



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

**Етнографског
института
САНУ**

LXV (2)

Београд 2017.

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXV (2)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXV (2)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN

OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

LXV

No. 2

Chief Editor:

Prof. Dr. Dragana Radojičić (Institute of Ethnography SASA)

Editor:

Dr. Srđan Radović (Institute of Ethnography SASA)

International editorial board:

Dr. Milica Bakić-Hayden (University of Pittsburgh), dr. Ana Dragojlović (University of Melbourne), prof. dr. Peter Finke (University of Zurich), prof. dr. Karl Kaser (Karl-Franzens University, Graz), dr. Gabriela Kilianova (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), prof. dr. Kjell Magnusson (University of Uppsala), prof. dr. Marina Martynova (Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences, Moscow), dr. Ivanka Petrova (IEFEM – Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), dr. Tatiana Podolinska (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), dr. Jana Pospíšilova (Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno), dr. Ines Prica (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), dr. Ingrid Slavec Gradišnik (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana).

Editorial board:

Dr. Gordana Blagojević (Institute of Ethnography SASA), dr. Ivan Đorđević (Institute of Ethnography SASA), prof. dr. Ildiko Erdei (Faculty of Philosophy, Belgrade), prof. dr. Ljiljana Gavrilović (Institute of Ethnography SASA and Faculty of Philosophy, Belgrade), dr. Jelena Jovanović (Institute of Musicology SASA, Belgrade), dr. Aleksandra Pavićević (Institute of Ethnography SASA), dr. Lada Stevanović (Institute of Ethnography SASA and Faculty of Media and Communications, Belgrade), academician Gojko Subotić (Serbian Academy of Sciences and Arts).

Advisory board:

Prof. dr. Jelena Đorđević (Faculty of Political Sciences, Belgrade), prof. dr. Maja Godina Golija (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), dr. Renata Jambrešić Kirin (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), dr. Miroslava Lukić-Krstanović (Institute of Ethnography SASA), dr. Mladena Prelić (Institute of Ethnography SASA), prof. dr. Ljupčo Risteski (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), prof. dr. Lidija Vujačić (Faculty of Philosophy, Nikšić), prof. dr. Bojan Žikić (Faculty of Philosophy, Belgrade).

Secretary:

Marija Đokić (Institute of Ethnography SASA)

BELGRADE 2017

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LXV
свеска 2

Главни и одговорни уредник:

Проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

Уредник:

Др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ)

Међународни уређивачки одбор:

Др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), проф. др Петер Финке (Универзитет у Цириху), проф. др Карл Казер (Универзитет у Грацу), др Габриела Килианова (Етнолошки институт САВ, Братислава), проф. др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали), проф. др Марина Мартинова (Институт етнологије и антропологије РАН, Москва), др Иванка Петрова (ИЕФЕМ – БАН, Софија), др Татиана Подолинска (Етнолошки институт САВ, Братислава), др Јана Поспишилова (Етнолошки институт АН ЧР, Брно), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана).

Уређивачки одбор:

Др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), проф. др Илдико Ердеи (Филозофски факултет у Београду), проф. др Љиљана Гавриловић (Етнографски институт САНУ и Филозофски факултет у Београду), др Јелена Јовановић (Музиколошки институт САНУ), др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ), др Лада Стевановић (Етнографски институт САНУ и Факултет за медије и комуникације, Београд), академик Гојко Суботић (Српска академија наука и уметности).

Издавачки савет:

Проф. др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука, Београд), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Рената Јамбрешић Кирић (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Мирослава Лукић-Крстановић (Етнографски институт САНУ), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду).

Секретар уредништва:

Марија Ђокић (Етнографски институт САНУ)

БЕОГРАД 2017.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011-2636-804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Мрежна страница часописа: www.ei.sanu.ac.rs

Publisher:
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011-2636-804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Journal's web page: www.ei.sanu.ac.rs

Лектор:
Ивана Башић

Превод:
аутори текстова

Дизајн корица:
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
300 примерака

Примљено на 9. седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 7. новембра 2017. године, на основу реферата академика Димитрија Стефановића.

Accepted for publication at the 9th meeting of the Department of Social Sciences SASA on October 7th 2017, based on the report of academician Dimitrije Stefanović.

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.
Printing of the journal was funded by the Ministry of Education, Science and Technological
Development of the Republic of Serbia.

