаоце Недељних илустрација била врло значајна — од 43 анкете вођене од 1933. до 1939. године, 28 (65,1%) се тиче односа полова и полних улога,<sup>15</sup> на пример „Треба ли жена да ради ван куће? — Да ли упослење жене поопштрава или ублажује кризу? — Може ли жена да ради ван куће не запуштајући своје природне обавезе? Губе ли такве жене од своје привлачности?“ (бр. 1, 3. јануар 1933: 11, итд.), затим „Анкета о девојкама, младићима и браку“ (бр. 3, 15. јануар 1937: 11—13), „Да ли је канцеларија живот за жене“ (бр. 20, 16. мај 1937: 20), „Моралне противречности мушкарца“ (бр. 1, 3. јануар 1939: 12—13), „Дискусија о корзоу и дансингу — Дансинг није за девојчице јер утиче штетно на њихово васпитање“ (бр. 5, 29. јануар 1939: 10—15), „Дискусија о теми: Може ли мушкарац да живи чедним животом?“ (бр. 31, 23. јул 1939: 13—17), „Дискусија о теми како би младић реаговао кад би га девојка запросила“ (бр. 39, 17. септембар 1939: 7—11), „Дискусија о томе да ли жене конкуришу мушкарцима у приватној и државној служби“ (бр. 50, 10. децембар 1939: 6—9).

Наравно, није у свим писмима очигледна поларизација традиционално — модерно. Велики број писама је неутралан у овом погледу, а, као што показује табела, многи читаоци једноставно пишу Мир-Јам о свом животу, не тражећи никакав савет, или траже савете о свом будућем школовању и позиву, желе да наруче

<sup>15</sup> Остале анкете се односе, на пример, на избор животног позива, религиозност, штедњу у домаћинству у време економске кризе, становање итд.

романе, да сарабују у листу, итд. Интересантно је приметити малобројност брачних проблема, што може да значи две ствари — или брак између два рата у ствари и није био у тако дубокој кризи као што га описује Мир-Јам или људи нису имали навику да о томе отворено говоре, односно пишу и траже савет. Интересантно је констатовати и постојање писама обожаваатељки глумаца и певача. Култ „Олимпијаца“ такође је модерна појава која припада масовној култури, а поготово је занимљиво да је овде већином реч о домаћим уметницима, који су изгледа имали статус звезда — помињу се, на пример, оперски певач Едо Љубичић „кога све госпођице обожавају“ (бр. 32, 11. август 1935: 25), глумац Владета (?), певач Сеферовић...

Каткад су у Недељним илустрацијама објављивана писма припадника старије генерације, где се похвално говори о делатности Мир-Јам. На пример, читалац под шифром „Стари Војвођанин: Господин чија младост припада другој половини прошлог века“, али који чита Недељне илустрације, и збуњен је животом савремене омладине, сматра „хвале вредним оно што чини г-ђа Мир-Јам, да би их усмерила и усадила им морал“ (бр. 28, 14. јул 1935: 30).

На крају остаје још да се размотри који систем вредности и ставове заступају Мир-Јам и њени читаоци о полним улогама, љубави, браку, породици, сексуалности. У највећем броју писама износе се ставови о улози жене, што се може објаснити тиме да је та улога у ствари и представљала кључ промена, али можда и тиме да (патријархално) друштво обично тежи да улогу жене што чвршће дефинише, док је мушкарцу препуштена већа слобода избора.

Најучесталије позитивно процењене особине жена/девојака на страницама Недељних илустрација формирају низ: „идеална“ (под чим се подразумева — чедна, продуховљена, озбиљна, жели брак) — 47 пута, образована — 15, поносна (у односу према мушкарцима) — 12, лепа — 11, добра домаћица — 9, која поштује родитеље — 8, економски независна — 8, добра мајка — 6, верна — 6. У позитиван низ особина спадају још и нежна, љупка, наивна, скромна, добра, побожна итд., али и самопоуздана, зрела, способна, интелигентна итд. (укупно 65 атрибута, употребљених 151 пут). Негативно се пише о девојкама које се упуштају у сексуалне односе пре брака — као супротности „идеалним“ (18).

Најчешћи идеал читалаца и Мир-Јам оличава, дакле, „идеална девојка“, као што је, на пример, Радмила Јаковљевић, „девојка која не познаје провод, улицу и мушкарце...“ (читатељка Недељних илустрација која је листу послала своју слику и на тај начин се представила у рубрици „Наши читаоци“) (бр. 47, 19. новембар 1939: 49).

У једном од писама, читалац износи свој (остварени) идеал:

„Радован пише: „Случајно сам се упознао једном приликом са једном Сремицом. То је девојка коју безгранично волим и замишљам да без ње не бих могао живети. Недавно смо се верили и ускоро ћемо бити муж и жена. Она је идеална девојка, симпатична, нежна, интелигентна и ретко лепа. У највећој тузи зна и уме наћи лепих разонода и речи да утјешу човјека. Добра је, разборита и увек насмејана. На њеном лицу неће се приметити



њене недаће, иде увјек с поносом, лепо обучена. Има савршен укус. Си-ромашна је, али способна и вредна кројачица. Врло је племенита. Ја сам цео мој живот њој посветио. Пијанац нисам, не пушим, не скитам, ништа не чиним што би њој стварало бол. Она се тиме поноси. Ја сам најсрећнији човек на свету покрај моје мале идеалне веренице.' — 'Благо њему' шапућу мушкарци — 'Што ми не нађемо таквог мушкарца' — уздишу девојке... Утешите се. Кад је један пар овако срећан, отпада ваша претпоставка: да младићи искоришћују, да су девојке несталне. Кад се венчате, јавите нам да се радујемо вашој срећи. Ово је лепа реклама за Сремице и кројачице." (бр. 44, 29. октобар 1939: 50).

Међутим, ако се горњи, позитивни низ женских особина разложи на два, на основу поларизације традиционално — модерно, при чему би у први спадале особине које жена треба да има у патријархалном друштву (чедна, побожна, нежна, добра, попустљива, која поштује родитеље, жели брак, итд.), а у други оне које карактеришу еманциповану жену (образована, економски независна, самопоуздана, зрела, итд.), квантификацијом учесталости једних и других може се установити да, иако су прве учесталије, друге су заступљене чак 38,8%.

Следеће писмо управо је карактеристично по дилеми традиционална/модерна улога жене, коју износи, и по решењу које у великој мери представља традиционализацију, али и мењање у правцу новог:

„Роксанди: Да ли је боља девојка која је васпитавана у духу омладине или она која је васпитана по методи предатних родитеља'.

Од та два метода, драга госпођице, треба направити један компромис. Имати морал предатних девојака, а умети снаћи се у вртлогу данашњег живота. Млада девојка треба да буде у духу времена, али да има у себи тај предатни критеријум, да оцени шта је лепо, а шта ружно у друштву и да не прима све. — Поставили сте ми још једно питање: „Шта је корисније за девојку: да буде домаћица или чиновница?“ Зависи од тога какви су материјални услови живота. Ја сам баш пре писала један чланак, да је у природи жене љубав према кући и деци. За жену је тешко бити само чиновница, а још теже кад мора да буде и једно и друго. Ако не мора, боље је да је само домаћица. А кад је чиновница мора бити понеки пут и домаћица. У нашем друштву се опажа да се код жене развија пасија за чиновничком каријером. Има случајева где младој девојци или жени није потребна државна служба. Али она хоће да ради, да има за тоалете, иако можда у кући имају по десетину хиљада прихода. Оне и заузимају места сиротињи. И кад би се строга анкета повела, нашло би се у Београду пуно њих који раде само за тоалете и луксуз, док други гладују. Ако Ви не морате да идете у државну службу, спремите се за домаћицу.“ (бр. 26, 30. јуни 1935: 24).

Особине мушкарца су у писмима читалаца, као што је већ примећено, мање елабориране. Број различитих пожељних атрибута који су у писмима употребљени јесте 49, а то је учињено 83 пута. Најчешће позитивне особине су: велики број авантура (јер је то за мушкарце природно) — 6, интелигенција — 5, лепота — 5, верност — 4, карактерност — 3, образовање — 3, заштитнички став према жени и деци — 3, храброст — 3. У позитивне особине спадају и: поштен, отмен, елегантан, стабилан, енергичан, трезвен, нежан, пажљив, добар муж, итд. Низ негативних особина сачињавају: велики број авантура — 4, неверност — 4, материјализам и користољубље — 2, кафански живот — 2, непоузданост — 1.

О љубави се пише позитивно, али само ако је она „идеална“, тј. платонска, треба да се заврши браком и има духовну димензију (7), ако је озбиљна (6) и зрела (6), а мушкарац и жена су пријатељи (6), ако је трајна (4) и подразумева узајамно поверење (3), усклађене нарави (1), „душевну сагласност два бића“ (1), „узајамно развијање осећања и разумевања“ (1). И несрећна љубав може бити позитивна, ако представља подстицај за духовни развој (4). Љубав је такође и „мучење и неизвесност“, а Мир-Јам и њени читаоци сматрају да се у животу воли више пута. О љубави се пише негативно ако је користољубива (4), ако је „супротна разуму“, односно предрасудама друштва (2), ако није платонска (2), ако се догађа изван брака (1) или на послу (1).

Брак се одређује увек као позитиван циљ — „најлепши циљ живота“ — (2), али и као материјална сигурност (8), као нераскидива заједница (6), за коју је потребна озбиљност (2), разумевање (1), схватање дужности (1), љубав, поштовање, стабилност, верност (по 1). Избор брачног друга треба да буде „паметан“ (1), а брак само из љубави позитивно се вреднује само једном. Такође се само на једном месту каже да удаја није једини циљ жене, иначе, брак је „каријера жене“ (2):

„То није понижавајуће за једну девојку, чак је и поштено — Питам те хоћеш ли да ме узмеш — ако нећеш, зашто бих губила време. Моја каријера је удаја, и ја морам створити ту каријеру...“

односно, женин „циљ“:

Диди: „... Оно вам је лепо на крају, што кажете да желите да се удате, да будете добра мајка и супруга. Све младе девојке треба то да желе, али док не дође тај тренутак, да остваре свој циљ, не треба да се упуштају у авантуре, сматрајући да и оне треба што више да искористе живот као и мушкарци“ (бр. 27, 30. јуни 1935: 24).

Идеални брак подразумева и материјалну сигурност, и љубав и разумевање, а и једно и друго сматра се нарочито важним за жену.

„Бурђици: Кад Ви бирате између занатлије и професора, сигурно ћете изабрати професора. А ја бих Вам казала: изаберите онога који има бољи карактер. Јер поред занатлије можете живети још боље него поред професора. Професори имају мале плате“. (бр. 26, 27. јуни 1937: 30).

„Хамлету: (...) Ви пишете да се у брак не мора унети љубав већ поштовање и новац то јест мираз. А замислите ако нека млада девојка тражи љубав у браку, а то свака жена тражи. Она би била незадовољна и разочарала би се“ (бр. 16, 21. април 1935: 24).

Карактеристично је, такође, да се развод никада не саветује жени, чак ни ако је брак веома лош:

„Удата сам четири године и удала сам се из љубави, волели смо се три године, па сада живимо као у паклу. Деце немам, а волела бих да их имам, то би ми била утеха. Муж ме не воли, вара ме на сваком кораку, живи са најгорим бедницама, издржава их, а мене занемарује (...) Кажите ми шта да радим?“ — Да се помирите, драга госпођо, и да се навикнете на самоћу у браку. Зар је мало жена које самују поред мужева?

Погледајте своју кућицу, па реците — Овде сам ја господарица. Он оде од куће, а Ви останете сами. Узмете ручни рад, позовете пријатељицу на жур. Пустите га да се нажива док му не дојади (. . .)“ (бр. 44, 30. октобар 1939: 49).

Брак се сматра нераскидивом заједницом, али само за жену. Мушкарац, према мишљењу Мир-Јам, може да се разведе, ако је жена, на пример, била неверна (бр. 17, 25. април 1937: 44).

Вера као препрека за брак је предрасуда која се такође одражава на страницама Недељних илустрација (три случаја):

Марку, Нови Сад: „Шта има боље него удружити у браку два заната. Ви патите од љубави и венете као цвет у јесен'. Али сада је пролеће. Подигните главу и охрабрите себе. Што се мала девојка наљутила знајте: кад се воли, онда се наљути и одљути. Ако се не воли, љутња може да буде изговор. Срце жене треба да прашта кад је велика љубав и мушкарац се покаје. Само ако Ваша вероисповест није препрека.“ (бр. 26, 27. јуни 1937: 30).

Међутим, национална припадност није препрека, а према мишљењу Мир-Јам, различитост је чак и пожељна:

„Сестрама — . . . Ја се, видите, драге моје госпођице, никад не бих удала за странца. Увек треба живети у свом народу, радити за његов напредак. Али код нас треба да буде та брачна мешавина између Хрвата, Срба и Словенаца. Тако ће се најлепше створити југословенска душа.“ (бр. 16, 21. април 1935: 24).

Велика разлика у годинама између супружника два пута се сматра као прихватљива (у једном случају жена је мало старија), а такође два пута као неприхватљива (муж много старији). Случај да је жена образованија од мужа Мир-Јам сматра прихватљивим ако то супружницима не смета (1).

Анализа ставова о сексуалности унеколико је специфична, јер иако на страницама Недељних илустрација о њој почиње отварање да се говори, она у многоме још увек представља табу тему. У сваком случају, о њој се пише позитивно само ако се испољава у односима између супружника, а позитивни ставови о „идеалној“ љубави имплицирају негативан став према предбрачним сексуалним односима, и то, пре свега, за девојке. Према младићима је у овом погледу став знатно либералнији.

Предрасуда која се врло доследно одржава на страницама Недељних илустрација јесте она о различитим природама мушкарца и жене из којих следи и различита улога сексуалности у њиховом животу — женама је, према овом ставу, неопходна комплексна љубав и осећање сигурности, а мушкарцима не, одакле следи и најчешће навођен став Мир-Јам о овом питању, да „никад не може бити исти морал, кад су две природе“:

„Жена може да живи без мушкарца, мушкарац не може без жене. Жена може церебрално да преживљује мушкарца, да га воли а да га не осети и да годинама чезне за једним бићем кога воли. Мушкарцу је потребна конкретна љубав, нешто реално. И због тога он не бира увек.“ (бр. 30, 30. јули 1935: 24).

„Младић тражи погодан терен, где може успети. Младић је да вара, а девојка је да пази и размишља'. То сте лепо казали. Био богат или сиромах он увек тражи погодан терен'." (бр. 17, 25. април 2937: 44).

Уз мотив предбрачних сексуалних односа девојака везују се врло негативне асоцијације — то је грех, жртва, доказ љубави мушкарцу, а после задовољства — долази кајање и, чак, гађење. Мушкарци су заводници, неверни по природи, а жена је „мученица и играчка у рукама мушкарца“. Девојка не сме да дозволи да се заљуби док није сигурна у љубав и „часне“ намере младића. Ако дође до „греха“, и она је крива јер није размишљала — она је саучесник. Међутим, у случајевима где се Мир-Јам обраћају за савет заведене, а затим остављене девојке, њен став може бити и толерантан, на пример:

„Жене су у средњем веку ишле у манастир због тога, а данас се удају...“ (..) Некад се девојци чини да је сувише дуго чекати до брака. Може ли зато да се осуди? Данас је врло опасан пут девојачког живота... Свуда заседе. И ако се отисне сама на тај пут, без саветодаваца и моралне потпоре, она ће пасти у неку заседу... Али тај пут се не завршава амбисом... На крају тог пута некад је лепа кућица, муж деца и она, баш та иста, што је учинила грех, добра и срећна мама... Тако и Ви, Манон, мислите увек да ћете наићи на једну такву кућицу...“ (бр. 10, 5. март 1933: 29).

Поларизацијом свих релевантних ставова о полним улогама, љубави, браку и сексуалности, изнесеним у писмима читалаца, унутар опозиције традиционално — модерно, и њиховом квантификацијом, добијају се следеће вредности: ставова који се могу проценити као традиционализаторски има 49,54%, и они се пре свега могу наћи у домену рестриктивног односа према предбрачној сексуалности, пре свега за жену, ставовима о браку као „циљу живота“ и нераскидивој заједници, пре свега за жену, и стереотипима о различитим природама мушкарца и жене. Ставова који се могу проценити као модернизаторски има 32,43%, и они се могу наћи у домену друштвене улоге жене, пре свега као захтев за образовањем за девојке, затим већег права на лични избор и иницијативу у предбрачним емотивним везама, а такође и у односу према предбрачним сексуалним односима девојака, јер уз традиционалистичке, о овом питању коегзистирају (мада су много мање заступљени) и либерални ставови. Трећу групу представљају ставови који покушавају да направе компромис између ова два пола опозиције, мада су у основи ближи традиционализацији и има их 18,01%, а односе се, пре свега, на улогу жене — на пример, став да треба да има своју професију, али само док се не уда, да треба да буде образована, али да би што боље одговорила улози мајке, итд. Занимљиво је приметити и то да промене најмање захваћају домен друштвене улоге мушкарца.

Акултурацијски процес који се у овом случају одвијао потврђује нека запажања М. де Костера (1972) — на пример да се овај процес може одвијати у различитим ступњевима у једном друштву (да нови културни елемент или модел не мора бити подједнако прихваћен од стране свих делова друштва) /*ibid.*: 59/, да он чак може бити и делимично и потпуно одбачен, при чему ово дово-

ди до јачања традиционалних вредности и традиционалних структура /ibid.: 57/, као и, што се нарочито може потврдити у случају кад земље у развоју преузимају обрасце индустријски развијених земаља, да се припадници једног друштва не ослобађају од својих културних архетипова, већ, ако усвајају нове елементе, тумаче их у светлу свог погледа на свет /ibid.: 62/.

У овом случају, писма читалаца Недељних илустрација сведоче о реакцији једног броја припадника друштва (млади људи средњих слојева) на један сегмент процеса промена (односи између полова). Потребно је, међутим, приметити да „хаос“ настао услед промена односа међу половима није захватио цело друштво. Мали број популације био је дубоко захваћен променама услед акултурације, која се у овом случају може одредити и као модернизација — ниска стопа индустријализације и урбанизације, низак национални доходак, велики проценат неписмених, на пример, успели су да је живот већег дела популације још увек умногоме био одређен претходном традицијом и није био захваћен акултурацијом. Ипак, онај део који је био захваћен овим процесом — доживео је радикалне промене. Према перцепцији самих читалаца Недељних илустрација, припадници горњих урбаних слојева били су много спремнији да прихвате модернизацију у овом случају. О томе се, међутим, не може ништа поуздано закључити на основу овог истраживања (пошто ти слојеви нису писали писма Недељним илустрацијама). Средњи слојеви, посебно млади становници градова и паланки, који нису били спремни да потпуно прихвате нове културне моделе, настојали су да интегришу уздрмани систем вредности, реагујући углавном традиционалистички, тражећи у прошлости моделе за садашњост, али су у знатној мери показали и отвореност за нова решења проблема (рецимо став о неопходности образовања жене, донекле и неопходност њене економске самосталности, па и постепено повећавање толеранције према предбрачној сексуалности, итд.).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бјелица, Михајло  
 1974. *Штампа у Београду 1919—1971*, у: Историја Београда III XX век, ур. Васа Чубриловић, Београд, 438—441.  
 1983. *Штампа и друштво*, Београд
- Драговић, Вук  
 1956. *Српска штампа између два рата*, књ. I, Основа за библиографију српске периодике 1915—1945, Београд
- Борђевић, Тихомир  
 1989 (1929) *Положај жене*, Наш народни живот 2, Београд, 12—33.
- Ferguson, M.  
 1983. *Forever Feminine*, Women's Magazines and Cult of Femininity, London
- Кецман, Јованка  
 1978. *Жене Југославије у радничком покрету и женским организацијама 1918—1941.*, Београд
- Клосковска, Антоњина  
 1985. *Масовна култура, критика и одбрана*, Нови Сад.

- Костер, Мишел де  
1972. *Акултурација*, Култура 19, Београд, 52—66.
- Лебл-Албала, Паулина  
1930. *Развој универзитетског образовања наших жена*, Београд
- Малешевић, Мирослава  
1989. *Буржоаски феминистички покрет у Југославији или о негирању једне традиције*, ГЕИ САНУ, XXXVIII, Београд, 83—104.
- Марковић, Пеђа Ј.  
1992. *Београд и Европа 1918—1941*, Београд
- Милић, Војин  
1978. *Социолошки метод*, Београд
- Морен, Едгар  
1979. *Дух времена I—II*, Београд
- Прелић, Младена  
1989. *Анализа женске штампе између два рата у Београду*, ГЕИ САНУ, XXXVIII, Београд, 105—125.
- Прошић-Дворнић, Мирјана  
1985. *Женско питање у Србији крајем XIX и почетком XX века и часопис „Домаћица“ (1879—1914)*, ГЕИ САНУ XXXIV, Београд, 47—71.
- Сасман, Ворен  
1987. *Култура као историја*, преображај америчког друштва у XX-ом веку, Београд

Mladena Prelić

CORRESPONDENCE BETWEEN MIR-JAM AND THE  
»SUNDAY ILLUSTRATION READERS«

The content of the readers' letters addressed to the »Sunday Illustrations« magazine during the 1930s, is analyzed in this paper. The analysis has revealed that those letters represent something more than just ordinary advice-giving in respect to emotional, private problems that are usually found in such columns — namely, they reveal the evident need to reinterpret gender roles and the evident need to the private sphere which were brought about by the processes of modernization and acculturation the Serbian society was subjected to in the inter-war period. The emergence of a new system of values, diffused by the mass media, has undermined the stereotypes of the formerly existing dominantly patriarchal mentality. One of the key issues was the change of the social role of women, that is their emancipation. The readers of the »Sunday Illustrations« were identified as the urban middle class, and the magazine's response to the coexistence of different, not as yet sufficiently integrated cultural domels, although still rather traditionalizing, opened up the possibility for the diffusion of new patterns of behavior.



## ПРЕТХОДНА САОПШТЕЊА

Zorica DIVAC  
Ethnographic Institute SASA, Belgrade

Preliminary Reports  
UDK 39:323.11 (497.11)

### MOUNT ŠARA MIGRANT WORKERS' LIFE STORIES ABOUT INTERETHNIC COOPERATION\*

This paper is based on the migrant workers' stories of people who come from Šar mountain region — Šarplaninske župe — (XIX and first part of XX century). The inhabitants of this region Serbs, Muslims and Albanians live in closed ethnical communities whose relationships are rather intolerant. However in foreign countries, far from home, mostly in USA, Muslims, Serbs and Albanians recognize each other as countrymen („našinci“), help each other and associate one another.

This paper will show that these three people in spite of their differences do still share the feeling of belonging to the one and same region.

*Key words:* migrant workers' stories, ethnical communities, Muslims, Serbs, Albanians.

Limitrophe zones, where different cultures meet and permeate one another, could represent the areas bridging adjacent cultures, promoting their opening up and, in consequence, better mutual acquaintance and understanding. However, to the contrary, and quite frequently, precisely because of their limitrophe character, such regions give rise to international and interstate conflict, resulting in exclusivism, misunderstandings and the establishing of insurmountable cultural barriers. Although collective identity has recently become one of the much discussed issues, its development still remains quite vague and uncertain. What has been ascertained, however, is that, contrary to sociological predictions, centuries long coexistence of different peoples in the same regions has not led to their homogenization.<sup>1</sup>

The three Mount Šara regions, Sirinić, Sredska and Gora, situated in the southeastern part of Kosovo and Metohia, and bordering on Albania and Macedonia, belong to the category of limitrophe zones. The regions are inhabited by the members of three distinctive nations, the Serbs, the Albanians and the Moslems, who differ among themselves in what are considered basic ethnic properties — origin, language and religion. The Moslems and the Albanians share the same religion, but they are of different origin and they speak different languages. The

\* Saopšteno na V međunarodnoj konferenciji o etnografiji manjina u Bekeščabi, Mađarska, oktobra 1993.

<sup>1</sup> M. Oriol, Paradoksalni odnosi kolektivnog identiteta prema individualizmu, Prilozi proučavanja etničkog identiteta, Zbornik radova EI SANU 20, Belgrade 1989.



Serbs and the Moslems, on the other hand, share common origin and language, the religion being the main demarcation trait. The greatest ethnic distance exists between the Albanians and the Serbs because they differ in all three aspects: language, origin and creed.<sup>2</sup>

The Albanians, Serbs and Moslems live one beside the other in closed communities. They live isolated one from the other not only because of their ethnic differences, but also because they are underdeveloped, undereducated, nonurbanized, and, hence, in the grip of strong traditional patterns of behavior, and, finally, certainly because of political strategies. Contradictions and conflicts accumulating over the last three centuries have impeded their cooperation. The nature of their relations, and particularly between the Serbs and the Albanians, has ranged from neighborhood cooperation to conflicts, trials and ultimately to the question of survival. All three groups are oversensitive to anything that might endanger their ethnic existence. There are many examples of interethnic conflicts and misunderstandings both in the past and in the present. Currently we are witnessing intolerance between the Serbs and the Albanians, however, I will cite an example that illustrates the Albanian-Moslem relationships. In the recent past, for several decades now, both Serbian and Albanian languages were compulsory in all schools in Kosovo and Metohia. Only the Moslems from Sredska region refused to obey the rule and the villagers even forbade the use of the Albanian language so that their own language could be preserved, as well as the demarcation line towards the Albanians.

Interethnic contacts were hardly, if ever established. This is also indicated by the data on interethnic marriages which are always the reflection of interethnic relations. Namely, according to the statistical data, heterogamy is a very rare phenomenon on Kosovo and Metohia in general, never exceeding one half of the values registered in other former Yugoslav regions. In the period from 1945 till nowadays, with the exception of a moderate increase of interethnic marriage occurrences between 1948 and 1957, heterogamy was steadily decreasing.<sup>3</sup> This was also confirmed by the field-research data from the three Mount Šara regions<sup>4</sup> which demonstrate that there are no mixed marriages between the Serbs and the Albanians, or between the Serbs and Moslems, and that even Albanians-Moslems ones are very rare, occurring only in the Sredska villages. Therefore, it may be concluded that affinal ties were not established between adherents of different religions, and that even intra-religious interethnic marriages were only occasional.

In everyday life examples of interethnic familial associations are also hard to find. Their rarity is confirmed by the fact that such instances are long remembered and transmitted as memories. Still, because these three groups were each other's nearest neighbors, social contacts did occur but mostly in special situations, such as illness, misfortune of some kind, death. These sad and burdensome occasions could have instigated long lasting friendships and ritual kinship ties,

<sup>2</sup> M. Lutovac, *Gora i Opolje, SEZb LXIX, Naselja i poreklo stanovništva* 35, Belgrade 1955.

<sup>3</sup> R. Petrović, *Etnički mešoviti brakovi u Jugoslaviji*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Belgrade 1985.

<sup>4</sup> Multi-disciplinary project of the Geographic Institute »G.O.S.«.

such as blood brotherhood, and *kumstvo* (ties established by hereditary role-performing as a godfather and a wedding witness).

However, there were times and occasions in the lives of the Serbs, the Albanians and the Moslems from Mount Šara regions when they established very close contacts among themselves. This occurred when they found themselves in foreign and strange countries where they worked, often for years, as migrant workers. Hence, they could become close friends once they were far away from their homes, usually in overseas lands.

Economic emigration is traditional in Mount Šara regions. Every household had at least one member working away from home. Migrant workers used to go to different places, to Wallachia (Rumania), Turkey, Greece, to America in the period before the World War I, and finally to Germany and Switzerland after the World War II. It is typical that these migrations never involved families, but only men who went to work abroad with only one set aim, to earn and save as much as possible for their families. Their emigration and stay, particularly in the United States of America and Canada, could last five-six years, and even longer, up to two decades. Stories about their experiences and adventures abroad are still proudly narrated by their sons, grandsons and great-grandsons. From these stories we learn that Albanian, Serbian and Moslem emigrants socialized and helped one another.

The Mount Šara migrant workers' life stories describe their work in America in the latter half of the nineteenth and in the early twentieth centuries.<sup>5</sup> According to these stories, migrants from Sirinić, Sredska and Gora gladly opted to live and work together in distant countries sharing the feelings that they were connected and close to each other. Cooperation and friendships were already established during voyages. This is understandable since travelling by ship at that time was a tedious adventure for all passengers, and almost inhuman for the poorest ones. Thus, the better-off voyagers, usually of Serbian origin, used to descend to the hull to take their Albanian neighbors to the deck for a walk in the open. Healthy ones helped the sick, and their daily encounters and homeland reminiscences were the only bright moments during long voyages.

In their memories they portray one another in bright colors. Thus, one Moslem said about his Serbian companion that "he was not a landlord, but a real person" or "he was good, he did not differ from our own". In another story a Serbian comments that his Albanian friend was "the most honest man" he ever knew. Reciprocal help is a frequent motif in these stories. For example, Sefer Bilbani in Canada once worked both his and Mihajlo Vuković's shift and thus saved the latter from being fired. Kosta paid travelling expenses for his friend's (Asam Fereti from the neighboring village of Nebregošte) father. Ademović Ilijaz from Donje Ljubinje helped a Serb from Gotovuša find a job and, thus, made a good friend, a ritual brother, in America. Life stories usually began in the same way, like, for example the story by Mara Nikolić from the village of Štrpce: "When my grandfather was young,

<sup>5</sup> T. Čukalović, *Život i sećenje, kazivanje starih ljudi, Sredska—Prizren—Niš, 1911*. Field research data collected in Sirinić, Sredska and Gora were also used.

he went, like all other young men, to work abroad. He worked in slaughtering industry, forge and a restaurant in Indianapolis. He was alone and lonely. He was trying to save as much money as possible. One day a stranger heard him speak and he addressed him with "na-šinče" (countryman). The man was an Albanian from Mount Šara. They were very happy they came across each other, and when they came back home they passed their friendship and mutual respect to their families as well".

Migrant workers were uneducated and unskilled, but eager to work and earn money so they accepted all jobs, no matter how hard or odd. They were ready to endure hardships for a gain. It is, therefore, interesting to analyze stories referring to financial help. Narrators approve and understand such attitudes and deeds. Although saving money was the ultimate goal because of which they lead an exhausted and extremely modest way of life, they did not hesitate to help a friend-countryman financially when needed. Also, in order to be practical and for the sake of friendship, they deviated from their customs and taboos, particularly when diet was concerned. Thus, the Moslems ate pork products and the Serbs abandoned fasting.

Emigrants' life stories reveal that while they were spending long years abroad, they shared, in spite of ethnic differences, strong affiliations towards one another and towards their common land of origin. In overseas countries they recognized each other as countryman or even kinsmen, which was a very different situation from the one back home. The insurmountable differences, such as religion, language and ethnic origin were not as important once they had left their villages, because, as emigrants, they had to face new challenges and problems in unfamiliar societies. In foreign countries, they were alone, separated from their large and strong families and village environments. However, as they were used to living as part of collectivities, they found it difficult to adapt to individualistic life-styles. Actually, they had no desire to accommodate themselves to the new environment. They resolutely refused every attempt of integration, and as a rule, they always returned to the village to get married and start a family. Therefore, in addition to saving money, the emigrants also strived to preserve their traditional principles. The Albanians, the Moslems and the Serbs were expected to work hard, save money and return home unchanged. In order to achieve these goals, including preventing any impact of American culture on their own life-styles, they had to stay together during long years of emigration and support each other, morally, financially and in any other way. Thus, their family, village and homeland remain the nucleus of their social identity. Low social status and modest living in foreign lands was justified if they returned home with savings large enough to build a house, celebrate a lavish wedding, or a circumcision.

Removed from their old environment and unadapted to the new one, strongly attached to their homeland, hence experiencing nostalgic feelings, migrant workers from Mount Šara regions, had no choice but to seek company of their neighbors, countrymen, irrelevant, or despite of, language or genetic differences.

Зорица Дивац

ЖИВОТНЕ ПРИЧЕ О МЕЂУСОВНОЈ ПОМОЋИ ПЕЧАЛБАРА  
СТАНОВНИКА ШАРПЛАНИНСКИХ ЖУПА

Рад је заснован на печалбарским причама становника Шарпланинских Жупа (19. и прва половина 20. века). Становници ових Жупа Срби, Муслимани и Албанци живе у затвореним етничким заједницама са међусобно нетрпељивим и нетолерантним односима. Међутим, у печалби, далеко од куће, најчешће у Америци, Муслимани, Срби и Албанци препознају се као земљаци, „нашинци“ који се радо помажу и друже. О осећању групне припадности једном пределу и заједничком животу Срба, Муслимана и Албанаца у прекоокеанским земљама а на основу животних прича говори се у овом раду.

Љиљана ГАВРИЛОВИЋ  
Етнографски музеј, Београд

Претходно саопштење  
UDK 391 (497.11)

## ГРУДНА МАРАМА У ЖЕНСКОЈ СЕОСКОЈ ОДЕЋИ БЕОГРАДСКЕ ОКОЛИНЕ

На основу ликовних извора из друге половине XIX века утврђено је постојање грудне мараме у сеоском женском костиму у околини Београда. Нестанак и заборављање мараме последица је њене функције у оквиру читавог костима, односно специфичних порука у оквиру унутрашње и изван-групне комуникације.

*Кључне речи:* сеоски женски костим, српски грађански костим, марама, београдска околина.

Марама укрштена преко груди један је од елемената српског женског грађанског костима од самог почетка његовог обликовања, вероватно током треће деценије XIX века<sup>1</sup> па све до потпуног преузимања европског одевања у градовима, у првим деценијама XX века. Током прве фазе развоја српског грађанског костима (*фиксирана форма* из око 1830. године)<sup>2</sup> танка свилена једнобојна или дезенирана марама, понекад са ресама, прекривала је дубоки вратни изрез на фистану, прекрштала се на грудима и увлачила у отвор хаљине покривајући грудни део танке кошуље. Такав изглед и начин ношења мараме у градским срединама потврђују сви ликовни извори из времена до половине XIX века.<sup>3</sup> Током периода у коме је преовлађивао европски модни костим, шездесетих и седамдесетих година XIX века, грудна марама се спорадично јавља, иако се други битни елементи костима, као што су фистан и бајадер, потпуно губе, да би се у фиксираној форми костима из деведесетих година мараме поново учврстила, не више обликована према деколтеу, већ преклопљена тако да потпуно прекрива предњи горњи део тела.<sup>4</sup>

Иако је, дакле, марама преко груди стални, мада не и најупадљивији, елемент током свих фаза развоја српског грађанског костима, о ношењу исте овакве мараме у сеоском женском костиму до сада није било помена. М. Влаховић, чак, када говори о

<sup>1</sup> М. Прошић - Дворнић, *Женски грађански костим у Србији XIX века*, Зборник Музеја примењене уметности 24—25, Београд 1980/81, 14—15.

<sup>2</sup> Периодизација развојних фаза српског грађанског костима према: *ibid*, 21.

<sup>3</sup> Урош Кнежевић, *Портрет Милеве Васић, 1836/1837*, Музеј града Београда инв. бр. У72; А. Хладен, *Портрет Стеване Симић*, Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 920; А. Јовановић, *Портрет кнегиње Љубице Обреновић*, литографија, 1851, Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 67 и многи други портрети сликани до педесетих година XIX века.

<sup>4</sup> М. Прошић - Дворнић, *op. cit*, 20.

одећи младе на Сатмаријевом акварелу,<sup>5</sup> тврди да мараме прекрштене преко груди никада нису ношене у сеоској одећи у околини Београда.<sup>6</sup>

Међутим, ликовни извори из друге половине XIX века говоре нам управо супротно. Никола Арсеновић, који је током XIX века забележио више од две стотине варијанти сеоске и градске одеће широм јужнословенског простора, на десет акварела из околине Београда приказао је женску, девојачку и невестинску одећу из Београдске Посавине (*Жена из Кумодража*),<sup>7</sup> Београдског Подунавља (*Жена из Сланаца*,<sup>8</sup> *Жена из Грађана*<sup>9</sup> и *Жена из Гроцке*<sup>10</sup>) и Мокрог Луга<sup>11</sup> (*Девојка из Мокрог Луга* — две различите варијанте костима,<sup>12</sup> *Млада из Мокрог Луга*,<sup>13</sup> *Девојка из Јајинаца*<sup>14</sup> и *Девојка из Бањице*).<sup>15</sup>

На свим Арсеновићевим акварелима ова марама, прекрштена преко кошуље на грудима, доследно се појављује и то је, заправо, најупадљивији, стални утицај градског костима у овој одећи која је, у целини, углавном задржала облик и дух сеоске одеће. Марама је у овим костимима ношена на исти начин као што се марама носила испод фистана у градском костиму, дакле прилагођена изрезу јелека, чији је облик, вероватно, такође обликован управо под утицајем деколта на фистану. Само на једном акварелу марама је прекрштена преко читавог попрсја, као у последњој фази ношења грађанског костима.

Поред Арсеновића и Карол Поп де Сатмари, румунски сликар и фотограф који је у периоду од 1849. до 1885. године више пута боравио у Београду сликајући аквареле, где свега у амбијенту београдске пијаце,<sup>16</sup> на неколико акварела приказује мараму прекрштену преко груди. Она се појављује на *Невести са смиљевцем*<sup>17</sup>

<sup>5</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 4.

<sup>6</sup> М. Влаховић, *Женска ношња у околини Београда од средине 19. века до данас*, ГЕМ XVI, Београд 1953, 78.

<sup>7</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 1037.

<sup>8</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 1038.

<sup>9</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 1039.

Село Грађани не постоји, нити је постојало у околини Београда; очигледно је, као и у неким другим случајевима, Арсеновић погрешно чуо и забележио име села; највероватније је да је у овом случају реч о костиму забележеном у Гроцкој, јер потпуно одговара другом костиму, чије је порекло из Гроцке несумњиво.

<sup>10</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 1043.

<sup>11</sup> М. Влаховић издава женску орећу из Великог Мокрог Луга као посебну варијанту женске одеће из околине Београда, М. Влаховић, *op. cit.*, 51. Како су у време Арсеновићевог боравка већ постојала два села: „Мокри Лугови, два села више Београда... један Велики а други Мали“, А. Богић, *Опис Врачарскога среза*, Гласник Српског Ученог друштва II, XIX, Београд 1866, 199—200, могуће је да је Арсеновић забележио само име јужног дела села Велики Мокри Луг, који се звао Мокри Луг, или да није забележио цело име села.

<sup>12</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 1040 и 1041.

<sup>13</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 1042.

<sup>14</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 1036.

<sup>15</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 1035.

<sup>16</sup> М. Влаховић и Б. Радовић, *Народне ношње XIX века у Београду*, Карол Поп де Сатмари, ЕМ, Београд, без године издања.

<sup>17</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 4.

и на низу акварела са београдске Велике пијаце,<sup>18</sup> где се појављују жене из читаве београдске околине, дакле одевене у сва три типа одеће заступљена у околини Београда. Готово све младе жене и девојке на овим акварелима имају мараме различитих боја прекрштене преко груди. Како је Сатмари боравио у Београду у исто време када је и Арсеновић сликао своје аквареле из околине Београда, очигледно је да су обојица забележили облик одеће који је тада заиста ношен.

На извесном броју фотографија из шездесетих и седамдесетих година XIX века такође је забележена марама прекрштена преко груди. Све те фотографије су снимљене у познатим београдским атељеима: Анастас Стојановић снимио је *Младу селанку*<sup>19</sup> око 1865. године, Бока Краљевачки *Девојку из околине Београда*<sup>20</sup> у периоду између 1860. и 1880. године, Леополд Кениг *Зорку Небаршишевић из Сопота са мајком и ћерком*<sup>21</sup> око 1880. године, а Густав Лецтер (Gustave Letzter) *Жену из околине Београда*,<sup>22</sup> вероватно око 1890. године. Док су прве три фотографије снимљене у самим атељеима у граду, Лецтерове фотографије очигледно су снимљене у импровизованом атељеу, какви су често током XIX века постављани на вашарима широм Србије, па се може препоставити да је и ова фотографија снимљена на пазарни дан у неком селу у околини Београда. То потврђује и опрема фотографија, које су каширане на бели полукартон само са печатом фотографа на реверсу, како су у то време биле опремане и друге фотографије снимане за потребе сеоског, мање имућног, становништва, док су студијске фотографије рађене за грађане и имућније сељаке каширане на фине паспартуе у боји, израђиване и штампане најчешће у Бечу. Марама прекрштена преко груди појављује се и на Штокмановом (Stockman) портрету кнегиње Наталије у народном костиму, из шездесетих или седамдесетих година XIX века.<sup>23</sup> Иако је овај портрет рађен у типичном артифицијелном маниру карактеристичном за почетке фотографије у Србији<sup>24</sup> и, заправо, представља реконструкцију, а не истински документ, јер је извесно да кнегиња Наталија никада није носила сеоску одећу,<sup>25</sup> верност овог кос-

<sup>18</sup> *Кроки на београдској пијаци*, Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 1, 2, 3, 53; *Селанке из околине Београда*, Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 44; *Стојанка*, Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 15; *Две мокролузсанке*, Етнографски музеј у Београду, ил. инв. бр. 25.

<sup>19</sup> Колоид, отисак на албуминском папиру, 60×100, Архив САНУ 7902/476.

<sup>20</sup> Колоид, отисак на албуминском папиру, 57×91, Етнографски музеј у Београду, ил. 14809.

<sup>21</sup> Етнографски музеј у Београду, ил. н. 7198.

<sup>22</sup> Колоид, акварелисана фотографија на албуминском папиру, 76×101, Етнографски музеј у Београду ил. 1580 и колоид, отисак на албуминском папиру, 76×101, Етнографски музеј у Београду, ил. 1489.

<sup>23</sup> Колоид, отисак на албуминском папиру, 90×186, Етнографски музеј у Београду, ил. н. 14852.

<sup>24</sup> М. Тодић, *Фотографија у Србији у XIX веку*, МПУ, Београд 1989, 17—18.

<sup>25</sup> Поред Штокмановог, сачуван је и портрет Кнегиње Наталије у костиму Београдске Посавине, који је у истом периоду снимио В. Даниловић, колоид, отисак на албуминском папиру, 90×186, Етнографски музеј у Београду, ил. п. 14831.

тима је неспорна, управо због тога што је циљ оваквих фотографија био пре свега очување женског ручног рада и сеоске и градске „ношње“, у шта је кнегиња, касније краљица Наталија улагала доста труда, али и да чланове кнежевске породице приближи народу, па је мало вероватно да је кнегиња обучена у костим који није био познат и близак становништву београдске околине, јер би то у потпуности промашило сврху ових фотографија. Још мање је вероватно да је овај костим, иако вероватно посебно шивен за потребе фотографисања кнегиње, претрпео било какву стилизацију — он потпуно одговара одећи забележеној на Арсеновићевим акварелима из Мокрог Луга.

Дакле, на многим ликовним изворима из периода од шездесетих до деведесетих година XIX века уочава се марама прекрштена преко груди у сва три типа сеоског женског костима у београдској околини. Марама је, заправо, једини елемент костима идентичан по форми и начину ношења у сва три типа одеће. На већини ликовних извора марама се носи као у првој фази фиксираног грађанског костима: она је уско прекрштена само преко груди и прилагођена изрезу јелека. Међутим, на Арсенијевићевој *Жени из Гроцке*, акварелу сликаном несумњиво пре половине 1887. године,<sup>26</sup> Кениговој фотографији из осамдесетих и Лецтеровој фотографији из деведесетих година XIX века појављује се трансформисани начин ношења мараме,<sup>27</sup> која потпуно прекрива рамена и груди жене, што значи да, већ у време поновног фиксирања српског грађанског костима, његово обликовање утиче на обликовање сеоске одеће у непосредној околини града. На основу свих ових извора може се тврдити да је грудна марама последњих деценија XIX века била уобичајен, вероватно и обавезни део одевног инвентара девојака и жена из непосредне околине Београда.

Наравно, поставља се питање како је могућно да сви досадашњи истраживачи сеоске одеће из београдске околине или прећуткују појаву овог дела костима, или, чак, као Митар Влаховић, децидирано изјављују да марама никада није ношена. Прецизна и темељна истраживања женског костима из околине Београда вршена су тек после Првог светског рата,<sup>28</sup> док је реконструкција старијих облика костима извршена на основу материјала сачуваног у збиркама Етнографског музеја у Београду и према сећањима казивача на терену. Непостојање ових марам у музејском фондусу није необично, јер су у првом периоду формирања Етнографског музеја (односно Етнографске збирке при Народном музеју — до 1901. године) из непосредне околине Београда набављани углавном појединачни предмети, а не и комплетна одећа, па је грудна марама, као ситан део у оквиру читавог костима, лако могла бити пропуштена. Поставља се, међутим, питање због чега жене већ двадесетих година XX века не памте ношење грудне мараме, која је несумњиво бар тридесетак година, ако не и дуже, била редован део одеће, ка-

<sup>26</sup> Арсеновић је умро 18. јула 2887. године, Протокол умрлих, Општа државна болница, црква Светог Марка, Архив града Београда.

<sup>27</sup> М. Прошић - Дворнић, *op. cit.*, 21.

<sup>28</sup> М. Влаховић, *Женска ношња у Београдској Посавини*, ГЕМ V, Београд 1930.



да се зна да се успомена на посавску конџу, која је до двадесетих година овог века такође нестала из костима из околине Београда, сачувала тако прецизно да је ова конџа добрим делом реконструисана управо на основу сећања.<sup>29</sup>

Одговор на ово питање захтева утврђивање функција и значења грудне мараме у оквиру сеоског костима. Да би се то могло утврдити, неопходно је претходно утврдити функције и значење ове мараме у оквиру српског грађанског костима и односе између њених функција у сваком од ових костима. Познато је да су овакве мараме ношене у Европи у XVIII веку, нарочито у Француској у периоду Монархије, када су испуњавале дубоки изрез на хаљини. Током XIX века марама у Европи поново улази у моду, са истом наменом, и носи се у периоду од 1820. до 1840. године. У исто време грудна марама улази у инвентар српског грађанског костима, где такође покрива прозачну доњу кошуљу и формира се према дубоком изрезу фистана. Ове мараме се увозе у Србију са запада и Мирјана Прошић-Дворнић претпоставља да су „оне и овде као и у одећи виших слојева у XVIII веку у Румунији, уведене под утицајем европског костима“.<sup>30</sup> Осим основне функције прекривања превише прозачне кошуље оне су, у првој фази ношења српског грађанског костима, могле да означавају и директну везу са Европом, односно актуелним модним токовима, дакле да означавају раскид са оријенталним начином одевања, мада су сличне мараме ношене и у турском модном костиму у XVIII веку, могућно такође под утицајем Запада.<sup>31</sup> Током друге и треће фазе ношења српског грађанског костима обе ове функције су престале да буду значајне — уместо прозачне кошуље и фистана носе се блузе и сукње у складу са европском модом. Вероватно је грудна марама задржана и у овим формама костима, као и фес са тепелуком и либаде, у функцији изражавања социо-културног континуитета.

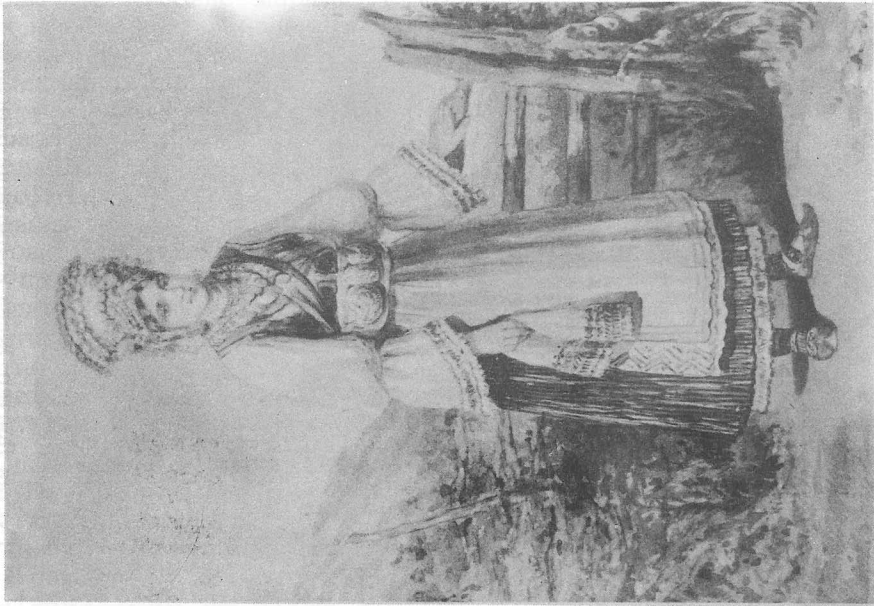
У сеоској одећи кошуље су све до осамдесетих година XIX века рађене од пунијег домаћег платна, а и касније, када је за израду кошуља коришћено фино куповно памучно платно, кошуље никада нису биле прозачне као у српском грађанском костиму, па је практична функција покривања груди превише изложених погледу потпуно искључена. Основна и, највероватније, једина функција грудне мараме у оквиру унутаргрупне комуникације, и то само на почетку њеног ношења у сеоском костиму, било је изражавање економског статуса у сеоској заједници, касније је ту функцију, поред накита који ју је увек имао, преузео и материјал од кога је израђивана одећа, као и поједини делови одеће набављани из града. Осим тога, марама је изражавала и повезаност сеоског становништва са градом као центром економских, политичких, а тиме и културних и модних токова. Утицај градског тржишта на формирање сеоске одеће у околини Београда види се не само по уношењу ових марама у сеоски костим већ и у обликовању оглавља, где се,

<sup>29</sup> М. Влаховић, *Женска ношња у Београдској Посавини*, 73—74, Исти, *Женска ношња у околини Београда од средине 19. века до данас*, 76, 78—80.

<sup>30</sup> М. Прошић-Дворнић, *Одевање у Београду од 1878. до 1915. године*, рукопис, докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 1985, 241.

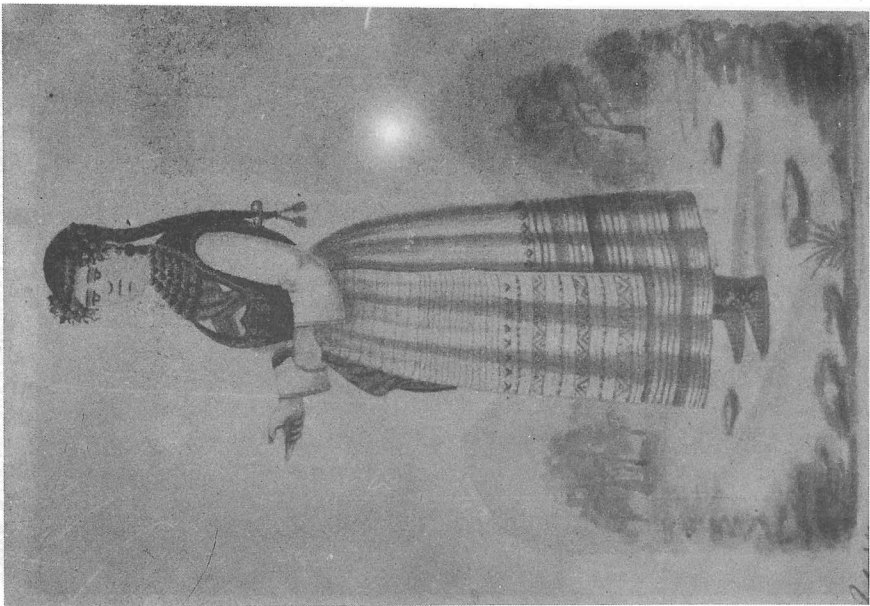
<sup>31</sup> Ibid., loc. cit.

Уместо пашкири и прекла, током друге половине XIX века уметници су измислили нову врсту одела за женице, који је био сличан онима из XIX века.



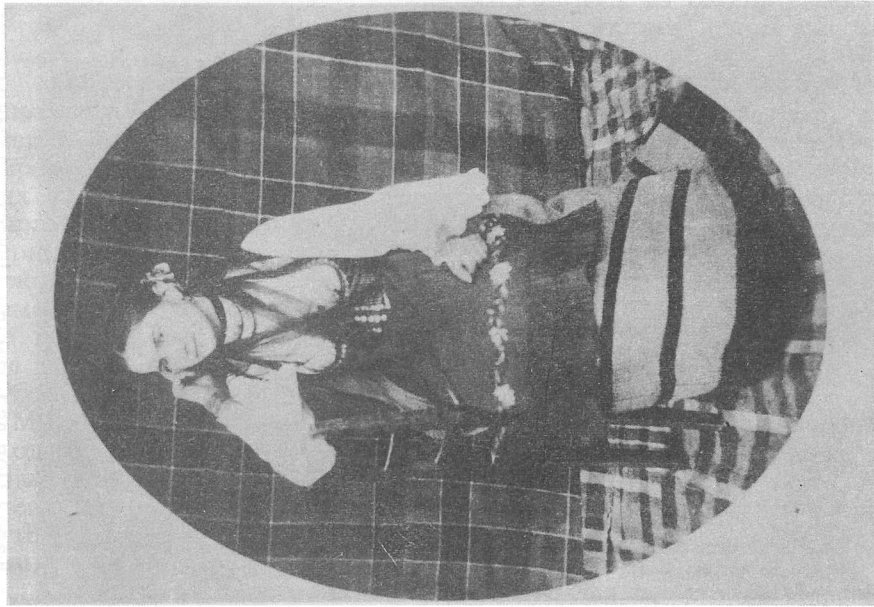
Карол Поп де Сатмари, Невеста са смиљовцем

Уметници су такође измислили нову врсту одела за женице, који је био сличан онима из XIX века. Уместо пашкири и прекла, током друге половине XIX века уметници су измислили нову врсту одела за женице, који је био сличан онима из XIX века.

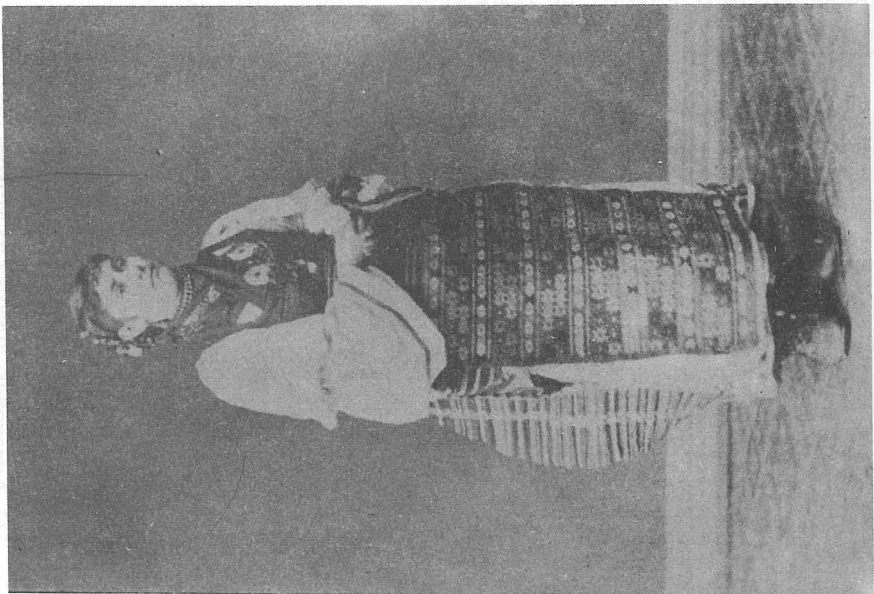


Н. Арсеновић, Девејка из Мокрог Луга

Ово је представљала израз милог греска током невенчаног церемоније, као и знак узмирен пре гресе, при чему функција изражавања понизности са глатом ивица је једна од примарних функција.



Густав Лецгер, Жена из околине Београда



Ђока Краљевачки, Девојка из околине Београда

уместо пешкира и превеза, током друге половине XIX века употребљавају куповне мараме, у коришћењу куповних уместо домаћих материјала за израду појединих делова одеће, као и у набавци јелека рабених искључиво код градских терзија. То одражава економски просперитет села у околини Београда, јер подразумева постојање знатног вишка новца у сеоским домаћинствима који се усмерава на куповину одеће ради истицања статуса унутар сеоске заједнице. Осим тога, појављивање елемената градског костима у сеоској одећи потврђује да је град битно утицао на схватање лепог одевања у сеоској средини, као и да је низ градских занатлија и трговаца био усмерен на набавку материјала и производњу за сеоско становништво. У том контексту појављивање грудне мараме у сеоској одећи није необично — она је мали део у оквиру читавог костима који није захтевао велика материјална улагања, нити је битно мењао општи изглед костима, али је носиоце ове одеће јасно повезивао са Београдом, као економским, политичким и културним центром читаве државе.

Поставља се и питање прилика у којима је ова марама ношена. На Арсенијевићевим акварелима све жене су приказане у свечаној варијанти костима, са потпуним накитом који није ношен свакодневно. Сатмаријеви акварели сликани су на београдској Великој пијаци, дакле у граду, а фотографије су снимане у градским атељеима, осим Лецтерове, која је снимљена на ваљару. Дакле, ни у једном случају немамо забележену свакодневну одећу ношену у кући или при раду, ону која се најмање мењала и најдуже памтила. Мало је вероватно да је марама ношена у свакодневној одећи — фини куповни одевни предмети могли су само да сматрају при свакодневним женским пословима, јер је о њима морало да се води рачуна, управо због тога што нису могли да буду произведени у кућној радиности. Из тога, дакле, произлази да се грудна марама у оквиру сеоског костима појављивала само у његовој свечаној варијанти и да јој је, током читавог периода ношења, примарна функција било изражавање повезаности села са градским центром. Тако је она, у оквиру система значења одеће, била усмерена на комуникацију ван заједнице — знак који је, како грађанима Београда тако и људима из свих других крајева Балканског полуострва који су се у том периоду сливали у Београд као значајан трговачки центар, подвлачио повезаност жена које су је носила са градом, у који су такође долазиле пре свега ради трговине — како продаје пољопривредних тако и куповине занатских и мануфактурних производа потребних или пожељних на селу. Поред тога, ова марама била је и једина могућност праћења градских модних кретања. Наиме, и поред побољшања економског положаја села у околини Београда и повећавања новчаних средстава којима су поједина домаћинства располагала, и даље је у селу, као уосталом и код нижих социоекономских слојева у граду, било немогуће пратити модне токове, јер би то, са сеоског становишта, било потпуно нерационално трошење новца.

Како је представљала израз модног тренда током неколико деценија, као и знак усмерен ван групе, при чему функција изражавања повезаности са градом никако није једна од примарних функ-

ција женске одеће, није необично што грудна марама из сеоске средине нестаје вероватно већ крајем XIX или почетком XX века, дакле у периоду када се она дефинитивно губи и из градске одеће, јер је после тог времена изгубила једино значење које је имала у сеоској одећи. Релативно мали значај у оквиру комплетног костима условио је веома брзо заборављање чињенице да је марама икада ношена, што, наравно, не важи за конђу, која је у оквиру костима била основни носилац значења као обележје биосоцијалног статуса и економске моћи у оквиру сеоске заједнице, дакле означитељ усмерен, пре свега, на унутаргрупну комуникацију, која је управо због свог значења запамћена веома дуго и пошто је нестала из свакодневног, па и свечаног костима.

Ипак, управо грудна марама у оквиру сеоског костима из околине Београда представља добар пример наизглед безначајног детаља, који се изгубио и из сећања већ после двадесетак година, али, управо тиме, показује да сеоски костим, као и читава традиционална култура, није статичан и непроменљив већ се, у сталној интеракцији са центрима економске и културне моћи, мења у складу са општим социо-економским и културним токовима.

*Ljiljana Gavrilović*

A MUFFLER IN WOMEN'S FOLK COSTUMES  
(Environs of Belgrade — Late Nineteenth Century)

Visual sources dating from the latter half of the nineteenth century reveal that a muffler, that is a scarf crossed at the neck and covering the entire chest, was worn by women from the environs of Belgrade, as part of their festive folk attire. Its disappearance and obliteration are the consequence of its function as part of the costume, that is of its specific messages it used to impart in both intra and intergroup communication.

This particular clothing item — the chest scarf in women's vilage costume in the environs of Belgrade — represents a good example of a detail which seems to have been so insignificant that only some twenty years later nobody even remembered that it had recently been an obligatory element of attire. This in turn proves that traditional culture is neither static nor unchangeable, but, on the contrary, that it is in a permanent flux as a consequence of constant interactions with the centers of economy and cultural power, and with the global socio-economic and cultural trends.

Илдико ЕРДЕИ  
Филозофски факултет, Београд

Претходно саопштење  
UDK 316.334 55:316.34

## РУРАЛНО УРБАНИ КОНТИНУУМ У ПАНЧЕВУ У ДИЈАХРОНИЈСКОЈ ПЕРСПЕКТИВИ

Дихотомно проучавање градских и сеоских средина претрпело је критику модерних социолога и антрополога који су уочили потребу проучавања карактеристика једног друштвеног облика у другом, њихов утицај и прожимање, тј. постојање рурално-урбаног континуума. Панчево на прелазу XIX у XX век пример је такве мешовите „рурално-урбане“ форме. У то време и у таквој средини била је могућна политичка употреба културних елемената који чине садржај етничких граница и промоција традиционализације, што указује на континуитет процеса који се показују као „културно ефикасни“ за одржавање постојеће друштвено-економске и политичке структуре.

*Кључне речи:* град, континуум, традиционализација, модернизација, политичка употреба.

Социолози и остали проучаваоци града, који феномен „градскости“ сагледавају у склопу актуелних теоријских приступа својих научних дисциплина, дуго су предмет сопственог проучавања — град — посматрали као део врло оштро супротстављене опозиције на чијем је другом полу било село. У оквиру еволуционистичког приступа у коме се град проучава као „колевка и жариште цивилизације“, Гордон Чајлд сматра да је развој градова морао бити узрокван постојањем и развојем седелачке привреде, односно да је стварање градова једна од последица неолитске револуције. Најјасније оповргавање Чајлдове теорије, као и нужности поретка елемената који један друштвени систем квалификују као цивилизован, проистекло је из открића најстарије урбане форме — Јерихона. Прецизним одређењем старости налаза, Јерихон је датован знатно пре Чајлдове урбане револуције<sup>1</sup>, чиме се веза између неолитске и урбане револуције показала као не одвише чврста.<sup>1</sup> Такви докази отворили су пут алтернативним теоријама примарне урбанизације, по којима градско насеље није ни морало да прераста из земљорадничких и сакупљачких села, већ је неко насеље од самог почетка могло бити установљено као град.

Класична социолошка мисао (Диркем, Вебер, Маркс) у оквиру проучавања града, темељи се на изучавању села и града као социолошки, економски, психолошки, морално (а у оквиру еволу-

<sup>1</sup> Археолошки налази оповргли су Чајдлов ред приоритета. Доказано је да развој земљорадње не мора неизоставно бити пре проналаска грнчарије и писања. Јерихонски налаз показао је да су у том граду биљке спорадично култивисане, а да је изградњу масивних одбрамбених зидова омогућила чврста друштвена организација. Економија производње хране у најстаријем граду била је, како се показало, продукт нарастајуће диференцијације и специјализације јудског друштва.

ционистичког приступа и историјски) оделитих целина. Инсистирање на овом антитетичком односу које је, до садамдесетих година овог века, било доминантно у проучавању града, критиковали су научници, по вокацији такође социолози, али и антрополози, економисти и историчари, који су сматрали да је идеалтипска поларизација немогућа и незаснована, а сами су били уверени да је веома битно проучавати постојање карактеристика једног друштвеног облика у другом, њихов утицај и прожимање. Ричард Морс (Eisenstadt, Shacher, 19987: 30), између осталих, сматра да разлика између села и града није већа од разлике која постоји у урбаним системима различитих друштава, а Ветли (исто : 30) критикује недоследност у подвајању карактеристичних црта села и града, сматрајући да је немогуће извршити поларизовање идеалних типова. Осим тога, Ветли констатује како се ни карактеристичне „градске црте“ не јављају увек у истим комбинацијама, те „градски склопови“ варирају од места до места.

Критичко преиспитивање није заобишло ни теорију једног од најутицајнијих социолога града Луиса Вирта, који је, захваљујући есеју *Урбанизам као начин живота* уврштен у најистакнутије заступнике дихотомног приступа. Вирт и остали чланови чикашке социолошке школе (Роберт Парк, Ернест Вотсон Барцес, Луис Мекензи) теоријска уопштавања су вршили на основу истраживања спроведених у „граду-лабораторији“ — Чикагу — двадесетих и тридесетих година овог века, у време када је, захваљујући имигрантима, Чикаго доживео „популациони бум“, а та чињеница ће, поред несумњиво значајног доприноса који су научници ове школе дали проучавању града и градског живота (социјална раслојеност и њена пројекција у простору, урбана екологија, питања личне и друштвене дезорганизације, типови личности које се формирају у градској средини, друштвена покретљивост, специфичност градског начина живота) њихове теорије означила као врло корисне и инспиративне, али ипак ограничене домета.

У есеју *Урбанизам као начин живота*, Вирт даје минималну социолошку дефиницију града и одређује га као „релативно велику, густу и стабилну насеобину социјално хетерогених индивидуа“ (1988 : 163). Након тога образлаже како свака од тих карактеристика, у садејству са осталима, обликује посебан карактер друштвеног живота урбане целине — градски живот. Основна методолошка примедба која се може упутити овом иначе врло инспиративном есеју, анализи „урбанизма као животног стила“, јесте да Вирт град и градски живот уопште изједначава са модерним, великим, америчким градом, што знатно ограничава могућност примене његових закључака. Уосталом, он нам при крају есеја одаје узорак који му је послужио за проучавање, када каже: „Градови уопште, а велики градови, посебно амерички...“ (исто : 172). Осим претераног уопштавања, потоњи критичари су га кориговали по питању специфичности колонијалних градова (G. Sioberg) или различитих делова градске средине (H. Gans), док Ветли радикализује своју критику и доводи у питање целу Виртову теоријску поставку, тврдећи да није дат ниједан емпиријски доказ у прилогу Виртовој тврдњи да обим и густина популације обавезно производе варијације у обрасцима понашања.

Упркос наведеним недостацима, драгоценост Виртовог научног погледа усмереног ка граду јесте у томе што је концентрисан на градски стил живота. За Вирта је превасходно квалитет живота оно што означава речју урбанизација, дакле урбанизација свести, уместо идентификације тог појма са физичком морфологијом града, или, пак, са урбанистичко-архитектонско-комуналним уређењем. И за Врта, међутим, „градски“ стил живота супротстављен је „сеоском“, мада он, увибајући усложњавање система комуникација, као и значај и улогу миграција, говори о вези две друштвене средине, али о вези у којој град доминира над селом и, захваљујући концентрацији и промету капитала, институција, људи и идеја, привлачи сеоско становништво и тако смањује јаз између руралне и урбане средине. Вирт одређује град примарно као индустријску друштвену средину, а село — као родбинску заједницу. Солидарности као основи на којој почивају друштвени односи на селу Вирт супротставља конкуренцију и механизме формалне контроле у граду, а присне и примарне контакте становника села које одликује целовити контакт особа, у граду замењују секундарни и фрагментарни међусобни контакти грађана. Далекосежни утицај Виртовог приступа уочава се и у још увек актуелним расправама у оквиру културалистичке струје еволуционизма о томе јесу ли урбанизација и модернизација једнозначни процеси, јер, по Вирту, концентрација људи у великим игломерацијама из којих зрачи цивилизација, јесте одлика модерних времена (1988 : 158). У таквој подели традиционализму „припада“ рурални пол дихотомије, који у еволуционом низу претходи урбанитету и модернизацији. Са овим Виртовим ставом покушаћу да полемишем у другом делу рада.

Дихотомизација, доста дуго актуелни тренд у проучавању и града и села, није задовољавала потребе темељног изучавања не само социологије већ и свих осталих наука које су своја истраживачка интересовања усмериле ка урбаним целинама. Непостојање прецизног и емпиријски потврђеног коначног критеријума који ће јасно раздвојити село и сеоски живот од града и градског стила живљења довело је до полемика о томе да ли се рурално-урбане разлике појављују као једноставна дихотомија која раздваја (као што је уобичајен поступак у статистичким подацима) само град и село или се те разлике нижу дуж континуума од једног до другог екстремног пола, од „најруралнијих“ до „најурбанијих“ форми и заједница. Концепт фолк-урбаног континуума конципирао је амерички антрополог Роберт Редфилд, а разрадили су га и примењивали амерички социолози и антрополози послератне генерације.<sup>2</sup> Егзактност и формирање емпиријских истраживања, који иначе карактеришу америчку социологију, изнедрили су неколико детаљних и искуствено

<sup>2</sup> Теоријски појмови фолк-друштва, као и фолк-урбаног континуума, резултат су Редфилдових истраживања друштвене промене у сеоским заједницама Мексика, а концепт фолк-урбаног континуума представља његов „теоријски напор, идеју за разумевање друштвеног развоја, разрађени концепт једне стварности која носи обиљежје „хибридних“ локалних заједница које истовремено уједињују оба пола (или њихове елементе) и у извесној форми одражавају процес транзиције једног и другог екстрема друштва као крајњих тачака континуума“ — Јелић, 1988 : 11. Теорија о фолк-урбаном континууму афирмисана је у књигама о селу Чан Ком и *Фолк култура Јукатана* (1970).



заснованих студија о односу између руралних и урбаних средина, миграцијама из села у град, и обратно, традиционалним обрасцима који се прилагођавају градској средини да би олакшали опстанак имиграната, као и о антрополошкој, односно културолошкој цени коју човек за то плаћа. У теорију су уведени појмови као „етнички сељаци“ (Gans), „урбани сељаци“ или „сељаци-грађани“ (А. Simić), као и „посељачење града“ (Халперн). Дат је веома велики значај миграцијама као најефикаснијем механизму обнављања градске популације, и мигрантима, који чине конкретну везу између руралних и урбаних простора. Они повезују урбану и руралну компоненту друштва, функционишући као важне комуникационе везе које помажу интеграцију руралних и урбаних норми. У ситуацији у којој је успостављен рурално-урбани реципроцитет, више не постоји, у смислу начина размишљања, тако оштра граница између ове две средине као што је раније био случај А. Simić : 1973).

\*  
\*      \*

Моју одлуку да прикажем односе рурално-урбаног реципроцитета баш на примеру Панчева крајем XIX и почетком XX века претежно су одредиле и урбанистичко-демографске карактеристике Панчева. Овај град је у том периоду, до развојачења, имао статус слободног војног комунитета и био војни и трговачки центар Јужног Баната, а након 1872. године, после укидања Војне границе и увођења угарске цивилне власти, једно од значајнијих места у Торонталској жупанији. У време ране урбанизације Панчева, непомредно по добијању статуса слободног војног комунитета, на измаку XVIII века (1974) и у неколико наредних деценија, проток становништва био је знатан. У више наврата град су морали напустити они становници који се нису изјаснили за службу у граничарским јединицама, а у неколико планираних колонизационих таласа место је насељено етнички мешовитим поданицима Аустријског царства.

Велики део колонизованог становништва долазио је у слабо настањене пределе Темишварског Баната из већ урбанизованих средина, а изван број, насељен после Нагодбе и укидања Војне границе, припадао је вишем и средњем друштвеном слоју (државни службеници, официри, трговци и занатлије). Било је, наравно, и земљорадника, као и неквалификованих радника „кубикаша“ (Илић : 1984). У Панчево су, дакле, колонизовани носиоци „градског“ стила живота, као и они који су до тада припадали сеоским заједницама, а у једном делу града установљен је и трајно задржан рурални начин живота.<sup>3</sup> Професионална структура становника Панчева

<sup>3</sup> Као део насеља, већ по стицању статуса слободног војног комунитета, спомиње се и Горња Варош и њен део Маргита, насељени претежно српским становништвом (*Пецињачки*, 1985 : 628). Горња варош је до данашњих дана очувала традиционалну затвореност према осталим деловима града и са својом везаношћу за обичајни живот и патријархалне норме, остала ближа руралном делу континуума.

показује постојано највишу стопу пољопривредника током целог века, а град ће и касније, кад развој индустрије буде убрзан, првенствено развијати оне индустријске гране које се заснивају на преради пољопривредних артикала (млинска индустрија, пиварство, производња свиле). Зато је логично да везе Панчева са околним селима и селацима буду чврсте, будући да су економски, односно животни интереси тако налагали и да проток људи, добара и животних навика буде стални подстицај за нове интеракције.

\*

Анализа интерне структуре градских простора<sup>4</sup> показала је да је Панчево, попут осталих војвођанских градова у аустроугарском провинцијалу, урбанистички релативно старомодно. Оно је моноцентрично, полифункционално насеље, са непотпуно просторно диференцираним функцијама које су одлика модерног урбанизма. Резиденцијалне и нерезиденцијалне функције такође нису биле просторно раздвојене — живело се и радило најчешће на истом месту. У центру, тамо где је било спратних зграда, станови су били изнад трговачких и занатских радњи, а ако би кућа била приземна, посао је обављан у издвојеној просторији. Шири центар града није био сувише велики, могао се препешачити за нешто више од 30 минута, те су се људи на улицама често сретали и знали доста једни о другима. Ако су број и густина становника у граду онемогућавали лични контакт онаквог квалитета и фреквенције као што је био случај са селом, и ако грађани више нису могли лично учествовати у већини друштвених збивања, за то је у граду пронађен супститут. Рубрике у градским новинама препуне су личних вести (венчања, приједи, ручкови званичника са списком јела, скандали, туче, несреће, убиства, несвакидашњи догађаји, забаве са поименичним листама гостију и, не ретко, детаљним описима тоалета и по којом пикантеријом) и помно бележе све оно чега би становници, да живе на селу, били сведоци. Сличну функцију има и институција трача, који у граду функционише кроз мрежу личних односа. *Епитајн* (у *Mitchell J. Clyde*, 19973 : 376) разрађује концепт мреже личних односа и даје занимљиву сугестију да се кроз трачеве прочишћавају, редефинишу и реafirмишу норме и вредности својствене урбаном начину живота, као и да се једном „прочишћене“ норме у „ефикасној мрежи“ на вишем нивоу лествице друштвеног престижа пренесе, проширеном мрежом, у остале делове урбане заједнице и, системом концентричних кругова, у рурално окружење. Од најруралнијег до најурбанијег краја континуума, лично учешће све више бива замењено емпатијом, а стварање различитих система и институција које омогућавају поседовање и размењивање великог броја информација задовољава потребу „да-се-буде-у-току“ и стекне свест о целовитости заједнице којој се припада.

<sup>4</sup> Одређење интерне структуре Панчева и симболике градских простора овога града у XIX веку опсежније је изведено у дипломском раду Илдико Ердеи, под насловом *Симболика градских простора*, који је, код ментора Мирјане Прошић-Дворнић, одбрањен на Групи за етнологију Филозофског факултета 1991. године.

У својој дихотомизацији начина живљења, Вирт сеоском животу приписује везе засноване на солидарности и примарним, целовитим контактима особа, и сматра, додуше са оградом („вероватно“), видеће се и оправданом, да ће у граду „родбинске и суседске везе као и осећања која се рађају када се генерацијама живи заједно, под заједничком народном традицијом, изостати“ (1988 : 165). Ова концентрација на екстремне карактеристике градског (велеградског) живота, занемарује читав низ различитих градова чији су „склопови“ комбинације разноврсних историјских, економских, друштвених, психолошких и антрополошких елемената. С друге стране, чак ни кад је о метрополама реч, досељеници неће преко ноћи постати „урбанити“ нити ће њихова веза са завичајем бити прекинута. Многи антрополози који су проучавали рурално-урбане односе у Југославији сматрају да сродничка мрежа формира неку врсту моста који успешно функционише у оба правца (Халперн, 1985). Ни у Панчеву, током протеклог и почетком овог века, није био редак случај да баћи и шегрти из околних села станују код својих рођака у граду. У замену за „кост и квартир“, рођаци са села снабдевају градску родбину свежим пољопривредним производима.<sup>5</sup> Сроднички односи олакшавали су и професионалну покретљивост. Људи би се лакше одлучивали на далеке сеобе ако би у месту доласка некога познавали или били у сродству са њим. Марија Вебер, учитељица из Граца, дошла је у Панчево код своје сестре, супруге градског синдика др Антона Крижана, и ту је, 1854. године, отворила приватну школу за женску децу (ПА, 1987 : 137).

Потреба за солидарношћу и успостављањем веза могла је бити изражена чланством у удружењима разних врста (професионална, хуманитарна, просветна, културна, културно-забавна, спортска) која су била организована на класној и класно-етничкој основи, али и кроз институцију суседства („комшилук“), која је у „предмодерним“ градовима, као што је Панчево тада било, веома јака. У сећањима на житеље Јабучког пута у периоду од 1921. до 1931. године, Станиша Костић поименце набраја све чланове породица које су живеле у тој, једној од најдужих панчевачких улица. Он описује живот и заједништво своје породице са суседима и свим оним Панчевцима који су живели у том крају. Описи начина живљења на Јабучком путу двадесетих година овог века садрже мало карактеристика које бисмо, имајући на уму Виртову карактеризацију, могли приписати „градскости“:

„До Турских, на самом углу Јабучког пута и Црепајске улице, налазила се ковачница и коларница Душана Р. Грујића, специјално грађена у ове сврхе на три дела — ковачница са коларницом; готовим колима уз ознаку цене кола од 4600 динара, као и породичним станом на црепајској страни. Пред станом налазили су се поређани јасенови балвани за израду кола, на којима смо ми дечади редовно одржавали наше „конференције“ за време слободних часова, или за време летњих распуста. Мама Грујић, код деобе дебелих кришки хлеба с машћу и присутних алевог паприком, калфама и шегртима, никако није заборављала и нас на балванима, јер су се на балванима налазили и њени синови Ђура и Андреја, као и мали злосрећни Аца, парализован, у дечјим колицима, коме смо сви указивали пажњу“ („Свеске“, март 1991 : 236).

<sup>5</sup> Овакви „уговори“ били су вероватно још чешћи након оснивања Гимназије (1863) и Српске више девојачке школе (1874), које су у Панчево привукле много младих из шире околине.

Или:

„У десној, попречној улици, Патријарха Чарнојевића, стајала је кућа угледне породице Хадија, из које потичу наши гимназијски другови Никица и Коста... Њихове две тетке, као старе госпође, увек су биле на избоченим прозорима, у време нашег изласка из Основне школе, у црнини са снежнобелим оковратницима. А ми смо их редовно поздрављали уобичајеним поздравом: „Љубим руке!“, што је у многогласју ћака, звучало као „... ke!, ... ke!, ... ke!“. На Божић и Ускрс, због лепог понашања, добијали смо од њих бомбоне и колаче“ („Свеске“, март 1991 : 233).

Становници Јабучког пута често су исказивали сросећање и солидарност са патњама других људи:

„Од улице Светозара Милетића до Улице Саве Текелије, с десне стране, на самом углу, становала је наша гимназијска наставница цртања Шарлота Розеншток, изузетан примерак семитске лепоте, као и породица нашег школског друга Бранислава Букура Бате и његове сестре Станиславе. До њих се налазила кафана „Долина“ чији власници су били међу оним родољубивим Панчевцима који су у току првог светског рата прихватили изгладнелу децу из Босне, док је једна паорска породица са Новосељанског пута, прихватила нашег школског друга Љубомира Ристића... До „Долине“ се налазила пекарница чика Стеве Апостоловића, сиротињског добротвора, уз давање и на месечни кредит чиновницима, што су у његовом одсуству чинили и његова супруга, кћи Лела и син Коста, наш гимназијски друг“ („Свеске“, март 1991 : 232).

За децу је од посебне важности био „уговор“ са бербериним Боком Мартинковићем:

„У то доба чика Ђока је за паоре био не само берберин, већ и стручњак с положеним испитом за лечење рана, чирева, разних посекотина, затим за вађење оболелих зуба, као и смањивање крвног притиска, стављањем пијавица на вратове тлакаша. Пијавице за чика Ђоку хватали смо у ритовима ми, дечади из његовог суседства, а он нас је заузврат бесплатно шицао и подшицавао“ („Свеске“, јун 1991 : 233).

Следећи опис илуструје рурално-урбани реципроцитет у домаћој економији:

„Крај улице стрмо води према Тамишу где се налазила скела. Тада није постојао панчевачки мост, па је ово била једина веза ритских села Овче и Борче са Панчевом. Ми, дечади са Јабучког пута, помагали смо скелецији чика Мити у превозу Овчана и Борчана, нарочито суботом, када је био пијачни дан у Панчеву. Скела је била закрчена разнобојно ишараним колима, израђеним у ковачницама и коларницама Гиге Ристића и Душана Р. Грујића са Јабучког пута. Ови прелази скелом Овчана и Борчана остали су дубоко урезани у нашем сећању, нарочито зими, када су сељаци носили тешке опаклије, а њихове супруге и кћери кратке овчје бундице, прошаране утканим огледалцима, кочо-перно седећи на шареним саоницама. Била је то импресивна слика у дугачкој колони саоница, посутих ињем, док је сунце бљескало у огледалцима женских бундица. Као на паради пролазиле су Јабучким путем ка Житном тргу и трговини за сеоско становништво — Бранкована и Каначког. У тој колони нас малишане нису могли изненадити џакови пуни пшенице, пасуља или жути клипови жита, али су нас увек збуњивали огромни бели хлебови од 11 килограма, специјално печени за имућније грађане.“ („Свеске“, јул 1991 : 234) — (нагла-сила И. Е.)

Међусобна размена утицаја руралне и урбане средине остваривана је кроз миграционе процесе. Један од најкарактеристичнијих миграционих образаца за ову средину током XIX века, био је

циркуларни миграциони образац средњоевропских занатлија — „вандровање“ калфи. За многе шегрте, родом из околних села, Панчево је било само успутна станица на путу „ка Јевропи“, где су изучавали мајсторства разних заната. У Панчеву би шегртовали од две до четири године, након чега би били проглашени калфама и добили калфенско писмо. Затим је следио пут по Европи, где су калфе гостовале у радионицама познатих мајстора и „крале“ занат. Подаци о местима у којима су се задржавали и о мајсторима код којих су, за стан и храну, помагали, уписивани су најпре (до 1829. године) у артикуле, а затим у посебне књижице — вандровке. У историјском архиву у Панчеву сачуване су 644 вандровке, из којих се види да су панчевачке калфе вандровале у 329 места у целој Европи. Осим финеса заната, они су, по повратку у Панчево и своја родна места, доносили мирис, укусу и боју другачијих предела, навика и постигнућа — нову одећу, јела, технологију, књиге и склоности. На тај начин поново је постигнута интеграција и прожимање урбаних и руралних норми, која је водила новом квалитету и друштвено-културној промени.

Нема, дакле, јасних и дефинитивних дихотомија, осим на „нивоу ума“, нити урбанизација, и насеље које има форму града обавезно мора произвести идеалтипски образац градског живота. Град је велики модификатор начина на који се задовољавају неке од универзалних потреба — припадање, солидарност, кооперативност. Град и „градскост“ су „начин“, али у тај „начин“ су инкорпорирани механизми сродничке мреже и други традиционални комплекси елемената (понашање и вредновање), који се у дихотомној подели село — град, обично приписују руралној компоненти.

\*  
\*   \*  
\*

Схватање града тек као једне од рубних тачака рурално-урбаног континуума, као средине чија се специфичност и „градскост“ састоји управо у способности интеграције различитих „начина“, животних стилова и културних образаца, може значити и негирање класичне теорије модернизације. Модернизациона теорија у чијој основи је еволуционистичко третирање стварности подразумева да сваки новопостигнути ниво друштвеног развоја оставља за собом, готово неповратно, елементе претходних система и склопова, који се касније евентуално могу јавити као реминисценција прошлих времена. Показује се, међутим, да се оно што у класичној еволуционистичкој хронологији долази касније, није обавезно еманциповало од претходних друштвених и културних склопова и црта. Показаће се још нешто: „преживеле црте“, или оно што би, користећи се појмовним апаратом еволуционе теорије, назвали сурвивалима (у конкретном случају традиционализација у модерно доба) може бити последица рационалне политичке одлуке оних који поседују друштвену моћ (у случају који следи: свесно занемаривање институција модерног друштва у циљу остваривања конкретних политичких/класних циљева мађарског племства организованог у политич-

ку партију). Традиционализам се у том светлу може прочитати као стратегија моћника за остваривање монопола над производњом која им омогућује опстанак на власти, или као индиковани културни одговор на партикуларни интерес једне друштвене и политичке групе, увијен у свилени омот „општедруштвеног, узвишеног циља“. Анализа животног стила у Угарској и система вредности који је држава великодушно наметала поданицима у периоду од 1900. до 1905. године, дакле у доба које се може означити модерним у целој Европи, у време замаха индустријализације и владавине меркантилистичког духа, на примеру једног од урбаних центара јужне Угарске, Панчева, омогућиће ми да укажемо и на политичку димензију „модернизационих“, односно „традиционалистичких“ друштвених и културних токова.

Аустро-угарском нагодбом из 1867. године, и стварањем „двојне монархије“, Угарска је на политичком плану изједначена са аустријским делом бившег царства. Постало је могуће да Мађари о својим унутарњим питањима самостално одлучују и руководе државом бирајући сопствену владу и парламент, док је о питањима рата, дипломатије и глобалних финансија одлучивала заједничка влада „двојне монархије“. Независност је коначно постигнута, али је искрсао други проблем који није био безначајан — слаба развијеност привреде. У дотадашњој дистрибуцији привредних активности у Аустријској царевини, Војводина је углавном била оријентисана на производњу хране и, са продором индустријализације, на њену секундарну прераду. Недостатак домаћих привредних стручњака који би покренули дефицитарне привредне гране, ниске заштитне царине на увоз стране робе и јефтине пољопривредне производи, скоро једини извозни артикал овог дела Угарске, довели су привреду у веома тежак положај. Угарско племство, организовано у оквиру Либералне партије, из године у годину побеђује на изборима (на челу са Деаком, потом Калманом 1875—1890, а затим Иштваном Тисом, 1903—1905. и 1913—1917) и сва власт је, практично, у њиховим рукама. Они се тешко одричу својих привилегија, а моћ младе буржоазије, заснована на концентрацији капитала, споро јача. Истовремено, дух новог доба потреса и просторе угарске државе. Почетком XX века откривена је и реч времена које долази — ново.

То је био тренутак у коме су се сукобили интереси друштва, зрелог за привредну реформу, и интереси државне и политичке елите, којој таква трансформација није одговарала. Уместо реформе, државна политика игра на карту „спаса националне привреде“. Акцију обично иницирају локална индустријска удружења, али она убрзо постаје општеприхваћена и надраста локалне оквире. Панчевачки лист »Határőr« („Граничар“) на насловној страни броја од 4. марта 1900. г. доноси драматичан ударни наслов *Бранимо домаћу индустрију*, а у следећих неколико редова следи и објашњење начина како то урадити: „Одбранили од страних утицаја отаџбинску индустрију која се развија, треба да буде заједничка и најватренија жења свих нас“. Следи неколико редака охрабрења: „Наша тренутна ситуација је сада већ веома лака, јер је наша индустрија на таквом нивоу да производи конкурентне артикле, и потребан је још само мали напор: треба се одрећи оних производа чијом куповином ојачавамо страну привреду.“

Панчевци, судећи по следећој вести, нису усвојили ове препоруке које би, по мишљењу угарских власти, требало да помогну остварење „угарског привредног чуда“. У јунском броју листа »Hátárör« (10. јун 1900) пренесена је информација о „ефикасном спровођењу одбрамбених мера у корист домаће привреде које су остварили грађани Темишвара, окупивши се на митингу за одбрану мађарске индустрије“. Аутор је прекорео панчевце да купујући стране производе не штете само мађарској индустрији већ и самима себи, јер „новац који једанпут изађе из државе, више се никада у њу неће вратити“. Текст је завршен патетичним усликом: „Коначно је дошло време да сами за себе нешто учинимо.“

Несагласје између државних интереса и интереса појединаца и друштвених група које творе друштвену заједницу видљиво је кад се упореде прве и последње стране новина: уводни коментари и рекламне и огласне стране. Уводници на насловним странама готово редовно су посвећени промоцијама „државних разлога“ који становништво убеђују у неопходност „одбране“ домаће индустрије и „заштите“ од иностране робе. У исто време, хотелијери, гостионичари, модискиње и трговци препоручују се новим достигнућима, модерним решењима и понудом робе добављене из „свих делова Европе“, која „задовољава укусу и потраживања цењених грађана и муштерија“. Праћењем умножавања реклама може се стећи утисак о бројности и имовинском стању панчевачких трговаца, занатлија, хотелијера и стручњака слободних професија разних врста (лекари, фармацеути, фотографи, зубари) и, упоредо са тим, може се пратити диференцијација и усложњавање могућности које нуди ново време. Владавину новца наговештавају истрајни потраживачи радне снаге, који као мото имају крилатицу — *много новца* — исписану масним словима при врху огласа. Уз то, све су чешће рекламе банака, игара на срећу и кредитних друштава која одобравају позајмице на различите рокове.

Током 1903. године усталила се рубрика о „отменим трговинама“, у којој су рекламирани ексклузивни артикли и продавнице, пре свега у Бечу и Будимпешти, али и у осталим европским градовима (Праг, Брно, Баден-Баден, Париз), а у броју од 18. јануара 1903. г. први пут је објављена модна препорука циришке модне куће »Nepeneberg« за зимску сезону 1902/3. »Hátárör« од 15. фебруара 1903. године обавештава читаоце о шестонедељном плесном курсу чији ће полазници учити „најновије плесове“. То је и време владавине култа здравља, младости и лепоте. Рекламне стране врве од препорука козметичких средстава која „уклањају бубуљице, митесере и остале неправилности коже, спречавају опадање косе и најефикасније чисте зубе“ (реклама за Feeolin, сапуна сачињен од „42 врсте најфинијих и најсвежијих биљака. Ко га стално користи уместо сапуна остаће леп и млад“ — »Hátárör«, 22. март 1903). Миклош Петровић из Будимпеште, у неколико мартовских и априлских бројева рекламира сопствени препарат за учвршћивање груди, као и куру мршављења, „без последица по здравље“, којом се до „грациозног тела стиже вежбањем и променом начина живота“. Бечлије у то време (март 1903. г.) рекламирају швајцарске сатове и меке хигијенске пелене које више пријају нежној дечјој кожи. И док се

број реклама, одсликавајући пулс живота и људских потреба и сведочећи о могућем начину трансформације тржишта и друштва, повећава из броја у број, из године у годину, угарски државни врх не одустаје од сопственог предлога решења заштите домаће индустрије. Пошто грађанство, судећи по рекламираној понуди, није уважавало предочене разлоге, промењена је циљна група којој се државни врх обраћа за „спас домаће индустрије“. Одлучено је да су то жене.

У уводнику »Натáróг-а«, од 26. априла 1903. године, насловљеном као *Утицај жена на развој домаће индустрије*, аутор истиче да је „велика несрећа што су наши преци, осим спољних непријатеља, морали да се носе и са женама које нису испуњавале своју улогу спаситељице дома, породице и државе“. Новинар сматра да је велика грешка и до њих, мушкараца, што ни сада не увиђају надолazeћу опасност и што „драге им жене не просветле да ситуација у држави наликује оној у сиромашној породици“. „Треба штетети“, каже он у наставку, и додаје: „Тела наших жена не покрива одело мађарског порекла, у околини нема ниједне ситнице која је домаћа, па су нам често и јело и пиће страни... Овде се не може створити индустрија док љубав мађарских жена не запламти, док се не разбуди домољубље.“ Аутор сматра да мађарске жене могу постати спаситељице мађарске индустрије ако почну да користе искључиво мађарске производе и око себе сачине праву „мађарску“ околину. „Једино тако“, сматра он, „биће спасена мађарска индустрија, никако другачије“.

Овај апел женама једна је од последњих препорука спасавања мађарске индустрије њеном изолацијом од међународног тржишта и остатка света. „Логика рекламних страна“ надвладала је „логику уводника“, и већ крајем 1903. и током 1904. године, уз представљање тековина новог доба и најаву индустријске изложбе која ће у Панчеву бити одржана током лета 1905. године, у »Натáрог« (25. октобар 1903) објављена су и оваква гледишта: „Оним мајсторима и привредницима који учешће на Изложби сматрају излишним и мисле да им то неће повећати број муштерија, место је у прошлом веку, јер би тада њихов положај, без обзира на квалитет, био неприкосновен. Данас је касно за такво размишљање — ко не иде у корак са временом, тај ће заостати на своју, и штету свог посла...“ У броју од 15. новембра следи разрачунавање са ранијом политиком: „Они који мисле да ће уз помоћ излива родољубивих осећања мађарска индустријска роба истиснути страну, нису начисто са законима тржишта. Основно је правило у привредном животу да и код производње и код потрошње одређених артикала треба постићи минимум трошкова. Никаква узвишена осећања не могу одстранити инострану робу ако је она јефтинија од домаће. У привреди је интерес битан, то је усмеравајућа слика коју никакве велике речи и родољубиви заноси не могу на пониште“.

Таква промена курса у политици и економским односима изнела је на површину годинама таложени потенцијал предузетништва и трговачког духа. Концентрише се капитал, отварају нове банке и ствара савремени облик трговина, заснован на концентрисању капитала — робне куће. Хотели се реновирају, преуређују и опремају „модерним намештајем“. Шире се асортиман и понуда услуга



многих радњи (осим продаје, готово свака већа радња нуди додатне услуге: шивење, обуку за рад са модерним шиваћим машинама, модне савете, пеглање цилиндара и шешира, оправку сатова или уређење ентеријера). Ужурбана привредна активност је увод у изложбену 1905. годину. Два дана уочи отварања Привредне изложбе (13. августа 1905. г.), на половини последње стране листа »Delvideki lapok«, појављује се, по први пут, реклама са фотографијом на којој је овековечен власник испред своје реновиране и проширене радње. Са драматично наглашеним препорукама на маргини рекламе (Потпуно, сасвим ново!), у опширном текстуалном делу пише и да Фишер Микса ради „у потпуности задовољавајући захтеве новог времена“, а ново је и истицање сопственог предузетништва, следећим речима: „Храбро могу да изјавим да баш ја у сваком погледу могу да задовољим своје муштерије, као било који бечки или будимпештански трговац“ (нагласила И. Е.).

По завршетку изложбе, која је, по оцени новинских извештача, била веома успела, награђени трговци и занатлије својим редовним рекламама додају и ово признање квалитета — препоруку новог времена.

\*  
\*   \*  
\*

Панчевачки пример осцилације „клатна владајућих норми“ од традиционализма до модернизма као препорученог животног стила, у преломном периоду једног урбаног и, по многим карактеристикама (почетна акумулација капитала, плурализовање друштвених група, одвајање цркве од државе, лацизација културе, интеграција на принципу држављанства и уопштавање вредности) модерног друштва, може послужити као илустрација политичке употребљивости тих процеса. На примеру Панчева и Угарске у периоду 1900—1905. године видљиво је да је оно што у области културе (у најширем смислу те речи) називамо „модерним“, односно „традиционалним“, у ствари, епифеномен економских и друштвено-политичких процеса. То значи да ће у одређеном тренутку бити промовисани они „културно ефикасни системи“ који задовољавају партикуларни интерес политичке елите, формулисан као „државни интерес“ или друштвену потребу. Такви, „културно ефикасни системи“ функционишу као интегрисући фактор и служе за уцелињење друштвених система, ма колико, са становишта цивилизацијског прогреса, они били анахрони. Зато ћу, за потребе овог рада, сведене дефиниције традиционализма и модернизма као „везаности за устаљене обрасце понашања, мишљења и вредновања“, односно „склоности ка укусу новог времена и иновацијама“, проширити на однос према *целокупној стварности*, дискурс, начин виђења ствари укључујући ту и корпус традиције, и нова постигнућа, и потенцијалне могућности. Традиционализам, у таквом значењу, није строго везан за упућеност на традицију, па се тако не може везати ни само за традиционална или рурална друштва. Традиционализам као однос према целокупној стварности може бити испољен и у односу на новине и потенцијалне развојне могућности, баш као што индикатор модерности

једног система не мора бити само изразити рецептивитет нових тековина већ и особен однос према традицији и њено другачије вредновање. А и традиционализам и модернизам могу бити могућни културни избор, културни одговори који се међусобно не искључују ни просторно ни временски.

Модернистички и традиционалистички културни токови саздани су од културних елемената из огромног резервоара могућних културних одговора на одређене друштвене потребе у специфичним друштвено-историјским ситуацијама. У том смислу, нема дефинитивно прошлих и превазиђених културних елемената и комплексани превазиђених културних одговора, само је питање тренутка када ће, и начина на који ће бити компоновани и употребљени. Или, да парафразирам Сузану Лангер: одговора има много, али они, заправо, и нису толико битни. Одговори произлазе из природе наших питања, из начина виђења ствари, па је стога од одговора много важније умети постављати права питања.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Eisenstadt, S. N., Shachar, A.  
1987: *Society, Culture and Urbanisation*, Beverly Hills, SAGE Publications.
2. Дамјанов Бранислав; Хеш, Елза  
1985: *Преглед развоја занатства у подручју удружења занатлија Панчева, Ковачице и Алибунара 1795—1985*, Информатор Историјског архива, Историјски архив, Панчево.
3. Halpern, M. Joel  
1985: *Some perspectives on Balkan Migration Patterns (with particular reference to Yugoslavia)*, Monton Publishers, 77—115.
4. Илић, Јован  
1984: *Развој и основне карактеристике становништва југозападног Баната с посебним освртом на општину и град Панчево*, Историјски архив, Панчево.
5. Jelić, Jordan  
1988: *Jednodimenzionalna antropologija*, August Cesarec, Zagreb.
6. Костић, Станиша  
1991: *Житељи Јабучког пута*, часопис „Свеске“ бр. 7 и 8, март и јун, Заједница књижевника Панчева.
7. Mitchell J. Clyde  
1973: *Theoretical Orientations in African Urban Studies*, The social Anthropology of Complex Societies, Tavistock Publications, 37—61.
8. Парсонс, Талкот  
1992: *Модерна друштва*, Градина, Ниш.
9. Пецињачки, Срета  
1985: *Граничарска насеља Баната (1773—1810)*, Матица српска, Нови Сад.
10. Пушић, Љубинко  
1987: *Урбанистички развој градова у Војводини у 19. и првој половини 20. века*, Матица српска, Нови Сад.
11. Тодоровић, мр Милан; Хеш, Елза  
1985: *Историја школа у Панчеву у 18. и 19. веку*, Информатор Историјског архива 21 и 22, Историјски архив, Панчево.
12. Васић, Павле  
1989: *Уметничка топографија Панчева*, Матица српска, Нови Сад.
13. Вујовић, Сретен  
1988: *Социологија града*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
14. Вирт, Луис  
1988: *Урбанизам као начин живота*, у Вујовић, Сретен, *Социологија града*, Београд.

У раду су коришћени и комплети листа „Натарог“ (Граничар) за 1990, 1901, 1902, 1903, 1904. и „Delvideki lapok“ за 1905. годину.

*Ildiko Erdei*

PANČEVO: THE RURAL-URBAN CONTINUUM IN DIACHRONIC PERSPECTIVE  
(The socio-political dimension of traditionalizing process)

The dichotomous study of urban and rural environments has been criticized by modern sociologists and anthropologists. Instead, they have opted for the study of one of those two social forms as part of the other, of their mutual influences and permeation, that is of the rural-urban continuum. At the turn of the twentieth century Pančevo was an example of a mixed »rural-urban« form. At that time and in such an environment, the political usage of cultural elements which represented the content of ethnic boundaries and promotion of traditionalizing processes were possible. This indicates to the continuity of the processes which have proven to be »culturally effective« for the maintenance of the existing socio-economic and political structures.

Мирослава ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

Претходно саопштење  
UDK 398.2:323.15

## ПУТУЈУЋЕ ПРИЧЕ ИЗ ДАЛЕКА<sup>1</sup> Новине и чланци о исељеницима

О судбинама наших људи преко мора се слуша, шапуће, радознано пропитује и бучно препричава. Основу сазнања о исељеницима чине пристигле вести које комплементарно преплићу доживљено и замишљено. Тако настају предања. Са причама предањима се одлази и са причама се враћа. Њима се верује, јер оне емотивно потхрањују и сазнајно мобилишу свест људи, остављајући трага у обликовању вредности и ставова на релацији ми—овде и ми—тамо; овај свет и онај свет.

*Кључне речи:* завичајна штампа, приче, исељеници, мит и реалност, идеологије.

Представе о људима који су се отиснули у свет израз су јасних и одређених али, и магловитих односно загонетних слика. Привидна и ефемерна спознаја о исељеницима оставља утисак уобичајене појаве потом и несвакидашње визије у знатижељном сусрету са недокучивим — ту је, а не види се, прича се, а не зна се... Свако од нас зна по неку причу или епизоду из живота *стрица из Америке, момка са асфалта — хероја улице, пут од сиромаша до богаташа, о прослављеном имену нашег човека тамо, преко Океана ...* Зачућујућа и задивљујућа казивања путују кроз време и простор успостављајући неке нове односе и релације. Оне су извучене из писама, пакета, штампаних публикација, илустрација. Путујуће приче о исељеницима исказане и записане, подстичу експанзивитет у унакрсном преношењу порука, при чему оне често излазе из скровишта анонимног и приватног, улазећи у сферу јавне комуникације једне локалне средине и завичајног мњења. Масмедији, посебно штампа, јесу моћни инструменти у преношењу и обликовању сазнања о нашем свету преко Океана.<sup>2</sup>

Овај рад се заснива на аналитичком прегледу бројних примера из живота наших исељеника у Америци. Завичајну причаоницу већ извесно време заплускују разноврсни натписи из новина: *Велико откриће нашег чувеног проналазача у Америци; Човек ус-*

<sup>1</sup> Октобра 1992. године на Филозофском факултету у Београду на симпозијуму „Сусрет два света“ посвећеном 500. годишњици открића Америке прочитала сам излагање *Представе о исељеницима у Америци*. Ово је интегрални текст.

<sup>2</sup> Последњих година се запажа веће интересовање масмедија за проблем исељеништва. Приказане су документарне ТВ емисије о исељеницима који живе у САД, Канади, Аустралији и др. Истакнути исељеници су били и гости у неким ТВ емисијама. У домену документарног и играног филма посебно се издвајају остварења Ж. Жилника и С. Попова, који говоре о судбинама наших људи у иностранству, проблемима друге генерације и културним контактима.

пеха у моћи; Суђење нашој црној петорци у Америци; Случај Р. у Америци... Малобројни ловци на сензације, упорни трагачи за исељеничким досијеима нуде завичајном аудиторијуму узбудљиве детаље из неке друге свакодневице. Новински чланци обогаћују и допуњују модус схватања и понашања заснованих на корелацији завичајног и иностраног. Тај однос, међутим, остаје крајње нејасан ако не схватимо смисао порука које проистичу из садржаја пренесених вести и облика информисања. Ток информације од њених извора до порука упућује на многа значења, широк круг вероватноћа и сам избор пријема.<sup>3</sup> За читалачки аудиторијум битан је садржај информација (актери и догађаји). Зато се главна комуникација одвија на релацији читалаца и јунака прича. Тај контакт може бити непосредан кад је јунак новинског написа истовремено и приповедач (нпр. преко интервјуа или писама, директним обраћањем читаоцима) и посредан, кад о исељеницима други говоре, односно пишу. Примљене и прочитане вести најчешће настављају пут даљег преношења у виду испричаног и препричаног, чиме се још више проширује поље заинтересованог аудиторијума. Већ сама могућност недоживљеног, али замисљеног *другог свега* у низу покретних слика код не исељеника изазива представе.<sup>4</sup> Помоћу њих се могу разоткривати и одгонетати дилеме како завичајна средина види исељенички свет и како га прихвата.

#### ТРАГОМ НОВИНСКИХ ИСЕЧАКА

У популистичкој дневној и периодичној штампи (посебно београдској, новосадској и делимично загребачкој) могу се издвојити разноврсни написи о нашим људима расутих по свету.<sup>5</sup> Новински текстови се појављују у виду кратких вести — обавештења или опширнијих чланака — коментара, интервјуа и фељтона. По садржају, могу се издвојити они који дају преглед општих одлика нашег исељеништва нпр. *Узрок исељавања* (1914), *Где иде радна снага* (1914) или *Наши у свету* (1989) итд.<sup>6</sup> У рубрикама „међу нама“ најлази се и на notiце у виду обавештења, на пример: *Прослава Видовдана у Чикагу* (1915), *Прослава св. Саве у Америци* (1924),<sup>7</sup> као и годинама касније када се појављују кратке вести о исељеничким свечаностима или посетама официјелних завичајних делегација. С времена на време објављивани су и различити ставови и опције истакнутих појединаца и институција о проблему исељеништва; на пример, 1912. године у „Радничким новинама“ су изашли делови из говора посланика Драгише Лапчевића, који се освр-

<sup>3</sup> Умберто Еко, *Култура, информација, комуникација*, Београд 1973, 66.

<sup>4</sup> „Представе су појаве неке менталне слике у духу корисника знакова“. в. Освалд Дикро и Цветан Тодоров, *Енциклопедијски речник наука о језику I*, Београд 1987, 177.

<sup>5</sup> На основу систематизације бројне периодичне и дневне штампе у периоду између 1873. године и 1992. године, за ову анализу је сачињен избор података који представљају релевантну основу за анализу.

<sup>6</sup> Радничке новине (Београд), 13. III 1914; Радничке новине, бр. 64, 1914; Илустрована политика (Београд), 28. VI 1989.

<sup>7</sup> Политика (Београд), 18. VI 1915; Политика, 12. II 1924.

<sup>8</sup> Радничке новине, 1. VI 1912.

ће на акутни проблем исељавања; или, 1924. године у „Политици“<sup>9</sup> су објављени коментари на рад Министарства социјалне политике у вези са издавањем путних дозвола, итд. Један број новинских текстова посвећен је појединцима који су својим делима привукли пажњу америчке јавности, улазећи тако тријумфално на завичајну позорницу. Наравно, у медијима су промовисани и они анонимни исељеници чије су биографије постале интересантне завичајном мњењу, те су се уврстили у плејаду познатих и значајних „наших Американаца“.

У ретроспективи популарне дневне и друге домаће штампе од краја XIX века до данас запажа се да су животне судбине појединаца који су се нашли, а посебно прославили у другом свету, плениле завичајну средину. Из адресара таквих личности издвојићу оне које је штампа, а тиме и јавно мњење, највише фаворизовала, стварајући тако посебан модел исељеника — ј у н а к а.

Давне 1873. године у новосадској „Застави“ је објављен чланак под називом *Један Србин Американац*. У првим реченицама текста је записано:

„Мало ће Србада бити који ће знати да је ту скорице умро у Америци један њихов племеник кога никако не би требало испустити из читуље умрлих Срба.“<sup>10</sup>

Позивајући се на тадашње америчке новине, у чланку се даље описује животни пут Борба Фишера (Шагића), који је, доселивши се у Америку 1815. године, од сиромашног залуталог путника временом постао виђени амерички грађанин, обављајући послове судије, јавног бележника, конзула, новинара. Како су тадашње новине писале, реч је о „дентлмену са чистим карактером, који је проживео веома буран и романтичан живот“.<sup>11</sup> Ко зна да ли би се ишта сазнало о овом Београђанину из далека да се 1843. године није појавила књига Џона Лојда Стивенса *Догађаји на путу за Лукатан*. „Даница“ и „Сербске новине“ су објавиле неке одломке из ове књиге, у којима се говори о сусретима писца са Џорџом Фишером. Од тада је прошло много година до поновног појављивања имена Џорџа Фишера на страницама листа „Политика“. Овај исељеник постаје познат као први Србин који се отиснуо у Америку: *Како се Борбе Рибар после Првог српског устанка нашао у Мексику и Тексасу*.<sup>12</sup>

Прво објављивање Николе Тесле у завичајној дневној штампи датира из 1892. године, када је знаменити научник посетио Београд. Том спектакуларном догађају је посвећена посебна пажња: *Тесла у Београду*. Београдски „Србобран“ је подробно писао о припремама за дочек:

„За дочек великог светског учењака Србина Николе Тесле спрема се вечерас велико и мало на станицу. Никола Тесла долази у 10 часова увече

<sup>9</sup> Политика, 18. II 1924.

<sup>10</sup> Застава (Нови Сад), 7. X 1873. (из приватне збирке докумената В. Бајца)

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Политика, 1. XI 1964.

брзим возом из Пеште у Београд. Драгог госта дочекаће академско пјевачко друштво „Обилић“ са заставом, војничка музика са грађанством, председник општине са одборницима...“<sup>13</sup>

Затим су се у новинама појавили опширни написи о Теслином боравку у Београду: од дочека на станици, аудијенције код краља, шетње по граду, до чувеног говора који је одржао у холу Велике школе.<sup>14</sup> Последњих деценија издваја се серија чланака о Тесли који, пре свега, имају едукативни карактер у виду сећања и подсећања. Нижу се кратке приче или фељтони о животном путу научника: *У Теслином селу; Живот у тријумфу...*<sup>15</sup> Отварају се приватни досијеи пријатеља и сарадника: *Сећање 92-годишњег Милоша Тасића на вишегодишње дружење са Николом Теслом...*<sup>16</sup> Пише се о Теслиним коренима, пореклу, месту рођења: *Корени Николе Тесле.*<sup>17</sup> Тесла, као личност из славне националне прошлости, постаје и тема разноврсних расправа које штампа објављује. На пример, у новинама „Политика“ и „Данас“ својевремено се полемисало о одговорности појединих институција за заштиту споменика овог славног научника и исељеника.<sup>18</sup>

Из далеке Америке стизала је понека вест о Михаилу Пупину. Једна од првих вести објављена је у Политици из 1915. године:

„Професор Пупин објавио јуче да је довршио свој посао на образовању једног фонда за истраживање 25 студената са Колумбија универзитета који ће провести лето у Србији. Сваки од ових студената ће понети по један Фордов аутомобил, то ће се ставити српској влади на расположење и тиме необично много олакшаће саобраћај у Србији... Исто тако ова експедиција носи са собом санитарски материјал који је изабрат и набављен под упутствима професора Пупина.“<sup>19</sup>

Ове пристигле вести представљају ретка сведочанства о активностима наших истакнутих исељеника, иако се зна да је истовремено деловала исељеничка штампа (нпр. „Американски Србобран“), која је пружала обиље информација о Пупиновом раду. Последњих деценија, Пупиново име се помиње приликом јубилеја, односно неких значајнијих датума из његове биографије: *О горостасу из Идвора;*<sup>20</sup> *Светска слава банатског пастира;*<sup>21</sup> *Ајнштајн и Пупин, из нових и старих албума...*<sup>22</sup> Међутим, права експанзија чланака о Пупину јавља се деведесетих година. Овог пута спектакуларна тема новинских натписа је Пупиново богатство и његови наследници. Тако се сазнаје, трагом затурених писама и откривених тестамената, да постоји велико благо у Америци, вероватно у сефу

<sup>13</sup> Србобран (Београд), 23. V 1892.

<sup>14</sup> Браник (Нови Сад), 28. V 1892; Србобран, 30. V 1892; Одјеци (Београд), 30. V 1892.

<sup>15</sup> Борба (Београд), 9. I 1955; к-2, 10. VII 1955 (Прес документација Политике).

<sup>16</sup> Новости (Београд), 12. IX 1985.

<sup>17</sup> Политика, 3. VIII 1985.

<sup>18</sup> Данас (Загреб), 1985; Политика, 1985.

<sup>19</sup> Политика, 18. VI 1915.

<sup>20</sup> Борба, 1. X 1979 — 10. X 1979.

<sup>21</sup> Вечерње новости, 28. V 1979 — 7. VI 1979.

<sup>22</sup> Политика, 7. IX 1985.

неке банке и под шифром. Појављују се Пупинови наследници (ближи и даљи) који покрећу медијску кампању у походу за богатством: *Шок доларског наслеђа; Пупинови наследници са свих страна; Куд се додеше долари из фондације...*<sup>23</sup> Мистерија Пупине нове заоставштине постала је права медијска сензација.

О наведеним личностима су углавном исцрпљени подаци које нам је пружила давнашња и скорашња штампа. Захваљујући овим великанима, део исељеничке историје није препуштен забору. Последњих двадесет година запажа се постепена кумулативност информација о нашим људима у свету. Медији представљају нове јунаке, истичу се њихови успеси, обелодањују афере. Новински фондови откривају нова имена значајних исељеника. Један од њих је и научник који живи у Америци Богдан Маглић: *Ајнштајн из Сомбора*.<sup>24</sup> Издавају се новински исечци о Маглићевим проналасцима и признањима, о његовом приватном животу, о познаницима са људима из америчке културне и политичке елите.<sup>25</sup> Наравно, не заобилазе се и његова ангажовања у патриотским мисијама: *Родољуб са обале Пацифика; Велики научник и патриота*.<sup>26</sup>

Уз име Богдана Маглића у завичај пристижу нова сазнања о успешним поједницима који организовано делују на исељеничкој и америчкој политичкој сцени. У завичајним медијима су све присутнији људи из света науке, бизниса и америчког гламура.<sup>27</sup> Тако је својевремено лансирана прича о нашем мапнату из Калифорније, о његовој познатој компанији и луксузној вили. Затим се говорило о његовом повратку у завичај и активном укључивању у политичка и државна збивања.<sup>28</sup> Реч је о Милану Панићу: *Наш доларски милионер; Човек успеха и моћи...*<sup>29</sup>

За љубитеље звезданих прашина остају они исечци из штампе који пишу о тријумфима нових досељеника уметника, спортиста (подсетимо на Емира Кустурицу, Владу Дивца, Моника Селеш), или, пак, о оним Американцима „наше горе лист“. Ови други, потомци исељеника, представљају праву егзотичну атракцију, нарочито ако је реч о прослављеним личностима. Тада се, као по правили, најпре открива име познатог потомка: *Карл Малден је у ствари Младен Секуловић...*<sup>30</sup> затим се открива породично порекло, издавају секвенце из живота: пут до славе. Посебно су биле занимљиве приче о глумцу Карлу Малдену: *Од канти за млеко до уметничке школе и Оскара*,<sup>31</sup> или о Питеру Богдановићу, режисеру који је својим екстравагантним животом у холивудском стилу био примамљив за рубрике „занимљивости из света“.<sup>32</sup> Да је реч о „правим нашим“ потомцима, у текстовима се

<sup>23</sup> Политика, 20. I 1992; 17. II 1992; 14. V 1992; 18. V 1992. итд.

<sup>24</sup> Дакас (Загреб), 13. VI 1989.

<sup>25</sup> Политика, 23. IX 1961; Политика, 11. XI 1961; Политика, 15. II 1988; ТВ ревија (Београд), 28. III 1980; Илустрована политика, 15. II 1988.

<sup>26</sup> Илустрована политика, 15. X 1991; Политика, 15. II 1988.

<sup>27</sup> НИИ (Београд), 28. II 1977.

<sup>28</sup> Илустрована политика, 11. VII 1992; ТВ Ревиија 9. VII 1992; Политика, 17. VI 1992, итд.

<sup>29</sup> НИИ, 28. II 1977; ТВ Ревиија, 22. VII 1988.

<sup>30</sup> Политика, 3. VIII 1989.

<sup>31</sup> Интервју, 2. X 1981.

<sup>32</sup> Илустрована политика, 6. II 1973; Илустрована политика, 25. V 1985.



обично истиче и њихова приврженост и упорност да препознају и очувају симболе порекла:

„У трећој години говорио је наш и енглески језик савршено течно и то знање језика је сачувао до данас.“<sup>33</sup> (Питер Богдановић)

„Слабо говори језик, али познат је по томе да у сваки сценарио на филму убаца по коју реч из старог краја.“<sup>34</sup> (Карл Малден)

Фактографски подаци о неким исељеницима забележени су и у црним хроникама дневне штампе. Седамдесетих година у новинама излази серија чланака о криминалу, убиствима, мафијашким аферама и сл. исељеника у САД. Тако се могу издвојити сензационални наслови о отмицама авиона, подметањима бомби, мистериозним убиствима: *После писма убиство, Злочин усред New Yorka; Безочни злочинци.*<sup>35</sup> Посебно медијски, промовисан је случај Каваје и његове дружине, који је због отмице америчког путничког авиона осуђен на 40 година робије.<sup>36</sup> Следило је низ других догађаја: суђење, поновна отмица авиона и, на крају, робијање у чувеном затвору Алкатраз.<sup>36а</sup> Такве и сличне афере нису лише политичке позадине, при чему се у новинским вестима обелодањују активности многих исељеничких организација, уз обавезан официјелан коментар — осуду: *Галерија мрачних типова; Безочни злочинци.*<sup>37</sup> Сlike које се презентују показују да и унутар исељеничке оазе царују обрачуни, сукоби у којима су исељеници и нападачи и жртве. Сетимо се инцидента са Вјекославом Радовићем: *Агентат на истакнутог југословенског исељеника.*<sup>38</sup> У међусобним обрачунима исељеника остају многе мистерије и недоумице, нерасветљена убиства и претње.<sup>39</sup>

Осим ових опомињућих текстова о „опаснима“, у новинама искрсне и понека занимљива прича о животу исељеника. На пример, извучен из исељеничких анонимуса појавио се Стеван Мандарић: *Адмирал с Личком капом*, који је дошао у родни крај да тражи „Краљевића Марка“. Повратак у завичај није ништа необично, али детаљи из живота овог исељеника плене егзотичношћу: ратовао на Пацифику, са адмиралом Ричардом Бердом кренуо у експедицију по поларним крајевима, итд.<sup>40</sup>

Трагом занимљивости — јесте ли чули за... недавно се појавио и чланак *Тајанствена Мици Лоу*, у коме су изнети необични детаљи из живота ове жене. Милица Анђелковић, односно Мици Лоу, односно Ева Марија из Врњачке Бање, нашла се у избеглиштву, потом у Америци удавши се за америчког лекара. Али, за нашу

<sup>33</sup> Из Прес документације „Политике“ / Питер Богдановић.

<sup>34</sup> Интервју (Београд), 2. 10 1981.

<sup>35</sup> Експрес политика, 9. IX 1972; Политика, 17. VI 1976; Политика, 10. IX 1977; Новости, 1. XII 1978; Илустрована политика, 6. VI 1978; Борба, 28. IV 1979; НИЦ, 1. VII 1979., итд.

<sup>36</sup> Политика, 5. XII 1979.

<sup>37</sup> Вјесник (Загреб), 8. VII 1981; Борба, 28. IV 1979.

<sup>38</sup> Борба, 23. II 1978.

<sup>39</sup> Новости, 7. III 1972.

<sup>40</sup> Новости, 28. VII 1978.

јавност њен живот постаје интересантан од тренутка када се упознала са члановима династије Караборђевић, Петром и Андријом. Драмски заплет ове приче открива и неке загонетности: Петров тестамент, удаја за Андрију и његова смрт.<sup>41</sup>

У штампи наилазимо и на вести у којима се спомињу исељеници као добротвори. Позамашан је списак оних који су помагали своје у старом крају. Једна од таквих вести датира из 1915. године, објављена у „Политици“. Реч је о сиромашној служавки Катизи, која је помагала у сакупљању помоћи за настрадали завичај. Сазнавши за њен пожртвовани рад, служавкин газда, богати Американац оснива хуманитарни фонд. Звао се Frottingham.<sup>42</sup> И, тако све до данашњих дана, када се глас и помоћ исељеника посебно фаворизује и медијски промовише.<sup>43</sup>

Следи још много примера. Исељенички досијеи нуде неисцрпну грађу.

#### ЈУНАЦИ НА РАСКРШЋУ СТВАРНОСТИ И МАШТЕ

Чиме ове приче плене и како завичајна средина види исељенике?

Читалац се обично најпре сусреће са насловима у новинама, затим се упознаје са садржајима написа, односно њиховим сегментима. Информација добија одређену вредност тек када поруке као ознаке постану поруке значења у коначном избору пријема вести.<sup>44</sup> Довољно је написати бели свет и знати да је реч о исељеницима, туђини, или наши преко воде — исељеници у Америци, Аустралији. На тај начин се улази у симболичко поље значења које открива стварни и замишљени свет исељеника. Али, да би схватили ту игру реалног и имагинарног у осмишљавању лика исељеника, вратимо се општим порукама исељеничких прича — исповести (посредно или непосредно емитованих), односно њиховим темељним промитским структурама. У објављеном раду *Исељеничка прича — мит и реалност*<sup>45</sup> анализирани су исељенички животописи. Испричана и забележена сведочанства граде један посебан реторички и списатељски жанр као посвећене животне историје исељеника кроз памћења и сећања. Композициони оквир исељеничких прича издваја епизоде — догађаје који уобличавају битније етапе исељеничке повеснице: одлука, испраштање, одлазак, сусрет и сналажење у новој средини, прихватање и уклапање у другачију свакодневицу, преплитање усвојених и пресађених културних система у потрази за идентитетом. Драматуршки заплети и расплети до-

<sup>41</sup> Илустрована политика, 3. VII 1990.

<sup>42</sup> Политика, јун, 1915.

<sup>43</sup> У Политици су током 1989. године и 1990. године објављиване информације о укључивању бројних исељеника у акцију зајма „За привредни развој Србије“. У пропратним текстовима се обично наглашавало да је помоћ исељеника у виду добровољних прилога.

<sup>44</sup> Умберто Еко, *Култура, информација, комуникација*, Београд 1973, 65—66.

<sup>45</sup> Мирослава Лукић-Крстановић и Мирјана Павловић, *Исељеничка прича — мит и реалност*, Гласник Етнографског института САНУ, 38, Београд 1989.

габаја откривају симболична значења порука-прича: замишљени рај, адаптивни хаос и доживљени пакао, оживотворење завичаја у новој средини. Митска основа исељеничких прича постаје улазна виза за тумачење порука на релацији испричаног, препричаног, саслушаног и прочитаног. Тако завичајна причаоница разоткрива и схвата исељенички свет градећи сопствену визију у моделирању исељеничког портрета.

Завичајна средина види исељенике као стварне и као фантазијске јунаке. Исељеници су несвакидашњи јер су далеко, јер су моћни као добри, односно зли. У мислима завичајаца исељеници су отеловљење жеља и тежњи, али и јада и чемера. Као такви, они су морални и вредносни катализатори у сврставању, груписању, зближавању и одвајању.

Из далека: Свако кретање људи ма где и ма када успоставља стварне и замишљене везе у општењу које приближавају и удаљавају, спајају и раздвајају. Кад се присетимо прича — записа о исељеницима, запазићемо да су оне заопрнуте велом несвакидашњег, јер нам долазе из далека. На првом кораку схватамо да је то Америка. Сваки наслов или увод чланка наглашава просторну дистанцу: *Наш човек са Запада, Барба из Америке, Преко Атлантика по богатство, Преко океана у смрт, Далеко је Америка, наши у далекој Америци*... За Америку се користе еуфемизми: преко, преко, баре, преко воде, тамо, далеко, с оне стране океана... И, како кажу древна предања, Нови свет и Стари свет раздваја Велика вода. Стога одлазак-прелазак преко Океана поред стварног има и симболично значење. Јер, вода је извор живота и смрти; она ствара и разара; она је крај и почетак.<sup>46</sup> Оно што је далеко, са морем је још даље. То знају они који остају и они који одлазе. Даљина омеђава и раздваја, али у свести и мислима људи спаја раздвојено и приближава удаљено. А, све што је далеко недодатљиво је и недокучиво, значи и непознато. Зато у описима исељеника и њихових пустоловина посебну драматуршку градацију имају епизоде опраштања путовања — дуго, мукотрпно, неизвесно и долазак — збуњујући.

„Лађа приспе. Схвати да му је кеса с новцем празна. Тада постаде „редемтијонист“, тј. путник који није платио возарину.“<sup>47</sup>

Патње младог путника; празног џепа у Америку — најзад обала.<sup>48</sup>

Даљина је изазовна, ризична и претећа. Не одлучује се свако и лако овој побуди. Даљина привлачи и прождире. Они који су нестали у далеком свету васкрсавају преко прича — вести као људи из далека. Кад су се већ једном са неизвесношћу отиснули Преко, они постају оно што и тајанствена даљина: хазардни, још увек у свом руху препознатљиве носталгије и чежње да се успе.

Добри и зли: Закорачивши у свет невиђеног и замишљеног, исељеницима се приписују особине добрих и злих — анђела и демона. Као такви, они су деја ви црно-белог света. И то је Америка: *Врата раја, Цунгла на асфалту, Дивљи запад*. Није случајно

<sup>46</sup> J. Chevalier и A. Ggeerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb 1989, 755.

<sup>47</sup> Застава, 7. X 1873.

<sup>48</sup> Вечерње новости, 25. V — 7. VI 1979 (фељтон о Михаилу Пупину).

да су многе вести о исељеницима прожете описима сцена беде и сјаја, мрачног подземља и узвишених дела ка врховима славе: године опасног и лагодног живљења.

Исељеници се представљају у светлом видокругу као позитивни јунаци — хероји. То су, пре свега, они који су успели да остваре сан о Обећаној земљи, али и они који су својим признатим делима ушли на врата белог света. Представљени су и приказани као генијални, успешни, познати на „светском тржишту мозга и памети“, на сцени америчког гламура, богатства и изобиља: *Наши проналазач светског гласа, наш доларски милионер*. Њихова имена се појављују на страницама водећих америчких новина, у књигама, улазе у енциклопедије великана и бесмртника. Вести које пристижу у завичај мање наглашавају пут успона, већ више завршни чин тријумфа, чиме се постиже већа глорификација: *Ново откриће; Велико светско признање*.<sup>49</sup> Важни су и очевици који ће успех исељеника потврдити, тим пре ако су то људи од моћи и угледа на америчком простору. Круже фотографије у друштву са познатим сенаторима, моћним магнатима или се ексклузивно објављују изјаве ловаца на таленте о чуду једног дошљака: *Човек као што је Вестинхаус нуди му је баснословну плату и трећину интереса у својој великој компанији*.<sup>50</sup> Са таквим потврдама доказује се и прихвата узвишени и херојски лик исељеника. Стандардизоване материјалне и духовне вредности, такође, допуњују и валоризују схватања и ставове завичајаца шта је и колико добро и успешно. С једне стране, добро се огледа у способности поистовећивања са америчким стандардима и вредностима, па се често описују велике куће, базени, луксузни аутомобили.<sup>51</sup> С друге стране, добро се испољава у доследном испољавању дошљачког аскетизма: *ненаметљивост, скромност, уздржаност: И поред свега, живео је тихо и скромно; И поред славе, води миран и тих породични живот*.<sup>52</sup> Са ореолом позитивних јунака исељеници се виде и као носталгични сањари: *Сања да поново оде тамо одакле су његови*,<sup>53</sup> *Жели да види свој родни крај*.