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Српски цитатни индекс), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can be accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Srpski citatni indeks), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

Садржај
Summary

I
Научни радови
Scientific Papers

Тема броја – Улога појединаца у преношењу традиције унутар система културе

(ур. Јана Поспишилова и Милеса Стефановић-Бановић)

Topic of the Issue – The Role of Personalities in Passing-Down the Tradition within the System of Culture

(eds. Jana Pospíšilová and Mileša Stefanović-Banović)

- Јана Поспишилова, Милеса Стефановић-Бановић, *Улога појединаца у преношењу традиције унутар система културе*
Jana Pospíšilová, Mileša Stefanović-Banović, *The Role of Personalities in Passing-Down the Tradition within the System of Culture* 249-254
- Jana Pospíšilová, *The Role of Individuals in the System of the Culture of a Small Ethnographic Region* 255-272
Јана Поспишилова, *Улога појединаца у систему културе у малој етнографској регији*
- Miroslav Válka, *The Role of Personality in the Transmission of Cultural Forms. An Example of the Bearer of Regional Traditions in Central Moravia (the Ethnographic Area of Haná)* 273-288
Мирослав Валка, *Улога личности у преношењу културних форми. Пример носиоца регионалних традиција у централној Моравској (етнографска област Хана)*
- Lucie Uhlíková, *Revitalising and Innovating Tradition: The Individual Motivations behind New Songs in the Slovácko Region* 289-303
Луције Ухликова, *Ревитализација и иновација традиције: личне мотиваације иза нових песама у регији Моравска Словачка*
- Martina Pavlicová, *The Folk Tradition and its Transformation in the Context of Social Influences and Contributions by Individuals (Using the Slovácko 'Verbuňk' Male Recruitment Dance as an Example)* 305-320

- Мартина Павлицова, *Фолклорна традиција и њена трансформација у контексту друштвених утицаја и доприноса појединаца (на примеру мушког регрутског плеса „вербуњк“ из Моравске Словачке)*
- Мирјана Менковић, *Утицај чешких текстилаца на развој текстилне индустрије у Србији од почетка до друге половине XX века* 321-334
- Mirjana Menković, *Influence of Czech Textile-makers on Development of Textile Industry in Serbia from the Beginning to the Second Half of the 20th Century*
- Gordana Blagojević, *The Role of Amateur Theatre 'King David' in the Preservation of Jewish Culture and Tradition* 335-352
- Гордана Благојевић, *Улога аматерског позоришта 'Краљ Давид' у очувању јеврејске културе и традиције*
- Милеса Стефановић-Бановић, *Пионирски рад Гаврила Стефановића Венцловића на преношењу хришћанске традиције на народни језик* 353-367
- Milesa Stefanović-Banović, *Gavril Stefanović Venclović's Pioneer Work on Transferring Christian Tradition to Vernacular Language*

Varia

- Vesna Petreska, *'Deaf Wedding': The Time in the Beliefs and Ritual Practices of the Female Folk Healers / Wizards* 371-386
- Весна Петреска, *'Глува свадба': време у веровањима и ритуалним радњама жена видара / бајалица*
- Андре Тиман, *Капитализам који се смањује, 'млечни путеви', и морално уважавање 'живог села' у Србији* 387-402
- Andre Thiemann, *Shrinking Capitalism, 'Milky Ways', and the Moral Appreciation of Serbia's 'Living Village'*
- Срђан Катић, Татјана Катић, *Насеља и становништво Гокчанице у средњем и раном новом веку* 403-419
- Srdan Katić, Tatjana Katić, *Settlements and Population of Gokčanica in Medieval and Early Modern Times*
- Ђорђина Трубарац Матић, *Функционално сагледавање обредног окретања на витлу у Срба* 421-436
- Đordina Trubarac Matić, *Functional Interpretation of Ritual Whirling among Serbs*

- Marta Vukotić Lazar, Dijana Milašinović Marić, *Limited Creativity: Women in the Serbian Architecture from the Early 20th Century to Date* 437-455
- Марта Вукотић Лазар, Дијана Милашиновић Марић, *Лимитирана креативност: Жене у српској архитектури од почетка 20. века до данас*
- Милан Томашевић, *Патмос: ни ту ни тамо. Друштвено-културни контекст настанка 'Откривења Светог Јована Богослова'* 457-474
- Milan Tomašević, *Patmos: Neither Here Nor There. Socio-cultural Context for Occurrence of 'Revelation to John'*

II

Научна критика и полемика Discussion and Polemics

- Милош Луковић, *Miroslav Válka s kolektivem, Od národopisu k evropské etnologii. 70 let Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity* 475-479
- Милош Луковић, *Michal Pavlásek, S motykou a Pánem Bohem. Po stopách českých evangeliků ve Vojvodině.* 480-484
- Klára Císaříková, Martina Pavlicová, *Cestami lidového tance. Zdenka Jelínková a česká etnochoreologie (On the Ways of Folk Dance. Zdenka Jelínková and Czech Ethno-Choreology)* 484-485
- Magdalena Sztandara, *Спорна суседства и пракса враћања града натраг својим становницима: случај кварта Савамала у Београду* 485-490

Тема броја:

**Улога појединаца у преношењу
традиције унутар система културе**

(ур. Јана Поспишилова и
Милеса Стефановић-Бановић)

Topic of the Issue:

**The Role of Personalities in Passing-Down
the Tradition within the System of Culture**

(eds. Jana Pospíšilová and
Milesa Stefanović-Banović)

Јана Поспишилова

jana.pospisilova@iach.cz

The Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno

Милеса Стефановић-Бановић

milesa.stefanovic@ei.sanu.ac.rs

Етнографски институт САНУ, Београд

Улога појединаца у преношењу традиције унутар система културе

Перцепција улоге индивидуалног ствараоца као носиоца наслеђа значајно се променила, посебно почетком 80-их, са доласком модерниста као што су Ернест Гелнер (Ernest Gellner), Бенедикт Андерсон (Benedict Anderson) и, касније, Ерик Хобзбом (Eric Hobsbawm). Ови аутори и њихови наследници засновали су своје теорије на тезама о стварању традиција које су постепено одумрле са идеологијама модерног индустријског доба. Постмодернизам посматра индивидуалност у другом светлу, па се њена веза са прошлошћу такође мења.

У нашим прилозима доносимо један од могућих етнолошких погледа на данашње стање ове истраживачке области у Чешкој (регија Моравска) и Србији. Овај поглед узима у обзир правац развоја традиционалне народне културе, до њених могућих модификација, као што су фолклоризам (такозвано друго постојање фолклора), као и ауторске креације инспирисане фолклором у садашњости. Истраживање етно-културолошких традиција је још увек тематско, у смислу посматрања нематеријалног културног наслеђа и компилације регионалних, националних и светских листа. Новоразвијени облици локалне културе су реакција на трендове глобализације.

У чешком окружењу могу се наћи многи примери који показују трансформацију традиција, како у ранијим периодима, тако и у савременом добу, са значајним улогама појединаца, које су биле услов за развој и појаву ових трансформација. Регија Моравска, а посебно неки њени северни крајеви, специфична су географско-историјска област у Републици Чешкој, где се богат културни регионализам формирао на основу народне културне традиције.

Систем културе у малој етнографској регији Влашка (Valašsko) описан је у студији Јане Поспишилове (Jana Pospíšilová). Ова област, која се одликује демографском хомогеношћу и у којој се изрази традиционалне народне

културе мешају са њеним тзв. „другим постојањем“, масовна култура и глобални феномени под утицајем су значајних појединаца, чак и данас. Јозеф Кана (Josef Káňa, 1929–1994) пример је једног од њих – начитана особа, хроничар, приповедач, цртач и скаут, носилац усмене традиције и породичног и колективног сећања, коме је посвећен приватни музеј у селу. Његову активност у култури наставили су његови синови. Религиозност католичког становништва, као и локални свештеник, имају незанемарљиву улогу у очувању остатака традиционалне културе.

Етнографска област Хана (Haná) у централном делу регије Моравска спада у засебне етнографске регије још од 16. века. Иако су традиционалне регионалне форме постепено нестале, услед модернизације сеоског живота, оне су се вратиле са новом улогом, током буђења националне свести крајем 19. века. Интелигенција – већином учитељи, свештеници, лекари и уметници –допринела је ширењу ових форми. Активност појединаца није престала чак ни у 20. веку. Учитељица Мари Пахтова (Marie Pachtová, рођ. 1932) један је такав пример (у студији Мирослава Валке – Miroslav Válka). Она није само водила дечији фолклорни ансамбл, уређивала програме за презентацију фолклора и радила као лектор, већ покушава и да укључи старије фолклорне традиције Хане у културни календар града у којем живи. Између осталог, имала је кључну улогу у очувању производње ускршњих јаја из Хане, украшених сламом. Сличну пажњу посветила је празничном пециву. Посматрајући овај пример, може се показати трансформација регионалног културног израза у савремени друштвени живот као механизам стварања нове традиције.

Студија Луције Ухликове (Lucie Uhlíková) посвећена је новим песмама на југоистоку регије Моравска (Моравска Словачка – Slovácko) и анализира улогу појединца као стваралачке личности. На основу неколико примера, у студији се посматрају различите мотивације појединаца, различити степени личних креативних доприноса, као и „композиторских“ приступа. Ауторка размишља о разлици између очувања и ревитализације културног наслеђа, као и о иновацијама традиције, која је преко сто година под утицајем масовне културе.

Студија Мартине Павлицове (Martina Pavlicová) фокусирана је на трансформације народних плесова у југоисточном делу регије Моравска (Моравска Словачка – Slovácko). Ауторка се бави углавном мушким плесом вербуњк (verbuňk), који је еволуирао из природног мушког плесног израза у соло форму престижног плеса током 20. века, тј. током периода када су традиционални народни плесови већ заокружили своје форме у природном окружењу. Истраживање наглашава међусобну повезаност традиције и утицаја фолклоризма и појединаца, који одређују савремену форму плеса и њено ширење.