Далеки свет, међутим, нуди и своју друпу, мрачну страну где господаре и владају хтонске силе криминала и смрти. Сусрећу се и удружују „авети“ које лутају светским беспућима, „разбојници“, „изроди“, „злочинци“. Вести пристигле званичним и незваничним путевима остављају простора разним верзијама, претпоставкама: Да ли је истина? Веровали или не? У вртлогу зла исељеници се обрачунавају међусобно и са другима. Из далека стижу и преносе се слике исељеничког подземља. Протагонисти и догађаји заокупљују пажњу својим узбудљивим, загонетним и трагичним садржајима. Завичајна причаоница не само да је заплуснута осећањима зебње већ и страхом да се то зло не појави. Завичај тежи да се приближи и поистовети са добрим исељеницима, односно да се удаљи и одре-

<sup>49</sup> Политика, 23. X 1961 (Б. Маглић); ТВ Ревивија, 8. XI 1985. (К. Малден)...

<sup>50</sup> Политика, 3. VII 1956 (Н. Тесла).

<sup>51</sup> Илустрована политика, 15. X 1991 (Б. Маглић); Илустрована политика, 11. V 1992 (М. Панић) итд.

<sup>52</sup> ТВ ревија, 8. 11. 1985. (К. Малден); Новости, 12. IX. 1985. (Н. Тесла)

<sup>53</sup> На пример у чланцима и фелгтонима о Н. Тесли или Б. Маглићу...

кне злих људи из далека. Злодела и гласови о њима су контрапункт „идеализованој“ завичајној идили која треба да се сачува од опасности које круже.

Моћни: Враћамо се лажмотиву исељеничких прича — исповести: беше сан о обећаној земљи — сањани рај, доживљени вртлог пред амбисом пакла и тријумф у проналажењу сигурности и спокојства. До завичаја допире глас о борби, страдалништву, пропаст и успону. И, кроз невиђене, али препричане слике, исељеници су, било као добри или зли, моћни (горостаси). Шта узбуђује и запрепашћује? Прво, да су се снашли, затим да су опстали и, коначно, да су успели и победили адаптивни хаос. Свакако да животни пут сваког појединца томе тежи, али свест о непознатој даљини побуђује мисао да је живот исељеника нешто изузетно. Мисли се да за то треба посебне снаге, издрживљости, сналажљивости, истрајности. Зато приче — новински записи наглашавају: *Пошао је празног џепа, а постао славан и богат; Био је пастир, а постао чувени научник; Био је млекација и стигао до славног глумца; Постао је чувен јер је киндаповоо путнички авион, а затим робовао у најпознатијем затвору...*<sup>54</sup> Херојство подразумева борбу и победу, пут од анонимног до познатог, од немоћи до моћи, чиме се постиже пожељна градација у митологизацији јунака: *Десило се преко ноћи; Из ништа створио све; Дуг пут од дна до звезда; Пробио се до блиставих висина.*<sup>55</sup> Без обзира на то да ли исељенике красе добра или рђава дела, они се виде као силни, јер су задивили, запрепастили један и/или други свет.

Исељеници су такође моћни, јер у себи носе пожељне врлине, узвишене моралне особине — спаситеља, добротинитеља. И, заиста, у већини исељеничких исповести и повести које штампа бележи наилази се на делове који говоре о бризи и помоћи својим ближњима. У пристиглим вестима посебно се подвлачи њихова племенита улога у повезивању два света: *Негује везе са старим крајем и представља мост у зближавању народа.*<sup>56</sup> У речи мост садржана је следећа порука — исељеници су одабраници и мисионари, јер завичајно представљају свету, а свет завичају. Дакле, велича се њихова посредничка улога у сусрету различитих светова. Међутим, исељеници се посебно истичу као заштитници и помагачи свога, завичајног. То је онај дуг који завичајци очекују од својих изабраника: да их се сете, да их помогну у невољи. Солидарна дела су посебно забележена: *Послао је помоћ у санитарском материјалу;*<sup>57</sup> *Богати наш бизнисмен улаже у болницу.*<sup>58</sup> Таква солидарност представља добровољни, јавни и морални чин.<sup>59</sup> Уколико су невоље и страдања у завичају већа, утолико се више истиче моћ исељеника као добротинитеља и спаситеља. Заузврат неће бити заборављени, од-

<sup>54</sup> ТВ ревија, 22. VII 1988; (М. Панић); Вечерње новости, 28. V — 7. VI 1979 (М. Пупин); Интервју, 2. X 1981 (К. Малден); НИН, 1. VII 1979. (Н. Кавалиа).

<sup>55</sup> ТВ Ревиија, 6. VII 1992. (М. Панић); Борба, 1. X — 10. X 1979. (М. Пупин).

<sup>56</sup> Новости, 9 XI 1978. („Сусрети са нашим исељеницима у САД“)

<sup>57</sup> Политика, 18. VI 1915. (М. Пупин)

<sup>58</sup> ТВ Ревиија, 23. II 1990. (М. Панић)

<sup>59</sup> Miroslava Lukić-Krstanović, *Solidarnost kao etički i ideološki fenomen, Srbi u Kanadi*, NEMZETISEG IDENTITAS, Békéscsaba 1990, 310.

носно остаће у роду свом (новински исписи и то бележе): *Да ли смо га заборавили* (Пупин); *Нисмо га заборавили...*<sup>60</sup>

Конечно, у свести својих сународника исељеници су моћни, јер се нису одрдили, односно јер су одолели упливу другог, страног колектива. Подсетимо се универзалног становишта: далеко је непознато, непознато је страно, страно је друго. У идентитетском пољу Друго је различито, а у вртлогу симбола гради однос својегуђе. Путовање и исељавање стварају искуства о промени — нови простори, нови дом, нови људи, нове навике, дакле, другачије. Усамљени јакочи који одоше и остадоше Напољу постају део ове стварне и симболичне игре разлика. И, као што даљина ствара страх и бојазан од непознатог, тако и свака промена у друго — различито — изазива стрепњу у отуђеност и одрођеност. У пристиглим сликама исељеници се виде као део Америке; али само део, јер остатак свога не желе и не могу отуђити. Када нека вест — прича о „нашем Американцу“, пристигне у стари крај, остаје она дилема — да ли се одродио? Зато се и призивају симболи порекла и припадности. Снага и моћ исељеника огледају се у његовој способности да одоли искушењу промене, да покаже Своје и да га други по томе препознају: *Велики научник је одбијао да прими сву пошту која је долазила на име „Ник“... На крају су сви прихватили његово право име.*<sup>61</sup>

#### КАД НЕВИДЉИВИ ЈУНАЦИ ПОСТАНУ ВИЂЕНИ

Видели смо да су исељеници, јунаци новинских прича, невидљиви али постојећи људи у некој далекој стварности и блиској имагинацији (са призвучком мистерије, маште, фантастике). Све што је инострано, у представама постаје и онострано. Шта се ипак дешава кад се јунаци из прича спусте на завичајно тло? Засигурно реч је о несвакидашњем догађају: виде се, чују се. Они сада постају стварни, иако се навикло на њихов замишљени лик којим су владала митска правила приказивања и препознавања. Кад ступи у завичајну свакодневицу, исељеник-дошљак својом појавношћу подстиче нове дилеме: да ли је он *друго* или *исто*; да ли се променио и да ли има и ту моћ да мења околину? Зато је неисељеничко обазриво, одушевљено или узнемирено на оне који долазе споља. На замишљеном нивоу исељенички и завичајни свет паралелно постоје захваљујући митској вези која успоставља јасне пранице између Овде и Тамо. Оног тренутка кад стварност понуди непосредан сусрет та два света, постоји бојазан (и једних и других) да се овај склад поремети. И, зато често оно што даљина у мислима приближава, сусрет у стварности може да раздваја. Новине бележе и следеће: за оне који остадоше Тамо, пише се: *Наш човек у Америци*, за оне који се појавише у завичају наилазимо и на овакве наслове: *Американац у Београду*; *Бизнисмен из Калифорније...*<sup>62</sup> Кад ступи на тло завичајне свакодневице и изађе из митске коже, због нове етике *другог*

<sup>60</sup> Политика, 13. XII 1983; Политика, 22. XII 1989. (М. Пупин).

<sup>61</sup> Младост (Београд), 15. I 1958. (Н. Тесла)

<sup>62</sup> ТВ Ревија, 23. VII 1990. (М. Панић)

исељеник неизоставно пролази кроз вид моралне провере неисељеничког колектива — поновне иницијације. Тако се *моћ појединца* из далека, мора приклонити *моћи и контроли завичаја*. У вредносним категоријама пожељног и непожељног, исељеници повратници треба да пруже својим делима и понашањем алиби оној замишљеној слици која је модификована у свести завичајаца, пре свега, да су заиста хероји: *Долази човек чија се слава преноси на све стране света и чије се име са највећим уважавањем спомиње.*<sup>63</sup> Недавно је за једног истакнутог исељеника записано: *Човек коме ни један детаљ у животу није поклоњен стигао је још дакле из свог света богатства с пелцером да се прими овде.*<sup>64</sup> Али, неретко, првобитно одушевљење може да се преобрати у одбојност с призвуком злобе: *Није чудо што му сад вршљају по биографији, одсликавајући га као ситног шверцера... Али он је ипак човек света* итд.<sup>65</sup> Постајући део завичајне стварности, исељеници се поново појављују као јунаци нових прича у којима се преплићу виђено, доживљено и замишљено. Успостављају се нова морална правила између *нас и њих* и, по ко зна који пут, дограђује слика о људима из далека.

#### ИДЕОЛОШКИ ЛАВИРИНТ

Кроз симболична значења порука које исказују новински написи, за завичајни аудиторијум исељеници постају епски јунаци (одважни, храбри, неустаршиви), са лирским заносом осећајности чије је уточиште у сећањима и носталгији. У драматуршким заплетима прича они се виде и као трагични јунаци — усамљеници, паћеници у потрази за неким бољим и срећнијим животом. Овако представљени и прихваћени, они побуђују разноврсна осећања: дивљење, знатижелу, тугу, страх. Исељеници — појединци су отелотворење промене, различитости — другог, које се прижељкују јер пружају наду у нешто боље, али и од којих се стрепи јер прете да поремете свакидашњи завичајни/колективни поредак (односе). Зато и на митском и на стварном нивоу владају чврста колективна правила саздана на кодексима и начелима како се опходити према појединцу који је напустио један колектив и придружио се другом. Како се поставити према страном као туђем, другом, различитом? Представе о исељеницима уз помоћ мноштва симбола улазе у идеолошки лавиринт, где постају погодно тло за политичке и етничке категоризације и манипулације. У служби интереса завичајног колектива, односно националних, државних и ужеполитичких тежњи, исељеничко је означено као позитивно и/или негативно, бела и црна емиграција. Оцена или осуда одласка и одсуства, припадности или одробености били су увек у складу са отаџбинским тежњама и позицијама у међународним односима. Са већим или мањим публицитетом, исељеници (посебно истакнути појединци) приказују се и прихватају као сила која емитује позитивну или негативну енергију на своје саплеменике у матици. Са таквим етикетама исељеници постају национални екстреми: пријатељи или непријатељи домови-

<sup>63</sup> Браоик, 28. V 1892 (Н. Тесла).

<sup>64</sup> Вечерње новости, 5. VII 1992 (М. Панић)

<sup>65</sup> Ibid

не, патриоте или издајници. Тако се природна љубав и чежња за родним крајем посебно идеолошки конотира у систем исказа као потврда различите наклоности према свом народу, домовини, вери итд. Дакле, не само природна осећања (чежња и носталгија) већ и нормирани искази — утиснута и испоручена осећања, потврђују лојалност припадништва своје матичном колективу.

„... Ја сам као што видите и чујете остао Србин и преко мора где се испитивањима бавим. То исто треба да будете и ви да својим знањем и радом подижете славу Српства у свијету.“

(Из Теслиног говора одржаног у дворани Велике школе 1892. године)<sup>66</sup>

Етничке и политичке идеологије се појављују као аниматори и подстрекачи патриотских и других осећања и дужности код исељеника. Новински чланци зато нису остали имуни у описивању исељеника као „часник Срба и Југословена“ или „српских и југословенских изрода“. Уз ове ознаке иду и следеће етикете: *прави патриота, непријатељ народа, поштен родољуб који је тамо ширио истине о своје народу, окорели непријатељ своје домовине*... У овом контексту произвођачи патриотских/националних осећања — завичајна официјелна политика, медији, јавно мњење, успостављају моралну слику вредности, пожељних и непожељних атрибута: поштен, одан, или опасан, лош. ... У верификовању припадности матичној средини исељеничка етика пролази кроз етички филтер стереотипних симбола, те се обично наглашава: *језик није заборавио, сећа се својих предака, није променио своје име* — значи они су прави Срби. Кроз овај вид завичајне оцене и провере утиче се и на исељеничку свест у контролисању ваљаног понашања у другом страном колективу. Завичајно мњење тиме добија модел—узор укалупљених етничких канона.

У разним временима и околностима националне тежње и политички интереси на овим балканским просторима утицали су на формирање мишљења и ставова односно представа о исељеницима. Сада знамо како и какве су слике деценијама стваране о онима који су отишли Тамо. Сазнања и из њих изникле представе засноване су на дубоким емоцијама, али и на прописаним конвенцијама и интересима емиграцијског друштва. Тако се укрштају вечно универзална питања и дилеме, људских кретања и општења са специфичним проблемима условљеним историјским догађајима и друштвеним стимулаторима (развој комуникација и облици пропаганде). Стога су исељеници својој завичајној средини понекад били много ближи и приснији, а некад много даљи и отуђенији. Још је давних година Љубомир Косиер, творац прве аналитичке студије о исељеништву у нас, записао:

„Људи, а нарочито наш свет склон је од природе да верује у све што му се каже, а нарочито у све што види штампано. Треба значи да се пре свега изврши добра информациона служба. Тај рад уколико су у питању интереси југословенске емиграције може да се врши овде у нашој отаџбини и преко у Америци.“<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Србобран, 30. V 1892.

<sup>67</sup> Љубомир Косиер, *Срби, Хрвати и Словенци у Америци*, Београд 1926, 272.



Добронамерне Косиерове тврдње нису оставиле већег одјека у успореном и оскудном или стихијском и кампањском протоку вести о исељеницима. Преглед домаће штампе показује следеће:

Било је довољно сензационалних мотива да се београдска и новосадска штампа огласи поводом Теслиног спектакуларног дочека у Београду; или када је „Застава“ поводом смрти Борба Фишера објавила одломке из његове узбудљиве биографије; или када се у Политици појавила вест о Пупиновој хуманитарној помоћи, итд. И, док су ови и слични написи пленили занимљивошћу оно мало читалачке публике тога времена, дотле су многе странице новина годинама остајале без речи о исељеницима. Веровало се да су исувише далеко, тешко доступни а можда и да ће се брзо вратити. Па, ипак, у тренуцима разарања и страдања у завичају су искрсавале вести о добрим и брижним сународницима из туђине. Након Првог светског рата у домаћој штампи, посебно у „Политици“ а после Другог светског рата и „Борби“ могу се наћи информације о исељеничким енклавама у Америци — сазнаје се да постоје добро организоване колоније, разноврсна друштва, исељеничка штампа. У кумулативности сазнања, путујуће приче су најчешће биле преточене у телеграфске вести да *нас и тамо има*. У периодима непосредно после ратова завичај је такође добијао ореол напаћене али срећне земље, што је у колективној свести завичајаца и исељеника подстицало врлине преданости и оданости, односно блискости. Али, како објаснити стално присутну негативну енергију на релацији завичај — исељеници, која је раздвајала уместо што је спајала. Судбина ових односа/веза била је превасходно у рукама различитих политичких интереса и пропаганде. Педесетих и шездесетих година о исељеницима се ћутало, јер је емиграција у политичким интересним сферама представљала нужно зло. Отишли су многи као ратом расељена лица. Вести о исељеницима, лишене званичних медијских промоција тих година, остајале су у царству тајни, залуталих брошура и забрањиваних исељеничких публикација. Са либерализацијом емиграционе политике, поново се одлази. Овог пута штампа отвара своје странице које опрезно и у духу државне политике категорички исељенике на подобне и неподобне, добре и лоше. Седамдесете и осамдесете године су у знаку југословенске, просрпске, четничке, комунистичке, расколничке емиграције и других звучних назива. Коначно, шта рећи данас, деведесетих година када су новине преплављене знамим и незнамим ликовима из исељеничке прошлости и садашњости. Драматични тренуци на балканским просторима поново оживљавају узаврели набој на релацији свог и туђег. На раскршћу дубоких емоција и претећих идеологија, исељеници се по ко зна који пут појављују у старој улози спаситеља, националних објединитеља. Завичај их призива онда кад се чине још даљим и нестварнијим, као и други свет. Трага се за првим, најстаријим, наславнијим, најбогатијим. Искрсавају нови подаци, исечци једне прошлости и далеке стварности:

„Прича се да су наши људи крочили у нови свет, заједно са Колумбом. Једои тврде да је био Црногорац, цртач мапе, други да је реч о хрватским куварима, а трећи о дубровачким морепловцима. Први подаци се појав-

љују 1587. године с првом експедицијом сер Волтера Ралија... Први Србин који је крочио у Америку је био Ђорђе Фишер из Сан Франциска.<sup>68</sup>

„Има ли Југословена у Америци... Застрањујући капитал од 20 милијарди долара... Српски лоби у Америци... итд.“<sup>69</sup>

Кроз многе написе завичај се пита: Ко су? Шта су? Колико их има? Где су? Тако постепено испливава дух оне прошлости и садашњости које су се сматрале „некорисном“ и заборављеном.<sup>70</sup> Исељеничка прошлост и садашњост се кроз уграђену меморију и завичајну плорификацију уздиже на пиједестал посвећености. Сувише су дуго исељеници били у бајковитом свету чуда, незнаног и тајанственог да би у свести завичајаца лако са себе скинули вео митског.

И, тако у недоглед — размишља се, замишља и сазнаје; памти и заборавља. Завичај и исељеници остају дубоко верни путујућим причама (сазнањима и представама) и овде и тамо. Оне настају, круже и изгубе се у стварности егзистенције. Понекад су наручене, осмишљене и програмиране постајући погодан орјентир у стварању модела и стереотипа. Понекад су успутне, спонтане и усамљене у својим лутањима, остајући привржене појединачним људским судбинама.

*Miroslava Lukić-Krstanović*

#### STORIES TRAVELLING FROM AFAR

What are the emigrant stories coming from America, and published in homeland newspapers, about and what do they reveal? This is the main topic of the paper in which exclusive news and stories about emigrants from early twentieth century up to the present are singled out (from the Belgrade, Novi Sad and partially Zagreb newspapers), and analyzed. They refer, first of all, to actors and events that had drawn the attention of both foreign and domestic public. The media, particularly the press, represent powerful means for creating images about emigrants. They are represented both as real and mythical heroes: good and bad, powerful and victimized, saviors and exiles. Such stereotypes and images become in turn a part of the ideological labyrinth and favorable soil for political and ethnical categorizations and manipulations.

<sup>68</sup> Илустрована политика, 8. VIII 1989.

<sup>69</sup> Интервју, 23. XII 1988; НИИ, 8. I 1989.

<sup>70</sup> Али оно што се често занемарује у анализама „корисних прошлости“, то је да оне готово увек подразумевају одбацивање неког дела те прошлости, или неког погледа на њу као „некорисне“. В. Ворен Сасман, *Култура као историја*, Београд, 1987, 74—75.

Мирјана ПАВЛОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

Претходно саопштење  
UDK 398.3

## ПРОРИЦАЊЕ СУДБИНЕ — ЗНАМЕЊА

Веровање у постојање две овострани и онострани реалности основа је прорицања судбине по знамењима. Анализа четири основна типа предсказивања: по сновима, животињама, чулима и сусрету показује низ старих и савремених елемената али и улогу ове појаве у савременим условима.

*Кључне речи:* судбина, прорицање, гатања, знамења, предзнак.

Прорицање будућности на основу неких догађаја из прошлости или садашњости констатовано је код свих народа, и „примитивних“ и „цивилованих“, и старих и савремених. Ипак, овом феномену код нас је посвећено релативно мало пажње. Различити типови прорицања судбине обично су само узгредно бележени, заједно са другим, „важнијим“ магијским и религијским феноменима. Најчешће су сматрани сујеверјем — реликтом старих и превазиђених идеја и времена који су се понекад и понегде ипак одржали, али неумитно несташу. Изузетак представљају радови домаћих и страних аутора у којима је дата систематизација или анализа појединих типова прорицања судбине.<sup>2</sup>

Овом приликом размотрићемо само прорицање будућности по знамењима у селима северозападне Србије.<sup>3</sup>

У основи свих техника прорицања будућности је веровање у судбину, схватање да догађајима у свету управљају неке натприродне силе или бића. У северозападној Србији до данас се очувало веровање да судбину досуђује Усуд,<sup>4</sup> митско биће које се замишља као стар човек, одмах по рођењу детета. Од њега зависи „Како ћеш проћи у свом веку“, „Докле ти је рок и да ли ћеш се мучити“. С друге стране, мада много ређе, јавља се и христијанизована верзија, по којој Бог одређује судбину. Све чешће, међутим,

<sup>1</sup> Рад је саопштен у скраћеном облику на скупу „Духовни и друштвени живот у традиционалној и народној култури становништва Србије“.

<sup>2</sup> Од домаћих аутора видети: Р. Казимировић, *Тајанствене појаве у нашем народу*, Београд 1940; Д. Бандић, *Огледало — капија звезда*, ГЕИ САНУ 33, Београд 1984, 9—19; Б. Влаховић, *Девојачка гатања у Негогичкој крајини и Кључу*, Развитак 6, Зајечар 1968, 71, а од страних L. Levi-Bril, *Primitivni mentalitet*, Zagreb 1954, R. Kevendiš, *Istoriја magije*, Београд 1979, M. Eliade, *Okultizam, magija i potodne kulture*, Загреб 1981.

<sup>3</sup> У оквиру пројекта Етнографског института САНУ *Етнолошке карактеристике становништва северозападне Србије*, у току 1988. и 1989. године обавила сам теренска истраживања у селима у околини Ваљева (Седлари и Поћута) и Лознице (Брезјак, Коренита, Недељице). Прикупљени материјал је основа овог рада.

<sup>4</sup> Детаљније о Усуду и другим демонима судбине у нашој традиционалној култури у: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд 1981, 77—84.

посебно млађи и образованији слој становништва, приче о Усуду сматра бајкама, али и истиче да у њима ипак има и мало истине. По тим мишљењима, догађајима у животу појединца или заједнице управља нека сила јача од човека, коју можемо звати Усуд, Бог или некако другачије. Она постоји, њен утицај се осећа, али се њена права природа не зна, а најчешће и не покушава одредити.

У народу се, међутим, каже и да је човек „ковач своје среће“. Зато опречне ставове о натприродном одређењу судбине и о човеку као њеном творцу наши казивачи покушавају ускладити све чешћим уверењем да натприродно одређује само неке, посебно значајне, срећне или несрећне тренутке, или необичне догађаје, а све остало је препуштено човеку, његовом избору и утицају.

У сваком случају, веровање у судбину уклапа се у познату шему о постојању два света.<sup>5</sup> С једне стране је онострани свет натприродних сила или бића од чије воље зависе збивања у другом, профаном, људском свету. Обичан човек својевољно не може продreti у други свет, па ни сазнати своју судбину која је тамо одређена. Већини људи она остаје непозната.

Ипак, иако се замишљају као одвојена „царства“, у нашим народним веровањима може се наћи много примера у којима се, истина, под посебним условима, контакт између два света остварује, било да натприродно процире у профану средину или обратно. Тада је могућно сазнати будући след догађаја, па и појединачну судбину коју је натприродно одредило. Али тада није могућно и деловати на судбину, јер се ова два света јављају и као различите реалности у којима владају другачији закони. Дакле, ако обичан човек и продре у други свет, он тамо њему доступним, профаним силама не може деловати, па ни изменити своју судбину. Зато се каже: „Мораш поћи тим путем“, „Што је досуђено не можеш заобићи“, „Срећа се не стиже, она се срета“. Старији казивачи још увек памте и радо приповедају приче с мотивима о непроменљивости судбине.

Исто тако, пут из оне у ову средину није потпуно безопасан ни за онострана бића. При продору у ову реалност може им се десити да у њој остану заробљени и тако изгубе своја натприродна својства. Зато тај ризикантан поход она предузимају само због оданих и исправних људи, а „о неверницима не воде рачуна“, како често наглашавају старији казивачи.

Дакле, контакт између два света, па и прорицање судбине, а посебно врачање као магијска вештина деловања на њу, могу се одвијати само по строго утврђеним правилима (време, место, посебно одабрани појединци или специфичне животиње). Њих диктира натприродно, од кога зависе догађаји у човековој средини, и то по законима своје оностране природе.

Бројне и различите технике предвиђања судбине од којих се многе и данас јављају у селима северозападне Србије можемо поделити на прорицање судбине па знамењима и гатања.<sup>6</sup> Предсказивање по знамењима је тумачење предзнака у спонтаном току догађаја.

<sup>5</sup> О контакту између два света у гатању, видети Д. Бандић, н. д. 9—19.

<sup>6</sup> Такву систематизацију дао је Л. Леви-Брил за прорицања код примитивних народа. L. Levi-Bril, n. d. 93, 127.

Заснива се на веровању да природно без утицаја човека, својеволно и по свом избору, одређеним знацима најављује будуће догађаје који од њега и зависе. Тако, по једном казивању, Бог добрим људима, а то су верници, различитим знацима најављује будућност, да би ублажио њихов страх. Гатања су, пак, прорицања на основу изазваних предзнака. Утемељена су на веровању да се онострано под посебним условима (место, време) и уз помоћ специфичних особа може навести да пошаље наговештаје будућних догађаја. То су лица која поседују тајна знања, односно магичну моћ оностраног. Дакле, док знамења не захтевају никакву посебну моћ појединца, гатања на њој инсистирају. Знамења су израз воље природног, док гатања представљају моћ човека иако посебно обдареног.

Знамења и гатања су и различити системи знакова и тумачења. Гатање је систем знакова чије значење се компликованим повезивањем тумачи и тек тада открива поруку. Зато се њима обично баве специјализоване особе, гатре или врачаре. Знамење је, пак, сам знак и самим својим јављањем представља поруку оностраног.

У овом раду, као што смо већ навели, задржаћемо се на прорицању судбине по знамењима.

## ЗНАМЕЊА

Схватање праве природе знамења разликовало се код појединих народа. С једне стране, знамење је сматрано сигналом воље виших сила, а, с друге стране — њиховим носиоцем.<sup>7</sup> Та дистинкција се најбоље уочава у различитим типовима активности које се предузимају да би се елиминисало кобно знамење. Тако припадници неких племена праве заглашујућу буку да не би чули злослутницу, верујући да без обзира на то да ли се она огласила или не, ако је не чују ништа лоше се неће ни десити.<sup>8</sup> Још много чешће различити народи предузимали су различите магијске радње да би се поново успоставио прави ред ствари тек по појави узнемирујућег предзнака.<sup>9</sup> Таква пракса постојала је и у нас. Тако се у неким крајевима веровало да при сусрету с попом треба везати чвор на марамици,<sup>10</sup> а у другим — да пошто се чује птица злослутница, треба изговорити заштитну формулу.<sup>11</sup> Ипак, код већине народа најчешће се срећу елементи оба наведена схватања. Тако и у нашем народу није увек сасвим јасно да ли је, на пример, прелазак преко трага црне мачке само лош знак или оно узрокује негативне последице.

<sup>7</sup> Наведену разлику у схватању знамења Л. Леви-Брил погрешно сматра последицом предлогичког и логичког менталитета. Наиме, и код примитивних и код цивилизованих народа уочава се и једно и друго схватање. L. Levi-Bril, n. d. 93—95 и 105—106.

<sup>8</sup> L. Levi-Bril, n. d. 113.

<sup>9</sup> R. Kevendiš, *Istorija magije*, Београд 1979, 46 и 66.

<sup>10</sup> С. Семиз, *Неколика народна гатања (из Херцеговине)*, Босанска вила, Сарајево 1893, 195.

<sup>11</sup> М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗБ I, Београд 1894, 68.

У сваком случају, моћ предсказивања будућности наш народ је, као и други народи, приписивао догађајима, људима или животињама из своје околине, али онима који су се од уобичајеног искуства издвајали и разликовали неком својом необичношћу, побуђујући тако његову пажњу и радозналост.

Видјесте ли чудо и знамење  
Ка' се двије муње прекрстише.<sup>12</sup>

Покушавајући да објасни суштину те специфичности, народ их је повезивао са оностраном реалношћу. Тек тако повезани са другим светом они су могли наговештавати будућност, јер судбина, већ је наглашено, од оностраног и зависи.

За разлику од неких старих народа, у нас нису постојале, нити данас постоје специјализоване особе које се баве тумачењем знамења, већ је њихово значење било познато свима, па се и данас зна на основу традиције или из Вечитог календара. Осим тога, још увек се одржало веровање да се одређеним магичним радњама или формулама може неутралисати кобно предсказање.

Прикупљени материјал о прорицању судбине по знамењима у селима северозападне Србије груписали смо на предсказивање по: сновима, животињама, чулима и по сусрету.

## САН

Необичне и загонетне слике које се јављају у сну одувек су привлачиле пажњу људи и изазивале многа и различита објашњења. За примитивне народе сан је канал кроз који човек директно контактира с натприродним бићима (духовима, демонима, боговима), од којих и зависи његова судбина.<sup>13</sup> Своју пророчку улогу снови су задржали и у веровањима најстаријих цивилизованих народа (Кинеза, Индуса, Вавилонца, Египћана).<sup>14</sup> Објашњавајући феномен снова, наш народ је спавање упоређивао са смрћу (велики сан). Веровало се, наиме, да у току спавања душа напушта човека и лута по околини или одлази на други свет. Снови су оно што је душа на свом путу видела и доживела.<sup>15</sup> Сан, зато, може бити и опасан. Ако се човек не пробуди, његова душа ће остати заувек заробљена у оностраном свету. Ипак, само у сновима човеку се пружа могућност да „својим очима видети“ бића друге реалности, само тада може разговарати са овецима или својим мртвим прецима. Онострани свет тако у сновима добија свој највидљивији и најреалистичнији израз.

Тумачење снова код старих народа било је у почетку привилегија одабраних појединаца (свештеници, лекари, пророци) који су тај посао обављали за потребе државе и владара. Временом и обични људи почињу да тумаче своје снове. Из тог периода потичу и

<sup>12</sup> П. П. Његош, *Горски вијенац*, Београд 1926, 12.

<sup>13</sup> L. Levi-Bruhl, н. д. 128.

<sup>14</sup> R. Kevendiš, н. д. 56.

<sup>15</sup> Т. Драгићевић, *Народне празновјерице*, ГЗМ, 20, Сарајево 1908, 133 и Р. Казимиrowић, н. д. 314, 319.

први записи о тумачењу снова. Најстарија књига је из Египта — *Честер Биги* (око 1350. г. пре н. е.). Ипак, најпознатији од свих приручника за тумачење снова је Артемиџорова *Oneirocritica* из 140. године.<sup>16</sup> У нашем народу нису постојали специјалисти који су се бавили овим типом прорицања, већ је значење снова било познато свима.

Извесне представе о сновима као знамењима судбине наш народ је, сматра Р. Казимировић, имао још у прапостојбини.<sup>17</sup> На тај најстарији слој надовезује се источњачки утицај који до нас допире преко Грка, а касније и хришћанска веровања. Наиме, они-романтија је један од ретких типова прорицања које црква није прогањала, већ је и подржавала. По Старом завету, Бог се процицама јављао у сну.<sup>18</sup>

Преносећи се с колена на колена, многа стара веровања очувала су се до данас. У селима северозападне Србије сновима се поклања највећа пажња. Веровање у снове јавља се у свим слојевима друштва и најбогатије је варијантама и тумачењима. То је једини тип знамења коме ниједан наш казивач не одриче могућност предсказивања судбине.

Наговештаји сна, сматра се, остварују се одмах, сутрадан, за 24 часа, а има и тумачења да сан може да „прекаже“ и годину дана унапред. Али не предсказују сви снови будућност. Обично се верује да „не важе“, на пример, снови после пола ноћи, нарочито пред зору. Само два казивача из околине Лознице наводе супротнo веровање. Ипак, сви се слажу да су најзначајнији снови уочи великог празника, а посебно између малог и великог Божића, зато што се сигурно „утваре“. Осим тога, „јачим“ се сматрају снови који предсказују невоље, јер се они чешће испуњавају.

До данас су се очувале и традицијом утврђене формуле које су коришћене као заштита од злих знамења сна: „Сан је лажа, а Бог је истина“, „На сну дошло, на сну и отишло“ и сл. Један од најопаснијих наговештаја у сну је да особа која спава даје нешто неком ко је умро. У том случају у Седларима сневачу препоручују да порани пре сунца и кроз прозор избаци шаку пшенице или мрвице хлеба „да у кући не би било, сачувај Боже, мекита“. У околини Лознице сневачу се, пак, саветује да со и погачу понесе на воду и баци преко ње, да „мртвац не би одвео неког за собом“, а у Поћуги да, макар, запали свећу, јер га мртвац тада више неће узнемиравати и „захтевати“. Има и мишљења да је веома тешко отклонити лош предзнак снова. Казивач из Седлара<sup>19</sup> наводи познату причу по којој је неки човек сањао да ће погинути следећег дана и није излазио из куће, али слика изнад кревета му је пала на главу и на месту га убила. Други каже: „Ако сањаш прспас’ или велики малер не можеш ништа променити. Ако сањаш нешто ситније, добро, може бити и да утичеш.“

Затим, и данас се верује да снове не треба препричати, јер се у том случају неће остварити или ће „поћи на лоше“. Забрана

<sup>16</sup> R. Kevendiš, н. д. 56, 142.

<sup>17</sup> Р. Казимировић, н. д. 320.

<sup>18</sup> Исто, 320.

<sup>19</sup> У раду не наводим имена казивача јер су они, сматрајући да је реч о личним и анонимним разговорима, желели да буду анонимни.

може да важи за тај дан, док се не роди сунце, пре ручка, а често и много дуже. Сан каже „Чувај ти мене три (седам) дана, ја ћу тебе три (седам) година“ или „Не казуј ме док ја тебе не кажем“. Ипак, једна казивачица истиче: „Боље кажи ти њега него сн тебе“, а друга, пак, иако зна сва та веровања, своје снове прича.

Људи могу да сањају и свеце. Сматра се да се они приказују само особама које верују и тада им „кажу битан живот“. Информаторима је то познато из личног искуства или из прича пријатеља. Чак седам казивача наводи да су сањали свеце. Најчешће се помиње да жене сањају св. Петку или Богородицу, а мушкарци свеце чију славу славе. Тако казивач из Корените наводи да је уочи одласка на Сремски фронт за време Другог светског рата сањао св. Стевана (крсно име) и да му је он рекао: „Иди, слободно, не бој се, ништа ти се неће десити.“ Седамдесетогодишња казивачица из Поћуте прича да је имала тежак порођај. У једном тренутку у току порођаја је или заспала или се онесвестила. Тада је угледала жену сву у белом, сјајну као сунце. Била је то Богородица. Рекла јој је: „Не бој се, ја ћу ти помоћи.“ Наша казивачица се тргла, пробудила и схватила да је родила сина. Најчешће се, ипак, у сновима јавља св. Петка. Од млађих казивача, међутим, нико није сањао свеце.

Наведена веровања, као и сазнања о значењу појединих снове, наши казивачи су чули од својих старих. Осим тога, снови се тумаче и на основу искуства или се њихово значење проналази у Вечитом календару. Неки, ипак, наглашавају да не треба „чим сањаш да потрчиш да видиш шта значи.“ Један од казивача наводи да чита сановник, али му не верује много.

Пошто су слике сна чудне, необичне, алегоричне, неопходно је открити њихово право значење. Народ тумачи своје снове према симболима који се у њима јављају, по аналогiji и инверзији. Навешћемо само нека најпознатија тумачења. Мутна вода у сновима наговештава велику болест, а бистра — велику бригу или сузу. Орање предсказује смрт у породици, ватра — новац, а коњ — успех... Често се снови тумаче и по аналогiji. Тако, пењање уз брдо, мердевине или уопште на висину предсказује успех, а пад — неуспех. Веома често снови имају и супротна значења. Тако, ако човек сања да запомаже, кука или плаче, предвиђа се да ће се на јави радовати. По истом принципу, веселе наговештава тугу, посебно свадба, која предсказује нечију болест, па и смрт. Зато је добро сањати неког да је умро, јер то значи да му се продужио живот.

Веровало се и да се снови могу изазвати. То је обично коришћено у девојачким гатањима. Девојке су, наиме, предузимале различите радње да би им се у сновима показао лик „суђеника“. Међутим, тада су снови изазвана знамења, односно гатања. Дакле, другачији тип прорицања будућности, па их нећемо детаљније разматрати.



## ЖИВОТИЊЕ

Веровање да поједине животиње својим кретањем, појавом на одређеном месту или гласом наговештавају будуће догађаје било је широко распрострањено код скоро свих народа света. Такву способност наш народ је, већ смо навели, приписивао често животињама чије је специфичне особине на неки начин повезивао са оностраним светом. Тако се, на пример, верује да сова представља болест која се претворила у птицу или злу душу. По народном предању она је настала од анђела који је Богу отказао послушност. Лептир је један од облика демона или злих душа, а кукавица је настала од сестре или мајке која је тужила за братом, односно сином.<sup>20</sup> Повезујући их с другим светом, народ им је придавао различита мистична својства, па и могућност предсказивања будућности, било да је сматрао да имају опасну душу, или да су прожете магичном силом, или је, пак, у њима видео само гласнике оностраног света.

Од многих животиња које су сматране весницима будућности, у северозападној Србији до данас се очувало само неколико најраспрострањенијих веровања. Сигурно, најпознатије је везано за кукавицу, која се сматра птицом злослутницом, јер њен глас подсећа на кукање. По принципу имитативне магије, њено оглашавање у непосредној близини куће наговештава смрт неког од укућана. Знамења смрти су и сова и гавран. „Што је сова ближе кући, мејит је ближе срцу.“ Јављају се и тумачења да кад се бију гаврани и сове, предсказују промену времена. Сврака у околини куће наговештава госте, као и певац кад се огласи окренут према кући. Кад ласте ниско лете, „’оће време“. Ко с пролећа, пре Бурбевдана, најпре угледа мртву земљу — биће мртав, а живу — биће живахан целе године. У пролеће кад угледаш лептира треба рећи: „Ти летиш и ја летим.“

Наведена веровања раширена су само међу старијим казивачима. Млађи обично не знају које животиње предсказују будућност. Кад су и чули за такву њихову моћ, не знају шта тачно најављују или, још чешће, њиховом пророчанству не придају никакав значај. Изузетак је само кукавица, у чији наговештај сви верују, памте га и прибојавају га се.

## РЕАКЦИЈЕ ТЕЛА

Будућност се може предвидети, сматрало се у нашем народу, и на основу реакције (свраб, треперење, зујање) органа одређених чула (уво, око, усне, итд.). Ову врсту знамења народ је тумачио или на основу знања које се преносило с колена на колена или помоћу трепетника који су били а и данас су обавезан

<sup>20</sup> О народном објашњењу специфичних својстава наведених и многих других животиња видети у: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, с. в. сова, кукавица, лептир, змија и др.

додатак Вечитом календару.<sup>21</sup> Прорицање будућности по чулима описано је и у *Горском вијенцу*:

„Како су ме длани засврбели,  
Да се хоће ко дје посвадити,  
Бисмо глобе големо узели“.<sup>22</sup>

Широко је било распрострањено, а и данас се у селима у околини Ваљева и Лознице одржало веровање, да свраб левог длана наговештава добитак новца, а десног — губитак. Кад заигра лево око, предсказује да ће се догодити нешто добро. Насупрот, играње десног ока указује на лоше догађаје. По другом појединачном тумачењу, треперење ока наговештава незадовољство, или свађу, или неки будући догађај, али се не зна да ли добар или лош. Зато треба рећи: „Ако играш на радост, ти играј, а ако играш на жалост, ти престани.“ Слична неслагласност се јавља и у тумачењу зујања ува. По једном, „певање“ било ког ува наговештава лош глас, по другом „биће абер, не зна се добар или лош“. Тада треба нешто лепо замислити да се не би десило нешто лоше или питати неог „које ми уво пева“. Ако погоди, глас је његов био добар или лош. Свраб носа наговештава љутњу.

У многим тумачењима ових знамења С. Зечевић налази трагове широко распрострањеног народног схватања о значењу леве и десне стране. У нашем народу, десна страна је сматрана мушком и добром, а лева, женском и лошом.<sup>23</sup> Из изнетог материјала можемо уочити да се веровање у леву и десну страну очувало у тумачењу свраба дланова.

## СУСРЕТ

Сусрету са неким животињама или лицима, посебно у специфичним ситуацијама при поласку на пут или неким важним послом, наш народ је придавао велики значај, сматрајући га предзнаком будућности. Наговештај се обично односио само на добар или лош исход предузете активности, а не и на неки конкретан догађај.

Осим сусрета, посебно се водило рачуна о преласку преко трага неких животиња. Обично су избегаване животиње које се у народу и иначе сматрају опасним, о чему је већ било речи. Прелазећи преко њиховог трага, човек се излаже деловању нечег нематеријалног што остаје и после проласка животиње. Како је тај невидљиви флуид на изврстан начин еквивалент саме животиње, Д. Бандић га изједначава с њеном душом.<sup>24</sup>

Посебно важним наши казивачи сматрају сусрете са псом, мачком и зецом, а само понеко води рачуна и о сусрету с лисицом, свињом или кокошком. Тако, док се ови слажу да је зец

<sup>21</sup> Р. Казимировић, н. д., 353.

<sup>22</sup> П. П. Његош, *Горски вијеоци*, Београд 1926, 33.

<sup>23</sup> С. Зечевић, *Десна и лева страна у српском народном веровању*, ГЕМ 27, Београд 1963, 198—200.

<sup>24</sup> Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 230.

„куса срећа“, тумачења у вези са псом и мачком су подељена. Већина казивача, ипак, наводи да не ваља кад пут пређу ни пас ни мачка.

Сусрет са одређеним лицима такође је тумачен као наговештај будућности. Таква способност приписивана је особама чија је нека уочљива карактеристика, као и код животиња, повезивана с мистичном моћи оностраног. Тако се сусрет с попом данас сматра лошим знаком. „Некада је било добро срести попа на путу када идеш да сејеш пшеницу, сада изостаје“, истиче осамдесетогодишњи казивач из Седлара и закључује да „то не ваља само онима који не верују.“ Сматра се, дакле, да је данашње тумачење последица дуже атеизације нашег друштва. Међутим, исто веровање је и раније било широко распрострањено у Србији.<sup>25</sup> Сусрет с попом избегаван је, јер се он, аналогно врачу, сматрао опасним, „нечистим“ бићем.<sup>26</sup> Атеизација друштва је само допринела очувању овог старог тумачења и за њега везала ново објашњење. Како оно није више у функцији нових промена у друштву и ревитализације вере и цркве, може се отворити пут ка нестајању овог предзнака.

Док сви казивачи сусрет с оцачаром сматрају срећом, сусрет с Циганима неки сматрају лошим знамењем и предзнаком свађа, а други, пак, добрим и наговештајем среће или новца. У нашем народу, међутим, било је широко распрострањено веровање да и сусрет са Циганима и са оцачаром наговештава срећу. Цигани су и иначе у нашем народу сматрани батлијама. Веровало се да ће они донети срећу кући у коју уђу први о Новој години.<sup>27</sup> Објашњавајући та тумачења, Чајкановић наглашава да су оцачари због своје црне одеће, а Цигани због тамне пути, изједначавани са хтоничним демонима који могу донети благостање.<sup>28</sup> Оцачар се и даље сматра добрим знамењем, али, као што је наведено, већина казивача Цигане сматра лошим предзнаком. Старо веровање везано за Цигане већ је заборављено, а нижи социјални положај и предрасуде о тој етничкој групи формирали су вероватно ново тумачење по којима Цигани не предсказују ништа добро.

На путу, човек може срести и баксуза. Сматра се да он има магичну моћ, па зато често и ненамерно наноси несрећу. Баксуз се разликује од обичних људи по томе што има необичне очи. Међутим, магична моћ људи не мора бити само негативна. Сматра се да постоје и батљиве особе које су носиоци позитивног принципа, па сусрет с њима предсказује нешто лепо. Каква је нека особа, може наговестити и њено име. Тако неки казивачи истичу да сусрет са особом која се зове Милева предсказује нешто мило, са Ружом, нешто ружно, а са Љубицом — пољупце.

У истраживаном подручју раније је било веома распрострањено веровање да ако ловац при поласку у лов сретне жену с празним судовима улов ће бити лош и обратно — ако жена носи напуњене судове улов ће бити добар.

<sup>25</sup> М. Милићевић, н. д., 65.

<sup>26</sup> Д. Баднић, н. д., 369.

<sup>27</sup> В. Чајкановић, Мит и религија у Срба, Београд, 1973, 285.

<sup>28</sup> Исто, 285.

Нашем народу била су позната и заштитна средства којима се покушавао неутралисати кобни предзнак лоших сусрета. Данас их већина старијих казивача не наводи, већ кажу да се треба вратити. Свесни да је то често немогуће, понеки сматрају да се треба прекрстити „и ићи паметно“. Ипак шездесетогодишња казивачица из Седлара, сећа се да се у време кад је она ишла у школу веровало да се после сусрета споном треба ухватити за дугме. Можда је и то био реликт жртве који Чајкановић види у бацању црвеног кончића за попом.<sup>29</sup> Тај поступак је некад био широко распрострањен. Млађи казивачи верују да ако неко пре тебе пређе преко трага мачке или зеца „ослободи те“, а да школска деца преба да шутну камен три пута.

### ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Основне карактеристике и анализа посебних типова прорицања судбине по знамењима у селима северозападне Србије показала је да веровање и магијско-религијска пракса и данас прате основну схему о постојању две, оностране и оностране реалности. Бројни и различити друштвени процеси и фактори, међутим, довели су и до многих промена. Тако се запажа да се у оквиру сваког од наведених типова изгубио велики број појединачних знамења, док су очувана већином само она опште позната и на нашим просторима врло раширена. Значење многих од њих се сажима, губи локалне варијанте и нијансе, а у оквиру истог села јављају се и потпуно различита значења и тумачења појединих предзнака. Осим тога, веома често се сазнање о конкретном догађају који је наговештавало, изгубило и само се још можда памти да ли је знамење добро или кобно. На тај начин створен је један општи модел, који не важи само за истраживано подручје.

Осим тога, можемо констатовати да прорицање по знамењима, с једне стране, представља оазу конзервираних елемената различитих фаза развоја наше народне религије, а, с друге стране, одсликава последице неких савремених друштвених токова (атеизације, раслојавања села и др.). Тако, на пример, порекло појединих типова знамења или неких појединачних тумачења старији аутори проналазе још у прапостојбини Јужних Словена или у неким тумачењима снова откривају утицаје Истока. На анимистичку основу да, на пример, поједине животиње треба избегавати јер имају опасну душу надовезује се христијанизовани слој очигледан у већ наведеном веровању да судбину досуђује Бог или је свеци откривају у сну. Против многих типова предказивања судбине црква се константно борила сматрајући их чистим сујеверјем, односно погрешним веровањем. Изузетак, као што је већ назначено, представља прорицање по сновима. Каснији процес атеизације је само још више допринео нестанку појединих знамења.

На сличан начин прорицање по знамењима одсликава и извесну друштвену раслојеност нашег села. Стога се у различитим групама јављају и различита схватања и тумачења неких знамења. Ста-

<sup>29</sup> Исто, 251.

рији људи још увек верују да већина знамења сигурно најављује будуће догађаје и обично их тумачи на традицијом утврђен начин. Млади, међутим, или не знају значења знамења или им не придају већу пажњу. Изузетак представљају само веровања у снове и понеки предзнак другог типа, на пример оглашавање кукавице у близини куће. Осим тога, у знамења се све мање а priori верује. Њихова значења чак и код старијих казивача проверавају се и сопственим искуством. Стога су нам многи казивачи наводили и целу причу кад и како су се уверили у тачност неког предзнака. Млади, као и они средњег доба, посебно радници и службеници, већу пажњу поклањају прорицањима о којима се говори у мас-медијима или која захтевају већу стручност. Тако су често наглашавали да се, на пример, одавно зна да је наука доказала да снови предсказују будућност, о чему су чули и на телевизији. Али је из њихових казивања исто тако врло уочљиво да они своје снове тумаче по многим традицијом утврђеним значењима појединих симбола, а не као психоаналитичари који сваки симбол сна тумаче у контексту осталих симбола и зависно од особе која сања.

Поједина тумачења знамења одсликавају и неке друштвене односе, на пример постојање веће етничке дистанце према Циганима.

Прикупљена значења показују и да се знамењима данас предсказују само догађаји важни за појединца или његову породицу, док су се предзнаци чији су наговештаји били важни за целу заједницу скоро потпуно изгубили. Тако, поред већ опште познатог предзнака да кад ласте ниско лете предсказују промену времена, у селима око Лознице и Ваљева неки старији казивачи још памте да се временске прилике током целе године могу предсказати по томе какво је време између Великог и Малог Божића. Наиме, ова два празника дели 12 дана, колико има и месеци у години. Зато, ако је првог дана по Божићу снег, предвиђа се да ће такав бити и јануар или ако петог дана пада киша — мај ће бити кишан.

На крају, истакнимо и да предсказивање будућности по знамењима не само да се уклапа у шему о постојању два света већ се њим и припадници профаног царства деле у две категорије: на добре и лоше. Поменули смо већ бројна казивања по којима натприродно упозорава само добре људе. Јавља им се у сновима, говори о будућности, ублажава њихов страх. Добри људи су верници, дакле особе које верују у успостављену шему о два света, приклањају јој се и не ремете је. Не само да се претпоставља да они имају бољу судбину већ они добијају и обавештења о њој, чиме се отклања њихова неизвесност и страх од непознатог, које народ, очигледно, не сматра пожељним. На тај начин покушава се очувати постојеће стање у једној заједници.

Знамења нуде и пасивну слику о људском свету и човековој улози у њему. Чак и своју судбину, на коју нема много утицаја, или бар нема утицаја на њене битне моменте, човек може сазнати само кад натприродно одлучи да је саопшти и на начин како је оно одлучило да је појави. Да би га натерао да „дошапне“ судбину или исход неког конкретног догађаја по сопственом избору,

човек мора користити другачије методе, односно гатања. Како је ова позиција потпуне немоћи тешко прихватљива савременом човеку, то је и један од узрока све већег нестанка овог типа прорицања судбине.

*Mirjana Pavlović*

#### FORTUNE-TELLING — OMENS

The material on fortune-telling was gathered for the project »Ethnological characteristics of the population in North-Western Serbia«, conducted by the Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences and Arts in the villages in the stated region during 1988 and 1989. It was systematized in accordance with two criteria: fortune-telling by means of omens and by prophesying. The paper deals only with the first type of fortune-telling, on the example of four most common kinds of presages: dreams, animals, senses and encounters. Future-telling of all types is still based on the belief that human fate is determined by the forces of the »other world«. Consequently, future may only be »learnt« through the contact with the »other world«. Detailed analysis of each type of presage has revealed a series of archaic elements, but also changes, both in meanings and interpretations, under the impact of contemporary social currents.

Fortune-telling by means of omens uncovers a passive image of the role of a human being in his or her worldly existence, since he or she has little influence upon his or her fate and may only see it when the supernatural forces decide to impart it in the way of their own choice. Such conceptions are the reason why this kind of future-telling is falling into oblivion even at the time when all other types of »decoding destiny«, as for example prophesying, are flourishing.

Олга ЗИРОЈЕВИЋ  
Историјски институт САНУ, Београд

Претходно саопштење  
UDK 949.711

## ПРИЛОГ ИСТОРИЈИ КАЧАНИКА

Релевантни турски извори убедљиво сведоче да је Качаник затечено, то значи, средњовековно насеље (чак су постојала два насеља под истим именом: Стари Качаник и Качаник). Сходно томе, и његово име пре се може везати са лексему *гад*, тј. *кача* у значењу змија него за турску реч качак (од глагола *каштак*) — одметник, бегунац. Ово насеље је, због значаја комуникације (босанско-македонски пут) на којој се налазило, рано добило дербенџијански статус, а пред крај XVI века велики везир Коџа Синан-паша саградиће ту свој вакуф (уз истовремену изградњу тврђаве).

Кључне речи: старина, етимологија, народно предање, комуникације, вакуф.

У недостатку ранијих вести, настанак ове варошице на улазу у истоимену (Качаничку) клисуру, везиван је за Турке, а њено име изводило се од турског глагола *каштак* (бежати), од кога и реч *кашак* (одбегло лице, одметник) „а значење му је збег, збежиште, каква је и била једна од улога ове вароши у прво време“.<sup>1</sup> Заслужни истраживач ових крајева Атанасије Урошевић потом тврди, ослањајући се на локално народно предање, да је Качаник најпре био на месту Старог Качаника (сада истоимено село) који лежи 7,5 km северо од данашњег Качаника, на реци Неродимки. Тачније, један километар јужно од Старог Качаника (код његове махале Реч) на месту Хант (Ханови) распознају се темељи два стара хана, а на месту Киша Речит (Речка црква) треба да је била црква, па становници Старог Качаника верују да је главни део тог ранијег Качаника био управо око тих старих ханова.<sup>2</sup> Садашњи Качаник, опет по народном предању, основао је Синан-Паша. Најпре је, каже се ту, „преселио од некуд 40 породица и населио на месту садашњег Качаника, па затим ту подигао џамију, хан и хамам. Неки овом Синан-паши, или Гази Синан-паши, приписују и град („кале“), а неки мисле да је град старијег порекла или пак ништа не знају о његовом пореклу“.<sup>3</sup>

Досад објављени турски извори оспоравају, међутим, како претпоставку о старини оба насеља тако и ону о пореклу његовог имена. У пописима Скопског вилајета (из 1452/53) и Крајишта Иса-

<sup>1</sup> А.т. Урошевић, *Каџанаџка клисура*, *Enciklopedija Jugoslavije*, 5, Zagreb 1962, 169.

<sup>2</sup> Исти, *Качаник, антропогеографска студија*, *Гласник Скопског научног друштва XI*, Скопље 1932, 184.

<sup>3</sup> Исто.

-бега Исхаковића (из 1455) уписана је нахија Качаници,<sup>4</sup> што недвосмислено потврђује постојање два насеља истога имена.<sup>5</sup> Уочава се, међутим, да расположиви турски пописи (и остали извори турског порекла) редовно бележе само један Качаник (без икакве ближе ознаке), и то најпре као село, а касније са статусом касабе.

Да ли је, због обезбеђења промета кроз Качаничку клисуру, већ у најраније време турске власти напуштен данашњи Стари Качаник? Или су, пак, с обзиром на невелику удаљеност међу њима (нешто више од 6 km) оба насеља сматрана као једно?<sup>6</sup> Склонити смо овој другој претпоставци. Њој у прилог ишао би и релативно велики број домаћинстава у селу,<sup>7</sup> а још више постојање махале Топојан у Старом Качанику. Полазећи од раније већ поменутог народног предања по коме је Синан-паша у садашњи Качаник преселио „од некуд 40 породица“,<sup>8</sup> а Топољани су, како је то поуздано утврђено, родно место Синан-паше,<sup>9</sup> није тешко закључити да у то време, а то значи негде у последњим деценијама XVI века, Стари Качаник никако није могао бити напуштено насеље.<sup>10</sup> И у Качанику, опет ослањајући се на народно предање, један од најстаријих арбанашких родова, Шех (из фиса Сопа) треба да је досељен, пре 210 година,<sup>11</sup> опет из Топојана (Љума), и то најпре у суседно село Сопотницу, па одатле у Качаник.<sup>12</sup> Име Ше(х) добили су, сазнајемо такође, по томе што је овај род давао чуваре качаничке текије,<sup>13</sup> а њу је основао, ослањајући се поново на

<sup>4</sup> Тур. Kaçanikler односно Kaçaniklar (Н. Šabanović, *Krajište Isa-bega Ishakovića, zbirni katastarski popis iz 1455. godine*, Orijentalni institut Sarajevo 1964. 19). Новобрђанин Сегун (Martino Seguno di Novo Brdo, умро 1485) у свом спису о путевима (познатијем по плагиијату Ф. Петанчића) казује да се Косово Поље простире usque ad vicum Cazanici et fauces Clisurae (А. Pertusi, *Martino Segono di Novo Brdo vescovo di Dulcigno*, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 1981, 93). Да ли је ту реч само о генитиву овог имена (писаном, иначе, у више грађија)? Видети исто, 41, 65.

<sup>5</sup> Додајмо још да је нахија обухватила, заједо са Качаником, укупно 13 села. Улазила је, најпре, у састав Скопског вилајета, а затим Скопског санџака, крајем XVII века образована је и истоимена каза или кадилук (Ал. Стојановски, *Административно-територијална подела на Македонија под османска власт до краја на XVII век*, ГИНИ 2, Скопље, 1973, 144—45).

<sup>6</sup> Постоји, додуше, и трећа могућност, наиме да је Стари Качаник улазио у састав Вучитрнског санџака. Нама доступни пописи (из 1455. и 1487. године) ту претпоставку, међутим, не потврђују.

<sup>7</sup> Године 1452/53. износи 57 (Мет. Соколовски, *Турски документи за историјата на македонскиот народ, опширни пописни дефтери од XV век*, III, Скопје 1976, 152—53. Да овај број оикако не мора бити и коначан, сведочи нешто касније настали попис који у Качанику бележи шест соколарских кућа: *Извори за балгарската историја, серија XV—XVI век*, X, (БАН, Софија 1964. 100, 169), 1467/68—81 (исти, Ал. Стојановски, *Турски документи за историјата на македонскиот народ, опширен пописен дефтер № 4 (1467—1468)*, Скопје 1971, 503—504), а око средине XVI века — 35 кућа (*Турски документи*, III, 152, нап. 14).

<sup>8</sup> Н. Kaleš, *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jeziku*, Priština 1972, 266—67.

<sup>9</sup> А. Урошевић, *Качаник*, 184.

<sup>10</sup> А. Урошевић, *Косово, Насеља и порекло становништва* 39, Београд 1965, 60—62, 299.

<sup>11</sup> Податак је из 1932. године.

<sup>12</sup> А. Урошевић, *Качаник*, 189, 187.

<sup>13</sup> Налазила се јужно од Качаника, на месту званом Врти Кучка. Данас се назива Музино теће.



народно предање, Турчин Кичик Мехмед,<sup>14</sup> и то у доба кад је саграђена и качаничка џамија.<sup>15</sup>

Већ сама чињеница да је реч о затеченом, то значи средњовековном насељу, баца сенку сумње и на турско порекло имена Качаник. Уместо повезивања са плаголом *каштак* (бежати) односно именицом *кашак*, мислимо да би се ово име пре морало довести у везу (а пресудна реч о томе свакако припада етимолози-ма) са свесловенском и правословенском речју *гѣд*. Петар Скок то повезује са еуфемизмом *кач* < змија, а *качаник* као змијско легло („змија качанија која станује у Качанику“).<sup>16</sup> Додајмо такође и то да су на бившем југословенском простору (безмало целом), забележени топоними *Качан*, *Качани* и *Качаница*,<sup>17</sup> што, такође, уз остало, оспорава тврдњу о турском пореклу имена Качаник.

Везивање овога насеља, у народном памћењу,<sup>18</sup> за Коца Синан-пашу утолико је основано што је овај вишеструки турски велики везир арбанашког порекла, подижући овде свој вакуф — састојао се од џамије, имарета, два хана, школе и хамама<sup>19</sup> — сигурно знатно утицао на даљу судбину Качаника.

Због важности комуникације крај које се налазио — реч је о познатом босанско-македонском путу, најважнијој уздужној саобраћајној артерији која спаја западни део Балканског полуострва са Повардарјем и Егејским морем<sup>20</sup> — ово насеље је (уз неколико околних села) добило, веома рано, дербенџијски статус, а ради обезбеђења промета кроз злогласни „качански дервен“.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Да ли је ту реч о Синан-пауином сину, Качаникли Мехмед-паши, који је могао бити и обновитељ ове текије?

<sup>15</sup> Јов. Ф. Трифуноски, *Качанска калсура, Насеља и порекло становништва* 32, Београд 1950, 555, нап. 61. По сведочанству Евлије Челебије, припадала је дервишком реду бекташија *яРutopis, odlomci o jugoslovenskim zemljama*, преуео, uvod i komentar napisao Н. Šabanović, Сарајево 1967, 278), који је, како се зна, имао веома значајну улогу у религиозном, политичком и културном животу Македоније и Косова (Д.ž. Сећајић, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama*, Оријентални институт, Сарајево 1986, 171). Са овом текијом треба довести у везу и турбе *Крклер* (или 40 светитеља), које такође помиње Евлија Челебија будући да је бекташијски ред заснован на култу свеца (исто, 158). Кад је реч о времењу градње ове текије, није неприхватљива претпоставка да је она можда настала још у време турских освајања или непосредно након њих, будући да су текије, поред осталог, пружале и конач путницима — намерницима.

<sup>16</sup> Р. Скок, *Etmologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I, Zagreb 1971, 542—543. Поменимо и алб. придев *качан* — шкрт (М. Ndreca, *Albanско-srpskohrvatski rečnik*, Rilindja, Priština 1980, 128).

<sup>17</sup> *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, IV, JAZU Zagreb 1892—1907, 712.

<sup>18</sup> А. Урошевић, *Качаник*, 184—85.

<sup>19</sup> Вакуфнаама је датирана са 1586. годином, а џамија је изграђена 1594 (Детаљно: Калеши, *Najstariji vakufski dokumenti*, 297—308, 274—77).

<sup>20</sup> О старини овог пута сведоче и налази римских споменика и миљоказа (Г. Шкриванић, *Путеви у средњовековној Србији*, Београд 1974, 105).

<sup>21</sup> Соколски, *Турски документи* III, 152; Šabanović, *Krajšte* 19—21; Ал. Стојановски, *Дервенџиството во Дакедонија*, Институт за национална историја, Скопје 1974, 143—44. Упор. такође: Гл. Елезовић, *Турски споменици I*, СКА Београд 1940, 337—347. Пролазећи 1573. године овим опасним теснацем (а пре неколико дана ту је било убијено пет кадија са читавом њиховом праћњом), француски путник Филип Дифрен Кане (Philippe du Fresne-Sauvage) чуо је „турске страже које су обезбеђивале пут караванима ударањем у добоше“ (Рад. Самарџић, *Београд и Србија у списима француских савременика XVI—XVII века*, Београд 1961, 129—130).

Са активношћу Синан-паше у Качанику поклапа се и изградња тврђаве у овом месту.<sup>22</sup> Сачуване турске званичне вести недвосмислено сведоче да је 1586. године — а исти датум носи и Синан-пашина вакуфнама<sup>23</sup> — тврђава још била у градњи (изграђене су биле три стране), па је ради њеног што бржег довршења ослобођен одласка у поход скопски санџак-бег Јусуф-бег са својим спахијама. Тврђава, међутим, ни 1590. није била готова и због тога су у суседним санџацима тражени одговарајући мајстори да би се овај посао привео крају.<sup>24</sup> Ослањајући се, вероватно, на локално предање и Евлија Челебија везује градњу овог утврђења за Синан-пашу,<sup>25</sup> који је, сасвим сигурно, морао имати можда и пресудну улогу у развоју овог насеља чији је значај растао упоредо са порастом несигурности на овим просторима.

Идући трагом свога оца, и Качаникли Мехмед-паша је у Качанику саградио неколико објеката,<sup>26</sup> тако да је око 1600. године ова касаба давала слику развијеног насеља.<sup>27</sup> У њу треба да је, негде у време Селимове владавине (1566—1574), пренесен недељни трг, до тада одржаван у суседном месту Обици.<sup>28</sup> Касније, међутим, ослањајући се на сведочење Евлије Челебије, ту није било „ни трага чаршији ни базару“, због близине Скопља,<sup>29</sup> па Качаник касније постаје обично свратиште и одмориште путника.<sup>30</sup>

Сама тврђава, међутим, као и Качанички кланац, имаће веома значајну улогу у време Бечког рата, као и у потоњим ратовима.

<sup>22</sup> По знатно каснијем сведочанству била је четвороугаона, а у опсегу је имала 400 корака (Евлија Челеби, *Putopis*, 276).

<sup>23</sup> Kaleši, *Najstariji vakufski dokumenti*, 297.

<sup>24</sup> Д. Шопова, *Македонија во XVI и XVII век, Документи од цариградските архиви (1557—1645)*, Скопје 1955, 65—67, 72—73; Стојановски, *Дервенџиството*, 127.

<sup>25</sup> Evlia Çelebi, *Putopis*, 276—77.

<sup>26</sup> „Такође сам у клисури названој Качаник увакуфио и завештао три друга млина...“, „и у касоби по имену Качаник (завештао сам) мост саграђен на реци Неродимки која тече према тврђави, чесму и четири новосаграђена хана која се налазе у неверничкој махали поменуте касобе“ (Kaleši, *Najstariji vakufski dokumenti*, 273).

<sup>27</sup> Исто.

<sup>28</sup> О овом ишчезлом средњовековном насељу детаљно у нашем раду *Један стари трг на Косову (Balcanica, у штампи)*.

<sup>29</sup> Evlia Çelebi, *Putopis*, 278.

<sup>30</sup> А. Урошевић, *Качаник*, 185.

Olga Zirojević

#### A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF KAČANIK

It was believed that today's town of Kačanik (at the mouth of the gorge bearing the same name) was founded by the Turks and thus its name was derived from the Turkish verb kaçmak (to run away, to escape) and the noun kaçak (refugee, relegate) since at first the settlement served as a place of refuge.

Turkish sources published so far (mainly the official censuses of the Ottoman administration, the so called defteri), convincingly testify, however, that Kačanik had existed previously in the Middle Ages, actually that there were even two settlements (today's Kačanik and the village of Stari Kačanik situated a little more to the north), and hence the district of Kačanici (Tur. Kačanikler, or Kačaniklar).

The name of this town should be related to the pan-Slavic and old-Slavic word *gad* which may be connected to the euphemism *kača-snake*, and kačanik to the snake litter.

Gazi Sinan-pasha (the grand vizier of Albanian origin, died in 1595) had greatly influenced the development of Kačanik, as confirmed also by the folk tradition. He built his *vakif* there consisting of a mosque, imaret, two hans, school and hamam).

Because of its position in the vicinity of an important communication route (Bosnian-Macedonian road) it has very early acquired the *therdendži*-status, and in the late sixteenth century a fortress was built there.

Briefly put, in this paper it was attempted to illuminate, mainly on the basis of the published Turkish sources, in more detail the earliest history of this settlement, and, simultaneously to verify the reliability of folk tradition.

Едит ПЕТРОВИЋ  
Филозофски факултет, Београд

Претходно саопштење  
UDK 39:323.15(410.1)

## ПРЕТХОДНИ ИЗВЕШТАЈ О СРПСКИМ НАСЕЉЕНИЦИМА У ЕНГЛЕСКОЈ

По завршетку Другог светског рата, 443000 Југословена било је расељено по разним земљама Европе и Средњег истока. Њихова репатријација отпочела је одмах по окончању рата. Ипак, око 25000 политичких емиграната из Аустрије, Немачке и Италије одбило је репатријацију и дозвољено им је да остану у наведеним земљама (извор: *Wartime Refugee Movements 1939—1952*, M. Proudfoot, London MCMLVII, с. 224—225). Министарство рада Велике Британије одлучило је, по завршетку рата, да у Велику Британију доведе 91000 Европљана — волонтерских радника (махом вођених као расељена лица) и да их овде насели до краја 1950. године. Југословена је насељено укупно 9360, од којих 8636 мушкараца и 724 жене (извор: M. Marcus, *The Unwanted: European Refugees in the XX century*, Oxford 1985, с. 182).

Истраживање српских насељеника у Великој Британији обухватило је парохију српске православне цркве из Брадфорда, а то је троугао омеђен градовима Брадфордом, Лидсом и Манчестером са околином. Ова парохија имала је, према парохијским књигама, укупно уписане 192 породице у 1991. години (извор: црква у Брадфорду). Распоред породица по местима је следећи: Bradford 49, Leeds 36, Manchester 6, Wekefield 23, Stockport 2, Huddersfield 12, Kaithley 3, Bleckpool 1, Osset 1, Silsdens 1, Rotherham 1, Barshley 3, Harrogate 2, Donkaster 4, Chorly 2, Oldham 6, Halifax 13, Liversedge 1, Castelford 1, Rochdale 1, Blackburn 3, Skipton 1, Sho 1, Romsbottom 5, Heckmondwick 1, Heckmond 1, Axmondvaini 1, Beckfield 1, без назначеног места 8.

Од 1983. до 1990. број уписаних породица је варирао:

1983 — 154	1987 — 184
1984 — 164	1988 — 214
1985 — 198	1989 — 211
1986 — 195	1990 — 173

Потребно је имати на уму да је због раскола Српске православне цркве до кога је дошло шездесетих година, све до данас, постојала и расколничка црква у Халифаксу, која овом приликом није обрађена и у којој је, према мишљењу казивача, било око 50 породица. С обзиром на то да је раскол данас превазиђен, очекује се скорашње уједињење ове две цркве. Парох Жарко Недић сматра да ће се брзо договорити где ће бити центар и да ће то вероватно бити црква у Брадфорду, јер окупуља више породица.

Највећи број породица окупљених око цркве у Брадфорду припада послератним политичким емигрантима и њиховим потомцима. Није било могуће добити процентуалне вредности политичких у односу на економске насељенике, а према процени информатора, однос је 70 : 30% у корист политичких. Покушала сам да преко Централног, статистичког завода у Великој Британији добијем податке пописа становништва, али такви подаци не дају детаљну демографску слику популације ни у односу на етничку припадност насељеника једног места, као ни такве одлике на нивоу насеља.

Покушај квантификавања података учињен је путем анкете коју сам умножила на Faculty of Economics & Social Sciences у Манчестеру. Подељено је око 80 примерака анкете, и то преко парохијске цркве у Брадфорду, личним контактима у Манчестеру и (око 15 упитника) у цркви у Бирмингаму (за време свечаности поводом рукополагања сина проте Зебића). Уз упитнике поделила сам и коверте са повратном адресом и марком и замолила их да ми што пре пошаљу. Ипак, од овог броја враћено ми је само шест анкета, што показује потпуни неуспех прикупљања података овим методом. Иако је анкетирање било анонимно, велико је било неповерење, како они наводе „према било коме ко долази из Београда“, јер су у протеклом периоду имали многе непријатности и провокације. Остало је да се истраживање настави споријим али темељнијим начином — личним контактима и постепеним задобијањем поверења (у прилогу примерак анкете).

Осим поменутих метода, важан извор података за ово истраживање пружили су фонографски записи (скинути са траке и похрањени у библиотеци Универзитета у Брадфорду) којима су обухваћени испитаници различитог порекла који живе у Брадфорду. Истраживање је спроведено у периоду 1980—1985, а око 11 анонимних испитаника декларисали су се као Срби пореклом. Испитивање је додирнуло многе теме које су значајне и за ово истраживање, тако да ми је дозвољено да користим и ове податке и тиме употпуним своја запажања добијена на основу контаката и дружењем са овим људима.

Лични контакти подразумевали су присуство на славама, прослави Божића, помену на гробљу и у кући, необавезним вечерњим седељкама. Такође сам присуствовала Бадњој вечери у цркви у Брадфорду (ложењу бадњака), прослави Светог Саве у истој цркви, као и поменутој свечаности у цркви у Бирмингаму којом приликом је велики број српских насељеника из Брадфорда и Манчестера дошао на скуп.

Сама прикупљена грађа — интервјуи и моја запажања, још нису класификована, јер се још нисам одлучила ком проблему ћу посебно поклонити пажњу и на који начин ћу конципирати рад. Стога на овом месту у најопштијим цртама наводим области о којима је било речи као водич за будући рад о овој теми.

Српски насељеници у овом делу Енглеске у највећем броју припадају категорији политичких емиграната, који све донедавно нису имали или су имали ограничене контакте са земљом матицом. По свом саставу они су разнородни, осим припадника Српске краљевске војске, четника Драже Михајловића, овде има и тзв.

Збораша, односно припадника Љотићевих група. Испитаници истичу да међу њима није било никаквог дистанцирања на страну којој су у рату припадали. Окупили су се око цркве која је једина била кохезиони фактор у одсуству било каквих контаката са домовином. Стога су цркву помагали добровољним прилозима, а сама црква у Бирмингаму саграђена је таквим прилозима, као и црквени дом у њеном саставу. Ови исељеници нису се окупљали око југословенских исељеничких клубова које је оформила наша влада, због политичких разлика у гледиштима. Развила се велика међусобна солидарност, нарочито у првом периоду по доласку у Велику Британију, када им је, како наводе, британска влада дала по пет фунти на улазу и одредила место где треба да живе и раде. Имали су могућност избора ограниченог броја занимања: махом се радило о раду у рудницима и на пољопривредним добрима. Постојала је могућност да се пријатељи и другови из разних емигрантских кампова по Европи (Италија, Немачка, Аустрија) пошаљу на исто одређиште и на тај начин више помажу једни другима. Временом, проширене су везе, створени су контакти са домаћим становништвом, материјално стање им се поправило и негде од средине педесетих година почели су да пристижу рођаци из Србије, тако да су се неке породице спајале. Био је очит недостатак жена српског порекла. Неки емигранти су у Енглеску довели жене са којима су склопили брак у Италији или Немачкој, али је велики број бракова склопљен и са Енглескињама. Такви бракови заснивали су се на међусобном разумевању и уважавању различитости. Толерантност је нарочито била изражена на страни српских насељеника, који су, како сами наводе, морали да се што пре уклопе у живот у новим околностима. Деца из мешовитих бракова учила су матерњи енглески језик, али говоре и српски. Разговори са неким од њих показују да се они осећају Енглескињама, али их веома интересује завичај једног од родитеља, обично су посећивали Србију, одлазе у цркву и укључују се у разне акције које се тамо организују (течајеви српског језика, фолклорне групе).

Индикативан је цитат из интервјуа са једним послератним насељеником који је ожењен Шкотланђанком и са њом има кћерку:

„Долазило је до малих несугласица, разлика у мишљењу о томе шта наша деца треба да буду — да ли треба да буду странци (у смислу да ли треба да мисле о себи као о припадницима земље из које долазе њихови родитељи) или треба да својом домовином сматрају место где су сами роени. Ја мислим да лојалност моје кћерке треба да буде према овом месту — овде је рођена, овде су њени корени. Али, у исто време, треба да уважава земљу из које потиче њен отац. Ја сам јој објаснио све о томе зашто сам дошао овде, да она има рођаке у Србији, говорио сам јој о нашој историји. Она је део овог овде, али у исто време знам да воли и поштује земљу из које ја долазим, мислим да је тако једино исправно.“

Занимљиви су разлози због којих су насељеници изабрали Енглеску за имиграциону земљу. Одговори су различити: „Чуо сам да су Енглези паметни, хтео сам и ја нешто да научим“, „Изабрао сам Енглеску због близине родном крају“, „Нудила је најбоље услове у то време и није далеко од отаџбине“, „Близина Југославије“ итд. Испитаницима је постављено и питање да ли желе да ос-

тану и живе у Енглеској, оду у неку другу земљу или да се врате у Југославију. Неки од одговора су: „Умрећу овде, моје дете ће ми доносити цвеће на гроб“, „Остајем овде, али се надам да се вратим у моју српску Крајину“, „Без коначне одлуке“. Много је оних који су сами себи наметнули забрану да се врате у домовину због текућих политичких разлога, али има и оних који су пре неколико година први пут после рата крочили на тло завичаја, видели рођаке, стару кућу. Таква искуства представљају ломове у личности. Они који доследно нису одлазили у домовину унеколико замерају онима који су ипак отишли. Та невидљива баријера коју су сами себи наметнули притиска их. Ипак, из разговора са овим људима види се да је цео њихов живот оријентисан према завичају, да помно прате све што се тамо догађа и да су током година успели да сачувају и развију живе успомене на сваки делић живота пре емиграције. Прате се све новости, чита југословенска штампа, размењује информације.

С друге стране, у мањем броју јављају се и супротни случајеви. Такав је случај испитаника рођеног 1923. године, који је дошао у Велику Британију као политички емигрант. Он је од самог почетка једино желео да се што пре и лакше уклопи у живот већинске заједнице. Није одржавао контакте са својим сународницима, оженио се Енглескињом, сам је престао да говори српским језиком, а ни своју децу није научио ништа о својој прошлости. Претпостављам да таква личност представља најбољи пример особе која је свесно напустила сопствени етнички идентитет и заменила га новим, јер је очито своје порекло сматрала баластом за живот у новим околностима. У раду ћу се детаљније бавити различитим психолошким ликовима насељеника јер су варијације велике.

Већина информатора наводи да у кући празнује славу, Божић и Ускрс. Пошто је већина породица мешовитог састава, прослављају се и англикански, и католички и православни празници. Занимљиво је било учествовати на једној таквој слави где је осим српских насељеника било и Енглеза. Иако се запажа тежња да се поштује овај српски обичај, само значење славе није очигледно, ова прилика се схвата као још један разлог за вечерњу седељку. Препричан је случај кад је син једног српског насељеника на дан славе, увече, дошао са вечерњег изласка и поздравио се са гостима једући хамбургер који је успут купио. Код наших исељеника се у коментару таквих случајева испољава пуно разумевања за различити доживљај славе као празника. Они наводе: „Ми не можемо очекивати да слава за наше жене и нашу децу има исти значај као и за нас. Ми смо захвални што се тај празник ипак поштује у нашим кућама онолико колико то прилике дозвољавају.“ Ово су уједно прилике (православни празници) када се одлази у цркву и када се осећање јединства постиже на нивоу парохијске цркве у којој се обично после службе приређује ручак или закуска — служи се гибаница, црна кафа, ракија. Насупрот томе, на породичном нивоу, нарочито тамо где су у питању мешовити бракови, такве прилике представљају тренутке највеће усамљености, евоцирања успомена на завичај и, како је навео један инфор-

матор, док су се у позадини чуле старе српске народне песме: „Ово су за мене најтежи тренуци, тада сам најјусамљенији.“

У току мог боравка у Великој Британији (период од септембра 1991. — до марта 1992.) у тада већ бившој Југославији дешавали су се трагични догађаји који су погађали како мене сâму тако и људе са којима сам комуницирала. Већина разговора неминовно се сводила на анализу ситуације, процене даљих ескалација сукоба. У осећању те тескобе протекло је, глобално узевши, тих шест месеци мог истраживања.

У оквиру пројекта Етнографског Института Српске академије наука и уметности, спроводи се истраживање српских исељеника. До сада су проучавани Срби у Америци, Канади, Немачкој и Француској. Под појмом исељеника подразумевају се сви исељеници и њихови потомци — припадници млађих генерација, који су се из различитих разлога иселили из Југославије. Овим упитником обухваћена су најопштија питања, која ће послужити као основа (уз разговоре и посматрање) за анализу етничког (националног) идентитета српских насељеника у Енглеској. Напомињемо да ће резултати анкете бити коришћени искључиво у научне сврхе. Класификована и анализирана грађа биће објављена у некој од етнологских публикација (Зборник радова Етнографског института САНУ, Етнологски преглед и др.). Овим истраживањем обухваћени су српски насељеници из ширих области градова Брадфорда, Лидса и Манчестера. Већина питања је отвореног типа — сами можете да наведете одговор, а на поједина затворена питања потребно је одговорити тако што ћете заокружити један од понуђених одговора. У случају да понуђени одговори не изражавају и ваш став, можете га навести у рубрици „Нешто друго“ на крају сваког затвореног питања. Анкета је анонимна. Унапред захваљујемо на сарадњи.

## I

1. Место
2. Година и место рођења
3. Националност
4. Држављанство
5. Вероисповест
6. Завршена школа
7. Занимање
8. Брачни статус (наведите и националност брачног партнера)
9. Које године сте се Ви (или Ваши преци) доселили у Енглеску?
10. Од које године живите у овом месту?
11. Разлози одласка из Југославије (нпр. економски, пословни, лични, политички):
12. Разлози избора Енглеске за земљу насељења:
13. Да ли планирате да: останете да живите у Енглеској, одете у неку другу земљу или да се вратите у Југославију (наведите разлоге)?
14. Матерњи језик говорни језик
15. Ако сте двојезични, наведите у којим приликама користите један у којима други језик?

## II

1. Како бисте одредили појам етничког/националног идентитета?
2. Кад се приликом пописа становништва национално опредељујете, да ли то за Вас представља:
  - a) израз дубоких осећања везаности за дату нацију;
  - b) удовољавање административној процедури без стварног осећања припадности;
  - c) нешто друго.



3. Који од наведених елемената највише везујете за своје осећање етничке припадности?
  - a) завичај;
  - b) породично порекло;
  - c) историјска прошлост;
  - d) вероисповест (православље);
  - e) језик;
  - f) нешто друго.
4. Према којој од наведених група осећате највећу блискост и повезаност а према којој најмању? Позитиван однос означите са + а негативан са —:
  - a) према особама из уже/шире породице;
  - b) особама које живе у мојој близини;
  - c) особама пореклом из Југославије;
  - d) особама пореклом из краја (регије) из које потичем;
  - e) особама са којима се срећем на послу, у школи, или некој другој организацији;
  - f) нешто друго.
5. Шта за Вас представља појам завичаја, какав је Ваш однос према њему?
7. Да ли сте у прошлости мењали декларисану националну припадност, посебно да ли је и из којих разлога постојао осећај двојног идентитета?
8. Можете ли да наведете ситуације када са поносом истичете своју националну припадност и да ли постоје околности у којима настојите да не испољавате своју националну припадност?
9. Којим обележјем, као најтипичнијим бисте означили „правог Србина“,
10. Којим бисте особинама, као најтипичнијим, одредили „правог Енглеза“?
11. Шта за Вас представља појам „српство“ и којим симболима бисте га одредили?
12. Шта за Вас представља појам „југословенство“ и којим симболима бисте га одредили?

### III

1. Колико често одлазите у Југославију и када сте били последњи пут?
2. Да ли сте заинтересовани за догађаје у земљи и на који начин се информисете (посебно коју штампу пратите)?
3. Да ли је постојећи етнички конфликт у земљи утицао на промену Ваших погледа и како?

### IV

1. Да ли сте Ви или неко од Ваших познаника, мењали или скраћивали име/презиме како бисте га прилагодили енглеском изговору (наведите примере)?
2. Да ли познајете и користите (читате/пишете) ћирилично писмо?
3. Да ли су се у Вашој породици одржали елементи који по Вашем мишљењу обележавају Ваше српско порекло (нпр. у исхрани, музици, обичајима, украсним предметима); наведите примере.
4. Који се празници одржавају (прослављају) у Вашој породици (нпр. рођендан, слава, православни Божић, католички Божић)?

5. Да ли се и у којим приликама окупљате, дружите са својим земљацима. Ако одржавате такве контакте, какав значај они имају за вас?
6. Да ли сматрате да је расна, етничка, верска или политичка припадност значајна за неговање пријатељских, суседских односа или приликом избора брачног партнера, ако јесте — због чега?
7. Да ли себе сматрате укљученим или искљученим из живота енглеске заједнице (како се то испољава)?
8. Ако упитником није обухваћено неко питање на које сматрате да је важно одговорити или ако су Вам се нека размишљања наметнула приликом попуњавања упитника, молимо Вас да их наведете.

Манчестер 1992.

Предраг ШАРЧЕВИЋ  
Филозофски факултет, Београд

Претходно саопштење  
UDK 391(6)

## САВРЕМЕНЕ МЕМОРИЈАЛНЕ ТКАНИНЕ АФРИКЕ Комуникација и манипулација

Текст је посвећен савременим меморијалним тканинама Африке, насталим и употребљаваним у периоду од раних 60-их до почетка 80-их година овога века. Разматра се колико је њихова комуникацијска функција повезана са потребама, интересима, позицијама и могућностима различитих друштвених слојева.

*Кључне речи:* текстил, меморијалне тканине, симболи, симболизација, комуникација, манипулација.

Тканине меморијалног карактера постале су током последњих тридесетак година значајан медиј визуелне комуникације у већини афричких држава јужно од Сахаре. Својом иконографијом, оне фокусирају пажњу јавности на извесне догађаје, личности, идеје, акције, појаве и објекте којима се приписује изузетна друштвена важност.<sup>1</sup> Циљ овог рада је да анализом саржаја меморијалних тканина укаже на кључне моменте који су допринели њиховој широкој распрострањености и популарности и да осветли њихова различита значења и функције зависно од контекста у коме се употребљавају. Анализом је обухваћено шездесетак тканина из разних афричких земаља. Хронолошки, оне се сврставају у период од почетка 60-их до раних 80-их година ХХ века. Део материјала потиче из колекције Музеја афричке уметности у Београду, а део је прикупљен на основу публикованог фотографског материјала.<sup>2</sup>

\*

\* \*

Комуникација помоћу тканина има у Африци изузетно дугу и богату историју. Традиционални облици текстила садрже комуникацијски потенцијал, било да су тканине симбол саме по себи (нпр. тканине „кенте“, народа који припадају аканској групи, које указују на високи друштвени статус особа које их носе),<sup>3</sup> би-

<sup>1</sup> Anne M. Spencer, која се до сада најдетаљније бавила овим тканинама, дефинише их сувише уско, као „оне тканине које подсећају на одређени догађај“ (A. M. Spencer, *In Praise of Heroes; Contemporary African Commemorative Cloths*, The Newark Museum, Newark, New Jersey, 1982, 5).

<sup>2</sup> Велики број репродукција дат је у наведеном каталогу Спенсерове, а више фотографија је објављено и у магазинима као што су *Jeune Afrique*, *Jeune Afrique-Magazine* и др.

<sup>3</sup> Ј. Аранђеловић-Лазих, *Симболи на тканинама западне Африке*, Музеј афричке уметности, Београд 1986, 33.

ло да су на њима помоћу утканих, сликаних или аплицираних мотива елабориране различите идеје и поруке. И употреба текстила у меморијалне сврхе такође је позната у афричкој традицији; најпознатији пример су, свакако, тканине народа Фон из Бенина, које евоцирају владавину њихових краљева неколико столећа уназад.<sup>4</sup> Интересантан пример споја традиције и савремености у погледу значења текстила јесу тканине које су рабене на традиционални начин, али добијају називе у складу са актуелним друштвеним процесима и променама: тако су познате малијске тканине „тапи“ у новије време носиле имена као што су „национални тапи“, „петогодишњи план“ и слично, а мењају се и традиционални називи појединих орнамената (стари орнамент „корде“ — звезда, почео је у време пионирских покушаја освајања космоса да се назива »Apollo«).<sup>5</sup> Дакле, етаблирани „језик“ тканина који је, упркос неизбежним променама у синтакси и вокабулару, остао разумљив за већину Африканаца, представља први услов за широку распрострањеност, популарност и деловорност савременог меморијалног текстила.

Други битан моменат представља популарност индустријског штампаног текстила уопште. У Африци су почеци увоза фабричких тканина везани за средину прошлог века. Од самог почетка префериране су одређене мустре, а нека од тих дизајнерских решења остала су популарна до данас. Исто као и одређени произвођачи.<sup>6</sup> Ова врста конзервативизма афричких купаца утицала је у извесној мери и на дизајн савремених тканина, чији су иконографски елементи често укомпоновани у неку од познатих и популарних позадина. Иако овај моменат не задире у значење порука које су прокламоване на тканинама, битан је у оној мери у којој обезбеђује да се нека тканина сматра прикладном за практичну употребу. Отуда се већ сами произвођачи труде да што прецизније погоде укусу купаца и због тога често ангажују афричке дизајнере.<sup>7</sup>

Треће, у друштвима са високим процентом неписменог становништва, где се, поред тога, осећао и осећа недостатак модерних медија као што су радио и, нарочито, телевизија, меморијалне тканине су одлична супституција. Њиховој ефикасности посебно доприноси машинска израда, која омогућује брзу и масовну серијску производњу.<sup>8</sup>

\*  
\*   \*  
\*

Експанзија меморијалних тканина почиње током раних шездесетих година овога века. Она се, дакле, поклапа са раздобљем у коме је већина модерних афричких држава стекла своју неза-

<sup>4</sup> Видети: Ј. Аранђеловић - Лазић, н. д., стр. 69—81.

<sup>5</sup> Исто, 31—32.

<sup>6</sup> А. М. Spencer, н. д., 8.

<sup>7</sup> Исто, 8.

<sup>8</sup> Поједине меморијалне тканине раде се и ручно, али то су уникати, који, иако настају на истим принципима као и фабричке тканине, немају иста практична значења јер им недостаје масовна употреба.

висност и када је, упоредо са циљевима државне и националне изградње, требало пронаћи ефикасно средство којим би се најшира јавност упознала са њима и мобилисала на учешће у њиховој реализацији.<sup>9</sup> Ипак, сличних тканина је било и у прошлости. Андре Жид, у једном од својих афричких дневника из средине 20-их година, бележи сусрет са неким локалним поглавицом одевеним у раскошни „бубу“ од беле брукатне свиле осликане портретима Едварда VII,<sup>10</sup> док једна сачувана тканина из 1935. године обележава јубилеј краља Џорџа V и краљице Марије.<sup>11</sup>

Меморијалне тканине се највише производе и носе приликом обележавања разних националних јубилеја (годишњица независности и сл.), као и поводом важних политичких скупова, посета страних државника, културних и спортских манифестација, националних кампања и акција међународних организација.<sup>12</sup> Оне такође могу настати и ван институционалних оквира, као израз популарности одређених особа и појава.<sup>13</sup> Најчешће се од оваквих тканина шије церемонијална одећа, која се носи као униформа за време догађаја којима су посвећене и који, обично, подразумевају ритуално окупљање масе учесника и посматрача (митинзи, параде, слетови и сл.). Кад свечаност прође, тканине се употребљавају као свакодневна одећа, обезбеђујући за још извесно време видљивост и актуелност прокламованих порука. У другим случајевима, употреба такве одеће остаје везана искључиво за свечане тренутке (венчања, сахране, посете цркви и сл.).<sup>14</sup> Осим као одећа, меморијалне тканине се користе и за декорацију простора у коме се одвија одређени догађај.

Производња меморијалних тканина и даље је, највећим делом, везана за европске фабрике. Иако данас постоји и локална текстилна индустрија, афрички произвођачи се устежу од израде меморијалног текстила. Као могући узроци овом одбијању наводе се пролазна слава многих догађаја и личности са афричке јавне сцене, као и релативно низак тираж меморијалних у односу на друге врсте тканина.<sup>15</sup> Ипак, неки афрички произвођачи такође штампају ову врсту текстила и освојили су тржиште и изван матичне земље (на већем броју тканина из колекције М.А.У. у Београду констатована је етикета фабрике »VOLTEX« из данашње Буркине Фасо). Процес израде и дистрибуције меморијалних тканина прати устаљену схему: наруџбу за одређену тканину даје влада или нека друга институција (тако се у два случаја као наручиоци тканина појављују „пословни људи“ и „трговачка комора“, а у тој улози често се појављује и Римокатоличка црква), која произво-

<sup>9</sup> Тканине, ипак, скоро никад не делују самостално. У читавом периоду о коме је реч, упоредо са њима и у исте сврхе користе се и многи други медији: плакати, штампа, музика, чак и стрип.

<sup>10</sup> A. Gide, *Povratak nz Čada*, Rijeka, 1980, 41.

<sup>11</sup> A. M. Spencer, н. д., 16.

<sup>12</sup> Видети: A. M. Spencer, н. д., 6.

<sup>13</sup> То могу бити познати спортисти, музичари, глумци и други „олимпијци“, али и феномени као што је мода мини-сукње или спуштање првих људи на Месец.

<sup>14</sup> A. M. Spencer, н. д., 8.

<sup>15</sup> Исто, 16.

Ђачу доставља основне елементе, а препушта му слободу дизајнирања; по правилу, произвођач се опредељује за графичко решење које је у складу са захтевима и укусом потрошача (они, на тај начин, посредно учествују у процесу креације).<sup>16</sup> Дистрибуција тканина врши се на неколико начина: бесплатном расподелом (која претпоставља одређену селекцију) или продајом. Продаја, опет, може да тече на уобичајени начин, у слободној форми, или има специјални облик: продаја путем огласа, продаја на црној берзи или продаја искључиво владиним службеницима.<sup>17</sup> Тако се већ у процесу дистрибуције тканина фаворизују одређене друштвене групе, о чему ће бити више говора на наредним страницама.

\* \*  
\*

Теме и садржаји меморијалних тканина су разноврсни. Формално, један корпус тканина личи на дневне новине: највише пажње и простора посвећено је догађајима из политичког живота, најпре локалног и националног, али, такође, и панафричког и међународног карактера; културним питањима такође је посвећен посебан, иако знатно мањи одељак; на крају, као у некој врсти хронике, на меморијалним тканинама су обухваћени и представљени и многи други аспекти јавног живота (спорт, музика, мода итд.).

Тканине са експлицитно политичким садржајима чине претежни део. Оне скрећу пажњу на национално јединство, или на приоритете друштвеног развоја као што су индустријализација, производња хране, заштита деце, еманципација жена, развој здравствених установа и сл. При обради тих тема, као главна изражајна средства користе се фотографија, цртеж, текст и велики број мање-више конвенционалних симбола. Доминантне мотиве представљају портрети лидера разних афричких земаља; неки од њих су већ бивши (Кенијата, Хаиле Селасије, Нкрумах, Кенет Каунда...), а други су и даље на власти (Омар Бонго, Мобуту, Ејадема, Уфуе-Буањи...). Лик вође обично заузима средишни део тканине, док су унаоколо распоређени други детаљи: мапе дотичних држава или афричког континента; флорални мотиви (који, у једном случају, могу да послуже само као позадина, док у другом случају симболизују природно богатство и главне пољопривредне производе земље); прикази људских ликова, појединачно (као симбол појединих категорија становништва: „радник“, „војник“, „жена“, „мајка“, „дете“ и сл.), или у групи (кроз сцене које евоцирају одређене значајне догађаје или илуструју радни и забавни живот нације); архитектонски објекти (палате, позоришта, фабрике, луке и сл.), који стоје као знак одређених економских и привредних успеха. Ту је

<sup>16</sup> Исто, 16.

<sup>17</sup> Ови механизми дистрибуције разликују се како од земље до земље, тако и од тканине до тканине. Понеке тканине комбинују и различите начине: на пример, 1980. г. дељена је бесплатно тканина са ликом Папе Јована Павла II у Обали Слоноваче, а истовремено се могла набавити и на црној берзи (А. М. Спенсер, н. д., 17); у неким земљама, опет, истиче се изузетно ретка расподела тканина — као на пример у Танзанији (исто, 17).

и велики број конвенционалних симбола: државни и партијски амблеми (заставе, грбови), полумесец, петокраке и друге звезде („Давидова“, „Мухамедова“), „Фатимина шака“,<sup>18</sup> буктиње итд. Многе идеје и вредности такође се конвенционално симболизују: ослобођење се по правилу представља рукама које раскидају ланац; пријатељство је симболизовано стиском двеју шака; везе међу људима и народима дочаравају се као кружни непрекинута ланац, итд. Наравно, на свакој тканини може се појавити само ограничени број мотива, а њихов избор и комбинација зависе од потреба тренутка.

Осим ликовног, постоји и вербални, текстуални садржај тканина. Он се може односити само на денотацију приказаних ликовна и сцена (имена особа, земаља, градова, датуми и сл.), али се, такође, користи да усмери и ограничи могућне конотације и да препоручи (или нареди) пожељан облик тумачења поруке. То се, с једне стране, постиже многим националним и партијским девизама, паролама и слоганима,<sup>19</sup> а, с друге стране, додељивањем титуларних епитета приказаним особама; тако, на пример, поред Кенијатиног лика на једној тканини стоји натпис „Светлост Кеније“, а поред лика генерала Ејадеме, председника Тогоа, на различитим тканинама се могу видети натписи „Председник тогоанске републике“, „Отац новог Тогоа“ и, коначно, „Врхунска светлост“.

На меморијалним тканинама са политичким садржајем могу се срести и друге познате личности: хероји борбе за независност (попут Амилкара Кабрала и Патриса Лумумбе),<sup>20</sup> страни државници (који уживају општу популарност, као Кенеди,<sup>21</sup> или су гости којима дипломатска куртоазија додељује почасно место уз лидера-домаћина);<sup>22</sup> понекад се на тканинама налазе и супруге председника.<sup>23</sup>

Тканине са културним садржајима (у ужем смислу) посвећене су реафирмацији и реанимацији богатог културног наслеђа и представљају покушај да се традиција конструктивно искористи у текућим друштвеним и културним процесима. Ударне мотиве на овим тканинама представљају репродукције светски познатих ремек-дела афричке уметности, са паролама типа „Живела афричка уметност и култура“, „Живела мајка Африка“, или „Црн сам и

<sup>18</sup> „Фатимину шаку“, омиљени северноафрички мотив, партија MESAN (Mouvement d'Evolution Sociale en Afrique Noire — Покрет за друштвени развој Црне Африке), узела је као свој симбол.

<sup>19</sup> Навођење заиста бројних и разноврсних парола превише би оптеретило текст. Зато ћу овде навести само неколико најилустративнијих примера, уз напомену да се сваки од њих појављује широм Африке. Такве пароле су: „Човек је здравље“, „Храна је живот“, „Село на првом месту“, „Потегнимо заједно“, „Јединством у изградњу“, „Замбија — једна нација“, „Правда—Мир—Рад“, „Афро—Ширази је радила да нам обезбеди станове“ итд.

<sup>20</sup> Ови хероји — мученици били су популарни у многим афричким земљама, где су констатоване тканине са њиховим ликом.

<sup>21</sup> Тканине са његовим ликом преплавиле су Африку после његове погибије. На једној од тих тканина, Кенеди се јавља у пару са другим америчким великаном, Линколном, уз натпис 1863—1963; (А. М. Spencer, н. д., 33).

<sup>22</sup> Тако су се на тканинама, као гости, неколико пута појавили француски председници Помпиду и Дестен.

<sup>23</sup> Супруге се појављују или поред самог супруга или самостално. Једна тканина, посвећена је, на пример, хуманитарним заслугама госпође Тубман, супруге председника Либерije, а издата је поводом њеног рођендана (А. М. Spencer, н. д., 30).

поносан“. Друга велика област посвећена је развоју школства и писмености. На таквим тканинама честе су пароле које истичу важност учења за друштвени прогрес („Учење је боље него сребро и злато“, „Образовање је бескрајно“ и сл.).<sup>24</sup>

Трећу велику групу меморијалних тканина чине оне које су настале у част најразличитијих догађаја, појава и личности. Тако се на тканини могу наћи познати спортисти (Пеле, Мухамед Али, Еузебио) и други „олимпијци“, али и сасвим анонимне особе (с тим што се оне, по правилу, сматрају симболом одређених широкх категорија: тканина са фотографијом младе црнкиње у мини сукњи треба да симболизује отвореност и савременост младог женског нараштаја у Африци, док лик стјуардесе, штампан преко мапе Малија, симболизује развитак националног ваздухопловства).<sup>25</sup> Тема једне од најзанимљивијих тканина јесте искрцавање првих људи на Месец; одавање почасти космонаутима Армстронгу и Олдрину само је једна од илустрација отворености Африканаца према светским утицајима и општелудским вредностима.

Пре него што пређемо на завршни део, потребно је истаћи још неколико момената у вези са изгледом меморијалних тканина. Прво, уочава се разлика између фотографског и других облика ликовног приказивања. За интерпретацију значења тканина, ова разлика је од кључног значаја. Фотографски, дакле у максимално реалистичном и индивидуализованом облику, приказују се само лидери и друге јавне личности; анонимуси су ретко приказани на овај начин, а уколико се то и догоди, они су само представници шире класе особа, као у случају поменутих стјуардесе или манекенке у мини-сукњи. За „споредне“ личности резервисан је цртеж, од кога се не захтева да прецизно погоди индивидуалне карактеристике. Другу значајну карактеристику чини штампање ликова преко контура једне државе или у њеном оквиру; овај једноставни поступак мање се односи на обавештење неупућенима одакле особа потиче, а више је у функцији идентификације одређене особе са одређеном државом (и обратно). Треће, будући да се већина меморијалних тканина користи за израду одеће, занимљиво је поменути како су одевени ликови који се на таквим тканинама приказују. Председници, без изузетка, користе једну од три „униформе“: униформу која сугерише високи статус у војној организацији, „униформу“ коју представља свечана западњачка одећа, или „униформу“ која је у традиционалној организацији друштва била резервисана за достојанственике.<sup>26</sup> Четврто, на алегориским сценама које дочаравају кључне историјске тренутке често долази до (намерног) бркања општенационалне и личне историје лидера;<sup>27</sup> такође је

<sup>24</sup> А. М. Spencer, н. д., 30.

<sup>25</sup> Исто, 15, 22.

<sup>26</sup> Ослањање на традицију као извор легитимитета политичких личности и установа, ношење западњачке или војне униформе, све су то механизми истицања престижа и указују на разне нивое легитимитета политичке власти: у једном случају то је традиција у другом војна сила која подржава режим, у трећем добри међународни односи и инострана подршка коју лидери и владе уживају.

<sup>27</sup> Упечатљив пример ове врсте је тканина са ликом генерала Ејадеме из колекције М.А.У. Од четири алегориске сцене које прате његов портрет, две се односе на националну, а друге две на његову личну историју.



запажено да и извесни датуми, који би требало да се односе на преломне тренутке, какви су ослобођење од колонијалне владавине и стицање независности, у ствари означавају дан устоличења актуелног лидера на чело државе.<sup>28</sup> На крају, важну особину меморијалних тканина представља комбиновање детаља који презентују и величају постигнуте успехе, са онима који прокламују циљеве за будућност.

\* \* \*

За интерпретацију меморијалних тканина, тј. порука које постоје тог медија циркулишу друштвом, потребно је обратити пажњу на 3 момента: 1) на полисемију и поливалентност употребљених мотива и симбола; 2) на контекст у коме се овакве тканине најчешће употребљавају; 3) на разлике у положајима, интересима и могућностима различитих особа и друштвених група које се појављују као комуникатори. С обзиром на ове моменте, у оквиру доминантне, комуникацијске функције меморијалних тканина, уочава се неколико нивоа: информативно-едукативни, пропагандно-мобилизаторски и манипулативни.

Сваки мотив, било шта да представља, кад се одштампа на тканини има позициону симболичку вредност. Махалица за терање мува, атрибут Јома Кенијата, и традиционални симбол високог достојанства не само да сугерише његову реалну највишу позицију у друштву (коју је обезбедио као вођ револуционарног покрета и утемељивач „националне“ државе), већ му пружа и додатни легитимитет, посредујући између друштва прошлости и друштва будућности, остварујући континуитет без обзира на све постојеће разлике, које успева да помири исто тако успешно као што околу разгони муве. Оваква или слична читања појединих значења могућа су скоро за сваки елеменат примењен на меморијалној тканини: зрно кафе или кокосов орах, прошавши кроз поступак симболизације, у одређеном контексту могу бити значајнији од римског пале. Хијерархија симбола успоставља се с обзиром на богатство конотације које могу да изазову, сами или удружени са другим симболима, као и с обзиром на своју способност да замене неки други симбол и преузму његова значења. Многи од симбола који се појављују на меморијалним тканинама су полисемични; лик војника, на пример, може да конотира армију као снагу нације, али, исто тако, армију као средство за монополизацију власти. Које ће значење и какав доживљај симбола превагнути, зависиће, пре свега, од позиције субјекта и контекста у коме је симбол употребљен. Судећи према процентуалној заступљености, као и према поменутиим критеријумима, најуниверзалнији симбол који се појављује на меморијалним тканинама јесте лик вође. Већ смо видели да се портрети лидера понекад штампају преко контура државе, чиме је сугерисана могућност идентификације. Такође смо видели да се поједини лидери представљају заједно са шефовима

<sup>28</sup> Иста тканина.

пријатељских држава. Кад би се, рецимо, на овај начин спојили лик Жоржа Помпидуа и мапа Тогоа, веза би била бесмислена (или би изазвала дипломатски скандал); кад се уместо поменуће мапе постави лик генерала Ејадеме, добија се јасан симбол пријатељства међу „народима“. Символика председничког лика богатија је, дакле, и значајнија од симболике појма државе; сличан однос лик вође успоставља и према осталим мотивима меморијалних тканина. Питање је, међутим, колико однос симбола на тканинама кореспондира са реалним односом међу особама, појавама, објектима и идејама у друштву. На то питање, без конкретних теренских истраживања, не може се поуздано одговорити. Евидентно је, ипак, да меморијалне тканине, попут једног другог симболичког система, ритуала, репрезентују двоструки однос према друштвеној реалности: с једне стране, одражавају постојеће друштвене односе, док, с друге стране, представљају моделе према којима се уређују друштвени односи.<sup>29</sup>

Ова два симболичка система најчешће и делују повезано: политички ритуали представљају спољашњи контекст комуникације од кога зависи значење симбола на тканинама. У обредима и другим врстама формализованог понашања, са јасније дефинисаним циљевима комуникације и категоријама учесника у комуникацији него што је то у свакодневном животу, много је лакше одговорити на постављена питања (или, што је скоро исто, пронаћи права питања за постојеће одговоре). С друге стране, ритуали пружају могућност да се резултати комуникације ограниченог броја представника владајуће елите, са ограниченим бројем „народних“ представника (који се често делегирају и „одозго“, на шта указује податак да се поједине тканине бесплатно деле или продају искључиво владиним службеницима), представе као опште расположене јавности, којој ће се, касније, ти резултати понудити као њене аутентичне одлуке и избори. У том смислу треба схватити и улогу меморијалних тканина; за Anne M. Spencer, „нема сумње да сјај тканине доприноси доживљају прославе, да не помињемо израз подршке произведен великим бројем људи обучених на исти начин“.<sup>30</sup>

Тако се и на примеру меморијалних тканина може потврдити да је монополизација производње симбола и њиховог тумачења један од основних механизма на којима почива политичка моћ. Чак и оне тканине које својим експлицитним садржајима нису повезане са политичким процесима, и у чију се употребу државни апарат не меша отворено, својом формалном сличношћу са тканинама чији су садржаји контролисани и плански усмерени, умањују могућност да се ове препознају као потенцијално средство манипулације.

Не може се, наравно, тврдити да је свака меморијална тканина са политичким садржајем обавезно, у сваком тренутку, на сваком месту и за сваку особу, само пуко средство манипулације. Манипулативна функција меморијалног текстила само је максимално монополисани аспект опште комуникацијске функције, који се,

<sup>29</sup> C. Geertz, Religion as a Cultural system, у: Anthropological Approaches to the study of Religion, edited by M. Benton London, 1968, 7.

<sup>30</sup> Н. д., 21.

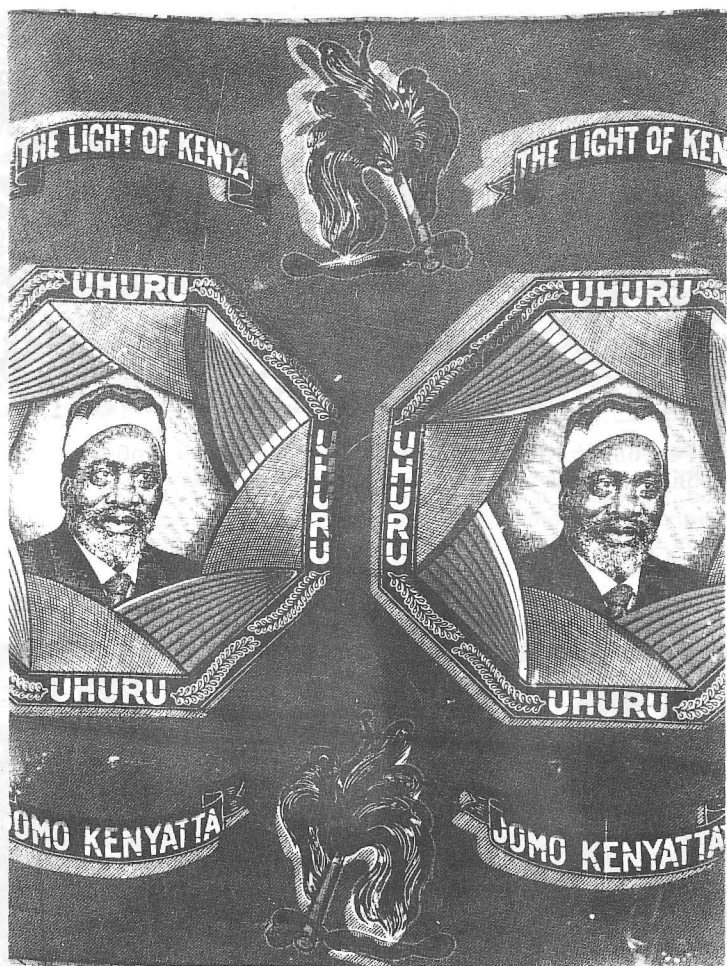
вероватно, испољава као последња одбрана елите на власти у случају да други облици комуникације са осталим члановима друштва нису успели. Чак ни тада, поменули смо, манипулација се не препознаје обавезно. Ипак, сходно афричкој традицији да се, ношењем одређене одеће на одређени начин, коментаришу разна друштвена збивања,<sup>31</sup> има примера, где се изражава и супротно мишљење. Доказ за то су делови одеће који су скројени тако да се лик вође нађе пресечен на двоје, окренут наопако, или истакнут на неком од „безобразних“ делова тела. То су, међутим, ретки случајеви, и комуникација помоћу меморијалних тканина махом прати устаљени шаблон. Да је другачије, меморијалне тканине, вероватно, не би ни постојале.

*Predrag Šarčević*

MODERN AFRICAN MEMORIAL TEXTILES:  
COMMUNICATION AND MANIPULATION

Over the last thirty years memorial textiles have become an important visual communication medium in the majority of African countries south of the Sahara. Their iconography focuses the attention of the public to certain events, personages, ideas, actions, phenomena and objects ascribed particular social significance. The popularity of memorial textiles is based on the popularity of industrial fabrics in general, as well as on the comprehensibility of the textile »language« which has been nourished in Africa for centuries. Memorial textiles serve different functions, depending of the angle of observation. Their communicational aspect is dominant, and within its scope, several different levels may be singled out: informative and educational, propagandistic and mobilizing, and manipulative ones.

<sup>31</sup> J. B. Eicher, *Design Components of West African Textile Production, y: The Nigerian Textile Industry*, Kaduna, Nigeria, 1980, 58.



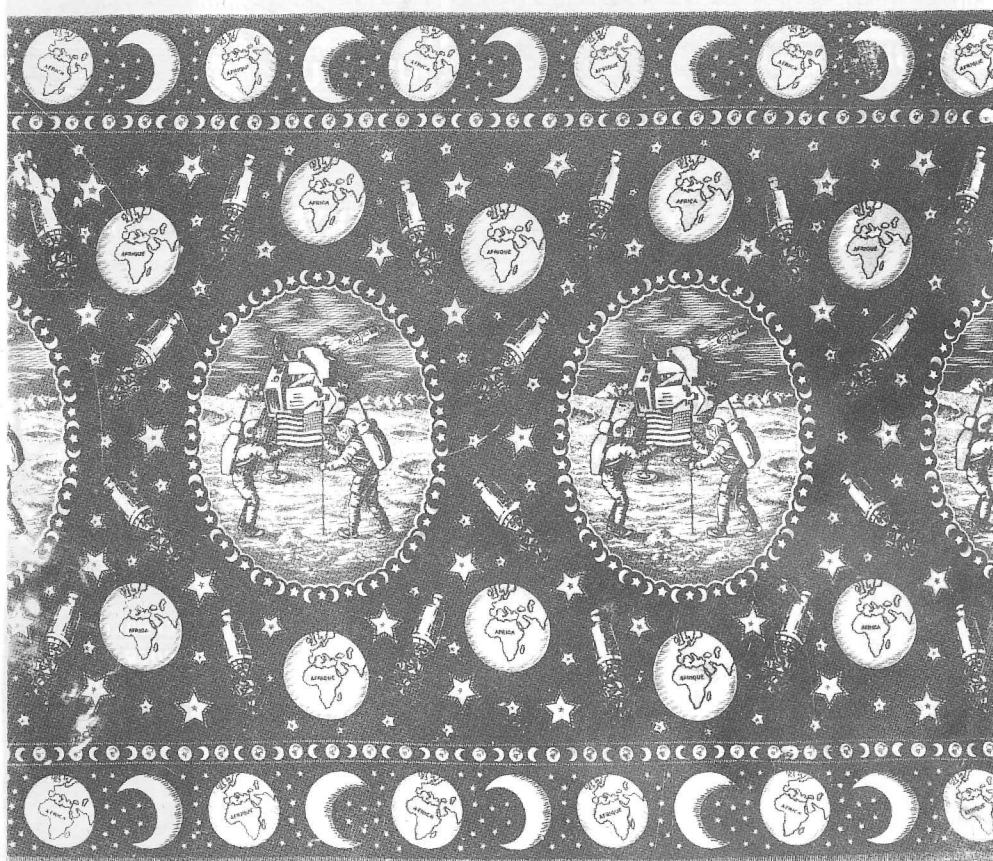
Председник Кеније, Цомо Кенијата.  
Из збирке Музеја афричке уметности у Београду



Председник Републике Конго (данашњи Заир) Сеи Секо Мобуту.  
Из збирке Музеја афричке уметности у Београду



Председник Републике Конго (данашњи Заир) Сеи Сско Мобуту.  
Из збирке Музеја афричке уметности у Београду



Искрцавање на Месец, Западна Африка.  
Из збирке Музеја афричке уметности у Београду

## СТРУЧНИ РАДОВИ

Др Драгана РАДОЈЧИЋ  
Историјски институт, Подгорица

Стручни рад  
UDK 391(497.16)

### ТКАНИНЕ У ХЕРЦЕГ-НОВОМ У XVIII ВИЈЕКУ

Током XVIII вијека у Херцег-Новом, на основу архивске грађе Архива Херцег-Нови, односно пописа прђија, евидентирали смо 54 тканине. Њихов квалитет, поријекло и израда веома су разноврсни. Зависно од функције, учили смо тканине од којих је рађена луксузна одјећа која је имала репрезентативну функцију, као и оне од којих је шивена радна одјећа.

*Кључне речи:* културно-историјске прилике, поријекло текстилија, употреба и функција тканина, абецедни попис и значај тканина.

Значајне историјске, друштвене и економске промјене омеђују XVIII вијек у сјеверозападној Боки которској — херцегновском крају и пресудно су утицале на развој и структуру становништва, као и на културна и друштвена збивања.

Развој привреде, тј. поморске и копнене трговине, као и појединих заната, снажно се одражавао и утицао на промене у начину живота становништва Херцег-Новог и његове околине.

Херцег-Нови је у XVIII вијеку био урбано-рурално насеље бродовласника, трговаца, занатлија, морнара, земљопосједника, пољопривредника, рибара, млетачког вишег и нижег административног особља, војске, свештених лица, као и малог броја љекара и адвоката. Сви они и њихове породице били су посједници бројних тканина о којима ће овдје бити ријечи и од којих су израђивани одјевни предмети или су употребљаване за кућне потребе односно за постелно рубље, пешкире, кухињске крпе, столњаке, салвете итд. У списима Архива Херцег-Новог из XVIII вијека забиљежене су разноврсне тканине од којих су израђивани одјевни предмети. Овим радом први пут смо покушали реконструисати и забиљежити тканине употребљаване у XVIII вијеку у сјеверозападној Боки, имајући у виду чињеницу да материјалних доказа нема. Архивски подаци су нарочито бројни у пописима прђија, које су радили претежно на италијанском језику провидурови канцелари и невјешти писари, барокним писмом из XVIII вијека. Тканине се могу спорадично наћи и у другим врстама архивских записа. Они су обично повезани са наводима одјевног предмета, на примјер, „камижола од камбелота“,<sup>1</sup> или су што је рјеђе, записивани као

<sup>1</sup> Архив Херцег-Новог (даље: АХ), Политичко управни млетачки архив (даље: ПУМА), фасцикла (даље: ф), 208, 31.

метражна тканина. Тако је Деспа Чурђић имала у прџији и 25 лаката тестемелука и 23 лакта грубе свиле.<sup>2</sup>

Управо таква навођења тканина у архивским документима један су од главних параметара на основу којег је могуће претпоставити функцију записаних тканина а на принципу: једноставна, јефтина тканина од које је израђивана — свакодневна, радна одјећа; раскошнија, скупља тканина за — свечану, празничну одјећу. Врсте коришћених тканина указују и на друштвени и економски статус њихових власника, што је посебно корисно кад о посједницима тканина, то јест одјеће нема других потребних објашњења. Навођење у архивским списима и књигама назива тканина, а понекад и мјеста њихове израде, важно је и као индикатор учествовања елемената домаће културе и страних култура у структурама владајуће културе у Херцег-Новом у XVIII вијеку.

У односу на порјекло текстила употребљаваног у Херцег-Новом, у XVIII вијеку разликујемо тканине домаће производње и увозне тканине. Израда текстила у домаћој радиности засигурно је имала дугу традицију. Жене су у својим кућама преле и ткале, а било је и професионалних преља.<sup>3</sup>

Тканине домаће производње које су најчешће коришћене за израду одјевних предмета традиционалног костима израђиване су од вуне, лана и конопље. Вуна је имала највећу примјену у изради тканина. Од ње се ткало сукно, које се ваљало или не, а употребљавано је за све горње одјевне предмете. Она је такође била предиво које је служило за плетење чарапа, ткања женских прегача, тканица и торби. Још од средњег вијека, на овим просторима познате су врсте сукна: *раша*, *мрчина* и *модрина*, од којих су израђивани одјевни предмети традиционалног костима. Раша је био назив за сукно бијеле и тамноплаве боје. Ти називи материјала били су идентификовани са одјевним елементом. Тако мрчина означава и хаљину од црног ваљаног сукна.

Вуна је у великим количинама током цијелог XVIII вијека увожена и извожена преко новске скеле. Млетачке власти су строго контролисале све извозно-увозне односе, па и оне који су се односили на забрану увоза вуне. Таква једна забрана, издата 1774. године, односила се на забрану увоза ангорске вуне.<sup>4</sup>

Од лана и конопље ткало се платно за кошуље, мараме и друго.

О свили као веома значајној и често коришћеној сировини у изради тканина у XVIII вијеку није нам могућно дати поближе податке. У ком обиму је свиларство било заступљено у херцегнов-

<sup>2</sup> У Млетачкој Далмацији примјењиван је млетачки лакат као тачно одређена мјера за дужину. При том је, као и у Венецији, прављена разлика између двије врсте лаката. *Braccio da lana* или *braccio da panno* (за мјерење вунених, памучних и ланених тканина), дужине 68,3396 cm, и *braccio da seta* (за мјерење свилених тканина), дужине 63,8721 cm. Због те знатне разлике први је називан „дугачки млетачки лакат“, а други „мали“ или „кратки млетачки лакат“. Ради практичне употребе прихваћено је да велики млетачки лакат означава дужину од 68,4 cm, а за мали 63,9 cm. М. В л а ј и н а ц, *Речник наших старих мера III*, Београд 1968, с.в. лакат, књ. 99, 35—38.

<sup>3</sup> Ђ. Петровић, *Херцеговски златари у XVIII вијеку*, Бока 15—16, Херцег-Нови, 1984, 11.

<sup>4</sup> ПУМА, ф. 248, 87.

ском крају, ко се овом дјелатношћу бавио и којим интензитетом, за сада остаје отворено питање.

Четрдесетих година XIX вијека, за вријеме аустријске управе, из списка поглаварства у Котору, који се односио на попис свих фабрика и мануфатура у Боки которској, евидентно је да је у херцеговском крају радило шест предионица свиле и четрдесет ткачница платна и сукна.<sup>5</sup> Импозантан број предионица свиле и ткачница имао је економски значај за аустријску управу. Због властитих интереса и користи, они су у овој средини фаворизовали наведене занатске дјелатности које нису имале видније мјесто у занатству XVIII вијека.

Тканине израђиване у сеоској средини, односно у домаћој радиности за дуги низ година задржале су свој примат у изради одјевних предмета становника херцеговског залећа. Станко Лепетић из Мокрина, као и Јован Јошу Томашевић и Јован Радовић, оба из Крушевица, носе одјећу израђену од ступаног сукна све до средине овога вијека.<sup>6</sup>

Осим тога што је сеоско становништво своје основне потребе за тканинама задовољавало у кућној радиности, оно је и добар дио својих потреба за тканинама обезбјеђивало, купујући их у продавницама Херцег-Новог.

Поред сеоског становништва, израдом тканина бавило се и градско становништво, али претежно оно досељено из Италије.<sup>7</sup>

Током XVIII вијека трговачке продавнице богате разноврсном робом са Истока и Запада, имале су значајну улогу у снабдјевању ове средине тканинама.

Оне су задовољавале потребе за тканинама оснаженог и економски ојачаног грађанства које је представљало владајући друштвени слој у Херцег-Новом. Увозне тканине су најчешће биле из Италије.

Поред до сада наведеног, треба истаћи да је велика пажња поклањана постојаности боја на тканинама. У Херцег-Нови је увозен и квалитетни црни пан из Падове. Антон Бенети, познати мајстор за бојање тканина из Падове, који је трговао са многим градовима дуж јадранске обале, пронашао је нијансу црне боје за пан, те је за црни пан и остале тканине које су потицале из његове бојадисарске радње у Падови имао посебни печат. С једне стране печата био је лик Св. Марка, а с друге — Антоново име и презиме. Право на овај печат имали су и његови наслѣдници 25 година након његове смрти.<sup>7а</sup>

О материјалној вриједности појединих тканина може се судити на основу расположивих архивских списа који се односе на судске спорове, јдје је текстил био предмет расправа и спорова.

Године 1729. Буро Стијепанов из Херцег-Новога, молио је надлежне власти да му се одгоди рок за подношење доказа о продаји смокава и свиле, а на захтјев његовог потраживача Тодора

<sup>5</sup> С. Мијужковић, *Мануфактуре у Боки Которској 1834. године*, Историјски записи 1—2, Цетиње, 1956, 327.

<sup>6</sup> Информатори: Милош Муришић и Марија Црнић Пејовић.

<sup>7</sup> ПУМА: ф. 103, 216; ф. 148, 124—133.

<sup>7а</sup> ПУМА, ф. 248, 316—323.



Вујиновића.<sup>8</sup> Јову Митрову Жарковићу је 1731. године заплешена једна каса на рачун однешених четири метра „пана парангуна“ из продавнице Марка Вучетина.<sup>9</sup> Против војника Симеона Кастелија поднесена је кривична пријава због крађе »telle« из једне продавнице у граду.<sup>10</sup> Марко Котарац је посједовао двије тубе бијеле раше које су биле својина Павла Шиљеговића из Пресјеке-Кути. Од Марка се тражило да преда тридесет ока жита попу Гаврилу Мијатовићу, Павловом вјеровнику.<sup>11</sup>

Због прегледности и свеобухватности брсијних тканина које се јављају у XVIII вијеку у херцегновском крају, приказат ћемо их абecedним редом. Уз то, пружит ћемо и подробније податке о свакој тканини понаособ, а односит ће се на боју, дезен и поријекло тканине.

AMOERRE и amuerro — свилена тканина врло густа и са преливима.<sup>12</sup>

BAVELA — тканина од свилених нити начињених на специјалан начин.<sup>13</sup> Бавелин је влакно које се извлачило из свилене бубе, прије добијања свиле. Бавелин је назив за лице које је чешљањем извлачило влакно за пређу.<sup>14</sup>

BORDATO — платно и „drapp“ са пругама и тачкама.<sup>15</sup>

БОМБАЗИНА — дебље платно израђено од памука и конопље.<sup>16</sup>

BROCADELLA — тканина добијана мјешањем свиле и памука, па и вуне. У XVIII вијеку изгледа да је то била тканина која није имала већу вриједност.<sup>17</sup>

BEZ — цариградски без, памучно платно домаће израде, какво је рађено и у Цариграду.<sup>17а</sup>

CANEVEZZA — врста грубог платна.<sup>18</sup>

CAPICIOLA — capiziola — свилена тканина.<sup>19</sup>

CAMELOT — У XVI вијеку почела је у Брижу имитација лошег квалитета камилхара, која се називала „camelote“. До тог времена то је била лијепа и богата тканина, некад проткана свилом и златом. Постоји двоструки, свилени, венецијански и турски.<sup>20</sup>

<sup>8</sup> ПУМА, ф. 103, 649.

<sup>9</sup> ПУМА, ф. 103, 730.

<sup>10</sup> ПУМА, ф. 228, 130.

<sup>11</sup> ПУМА, књ. 119, 68—69.

<sup>12</sup> N. Tommaseo, *Dizionario della lingua Italiana I*, Torino, 1920, s.v. Amuerro.

<sup>13</sup> G. Bistort, *Il lusso nella vita e nelle leggi*, Bologna, 1969, 382.

<sup>14</sup> G. Boerio, *Dizionario del dialetto Veneziano*, Venezia, 1856, с.в. Bavela, Bavelin.

<sup>15</sup> N. Tommaseo, I, с.в. Bordado.

<sup>16</sup> G. Boerio, н.д., с.в. Bombazina.

<sup>17</sup> F. Boucher, *Historie du costume (en occident de l'antiquite a nos jours)*, Paris 1965, 296.

<sup>17а</sup> A. Škaljić, *Turcizmi*, с.в. без.

<sup>18</sup> G. Boerio, н.д., с.в. Canevezza.

<sup>19</sup> G. Bistort, н.д., 491.

<sup>20</sup> F. Boucher, н.д., с.в. Camelot.

CANEVE — вјероватно је ова ријеч од *canavas*, што је знјчило грубље платно којим су се обично омотавале бале са тканинама.<sup>21</sup>

СAMBRAD — *cambi* — памучно платно бијело или у боји.<sup>22</sup>

CENDAL — свилена тканина поријеклом са Истока, рађена је и у Кини и у Персији, слична тафту.<sup>23</sup> Била је различитог квалитета, наводи се као луксузна тканина и као јефтина постава, много је употребљавана у средњем вијеку, да би у XVII вијеку била у употреби само као постава.<sup>24</sup>

CORDONCHIN — дебља свила која се користила и као уметак на хаљинама.<sup>25</sup>

CORDELLONE — врста свилене тканине са рељефним пругама.<sup>26</sup>

KUMAŠ — врста старог свилоног платна, свилени атлас.<sup>26a</sup>

DAMAST — свилена тканина рађена у Дамасту, са мотивима цвијећа и граничица или животиња који су се слагали у боји и тону. Основа је била рељефна и разликовала се од орнамената који су били сабинирани.<sup>27</sup>

DOPIO — подвостручена свила.<sup>28</sup>

DRAPPO — општи назив за финију тканину, може да буде од чисте свиле (велут, разо, тафт), вуне или лана.<sup>29</sup>

FANELA — дебља вунена тканина.<sup>30</sup>

FUSTANGO — памучно платно, али мјешано са нитима лана и конопље. Првобитно је израђиван у каирском предграђу Фустат, па отуда потиче и његово име.<sup>31</sup>

GANZO — тешка свилена тканина, проткана златом или сребром.<sup>32</sup>

GOTONINA — *cotonina* дебље памучно платно.<sup>33</sup>

INDIANA — памучно штампано платно.<sup>34</sup>

LUSTRINO — врста финије тканине *drappo*.<sup>35</sup>

MISCHIO — старији назив је *mictio*: тканина од вуне, која има изглед мермера.<sup>36</sup> То је била вишебојна тканина.<sup>37</sup>

MOCIAIAR — дебља тканина увијек у веома живим бојама.<sup>38</sup>

<sup>21</sup> В. Костић, *Дубровник и Енглеска 1300—1650*, Београд 1975, 193.

<sup>22</sup> N. Tommaseo, I, с. в. Cambri.

<sup>23</sup> W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen age II*, Leipzig 1923.

<sup>24</sup> F. Voucher, н. д., с. в. Cendal.

<sup>25</sup> G. Boerio, н. д., с. в. Cordonchin.

<sup>26</sup> N. Tommaseo I, с. в. Cordellone.

<sup>26a</sup> A. Skaljić, *Turcizmi*, с. в. кумаш.

<sup>27</sup> F. Voucher, н. д., с. в., Дамаст.

<sup>28</sup> G. Boerio, н. д., с. в. Doppio.

<sup>29</sup> N. Tommaseo II, с. в. Drappo.

<sup>30</sup> G. Boerio, н. д. с. в. Fanella.

<sup>31</sup> F. Voucher, н. д., с. в. Futaine.

<sup>32</sup> G. Boerio, с. в. Ganzo.

<sup>33</sup> Исто, с. в. Gotonina.

<sup>34</sup> N. Tommaseo I, н. д. с. в. Indiana.

<sup>35</sup> N. Tommaseo I, с. в. Drappo.

<sup>36</sup> N. Tommaseo II, с. в. Mischio.

<sup>37</sup> G. Boerio, с. в. Mischio,

<sup>38</sup> G. Boerio, н. д. с. в. Mocaiaiar.

МУСЛИМ — првобитно из Мусула. То је била свилена тканина проткана златним нитима. Изгледа да је тек у XVII вијеку ово име дато лаким тканинама, врло различитим, а које су стизале са Истока, и тада су то биле памучне тканине, чија површина је била прекривена малим мјехурима који су подсећали на пјену.<sup>39</sup>

ORBACO — платно.<sup>40</sup>

PAN — сукно.

PARAGUN — параганда, што је значило златна трака која се у Византији пришивала на одјело; вјероватно је била златом ткана тканина свиленасте или вунене основе.<sup>41</sup> Народна пијесма разликује „чое парангуна“ и „саје парангуна“. Саја данас означава фину чоју.<sup>42</sup>

PELON — врста сукна дуге длаке.<sup>43</sup>

PELUC — вунена космата тканина попут ангоре, пепељасте боје.<sup>44</sup>

RAŠA — основно значење појма раша односи се на вунену тканину, која је била четворонитног ткања.<sup>45</sup> У том значењу наводи се и у попису мираза Анђелке Јанковић из 1730. године.<sup>46</sup>

REMSE — ренсо — ремсо — врста платна од бијелог веома танког лана. Име је добила по граду Ремсу у Француској гдје се и производила.<sup>47</sup>

RIGADIN — памучна или свилена тканина на пруге.<sup>48</sup>

SARZA — врста ланене или вунене тканине у разним бојама и обично украшена.<sup>49</sup>

SAGIA — сађа — од турског саде, платно у једној боји по коме нема шара.<sup>50</sup>

SCARLATINA — scarlantino — scarlatto — скарлет — panni de scarlatini — фино сукно, најчешће у црвеној боји.<sup>51</sup> У средњем вијеку се најчешће производио у ткачницама у Венецији и Фиренци.<sup>52</sup>

SESSA — zessa — памучна тканина финија или грубља, веома често у употреби. Било је више врста једноставних или украшених на више начина.<sup>53</sup>

SPINADIN — памучно платно, слично фустању, може бити тање или јаче. Чвршће рађено као рибља кост и понекад проткано.<sup>54</sup>

STAMA — најфинији дио вуне који је врло чврст.<sup>55</sup>

<sup>39</sup> F. Boucher, н. д., с. в. Mousseline.

<sup>40</sup> N. Tommaseo II, с. в. Orbaco.

<sup>41</sup> И. Ковачевић, *Средњовековна ношња Балканских Словена*, Београд 1953.

<sup>42</sup> Д. Стојановић, *Тканине, Историја примењене уметности код Срба I*, Београд 1977.

<sup>43</sup> G. Voerio, н. д., с. в. Pelon.

<sup>44</sup> Исто, с. в. Peluco.

<sup>45</sup> В. С. Караџић, *Српски речник*, Београд 1935, с. в. Раша.

<sup>46</sup> PUMA, f. 103, 469.

<sup>47</sup> G. Voerio, н. д., с. в. Remso. G. Bistort, н. д., 459—460.

<sup>48</sup> G. Voerio, н. д., с. в. Rigadin.

<sup>49</sup> N. Tommaseo II, с. в. Sargia.

<sup>50</sup> А. Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Сарајево 1969. с. в. саде — сађа.

<sup>51</sup> Исто, с. в. Scarlatto.

<sup>52</sup> Ј. Ковачевић, н. д., 206—207.

<sup>53</sup> G. Voerio, н. д., с. в. Zessa.

<sup>54</sup> G. Voerio, с. в. Spinadin.

<sup>55</sup> Исто, с. в. Stame.

TABI — Врста финије тканине (drappo), тј. врста густог тафта са утиснутим финим таласима извођено помоћу машине за глачање.<sup>56</sup>

TAMIN — врста платна свилене основе, проткане чешљаном вуном.<sup>57</sup>

TELLA — врста платна. Било је tella у више разних варијанти, дебљих или тањих, са украсима или без њих.<sup>58</sup>

TELLA CAVALIN — коначна тканина, израђивана од ланених или конопљиних влакана.<sup>59</sup>

TELLA CASALINA — домаће платно, рађено у кући.<sup>60</sup>

TELLA CONSTANSA — постојано платно или платно које потиче из Констанце.<sup>61</sup>

TELLA FIUMANA — платно рађено на Ријечи, ријечко платно.

TELLA HOLANDEZE — холандско платно.

TELLA DE MESINA — платно из Месине.<sup>62</sup>

TELLA OCHIETI — вјероватно рупичаста тканина попут енглеског веза.<sup>63</sup>

TELIZATO — грубо платно.<sup>64</sup>

VELLO — танка тканина рађена од сирове свиле.<sup>65</sup>

VELUDO — врста тканине од свиле, или од памука, или од вуне, с једне стране је чврста и збијена, а с друге има кратке густе и меке длаке.<sup>66</sup>

Бројне тканине, од којих су многе веома лијепе и луксузне, употребљаване су за израду женских одјевних предмета, као и у друге сврхе. Оне су побилежене и описане у прђијама XVIII вијека из Херцег-Новог.

Бројне тканине, од којих су многе веома лијепе и луксузне, употребљаване су за израду женских одјевних предмета, као и у друге сврхе. Оне су побилежене и описане у прђијама XVIII вијека из Херцег-Новог.

Удавачином прђијом, настојала се репрезентовати породица, којој се припада, као и њена економска моћ. Самим тим, јасно се доказивао друштвени утицај и положај.

Друштво у Херцег-Новом у XVIII вијеку било је слојевито, његова економска моћ расла је и развијала се с развојем поморства и трговине, што се видно одражавало и на овај дјелић материјалне културе.

<sup>56</sup> M. Leloir, н. д., с. в., tabis—tabit.

<sup>57</sup> G. Boerio, н. д. с. в. Tamin.

<sup>58</sup> Исто, с. в. Tella.

<sup>59</sup> Исто, с. в. Tella cavalin.

<sup>60</sup> Исто, с. в. Tella casalina.

<sup>61</sup> Исто, с. в. Tella costansa.

<sup>62</sup> Исто, с. в. Tella de Mesina.

<sup>63</sup> G. Boerio, с. в. Tella ochieti.

<sup>64</sup> G. Boerio, с. в. Terliyata.

<sup>65</sup> G. Boerio, с. в. Vello.

<sup>66</sup> G. Boerio, с. в. Veludo; Tommaseo, н. д., с. в. Velluto.



Јован Ф. Трифуноски  
Београд

Стручни рад  
UDK 393(497.17)

## ГРОБЉА И ГРОБОВИ У СЕЛИМА ОХРИДСКО-СТРУШКЕ ОБЛАСТИ

У раду су приказана најстарија гробља у Охридско-струмској области, затим данашња гробља, као и надгробни споменици. Област, у прошлости, имала је живе саобраћајне везе значајне за миграције становништва као и његова гробља.

*Кључне речи:* миграције, гробља, надгробни споменици.

### УВОД

Током лета 1977, 1978. и 1979. г. посетио сам сва села у Охридско-струшкој области ради антропогеографских и етнографских проучавања.<sup>1</sup> Тада сам био у прилици да унеколико упознам и гробља. О гробљима у овој области нема података ни у једном објављеном раду.

Област је ограничена планинама: Јабланицом (2257 m) са запада, Караорманом (2242 m) са северозапада, Илинском-плакенском планином (1999 m) са истока и Галичицом (2075 m) са југоистока. Између планина је котлинско дно на висини 700 до 800 m.

На наведеној територији налазе се 90 села и два градска насеља — Охрид и Струга. Струшки део области има 41 село, ужи охридски део области има 25 села, а трећи део је предео Дебарца са 24 села. Цела област има 70 села са словенско-македонским хришћанским становништвом, и има 20 села насељених албанско-муслиманским живљем.

Охридско-струшка област природно је отворена једино долином Црног Дрима и та река припада сливу Јадранског мора. Због тога је област на северној страни тесно везана са околином Дебра, даље са обласћу Љумом (доњи део слива Црног Дрима), са Призренском Метохијом и са Скадарском Зетом. На тај начин Охридско-струшка област има главну природно-саобраћајну везу са наведеним крајевима у сливу Јадранског мора. Због тога је са те стране околина Струге и Охрида у прошлости примила знатан број словенских и албанских досељеника. Наведени пут правца Охрид — Дебар — Призрен — Скадар најглавнији је био у доба успона српске средњовековне државе. Поменути градови тада нису били само политички центри већ и главна средишта трговине и занатства. За овакво тврђење има довољно историјских доказа.

Друга, повољнија веза Охридско-струшке области јесте долином реке Шкумбије у средњој Албанији. Та долина нашу област

<sup>1</sup> Ј. Трифуноски, *Охридско-струшка област, антропогеографска проучавања*, Насеља, књ. 44, Београд 1992.

повезује са суседним албанским крајевима на западу — околина Елбасана итд.<sup>2</sup> Тако је било све до краја турске владавине 1912. г., тј. до повлачења границе између Југославије и Албаније.

#### НАЈСТАРИЈИ ГРОВОВИ

У области о којој је овде реч има гробова из свих периода њене прошлости. Научна литература, међутим, не даје скоро никакве податке о њима. Само местимично су случајно ископана поједина људска налазишта са остацима врло примитивних оруђа из палеолита и неолита. Ти налази, иако археолошки нису систематски проучавани, јасно показују да је ова област била насељена још у праисторијско доба. Та рана насељеност може се објаснити повољним природним особинама области и њеном лако приступачношћу. Многа данашња села управо леже на местима где су била и друга веома стара насеља.

За неколико села се каже да се у скоро свакој њиховој њиви налазе некадашњи гробови и да само треба закопати у дубину па да се наиђе на гробове и остатке прошлих времена — онако како се рабало и умирало развој становништва у току столећа, нараштај за нараштајем (села: Октиси, Косељ, Велгоште, Врбјане, Радожда, Враниште, Делажожа, Требениште, Белчиште итд.).

Према ономе што се зна, најстарији познати становници у Охридско-струшкој области били су *Илири*, односно њихова група *Десарети*. Илирски гробови нађени су код данашњег охридског села Требеништа. Тамо је на локалитету званом Сува чешма 1918. г. случајно откопано седам гробова с краја VI века пре нове ере. У њима се крило велико археолошко благо.<sup>3</sup>

После Илира, од 168. г. пре нове ере, започео је дуг период *Римљана*, од којих је нађено доста материјалних трагова у разним деловима Охридско-струшке области. Међу тим старинама било је и гробова. Ова наша област лежала је на важном римском путу, правца Драч — Охрид — Битољ — Солун — Цариград. Римљани су на покорене становнике утицали својом културом и коначно су их романизовали.

Године 395. извршена је деоба Римске империје и тада је Охридско-струшка област потпала под Источно Римско царство или *Византију*. За време те владавине, крајем VI и у првој половини VII века, ту су насељени *Словени*. Као земљорадници, они су најрадије заузели равнице и жупне пределе, док се старији поромањен живаљ, доста разређен, повукао у ретка планинска насеља.<sup>4</sup>

Успомене на предсловенско становништво данас су у народној традицији веома мутне. У целој области очувано је мало имена за која би се смело рећи да су остала од старих Илира, Римљана и Грка. Такви примери су: Дрим, Октиси, Франгово, Турје,

<sup>2</sup> Упоредити: Ј. Трифуноски, *Село у Охридско-струшкој области*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића, књ. VII, Пријепоље 1979, стр. 89.

<sup>3</sup> Н. Вулић, *Један гроб код Требеништа*, Гласник Скопског научног друштва, књ. XI, Скопље 1931, стр. 1, 2, 32, 39.

<sup>4</sup> Упоредити: Ј. Ердељановић, *Кучи, племе у Црној Гори*, Насеља, књ. IV, Београд 1907, стр. 70.

Сирула, Ботун, Арбиново. Данашња топографска имена у области око 90% су словенска. Чињеница што су Словени највећем броју данашњих села дали своја имена, јасно доказује да су их они основали.

Насељавање Словена било је од пресудног значаја за данашња села и становништво Охридско-струшке области. Током дуге прошлости област је мењала политичке господаре, али основни етнички карактер очуван је целих *четрнаест* векова, све до данас. У писаним изворима из средњег века наводе се ова данашња села: Враниште, Вевчане, Радожда, Радолиште, Франгово, Мислешчево, Подмол, Мориште, Лешане итд.

Средњовековна су и многа друга данашња села, мада о њима нема писаних података. У тим насељима има старих хришћанско-словенских гробља. Кад би се проучила унутрашњост тих гробова, дошло би се до значајних предмета и података.

Неки локалитети са старим словенским гробљима, већином средњовековним, откривени су случајно. За време Првог светског рата уништено је неколико таквих гробља на траси узане железничке пруге правца Охрид — Кичево — Скопље, а у новије време у појединим деловима ове области трасирани су асфалтни путеви у више праваца, па су радници на неколико места такође ископали старе гробове. Поред костију, у њима су нађене и разне ствари, али скоро ништа није очувано.

Лево од корита Црног Дрима, у подгорини планине Јабланице (предео Струшки Дримкол), налазе се велика села чија надморска висина износи око 720 m. Та насеља имају обиље природних услова и природних лепота, па зато и тамо има старих средњовековних гробова. Слично је и у другим потпланинским деловима ове области, иако археолошка истраживања нису вршена.

Супротно је са Струшким пољем, низијом која бива плављена. Ова низија приближно до 1960. г. била је испресецана блатиштима, бившим рукавцима Црног Дрима и рукавцима његове главне десне притоке Сатеске. По низији има и ретких узвишења налик на *хумке* малих висинских разлика да се на терену једва примећују. Неке хумке су вештачки подигнуте као гробне могиле, а ребе као заштита рибарима поред река.<sup>5</sup> Зато је у наведеном влажном Струшком пољу средњовековних гробова мало.

За време дуге *турске владавине* у Охридско-струшкој области досељено је малоазијско становништво, које је живело само у градским насељима — Охриду и Струги, док се у бројним селима етничка слика, до насељавања муслиманских Албанаца (Шиптара) од почетка XIX века, није мењала. Зато ни у једном садашњем селу нема турских гробова.

У селу Пештану, крај источне обале Охридског језера, непомредно под планином Галичицом, налазе се остаци цамије. За ту цамију у народу се зна да је била средњовековна црква. Кад се погледа мало боље, примети се како у зидинама има камена од црквених рушевина и од словенских гробних споменика. А ко зна шта се крије у дубини око темеља те цамије.

<sup>5</sup> Неке хумке су пооране и сравњене са земљом јер су сељацима сметале на имању.



Данашње становништво у македонским селима Охридско-струшке области представљају старинци и досељеници. Досељеници су претежно долазили од средине XVIII века, поглавито из области у данашњој Албанији, али има још српских досељеника из Метохије, Рашке, Црне Горе, чак и из Босне. Долазећи у ову област сви су доносили културне традиције крајева из којих су пореклом. У новој средини настало је мешање и уједначавање културе, што је свакако изражено и у гробљима, као и на надгробним споменицима.

У широј околини Струге и у пределу званом Дебарца, током турске владавине пропала су нека словенско-хришћанска села — око двадесет,<sup>6</sup> на њиховим селиштима су напуштена гробља. Места на којима су некада била гробља не преоравају се јер се верује да би онај ко би то учинио навучао на себе велику несрећу. Отуда та места на којима су била гробља постају *табуисана*. Ово народно веровање је јаче него икакав световни закон.

Напуштених словенских гробаља има и у неколико села насељених само Албанцима муслиманима. Међутим, муслимани су свуда деструктивни према напуштеним хришћанским гробљима. У албанским селима Ливади, Богојци и Мислодежди, у околини Струге, након Другог светског рата на местима таквих гробаља саграђене су школе.

Интересантно је истаћи да су се у гробљима појединих струшких и охридских села сахрањивали и умрли *Власи* (Цинцари): они су лети са овцама боравили на суседним планинама Јабланици и Галичици.

Начин сахрањивања код старог словенског становништва био је исти као што је овде по селима практиковано до завршетка Другог светског рата: мртвац је полагао у гроб без ковчега, али је гробна рака са страна, до изнад висине положеног тела, облагана вертикално усађеним плочама. Мртвац је и одозго покриван плочама, а поврх плоча и земљом. Данас се сахрањивање у селима већином врши у дрвеним сандуцима.

Охридско-струшка област понегде има и гробова као *култних* објеката. Имају локални значај јер их не поштује народ на широј територији.

Интересантан је следећи пример. Село Песочане, на ушћу Песочанске реке у реку Сатеску, три пута је мењало становништво, па је мењало и карактер гробова: 1) до прве половине XIX века било је словенскохришћанско насеље и имало је одговарајуће гробље; 2) око 1840. г. Песочане је постало муслиманскоалбанско село, са посебним гробљем; 3) од 1920. г. насеље је опет постало словенскохришћанско село, па су досељени становници пронашли старо хришћанско гробље и обновили га.

На пустом селишту званом *Раиш/т/ани*, код данашњег села Злести у пределу Дебарца, сељаци су ископали надгробну плочу и на њој означену годину — 1450. Колико је мени познато, то је *прва означена година* на једном сеоском словенском гробу у овом крају. Плоча је пренесена у Охридски музеј.

<sup>6</sup> Имена насељених села су: Радомирово, Белче, Избиште, Раиш(т)ани, Жежница, Петрчане итд. Видети: Ј. Трифуноски, *Насељена села у Струшко-охридској области*, Гласник Српског географског друштва, св. 59—1, Београд 1979.

Код струшког села Дабовјана, крај леве и десне обале Црног Дрима, преко главног моста водио је стари пут правца Скадар — Дебар — Битољ. У том селу постојало је пет ханова, па није ни чудо што су од многих путника неки ту умирали. Њих нису сахрањивали на сеоском гробљу, него је сахрана обављана на посебном месту, десно од реке. Земљиште овог „путничког гробља“ не обрађује се, већ се чува као заштићено — култно (свето) место.

#### ДАНАШЊА ГРОБЉА И ГРОБОВИ

Скоро у сваком селу Охридско-струшке области у коме живе православни Македонци по једно заједничко гробље које народ веома поштује. Гробља су на местима где има повољних могућности: на узвишеном и оцедном месту, на косама и крај путева, али не много далеко од села.

Само понегде видео сам гробље непосредно у средишњем делу села, тамо где је главна црква. Таквих примера има у селима Боровцу, Велмеју, Мраморцу, Лабуншту и Мислешеву. Као што је већ речено, гробља су већином доста стара и за нека се каже да су на таквим местима где се свет сахрањивао током дуге прошлости.

Правило је да се сви становници једног села сахрањују у истом гробљу. Само нека мала села немају засебно гробље, већ своје умрле сахрањују у гробљима суседних села. То је случај са насељем Слатински Чифлик, чији се покојници сахрањују у гробљу суседног села Оздолена. До 1918. г. умрли становници села Бидова сахрањивани су у гробљу села Ложана. Велико село Лабунште има два хришћанска гробља, итд.

У сваком гробљу се знају места која припадају појединим родовима, а сваки род на том месту има по неколико гробова у које сахрањују умрле. Ретко се од тога одступа.<sup>7</sup> Број гробова многих родова временом се повећавао и зато има гробних парцела са по 20, 30 и више гробова једног рода.

По наредби државних власти, између два светска рата премештена су нека гробља која су била крај кућа у средини села (око цркве). На новом месту изван села опет је сваки род добио посебну парцелу за своје гробове. Тако су измештена гробља у селима Волину, Мороишту и Вевчану.

До 1945. г. поменуто село Вевчане код Струге имало је два гробља — једно за Горњу махалу, и друго за Доњу махалу. Гробља су била у самом селу крај храмова — Св. Богородице и Св. Николе. Међутим, од наведене године Вевчане има једно гробље код цркве Св. Варваре. Ова црквица и ново гробље су даље од села. Споменици и посмртни остаци пренесени су у новије гробље. У сеоским гробљима нисам видео специјалну костурницу.

У селу Радожди, крај западне обале Охридског језера, једно гробље је мало и лежи око црквице Св. Петке. Ту су само гробови умрлих становника рода *Шајноски* (10 к.). Друго гробље је веће и налази се код цркве Св. Николе. Тамо су гробови умрлих

<sup>7</sup> Места за укуп у гробљу родова су добијали према томе од када живе у том селу.

из осталих сеоских родова. Нисам сазнао због чега је у поменутом селу формирано посебно родовско гробље.

Грбови свештеника су издвојени од осталих: налазе се крај црквеног зида. На пример, код цркве Св. Атанасије у струшком селу Боровцу су два свештеничка гроба. У једно је сахрањен *Атанас Божиновић*, српски свештеник из Дебра. Њега су пре 1912. г. убиле бугарске комите (ВМРО) на брду Расину код охридског села Вапиле. Други гроб је из 1939. г. и у њему је сахрањен познати прота *Матеја Шуменковић*, српски учитељ и народни посланик.

Око појединих манастира има и гробова калуђера и калуђерица. Тако је код манастира Св. Наума недалеко од села Лубаништа, затим код манастира у селу Лешану (Дебарца), и код манастира струшког села Калиште. Има калуђерских гробова и тамо где су неки манастири уништени: код села Мислодежде и Ботуна.

Између охридских суседних села Ливоишта и Требеништа постоји гробље звано „василичарско“. Према предању, ту су се сретли „василичари“ из наведених села, међу собом су се потукли и тада су неки убијени и ту сахрањени.

Посетио сам многа гробља у селима Охридско-струшке области и видео како су крстови на старијим гробовима нагнути као да се спремају „да легну“ у гроб заједно са покојником. Ту су грбови и прегусти. У неким селима крстови су тако густе и толико нагнути да изгледају као класје повалењено ветром (села Велмеј, Слатино, Оздолени, Лешане, Пештане итд.).

У селу Климентану крај гробља издвојен је један гроб, у народу звани „јабанцијски“ (тубински). Ту је сахрањен непознат човек који је умро недалеко од тог села на путу Охрид — Кичево. Код овог гроба пале свеће она домаћинства која имају неког свог ко је умро и сахрањен негде „во странство“.

Ниједно сеоско гробље није сакривено и забачено, далеко од насеља или пута. Народ је за гробља бирао *лепе положаје* и ограђивао их зидом. Село заједничким напором уређује своје гробље. То сам видео у селу Ботуну 1978. г. Ретка су гробља која нису ограђена, па у њих свако може ући без запреке (села Сошане и Турје).

Код сваког гробља постоји дуга приземна зграда — „трпезарија“. У њој је дугачка трпеза, а са стране су клупе. Ту се поставља храна која се у разним приликама дели; то се чини „за покој душе“ умрлих.

Имена ових потеса на сеоским атарима настала су по реци или потоку поред кога се простиру, по имену бившег власника итд. Осим тога, непокретна добра могу носити име и по неком гробу или целом некадашњем гробљу. Таква имена дуго остају у употреби без промене, на пример: *Стојанов гроб* у селу Подхуму, *Сталев гроб* у селу Турју, *Гроб* у селу Косељу, *Гробје* у селу Ливади, *Гробишта* у селу Орману итд.

У атару села Мраморца у пределу Дебарци налази се локалитет звани *Митанин гроб*. Традиција наводи да је тамо у XIX веку сахрањена лепа хришћанска девојка по имену *Митана*, из тог села. Њу су убили Албанци муслимани насељени у охридском селу Песочану и тај гроб пролазници добро одржавају.

## НАДГРОБНИ СПОМЕНИЦИ

Ретко се на хришћанском гробу не поставља споменик. А тако је било и у прошлости. Материјал од кога су рађени надгробни споменици узиман је у близини села. Бројна потпланинска села, као и поједина права планинска насеља у Охридско-струшкој области имају тврдог кречњака, па су тамо израђивани бољи надгробни споменици. У пољским селима за израду надгробних споменика коришћене су мекше стене ископане у суседним брдима. Зуб времена доста је учинио овим споменицима.

Надгробни споменици састоје се од неколико комада стена, и то: 1) надгробна плоча, 2) зидани део испод плоче, 3) надгробни крст на једном крају плоче. У новије време као материјал користи се и бетон (не у великој мери). Димензије надгробних споменика углавном су: дужина 170 до 200 см, ширина 60—70 см, висина 40—50 см.

У охридским и струшким селима на површини земље нема очуваних надгробних споменика из средњег века. Негде су они сасвим прекривени наносним материјалом, што су условиле промене терена, а има и таквих споменика који су обрасли бујном вегетацијом.

Очувани надгробни споменици из познијег доба могу се по старости поделити у следеће групе: 1) неки су од почетка турске владавине до прве половине XIX века. Њих има у малом броју; 2) други су млађи надгробни споменици — из периода око 1850. до око 1950. г. Њих има у великом броју; 3) трећи су најновији надгробни споменици израђени углавном од 1950. г. наовамо.

1) *Најстарији надгробни споменици*, израђени до око 1850. г. — имају масивно грубо тесане камене плоче и крстове грубо израђене. На плочама нисам видео никакве шаре нити украсе. Површине су им, под дугим дејством атмосферилија; изобразане, негде напукле. И ивице плоча су знатно оштећене. Ови скромни споменици утонули су у земљу сасвим или до половине. Без извесног откопавања није могућно тачно одредити њихове облике. О тим гробовима нико се не стара. Током наведеног периода под турском влашћу у Охридско-струшкој области, због тешких социјалних и политичких прилика, прављени су скромни споменици јер је становништво чешће померало своја боравишта и живот није допуштао израду бољих надгробних споменика. Примитивне су биле и куће за становање. Ипак, споменици ове врсте показују варијетете локалног карактера.

2) *Млађи надгробни споменици* — од око 1850. до око 1950. г. — углавном су и данас очувани. Везани су за време постојања најразвијеније кућне задруге у македонским селима. Ретко је који од ових споменика потонуо у земљу или је која плоча напукла. Плоче и крстови су знатно боље израде него код споменика старијег порекла. Сиромаштво у орнаментици говори да у селима није било правих клесарских радионица у којима би се појединци искључиво бавили израдом надгробних споменика. Такве споменике су могли израдити вештији сељаци и радили су их примитивним алаткама. Добро сам разгледао надгробне споменике ове врсте у познатом селу Белчишту (у доњем делу предела Дебарце). Тамо има око 150 спо-

меника из времена до око 1950. г., углавном истих особина. Међутим, један симбол нарочито је упадљив на гробовима наведеног села. Он тамо доминира: то су камене „кукавице“ постављене на крстовима.<sup>8</sup> Ово занимљиво питање тражи посебно проучавање других стручњака. Појаву камених кукавица на гробовима нисам видео у другим крајевима БЈР Македоније.

3) *Најновији надгробни споменици* потичу из кратког послератног периода. Углавном се не разликују од споменика у гробљима градова Охрида и Струге. Сада је жив контакт између села и града, па се зато у сеоским гробљима, поред старих, виде и најновији надгробни споменици. У гробљима, мада ређе, има и нових гробова на којима су постављани стари споменици. То је случај кад се покојници сахрањују у старије гробне раке. Нови надгробни споменици израђују се по поручбини у градским радионицама, па се одатле разносе у села. У Охрид и Струги овај занат је у рукама стручних мајстора. Имају радионице (свега око 20) са по неколико радника. Изгледа да је израда ових споменика доста уносан посао. Мајстори занатлије су пореклом из околних села. Неки су занат научили по досељењу у град, док су други занат знали и у својим селима.

Једино у планинским селима, удаљеним од саобраћајница, сами сељаци и данас праве надгробне плоче и крстове од бетона, на пример у селима Мраморцу, Црвеној Води, Вишњи и другим.

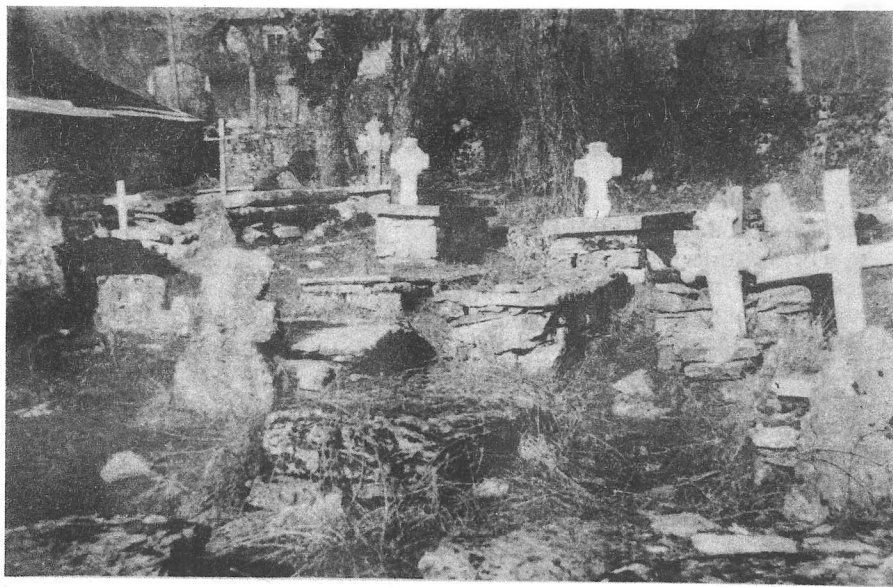
Већ после четрдесет дана од смрти мисли се на постављање споменика, а настоји се да не прође година. Поједини родитељи за живота оставе себи њиву која ће припасти сину који их је у старости издржавао и поднео трошак око сахране и постављања споменика. За оне који умру млади подиже се бољи споменик.

И у Охридско-струшкој области оријентација гробова утврђена је правцем изласка и заласка Сунца. Зато су оријентисани у правцу исток-запад. Глава покојника је на западној страни, лицем окренут истоку. Изузетци су веома ретки, на пример у селу Турју у пределу Дебарци.

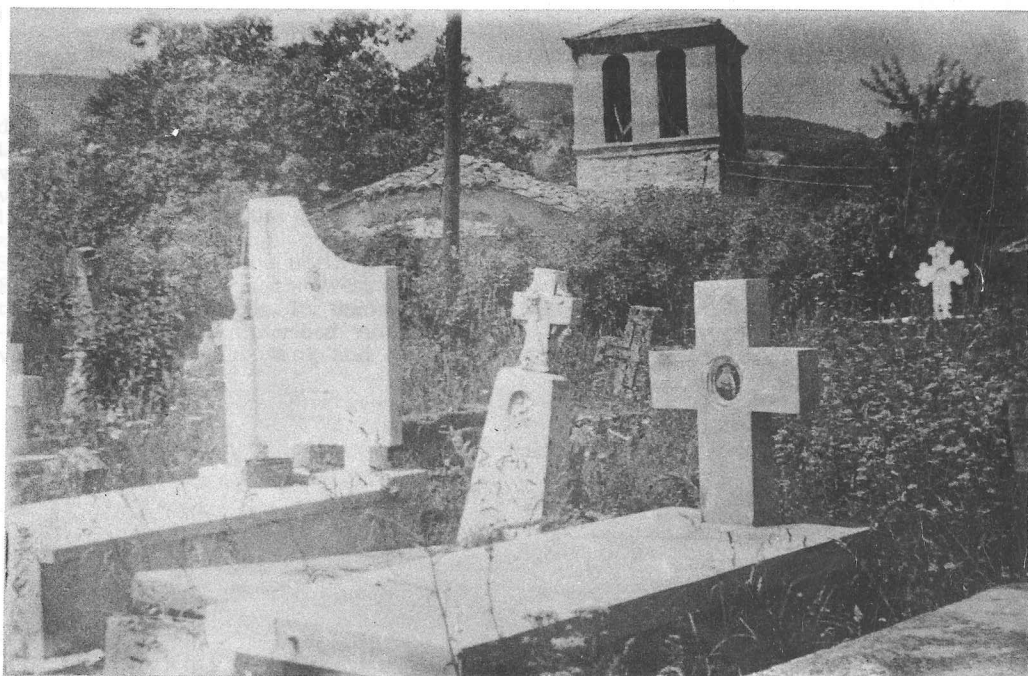
Натписи на крстовима махом су кратки. Најстарији али ретки натписи потичу тек из времена пред крај турске владавине — крај XIX и почетак XX века. У периоду између два рата натписи су стављени у већем броју, док у данашње доба сви новији гробови имају натписе. Они садрже основне податке о умрлом — име и презиме, годину рођења и смрти, имена оних који су подигли споменик. Поједини гробови имају фотографије на порцуланским плочама. На неке надгробне споменике стављају куповне венце.

Кад ко погине, био је обичај да његов род има право да на том месту постави плочу. То су чинили из два разлога: да би се сваки пролазник сетио покојника и да би се помолио за његову душу. Тако је учињено у селу Велмеју (Дебарца), на месту где су Турци убили попа *Ивана*. Плоча се налази на сеоском атару покрај пута и њу су поставили људи из данашњег сеоског рода Славковци. То место зове се *Иванова ливада*.

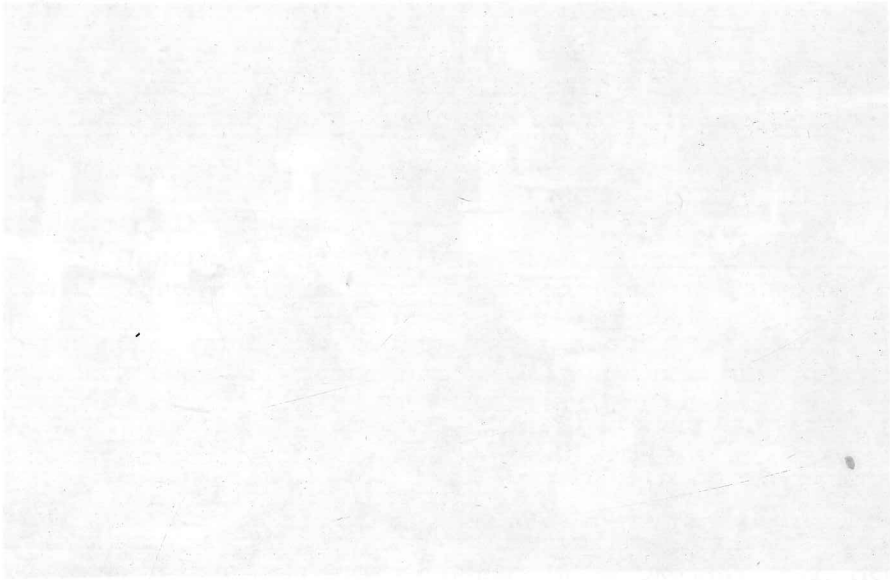
<sup>8</sup> Крст је редовно усађен у отвор плоче код покојникове главе. Димензије су: ширина око 40 см, висина око 50 см, дебљина око 10 см.



Гробље у селу Мраморцу (Дебарца)



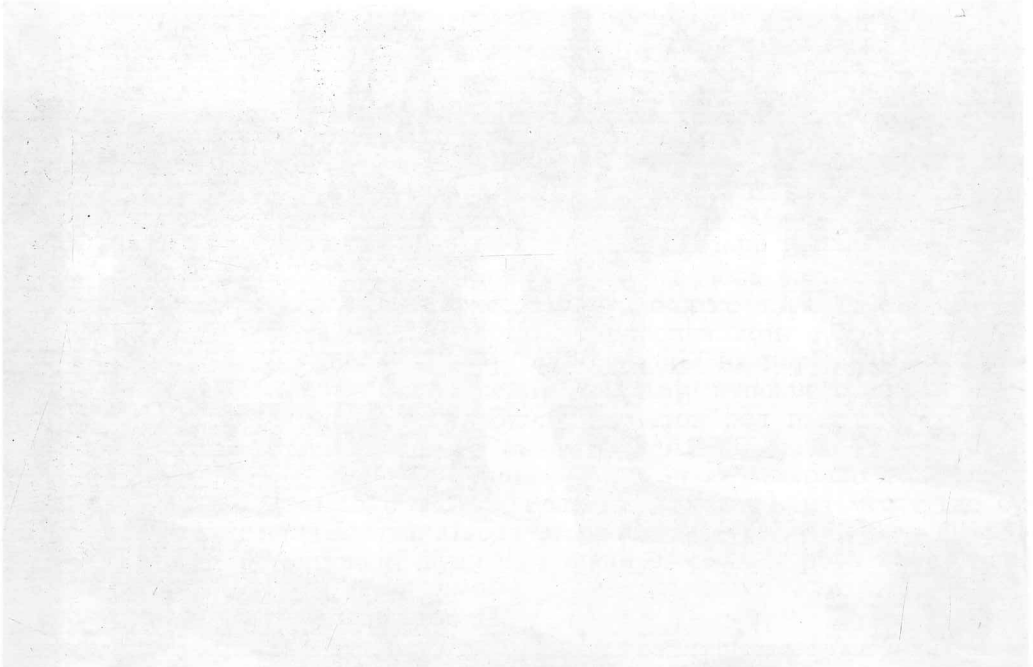
Гробље крај цркве у селу Брчеву (околина Струге)



УТИ  
а. Он  
ица  
рпа  
ути  
одо  
ица  
на в  
ири  
про  
ка  
обна  
а. ка  
рду  
на  
ица

У-и кама... (illegible text)

... (illegible text)



[illegible text]

У селима Горње Дебарце до око 1850. г. боравио је *Кузман Капидан* са својом дружином. Борио се противу албанских качака који су отимали стоку храшћанима и опеван је у народној песми. Како причају неки, Кузманов гроб требало би да је негде код данашњих села Врбјана или Сливова, али ја то нисам дознао.<sup>9</sup>

У великом селу Лабуништу код Струге јавио се нови обичај: поједини домаћини унапред израђују своје будуће гробнице. То су скромне бетонске гробнице, опережене белим каменом, а опкољене бујним зеленилом. У свакој гробници има по неколико сандука са костурима. Ту је и гроб српског књижевника *Анђелка Крстића*. Наведени начин сахрањивања у Лабуништу пренели су печалбари који су радили у Београду.

У сеоским гробљима често се виде стари хрстови или друга врста крупног дрвећа. Те хрстове сви поштују па нико ничим не окрнави земљиште око њих. Ако је неко стабло осушено, становници га ни тада не користе за грађу или огрев (села: Свињиште, Октиси, Сливова, Врбјане, Црвена Вода, Ботун итд.).

Саопштио сам своја проматрања са жељом да се и други, позванији систематски позабаве проучавањима гробова и гробља у појединим нашим крајевима. Нисам се упуштао у анализе које су изван мог знања. Нова истраживања откриће доста новог и непознатог.

Иначе, као што се зна гробља су историјски извори о протеклим временима. Па, ипак, у југословенској литератури ретки су радови о гробљима појединих крајева.

*Jovan Trifunovski*

#### VILLAGE GRAVEYARDS AND TOMBSTONES IN THE OHRID—STRUGA REGION

During the summers of 1977 through 1979 the author has visited and conducted anthropo-geographic and ethnographic field research in all the villages of the Ohrid—Struga region. He was then able to study also numerous graveyards which are so interesting that they even attracted the attention of ordinary travellers. As the region lies in the Adriatic sea river basin, it was, until the establishment of the Yugoslav-Albanian border in 1912—1919, a very important traffic zone along two principal routes: 1. along the Drim valley to Debar, Prizren and Skadar (Shkodra) at the north and northwest, and 2. along the Shkumbi valley to Elbasan and Durrësi to the west. This, in turn, effected migrations of the population and its graveyards. In this paper first the oldest graveyards in the Ohrid—Struga region are described, and then follow the analyses of contemporary graveyards and of the existing and registered tombstones.

<sup>9</sup> Ј. Трифуноски, *Кузман Капидан*, „Расковник“, Београд 1984, стр. 103—106.



Зорица ДИВАЦ и Драгана АНТОНИЈЕВИЋ  
Етнографски институт, Београд

Стручни рад  
UDK 39(470.631)

## БЕЛЕШКЕ СА КАВКАЗА

### БЕОГРАД

У току 1990. године између Етнографског института Српске академије наука и уметности и Етнографског института „Миклухо Маклај“ Руске академије наука из Москве, постигнут је споразум о вишегодишњој сарадњи. Оквирна тема научноистраживачког програма односила се на компаративна истраживања трансформација традиционалне културе, док су подтеме обухватале проучавања проблема миграција и акултурација, тачније, миграција и њихов утицај на етнокултурне процесе као и судбину традиционалне културе у контактним зонама. Заједничким пројектима предвиђени су, такође, студијски боровци сарадника у Србији и Русији. Управо нас је та могућност подстакла да предложимо боравак на Кавказу двеју сарадница, аутора овог путописа.

Неке од тема на којима су колеге из Москве радили односиле су се на проучавање етнокултурних контаката у планинском Кавказу и Грузији, а предложена је била и једна доста занимљива тема о трансформацији духовне културе Руса на Кавказу. Будући да ми не проучавамо ту област, нисмо ни сматрале да саме треба да спроведемо истраживања, већ нам је основна замисао и жеља била да проведемо извесно време на терену заједно са екипом руских колега, да посматрамо њихов рад, упоредимо искуства и методе теренских истраживања, као и добијених резултата у оквиру начелних тема на којима смо радили. Уз све то, наравно, посебно нас је привукла жеља да посетимо Кавказ, чувен по својој демографској, лингвистичкој и етно-културној разноврсности и занимљивости.

Обрадовао нас је позитиван одговор из Москве: обезбеђен нам је боравак у области Горњег Кавказа, у Карачаевско-Черкеском, у једном селу испод највишег планинског врха Елбруса. Никакве друге детаље, међутим, из писма нисмо могле да сазнамо. Тако, у нади да ће се питање експедиције и самог теренског рада разјаснити у Москви, договор је потврђен и 16. септембра 1991. године кренуле смо, са извесном дозом неизвесности, на пут дуг три недеље, ка Русији у превирању и чудесном Кавказу, домовини многих народа.

### МОСКВА

Ишчекивале смо поновни сусрет са Москвом, с помешаним осећањем задовољства и заинтересованости. Стицајем околности, 1989. године нас две смо, такође заједно, путовале приватно у Русију. Тада је Москва оставила на нас утисак необичног града — ле-

пог, са златним кубетима многих црква, моћним Кремљом, огромним трговима и авенијама — и ружног услед своје архитектонске збрканости и неодређености. Сада, две године касније, земљу су потресала политичка и економска превирања, некада моћни Совјетски Савез урушавао се наочиглед сопствених грађана и целог света. Наше колеге нису више биле начисто с тим да ли раде у Совјетској, Руској или каквој другој академији наука, а Москва нас је дочекала болно и тегобно — сиромашнија, запуштенија и скоро сасвим изгладнела. Можда ће неки читалац помислити да оваквој констатацији нема места у овом извештају, али, подсећамо — ово је пре свега путопис, а онда, то је више од утиска, то је туробна чињеница која нас непрестано прати сваког дана, на сваком кораку у граду који то, свакако, није заслужио. Пуна торба хране, за сваки случај понесена из Београда, показала се неопходном.

У Москви су нас дочекали срдчани и изнад свега предусретљиви домаћини. Дане смо проводили у новој и велелепној згради Руске академије наука, уз сјајан руски чај, занимљиве разговоре и покушаје да понешто од литературе набавимо у њиховој библиотеци. Остатак времена, наше колегинице су се трудиле да нам боравак олакшају и улепшају дружећи се са нама и показујући нам стари сјај овога града. Време је да им поново искрено захвалимо: Маргарити Кашуби, Марини Мартиновој, Марини Киримовој и Ирени Остроух, затим директору Института В. А. Тишкову, који нас је примио у званичну посету, као и многим другима који су са нама срдечно и стрпљиво комуницирали, све једнако они на руском, а ми на српском.

Право изненађење, међутим, тек нас је чекало. Од експедиције руских колега није било ништа и на Кавказ идемо саме, једино уз пратњу Марине Мартинове. На наша, већ понешто забринута, питања како ће наш боравак у ствари изгледати, шта се од нас очекује и како ћемо тај рад спровести, добијале смо увек исти љубазан одговор: нека ништа не бринемо, све је срећено и све ће бити у реду. Тек касније, у возу који нас је водио ка Кавказу, сазнаћемо од Марине да ни она тамо никада није била, да иде први пут, да тамо ништа не истражује и да нас, заправо, прати као преводилац и представник Института. Тако „опремљене“ за истраживање, кренуле смо касно у ноћ, 18. септембра, возом на 32 сата дуг пут ка далеком југу земље.

#### МЕЂУ КАРАЧАЕВЦИМА

Свако ко се одлучи на путовање возом до Кавказа мора да се наоружа бескрајним стрпљењем. Воз прелази хиљаде километара кроз Русију и Украјину, преко Курска, Харкова, Ростова на Дону, да би завршио путовање у Киславодску на руској територији. На тој последњој станици сишле смо и ми. Дочекало нас је прелепо сунчано време, али не и наши домаћини, што нам је омогућило да мало разгледамо град. Киславодск је, како му и само име каже (буквално кисела, минерална вода) бањско летовалиште. Некада је био царска бања и трагови тог елегантног планинског одмаралишта видљиви су и данас. Прелепе зграде, купатила, стари дрвореди, поп-

лочане улице и остаци некадашњих брижљиво негованих вртова смењују се са новоизграђеним деловима града. И у потоњем Совјетском Савезу Киславодск је задржао репутацију цењеног одмаралишта за високе функционере. Нашу шетњу прекинуо је, међутим, долазак домаћина Кемала Текиева, професора етнологије на Универзитету у Карачаевску. Тако смо убрзо наставили путовање додатном двочасовном возњом колима кроз планинске масиве Кавказа, углавном камените, голе и пуне, који из даљине имају црвенкасто-љубичасту боју, док су на заклоњеним странама обрасли густом црногорицом. Цео предео уистину делује импресивно, истовремено лепо, дивље и сурово. Професор Текиев нам је објаснио да идемо у село Учкулан, где ћемо бити смештене у његовој кући.

Вожња је протекла у разговору, а домаћин, иначе веома поносан на свој народ, његову историју и порекло, радо нам је дао многа обавештења. Налазили смо се, дакле, у Аутономној Области Карачаевско-Черкеск, која има укупно око 400 000 становника, претежно насељена истоименим народима — Карачаевцима, којих има око 160 000 и Черкезима, мада у области живе и други народи: Русси односно Козаци, Чечени, Балкири, Грузијци итд. Имају два велика града — Карачаевск и Черкеск. По традицији, Карачаевци и Черкези не живе заједно у селима јер су различити народи, али, како рече наш домаћин, не гаје међусобно непријатељство. Козаци такође живе одвојено у својим селима или у градовима, где су окупљени у посебним квартовима. Черкези су у етничком смислу сродни Грузијцима, који живе у суседству, преко планине Елбрус, док су Карачаевци и Балкири турски народи, говоре тим језиком и муслиманске су вере. Иначе, у школама уче на карачаевском, али им је писмо руско и сви знају руски.

Што од нашег домаћина, што из литературе набављене у Москви, сазнале смо да о пореклу Карачаеваца постоје различите, противуречне хипотезе, зависно од тога која се компонента сматра преовлађујућом у њиховој етногенези: алано-туркменска или локална, кавкаска, а знатан је и утицај иранских народа. За Карачаевце постоје различити етноними, па их суседи зову Алани, Аси, Акарач, Керче итд. Они сами сматрају да су потекли из три кавкаска села: Хурзук, Карчут и Учкулан. По предању, што потврђују археолошки подаци, Карачаевци живе у области северног Кавказа нешто више од 600 година. Представници су традиционалне, патријархалне, планинске културе — бавили су се сточарством, ловом, нешто мало земљорадњом у долинама река и, касније, трговином. До пред крај XIX века били су типично родовско друштво, са колективном земљом и стоком. Живели су у великим фамилијама („тукуми“). Старешина породице био је мушкарац, али је и најстарија жена, која је била или мајка или жена старешине, имала беспоговоран ауторитет. Њој су били подређени сви женски чланови породице. Њена се власт мало разликовала од власти мушког старешине, али је била ограничена на унутрашње односе у кући и фамилији, била је главни економ и чувар традиције. Процеси феудализације код њих су били изузетно спори и остваривани су уз велике отпоре, па су се продужили све до XIX века. Основну масу карачаевског становништва чинили су слободни сељаци, припадници сеоске општи-

не, у коју, иначе, нису радо или никако примали дошљаке. Ови, пак; настањивали су се у околини, остајали су ван сеоске општине и постајали зависни сељаци. Занимљиво је истаћи, о чему постоје и писани документи, да су све до друге половине XIX века држали своје робове. Куповали су их на азијским базарима или су заробљенике и њихове потомке, без права откупа, претварали у робље.

У XVIII веку претрпели су инвазију Отоманске империје. Будући да су били ратоборни брђани, испочетка су се одупирали да потпадну под власт кримског кана, султановог вазала. Касније су наизменично бивали или слободни или у власти Турске и Русије. Дефинитивно су потпали под руску власт у другој половини XIX века, мада ни руска војска ни администрација нису могле лако да продру у Карачај. Занимљиво је да је у историји Кавказа, па тиме и Карачаеваца, значајну улогу одиграо наш земљак, Црногорац, Анто Гвозденовић. Он је био војни лекар у Кавкаском округу и као учесник руско-турског рата 1876—78. године допринео је коначном прикључењу кавкаских народа Русији, а Карачаевци га памте као војсковођу који их је одвојио од Турске.

Под утицајем Турске империје и кримског каганата, примили су ислам у XVIII веку. Упоредо са исламом сачували су велики део својих паганских веровања, па иако су се ефендије против тога бориле, дошло је до религијског синкретизма. Хришћанство је на њих имало незнатан утицај, упркос томе што је постојала Аланска епархија, као и веза са хришћанском Грузијом и Русијом.<sup>1</sup>

Ову информацију смо искористили да се мало поближе распи-тамо о слободи вероисповести. Очигледно, перестројка је много шта променила, вративши и њима национално достојанство. До тада, скоро да су били заборавили многе обичаје и обреде својих карачаевских исламизираних предака. У селима нема цамија, а оне које су постојале, биле су порушене у току социјалистичког периода. Пошто им је сада допуштено слободно исповедање вере, одлучили су се на градњу нове цамије у Учкулану. У селу имају само једног ефендију, који није завршио никакве муслиманске школе, па је сада неколико младића отишло на школовање у Ташкент, њима најближи и највећи исламски центар. Клањају у кући само за Курбан Бајрам и Рамазан. Иначе, то не чине. Кажу: „Немамо времена за то“. Такође се не сунете, изгубили су и тај веома значајан муслимански обичај, али рекоше да су чули да се неки мушкарац скоро обрезивао у Карачаевску. Жене не носе шалваре нити ферецу. Све су забраћене марамама и обавезно носе сукње или хаљине, а преко њих кућну хаљину — халат. Кажу да је срамота за жену да покаже косу, руке и ноге, али данас многе њихове девојке иду гологлаве и кратких рукава.

Наш домаћин је, потом, пожурio да нам исприча о великој трагедији која је, половином века, задесила Карачаевце и скоро десетковала овај народ. Наиме, 1943. године били су оптужени за сарадњу са Немцима и зато сурово кажњени. По наређењу Суслова, који их није волео, цео народ је био расељен и отеран у Средњу Азију, у Киргизију. Порушене су им биле куће, одузета стока и

<sup>1</sup> О друштвеном животу, политичкој историји и религији у историјско-етнографској монографији *Карачаевци*, Черкеск, 1978.

друга имовина, а они послати у прогонство само са најосновнијим стварима, да би њихова села потом била насељена Грузијцима. Услед тога многе су породице јако осиромашиле, а кажу да им ни клима у Киргизији није пријала. Тамо су живели у области између Бешкека и Чолпон-Ата, бавили се сточарством и избегавали да се мешају са другим народима. Тек им је 1957. године Хрушчов опростио и дозволио да се врате у постојбину, али многи се нису вратили. Тако, на пример, из Учкулана је било расељено 14 000 људи, а вратило их се свега 1 500.

#### УЧКУЛАН — СЕЛО НА КРАЈУ СВЕТА

Касно поподне стигосмо и у Учкулан, чије име значи „Три планине“. Село, доста пространо, смештено је на висоравни у подножју Елбруса и на обали дивље и брзе реке Кубан. Прилично удаљено од најближег насељеног места, село је на нас оставило утисак да се налази „на крају света“. Тај утисак, уосталом доста тачан, не напушта нас ни данас. Укљештено између голих и снегом покривених планина, простирало се по пољанама дуж реке и њене притоке који су једини били обрасли вегетацијом. У селу и око њега налазила се фасцинантна количина великих каменова и ситнијег камења које је, у хрпама и гомилама, лежало свуда око нас и претило да затрпа, тако нам се чинило, и оно мало шумовитог крајолика.<sup>2</sup> На самом улазу у село, чим се пређе мост преко Кубана, налази се на школу, пошту, неколико продавница и забавиште. Ова скупина државних зграда је понешто издвојена од језгра села, али у самом месту не постоји центар или оно што бисмо ми назвали „средсело“. Осим једног асфалтираног пута, село се низало дуж блатњавих, неправилних улица. Учкулан је био у изградњи и већина кућа су биле нове и такоређи једнообразне по типу градње — модерне, од белих цигала и са светлоплавим апликацијама по крову и фасадама. Ко зна шта је свака од нас замишљала да ће затећи на нашем крајњем одредишту, али ово место није нас очарало.

Кућа наших домаћина налазила се између ових државних зграда и дела села које се пружало лево од моста, дуж Кубана. Прошли смо кроз велику дрвену капију и нашли се у дворишту препуном грађевинског материјала, будући да су наши домаћини управо завршавали нову кућу. Дочекала нас је породица професора Текиева, која то и није у уобичајеном смислу те речи. Касније ћемо схватити да одудара од прокламованог модела пожељног породичног живота о чему су нам причали. Кемал Текиев је, наиме, нежењен, мада у средњим годинама и његова очекивана, али одлагана женидба чини се да је била предмет разговора и бриге његових сестара. С друге стране, и обе сестре су разведене. Старија Сапра, по руском Соња, дуго је већ разведена, нема деце и главна је домаћица у кући. Млађа Асјат, тј. Асја, од скоро разведена, има сина Алију од 12 година,

<sup>2</sup> Из литературе смо касније сазнале да је култ камења код њих опште-раширен и веома значајан. Постоје „свети каменови“, као „света дрвета“, и сл. Сада, кад се присетимо толиког камења кога је било на све стране, чини нам се потпуно разумљивим њихов пагански култ.

који живи са њима. Она је запослена, ради у школској библиотеци и с поносом истиче да је завршила факултет у Карачаевску. То, изгледа, није уобичајено јер њихове жене заврше 10 разреда обавезног школовања, а потом углавном не раде већ су код куће домаћице. Кемал Текиев, иначе, има свој стан у граду, где и живи, а у село дође само за викенд. Ипак, они се сматрају једном породицом и праве планове за заједнички живот кад се Кемал пензионисхе или евентуално ожени пре тога.

Домаћице су нас љубазно примиле и показале наш будући привремени дом. У дворишту је било неколико зграда. Стара дрвена кућа са дократом била је лепа али запуштена јер је више нису употрељавали. Поред ње налази се дугачка, ниска, приземна зграда од земље и са земљаним подом у којој се кува и практично стално борави. По страни је било неколико економских зграда: штала, кокошарници и тор. По дворишту су се слободно шетале животиње, укључујући три пса и мачку. Около је била башта, а у центру овог комплекса налазила се нова кућа на спрат, у коју ћемо бити смештене. Док се у старој кухињи користи шпорет на дрва, а вода доноси са дворишне чесме, дотле је нова кућа модерно опремљена. У приземљу се налази кухиња са електричним шпоретом, фрижидером и металном судопером, али је домаћини скоро уопште не користе; потом купатило са бојлером, у коме је, због слабог притиска, увек било само вреле воде па је туширање представљало прави подухват. Ту се налазе и три велике собе: две спаваће, једна од њих сада нама додељена, и пространа дневна соба са телевизором и угаоном гарнитуром. Све су собе, иначе, по поду и зидовима биле прекривене теписима. На улазу у кућу, наравно, скидала се обућа. Ипак, право откриће за нас представљао је спрат, на коме баш нико не живи и куда су нас домаћини, поносно, једном провели. Ту је било неколико соба потпуно опремљених, како рекоше, поред осталог, и намештајем из Југославије (уистину, спрат је неодољиво подсећао на „Шипад“, „Нови дом“ и сл.), затим теписима, завесама, са неколико телевизора и многим другим кућним потрепштинама. Схватиле смо да су наши домаћини релативно имућни људи иако не остављају такав утисак. Ова збуњујућа мешавина нове, модерне, у неку руку раскошне куће која се не користи и старе, неудобне али у којој се практично живи, подсетила нас је на многа села по Србији, где се може видети исти парадокс. У новој кући било је, иначе, веома хладно па су нам домаћини дали две грејалице, а перине, којима су кревети били покривени, показале се као права благодет.

Наши домаћини су нас одмах обавестили да ће у нашу част заклати овна — „барана“. Очекивали су да ћемо ми показати одушевљење за овај карачаевски гостопримљив обичај, а ми смо, пак, очекивале да ће нама посветити мало више пажње, а не заиста великом послу клања и припремања овна.

То је, међутим, било неизбежно. Сличан обичај имају и Черкези, али они кољу кокошку и зато их Карачаевци презиру. Клање овна је мушки посао, коме може да присуствује и жена која је прошла фертилни период. Верују да онај који коље месо утиче на његов квалитет; стога се месо које је, на пример, заклао убица

сматра прљавим. Тако су чин клања извели Кемал и Соња, гледајући при том ка југу и молећи, односно, „дозивајући Смитну“. Наше присуство било је, међутим, неопходно приликом обраде овна. Овну се исеку ноге па се оне, заједно са главом, неодране, оставе са стране за специјалну посланицу. Потом се ован одере, а крзно посоли да би било боље. Месо су исекли и ставили у фрижидер, а затим отпочели најзначајнији део посла — сређивање изнутрица и лоја. Од црева се користи само дебело црево. Оно се не пере у кући или у дворишту, већ се износи на уличну чесму или на реку. Потребно је да цело село види да је породица Кемала Текиева за своје госте заклала овна, иначе би их комшије исмејавале. Тако, прање дебелог црева, уистину депутатан посао, наша домаћица Асја ради са поносом. Отпрано црево се потом пуни изнутрицама или лојем. Карачаевци сматрају да је од свих врста меса овчије најбоље. За овчетину која не ваља кажу да је „као телетина“ која им је, изгледа, безукусна. Такође су поносни на своје овце, сматрајући их најбољим на свету јер оне, како кажу, пасу само цвеће. Тако нам је, већ првог дана, било јасно да ћемо до краја боравка јести само овчетину. Касније смо схватиле и то да смо специјално почашћене па једемо само изнутрице, лој или куване парчиће меса око костију, јер по њиховом обичају то припада госту. Са симпатијама и чежњом гледале смо овчији бут у фрижидеру, али нам он није био намењен. Посебна посланица је, како помену смо, овчија глава и ноге. Они се, неодрани, натакну на металне шипке и ставе у ватру. Када се осмуди и изгори кожа, одере се изгоретина а онда једе по строго утврђеном реду. Најстаријем мушкарцу припада горња половина главе као посебна част. Доња вилица са језиком даје се најстаријој жени. Ногице добијају деца јер је то наслеђе. Гости се, том приликом, почасте очима што смо ми, захваливши се, ипак избегле да поједемо.

Карачаевци, иначе, уз њихово главно јело — кувано овчије месо обавезно једу „ајран“ — кисело млеко, или „тузлук“, ајран коме су додати со, бибер и бели лук. Уз то јели смо и барени кромпир, купус, затим „хчин“ — неку врсту палачинке која се прави од кромпира, брашна и сира. Храна им је масна, зачињена и са доста лука. Једе се прстима тако што се месо киди и умаче у ајран или штогод друго од прилога. Понекад, на столу се нађе по која виљушка или кашика. Наравно, по муслиманском обичају, једе смо само у женском друштву. Мушкарци увек једу први и сами, а кад они оду, за сто седају жене и деца. Приметиле смо да је мали Алија затварао рукама очи кад бисмо у његовом присуству пије чај. Ваљда га је било срамота због наше „непристојности“, тј. непознавања обичаја. Соња нам је поверила да је једење сувише лична ствар за њих и да она никада не би могла да руча пред мушкарцем. Штавише, жена не сме да оде ни у клозет док мушкарац једе. Истина је и да Соња никада не би седела у истој соби са мушкарцем, наводећи пример да када би јој понекад пријатељица свратила у посету а Кемал наишао, гошћа би одмах устајала и одлазила, а Соња се прихватала посла.

Сутрадан по нашем доласку, Кемал је отишао назад у град обећавајући да ће ускоро доћи. То нас је донекле изненадило, буду-

ћи да су нам у Москви рекли, или смо барем ми тако разумеле, да ће Кемал, пошто је и сам етнолог, бити ове време са нама и помоћи нам у раду. Сад, шта је — ту је, па кад је он отишао одлучисмо да, по кишном и облачном дану какав је освануо, кренемо у разгледање села. Ове шетње, од дуга времена, постаће нам овакодневна забава. За сунчаних дана пеле смо се на околна брда и одатле посматрале крајолик који се пружао испод нас. Оно што нам је, већ током прве шетње, пало у очи биле су скоро пусте сеоске улице. Тек ту и тамо неки пролазник, понекад група деце, али прави сеоски „шетачи“ била су читава стада крава, оваца и коња који су се, сами и без чувара, врзали свуда по селу.

Направићемо малу дигресију и рећи да нас је „феномен крава“ испочетка мало збуњивао. Наиме, не само у селу већ и по обронцима планина и по путевима, често веома удаљене од насељених места, без икаквог пастира у близини, царевале су краве, шетајући се, лежећи и преживајући буквално и на сред аутопута, куда су јурила возила. На наше питање — шта оне ту раде и зашто их нико не чува, одговорили су нам да је то тако код њих. Пусте их па их после неколико дана или недеља похватају или се краве саме врате кући, премда се дешава и да се загубе па их власник, евентуално, пронађе чак у другом селу. Очигледно, сточарство им је крајње екстензивног карактера: стока се пушта на слободну испашу, чинећи тако стада која практично живе полудивљим животом. У два наврата, међутим, имале смо прилику да видимо заиста импресивну и некако архаичну слику: пастири, увијени у чалме, јашући на коњима и са пушком о рамену, праћени псима, нагањали су огроман број стада оваца и крава, спуштајући се са високих катуна. Ове поворке су пролазиле, како нам се чинило, читаву вечност. Некада, будући да су били богати сточари, свака породица је имала свој део на планини, где су сами чували своје овце (тако, 1891. године било је 30 000 Карачаеваца и 700 000 стоке у њиховом поседу). Те летње станове звали су „кош“ и у њих је, почетком јула, одлазила цела породица, а враћала се почетком септембра. Било је и зимских станова, који су се налазили на приближно 30 km од села. Тамо су одлазили само мушкарци и смењивали се оваких 10 до 30 дана. Јагњења је било и у зимским становима, али само једанпут годишње. Иначе, све своје сточарске празнике упражњавали су лети на планини. Највећи сточарски празник био је посвећен њиховом паганском, апстрактном божанству „Теири“, изједначеним са небом, коме се приносио ован за жртву. Празник се одржавао на ноћ летњег солстиција и звао се „ноћ када се отварају небеска врата“, тј. када Теири отвара небо.<sup>3</sup> Сада, пошто више нису у могућности да тако живе, цело село сакупи своје овце и краве и унајме човека да их чува током лета. Он се зове »šüpi-šü«, што значи номад, човек који је стално у покрету. Нема сумње да смо виделе управо те људе који су се, у септембру, враћали са планинских испаша у села.

<sup>3</sup> „Теири“ је, како се сматра, главно карачаевско божанство. Очигледна је његова веза са старим туркменским божанством „Тенгријем“, чије име означава „небо“ и „бога“. О томе у монографији *Карачаевци*, Черкеск, 1978, стр. 273.



Вратимо се, међутим, нашој шетњи и првом „судару“ култура. Ако ми нисмо никога виделе на улицама, биле смо итекако примећене од туђих подозривих очију. Исто поподне, када смо се поново упутиле у шетњу, приметиле смо Ајсиног сина Алију како се, мало подаље иза нас, шуња и упорно нас прати. Позвале смо га да нам се придружи, што је одмах учинио. Исто се поновило сутрадан, а када смо се вратиле кући уследило је објашњење: жене се, без преког посла, не шетају саме улицама, а потом може бити и опасно, поготово кад се смрачи, јер мушкарци воле да се удварају женама, па прети опасност и да нас неко отме. Тако су забринуте домаћице одлучиле да пошаљу мушку главу у кући, малог Алију, да нас прати. Све у свему, лепо васпитана девојка не излази сама, улицом иде тихо и смерно и никакав разговор са мушкарцима јој није дозвољен. Ни говора о одласку у град са младим, улазак у његова кола, и сл. Са мушкарцем може да прича само кад је у пратњи родбине или у друштву. Схвативши да смо, не познајући обичај, нашим домаћицама направиле неприлику, убудуће смо одлазиле у шетњу у пратњи Алије. Али, неспоразуми се ту нису завршили.

Ишчекујући Кемала да се врати, а како смо биле без посебног плана рада, одлучиле смо да се код наших домаћица распитамо о начину живота Карачаеваца, о породици, браку, свадби, привређивању и сличном. Испочетка љубазне, одговарале су нам на питања, али како је време одмицало тако су оне постајале нерасположеније за разговор, правдајући се пословима и заузетостију. Ми смо биле у недоумици: зар им није објашњено ко смо и зашто смо ту? Марина Мартинова нам, нажалост, није могла помоћи као да ни њој самој то исто није било јасно. Потом смо, у неколико наврата, скоро правдајући се и извињавајући што их ометамо, замолиле Марину да им објасни да смо овде послом и да зато желимо да сазнамо што више о њиховим обичајима и животу. Али, ствари су углавном остале по старом: понекад би одговарале на питања спремније, поготово старија сестра Соња, други пут би некако збрзале причу и одлазиле или би настављале разговор између себе игноришући нас. Једна епизода са Асјом, на почетку нашег боравка, тада нам се учинила неважном, али касније смо увиделе да је то можда био један од разлога њиховог чудног понашања према нама.

Убрзо након нашег доласка Асја нас је питала имамо ли нешто да продамо или трамшимо. Кад смо одговориле да смо са собом понеле само личне ствари од којих немамо намеру да се растајемо, са искреном неверицом да је то могуће, озбиљно нас је прекорила за такву несмотреност. У Русију се, по њој, не долази без робе за трговину. Очигледно усмерена на увећавање породичног иметка, али и друштвеног престижа због робе из иностранства („не носимо оно што сами правимо, а нерадо купујемо робу руске производње, већ ону из иностранства“ рећи ће нам једном приликом), помало разметљиво нам је показала многе своје драгоцености, завидан иметак добростојеће породице и за наше услове, које је тргујући стекла. Да смо биле паметне и понеле штогод да препродамо, могле смо и ми лепо да прођемо, објашњавала је, не престајући да нам се чуди. Нама је, пак, цела ствар била смешна: обе по пореклу Цин-

царке показале смо крајње одсуство смисла за трговину. Међусобно смо се задиркивале да би било добро да ипак мало прекопамо по торбама не бисмо ли некако спасиле углед. Он је, међутим, већ отишао у неповрат. После тога, Асјино интересовање за нас и са њом и љубазност видно су опали, и до краја нашег боравка држала се према нама некако увређено, резервисано и хладно. Мада смо у госте дошле са поклонима за целу породицу, то ваљда није било довољно. Остало нам је, тако, да закључимо следеће: чини се да су наш долазак у њихову кућу оне сагледале из сасвим другог угла. Гости из Југославије у Учкулану нису баш свакодневна појава, и могућност да они пристигну са пуним „бисагама робе“ може бити да је за њих представљало згодну и добродошлу прилику. То што смо се нас две ту обреле у својству етнолога на терену, на њих није остављало никакав утисак. Тако смо из дана у дан осећале да постајемо сувишни гости на терету. Неспоразум је, изгледа, био потпун.

Таквом расположењу допринело је и више других детаља. Веома су негодовале и мрштиле се што пушимо, објашњавајући да је то за њихову жену недопустиво. Соња је у једном моменту рекла да би „рукама задавила“ карачаевску жену ако би је видела да то ради. Уважавајући протесте домаћице, након тога смо кришом пушиле или излазиле у двориште. Другом приликом, да прекинемо време, играле смо карте и отварале пасијанс, што је код њих изазвало подозрење. Да разбијемо напету атмосферу, покушале смо да понешто сазнамо о њиховом сујевељу. Тако смо и сазнале да они не играју карте али знају да то Цигани раде, па су их и виђали како људима погађају судбину из карата. Они, пак, гледају у пасуљ, додуше оне то не знају, али су њихова мајка и тетка добро познавале ту вештину. Преко тога се некако прешло, па нам се и Алија придружио у игрању карата научивши нас успут да на турском бројимо до десет. Опет, један други детаљ оставио нас је у чуду. Ручале смо, као и обично, рукама, кидале месо и умакале у ајран. У једном тренутку Драгана је устала да из фиоке узме кашике да се некако помогнемо у кусању киселог млека, али оне врло оштро подвикнуше. Марина нам, затим, преведе: не долази у обзир да узмемо кашике, јешћемо прстима јер и они тако раде. Шта смо могле, настависмо да умачемо, иако подоста збуњене оваквом неочекивано оштром реакцијом.

Дани су пролазили, а Кемал се није враћао. Појавиће се у Учкулану претпоследњег дана нашег боравка, без икаквог објашњења због свог одсуства, да нас поведе на излет и отпрати на воз. У међувремену, замолиле смо Асју да телефонира Кемалу и распита се зашто га нема, али стигао је обесхрабрујући одговор: пошта не ради јер је службеница на боловању, а како је то једина веза Учкулана са светом, будући да других телефона нема, остаје нам да чекамо њен повратак. Тако се наш осећај „одсечености од света“ продубио. Уследио је нов и последњи покушај да понешто урадимо од посла због кога смо дошле. Предложиле смо нашим домаћицама да нас упознају са још неким мештанима, да нас одведу у неку кућу и омогуће разговор о обичајима Карачаеваца. И, опет негативан одговор: код њих није обичај да се међусобно посећују, ретко

се деси да неки комшија или пријатељ сврати (и одиста, за седам дана боравка нисмо виделе никог да је провирио ни на капију), а онда, свет би могао помислити да нама није добро код њих. Каково поимање „гостопримства“! Помишљасмо, тада, на Србију где је незамисливо да домаћин своме госту и његовим жељама не изађе у сусрет, поготово у оваквим приликама у којима смо се ми налазиле. Нажалост, нисмо у стању да објективно закључимо да ли су наше домаћице биле такве или је цео њихов народ по карактеру недружељубив, негостопримљив, слабо толерантан и затворен. Тек, схватиле смо да нам изласка из куће нема, од посла, наравно, ништа и препустисмо се судбини и принудном „летовању“, а почесмо, богами, и да помажемо и помало послујемо у кући — да перемо судове, сецкамо лук, љуштимо пасуљ и боранију, преставамо вуну за плетење.

Вечери смо проводиле гледајући, заједно са домаћицама, руски дневник са немилим вестима из наше домовине. После гледања телевизије сви бисмо отишли на спавање, неки уморни од рада, а неки од досаде. Једно вече, међутим, разликовало се од осталих. Наиме, замолиле смода нам путе карачаевску музику. После првих тактова разбио се зид који нас је делио и истопила се суздржаност наших домаћица. А музика је била лепа и мелодична. И, мада нисме, замолиле смо да нам пуне карачаевску музику. После првих тактних зурле и добоши, била је то музика хармонике и виолина. Домаћице су одмах устале да нам покажу како се код њих игра. По две жене или два мушкарца, држећи се једно поред другог, полуходајући, полуиграјући, обилазе око центра. Оставила је на нас утисак ова игра због достојанства и поноситог држања играча. Опустене, домаћице су почеле да причају како је код њих некада било док нису били депортовани за Киргизију. Изнеле су предивне велике мараме — шалове од тешке куване свиле, везене финим везом. То им је, осим накита, једино остало од пребашњег богатства. Злато је веома цењено код Карачаеваца и Асја има зубе у горњој вилицы од овог племенитог метала јер „свака имућна жена, без обзира на квалитет зуба, обавезно ставља златне“. Уопште, живели су другачије него данас. Њихов отац је живео са још петоро браће и њиховим породицама у заједници. Сви су имали своје куће у заједничком дворишту, тзв. двору. Имовина је, такође, била заједничка све док их нису натерали да се поделе због плаћања пореза. Одлазак у прогонство за њих је био велика несрећа. Све су изгубили, али је њихов отац био вредан човек па је међу првима био купио две краве. У Киргизији су били у некој врсти „притвора“. Свако вече су долазиле власти да провере да ли су сви укућани код куће. Религија им је била забрањена, па су кришом клањали. Такође им је било забрањено да слушају своју музику и певају било које песме осим руских. Тако су, кажу, заборавили многе своје обичаје.

Ипак, из разговора са Соњом и Асјом, тих дана, понешто смо и сазнале о друштвеном животу Карачаеваца, па ево како изгледа њихова свадба.

Карачаевци сматрају браком ону заједницу мушкарца и жене коју је ефендија склопио читањем молитве. Тако, упркос дугогодишње забране исламских обичаја, ефендија има једну од главних

улога приликом склапања брака и у свадбеном ритуалу. Ефендија, међутим, није човек који је верски образован, већ је то мушкарац кога село изабере, а који не уме ни да чита Куран.

Слично другим народима, и код Карачаеваца влада правило да сви младићи и девојке, па и они са манама, треба да склопе брак, пре свега због деце. За оне који су већ били у браку — разведене или удовце, правила су другачија. Наиме, жене — распуштенице или удовице не могу поново да се удају, док за мушкарце право на женидбу никад не престаје.

Слично двојно правило, различито за мушкарце и жене, постоји и у погледу најбољих година за брак. Право доба за склапање брака за девојке су 17 или 18, а за младиће од 25 до 30 година. Међутим, девојке које се не удају на време остају неудате и сматрају их престарелим, док за мушкарце никад није касно за женидбу, они никад нису стари, па се дешава да се педесетогодишњак ожени девојком од 18 година.

Такође, строга су правила за жене и у погледу религијске припадности будућег брачног партнера. Узимање изван ислама је строго забрањено Карачаевцима. Мушкарци, пак, могу да ожене немуслиманку ако она пређе у ислам.

По карачаевским обичајима склапање брака би требало да прати и свадбено весеље, а оно захтева дуге припреме и доста новца. Наиме, осим поклоне које обе породице размењују, од младе се очекује да будућу брачну собу комплетно опреми, а од младожење да у брак унесе новац и стоку. Стога се деца, посебно девојчице, од малена спремају за свадбу. Да би зарадиле паре за мизан, оне од осме године плету и продају плетиво на базару. Од зарађеног новца, будуће младе купују: за свекра — ћебе, душек, цело одело; за свекрву: хаљину, неколико марама, златан прстен; затим дарове за младожењину браћу, сестре и целу њихову породицу; потом намештај, лустер, завесе, јастуке, тепих и све што треба за једну добро опремљену собу.

Младожењина породица спрема такође дарове — свекрва за младу припреми неколико комплетних одела, ципеле, мараме, златни накит (прстен, наруквица, огрлица); затим новац (око 2000 рубаља) и стоку.

Нормално, због будућег живота и овако скупе свадбе родитељи пажљиво бирају будућу снаху или зета. По обичајима Карачаеваца, родитељи бирају својој деци брачног друга. Постоје и проводације које посредују при уговарању брака (таква просидба се зове „келечи-келменди“). Том приликом води се рачуна о породици женика, о њеном богатству, части, угледу и „племству“. Млада би требало првенствено да буде вредна и послушна, а затим да је богата, из угледне породице и, на крају, лепе спољашности. Будући зетови би требало да поседују следеће особине: да нису алкохоличари, да су вредни, богати, здрави, јаки и из угледне породице. Међу критеријумима за избор мужа, алкохолизам је најнепожељнији, вероватно због великог броја алкохоличара у селу, као и развода бракова услед тога. Не ваља, међутим, да мушкарац буде тих и миран; напротив он мора да уме да подвикне, да попије, да заради, тј. да „буде човек“.

Млади брачни пар започиње заједнички живот у мужевљевој кући. Најмлађи син остаје да живи са родитељима, а сви остали синови се ожене у родитељској кући да би се касније одвојили у засебно домаћинство.

Самој свадби претходе просидба и договор. У просидбу девојке одлазе младожењин брат или сестра, носећи им на дар бомбоне. Пристанком или одбијањем родитеља завршава се та прва посета, тј. просидба. После неколико дана, младожењини поново посећују младину кућу ради конкретних договора. У договорима не учествују родитељи, нити ближи рођаци, већ је све препуштено најстаријим од бочних сродника. Током свадбеног ритуала уопште, главне улоге добијају даљи рођаци младенаца. Они уговарају свадбу, деле поклоне, наздрављају и воде цео ритуал. Родитељи, а понекад и сами младенци, скоро су неприметни.

Свадба, по правилу, почиње четвртком и траје три дана. Први дан је испуњен обичајима око довођења младе. За ту прилику она је обучена у две хаљине — горњу сомотску, бордо боје, и доњу — зелену. Глава јој је покривена са најмање две велике свилене мараме, које падају преко лица све до колена. Тако покривена, да јој се виде само стопала, путује до младожење, праћена песмом и игром. У младожењиној кући младу одводе у засебну собу, где ће она у једном углу углавном одседети све време свадбе. Ни младожења није присутан, већ се шета по околини или је са стоком. Рођаци се, међутим, веселе, госте, играју и певају пригодне песме.

Некада се на Карачаевским свадбама певало и играло уз зурле и велике добоше. Руске власти, међутим, забрањивале су њихове свадбе и под претњом казне затвором, морали су да свадбују уз руске песме и музику. Тако се уобичајила музика хармонике, малог добоша и мандолине, коју они данас, после укидања забране, сматрају карачаевском.

Другог дана свадбе долази младин мираз и њена родбина. Тог дана, после ручка, изводе младу „на гледање“. Њу воде две жене, једна из младожењине а друга из њене куће, уз песму и игру девојака. Младу, покривене главе, остављају на сред собе, где јој најстарији мушкарац у име младожењине куће наздравља чашом бозе. Тада је сви овлаш грле, а тетке јој скидају мараме како би је сватови видели. Ово гледање невесте траје кратко па се оно поново враћа у засебну собу. И младожења је кратко изложен погледима, њега имају право да гледају девојке из младине куће.

Као што је уобичајено у свакодневном животу, мушкарци и жене одвојено једу, а свадбени јеловник изгледа овако: хчин, тј. палачинке од теста, кромпира и сира; затим месо с кромпиром; кувано тесто с месом и, на крају, халва. Од пића жене пију бозу и компот, а мушкарци и нешто јаче. Ускорије време се на свадбама послужује и шампањац, који могу да пију и жене.

Кад се смрачи, долази ефендија и испред врата спаваће собе чита младенцима молитву. Тим чином је, сматра се, склопљен брак и млада и младожења се тада повлаче у своју собу. Сутрадан једна од свекрвиних рођака проверава младину невиност. Ретко се дешава да млада није невина, па се такви случајеви памте. Тада несрећну девојку истуку и отерају.

Трећег дана свадбе младенци отпочињу свој брачни живот. Код Карачаеваца, невеста ословља старије рођаке по имену њихове деце, на пример „Тамарин отац“ или „Тамарина мајка“. Такође јој је забрањено да разговара са свекром све док јој он то не дозволи. Свекар својој снахи најкасније после два месеца поклања прстен, чиме јој наговештава да може да му се обраћа.

Још једну особеност Карачаевског живота представља први пољај младе жене. Она се пораћа код својих родитеља и тамо остаје 40 дана. За то време муж неколико пута обиђе жену и дете. Разлог враћању у свој род при првом порођају је, како кажу, због помоћи коју хоће и може да пружи прворотки њена мајка.

Интересантно је да животне приче Соње и Асје нимало не одговарају уобичајеном начину живота који су нам оне саме описале. Наиме, и Соња и Асја су се удале по свом избору. Саме су себи изабрале мужеве. Удале су се у породице које су биле велике и обе се развеле: Соња зато што ју је муж малтретирао, а Асја због свекрвиног заповедања.

#### ОДЛАЗАК

Кад се Кемал коначно појавио, свечано је објавио да нас води на излет. Тог јутра отишли смо у планине, изнад села, на извор минералне воде. Успут смо прошли поред једне велике пољане и чуле причу о сабору Текиева. То је породични празник који су они увели две године раније, договоривши се на прослави Кемалове докторске дисертације да се убудуће сви Текиеви, којих има око 2 000 душа, састају једанпут годишње. Насумице су одабрали датум — 17. август и ту прославу, коју зову Билу-сабор, одржавају на „Свечаној пољани“, тако названој због њене лепоте. У прошлости они нису имали такав обичај, већ су се састајали само поводом посебних прилика — свадби или кад би неко ишао у Меку. Сада је то све организовано — постоји комитет за прославу који пише писма и обавештава бројну родбину, скупља прилоге и то по 200 и више рубаља за месо, пиће и остало шта треба. И тако, како су сви Текиеви пореклом из Учкулана, ту се лети сакупле на виђење и дружење.

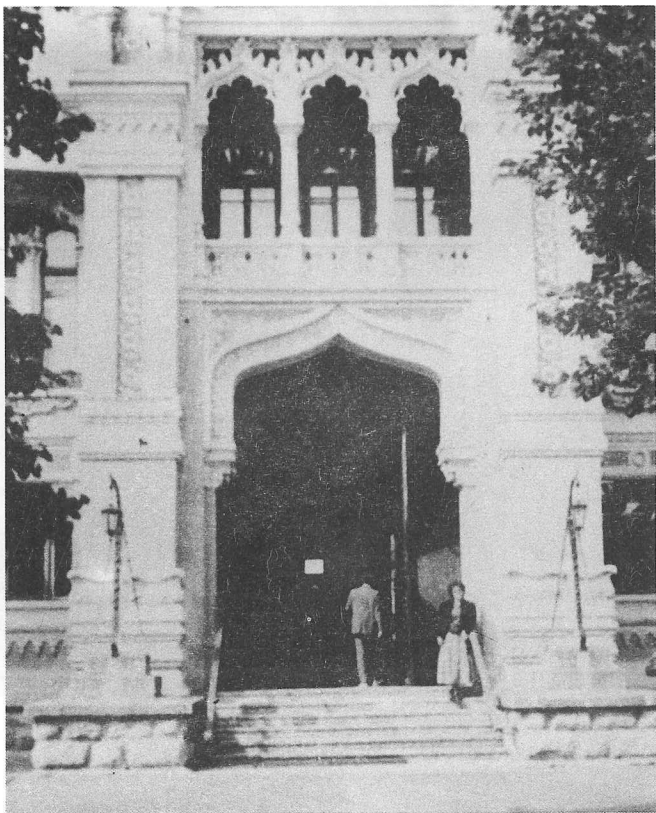
По подне истог дана дошао је један Кемалов рођак и ми одо смо заједно на подужки излет у Домбаи, њихов познати скијашки центар. Путовали смо донде више од два сата и успут имали прилику да још мало разгледамо околину, села и градиће кроз које смо пролазили, укључујући и Карачаевск, прилично незанимљив и у соцреалистичком духу изграђен град, у коме живи наш домаћин. Потом смо стигли у Домбаи, који се налази у заиста лепом националном парку. Модерни хотели били су, нажалост, затворени, а ни жичара, којом смо намеравали да се попнемо на врх, није радила, па ипак искористисмо то време да се прошетамо по околини и одемо у ресторан на освежење. Кемал је том приликом одбио да уђе, држећи се свог традиционалног обичаја да са женама не седа за исти сто, али се зато рођак „жртвовао“, прихвативши да нам прави друштво. На повратку пребосмо преко једне изузетно простране висоравни, с обе стране оивичене венцем планина, али голе и кршевите. Прав пут, који је водио посред тог платоа, био је модеран

и квалитетан. Зауоставили смо се ту, на бензиској станици и угледали испред нас кола са сарајевском регистрацијом. Обрадоване, изиђосмо да поздравимо земљака, који се са своје стране искрено зачудио кад нас је угледао. Он је, пак, заједно са групом наших радника, градио жичару у Домбају. И ту, на снажном ветру који је брисао преко голе висоравни, он потврди наше слутње: много је путовао и за своје предузеће на многим местима радио и градио, али овако затворен и неприступачан народ још није видео. Растасмо се уз међусобне најлепше жеље, а ми продужисмо пут да у Учкунлан стигнемо касно у ноћ.

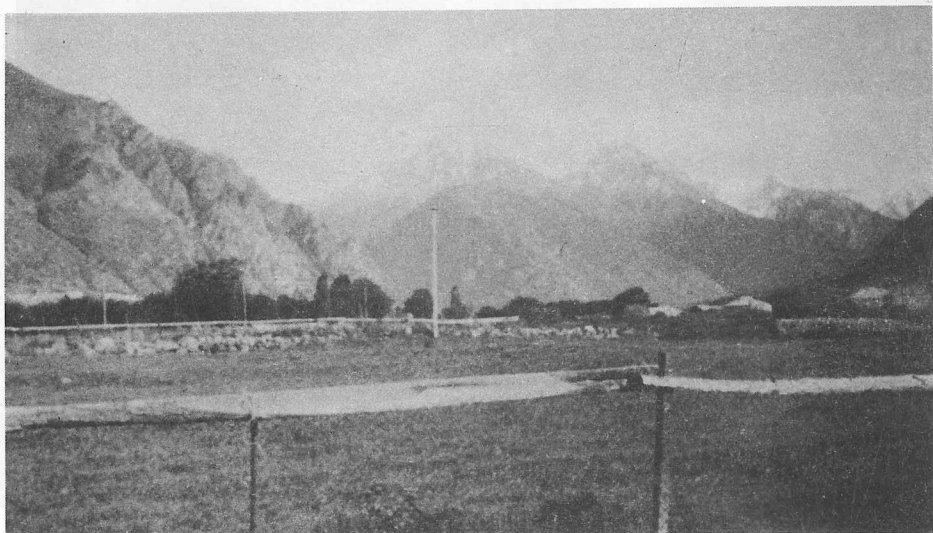
Сутрадан, 26. септембра, спаковасмо торбе и кренусмо на још један подужи пут до Черкеска, где је требало да се укрцамо на воз. Поздравиле смо се са домаћицама, захваливши им на гостопримству, срећне, пак, што напуштамо село у коме смо провеле седам необичних, мада не и много пријатних дана. Поново нови крајолици и прилика да од Кемала и његовог рођака, који нас је такође пратио, сазнамо нешто више о Черкесима и Козацима, који су претежно насељавали област кроз коју смо пролазили. Замолите смо Кемала да нам омогући да мало разгледамо Черкеск, ако за то буде довољно времена, што нам је обећао. Али, кад смо стигли у град, отишли смо право на железничку станицу па, иако је до поласка воза било још сат и по, наш домаћин, из нама необјашњивог разлога, своје обећање није одржао те ми тако остадосмо на перону, тискајући се са осталим путницима. Коначно, стигао је воз и ми пођосмо на додатних 36 сати пута до Москве, из које ћемо, десетак дана касније, 4. октобра кренути назад за Београд.

#### ШТА ОЧЕКУЈЕ ЕТНОЛОГА НА ТЕРЕНУ МЕЂУ НЕПОЗНАТИМ НАРОДОМ

Наравно, очекују га разна искуства и изненађења. Једно је сигурно: без чврстог договора, јасног плана рада и разрађених детаља такав терен представља непознаницу, са великим могућностима да се заврши у неспоразумима и без резултата. На таквом терену, неспремном етнологу не преостаје ништа друго него да се понаша као туриста, премда му ни то, као што је наше искуство показало, неће увек поћи за руком. Ни сасвим гости, ни туристи, ни на послу, остало нам је да се осећамо у најмању руку збуњено, па и непријатно. Да подсетимо читаоца на почетак овог путописа: наша намера била је да пратимо руске колеге и посматрамо њихов теренски рад. Овако, супротно договору, а без теме и плана рада, дошле смо у ситуацију да саме спроведемо истраживање за које се нисмо припремале. С друге стране, изгледа да су руске колеге сматрале да је довољно да нас упуте у село, а да ће се ствари већ саме од себе некако средити. Морамо ипак рећи да нас нису обавестили шта тамо можемо очекивати, нити су довољно добро обезбедили услове за несметан теренски рад. Може се претпоставити да ни они нису знали како ће наши домаћини реаговати. Разумемо проблеме које су имали да би организовали терен због несигурне политичке ситуације на Кавказу, али се онда поставља питање да ли је уопште требало ићи. Нама, пак, остаје на знање да се,



Киславодск, некадашња царска бања, данас такође  
бањско лечилиште на Кавказу

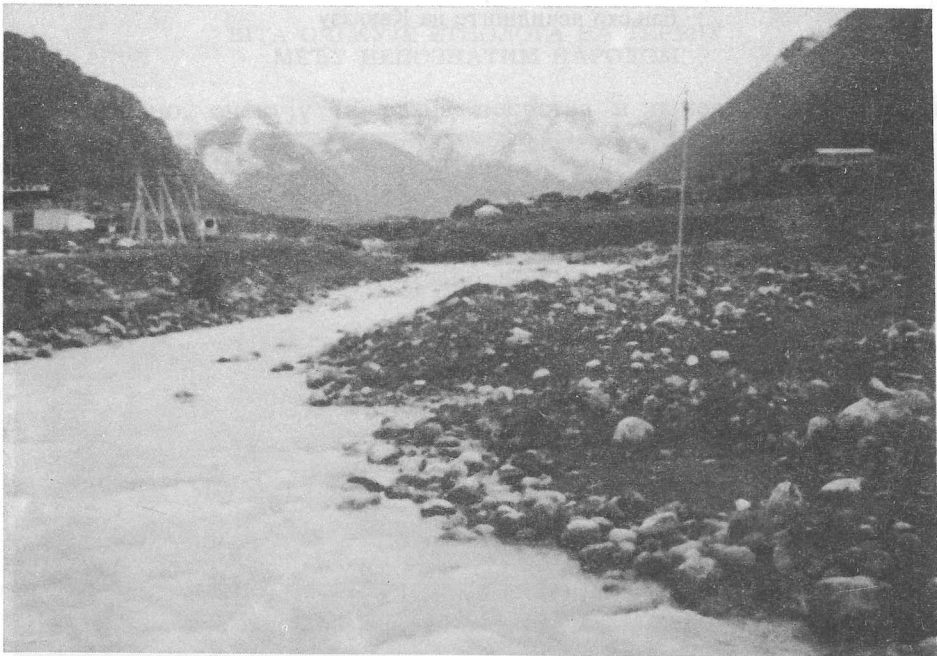


Кавкаски пејзаж

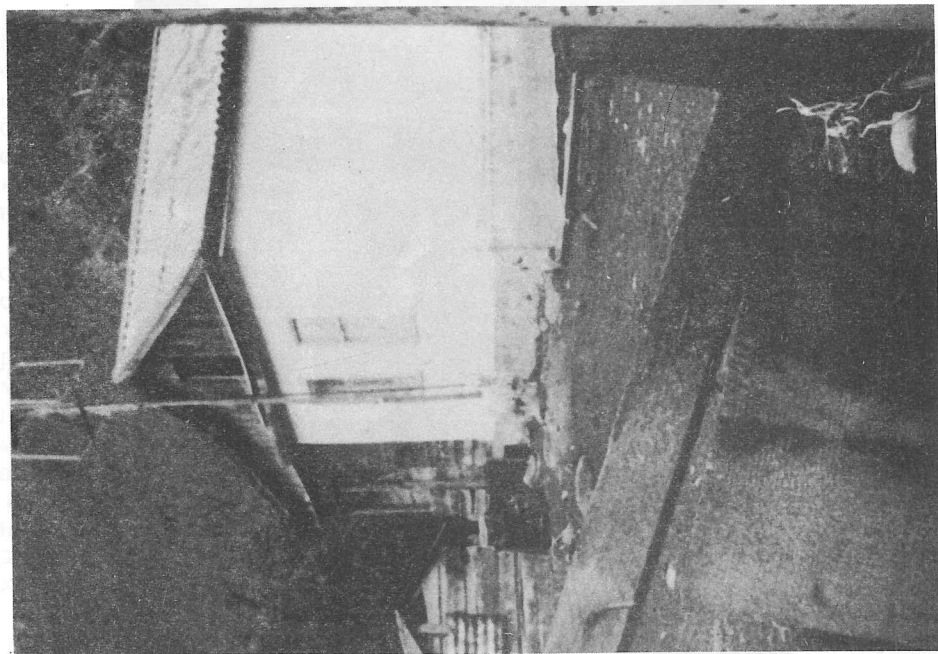




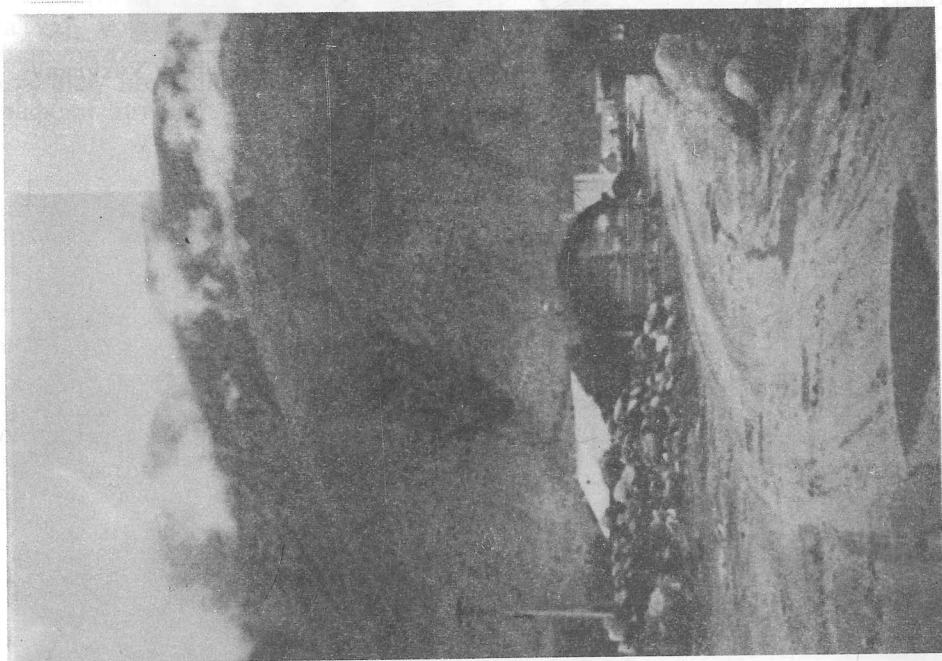
Зорица Дивац и Драгана Антонијевић у Учкулану на Кавказу



Река Кубан која протиче поред Учкулана



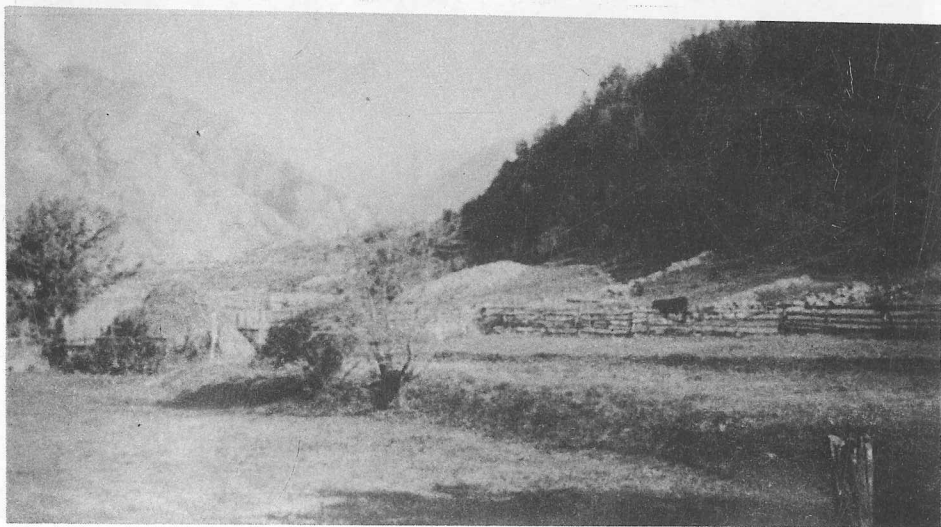
Типична сеоска кућа у Уччулану



Сеоска улица у Уччулану



Домаћин Кемал Текисев са сестрићем Алијом испред куће у Учкулану



Учкулан; сеоски пашњаци

без добрих и поузданих информација и вишеструке провере услова под којима ће се радити, не треба упутити у истраживање потпуно непознатог народа. Судар култура, иначе, постаје неизбежан, без обзира на добру вољу да се прилагодимо ситуацији у којој смо се нашле. Уосталом, сваки наш етнолог зна да га слична изненађења могу очекивати и усред Србије, за коју верује да је добро познаје.

Посебна је прича чињеница да смо биле у контакту са сасвим одређеном културом — планинском, патријархалном и муслиманском, па стога и са свим оним што уз то иде. Скоро да је опште место да су носиоци такве културе најчешће, по менталитету и карактеру, затворени, ригидни, ауторитарни и нееластични. Наши домаћини Карачаевци су, барем, били такви. Ипак, у поређењу са искуством које смо имале радећи у Санџаку и на Косову са нашим муслиманским становништвом, очигледне разлике постоје. Са много више гостопримљивости, отворености и предусретљивости прихватили су наш боравак и разговоре са њима. На врху Пештери радо су нас водили од куће до куће, помагали у успостављању контаката и даље препоручивали кога да тражимо, како допле да дођемо и на кога да се позовемо.

„Наши“ Карачаевци остајали су равнодушни на сваки такав предлог и иницијативу с наше стране. Изгледа да никако нису могли да прихвате чињеницу да смо жене истраживачи. Место и улога жене у њиховој свести су јасно оцртани и утемељени, и ту су некако покушали и нас да сместе. Скоро буквално затворене у кући, биле смо упућене само на женски део породице и њихово домаћинство. Стога су се и наша сазнања, како-тако стечена, односила само на тај, уско ограничен мада значајан део њиховог живота. Из гомиле разбацаних информација, утисака и опажања које смо, попут мозаика, покушале да сложимо у једну причу, настао је овај етнографски путопис — белешке са Кавказа.

Zorica Divac  
Dragana Antonijević

#### NOTES FROM CAUCASUS

Ethnographic travel account from Caucasus, from the village of Uckulan, inhabited by the Turkish people, Карачаевци, is based on various pieces of information, impressions and observations gathered by the authoresses during their field trip there. Due to various circumstances, it was impossible to conduct a classic ethnological field work procedure, so the text should be understood as an attempt to present some customs and peculiarities of life of this Caucasian people, as well as the specific experiences of the authoresses. They emphasize as a particular problem the clash of two different cultures — their own on the one side, and the one they had attempted to study on the other side.

Андријана ГОЈКОВИЋ  
Београд

Стручни рад  
UDK 78.072:886.1

## МУЗИЧКИ ИНСТРУМЕНТИ У ДЕЛИМА БУРЕ ЈАКШИЋА\*

У раду је изражен однос Буре Јакшића према музици и музичким инструментима, изражен у његовим књижевним делима.

*Кључне речи:* Књижевност, темперамент, музика, музички инструменти.

Бура Јакшић (1832—1878), песник и сликар, новелист и драматик, бурни и силовити темперамент, родио се у Српској Црњи у Банату, у кући оца свештеника, који је страшно уживао у музици и сликарству. Зато би се с правом могло очекивати да ће се и сам Бура, који је још од најранијег детињства већ у породици долазио у додир са музиком, много више везати за музику него што је он то касније чинио. Нажалост, Бура за музику није показивао толико интересовања колико га је имао за сликарство. Изгледа да није имао много ни слуха ни гласа „...Једном сам слушао Јакшића и да пева, што је ретко иначе чинио. Уосталом, ни гласа за песму није имао“<sup>1</sup> па му је више лежало да она своја дубока емотивна осећања изрази кроз боју, светлост и сенке; кроз ону чудесну музику његових јамбских стихова; кроз оне бучне и убојне песме пуне ножева, мачева, сабљи, пушака, топосва; кроз романтичарски занос српством, слободом, патриотизмом, родољубљем. Ипак, упркос свему, он у својим делима није могао а да не помене и музику и музичке инструменте, јер су они тада били саставни део живота средине коју је он описивао и опевао. Мора се признати да је он то чинио са врло великом истанчаностију, па се у његовим описима одражавају и осећају оне исте супротности које су раздирале и његову личност. Јер, не смемо заборавити да је он прави песник личности и страсти, песник револта и горке ироније. Он је, с једне стране, нежно-лирски, сентиментално-романтичарски дух, а, с друге стране, непомирљиви борац за слободу, личну и општу, народну и социјалну, за праведне тежње српског народа. Зато морамо имати на уму да се код Буре стално преплићу супротности, да су код њега контрасти јаки, и то не само у сликарству него и кад су у питању музика и музички инструменти.

С једне стране, постоје бучни инструменти, продорног и заглашујућег звука (бубањ и зурле, гајде, кларинет, трумбета, пику-

\* Одељак из рада *Народни музички инструменти у делима српских писаца од почетка XIX века до Другог светског рата*.

<sup>1</sup> Бранково коло, 1907. запис из дневника Тасе С. Миленковића, бившег полицијског чиновника — навод према: Коста Димитријевић, *Бунтовни слободарски песник Бура Јакшић*, Ауто-Свет бр. 26, јуни 1982, Београд, стр. 69.

ла) а, с друге стране, они чији је звук нежан, мек, сетан, треперав (свирала, шаркија, клепетуша); с једне стране се свира чардаш, тај темпераментни плес припадника мађарске националности, а с друге — игра српско коло уз звуке гајди или се чују оне „лепе рацке“ тужне песме из српских крајева; с једне стране су тамбураши по крчмама уз даноноћно банчење и пијанчење, уз непрекидно утапање у вино ради заборављања и бежања из реалности живота, а с друге — ратоборне трубе које подсећају на патриотске дужности и позивају у борбу за слободу. С једне стране се појављују народни инструменти (свирала, гајде, бубањ и зурле), а с друге инструменти „образованих“ људи (клавир, пиколо, виолина).

Упркос томе што Бурa у својим делима не посвећује нарочиту пажњу музичким инструментима, оно што је оставио дато је веома пластично, са пуно осећаја и мајсторства у дочаравању одговарајуће атмосфере. Уосталом, то ће примери најбоље показати:

Вече је. Пред Грковом каваном у Периковцу стоје њих четири Цигана, а око њих се скупили абадски, терзиски, шустерски, опанчарски — и већ свију могућих заната шегрти, па блену у гарава лица јевропских номада. Један од њих четворице држи грдан бубањ пред собом, отприлике као нека петачка, а у десну је узео неку дрвену маљицу — ни буздован Краљевића Марка није изгледао страшнији; остала тројица искрљештили очи, па што их цигерица служи, дувају у зурле тако да су им од напрезања на челу и на врату све жиле с прста поискакале. — Шта је кларинета, пикула, трумбета и други подобни инструменти? Све је то према зурли лук и вода! Ја мислим да у Венецији њих тројица засвирају, да би и само звоно Светога Марка својом писком надгласили... Зато је изабрала перковачка омладина баш та три најчувенија зурлаша, да јаве отменијим перковчком свету да ће се у Грковој кавани тога вечера држати беседа. Тако то бива и кад неко позоришно друштво, измучено глађу, залута случајно у Перковац. Ти Цигани су њихов плакат, њихова позоришна це-дуља.<sup>2</sup>

Овим лепим приказом Бурa је потврдио да су у нашим крајевима зурлаши и бубњар били Цигани, те да су то инструменти на којима је свирање веома напорно, а звук тако заглупљујући да:

... кад су Цигани дунули у зурле, могло је седам баталијуна пиљарица, алваџија и бозачија из турског и немачког царства домарширати, и не би им се гласа чуло.<sup>3</sup>

Нажалост, у овим описима Јакшић не помиње шта су свирали ти Цигани зурлаши. Јасно, је, међутим, да то није била ни сетна ни нежна мелодија, већ мелодија пуна моћног израза и снаге, с посебним дејством на околину.

Насупрот тим Циганима из Србије за које знамо да су свирали на зурлама, али не знамо шта, за банатске Цигане знамо шта су свирали, али не знамо на којим су инструментима свирали тај чардаш:

На чарди сила света: лепе младице, удовице и подмигљиве девојке... Стари Цигани поседали као на банак, око незграпне фуруне, свирају, а он им заповеда:

<sup>2</sup> Чича Тима, стр. 314 — Изабрана дела III, Приповетке, Просвета, Београд, 1950.

<sup>3</sup> Ibidem, стр. 317.

— Сад да ми засвирате чардаш, децо гарава — викну на њих Андраш, па из гомиле зграби најлепшу девојку, те се као вихор окреташе с њоме по неспретној соби отрцане чарде.<sup>4</sup>

И, док се на чарди у Банату игра чардаш уз свирку мађарских Ци-гана, дотле се српско коло игра исто тако живо и весело уз свирку неуморног гајдаша:

Коло је, међутим, играло све живље и веселије; млади момци се ознојише, девојке се заруменеше, и већ понека би се од умора пустила из кола, али не да понос: но, то би тек лепо било — да се уморила!... Таки случај се у Перковцу још није догодио... Најпре треба свирац да се умори дувајући у гајде, или да ожедни, те да за љубав чаше вина престане свирати, па се тек у том случају, у највећем смеху и плескању, распусти коло.<sup>5</sup>

Насупрот тим инструментима јаког и продорног звука, Бура уочава и оне меког, нежног, сетног звука. Ти инструменти увек су у вези с лирским ситуацијама, сентименталним расположењима, тужним сањарењима, неким жалостивим сећањима, било да се налазе у рукама Турака:

Са каменитих висова, куда смо проходили, кроз густу маглу виделе су се, далеко у долини, турске ватре. Онде бежу њини дебелы опкопи. Од времена на време чуло се призивање и одзивање страже, а после све ућути, изумре, само још чујеш уз танкозвучку шаркију жалостиву мелодију несрећнога Азијата. Шта ли пева? Кога ли спомиње?... Можда му је то последња песма, којом од страха залеђене груди греје?<sup>6</sup>

или у рукама српског чобанчета:

Андраш остаде сам са својим Зељовом у помрчини, само си још видео како му се жар од крце у души светлуца; а Стеван је извадио из рукава своје кабаоце фрулицу, па на њој удешаваше оне дивне, жалостивне мелодије из српских песама. Каткад би застао да скупи раштркане овце, да се не би нека изгубила, а после је опет продужавао све тужније и невеселије. Изгледало је као да и ноћ са њим тугује: последњи тонови свакога стиха чули су се како на крилима тавне ноћи у невеселоме жу-буру изумиру.<sup>7</sup>

За Јакшића, доследног родољуба и патриоту, који се и сам борио против Мађара (1848. учествовао је у буну), а који је ишао и у рат против Турака да би се српство ујединило (1876), та фрулица у рукама српског чобанчета међу банатским мађарским господарима има много већу улогу него што би се на први поглед рекло. Види се да је Бура добро знао да се фрулица слободно може сматрати једним од симбола српског народа, па се његово српско чобанче, иако у банатској средини, од ње никако не раздваја. Оно је њу донело са собом из свога краја, она је стално уз њега, у рукаву његове кабанице, она га подсећа и везује за родни крај, она је његова сигурност, она је нека врста његовог фетиша, она је сим-

<sup>4</sup> Српско чобанче, стр. 69 — Изабрана дела III, Приповетке, Просвета, Београд, 1950.

<sup>5</sup> Чича Тима, стр. 350 — Ibidem.

<sup>6</sup> Мале слике за време рата: *Мајстор Митар на лађи*, стр. 223 — Изабрана дела III, Приповетке, Просвета, Београд, 1950.

<sup>7</sup> Српско чобанче, стр. 64 — Ibidem.

бол његове слободе и везе са српством, она је једина његова могућност да изрази сва она своја племенита и топла осећања у тој, за њега страниј, средини. Зато она мора бити стално уз њега:

— „Андраш-бачи — рече слабим гласом — ...

А, после, молим те, када дођеш, понеси ми и фрулу, тамо је остала на ливади.<sup>8</sup>

Наравно, та фрулица мора бити стално ту да изрази тренутна душевна расположења, па чак и онда:

Већ смо били помузли овце, наши су већ сви у кући полегали; ја, као чобанин, простро сам у авлији opakлију, извалио се онако чобански, да се одморим; али ми неке необичне мисли не дадоше заспати: у срцу сам био невесео, а нисам знао шта ми је... Узео сам врулу, па сам онако полугласно свирао у њу. Ти не знаш наше српске песме: има међу њима тако тужних, да ти срце заплаче! Ја сам свирао песму о сиротој девојци.<sup>9</sup>

Постоје, међутим, и тренуци када фрулица мора да ућути. Поготову за Јакшића, дубоко емотивног и сентименталног, ти „устрептали звуци меке фрулице“<sup>10</sup> никако се не слажу са било каквим „опорим мислима“ и „крвавим жељама“, без обзира на то што је тај инструмент и у тим тренуцима још увек у рукама једног српског житеља. Она је инструмент само за разна нежна и сентиментална расположења и то Јакшић врло истанчано подвлачи:

Фрулица му је и сад у рукаву кабанице, али он није више засвирао у њу; њени сетни гласови нису се више са његовим унутарњим осећањима слагали: у души његовој догодио се преврат. Све што је у њему лепога и питомога било, прогонила је она злокобна ноћ; наместо блаженог осећања љубави са својим сентименталним расположењем, наступиле су опоре мисли, кржаве жеље!<sup>11</sup>

У те пасторално-сентиментално-лирске описе увукла се и клеветуша. Она својим веселим „танцарањем“ изванредно допуњава атмосферу оне осаме и сањарења чобана, док негде далеко изван насеља проводи у самоћи сате и сате, дане и дане сам са својим стадом, окружен тишином уз „песму шева и препелица“ и веселим звуком клеветуша. Јер, да тога нема изгледало би:

У мрачној даљини ништа се не чује, ни клеветуша, ни лавез паса, све је мирно, као да је изумрло.<sup>12</sup>

Наравно, где би клеветуша била ако не на „матором предводнику“, те је њена пактична улога незаменљива. По њеном звуку се прати кретање стада и она је та која враћа у стварност када се западне у неко меланхолично сањарење:

Таким мислима занесен, није ни опазио како му овце испред очију умакоше, није их могао ни видети, само је по гласној клеветуши приметио да су већ близу кукуруза; он појури за њима, па их истериваше на друм

<sup>8</sup> Српско чобанче, стр. 85 — Ibidem.

<sup>9</sup> Српско чобанче, стр. 203 — Ibidem.

<sup>10</sup> Бела кућица, стр. 85 — Изабрана дела III, Приповетке, Просвета, Београд, 1950.

<sup>11</sup> Српско чобанче, стр. 85 — Ibidem.

<sup>12</sup> Српско чобанче, стр. 70 — Ibidem.



који води спахијским ливадама; ишчупа један прамен траве, те запуши клепетушу на овну предводнику. Ован је зачуђено тресао главом, беше му доста необично без тандарања његове веселе клепетуше, али кад је видео да му нема помоћи, он полако пође унапред, а младо чобанче за овцама.<sup>13</sup>

У Јакшићевим „винским“ песмама, у којима је он утапао своју усамљеност, животну празнину, незадовољство, песимизам има увек точења вина, дуванског дима, младих крчмарица, девојака и и мома, песме и тамбураша. Ту атмосферу вероватно најбоље оживљава његова добро позната песма којом је, без обзира на њену краткоћу, много, и вероватно све, речено:

Један дим још, једну чашу,  
једна песма, једна сека!  
П'онда збогом, тамбурашу!  
Збогом, крчмо, занавека!<sup>14</sup>

Али, та тамбура која се чула по крчмама у које је Јакшић залазио и где је утапао свој животни умор, знала је да се нађе и у рукама још неких „музикалних“ особа — бербера. Морам се подсетити да су у прошлости бербери важили за врло музикалне људе, поготову они из војвођанских крајева. Они су обавезно свирали у тамбуру и због тога уживали посебан углед. То је била стварност, то Бура није измислио:

Људи су ћутали, само њих два практиканта и Гаја берберин, који је био музикалан, тј. свирао је у тамбуру, они су му плескали, а он им се за то најграциозније поклонио.<sup>15</sup>

Насупрот тим винским песмама са тамбурашима, у Буриним поетским и прозним делима патриотско-родољубивог карактера, јече убојне и ратоборне трубе, исто онако какав је био и његов темперамент. Јер, Бура не само да дубоко осећа већ и преживљава догађаје свог времена. Он је волео народ, он је добро познавао широке масе у Војводини и Србији, јер се као Банаћанин борио против мађарских и немачких спахија, а у Србији, као учитељ, против бирократизма и ћифтинства, где је истовремено био и присталица ослободилачког рата против Турака и присталица Светозара Марковића. Зато се у тим његовим песмама надвојбено осећа онај његов крик за слободом, и личном и општом, и народном и социјалном, па уз тај његов бунтовни крик, звук трубе је тај који истовремено представља прмљавину и позив за слободу, и који чак и сужњу који је већ изгубио сваку наду, даје неку нову неочекивану снагу:

Умро бих био, сахранили би ме у хладну земљу, куда би можда и Милева каткада дошла; можда би и сузу коју на гроб мој пустила?... Ал' један глас ме из смрти пробуди — потресосе ме убојне трубе.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Српско чобанче, стр. 65—66 — Ibidem.

<sup>14</sup> Још... — Одабране песме, Матица српска, Нови Сад, 1948, стр. 47.

<sup>15</sup> Чича Тима, стр. 316 — Изабрана дела III, Приповетке, Просвета, Београд, 1950.

<sup>16</sup> Сужањ, стр. 30 — Приповетке I, СКЗ 74, Београд, 1902.

Те бојне и ратоборне трубе су код Јакшића знак непокорености, знак непоколебљиве истрајности у борби за слободу, јер:

Звук трубе хуји, пољана јечи,  
грми и пуца огањ и прах;  
ћутећи стојиш, ћедаш без речи,  
гинеш за народ радо, без стра.<sup>17</sup>

Пада у очи да Јакшић добро пази на то да у својој бујној, убојној и ратоборној лирици и прози употребљава искључиво реч труба, док се у осталим приликама служи речју трумбета. То свакако није ни случајно ни ненамерно. То, напосто, говори о истанчаности у његовом познавању терминологијских нијанси. Бура је тиме јасно разлучио ону праву војничку, ратничку трубу, која је од најранијих времена имала не само своју одређену функцију и намену већ и место и улогу у животу народа, — од трумбете чији звуци имају другу намену. Трумбета се код Буре налази у групи са инструментима као што су кларинет и пикџола. И њен је звук продоран, али она се употребљава у сасвим друге сврхе: да разоноди, развесели, забави. И, још нешто. Насупрот зурлама у које дувају Цигани, трумбету употребљавају „образовани“ људи:

... дође за практиканта у суд перковачки неки правник из Београда, по имену Живко Паџић. Тај Живко беше јако образован човек... У кући му је клавир, ћемане, трумбета, и други сваковрсни инструменти, у којима се, опет по казивању перковачких грађана, потпуно разумевао.<sup>18</sup>

Овде свакако треба скренути пажњу на још једну разлику коју је Бура правило. За један исти гудачки инструмент он употребљава реч и ћемане и виолина. Ћемане помиње уз нашег човека, Србина, док виолину свира Немац:

У нашем селу беше један дилетант у виолини, и поред свега што је био Немац — отац га је с највећим уживањем слушао. Више пута би изненађен рекао: „Ове жице имају срца, и плачу и смеју се: као после кише дуга на небу“.<sup>19</sup>

Ову разлику Бура је морао свесно правити. Наиме, добро је познато да, иако је реч о истом жичаном инструменту, ипак постоји нека мала разлика која се лако може објаснити. Пошто је у Србији — која је у то време била политички и економски исцрпљена од стране владајуће класе и културно доста заостала — музика била углавном у рукама Цигана, није ни чудо да је то ћемане на коме су свирали Цигани залутало и међу „јако образованог“ београђанина који је дошао у провинцију на службовање са свим својим „сваковрсним инструментима“. Јер, добро је познато да се израз за виолину — ћемане — на којој су свирали Цигани у српским крајевима одржао до дана данашњег, и да је често употребљаван и онда када нису били у питању Цигани. И, онда је сас-

<sup>17</sup> *Ћутите, Ћутите* — Изабране песме, Матица српска, Нови Сад, 1948, стр. 73.

<sup>18</sup> *Чича Тима*, стр. 309 — Изабрана дела III, Приповетке, Просвета, Београд, 1950.

<sup>19</sup> *Успомене*, стр. 47 — Приповетке I, СКЗ 74, Београд, 1902.

вим разумљиво да се реч ћемене није могла применити на једног Немца који је свирао тај исти гудачки инструмент.

На овим примерима довољно су се могле запазити све оне истанчане разлике које је Бура правио када су били у питању музички инструменти. Тиме је он и на овај начин само потврдио сву ону познату истанчаност своје природе, велики и разнолики уметнички таленат и сву сложеност своје личности.

Међутим, ако сам Бура није кроз своја дела дао више простора музици и фактографских података о музичким инструментима, како би се од њега очекивало, треба свакако истаћи чињеницу да су његови стихови, после Змајевих, највише привлачили композиторе. Данас постоји више од 60 композиција на његове стихове од око 60 композитора (Срба, Хрвата, Словенаца, Чеха).<sup>20</sup>

А како објаснити да је човек који је од уметности толико волео сликарство и за кога је написано да „њи гласа за песму није имао“, да је управо такав човек испевао стихове пуне неке чудесне астралне музикалности, који су деценијама привлачили и инспирисали (и још увек и привлаче и инспиришу) разне композиторе да компоњују своја дела на његове стихове? Можда се то може објаснити тиме да је тај човек, иако се сам није тако свесно везивао за музику, ипак нешто несвесно понео са собом у живот од онога што је у детињству у очевој кући упио, од музике, и касније га изразио кроз стихове који су у ствари натоњени једном чудесном музиком јамбског ритма и који су и сами у ствари музика. То и такво Бурино изражавање представља, свакако, много већу и снажнију вредност његовог опуса него да у њему има нешто више партијалних делова посвећених музици и музичким инструментима.

Звук 55/1962, Београд.

<sup>20</sup> Прва музичка обрада Јакшићевих стихова *Падајте браћо и Црногорац*, Црногорки појавила се 1862. године — податак према: Др Милан П. Костић, *Бура Јакшић и наша музичка стварност*, Звук бр. 55/1962, Београд, стр. 560—571.

<sup>21</sup> Анализом неких Буриних стихова, анализом њихове симетрије и правилности, др Милош Радојичић, доктор математике, открио је у њима „математичку позадину музике“. Та своја проучавања објавио је у есеју *Песник витез Бура Јакшић у часопису „Упознај себе“*, Београд, 1932, стр. 170—191 — податак према: Др Милан П. Костић, *Бура Јакшић и наша музичка стварност*,

Andrijana Gojković

MUSICAL INSTRUMENTS IN THE WORKS BY ĐURA JAKŠIĆ

Đura Jakšić, a poet and a painter, a novelist and a dramatist, a man of turbulent and violent temperament and two different personalities: one lyric, emotional, and sentimental, and the other combative, ready to fight for freedom, both personal and collective, national and social ones. That is why his paintings and his literary work, when representing music and musical instruments exhibit sharp contrasts. On the one side there are folk musical instruments (shepherd's flute, beg-pipes, drums, zurla-type of woodwind instrument), and on the other instruments of the »educated« strata (piano, piccolo, violin); on the one side there are noisy instruments, of piercing and deafening sound (drums, zurla, beg-pipes, clarinet, trumpet, piccolo), and on the other instruments of soft, tender, melancholic, tremulous sound (flute, šarkija-folk stringed instrument); on one side a whirly czardas, and on the other the Serbian kolo dance and sad songs from various regions; on one side there is carousing in taverns accompanied by tamburitza orchestras, and on the other there are war trumpets which call to patriotic duty.

Considering that Jakšić's verses are imbued with the marvellous music of iamb rhythm, they have, along with the verses by Jovan Jovanović Zmaj, attracted many composers so that today there are more than sixty pieces composed by authors of various nationalities.

## IN MEMORIAM

In memoriam  
UDK 929:398.2+012

Др Влајко Палавестра  
(1927—1993)

Из Сарајева нам је стигла тужна вест. Дана 27. септембра 1993. године, завршио се живот нашег колеге и пријатеља др Влајка Палавестре, научног саветника Земаљског музеја у Сарајеву.

Иако је сигурно био дубоко свестан шта све могу донети хаотична стања у Босни и Херцеговини, када је почео овај рат остао је у Сарајеву, не желећи да верује да мора напустити родни град, или је можда страховао од нових почетака који су пратили и његову породицу у прошлости.

По избијању ратних сукоба 1992. године Влајко Палавестра је пензионисан. Тешке околности у којима је живео, у делу града под контролом муслимана, утицале су да се повуче у себе и готово не напушта стан.

Ми му нисмо могли помоћи, а његово срце све то није могло да издржи. У његовом родном Сарајеву, пише нам заједничка колегиница, на сахрану је дошло овега десетак људи да га испрати.

Околности у којима је живео последњих годину и по дана утицале су на прерану смрт овог истакнутог научника, за њим је, поред објављених радова остала обимна грађа и више довршених и започетих рукописа.

Завршио се живот нашег колеге и пријатеља Влајка Палавестре. У његовим делима, писаној заоставштини, али и у нама остао је део њега, све оно племенито и лепо што нам је подарио. На нама је данас да покушамо да успомена на њега остане жива и даље.

\*

Др Влајко Палавестра родио се 13. марта 1927. године у грађанској породици у Сарајеву, где је завршио основну и средњу школу. Славистичке и југославистичке студије завршио је на Загребачком Свеучилишту, а докторирао на Филозофском факултету у Београду 1965. године.

Још као студент (1952—1955.) сарађивао је у Институту за проучавање фолклора у Сарајеву, где се у фебруару 1955. године запошљава као стални сарадник на проучавању народне прозе. Прва теренска истраживања обавио је на подручју Крајине, Кутреса, у околини Шипова и Јајца, по селима у околини Цазина, Велике

Кладуше и Слуња. Након тога врши истраживања у Посавини у околини Дервенте, Шамца, Градачца, у мајевичким селима, у околини Братунца, Сребренице, у Осату, Скеланима... Касније започиње истраживања у околини Неума и на Ливањском пољу. Резултате истраживања објавио је у Билтену Института за проучавање фолклора и Гласнику Земаљског музеја.

Као млад истраживач носио је са собом на терен магнетофон, фотоапарат и шеснаестомилиметарску филмску камеру, и блок за скицирање јер је био добар цртач. У документацији Одјељења за етнологију чувају се снимци разговора са казивачима, теренске свеске, архивски обрађени записи са терена, цртежи, фото негативи, а од 13 ролни филма, које се данас налазе у поменутој документацији, осам је његово ауторско дело. Овај филмски материјал је настао половином педесетих година. Снимљен је Конгрес Савеза удружења фолклориста Југославије, који је одржан 28. и 29. јула 1955. године на Бјелашници код Сарајева. Тада је снимио и теферич, који је у време Конгреса одржан на Студеном Потоку код села Умољана на Бјелашници. У октобру 1955. године, за време истраживања на простору Крајине, снимио је: Муслиманску свадбу у селу Коњодсру код Цазина; Свирача на шаргији у Великој Кладуши; „Старачко коло“ у Тодорову и Жетелице у околини Слуња. За време истраживања која су обављена у јесен 1956. у четвороуглу: Добој — Босански Шамац — Брчко — до Мајевице снимио је Свadbу у Обудовцу, а исте године, у касну јесен, Народни збор у Скиповцу код Градачца. У Неуму је 1957. године снимио Свирање на „лијерицу“. У периоду 1952—1955. године у просторијама Института снимао је у више наврата казиваче из Лубова (Шипово) Тодора Радака, Лазара Радака и Митра Малиновића.

Припајањем Института Одјељењу за етнологију Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву 1958. године Влајко Палавештра прелази на рад у поменуто одељење. Наставио је започета истраживања, неуморно истражујући на терену. Завршава истраживања у Неуму и Ливањском пољу. Ређају се научноистраживачки пројекти у оквиру којих је вршио систематска истраживања на подручјима: Имљана, Жепе, источне Херцеговине, Лиштице, Дервенте, Горње Сане, Дрежнише, Фојнице, Горњег Подриња, Површи, Ракитна, Рошког поља, Сеонице, Лијевча поља. Готово да нема области у Босни и Херцеговини, где није истраживао.

Резултате истраживања публиковао је највише у Гласнику Земаљског музеја, али и у другим часописима. Учествовао је на више научних скупова у земљи и иностранству (Немачка, Данска, Мађарска, Енглеска, САД...).

Руководио је екипним етнолошко-фолклористичким истраживањима у: Жепи, Лиштици, Дервенти, Горњој Сани, Дрежници, Рошком пољу и Сеоници. Заједно са др Здравком Кајмаковићем био је одговорни истраживач на мултидисциплинарном научноистраживачком пројекту „Горње подриње у доба Косача“ (1973—1979). Био је једна од руководилаца међународног археолошког научноистраживачког пројекта „Требишњица“ (1967—1969). Као координатор руководио је изградом Изведбеног пројекта ДЦ XIII—1 (сегмент етнологија) који је садржавао програм етнолошких истраживања у

Босни и Херцеговини до 2000. године. У оквиру тог пројекта био је одговорни истраживач научног програма „Карактеристике традицијске културе с обзиром на друштвено-економске промјене на селу у Босни и Херцеговини“. Сва та истраживања су резултирала обиљем грађе која је похрањивана у документацију Музеја, а резултати су делимично публиковани.

Поред научноистраживачког рада руководио је Одјељењем за етнологију (1965—1970) и био члан уредништва Гласника Земаљског музеја, свеска за етнологију од 1962. године, а одговорни уредник од 1965. до 1982. године. У време док је био уредник Гласника уређивао је и друга издања Музеја, између осталог и три броја нове серије музејског гласила на страним језицима — *Wissenschaftliche Mitteilungen der Bosnisch-Herzegowinischen Landesmuseums*. Био је главни уредник *Споменице стогодишњице рада Земаљског музеја Босне и Херцеговине 1888—1988*.

Влајко Палавестра је био један од ретких истраживача усменог народног прозног стваралаштва који је овоје радове базирао пре свега на грађи коју је сам сакупио на терену.

Истраживања историјске народне традиције су посебно поглавље у научном опусу Влајка Палавестре. У првој фази рада посветио је пажњу предањима о старом становништву у динарским крајевима. Резултат тих истраживања је докторска теза, коју је одбранио на Филозофском факултету у Београду 1965. године. У тези је користио грађу коју је сам сакупио на терену, као и грађу објављену у едицији Српски етнографски зборник Српске академије наука и уметности. Наставио је истраживања историјске народне традиције и из те проблематике објавио низ прилога, да би 1991. године објавио студију „Историјска народна предања у Босни и Херцеговини“.

У склопу проучавања историјске народне традиције интересовао се и за историју средњовековне Босне и у вези са тим бавио се средњовековном археологијом. Посебну пажњу посвећивао је гробљима и надгробним споменицима. У његовим теренским свескама бројни су описи старих гробаља, илустровани цртежима. Из корпуса те грађе објавио је више радова, а само у Археолошком лексикону обрадио је 49 локалитета на подручју Подриња.

Од Влајка Палавестре смо очекивали да ће у времену које долази довршити многе започете пројекте и дати на увид културној и научној јавности огромну грађу коју је сакупио за готово четрдесет година неуморног теренског рада. Тај посао је већ био започео. Иако нарушеног здравља непосредно пред рат радио је на студији о историјским народним предањима у Босни и Херцеговини. Студија је рађена највећим делом на основу грађе коју је сам сакупио на терену. Планирао је да се у исто време објаве студија и зборник народних предања. Студија је изашла из штампе 1991. године, а зборник је остао негде у штампарији. На нама је да покушамо наћи рукопис зборника и учинимо све да се објави.

На крају треба рећи да у овом тренутку није могуће дати целовит приказ дела др Влајка Палавестре. Покушали смо да дамо основне податке о његовом животном путу и делу, те да дамо што је то могуће потпунију библиографију. На основу до сада позна-

тог несумњиво је да Влајко Палавестра улази у ред најзначајнијих истраживача усменог стваралаштва и организатора етнолошког и фолклористичког рада у Босни и Херцеговини и својим укупним радом заузима значајно место у српској етнологији и фолклористици друге половине двадесетог века.

### БИБЛИОГРАФИЈА

1953. Народне приповијетке с Купрешког Поља и с подручја јајачког среза, *Билтен Института за проучавање фолклора Сарајево*, 2, Сарајево, 279—308.
1955. *Приче из школске лектуре*, Народна просвјета, Ластавица 14, Сарајево, с. 134 + (1). (Избор)
1958. Народне приповијетке из Босне (Contes populaires de Bosnie), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XIII (1958), Сарајево, 155—181. (Résumé) (коаутор Радмила Фабијанић)
1958. Four Symposia on Folklore, Edited by Smith Tompson, Indiana University Publications, Folklore Series, 8, Indiana University, Bloomington, 1953, str. XI 340. — GZM, Etnologija, N.s., XIII (1958), Sarajevo, 230. (prikaz)
1958. Typen türkischer Volksmärchen, von Wolfram Eberhardt und Pertev Naili Boratov, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1953, str. 506. — GZM, Etnologija, N.s., XIII (1958), Sarajevo, 230. (prikaz)
1959. Историјски преглед, *Етнолошко фолклористичка испитивања у Неуму и околини* (Aperçu historique, *Recherches ethnologiques et folkloriques à Neum et dans ses environs*), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XIV (1959), Сарајево, 85—93.
1959. Поријекло становништва, *Етнолошко фолклористичка испитивања у Неуму и околини*, (Origines de la population, *Recherches ethnologiques et folkloriques à Neum et dans ses environs*), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XIV (1959), Сарајево, 95—109.
1959. Народне приповијетке, *Етнолошко фолклористичка испитивања у Неуму и околини*, (Contes populaires, *Recherches ethnologiques et folkloriques à Neum et dans ses environs*) ГЗМ, Етнологија, Н.с., XIV (1959), Сарајево, 155—167.
1959. Извјештај о раду Етнографског одјељења, ГЗМ, Етнологија, Н.с., XIV (1959), Сарајево, 320—322. (коаутор Цветко Поповић).
1959. О транскрибирању и редакцији народних приповиједака, *Зборник конгреса фолклориста Југославије у Вараждину 1957. године*, Загреб, 195—199.
1960. Компаративно истраживање народних приповиједака као помоћно средство за проучавање етничких односа (Comparative research on folk-tales as a help with the study of Ethnic relations), *Рад Конгреса фолклориста Југославије VI*. — *Блед 1959*, Љубљана, 117—121.
1961. Генеза двају народних причања о херцегу Стјепану, *Путеви*, VII, бр. 3, Вања Лука, 305—320.
1961. Народне приповијетке, *Етнолошко фолклористичка испитивања у Ливанском пољу* (Contes Populaires, *Recherches ethnologiques et folkloriques effectuées dans Livnjansko Polje*), ГЗМ, Етнологија, Н. с., XV/XVI (1960/1961), Сарајево, 267—288.
1962. Етнографско одјељење, *Анали Земаљског музеја у Сарајеву за 1961. год.*, Сарајево, 6—8.



1962. Народне приповiјетке, *Етнологишко фолклористичка истраживања у Империји* (Contes populaires, *Recherches ethnologiques et folkloriques à Imjani*), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XVII (1962), Сарајево 1962, 159—174. (Résumé)
1962. Прем Ченд, *Једна индијска љубав*, Цепна књига 256, Свјетлост, Сарајево. с. 215 + (1); Друго издање — Цепна књига 409, Сарајево 1967. с. 217 + (2) (Превод с руског)
1963. Народне приповијетке и предања у Херцеговини (Die Volksepzählungen und Lokalsagen in der Herzegowina), *Рад IX Конгреса савеза Фолклориста Југославије у Мостару и Требињу од 16. VIII до 23. IX 1962*, Сарајево, 59—62.
1963. Наша народна традиција и Херодотове забиљешке о Неурима. Прилог проучавању наше народне традиције. (Die südslavische Volksüberlieferung und Herodots Aufzeichnungen über die Neuroi. Ein Beitrag zur Erforschung der südslavische Volksüberlieferung), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XVIII (1963), Сарајево, 29—39.
1964. Увод, *Етнологишко фолклористичка истраживања у Жеци*, (Einführung, *Recherches ethnologiques et folkloriques à Žepa*), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XIX (1964), Сарајево, 5—14.
1964. Народне приповијетке и предања, *Етнологишко фолклористичка истраживања у Жеци*, (Volkserzählungen und Überlieferungen, *Recherches ethnologiques et folkloriques à Žepa*), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XIX (1964), Сарајево, 154—168.
1964. Жепа и њена околина у првим деценијама турске власти (Žepa und seine Umgebung in den ersten Jahrzehnten der Türkenherrschaft), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XIX (1964), Сарајево, 39—44. (Zusammenfassung). (коаутор Хазим Шабановић)
1964. Средњовјековни надгробни споменици у Жеци (Mittelalterliche Grabmäler in Žepa), *Радови XXIV, Одјељење историско-филолошких наука 8*, Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине, Сарајево 1964, 139—180 + Тбл. I—VIII. (коаутор Марио Петрић)
1965. Народне приповијетке. Приредила Маја Бошковић-Стули. „Пет стољећа хрватске књижевности“ књига 26, Загреб 1963, *Народна умјетност* 3 (1964/1965), Загреб, 206—207. (приказ)
1965. Народна предања о каменим крстовима у околини Стоца (Les légendes populaires sur les croix en peigre) *Народно стваралаштво IV*, св. 15—16 Београд, 1192—1196.
1965. Некропола „Деминов крст“ у Бурмазима код Стоца (Die Nekropole Deminov Krst in Burmazı bei Stolac) *Наше старине X*, Сарајево, 195—202.
1966. Народна предања о старом становништву у динарским крајевима. Прилог познавању наше народне традиције. (Volksüberlieferungen über die alte Bevölkerung in den dinarischen Gegenden. Beitrag zur Erforschung der serbokroatischen Volkstradition), ГЗМ XX/XXI (1965/1966), Етнологија, Н.с., Сарајево, 5—86. (Zusammenfassung).
1966. Tradition, History and National Feeling, *Journal of Folklore Institute*, Vol. III, No. 3, Indian University, Bloomington.
1968. Неколико непознатих стихова о херцегу Стјепану (Einige unberkannte Verse über Herzog Stefan Kosača), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXIII (1968), Сарајево, 133—137.
1969. Volksüberlieferungen über die alte Bevölkerung in den dinarischen Gebieten, (Ljudska izročila o sterem prebivalstvu u dinarskih območjih) *Alpes Orientales*. Tom V, Ljubljana. 201—206.

1970. Живот и култура становништва подручја Лиштице. (The life und Culture of the Region of Lištica), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXIV/XXV (1969/1970), Сарајево, 5—7.
1970. Народна исхрана у околини Лиштице. (Folk diet in the Listic a area), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXIV/XXV (1969/1970), Сарајево, 289—297.
1970. Народне приповијетке и предања у околини Лиштице. (Folk Tales and Legends from the Environs of Lištica), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXIV/XXV (1969/1970), Сарајево, 337—362.
1971. Резултанта додир турске и српскохрватске приповиједачке традиције у Босни и Херцеговини. — О неким релевантним факторима интересних појава у народним приповијеткама и предањима (Über einige relevante Faktoren der interethnischen Erscheinungen in den Forschungen und überlieferungen) *Зборник радова XVIII конгреса СУФЈ*, Бовец, 89—90.
1971. Folk Traditions of the Ancient Populations of the Dinaric Region, *Wissenschaftliche Mitteilungen der Bosnisch-Herzegowinischen Landesmuseums*, Heft B, Volkskunde, Band I, 13—98.
1971. Schneidwind Gisela Burde: Historische Volkssagen zwischen Elbe und Niederrhein, Berlin 1969, *Narodna umjetnost* 8, Zagreb, 290—292. (prikaz)
1973. Горње Подриње у доба Косача, 2. Топономастичка истраживања (Увод; Бурђевица; Црквина у Прибелу; Долина Сутјеске („Дрињалево“); Међуријече; Подручје Челебића и Заваита; Међеља и околина; Устиколина и Цвилин; Мравињац, Чајниче, Кукањ код Плеваља; Хумско Годијево, Папратиште, *Горње Подриње у доба Касача* (даље Горње Подриње) I, *Међурепублички мултидисциплинарни научноистраживачки програм*, Завод за заштиту споменика културе, природних знаменитости и ријеткости Босне и Херцеговине, Сарајево, 5—35. (Истраживач и један од носилаца пројекта са др Здравком Кајмаковићем).
1973. Артур. Ц. Еванс, *Пјешке кроз Босну и Херцеговину током устанка августа и септембра 1875 са историјским прегледом Босне и освртом на Хрвате, Словенце и Стару дубровачку републику*, Сарајево, 305 + (2). (напомене уз текст).
1974. Народна књижевност, Сарајево. (Избор критика. Састављачи: др Влајко Палавистра и др Ђенана Бутуровић), Сарајево, с. 286 + (2).
1974. Народна предања о старом становништву у динарским крајевима, *Народна књижевност*, зборник (приредили др Ђенана Бутуровић и др Влајко Палавистра), Сарајево, 262—266.
1974. Хисторијска народна предања и топономастика у Фојници и околини. (Folk Traditions and Toponomastic of Fojnica and Environs), ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXVII/XXVIII (1972/1973), Сарајево, 101—153.
1974. Др. Матија Лопач. Сењска Драга 21. I 1987. — Сарајево 21. VI 1976, ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXIX, Сарајево 1974, 221—222. (In memoriam).
1976. The Life and Culture of the Region Lištica, *Wissenschaftliche mitteilungen des Bosnisch-Herzegowinischen Landesmuseums*, Heft B, Volkskunde, Band II, 1976, 5—8.
1976. Folk Diet in the Lištica Area, *Wissenschaftliche Mitteilungen des Bosnisch-Herzegowinischen Landesmuseums*, Heft B, Volkskunde, Band II, 199—209.
1976. Folk Tales and Legendes from the Environs of Lištica, *Wissenschaftliche Mitteilungen des Bosnisch-Herzegowinischen Landesmuseums*. Heft B. Volkskunde, Band II, 245—268.

1977. Средњовјековни надгробни споменици у Мрежици (Кратине), *Горње Подриње IV*, Сарајево, 43—45.
1977. Ђелија у Ратајима, *Горње Подриње IV*, Сарајево, 55—65.
1978. Прилози за проучавање поријекла становништва у околини Босанског Брода. (Contribution à l'étude de l'origine de la population des environs de Bosanski Brod), *ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXX/XXXI (1975/1976)*, Сарајево, 5—42.
1978. Прилози за историјску топографију Горњег Подриња, *Горње Подриње V*, Сарајево, 1—27.
1978. Резултати мањих археолошких истраживања (Црквина код Некопа; Црквина у Ђеђеву; Средњовјековни камени саркофаг из Поддућа), *Горње Подриње V*, Сарајево, 42—45.
1978. Хисторијска народна предања у околини Дервенте. (The Folk traditions in the environs of Derventa), *ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXX/XXXI (1975/1976)*, Сарајево, 121—130.
1978. Хисторијска народна предања и топономастика у требињској Површи. (Folk traditions and toponomastic of Trebinjska Površ), *ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXXII (1977)*, Сарајево, 5—32.
1978. Народна предања о бјежању босанске краљице Катарине из Босне (*Volks-tradition über die Flucht der Königin Katharina aus Bosnien*). *Повјесно-геолошко симпозиј у поводу 500-обљетњице смрти босанске краљице Катарине*, Сарајево, 86—94.
1979. Прилози за историјску топографију Горњег Подриња (Contributions à l'étude de la topographie historique de Gornje Podrinje), *ГЗМ, Етнологија, Н.с., XXXIII (1978)*, Сарајево, 85—96.
1979. Црквина у Борју, *Горње Подриње VI*, Сарајево, 21—34.
1979. Народна предања о бјежању краљице Катарине из Босне, *Nova et vetera XXIX*, св. 1, Сарајево, 213—221.
1979. Народна предања о затвореним изворима на динарском подручју, *Наш криш V*, бр. 7, Сарајево, 39—43.
1980. О Територијалној подјели Горњег Подриња у доба Косача, *Горње Подриње VII*, Сарајево, 131—154.
1980. Прилози за топографију Горњег Подриња, *Горње Подриње VII*, Сарајево, 279—305.
1980. Прилози за топографију Горњег Подриња II, *Горње Подриње VII*, Сарајево, 306—336.
1980. Резултати мањих археолошких истраживања, *Горње Подриње VII*, 268—272.
1980. Средњовјековни надгробни споменици у Мрежици (Кратине), *Горње Подриње VII*, Сарајево, 262—264.
1980. Хисторијска народна предања и топономастика у Фојници и околини. Први прилог историји Фојнице, Народни универзитет Фојница, с.а. (1980), Фојница, 5—65.
1980. Historische Volksüberlieferung und Toponomastik in Fojnica und Umgebung, *Wissenschaftliche Mitteilungen des Bosnisch-Herzegowinischen Landesmuseums, Heft B, Volkskunde, Band III*, 241—301.

1981. Биљешке о историјским предањима и топономастици у Горњем Подрињу, *Наше старине*, XIV—XV, Сарајево, 127—139.
1981. Сандаљ Хранић Косача у нашим народним предањима, *Херцеговина* 1, Мостар, 73—87.
1981. О пореклу неких рецентних антропонима у Босни и Херцеговини, *IV југословенска ономастичка конференција*, Љубљана, 401—408.
1982. Дрежница у Херцеговини (Забилешка о прошлости и народној култури, *Херцеговина* 2, Мостар, 91—123.
1982. Народне приповијетке и предања из Дрежнице, *Етнолошко фолклористичка истраживања у Дрежници (Folk Tales and Tradition of Drežnica. Ethnological-folkloristic Researches in the Drežnica area)* ГЗМ, Етнологија, Н.с., 37 (1982), Сарајево, 165—188.
1982. О поријеклу данашњег становништва Неума с околином, (About the origin of today's population of Neum and its surrounding) *Етнолошки преглед* 18, Београд, 15—16.
1984. Поријекло становништва Ракитна. Прилог историјској демографији западне Херцеговине (Rakitno—a contribution to the demographic history of the population of western Herzegovina) ГЗМ, Етнологија, Н. с., 39, Сарајево 1—142.
1985. Етнографски предмети музејске збирке самостана на Хумцу, *Католичке самостанске збирке и ризнице у Босни и Херцеговини*, св. 1, Љубушки, 225—230.
1987. Старо херцеговачко „племе“ Крмпотићи (прилог истраживању поријекла Буњеваца), *Херцеговина* 6, Мостар, 103—116.
1987. *Legends of Old Sarajevo*, translated by Mario Suško and William Tribe, Sarajevo, 5—110.
1988. Kosta Hermann, Прва генерација стручњака Земаљског музеја, *Споменица стогодишњице рада Земаљског музеја Босне и Херцеговине 1888—1988*, Сарајево, 35—39.
1988. Научна дјелатност у области етнологије 188—1945. године, Научна дјелатност Земаљског музеја 1888—1988, Етнологија, *Споменица стогодишњице рада Земаљског музеја Босне и Херцеговине 1888—1988*, Сарајево, 138—155.
1988. Увод, Научна дјелатност Земаљског музеја 1888—1988, Етнологија *Споменица стогодишњице рада Земаљског музеја Босне и Херцеговине 1888—1988*, Сарајево, 137—138.
1988. Увод, Установе које су се развиле из ранијих дјелатности Земаљског музеја, *Споменица стогодишњице рада Земаљског музеја Босне и Херцеговине 1888—1988*, Саарјево, 138—155.
1988. Турски архив Земаљског музеја, *Споменица стогодишњице рада Земаљског музеја Босне и Херцеговине 1888—1988*, Сарајево, 390—392.
1988. Галерија слика Земаљског музеја, *Споменица стогодишњице рада Земаљског музеја Босне и Херцеговине 1888—1988*, Сарајево, 396—401.
1988. Институт за проучавање фолклора у Сарајеву, *Споменица стогодишњице рада Земаљског музеја Босне и Херцеговине 1888—1988*, Сарајево 401—404.

1988. 17.41 Црквина; 17.44 Црквина; 17.45 Чапља; 18.7 Батово; 18.10 Бјелан; 18.21 Цркице; 18.22 Црквина; 8.23 Црквина; 18.26 Црквина; 18.32 Чаршија; 18.36 Ђелије; 18.43 До; 18.47 Ђурђевица; 18.61 Горње Жешће; 18.63 Град; 18.64 Градац (Градина); 18.68 Градац; 18.70 Градац (коаутор Нада Милетић); 18.76 Градина; 18.77 Градина; 18.106 Гробље; 18.129 Хладиљско брдо; 18.130 Хоца; 18.137 Јасен коса; 18.153 Клубучица; 18.163 Кожетин; 18.168 Крстац—Калуфи; 18.171 Кулина; 18.177 Ледењача; 18.192 Мала Лука; 18.193 Мали Подјез; 18.203 Мрамор; 18.206 Мраморје; 18.209 Мраморје; 18.218 Опркавље; 18.222 Палуци; 18.226 Плоче; 18.231 Подград; 18.233 Пођуђе; 18.241 Превија; 18.245 Првинћи; 18.249 Ратаји 2; 18.251 Равно гробље (Шанац); 18.254 Самобор; 18.257 Сладојеоци; 18.274 Тођевац; 18.281 Турбе; 18.284 Белово гробље; 18.297 Запљевац; Археолошки лексикон Босне и Херцеговине, Том 3, Сарајево 1988, 93, 119—121, 125 129—132.
1989. Фантастичне представе о старом становништву у усменом предању Босне и Херцеговине (Fantastic Perceptions of the old Population in the Oral Tradition of Bosnia and Herzegovina) Српска фантастика, зборник, САНУ, Научни скупови XLIV, Одељење језика и књижевности, књ. 9, Београд, 141—148.
1989. Stojan Janković — Mundliche Überlieferung und historische Wirklichkeit, (Усмена предања о Стојану Јанковићу и историјска стварност) Народна умјетност 26, Загреб, 13—19.
1990. In memoriam Шпиро Кулишић (1908—1989), ГЗМ, Етнологија, Н.с., 45, Сарајево, 191—193.
1990. Миленко С. Филиповић и усмено стваралаштво — локална предања, ГЗМ, Етнологија, Н.с., 45, Сарајево (1990), 171—172.
1990. Хисторијска народна предања у Босни и Херцеговини, завршни извештај пројекта Прилози за историју књижевности Босне и Херцеговине, Сарајево, 42—53. (интерни материјал).
1990. Усмена народна предања о шехтима и њиховим гробовима, саопштење на научном скупу Доба босанско-муслиманског књижевно-културног препорода, Сарајево, 17—19. (децембар 1990.)
1991. Хисторијска народна предања у Босни и Херцеговини, Сарајево, стр. 203.
1991. „Црква велика колико волујска кожа“, Календар Просвјета за 1992. годину, Сарајево 1991, 134—144.
1992. Апотропејски симболи муслимана у Дрежници (The apotropeic moslem Symbols of Drežnica) Зборник за оријенталне студије 1, Међуакадемијски одбор за оријенталне студије САНУ, Београд, 147—154.

Мирослав Нишкановић

## ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

### ОМАЖ ПРОФЕСОРУ ПАВЛУ ВАСИЋУ — КОСТИМОЛОГУ И КОСТИМОГРАФУ

„Павле Васић и Костим“ — изложба и каталог аутора Проф. др Ђурђице Петровић, Културни центар, Београд, јуни 1993. године.

Након велике изложбе „Павле Васић — сведок епохе“ одржане овог пролећа у Народном музеју у Београду, која је представљала омаж професору Васићу (1907—1993) — сликару и ликовном критичару, Ђурђица Петровић је осетила да оно што изложба није приказала, а што је представљало изузетно значајно поље деловања тада већ, нажалост, покојног професора — предано и прецизно проучавање костима — треба свакако показати јавности и на тај начин попунити празнину у презентацији комплетног и комплексног дела тог великана српски културне и ликовне баштине.

Тако је, захваљујући идеји и залагањем Ђ. Петровић, која и сама дели интересовања професора Васића за проучавање одевања и уверење да се културно-историјска костимска слика у прошлости може реконструисати и смислено проучити једино уз помоћ аутентичних извора епохе, и та страна Васићевог огромног опуса оживљена на једној компактној, ликовно питкој и занимљивој изложби постављеној у београдском Културном центру. Представљено је, поново искључиво личним ангажовањем аутора изложбе која је из породичне збирке и музејских збирки сакупила потребни материјал, сто тридесет и шест скица, цртежа и акварела П. Васића, на којима су представљене различите врсте костима.

Наиме, др Павла Васића, који је иначе био изузетно свестрано образован човек (дипломирани правник, историчар уметности, доктор из области историје и теорије уметности, сликар школован код Бете Вукановић а касније у атељеу Јована Бијелића и у Француској као стипендиста француске владе), костимом се бавио на раз-

личите начине, али увек тако што је своју истраживачку радозналост, жељу за сазнавањем спољашњег изгледа људи у минулим временима комбиновао са својим сликарским талентом. Један од праваца Васићевог деловања је израда скица костима (историјских, народних ношњи) и сцена за позоришне представе (најстарија скица која је нашла своје место и на изложби, *Сцена из Милана Наранџића* настала је 1923. године, а изложени су и цртежи костимографских и сценографских решења за представе које су приређиване у логорском позоришту у Аверси 1941—1943. г.), оперу (*Кармен*, Ж. Бизеа, 1930. г.), филм (*Црвени цвет*, 1948. г.), хорове, Љубичевске игре и др.

Интересовања професора Васића за војне и друге врсте униформи добила су своју званичну форму 1934. године, када су, приликом поновног отварања Војног музеја у Београду, на основу његових скица реконструисани многи експонати, посебно они који су уништени током Првог светског рата. Иако су војне униформе биле једна од главних истраживачких преокупација професора Васића, а резултати тих проучавања су га неоспорно квалификовала као нашег највећег познаваоца униформи у историјској перспективи, Ђ. Петровић је одлучила, с обзиром на то да је тај домен Васићеве делатности, захваљујући публикацијама, а посебно богатом ликовне опремљене књиге, с репродукцијама Васићевих акварела *Униформе српске војске 1808—1918* (Београд 1980) најбоље познат јавности, да прикаже његова мање позната дела. Тако су на изложби језиком униформи проговорили акварели с представама поштарских службеника (1850—1957), власништво Музеја ЗЈПТТ и радника Градског саобраћајног предузећа које је Васић урадио за конкурс 1959. године.

Од 1949. године П. Васић је предавао историју костима на тадашњој школи за примењену уметност (касније Академија, односно Факултет примењених уметности) и од тада почиње, уз ликовну критику, сликарство и кос-

тимографију, да систематски истражује историју одевања, посебно у XVIII и XIX веку. У просторном смислу, проучавао је костимску слику свих друштвених слојева бивше Југославије (Далмација, Хрватска, Македонија, Црна Гора, Босна, Србија), али их је увек повезивао с токовима развоја европског костима које је изврсно познавао, од антике до савременог доба. Мада је професор Васић као савесни истраживач користио све доступне врсте извора, предност је давао ликовним представама и њему припада заслуга, како то каже Ђ. Петровић, „што га је увес на велика врата у проучавање костима и дао му важност пуноправног и прворазредног документа, потискујући на тај начин његову дотадашњу претежну употребу као ликовне илустрације“. Не само што је откривањем, идентификовањем, прецртавањем, описивањем до најситнијих детаља и публиковањем бројних ликовних извора задужио своје следбенике, већ им је исто тако показао методолошки пут како им треба приступати и анализирати их. На изложби је приказано неколико таквих примера, а један од најзанимљивијих је *Српски коњаник 1742. по Ђенару Базилеу* (акварел, 1955. г.).

Осим тога, Павле Васић је и сам био ликовни хроничар начина одевања, односно творац ликовних извора. Тако је још од 30-их година овог века бележио изглед учесника бала под маскама у Црвјети Узорић (*Морнар*, акварел, 1930. г.), *Фигура на Бајлоновој пијаци* (сепија, акварел, 1935. г.), *Сељака у бунди* (акварел, 1935. г.), *Сељака из Малинске на Крсу* (цртеж сангвина, тушем, 1951. г.), и др. Све те и многе друге ликовне белешке и студије биле су представљене на овој занимљивој изложби.

Изложбу је пратио мали али садржајан каталог, који је обухватао текст аутора изложбе у коме су назначене најважније карактеристике Васићевих проучавања костима, каталог експоната разврстаних према врстама, и библиографија његових радова посвећених култури одевања (46 јединица). Изложбе имају органично време трајања. Дуготрајнији траг о њима остављају једино каталози и велика је штета што библиотеке многих етнологичких институција, из мени непознатих разлога, ту врсту литературе ретко сакупљају и обрађују.

Мирјана Прошић-Дворнић

### Едиција *Етнички простор Срба* 1—3, Београд 1992—93.

У скупштини града Београда 14. октобра 1993. године представљена је едиција *Етнички простор Срба* 1—3 коју је припремила група аутора, а издао Географски факултет Универзитета у Београду у сарадњи са ИИШ „Стручна књига“ из Београда. После изложених мишљења о целини и појединим деловима едиције од стране уважених и истакнутих стручњака, академике Павла Ивића, академике Милоша Мацуре, проф. др Милоша Бјеловитића и академике Славка Гавриловића, са више стајалишта, опште културног, историјског, географског, демографског и других, говорио сам о етнологичком садржају и значењу овог подухвата, за науку чији су предмет етногенеза, етнос, питања кутуре и традиције, живот и обичаји народни, али и о општинијој научној вредности.

Јован Ердџановић је био први етнолог у нас који је имао снаге и знања да изради, већ доста далеке 1939. године, етничку карту тадашње Југославије као прилог свом средњошколском уџбенику „Основе етнологије“. На карти је научно засновано, а на подлози расположивих чињеница, показао размештај и етничке просторе народа и националних мањина у Краљевини Југославији. Међутим, ова карта је изазвала толико подозрења и узнемирености код власти да је цензура пре пуштања књиге у јавност забранила појављивање етничке карте Југославије. Карте су одстрањене из књиге и уништене. Ипак, на срећу, како то увек бива, сачувано је неколико примерака и они су драгоцен научни документ као и сведочанство непрекидног спречавања објављивања целивитих научних, синтетичких, компаративних и вишеструко обухватних приказа српског етничког и културног простора. Истовремено тако је онемогућавано и сагледавање етничког и културног простора и других југословенских народа као и размештај националних мањина, прво у држави Срба, Хрвата и Словенаца, затим у Краљевини Југославији па све до најновијих трагичних збивања око разбијања и распада СФР Југославије. Најзад, пред очима свеколике јавности налази се изузетно значајно дело, својеврсна синтеза о етничком простору Срба сачињена од групе научника, морам рећи и великих ентузијаста. Три књиге, *Етнички састав становништва Србије и Црне Горе и Срби у СФР Југославији; Етнички са-*

став становништва Босне и Херцеговине и Срби у Хрватској, број и територијални размештај, из пера су проверених истраживача. Студије и чланци, табеле и остало у наведеним књигама урађени су на основу утврђених и научно проверених чињеница, као и у великој мери статистичких података.

Строго и формално гледајући у овим књигама је сразмерно мало учешће етнолога и етнологских прилога. Али, резултати ове науке присутни су у пуној мери у све три књиге. У првој књизи од етнологских радова налазе се прилози Петра Влаховића, *Етнички процеси и етничке одреднице Муслимана у Рашкој области и Српски род Црногораца*. У трећој књизи су прилози Десанке Николић, *Миграције становништва у Војној крајини и њихове последице*; Петра Влаховића, *Прилог етничкој историји Срба у Горском котару и Белој Крајини* и Бреде Влаховић, *Српско становништво у Белој крајини из времена Војне границе*. Како се, већ из наслова ових чланака види, реч је о неким незаобилазним питањима из етничке историје и етничког простора Срба. Наведени радови су били нужни за објашњавање и разумевање општег синтетичког прегледа о којем је овде реч. Можда су се могли у књигама наћи још неки значајни прилози као и многи други радови који припадају овој проблематици, али поставља се питање, да ли би тада овај обилан подухват одговорио својој намени и сврси или би био тек корпус грађе и студија за израду синтезе толико потребне науци, култури и општој јавности, заправо друштву и нацији.

Најважније од свега је, да резултат и укупан садржај едиције *Етнички простор Срба* представља дело које ће служити, без сваке сумње, као подсетник, приручник, путоказ и надаре као важна литература за одређивање међа за истраживања појединачних и општих питања којима се бави етнологија Срба. На основу свог дела као и даљих проучавања доћиће се свакако до новог вредновања до сада прикупљене обимне етнологске грађе често и недовољно одређене којем етносу припада, а нарочито она из граничних подручја. Не ретко било је фалсификовања или прикривања којем етносу припада што је поред ненаучног поступка имало у основи смишљене асимилаторске тежње и друге политичке циљеве према српском народу одређених државних и народносних структура.

На крају да кажем и, да књиге о етничком простору Срба Географског

факултета Универзитета у Београду дају научној и културној јавности ширу основу за даља истраживања, анализе и доношење научних верификација везаних за српско етничко биће. Текући и нови етнологски пројекти и подухвати, првенствено који се тичу српског народа, а затим и других етноса на обухваћеном простору, уколико не буду узимали у обзир резултате и чињенице из едиције *Етнички простор Срба* биће мањкави, а закључци до којих ће долазити имаће мању вредност, посебно када се односе на питања етничког простора, етничких процеса и етничког одређења.

Било би заиста непримерено не исказати дубоку захвалност тиму стручњака који су овај велики и изузетно сложени посао успешно окончали. Али, не треба прећутати да је ово један нови велики корак у изучавању и утврђивању српског етничког и културног простора и да тек предстоје следећи кораци науке и наравно етнологије на новим студијама, синтезама и објашњењима изучаваних питања и на новим истраживањима.

Никола Пантелић

Едиција *Етнички простор Срба*,  
Књиге: 1, 2 и 3.

Процес распадања Југославије, чија се завршна фаза на најсуровији начин одвија током више од две године, у жижу интересовања поставио је пред нашу науку и питање да ли је утврђено шта је то српски етнички простор.

Сам наслов едиције представља новину јер су, и поред тога што постоји обимна грађа, пре свега демографска, али и историјска, етнографска и географска, од стварања Југославије до данас били ретки радови који су целовито разматрали проблематику одређивања српског етничког простора.

На основу објављене три књиге из ове едиције види се да је циљ аутора био да се на основу приступачне литературе, статистичких података и личних истраживања свестрано сагледају стање и промене броја становника, етнички процеси, миграције и посебно територијални размештај Срба на просторима бивше Југославије. Подаци се износе по бившим републикама. Посебан квалитет едиције чине географске карте, које су штампане и посебно.



*Етнички састав становништва Србије и Црне Горе и Срби у СФР Југославији* (група аутора), *Етнички простор Срба 1*, Географски факултет Универзитета у Београду, Београд 1993, стр 328.

Ова монографија је дело групе аутора: географа, историчара, етнолога, археолога, статистичара и картографа, који су обрадили четрнаест тема: *Право на самоопредељење и српско питање* (др Славенко Терзић); *Етнички простор Срба на Балкану у средњем веку у светлу археолошких и писаних извора* (др Ђорђе Јанковић); *Демографски раст и етнодемографске промене у Републици Србији* (мр Светлана Радовановић); *Етнички састав становништва Војводине* (др Владимир Ђурић, др Слободан Ђурчић, др Саша Кицошев); *Косово и Метохија као географска и етнокултурна целина Републике Србије, Савезне Републике Југославије и Југоисточне Европе* (др Милован Радовановић); *Насељавање Косова и Метохије између два светска рата и решавање насељеничког питања после другог светског рата* (др Никола Ј. Гаћеша); *Етнички процеси и етничке одреднице Муслимана у Рашкој области* (академик Петар Влаховић); *Етничке промене у Рашкој области после Другог светског рата* (др Вујадин Рудић, мр Миломир Степић); *Српски род Црногораца* (академик Петар Влаховић); *Етничка структура становништва Црне Горе после Другог светског рата* (др Вујадин Рудић); *Срби и македонско питање* (др Славенко Терзић); *Срби у Македонији — промене броја и размештај* (др Саша Кицошев); *Сличност и разлике у присилном иселавању Срба у Југославији 1941/45 и 1991/92. године* (др Слободан Д. Милошевић); *Број и територијални размештај Срба и Црногораца у Социјалистичкој Федеративној Републици Југославији после Другог светског рата* (др Милена Спасовска, др Саша Кицошев, др Драгица Живковић).

Др Милена Спасовска, др Драгица Живковић, мр Миломир Степић, *Етнички састав становништва Босне и Херцеговине, Етнички простор Срба 2*, Географски факултет Универзитета у Београду, Београд 1992, стр. 112.

*Срби у Хрватској, насељавање, број и територијални размештај* (група аутора), *Етнички простор Срба 3*, Географски факултет Универзитета у Београду, Београд 1993, стр. 278.

*Број и размештај Срба на територији Авнојске Хрватске* (др Јован Илић); *Миграције становништва у Војној крајини и њихове последице* (др Десанка Николић), *Прилог етничкој историји Срба у Горском котару и Белој Крајини* (академик Петар Влаховић); *Промене броја и етничке структуре становништва Барање током 20. века* (др Саша Кицошев); *Република Хрватска: етнички хомогена држава по сваку цену, етничко чишћење Срба у западној Славонији* (Ема Миљковић); *Брдско становништво из времена Војне границе* (Бреда Влаховић).

Мирослав Нишкановић

Обрен Благојевић, *Село Буковац и његови становници*, Посебна издања књ. ДСХVIII, Одељење друштвених наука САНУ, књ. 101, Београд 1993. стр. 170.

Академик Обрен Благојевић, своју сажету антропогеографскоетнолошку монографију: *Село Буковац и његови становници*, изашлу 1969. године, у Одељењу друштвених наука Српске академије наука и уметности, посветио је сенима својих братственика села Буковца које су Немци јуна месеца 1943. године, на свиреп начин поубијали и заклали.

„Са дубоким пијететом у души, полажем овај мали спис, мјесто пољског цвијећа, на гробље своје браће сестара који су, било кад, својим стопама газили земљу Буковца и удисали мирисе његових просторстава. Захвалан потомак“.

Овај потресни memento mori, подразумева око 1.000 убијених у свим селима Жупе, међу којима је само Благојевића било 230 душа, далеко више него из једног другог пивског братства односно села. Ређају се документовано имена, за сваког убијеног у распону „од колијевке до 100 година“. Ређају се један за другим стравични призори

злочина. Издвојићемо један од њих: „Једна мртва рука је вирила из слабо затрпане раке, па је Димитрије Ђикановић повукао и извукао брата Малишу који је ту стријељан са цијелом фамилијом“. Сlike побijenих жртава, паклених страхаота, последњих дамара живота, умирања у крицима бола су језива историјска истина, чији је сведок био Обрен Благојевић, један од јунака свога времена. Замишљен и дубоко потресен овим ужасом, преживљавао је са својом браћом и друговима најстрашније тренутке, сажимајући у себи логиком хуманисте и револуционара неке друштвене, политичке и моралне дилеме. Визијом слободе и под мрачним околностима ужаса и највеће трагичности настојало се, да се оповргне терор постојања и искује сопствена судбина, што је био највећи данак слободи којој је такав отпор пружао. Антитеза о рушењу и стварању, коначности и трајању, животу и смрти потврђена је на делу.

Монографска студија на свега 170 страница текста, поред предговора, регистра и прилога са фотосима и једном картом, доноси у оквиру седам одељака, неколико заокружених целина. Први, обрађује географски положај, рељеф, климу, хидрографију, фауну и флору, села Буковца, које својим атаром захвата читав попречни простор између Пивског језера и реке Комарнице на једној и планине Голије на другој страни.

Величанствена природа сурове и дивље лепоте, посебно за оне рођене ту, где се уче речи мајке и гледа излазак сунца, представља најлепши свет од свих светова. Благојевић живи и неживи свет природе овог свог зајачаја оживљује на поетски начин, дајући му и симболичну функцију, тако да се стварни свет стално отвара ка новим чудесним димензијама. У прилог ових мисли ево једног детаља из саме књиге: „Никад у своме вијеку нијесам видио такву природну љепоту какву је показивала Дуба тог дивног јунског дана. Просто не знаш чему више да се дивиш, неслућеном шаренилу цвјетних ливада око пута, или заносном мирису читаве атмосфере, или разноврсном цвркутању птица по околном дрвећу и цврчкама око пута, па ипак можда највише величанственој дубини, љепоти и правитном облику оближњег Дупског дола, кога само једна врло узана каменита хрид, звана Вијенац, раздваја од огромне готово километарски стрме дубине кањона Пивског језера... Пред вече, у залазак

сунца, сједели смо поред Вуксанове куће и дивили се недостижном мајсторству природе, посматрајући оне дивовске птице око Загона и Мушнице, а изнад њих, по самој заравни Загона стадо оваца. С оне стране Бријега, по залазећем сунцу, сијале су се безујачке камене куће, а у дубокој ували лијево од нас, тонуле су, у ово доба зелене, шумовите Лазе, испод којих, невидљиво одатле, лежи моћно језеро... Има ли још гдје оваквих чудеса природе?“ — пита се Благојевић.

У контексту услова које планинска природа пружа, формирала су се током векова и специфична радна одређења становништва ових предела. О њима Благојевић говори у одељку „Занимање становништва“. Наравно, предност је у одгоју стоке, у издигу и катунском сточарењу, али и незнатним видовима планинске земљорадње, на крчевинама сасвим посне земље. Дрвено рало, брана од трна или брезе и дрвена крива садиљка (чији корени сежу до праисторије) донедавно су била главна ратарска оруђа. Овсеница, кукурузни хлеб и млечни производи, са месом једино о великим годовима, били су некада основна храна овом становништву. На читавом Балкану сир остаје „ситна храна чељадима“. То је онај потпуно немасни сир у Шиви *прља*, у другим динарским крајевима *шкрипавац* који је стална замена хлебу у неродним и гладним годинама, али и иначе. Отуда није случајно, да се до наших дана у сточарским крајевима пред госта на софру најпре изнесу кришке белог сира, које остају читаво време обеда.

Благојевић је веома тачно изнијансирао чињеницу, да је сточарски начин занимања утицао на целокупни материјални живот, добрим делом и на духовни, као и на ментални склоп становника. Богата је скала употребних предмета од дрвета, разни облици судова, кашика, нарочито преслица и пастирских чаша. Значај симбола изражених у резбама на дрвеним предметима носи донекле и онај специфични индивидуално креативни психички доживљај, што доводи и до персоналних разлика у ликовном изражавању. Што се тиче одеће и обуће људи су по правилу носили домаће *сингаво* одело, а у зимске дане сукнену кабаницу с јаком.

Са пуно осећања и љубави Благојевић се присећа свога раног детињства, дечаштва и младости у своме завичају, посебно за време зимских и летњих школских ферија, а што је

све заокружено једном лепом, може се рећи литерарном нарацијом. Додуше, то нису само емоције, нити само рационална повлађивања, ту је читав културни садржај, коме је планинско поднебље са својим економским оквирима дало посебан печат. Вековима одсечен од сваког саобраћаја са цивилизацијом и усамљен у својим врлетним забитима, народ је сачувао неке своје особене обичаје и верске празнике, крсну славу, саборска окупљања око манастира, Ђурђевдан, Божић, али и друштвене игре, вечерња *сијела* са песмама, нарочито епским уз гусле, по којима се читав овај крај особито истицао. Не треба заборавити, да су гусле на овим просторима за многе појаве остале мерило естетског вредновања ствари.

Посебно је занимљив одељак о становништву, о физичким и психичким особинама човека овог поднебља и откривању неких његових унутарњих облика, представа и праслика. Од посебне вредности су до детаља и веома прецизно обрађена генетска породична слабла Благојевића на челу са родоначелником Благојем. Поименично и по старосној хронологији убележени су сви чланови по мушкој линији до најмлађег потомка. На једанаест табли су и графички представљене породичне гране Благојевића.

У шестом одељку „Поратне прилике и садашње стање“, обрађена је данашња стварност као примарни доживљај. Дошло је до промена пејсажа изградњом великог пивског језера са хидроелектраном, до одсељавања становништва, до промена у социјалној и демографској структури, до иновација у материјалном животу (кућа, ентеријер и сл.) Говорећи о крупним променама у народном животу у целини, на овим просторима, Благојевић успева да пронађе прави беочуг у повезивању архаичног са савременим, са једне стране. а с друге, да покаже и истакне ону неискрпну енергију и људске егзистенције, која сведочи о сталном човековом настојању да савлада време и простор.

Ако се студија Обрена Благојевића о којој је овде реч, упореди са његовом монографијом „Пива“ (објављена године 1971, као Посебно издање Одељења друштвених наука САНУ, бр. 69) могу се одмах уочити разлике, како у идејној и тематској разради садржаја, тако и у методолошком приступу и тумачењима. Иако, село Буковац припада Пивској регији, оно само за себе сачињава и микро простор и изузетно занимљив случај историјски,

политички и етнолошки, па је и са тог становишта, поред оних најбитнијих, изречених на почетку овог осврта, било довољно разлога за списатељски подухват академика Обрена Благојевића, у који је унео новине, на које смо у овом осврту покушали да скренемо пажњу.

Драгослав Антонијевић

Никола Павковић, Етнографски записи Јеврема *Грујића*, Београд (САНУ) 1992, 1—165.

Из села Даросаве (после другог светског рата преименованог у Партизани) код Аранђеловца, Јеврем Грујић (1826—1895) је „први школовани“ човек. Завршио је права у Паризу. Било је то у време бурних догађаја у Европи (пored осталог време Мађарске револуције и Париског мира), као и потпунијег ослобађања Србије од Турака. У државној служби (у Београду) радио је на разним дужностима, да би једно време био и министар правде и унутрашњих послова. Неколико пута долазио је у додир и са Вуком Караџићем. Од свих тих догађања Грујић није могао да остане по страни, особито од убрзане политизације Србије и ондашњих династичких прегоњења у њој. Као правник, допринео је ослобађању неких затвореника, па је за то и сам био осуђен на затвор (у коме је, уосталом, и писао — на француском — своје успомене 1864/65. Успомене и други Грујићеви списи сачувани су. Павковић је то све савесно прегледао и из свега тога (превео) уобличио књигу под насловом *Етнографски списи Јеврема Грујића*, коју је САНУ објавила 1992. године.

Ми данас о Шумадији и начину живљења у њој знамо много шта на основи стручних истраживања и закључивања појединаца (Цвијић, Ердељановић, Петровић и други). Међутим, све оно што ми о Шумадији данас знамо потиче из друге руке, од стручњака који су до података долазили посредно. И накнатно. Подаци, пак, које је Грујић оставио имају другу и другачију вредност. То су непосредно проживљење појединости. Он је растао у породичној задрузи у којој се живело на старински, патријархални начин. Грујић је од детињства био активни учесник не само у раду и привређивању (радо се сећао како је као

дечак био чобанин) већ и у дужном обављању обичаја и других обавеза које су и на њега (као члана задруге) падале.

У записима Грујић а налазимо не само податке из прве руке већ су то и саопштења забележена од образованог човека, али човека који је и даље, целог свог живота, остао истински привржен том традиционалном сеоском начину живљења. Штавише, још као омладинац, он ће, са другарима, настојати да се становништво Србије и њених градова, вратити изворној народној ношњи. Као зрео и образован човек он ће не само да идеализује породични задружни начин живљења већ ће, штавише, да покуша да и у државне законе и уредбе унесе појединости из тог њему драгог и за срце прираслог сеоског начина рада и организовања. Са колико топлине он говори о кућној задрузи (за коју употребљава израз *кућани*). Истиче да инокосна дмањинства не стигну да ваљано и благовремено ураде много шта као што је случај у задружним кућама. Грујићев пак савременик, Милан Ђ. Милићевић, имао је другачије мишљење о задругама: веровао је да би подељени људи боље радили и више стицали. Положај жене у кући, макар она била и задружна, и по Грујићевом писању био је доста тежак. Грујић затим пластично описује сеоске царине (у одређеном потесу ограђена радна земља појединаца) и заједничку земљу сељана као и одређена права свих на целокупној земљи; сеоске међе, улогу сеоског кмета и старих људи као врсте сеоског суда, сеоске саборе, славе ношење крста (литије); привремене и сталне зграде (лубенице, колибе, вајати, куће) итд.

Данас, особито за млађе, необично и скоро нестварно пред нас искрсавају из ове књиге појединости од пре сто педесет година из начина живота шумадиског сељака (нпр. шкрипа кола са волујском запрегом по беспутним теренима, врг од тикве као посуда, срамота за мушкарца да прави колевку за дете; јавна батинања као врста казне, те идеал младог сељачета — самог Грујића — да изучи штогод школе и постао „писар“). Али, читамо код њега и мудре појединости настале из потребе и искуства сељана (рецимо лукаво и вешто пропитивање, чак и одређена провера кандидата, за жењидбу, односно девојке коју треба тражити за жену или снаху).

Откуда да овакве податке налазимо забележене код Грујића, образованог

правника? Постоје за то бар два разлога. У том старом, ми кажемо патријархалном облику организованог рада и живљења људи на селу свакако је било и одговарајућег реда и одређених предности задружног над иконским. Растући и сам у задрузи, то је Грујић лично могао да осети и закључи. Иначе, било је то време убрзаног распада њему драгих породичних задруга. И друго, иако немамо потврда да је познанство и додир са Вуком Караџићем било од утицаја на Грујића, може се веровати да су Вукови списи (са већ онда објављеним скоро свим делима) и уопште Вуков рад и уред могли да потстакну и охрабре овог (када је то требало и париски отменог) човека да забележи појединости о начину живљења сељака и да га увере да ти подаци могу бити од користи. И заиста, када је ускоро потом етнологија као посебна наука почела да се уобличава, видеће се да је таква грађа не само занимљива већ и вишеструко добро дошла и корисна.

Најкраће, поред оног личног што Грујић у својим списима бележи о себи, другима и уопште ондашњим, особито политичким приликама у Србији, у овој књизи налази се и велики број података и разнородне, прве врсте документарне етнографске грађе. Добро је што је Грујићеву заоставштину имао у рукама стручни етнолог, какав је Павковић, који је у овом послу нашао меру и умео да се снађе и на најбољи начин.

Мирко Барјактаревић

*Етническије стереотипије мужског и женског поведенија*  
Институт етнографије им. Н. Н.  
Миклухо-Маклаја  
Санкт Петербург 1991.

Област проучавања стереотипа знатно је обогаћена зборником *Етничкије стереотипије мужског и женског понашања*, коју је објавио Етнографски институт руске академије наука „Миклухо-Маклај“ 1991. године.

Етнички стереотипи, схваћени као чврсто укоренења и мање променљива мишљења и ставови људских ентитета о себи и другима, до сада су више истраживани у контексту етничког идентитета и етничке дистанце. Истовремено, односи полова и њихова ме-

ђусобна диференцијација, рекло би се, да нису довољно закупаљали пажњу научне јавности, делом и услед културом наметнутих табуа у сексуалном понашању полова, што је отежавало истраживања ове врсте. Отуда се о проблемима полне диференцијације и у етнологији расправљало, углавном, узгредно (у оквиру институције брака и брачно-породичних ритуала, васпитавања деце, и симболизма у области пола и узраста сачуваног у митовима).

Ова књига умногоме попуњава ту празнину, јер разлике полова разматра посредством стереотипизираних образаца „мушкости“ и „женскости“, чиме се проширује тематика изучавања и стереотипа и односа полова. Основна претпоставка од које се пошло јесте да диференцијација полних улога и стереотипа у вези са њима не само да одражавају „двообличност“ полова, условљене индивидуалним разликама у понашању и психи мушкарца и жене, већ и ствара такве разлике.

Сложена проблематика о којој је реч у књизи захтевала је мултидисциплинарни приступ. То потврђује, пре свега, богатство и разноликост коришћених извора (етнографски подаци, савремена хроничарска и друга писана грађа, митови, играчки фолклор и др). У анализама су примењене методе разрађене не само у етнологији већ и у семиотици, лингвистици, психологији, социологији, што је омогућило савременији поглед на проблеме о којима се говори. Отуда један од редактора књиге И. С. Кон у предговору истиче да она представља „први експеримент у светској етнографији комплексног проучавања диференцијације полова и њеног одражавања у култури“.

Књига је зборничког карактера и дело је ауторског колектива, који чине петнаест аутора. Радови су разврстани у три тематска комплекса.

Први круг питања обухваћен је одељком *Облици мушкости и женскости*. У материју овог одељка уводи чланак о значају социјалне и етнокултурне средине у процесу формирања диференцијације полних улога. При том се подвлачи да се културе разликују како по степену репресивности родитеља према деци тако и по садржају особина мушкости, односно женскости, које се социјализацијом преносе на дете (И. И. Лунина и Г. В. Старовојтова, *Истраживање о установљавању полних улога од стране родитеља*).

Разматрања на релацији жена — група — симбол садржај су рада посве-

ћеног свакодневном и ритуалном понашању женске омладине у Москви и Лењинграду (Т. Б. Шчепанскаја, *Жена, група, симбол — на материјалу о омладинској субкултури*).

Репродукција стереотипа који се одnose на улоге полова сагледава се међу становницима Малија у оквиру полног васпитавања, које се изводи и свакодневно, а и повремено, посредством система иницијација, у склопу тајних савеза међусобно супротстављених мушкараца и жена (В. Р. Арсењев, *Обнављање стереотипа полног понашања код Бамбара*).

Репресивност средине према нарушавању стереотипизираних норми понашања особа женског пола приказана је на примеру животне судбине жене из аристократске етиопске породице XVII века (С. В. Черњецов, *Нарушитељица норме женског понашања у Етиопији у XVII веку*).

Други одељак књиге односи се на *Симболику мушког и женског*. Ова тематика се обрађује са становишта њене универзалне класификације (Т. В. Цивјан, *Опозиција: мушко — женско и њена класифицирајућа функција у моделима света*) или узимајући у обзир моделе заступљене код појединих етнокултурних скупина. У једном од прилога из ове категорије радова заступа се мишљење да „митови врше улогу културних филтера и механизма друштвеног памћења: произвели су и сачували суштинску информацију о брачном понашању, оријентишући се помоћу стереотипа као програма тога понашања“ (М. Ф. Албедил, *Модел брачног понашања у митологији Јужноиндијанаца*).

На анализи митова заснивају се још неколико текстова из ове групе. Тако се симболично у понашању мушкарца и жене открива у миту на тему сузбијања женске превласти међу становништвом Јужне Америке (Ј. Е. Березкин, *Јужноамерички мит о свргавању власти жена: услови формирања садржаја и његовог ареала*) или се значења истраживане симболике митова протежу до космогонијских размера (Е. А. Окладникова, *Симболи мушког и женског настали у космогонијским представама Северне и Централне Калифорније*).

Скрећу пажњу и радови који симболично понашање полова утврђују у обредној пракси: о рођењу детета (Ј. В. Чеснов, *Мушки и женски обрасци при рођењу детета према представама абхазо-адигских народа*), уз истицање, у једном од прилога, важности ритуал-

них обрезивања косе и пупчане врпце у детета (А. К. Бајбуриц, *Обредне форме полне идентификације детета*), а затим се симболични карактер полних улога сагледава у обреду лова на главе на примеру Индонезана (Е. В. Реву-ненкова; *Мушке и жеске улоге у обреду лова на главе код индонезанских народа*), или, пак, на свадби, која се посматра као „сиге човековог живота“ (Г. А. Левинтон, *Мушки и женски текст у свадбеном обреду — свадба као дијалог*).

Имајући на уму и обредно-мађијску и митолошку фактографију о мушко-женским односима, аутор једног од написа карактериште те односе као противуречне, тј. вечног антагонистичке, а истовремено у сталном процесу привлачења (Л. А. Абрамјан, *Свет мушкарца и свет жена: разилажење и сусрет*).

Симболизам у стереотипизираном понашању мушкарца и жена истраживан је и у вези са стицањем женског пунолетства. У раду који се бави народним играма утврђује се противуречност која постоји у правилима женског понашања према партнеру у игри: с једне стране, слободнијег опхођења, а, с друге стране, обавезе девојке да сагува достојанство и непорочност, који се у руској традицијској култури очекују од ње (Т. А. Бернштам, *Пунолетство девојака у метафорама богатом играчком фолклору — традицијски аспект руске културе*).

Трећи одељак књиге носи наслов *Стереотипи у говорном понашању*. У раду о лексички увредљивог карактера говори се да њен подругљиви тон који изазива одвратност доводи до удаљавања једне етничке, социјалне, па и полне групе од других таквих група. Занимљиво је мишљење аутора о томе да та раздвајања подразумевају појачавање „корпоративног духа“ унутар раздвојених група, што, по њему, објективно служи циљевима обједињавања (В. И. Желвис, *Увреда: мушка и женска предност*).

Проблему утврђивања функције стереотипа у говорном понашању пришло се и са гледишта поетизације језика изражене у жаргону (Е. Г. Рабинович, *Поетика жаргона — о неким примерима стереотипизације речи*).

У последњем чланку књиге даје се осврт на важније изворе из домена проучавања сексуалног понашања словенских народа (веровања, митови, лексика, обреди, фолклор). Констатује се да су ти етнографски записи о еротичком фолклору послужили као корисна

фактографска подлога за научне радове на ове теме не само у етнологији већ и у психологији и медицини који се објављују у европским публикацијама XX века (А. Л. Топорков, *Мало познати извори за словенску сексологију (крај XIX — почетак XX века)*).

Зборник *Етнички стереотипи мушког и женског понашања* има вишеструку вредност. Његови аутори, пратећи резултате ових истраживања у свету, својим осавремењеним, аналитичким приступима питањима стереотипних форми понашања мушкарца и жене, као и конкретним обрасима тога понашања, и њиховој симболици код појединих народа Европе, Азије, Африке и Америке, доприносе не само тематском проширивању проблематике међусобних односа полова већ и њеном продубљивању у теоријском и методолошком смислу. Тако ова публикација представља солидну основу и драгоцену путоказ за даља проучавања.

Десанка Николић

Марина Михайловна Громько,  
*Мир русакој деревни, Москва 1991,*  
страница 446

Наслов књиге *Свет руског села (Мир руској деревни)* открива основни садржај и намере ауторке М. М. Громько, историчара и етнолога (етнографа). Како сама каже, подухватила се посла новог или, боље речено, обновљеног проучавања руског села, што је било запостављено више деценија, а нарочито оног дела који се односи на културно наслеђе сељака. Ова доста обимна књига, можемо рећи одмах на почеку, ма колико свеобухватна, а у појединим деловима са синтетизовано изложеним садржајем грађе, не исцрпљује свеколику разноликост живота и културе руских сељака. И ауторка је свесна тога, па наглашава да је то посао за много људи. Али, њено настојање на широком захвату живота и културе руских сељака заслужује пуно поштовање, као и намера да после дугог времена оживи и подстакне научно истраживање већ готово усахлао а понегде и ишчезлог традиционалног руског села и његове особене културе. Књига нам, дакле, открива живот, знања и обичаје руских сељака у XVIII, током XIX века, а нарочито у последњим деценијама овог другог.

Говори о схватањима сељака, привредним занимањима, друштвеном животу и историјским представама, па празницима и обичајима, сеоским светковинама и седељкама младежи.

Да би изнедрила ово дело, ауторка је упорно и свестрано проучавала руско село пуне три деценије. Показала је да је у Русији, што је унеколико изненађење и за неке млађе руске истраживаче, 1858. године, било само 34% зависних сељака. Значи, непосредно пре укидања феудалних права у Русији 1861. године. У областима источно он Урала скоро да није ни било зависних сељака, али је зато у неким губернијама средишњег европског дела Русије било и до 70% сељака на племићким имањима. Отуда је и створена слика, као и убеђење, које су ширили многи аутори, а међу њима посебан утицај на читаоце имали су руски писци, да су сељаци у великој већини били подложници широм руске земље све до краја XIX века.

Равномерно проучавање зависних и слободних сељака као и других мањих група даје знатно реалнију слику о животу, култури и уопште свету руског села. Књига представља сељаке различитих региона простране руске земље од далеког истока до прибалтичких предела, од обала Црног мора до хладних северних тундри, у њој су изложене локалне специфичности и сличности широко захваћених простора.

Свет руског сељака смештен је у седам већих поглавља, а свако је подељено на мање целине у којима се приказују и анализирају посебне, локалне, сеоске и регионалне одлике и тако ствара целовита жељена мозаичка слика. Користећи аутентична теренска истраживања и друге материјале, записе, мишљења и исказе многих испитивача, публициста, писаца, па архивску грађу, ауторка говори на особен начин о ратарским и сточарским делатностима сељака и њиховим занимањима, напорима и успесима у обезбеђивању жетве. Затим, о међусобном помагању, милосрђу, части и достојанству, угледу, вери, побратимству и односу према старијима. Приказан је однос сеоске општине и породице, како се одвијао привредни и друштвени живот, каква је била духовна повезаност сељака. Говори о ширењу вести и знањима, како из непосредне околине тако и удаљених предела и света. Затим, о паљењу и преношењу чињеница о историјским збивањима, па о патриотизму, друштвеним идеа-

лима, о сељаку и закону, миграцијама у нове и далеке пределе и привременом одласку на рад у друге крајеве, како бисмо ми казали — о печалбарима. Даље, оповргава представе о неписмености руских сељака и њиховој изолованости од писане књижевности. Различити су били путеви продирања писаних дела у сељачку средину, а уз то било је развијене писмености и других знања.

Празник је наслов поглавља у којем су приказани циклуси божићних или новогодишњих светковина и празновања, па пролетњи празници, сеоске и црквене свечаности у току године и, на крају, укратко — свадба. На крају књиге реч је о сеоској младежи, међусобном општењу и различитим скуповима, седељкама, забавама, играма.

Ауторка схвата народну културу као неисцрпан извор сазнања и подстицаја. Сељаци су кроз дуготрајно искуство и опите овладали моћним знањима привређивања у одређеним природним и друштвеним околностима. Организација сељачког живота заснива се на породици. У њој се кроз свакодневни живот, уређење и распоред послова, васпитавало и учило, повиновало устаљеним циклусима. Породица је била и центар духовног и верског живота. А сеоска општина је била шира заједница на коју су се сељаци ослањали у решавању општих и заједничких послова и потреба. У породици и сеоској општини чувала су се и преносила традиционална знања и схватања, творила народна усмена и ликовна уметност, као и музика, одржавали обичаји и веровања.

Тако смо, после дужег времена добили аутентичну истраживачку студију о животу руских сељака у прошлом веку, ослобођену одређених стега и идеолошких предрасуда о овом друштвеном слоју. Ипак, треба напоменути да је у жељи за критичким приступом према односу совјетске етнографије о култури, о животу руског села, дошло и до извешне идеализације света руског сељака. Каткад се открива недовољно критичко вредновање уређења начина живота, стваралаштва, веровања и обичаја. Мислимо да би такав приступ још више истакао управо оне вредности у свету руског села на којима је ауторка градила своје дело: домаћинство, породица и сеоска општина. Међутим, то је и разумљиво, јер се после вишедеценијског истраживања оптерећеног једносмерним захтевима, као ослобађање схвата и донекле

улепшана слика предмета истраживања. Без обзира на ову опаску, пред нама се налази књига која на савремен начин пружа знања о култури и животу руских сељака, и, вероватно, тако свеобухватно дело и на овај начин урађено нећемо скоро имати прилике да читамо.

Никола Пантелић

Angelos Baš, *Oblačilna kultura na Slovenskem v 17. i 18. stoletju*, Државна založba Slovenije, Љубљана 1992 (299 страна, 80 фотографија).

Најновија књига професора Ангелоса Баша *Култура одевања у Словенији 17. и 18. века*, представља, у хронолошком смислу, средишњу карику у ланцу дела овог еминентног етнолога и костимолога Словеније, југословенског, али и централноевропског културног простора, посвећених проучавању словеначке костимске слике феудалне епохе. Наиме, репутацију изванредног познаваоца костима који комплексном феномену културе одевања приступа веома широко и свестрано, професор Баш стекао је и потврдио својим претходним књигама: *Ношња у Словенији у касном средњем веку и у 16. столећу (Noša na Slovenskem v poznem srednjem veku in 16. stoletju*, Љубљана 1970) и *Култура одевања у Словенији у Прешерново доба (Oblačilna kultura na Slovenskem v Prešernovem času*, Љубљана 1987). Тиме је, заслугом једног аутора, што има својих несумњивих предности (јединствени приступ, детаљно познавање извора, могућност поређења, праћење развоја, препознавање заосталог, утврђивање специфичног итд.) континуирано обрађена једна дуга епоха. Оно што предстоји да би феудална епоха била у целини проучена јесу истраживања раног средњовековног периода.

Резултати истраживања културе одевања различитих друштвених слојева у Словенији XVII и XVIII века (конкретно племства, економски моћне буржоазије, средњих и нижих слојева грађанства, руралних популација, док су из разматрања изостављене униформе, ливреје, као и одевање радничких структура јер о њима нема довољно помена), презентирани су у десет тематски јасно одвојених поглавља. У првом поглављу, *Предмет истражи-*

*вања, извори и литература* (7—17), професор Баш пре свега објашњава шта подразумева под појмом „култура одевања“. За њега је то, као и за сваког другог озбиљног истраживача те проблематике, сложени појам који, с једне стране, обухвата одевне елементе, различит аспекте одевања, или, како их аутор назива, „облачилни видез“ (гермин „ношња“, односно „ноша“ одбацује због тога што се он већ од око половине 19. века усталио у значењу сеоске ношње те га је стога немогуће применити као ознаку начина одевања радника, грађана, племства итд.) у које спадају одећа, фризура, покривала за главу, обућа, накит, костимски додаци, али и чистоћа и брита о телу, па и пушење у оној мери у којој учествује у обликовању спољашњег изгледа особе. С друге стране, а то је оно што одевање чини привлачним, легитимним, релевантним и изазовном темом етнолошких истраживања, јесте утицај контекста, или, расчлањено, економских, друштвених, политичких и културних чинилаца, на начин одевања као и њихов међусобни однос. Другим речима, култура одевања је истовремено и део „начина живота“ и могућност сазнавања о укупном „начину живота“ различитих друштвених слојева у одређеном простору и времену.

Као и у другим својим делима о костиму, А. Баш и у осветљавању проблема везаних за културу одевања у Словенији у XVII и XVIII веку приступа веома студиозно и савесно, постепено градећи слику пажљивим ишчитавањем и слагањем података садржаних у различитим врстама извора. Његова сазнања заснована су на анализи бројних и разноврсних необјављених докумената који се чувају у архивима широм Словеније (Архив Републике Словеније у Љубљани, Историјски архив Љубљане, Покрајински архив у Марибору, Историјски архив у Цељу), затим збирки објављене архивске грађе, статистика, хроника, путописа и слично, богатог ликовног материјала систематски сакупљаног, као и, додуше малобројних, али ипак сачуваних одевних предмета из епохе. На крају првог поглавља дат је преглед литературе настале у периоду од краја прошлог века до данашњих дана посвећене изучавању појединих аспеката одевања Словенаца у наведеном периоду.

Информације које је сакупио брижљивим читањем извора и њиховим још брижљивијим тумачењем уз помоћ помно проучене заиста репрезен-



тативне светске литературе о култури одевања (M. von Boehn, G. Simmel, R. Konig, T. Veblen, и многи други ауторитети из ове области посебно немачког говорног подручја, што је разумљиво с обзиром на политички положај и културну припадност Словеније тога доба централноевропском цивилизацијском кругу), с којом се систематски упознавао током своје дуге научне каријере, а посебно за потребе управо овог истраживачког подухвата, за време интензивног рада у Баварској државној библиотеци у Минхену, од априла до јуна 1987. године, као стипендиста фонда Alexandra von Humbolta, професор Баш разврстао је тако да осликају што потпунију слику о посебним аспектима културе одевања.

У другом поглављу *Одевне тканине* (18—82) аутор детаљно, на основу оставинских инвентара, тестамената, брачних уговора и записа у хроникама, реконструише, за сваки социјални слој посебно, а за сеоско становништво и према обласним разликама, од којих су материјала израђивани поједини делови одеће (крзном постављени плаштени, капути, кратки капути, чакшире, одећа, прслуци, сукње, хаљине, кошуље, чарапе, обућа, покривала за главу — шешири, капе, авбе, мараме, вратне мараме, доње рубље, домаће хаљине, појасеви, кецеље, накит). Потом аутор квантификује тканине према њиховом квалитету. Тако су у XVII веку племство и богата буржоазија користили за израду своје одеће 34 врсте тканина, од којих је 15 било врхунског квалитета и, сходно томе, одговарајуће високе цене коштања (брокат, скрлет, свила, тафт, сатен, атлас, жоржет, велур, газа, полусвила, дамаст, лан, чоја, камелот), увожене из тадашњих најпознатијих центара производње широм Европе (италијански и немачки градови, Француска, Енглеска, Холандија, Белгија, Швајцарска, Шпанија) и Турске; 11 тканина припадало је средњој категорији (сукно, шајак, *cadiz*, вунени штофови, *scotto*, ребрасти сомот, голувунене тканине, *пуст*, *плетиво*); а, најмање је било памучних тканина (6) као што су *порхет*, *цајг*, *павола*, *канафас*, док су различите врсте и квалитет платна и жима припадали последњој, најпростијој категорији материјала. Запамљива је и анализа учесталости коришћења појединих врста тканина: од 19 материјала који су се највише користили, 12 је припадало првој, четири другој, а само два последњој катего-

рији (памук и платно). У XVIII веку број коришћених тканина увећао се за две петине, то јест у изворима се помиње укупно 57 врста тканина, с тим што се четири материјала из претходног столећа (*cadiz*, шајак, *плетиво* и *жима*) нестала из употребе. Разврстане према квалитету и скупоцености, односи су изгледали овако: 23 тканине прве категорије (први пут се јављају *gros de Tours*, *креп*, *моаре*, *муслин*, *фризе*, *свилена чипка* и др.); 14 тканина друге категорије (нови су *ђавоља кожа*, *камилхар*, *молтон*, *кашмир* и др.), а знатно су се повећале врсте и употреба памучних тканина (*фланел*, *пике*, *батист*, *манчестер*, *градл*, *нанкинг* и др.). У категорији платна појављују се *ангин* и *воштано платно*, а такође и друге врсте материјала, као што су *слама* и *лика*. Остали одевни предмети и детаљи такође су импортовани. Тако су, на пример, *шешири* од *дабровине*, *филица*, *плиша* и *сламе увожени* из *Фиренце*. Однос заступљености појединих категорија тканина (лукузних наспрам једноставнијих) остао је исти као у претходном столећу, 3:4, што значи да се одећа од скупоцених материјала носила и у свакодневним, а не само у свечаним приликама, супротно обичајима које познајемо у XIX веку.

Лукузно одевање аутор објашњава теоријом *размелтљиве погрожње* Т. Веблена. Наиме, са становишта друштвене комуникације, није довољно бити богат и моћан, већ је неопходно да се те особине привилегованих слојева испоље и у њиховом изгледу чиме се, у повратном дејству, стиче или потврђује престижни положај. С обзиром на то да је словеначко племство XVII и XVIII века живело углавном у градовима, постојала је подесна друштвена арена у којој су не само доказивали свој статус већ су пружали и пример који је богато грађанство могло да следи — одевање је изузетно подесно средство за обележавање друштвене покретљивости и елевације статуса (*G. Simmel*) — отварајући тако пут вечитим друштвеним процесима и механизмима, имитацији и ривалству, да се непрестано одвијају.

За разлику од водећих друштвених слојева, одевање сеоског становништва широм Словеније било је, разумљиво, знатно скромније. Њихова одећа израђивана је углавном од домаћег платна и грубог сукна, полуванених тканина и крзна домаћих животиња. Тканине најчешће нису бо-

јене, већ су задржавале природну боју влакана биљног и животињског порекла, што је такође говорило у прилог скромности и економисања потрошње у домену одевања (Sandgruber). Ипак, и код њих је констатовано повећање врста тканина које су користили: док је у XVII веку коришћено осам врста тканина, од којих три одличног квалитета али ретко заступљених, у XVIII веку врсте тканина су досегле број 19, међу којима је било пет прворазредних, али такође спорадично коришћених. Тако су свила, полусвила, газа, чипка, квалитетна чоја имали своју примену и у сеоској одећи, поготову код категорије слободних сељака (познати су подаци за Крањску у XVIII веку), али су управо због тога што су били ретки и тешко доступни, били у функцији разметљиве потрошње, тј. подесни за показивања достигнутог или пожељног социо-економског статуса.

Због таквог стања ствари, луксуза, великог увоза (у самој Словенији производило се платно и сукно у оквиру домаће радиности на селу, сукно још у Випави и Љубљани, свила у околини Горице, Трста, Љубљане и Марибора, памучне тканине у Тржичу и Љубљани, чипка у Идрији и Љубљани), разметљивости, опонашања и такмичења у оквиру целог аустријског царства, Марија Терезија је, средином XVIII века, издавала патенте који би редуковали таква понашања. Забране су имале економски карактер а њихов циљ је био да заштите домаћу индустрију од конкуренције увозне робе. Међутим, патенти из 1684. и 1732. године говоре о другачијим намерама: покушајима конзервирања постојећих социјалних разлика, односно забрана изједначавања представника различитих класа путем одевања.

Следећа два поглавља, *Одевне занатлије* (83—90) и *Конфекција* (91—94), обавештавају читаоца, онолико колико то извори дозвољавају, а производњи одеће у Словенији тога доба. Пре свега, изнети су прецизни подаци о броју и врсти занатлија (мајстора, калфи и шегрта), организованих у цехове, али и оних који су радили по кућама, а који су деловали у словеначким градовима у XVII и XVIII веку (подаци су дати по градовима и у временским размацима од по неколико деценија). Тако сазнајемо да је било кројача (кројачице, као у целој Хабзбуршкој монархији, па и у Француској све до 1675. године, нису могле имати своје салоне с радницама и шегртима), крзнара, обућара, шеширци-

ја, модискиња, рукавичара, чарапара, власуљара, чешљара, позамантериста, златара, часовничара, дугметара, сапунџија, везиља. Мада су мајсторски кандидати, према правилима цеховске организације, морали занат да изучавају у радионицама страних мајстора, затим да стажирају код домаћих занатлија пре него што положе мајсторски испит, и мада је конкуренција у градовима била доста јака, израда одела и обуће није увек била квалитетна. Примедбе на израду мајстора у провинцији који су радили у кућама наручиоца такође су биле озбиљне и бројне. У даљем тексту аутор износи и неке појединости о положају занатлија тога доба: прва радна норма датира из 1607. године и односи се на израду шешира; у XVII веку прописани су радни часови, као и време за оброке и одмор.

Осим израде по мери, неки делови одеће израђивали су се конфекцијски: шешири (први помен испоруке 800 „малих и великих хрватских шешира“ за Ријеку које је израдио један љубљански мајстор је из 1646. године), вунене (финије, за више слојеве израђиване су у Јасеницама, простије у Тржичу) и свилене чарапе. Док, међу занатлијама нема забележених примера дечијег рада, у конфекцијској производњи, код плетења чарапа и изради чипки помињу се деца од пет до седам година ангажована у производњи. Иако два ликовна извора из XV века приказују трговца који нуди готову одећу на продају, и мада је познато да је у првој половини XIX века готова одећа такође продавана (конфекциона продаја се у Европи, Бечу, Лондону, Француској појављује у другој половини XVII и почетком XVIII века), извори не дозвољавају да се постојање оваквог облика трговине одећом у Словенији у XVII и XVIII веку потврди.

У петом поглављу, *Цене* (95—123), аутор је желео да утврди куповну моћ сеоског становништва и нижих слојева грађанства, и то поређењем цена одевних тканина и предмета са ценама жита на љубљанској пијаци и са висином надница у граду. Тако је, на пример, 1728. године један мушки капут постављен крзном коштао 2 флорина и 40 крајцара, или 98,5 фунти (1b) жита; 1774. венчане хаљине у Шкофјој Локи плаћене су 125 фл. или 3206,5 1b жита; 1758. кошуља од грубог платна вредела је 101b жита, недељна 81b, капут и мантил 981b жита; или 1785. за један свилени прс-

лук било је потребно 17 надница, за женски мантил 50 надница, за летње рукавице од шевроа три наднице, за пар ципела 12, а за шешир од дабровине 15 надница. Упркос тако прецизној квантификацији цена, није било могућно утврдити, ни за један социјални слој, колико се трошило на одевање јер недостају подаци о врсти и количинама купљених артикала, као и о укупном утрошку средстава за одевање на годишњем нивоу. Може се једино претпоставити на основу аналогије с немачким земљама, с обзиром на то да се ситуација у Словенији није много разликовала да су и ту надничар или градски занатлија трошили две трећине зараде на храну, што значи да је остало веома мало средстава за одећу.

Следећа поглавља, *Основни аспекти одевања и модна штампа* (124—190), *Обичаји и навике у одевању* (191—220), *Даље разлике у одевању* (221—224), *Одрас економских, друштвених и политичких прилика у одевању* (225—241), осветљавају начине одевања различитих друштвених слојева и наводе се узроци те различитости, односно шта је све потребно изразити кроз медијум одевања. Пре свега, начин одевања руралног становништва означавао је спољашње етничке границе словеначког простора, а потом и унутрашње границе регија и области унутар њих. За разлику од њих, космополитски виши слојеви, племство и грађанство, нису се по својој одећи à la allemande или à la française, како наводи Валвазор, разликовали од Немаца настањених у градовима, а то значи ни од истих слојева широм централне Европе. Ипак, пажљивије посматрање и брижљива компарација начина одевања виших слојева у Словенији и у другим, централним деловима истог цивилизацијског круга откривају и извесне разлике. Наиме, А. Баш, следећи истраживања ликовних представа моде која је спровела А. Вришер, потврђује да је у XVII веку постојала извесна ретардација у примању нових модних импулса, а каснило се и у напуштању једном усвојеног новитета. То се објашњава рубним положајем Словеније уз то још угрожене прегњама споља, као и лошим комуникацијама. У XVIII веку, пак, с порастом безбедоносне сигурности и успостављањем знатно бољих комуникација (путовања, кружење воштаних модних лутки обучених по последњој моди које су биле и први међународни весници новости у одевању, појава

алманаха и календара намењених женама с обавезним модним писано-сликаним додатком, као и модних журнала који током последње четвртине XVIII века постају бројни те су свакако стизали и до словеначких градова), одевање не само да се унифицира диљем Европе већ и модни словеначки кругови више не показују заостајање ни у женском ни у мушком начину одевања. Ипак, на основу два помена, „крањска женска капа“ и „одевен у типично крањском маниру“ откривају, за сада поуздано једино за ту област, а нема разлога претпоставити да то није био случај и у другим деловима Словеније, да су постојале и вероватно намерно истицане и извесне одевне специфичности.

Аутор потом систематизује податке на тај начин да покаже какве су посебне врсте одеће захтевали различити празници и прославе у животу појединца и заједнице, дакле церемонијалног и ритуалног начина одевања. Аналогно стању у другим деловима Царства, А. Баш претпоставља да у XVII веку ситни сељаци, надничари и слуге нису имали посебну празничну одећу за недељну мису. Један извор који је настао на самом прелому векова сведочи о томе да су средњи и имућнији сељаци поседовали „црквену“ одећу. Мада изричитих података о празничној одећи словеначких сељака нема ни за XVIII век, аутор закључује да су се те врсте разлика морале установити у том столећу с обзиром на то да у првој половини XIX века делују потпуно разрађени механизми разметљивог и престижног начина одевања у празничним ситуацијама. Подаци, међутим, постоје о начину одевања племства и грађанства у време карневала и других ритуалних процесија, затим о одећи за крштење, венчање, одлазак на погреб (у XVIII веку за ту прилику изнајмљивани су посебни огртачи) и за период жалости.

Постојале су и разлике у одевању према различитим занимањима — пастири у Крањској последњој четвртини XVIII века носили су огртаче од поздера и клопте — или припадности организацијама — чланови љубљанске Ложе крајем XVIII века носили су посебне слободнозидарске кецеље. Било је такође и наменске опреме за поједине активности — алпинизам, купање у топлицама, али и за обележавање реконвалесцената од куге након што су били отпуштени из

болнице (Горица, 1682. г.) као упозорење осталим грађанима.

У последњем поменутом поглављу аутор говори о најсиромашнијим слојевима који су одећу ретко могли да набаве и носили је све док се не би сасвим исцепала, о ретким али ипак присутним бескућницима и просјацима, о томе да је помоћ из виших и имућних кругова представљала прави изузетак, као што је, на пример, био гест грофа Ламберга, који је 1725. године ђацима и сиротињи поклониво кошуље од финог холандског платна и доње рубље. Црква је, са своје стране, у име жеље за одржањем божјег социјалног поретка, усклађено с моралним начелима, проповедала да свако треба да се одева према свом положају и могућностима. Наравно, и политичка опредељења су имала свој израз у одећи. Крајем XVIII века елемент моде који уводи Француска револуција, панталоне, постају знак присталица напредних политичких идеја. У Бечу су их 90-их година прихватили средњи и нижи слојеви, а виши тек након Наполеонових ратова и у време Бечког конгреса. У Словенији се такође јављају тек почетком XIX века, и то као спорадична, ексклузивна појава.

Књига се завршава разматрањима о „чистоћи, средствима за улепшавање и пушењу у одевном изразу“ (242—257) као важним аспектима изгледа појединачна. Црква, захтевима да се недељом и празницима одева чиста одећа, и школа својим васпитним деловањем, битно су утицале на стварање свести о хигијени међу нижим и средњим слојевима. Љубљански кројачки радници имали су сваких 15 дана право да одсутују с посла ради купања, а за велике празнике газда је сам сносио трошкове њиховог купања. У то време, посебно с обзиром на то да су се бавили чистим занатом, може се рећи да су хигијену одржавали на завидном нивоу. У XVIII веку словеначки сељаци су ушмркали дуван, а потом и пушили луле које су производили домаће цеховске занатлије, посебно у селу Горјуше (Крањска).

Дело професора Баша, изузетно квалитетно штампано, богато опремљено ликовним репродукцијама (80), како је књиге о одевању једино могуће издавати, а да то има пуног смисла, јер слика говори бар исто толико колико и реч, и допуњено подробним индексом појмова, имена и области, што несумњиво олакшава коришћење сваке књиге, посебно струч-

њацима дате области, у сваком погледу представља вредно штиво које умногоме доприноси укупном познавању одевног мишљења и понашања. Веома широко постављен проблем, прецизно дефинисани концепти и методологија истраживања, прегледан начин излагања и маестрално уклапање сваког податка у општу слику која му даје значење, али и допуњава саму слику, опрезно и поуздано закључивање, чине да ово дело постане значајно не само зато што открива мноштво занимљивих информација о култури одезања Словенаца у XVII и XVIII веку, већ и зато што може послужити као модел за слична истраживања у другим крајевима и у другим временима. Из њега се мора извући једна важна поука: било који аспект културе прошлих времена научно се може проучити једино ако се истраживање заснива на аутентичним, више пута провереним и пажљиво прочитаним изворима епохе, ма у ком виду да су изражени.

Мирјана Прошић-Дворнић

#### Карактерологија Срба

Приредио: Бојан Јовановић, Научна књига, Београд 1992, 274 стр.

Кризно време у коме се неко друштво, односно национална или етничка заједница могу наћи, свакако је повољан тренутак да се испитају и преиспитају национални и културни обрасци те заједнице, тј. њен колективни карактер и идентитет. То је била једна од полазних премиса др Бојану Јовановићу да се у јавности појави као аутор зборника посвећеног етнопсихолошким истраживањима Срба. Треба рећи да није први пут да се Бојан Јовановић бави овом проблематиком: организатор је многих разговора на ту тему, као и симпозијума *Етнопсихологија данас* са кога су саопштења објављена као зборник радова 1991. године. Овом приликом, аутор се одлучио за репринт низа познатих истраживања о етничком карактеру Срба, дајући у уводном тексту *Срби у кључу националне карактерологије* објашњење потребе за оваквим штивом.

На почетку текста, Б. Јовановић се позабавио самом дисциплином — етнопсихологијом, истичући њену честу политичку и идеолошку злоупотре-

требу, која је, у једном тренутку, довела до њене осуде и прераног гашења као посебне науке. С друге стране, потреба за таквим проучавањима, која би била научно утемељена, све више се осећа и на Западу и на Истоку, па Б. Јовановић указује на више радова светски познатих аутора који су, својим истраживањима из области психологије (индивидуалне и колективне), етнопсихијатрије (посебно развијене у Француској у последње време), етнологије, антропологије и социологије, показали одрживост теорија и валидност резултата на пољу проучавања колективног и етничког идентитета и карактера. Методолошки неминовно формиран као идеалтички модел, карактеролошки образац треба да садржи све битне заједничке психичке одлике. Заснивао би се на проучавању читавог низа социјалних и културних детерминанти везаних за формирање психичког типа, али би била узета у обзир и зависност од географске средине, историјских околности, физичко-антрополошких особина, итд. Такав приступ би национални карактер сагледавао у динамичкој равни, као нешто што је изложено процесу мењања и преображавања, а не као једном и заувек обличену дајност. Тиме би се избегла и велика опасност од површног свођења неког народа на само једну димензију његових карактерних црта које, у често произвољним тумачењима, а посебно у кризни времена, попримају негативан аспект.

Б. Јовановић потом истиче богат у и дугу традицију истраживања психичких типова, карактера и менталитета српског народа, али и одсуство синтетичког и свеобухватног дела које би сумирало сазнања о тој теми. „Чињеница да Срби, упркос поменутој традицији, немају своју карактерологију, може се разумети и као потврда одређених црта њиховог менталитета“ уочава на почетку свог излагања, а затим на више места у тексту закључује да су се Срби лако одрицали своих вредности, дуго били изложени потискивању националног идентитета и културе, и по диктату политичких интереса преуштали растакању сопственог „етничког бића у низ новокомпонованих нација“ као ефикасном средству за „национално искорењивање“. Додала бих да су Срби, изгледа, заборавили на саме себе и своју националну суштину и традицију да би је се, под упливом друштвених и политичких збивања

из касних 80-их година, поново драматично сетили, често, међутим, на исти „новокомпонован“ начин, без стварног и потпуног познавања националне историје, узрока и последица који су их довели у кризну ситуацију у којој су се нашли. Мада Б. Јовановић у свом тексту не говори о тим скорашњим губањима српског народа, у напомени примећује обновљено интересовање за етнопсихологију, посебно изражено, како наводи, 1990. објављивањем до тада неприступачних дела наше баштине. Ту се, пре свега, мисли на репринт Дворниковићеве *Карактерологије Југословена*, на објављивање сабраних дела Слободана Јовановића, на књиге Драгише Васића и Владимира Велмар-Јанковића.

Пратећи развојну линију проучавања и посматрања психичких особина српског народа, Бојан Јовановић уочава два основна правца. Један чине бројна књижевна дела у којима су непосредан увид и стваралачка иматинација њихових аутора резултирала луцидним и често тачним запажањима суштине нашег националног менталитета или појединих особина. Пре свих ту треба истаћи ненадмашног познаваоца људске душе Иву Андрића. Иако ненаучена по свом карактеру, дела њихових књижевника итекако могу и треба да послуже за антрополошко тумачење литературе као медија за етнопсихолошка истраживања. Други приступ јесте научни, зачет у делима Вука Караџића, а потом настављен бројним истраживањима наших антрополога, етнолога, социолога и психолога, где опет истакнуто и заслужно место заузимају радови Јована Цвијића. У даљем тексту Б. Јовановић сажето процењује резултате, значај и домете ових проучавања, уједно оцртавајући карактерни профил српског народа.

Зборник *Карактерологија Срба* чине одабрани радови следећих аутора: Владимир Карић, *Народни дух и осећање*; Јован Цвијић, *Динарски, централни и панонски тип*; Душан Недићковић, *Динарски психички тип и основне етнопсихолошке одлике јужно-србијанаца*; Герхард Геземан, *О карактерологији животног стила*; Сретен Вукосављевић, *Племенски и селачки менталитет*; Владимир Дворниковић, *Немањини стари и слутња катастрофе*; Драгиша Васић, *Карактер и менталитет једног поколења*; Владимир Велмар-Јанковић, *Прелазнички менталитет*; и Слободан Јовановић, *Српски национални карактер*.

Овакав одабир текстова, свакако, нема много приговора, али бих за- мерку упутила приређивачу, који чита- оце ипак оставља без довољно јасног објашњења критеријума којима се ру- ководио у свом избору. Штета је, можда, што се у зборнику није на- шао и део студије Симе Тројановића *Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи* као једно од ретких и данас актуелних истра- живања код нас о традиционалној не- вербалној комуникацији, затим нека од разрађених теза др Јована Раш- ковића о едипалном карактеру Срба као пример етнопсихијатријског при- ступа, итд. Сматрајући да је већина аутора представљених у зборнику до- бро позната нашим стручњацима осврнула бих се на последња три аутора, зато што су нашој јавности дуго остала недоступна сазнања о садржају и квалитету њихових дела.

Драгиша Васић, адвокат, књижевник и публициста, у *Карактеру и менталитету једног поколења* (1919) написао је искрен, емотиван и ро- мантизмом надахнут текст о каракте- ру Србина, кога описује као мирољуби- вог, саосећајног и душевног човека. Подстакнут је био уистину преош- тром, једностраном и негативном оце- ном француског психолога Гистава Ле Бона (аутора чувене књиге *Пси- хологија гомиле*) о балканским на- родима као примитивним, бездушним и простим, о које се европска цивили- зација тек „очешала“, те најпосле и о Србима као агресивном, дивљачком и пуном мржње народу. Негирајући такве оцене, Драгиша Васић можда одлази у другу крајност величајући Србе који су, у трагичним искуше- њима током балканских ратова и Првог светског рата, својим хероиз- мом и жртвама, милосрђем и пошто- вањем спрам поражених противника, управо показали супротне особине од оних које им приписује Гистав Ле Бон.

Слободан Јовановић, прави интелектуалац и ерудита, правник и историчар светског значаја, оставио је за собом више него обимно дело. Овде је дат део из текста *Један при- лог за проучавање српског национал- ног карактера* написаног 1957. а по- смртно објављеног 1964. године у Ка- нади. Уочавајући у европској цивили- зацији опадање и напуштање ху- манистичког обрасца који је човека ценио по томе какав је, а не по томе шта је постигао и колико је успео, примећује затим да је српска интели- генција радила на националном и по-

литичком обрасцу Срба, скоро потпуно занемарујући културни образац који би нам био својствен. Важно је било израдити слику „доброг Србина“ (Ује- дињена Омладина) или „доброг соци- јалисте“ (Светозар Марковић), али се „није мислило о ономе што је поје- динцу потребно за формирање њего- вог личног карактера. Врлине које су се неговале код доброг Србина или код доброг социјалисте биле су потребне не њему лично, него ко- лективу коме је припадао.“ Без пра- вилног духовног развоја и самодисци- плине, без властитог културног обра- сца као надопуне националном и политичком, а који би се темељио на провереним духовним и моралним вредностима, појавио се у нашем на- роду тип човека кога Слободан Јовановић назива *полуинтелектуалцем*, а карактерише као „болесну друштвену појаву“: „Узимајући га у његовом најпотпунијем и најизразитијем виду, полуинтелектуалац је човек који је уредно... свршио школу, али у по- гледу културног образовања и морал- ног васпитања није стекао готово ништа... Он уопште духовне вред- ности не разуме и не цени. Он све цени према томе, колико шта допри- носи успеху у животно, а успех узима у чаршијском смислу, дакле, сасвим материјалистички... Ипак и у морал- ном, као и у културном погледу, он је у основи остао примитивац. Не- омекшан културом а са олабавелом моралном кочницом, он има сирове снаге напретек...“

На бриљантан опис, и данас код нас присутног, „полуинтелектуалца“ који нам је оставио Слободан Јовановић, надовезује се ништа мање лу- цидно, истинито и актуелно запажа- ње *прелазничког менталитета* код српског народа у тексту Владимира Велмар-Јанковића, драм- ског писца, приповедача, есејисте и психолога. У књизи *Поглед са Кале- мегдана* (1938) Велмар-Јанковић оштро и критички процењује нови тип чо- века који је овладао Београдом — човека „лакта и подвале, фамилијар- ног и котеријског интереса“ који је потиснуо старобеоградски дух, али и заборавио на позитивне и непатворене вредности српског села. Створен је по- лутан у граду који је и сам по својој архитектури, духовности, менталитету и социјалној позадини — прелазнич- ки. Типичан продукт друштвених превирања и прелазничких времена која код нас, рекла бих, никако не престају, тај тип људи површан је до самозаборава, релативизује сваки

однос и вредност, начелност му је зазорна и опасна, чврста убеђења препрека су му ка конфронтизму коме тежи, а „квалитет представља утер“. Разматрајући, даље, прелазништво као појаву која „ломи људе више него што их формира“, Велмар-Јанковић описује категорије које се при том стварају: прелазничке људе, прелазнички тип и прелазничаре по професији, да би на крају дао и своје виђење одбране од погубног облика друштвеног карактера. Иако се његов опис односио на становнике предградног Београда, изгледа ми да је овај тип менталитета данас превладао и у целој Србији. Још увек смо у „транзитну“ ка хуманистичком, духовно и морално утемељеном културном и националном обрасцу српскога народа.

Драгана Антонијевић

О историји српске карактерологије  
(Поводом књиге: *Карактерологија Срба*,  
Уредио Б. Јовановић, Научна књига,  
Београд, 1992, 243. стране)

Опште је позната ствар у етнологији и, посебно, антропологији да постоје бар три пута ка људској души. Један, и најопштији међу њима, јесте онај којим иде филозофија, односно онај њен део који називамо филозофска антропологија. Она настоји да одговори на питање шта је човек, шта је смисао или суштина његовог живота, по чему се он као врста разликује од других врста, итд. Од античке грчке до савремене филозофије пружени су многи одговори на питање шта је човек, било да се он дефинише уз помоћ политике, праксе, као биће које одликује симболички језик, или на неки други начин. Други пут ка људској души је онај којим се служе друштвене науке, пре свих етнологија, антропологија, социјална и културна антропологија, социјална психологија и социологија. Оне настоје да одговоре на питање шта је у персоналном смислу заједничко већини људи у једној друштвеној групи, било то друштво, нација, култура, цивилизација или нека друга људска заједница. Другим речима, ове научне дисциплине се баве одговором на питање шта је социјални или национални карактер. У социјалној и нацио-

налној карактерологији дато је више одговора на питање какав је заједнички карактер одређене друштвене групе, било да се он разматра у целини, односно да се разматра људски карактер друштвеног уређења, било да се разматрају неки његови посебни делови, као што су начин социјализације деце, однос према производњи, однос према рату и слично. Трећи пут ка људској души је онај којим иде индивидуална психологија или психологија личности. Она настоји да проучи личност или карактер сваког појединца понаособ, оно по чему се он разликује од других појединаца у својој заједници. Откако је рођена психологија као посебна научна дисциплина, до данас, настале су многе теорије личности. Свака од њих настоји да проучи личност на свој начин, било да одгонета њену несвесну основу, црте, систем потреба или нешто друго.

Сваки од ова три пута који воде ка познавању људске душе има за науку одређени значај. За етнологију и антропологију које се баве проучавањем човека, његовог (традиционалног и савременог) друштва и (народне и масовне) културе, највећи значај има овај средњи пут, који се налази између филозофске антропологије и психологије личности, пут који води проучавању социјалног и националног карактера. При том је, подразумева се, овај пут лакше разумети ако се познају и преостала два. У извесном смислу, и до одређене мере, чак се може рећи да је познавање ових путева услов за познавање властитог етнологског и антрополошког пута ка човеку. Уосталом, то може да се каже и за преостала два пута. Услов за темељније познавање сваког од њих је да се познају и други путеви.

Проучавање српског националног карактера има традицију већ дужу од једног века. У том смислу се слободно може говорити о историји српске карактерологије. Испитивањем српског националног карактера бавили су се истраживачи различитог профила: филозофи, антропологи, етнологи, историчари, психолози, књижевници и књижевни историчари. Као резултат ових истраживања настали су многи радови. Највећи део њих је објављен раније, у периоду до Другог светског рата, а само неколико је објављено после тога. Последњих година су се појавиле четири књиге из ове области, међу којима

је и зборник радова *Карактерологија Срба*, коју је уредио Б. Јовановић.<sup>1</sup>

*Карактерологија Срба* се састоји од десет студија. Бојан Јовановић је написао уводни текст под насловом *Срби у кључу националне карактерологије*, затим следе радови: *Владимира Карића Народни дух и осећање*, *Јована Цвијића, Динарски, централни и панонски тип*, *Душана Недељковића, Динарски психички тип и основе етнопсихолошке одлике јужносрбијанаца*, *Герхарда Геземана, О карактерологији животног стила*, *Сретена Вукосављевића, Племенски и сељачки менталитет*, *Владимира Дворниковића, „Немањићи стари“ и слутња катастрофе*, *Драгише Васића, Карактер и менталитет једног покољења*, *Владимира Велмар Јанковића, Прелазнички менталитет*, и *Слободана Јовановића, Српски национални карактер*. После сваке студије дата је кратка информација о њеном писцу, његовом животу и раду. На крају зборника је приложен списак литературе из кога се види одакле су преузети текстови који су ушли у његов састав.

Довољно је да се пажљиво прочитају сви текстови у зборнику па да се види са колико су труда, озбиљности и истрајности у последњем столећу наши научници прилазили истраживању народне душе. У њима су, из пера различитих истраживача, обухваћени многи релевантни фактори који утичу на формирање народног духа, психичких типова, националног карактера и националног менталитета. Приказан је утицај историјских, географских, социјалних и културних прилика на формирање колективног, народног менталитета. Другим речима, у светлу карактерологије се разматрају многе важне одлике српског народа: историјско наслеђе, распрострањеност и коришћење природних ресурса, државно и друштвено уређење, посебно однос према раду, администрацији, политици и рату, епска традиција, мит и религија и друго. Готово да нема ни једног важнијег сегмента из друштвеног живота и културе српског народа који у овом контексту није био предмет истраживања. При том је приказана

разнолика скала извора и метода којима су се писци служили како би одгонетнули суштину српског националног карактера. Док се једни баве теренским истраживањима, други се заснивају на кабинетском раду, једни су склони да уопште искуства из властитог боравка у народу, а други да анализирају епску традицију, једни се служе квалитативном а други квантитативном анализом, једни настоје да остану на пољу науке, други се труде да се за те сврхе ослане на књижевност и њене начине рада.

Писац уводне студије и уредник зборника Бојан Јовановић је, приступајући овом послу, желео да прикаже Србе у контексту националне карактерологије, полазећи од сазнања да упркос дугој и богатој истраживачкој традицији ове проблематике у нас „до данас није написано дело које би синтетично и свеобухватно изложило резултате тих проучавања“. У складу са том идејом он је написао уводну студију и одабрао текстове, који су нашој научној и широј читалачкој јавности одраније познати. При том је, у уводној студији, учињен напор да се изнесе властито становиште о многим важним питањима везаним за српски национални карактер. У том смислу се одмах може рећи да је зборник, посматран у целини, испунио своју сврху. Добили смо, на једном месту, преглед важнијих радова домаћих писаца који се баве српским националним карактером.

Зборник који је пред нама је једно могуће виђење српске карактерологије. Има довољно простора и потребе да се говори можда не о зборнику него пре о студији која би приказала и критички вредновала комплетну историју српске карактерологије. Када то кажемо, мислимо не само на оне писце који су радили на утемељењу и развоју социјалне и карактерологије. У том смислу, од домаћих писаца, незаобилазни су резултати које је у свом раду дала Загорка Голубовић, оснивач социјалне антропологије у нас. Надамо се да није неопходно посебно истаћи значај који овладавање резултатима социјалне карактерологије у нас и у свету може да има за темељно вредновање српске националне карактерологије. Резултати социјалне карактерологије у свету су се у тој мери намножили да већ овладавање њима представља солидно, мада не и једино полазиште за критичко вредновање српске националне карактерологије. Већи део ових радова је по-

<sup>1</sup> Видети: П. Цацић, *Homo balcanicus, homo heroicus*, BIGZ, Beograd, *O балканским психичким типовима* (текстове одабрао и поговор написао П. Цацић), Просвета, Beograd, 1988; *Etnopsihologija danas* (priredio B. Jovanović), *Dom kulture „Studentski grad“*, Beograd, 1991.



знат ужем кругу наших етнолога. У раду Б. Јовановића се указује на неке од њих. Неки релативно новији радови остали су, међутим, недовољно познати. Нисмо у прилици да овог пута говоримо о свим тим радовима. Указаћемо само на један од њих, који је са методолошког аспекта прилично битан. Реч је о Фромовом и Макобијевом испитивању социјалног карактера мексичког села. Овладавање оваквом методологијом, у којој су темељно разрађени упитници и скале за испитивање социјалног карактера, могло би добро да дође домаћој карактерологији, не само зато што је мерно представљање резултата корисно (и ретко: у овом збранику само се Д. Недељковић служио том методом), него и да би се унело више светлости и разноликости на методолошку сцену српске етнологије. Оплемењена сазнањима из социјалне карактерологије, српска би карактерологија била спремнија да се ухвати у коштац за реконструкцијом властите историје. Историја српске карактерологије, социјалне и националне, мора да почне са њеним првим представницима, осветли њену зrelu доб и савремене представнике. Питање је критеријума истраживача хоће ли у њој бити заступљени само они који више нису међу живима или и они који још увек стварају, као и да ли ће у њој бити представљено само научно или и књижевно бављење карактерологијом. Овакву студију треба сачинити из више разлога. Најпре, добили бисмо преглед рада у једној веома важној научној области. Није потребно посебно истицати шта би тај преглед значио за домаћу науку, а нарочито за оне који се тек о њој обавештавају или ступају у њу. Осим тога, ми до данас, упркос столетном развоју српске етнологије, немамо синтетички обрађен ни један њен период, а да и не говоримо о целини. Стварање прегледа о српској карактерологији могло би да инаугурише доследнији однос према испитивању српске етнологије. Затим приказивање и критичко вредновање ове проблематике створило би основу за нова страживања, наравно, ако буде цивилизацијског, друштвеног, националног и индивидуалног интереса за бављење њоме. Ако се при том догоди, из било којих разлога, да нема довољно интереса за бављење њоме, могућно је да њено место попуни нека друга научна оријентација у етнологији. Без обзира на то каква ће бити даља судбина српске карактерологије и којим ће путевима кре-

нути даљи развој српске етнологије, ми већ данас имамо обавезу да почнемо да сабирамо и вреднујемо резултате наших претходника, као и етнолошких установа и етнолошког цеха у целини. Зато је испитивање историје српске карактерологије, једноставно, задатак који треба обавити, мада то, разуме се, неће бити ни мало једноставно.

Бранко Ђупурдија

*Serbische Märchen*, übers. und hrsg. von Wolfgang Eschker, Diederich, München 1922, s. 364.

*Српске бајке*, приређивач и преводилац Волфганг Ешкер, Дидерих, Минхен 1992, 364 стр.

Крајем 1992. године у Немачкој је објављена књига која нама у Србији заиста може да чини задовољство. У избору и преводу слависте Волфганга Ешкера, немачкој публици је понуђена збирка српских народних прича, новела, басни, легенди и предања. У изузетно квалитетној опреми и штампи, са чврстим корицама на којима је дат мотив са пиротског ћилима, књига под насловом *Српске бајке* изашла је у оквиру посебне библиотеке посвећене усменом народном стваралаштву различитих народа, које објављује издавачка кућа Еуген Дидерих из Минхена. Књига је подељена према жанровима, а сваком поглављу дат је наслов по некој карактеристичној причи: 1) бајке и новелистичке бајке насловљене су према познатој бајци *Чардак ни на небу ни на земљи*; 2) бајке о животињама и басне — *Петар у царевом дворцишту*; 3) предања и легенде — *Откуда име Косово*; 4) шаљиве приче — *Еро с онога свијета*.

У подужем поговору г. Ешкер објашњава да је његов избор био субјективан. Руководио се жељом да представи што разноврснији материјал и уврсти све жанрове иако међу њима, често, нема јасних граница. Узео је и старије и новије записе, а настојао је да обухвати сав простор који Срби насељавају и да, колико је то могућно, прикаже локалне варијетете и регионалне одлике, од Војводине до Которског залива, укључујући и Србе из Хрватске и Босне и Херцеговине. Од укупно 111 текстова, у антологију

је увршено 28 прича из Вукове збирке, 11 из монографије Драгутина М. Ђорђевића *Лесковачко Поморавље*, потом 9 из збирке Веселина Чајкановића, по 1-2 из неких других антологија, а користио се и архивским материјалом и необјављеним рукописним збиркама из Београда, Загреба и Сарајева, одакле је узео 22 текста. Због своје лепоте, увршене су и 23 приче које су раније биле преведене, али нису биле доступне немачкој публици па их је сада г. Ешкер поново превео и објавио.

Коментаришући текстове и изворе којима се користио, Волфганг Ешкер детаљно пише о Вуку Караџићу, његовом раду, пријатељству са Јаковом Гримом, о настанку његове збирке, казивачима и Вуковој стилизацији прича. Посебно помиње збирку Драгутина М. Ђорђевића којом је био импресиониран због детаљних података о казивачима и у перо записаним приповеткама. Надаље, говори о мотивима, утицајима, варијантама и паралелама са интернационалним типовима прича. У бајкама уочава социјалну позадину српског сељачког и патријархалног друштва, које се очитује у ликовима и простору у коме се радња одиграва — село, пастири, литургија у цркви уместо бала у царској палати, итд. Од митских мотива истиче виле, суђенице, аждаје, але и змије, али примећује да у нашим бајкама нема патуљака, иначе веома омиљених у германској митологији. Истиче везу бајки и епске поезије, где се срећу исти мотиви, па чак и форме (бајке у стиховима). Говорећи о предањима и легендама, сматра да у Србији преовлађују етолошка предања, имајући на уму пре свега материјал са Косова који представља сећање на стару српску државу, њене владаре и судбоносну битку. У шаљивим причама истиче локалне боје и регионализам.

Слависта Волфганг Ешкер, сарадник Гетеовог института у Гетингену, заиста је врстан познавалац српскохрватске народне књижевности. Преведећи на немачки језик бисере нашег усменог народног стваралаштва и објављујући научне радове о тој грађи, већ дужи низ година спада међу оне несегичне прегаоце који с пуно љубави раде на приближавању две културе — германске и словенске, немачке и српскохрватске. Његова библиографија радова о томе најбоље сведочи. У Минхену 1971. год. објављује докторску дисертацију *Untersuchungen zur Improvisation und Tradierung*

*der Sevdalinka an Hand der Sprachlichen Figuren* — истраживање на тему импровизације севадалинке и градиционалних говорних и стилских фигура. *Makedonische narodne bajke (Mazedonische Volksmärchen, Düsseldorf/Köln)* објављује 1972. год.; *Циганин у рају* — балканске шаљиве приче 1986. год. (*Der Zigeuner im Paradies, Balkanschwänke, Kassel*); *Јаков Грим и Вук Караџић, сведочанство једног научног пријатељства* 1988. год. (*Jacob Grimm und Vuk Karadžić. Zeugnisse einer Gelehrtenfreundschaft, Kassel*); *Косовка девојка* чланак у *Die Zeit* 1989. год. и ево, сада, „Српске бајке“ 1992. год. Неколико година провео је на специјализацији у Београду, радећи у Немачком културном центру. Желела бих на крају да напоменем да ми је била част да упознам овог изузетног господина, доброг зналца српске народне књижевности и пријатеља Београда.

Драгана Антонијевић

#### Две нове књиге у библиотеци XX век:

Мери Даглас, *Чисто и опасно — анализа појмова прљавштине и табуа*, (превела Ивана Спасић) XX век, Београд: Плато 1993, 257. стр.

Добрила Братић, *Глуво доба — представе о ноћи у народној религији Срба*, Београд: Плато 1993, 226. стр.

Угледна Библиотека XX век, ауторска едиција др Ивана Чоловића, обогаћена је с још два вредна дела из области антропологије/етнологије, или, прецизније речено, антропологије религије. Прво дело, *Чисто и опасно*, из пера славне британске научнице Мери Даглас (Mary Douglas), које се бави религијским системима различитих култура у компаративној перспективи, припада светским антрополошким класицима. Друга књига, *Глуво доба*, дело „домаћег“ истраживача млађе генерације Добриле Братић, бави се проучавањем народне религије Срба и припада кругу нових теоријски осмишљених и критички интонираних реинтерпретација традицијске културе српског сеоског друштва, који наговештавају свој потоњи значајан утицај од почетка 70-их година овог века. Бављење концептуалним системима, класификацијама,

прављењем реда у хаосу, јесте тематска нит која се провлачи кроз оба наведена дела.

\*  
\* \*

Тежећи да антропологију као комплексну, свеобухватну, никада до краја дефинисану и стално мењајућу дисциплину и њене бројне и разноврсне посленике представи на што презентативнији начин, Чоловић је, уз остале валидне критеријуме селекције у креирању Библиотеке XX век, применио и хронолошки принцип — апсолутни и релативни, у смислу развоја идеја. Овог пута, избором дела Мери Даглас, Чоловић наставља да следи пут развоја британске социјалне антропологије, од дела Фрејзера и Малиновског (*Златна грана* и *Аргонаути*... објављени су у истој библиотеци али у серији Велика антрополошка дела) преко Редклиф-Брауна и Еванса Причарда до Е. Лича и његових савременика. Свако од тих дела својевремено је значило прекретницу у поимању човека и његове културе, као и у начину сазнавања о тим вечитим темама антрополошке науке.

Таква је несумњиво и књига *Чисто и опасно*, која је, уз дела других савремених аутора (Лича, Нидема, В. Тернера...) имала пресудни утицај на формирање посебне, англо-саксонске варијанте (нео)структуралне и/или симболичке антропологије. Дагласова у свом делу обједињава критички преиспитане ставове Диркемове школе, преузете директно али и у интерпретацији Редклиф-Брауна и Еванса—Причарда, Леви-Стросовог структурализма, психоаналитичких приступа и др. с британском емпиријском и функционалном традицијом, која се, за разлику од америчке компоненталне анализе „нове етнографије“, настале отприлике у исто време, никада није задовољавала само откривањем значења, менталних шема и културних конструкција, већ је захтевала и интеракцијско повезивање идеацијског нивоа културе с релевантним, стварним облицима друштвеног живота носилаца тих идеја.

Након што је стекла непосредно теренско искуство, суштаствени део антрополошког „тренинга“, истражујући народ Леле у тадашњем Белгијском Конгу (Заир), М. Даглас је у свом првом значајном делу *Чисто и опасно*, у једном од критичних тренутака у развоју антропологије (књига

је у оригиналу објављена 1966. године), када су „велике теорије“ доживела крах, а нови интерпретативни правци тек добијали своје контуре, почела да изграђује своју, у многу чему специфичну парадигму теорије културе, коју ће доследно, али и критично према самој себи, разрађивати у својим потоњим делима — *Природни симболи: истраживање космологије* (1970), *Имплицитна значења* (1975), *Ризик и култура* (са А. Вилдавским, 1982).

*Чисто и опасно*, које је критичар А. Макинтајер означио као „једно од оних дела која су учинила да антропологија постане фундаментална интелектуална дисциплина“, јесте компаративна (на чему антропологија такође инсистира) студија о аномалијама које као такве постају исходите нечистоће и опасности. Свака култура, помоћу у властитој историји укорених симбола, као главног инструмента мишљења, јединог средства комуникације, начина изражавања вредности и регулатора понашања, тежи да своје искуство уреди, категоризује, систематизује. То је у основи стваралачки напор да се човеково окружење позитивно преуреди у складу с неком идејом, да се форма повеже с функцијом, да се обједине разнородни елементи и да заједнички смисао разнородним доживљајима, односно да се наметне систем нашем по природи неуређеном искуству.

При сваком таквом уређивању стварности према културно дефинисаном поретку, међутим, остаје понешто (особе, предмети, простори, храна, излучевине...), као неминовни узредни производ јер систематизовање подразумева одбацивање неодговарајућих елемената, што се не може уврстити ни у једну категорију. Такве појаве су, дакле, међукатегоријалне, ванграничне, лиминалне, па према томе двозначне, „прљаве“, опасне, али и моћне, те стога прете да наруше постојећи начин мишљења, делања, а тиме и важећу друштвену структуру, да уместо жељеног реда изазове хаос. Стога друштва, ради одбране реда, морају поседовати знања и технике (ритуале) помоћу којих се могу хватати у коштац с аномалијама; означавање аномалија као нечистих, загађујућих или у неком другом смислу опасних појава и начини за њихово избегавање, укидање, уништење и очишћење.

Ауторкина чувена дефиниција нечистог, „прљаво је нешто што није на свом месту“ (судови у спаваћој соби,

ципеле на трпезаријском столу, свињско месо у јеловнику Јевреја, жене међу стоком код Нуера, итд.), садржи две важне импликације: прво, да се о аномалијама може говорити само у контексту уређених односа, а не као о изолованим догађајима и, друго, да они представљају претњу опстанку тог реда. На тај начин посматрани, многи наизглед необјашњиви, „егзотични“, „прелогични“ и слично описивани ритуали, својствени „примитивном“ човеку, постају сасвим разумљиви, смислени, сврсисходни и логични начини мишљења и понашања. Представе о прљавом дејствују на два нивоа: експресивном као симболичке представе (сексуални табуи, на пример, оцртавају моделе односа полова као рефлексije пожељних односа хијерархије или симетрије који постоје у ширем друштвеном систему; процеси варења могу одражавати слику политичке асимилације и др.); и инструменталном (присила да се чланови друштва понашају на одговарајући начин — у неиздиференцираним, сакралним друштвима морална правила се дефинишу путем магијско-религијских веровања: „покораване доноси напредак, непослушност рађа погибељ“).

Друга важна импликација приступа М. Даглас је у томе што она омогућава да се овакве аномалије („прљавштине“) детектују у свим типовима култура, религијским и секуларним, примитивним неиздиференцираним и модерним издиференцираним, с тим што је код првих „правило смештања у обрасце силније и свеобухватније“, па и ефекти прљања сежу много дубље, а код потоњих „делује унутар засебних и међусобно раздвојених области живљења“. Она, према томе, истовремено потенцира јединство људског искуства, али и мноштво разноликости, појединачних, самосвојствених артикулација, због којих поређење култура добија свој пуни смисао. То јој, с једне стране, пак, омогућава да „примитивце“ сагледа као једноставно „културно различите“, а, с друге стране, да „модерне“, након непосредног искуства с „другим“, види у сасвим новом светлу. Повезивањем различитих искустава, преношењем и резултата и епистемолошких начела добијених и примењених приликом истраживања примитивних заједница на модерни, „домаћи“ свет, с циљем да уздрма његову самозадовољну и наизглед саморазумљиву слику о себи, да га нагера на преиспитивање и трагање за већим бројем могућности у свакодневном животу,

М. Даглас стаје у ред присталица антропологије као културне критике, уз на пример, К. Гиртца, Д. Снаидера и М. Салинса.

На крају, може се поставити питање какве користи ће ова књига довести домаћој, стручној и широкој, читалачкој публици? Поред тога што је у питању изузетно занимљиво и вредно дело које је битно утицало на развој али и углед антрополошке науке у целини, као и свако друго које задире у бит ствари и открива универзалне принципе, непрестано подстиче на размишљање о нашој данашњој стварности. Није ли и наше савремено друштво, које се налази у фази изразите транзиције, прожето разноврсним ритуалима који покушавају да реформулишу претходни систем идеја пренаглашавањем разлика између контрастних, опозиционих појмова, укључујући ту и појмове „чистоће“ и „прљавштине“ као што су, на пример, стожерни појмови „патриота“ и „издајник“ набијени одговарајућим, пожељним симболичким и емотивним вредностима?

\*  
\*  
\*

Као што је Мери Даглас развила свој специфични приступ упоредном проучавању религије путем анализе представа о чистоћи и прљавштини, тако да је Добрила Братић у својој књизи испитивањем традиционалних представа о ноћи у српској култури настојала да трасира пут ка откривању општијих идеја на којима почивају многобројна, наизглед несхватљива, хаотична и контрадикторна веровања у митска бића, које је колективни ум креирао према људској мери, али које је, као различите од себе, населио изван свог познатог окружења, у онострану димензију, у „застрашујући период глувог доба“. Она заправо из перспективе „тамне стране дана“ покушава да на нови начин сагледа разноврдне религијске концепте и праксу и да у њима открије дубљу значењску повезаност која их претвара у јединствену причу о смислу и функцијама традиционалне српске религије. У том смислу је њено дело сасвим свежо и оригинално.

Реч је, дакле, поново о симболичким системима и то оним који су битни за структурирање социјалног времена, које, свакако, следи ток оног космичког (смена дана и ноћи, годишњих доба итд.), али које за човека до-

бија смисао тек пошто је пропуштено кроз призму културе која му, сегментирајући га, улива значења. Заснивајући своја сазнања на богатој раније сакупљеној и публикованој етнографској грађи, као и на сопственим теренским истраживањима, Д. Братић настоји, пре свега, да утврди како се време мерило и расчлањивало, полазећи од основне јединице, дана, односно смене светлости и таме, које има своје мање јединице (зора, освет, рађање сунца, јутро... подне... залазак сунца, предноћ, лиминална зона сутона и сумрака у коме се сусрећу два онострани и оностран свет, и мрки мрак с којим почиње критично, не-социјално ноћно доба, опасно посебно до првих петлова — гласника дана и новог циклуса социјалног времена), али које се исто тако реплицира и на годишњем плану (зима — тмина; лето — пуна светлост дана).

Суштина је, дакле, у томе да подела на светлост и таму означава и поделу на различите светове: онострану, у коме влада социјално време испуњено пуном активном друштва („Дан је радуша“...) у свим просторима које је човек освојио; и онострану, настањен застрашујућим натприродним бићима која освајају и људски простор и време када се колектив из њих привремено повуче („... ноћ је спавуша“). Како су та два света неспојива, па је сваки директан контакт између њих искључен и опасан по онај људски, а истовремено и потребан јер се тако могу проширити човекова сазнања и моћ, за додир друштва и оностраног остају само два начина: индиректно, посредством ритуала, то јест строго контролисаног симболичног понашања, или преко одабраних појединаца који су се стицајем околности нашли на просторно-временској граници светова. Други начин, „искорак“ одабраног појединца у беспуће натприродног, без опасности по властити интегритет, јесте, према традицијским веровањима, посебно делотворан за стицање нових, друштву још непознатих знања, вештина и моћи.

Али, с обзиром на то да је новостеченом предношћу обдарен појединац, и он сам ће бити опасан за колектив све док своје преимућство не подели с другима, док лични добитак не учини колективним. Другим речима, колективу је посебно обдарени појединац неопходан ради сопственог напретка, али је истовремено, с обзиром на то да је у питању особа која је прешла границу дозвољеног,

да је из јасно дефинисаног друштвеног поретка закорачила у двозначну „зону сумрака“, и из тог свог путовања и сусрета стекла предност над њим, и неко ко заслужује подозрење. Таква особа са собом носи и потенцијално разарање али и усавршавање, и опасност и моћ. Стога је над њом неопходно успоставити контролу друштва и „колективизирати“ њену личну моћ.

Управо ту врсту односа између појединца и колектива, сукоб личних и општих интереса и тежњи, Добрила Братић пажљиво разрађује у својој књизи анализом различитих симболичних форми (таласон, воденичар, тајна закопаног блага, и др.) и превођењем религијских представа на језик социо-психолошких значења. „Непомирљиве супротности које се унутар човека непрестано боре за превласт пројектоване су у околину и симболички представљене кроз динамичку борбу међусобно искључивих сила светлости и таме. При том је дан оличење светле, социјалне стране људског бића, а ноћ оне тамне, невидљиве и дубоко личне димензије сваког човека“ (190). Упркос подозрењу према тами која измиче социјалној контроли израженом кроз приповедање о страховима ноћи, традиционално друштво ипак оставља простор за креативно појединца способног да у себи обједињује супротстављене светове и да тајне тамне стране изнесе на светлост дана. Зато, „ноћ није само генератор страха и оличење непознатих опасности већ и исходште скривених могућности...“ (191).

Ту своју основну идеју ауторка доследно спроводи кроз цело своје дело, што је његова несумњива велика вредност. Осим тога, књига се одликује посебним стилем излагања, који заслужује посебну похвалу. У њој нема сувопарних и замарајућих описа веровања и обичаја, али ни непотребног теоретисања и полемисања с многим ауторима. *Глуво доба* написано је као питка и узбудљива прича, али свакако не на уштрб озбиљности научних анализа. Свежи приступ и стил дела чини га једним од најзанимљивијих штива из области српске народне религије. Стога није чудо што га је И. Чоловић, након књига Д. Вандића (*Табу у традиционалној култури Срба и Царство земалско и царство небеско*) и И. Ковачевића (*Семиологија ритуала*), уврстио у Библиотеку XX век.

Мирјана Прошић-Дворнић

*Српска Византија*, приредио Бојан Јовановић, Београд 1993.

Двадесет шест радова са научног скупа *Српска Византија* одржаног у Дому културе Студентски град у Београду 12—14. октобра 1992. објављени су у истоименом зборнику, који је приредио етнолог Бојан Јовановић. У обиљу радова који се код нас у последње време баве преиспитивањем традиције, овај зборник се издваја тематском обухватношћу и озбиљношћу приступа. У уводној речи Б. Јовановића каже се да прилози домаћих аутора треба да буду „допринос осветљавању цивилизацијских, антрополошких, религијских и уметничких аспеката рецепције византијске традиције у културном бићу српског народа“. Према мишљењу приређивача, вредности српског културног идентитета и његова припадност развијеном свету наводно су данас оспорене управо њиховим извођењем из византизма, па је ово последње нужно превредновати. „Подразумевано као духовно упориште, византијско наслеђе у време наше свеопште кризе добија посебан значај. Настојање да се данашња egzистенцијална ситуација учини извеснијом, подразумева и обнову тог упоришта као извора снаге за ново потврђивање нашег културног идентитета.“ Дакле, приступ проблему је интердисциплинаран, а такође и није лишен актуелизације.

Радови у зборнику подељени су у три тематске целине. Прва, *Светло православља*, обухвата осам радова (В. Јеротић *Православље и Запад*, В. В. Поповић, *Икона и личност*, Б. Јовановић *Преузимање крста*, Н. Милић *Увод у светосавски текст*, М. М. Петровић, *Црквена и државна идеологија Светог Саве*, М. Танасијевић *Настанак хришћанске државе у Србији*, Д. Калезић *О хришћанској ренесанси*, П. Р. Драгић *Кијук Језик и светлост*), који се баве историјом православља, значајем примања хришћанства за Србе, специфичностима православне теологије (Христовом жртвом, односом човека и Бога, православном мистицизмом, језиком религијског текста итд.).

У другом делу, *Огледало уметничког*, у који је сврстано дванаест текстова (З. Глушчевић *Византијска уметност и европска модерна*, С. Петровић *Антички темељ византијске естетике*, С. Јелушић *Српска средњовековна књижевност: рецепција семантичких модела*, М. Лазич *Естетика царства небеског у Доментијановим житијама*,

Б. Трифуновић *Одсај византијске естетике у Санта Марији Лазе Костића*, Р. Микић *Силазак низ време*, Р. Кордић *Византизам савремене српске књижевности*, М. Дамјановић *Тема ружног у српској средњовековној ликовној уметности*, С. Раичевић *О неким целинама српског зидног сликарства 18. века и настојањима њихових твораца да реafirмишу уметничка схватања Палеолога*, Д. Ђорић *Византија Медијале*, С. Јаћимовић *О аутентичном у музици српске цркве*, Н. Даковић *Постмодерна Византија*), аутори препознају обрасце византијске естетике, пре свега у књижевности, ликовној и музичкој уметности, од средњег века, па све до, рецимо, савремене поезије Љубомира Симовића и Мије Павловића, или сликарства Медијале.

У трећи део *Судбина балканске Атлантиде* уврштени су радови који су најинтересантнији са тачке гледишта етнологије, јер се баве односом византизма и народне културе. На пример, Д. Антонијевић у тексту *Византијски супстрат у народној култури*, упркос томе што су извори за реконструкцију историјског тока процеса акултурације врло оскудни, успева да препозна неке од многоструких канала којима се овај процес одвијао (црква, властела), запажајући такође да српски народ није примио византијску културу у целини, као и да је нужно дошло до прилагођавања и мењања оних елемената културе који су примљени. У све до данас изразито синкретичној српској народној култури, византијски слојеви или трагови могу се према мишљењу овог аутора, препознати у неким видовима усмене традиције, појединим култовима светаца, обредним поворкама, игри и музичком фолклору, институцијама друштвеног живота, одевању, орнаментима, техникама ткања, аграрној традицији, итд. М. Павловић у *Византијској култури и српској фолклорној традицији* показује на примеру народне песме из Црне Горе коју је објавио Вук Караџић *Опет криштење Христово* утицај византијске хришћанске културе на пагански фолклор, претпостављајући такође да је, нарочито у случају житија светаца, између ова два супротстављена концепта долазило до реципрочних утицаја. У тексту Љ. Раденковића (*Култ писане речи код Лужних Словена* говори се о магијској употреби писане речи код Балканских Словена (запису).

Осим ова три, последњем делу зборника припадају и радови Д. Дра-

гојловића Срби и византијска цивилизација, М. Кнежевића *Византизам у тумачењу зла*, В. Панића *Психолошка анализа доживљавања и поимања израза „Византија“ и „византијска култура“ у студентској популацији*.

Реч је, дакле, о веома обухватном преиспитивању различитих аспеката и слојева византијског наслеђа у српској култури, при чему аутори радова стоје на становишту да су обрасци византијске културе и духовности умногоме делотворни и после нестанка Византије са историјске позорнице, и препознатљиви и данас. Овај зборник представља значајан допринос остварењу циљева комплексног сагледавања и вредновања баштине византизма у нашој култури, који су себи поставили приређивач и аутори.

Ипак, треба рећи да, пошто ни једна култура не може да има једнолинијско порекло (нити су њене вредности само у пореклу), преиспитивања баштине не би требало да занемаре и друге изворе са којих је своје об-

расце црпла и интерпретирала српска култура током историје. Наравно, и у овом зборнику има радова који изражавају такво становиште. Тако В. Јеротић, на пример, види овај простор не само као простор комуникације Истока и Запада него, чак, и могућне синтезе. Исти аутор цитира Ј. Новосјелског, који сматра: „Све суштинске одлике уметничке, културне, духовне свести Византије увек се активно испољавају тек у контакту са западним опозиционим елементима. Сваки контакт византијске свести са западном свешћу нечувено је културнотворачки плодан.“

На крају, једна примедба која се односи уопште на зборнике који се код нас појављују — не би било на одмет када би се уобичајило да се, ради веће информативности, у оваквим публикацијама објављује и списак са основним подацима о ауторима.

Младена ПРЕЛИЋ