Пример утицаја носилаца традиције који се простире преко националних граница доноси Мирјана Менковић. Она се фокусира на чешке држављане, већином имигранте у периоду између два светска рата, који су

инвестирали капитал или донели експертизу у производњи текстила и текстилних производа у Краљевину Југославију. Осим, у структури преовлађујућег, страног капитала из Аустрије, односно Беча, знатан је био удео капитала из Чешке, а затим из Енглеске и Италије, уз значајно учешће Јевреја, пореклом из више европских држава. У исто време, већина квалификоване радне снаге имигрирала је из Чешке, укључујући и етничке Немце и етничке Чехе. Њихово вешто предузетништво утицало је на одређена посебна својства југословенске и српске текстилне индустрије. У овом периоду, појавио се први индустријски бизнис са конфекцијом и трикотажом, због доступности локалних тканих и предених тканина, које су прављене од увезеног материјала. Почети ове индустрије, као и њен каснији развој, били су под кључним утицајем страних инвеститора и имигрантске радне снаге, руку под руку са радионицама и мануфактурама специјализованим за завршну обраду префабрикованих производа и стварање препознатљивог бренда.

Рад Гордане Благојевић елаборира улогу личности у очувању културног наслеђа. У њему је представљена Миријам Салом, сценариста, редитељ и аранжер аматерског позоришта „Краљ Давид“ у Београду. Од оснивања 1986. године од стране јеврејске заједнице, њега Миријам сама води. Током протеклих 30 година радила је на успостављању интеркултуралног дијалога, првенствено на микронивоу суседства, али и у оквирима шире заједнице. Чланови трупе углавном су ђаци основних и средњих школа и студенти. Посебан феномен представља чињеница да већина њих заправо нису јеврејског, већ су српског порекла. На овај начин, позориште има образовну улогу, представљајући јеврејску културу првенствено младим људима који активно учествују у представама, а посредно и члановима њихових породица и београдској публици. Један од циљева овог истраживања био је да да одговоре на нека питања која се тичу улоге позоришта у животу младих људи, као и одзиву публике.

Још један пример личне животне посвећености очувању и преношењу традиције дала је Милеса Стефановић-Бановић. Она представља Гаврила Стефановића Венцловића – јеромонаха, вредног писара и надахнутог беседника из прве половине 18. века, који је обележио једно од кључних раздобља у историји српске културе. За собом је оставио око 20000 руком писаних страна, од којих је око 9000 на народном језику. Његови преписи првенствено су били намењени потребама богослужења, али у настојању да допре до своје пастве, Венцловић их је преводио и прилагођавао народном језику. Желећи да их начини разумљивим „сељану некњижевном“, не само да је проповеди преводио, већ је настојао да објасни делове који су били апстрактни или садржали сложенију терминологију, уносећи примере из свакодневног живота. Покушавајући да се приближи слушаоцима, Венцловић је користио изразе и појмове који су им били познати, па су у његове беседе ушли многобројни детаљи из народног језика, обичаја и свакодневног живота.

Jana Pospíšilová

jana.pospisilova@iach.cz

The Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno

Milesa Stefanović-Banović

milesa.stefanovic@ei.sanu.ac.rs

Етнографски институт САНУ, Београд

The Role of Personalities in Passing-Down the Tradition within the System of Culture

The perception of the role of individual creator as a bearer of the legacy of the past changed significantly especially at the beginning of the 1980s, alongside the arrival of modernists, such as Ernest Gellner, Benedict Anderson or later-on, Eric Hobsbawm. The mentioned personalities and their successors who based their theories on theses about the inventions of traditions that are ideologies of modern industrial era gradually die out. The Postmodernism puts the individuality in a different light and its relation to the past changes as well.

In our contributions, we submit one of the ethnology's possible views on the contemporary field in Czech Republic (Moravia region) and Serbia. This view takes into consideration the development line of traditional folk culture up to its possible modifications, such as folklorism (the so-called second existence of folklore), author's creation inspired by folklore et al in the present. The research into ethno-cultural traditions is still topical in terms of the observation of intangible cultural heritage and the compilation of regional, national and world lists. The newly developing forms of local culture are a reaction to the globalization trends.

In the Czech environment, many examples can be found that can show the transformation of traditions in older and contemporary periods with a noticeable role of the individual, which was a condition for the development and appearance of those transformations. Moravia and especially several parts thereof is a specific geographic and historical region in the Czech Republic, where rich cultural regionalism was formed based on the folk culture's traditions. The following study is based on the research into those regions.

The system of culture in a small ethnographic area in the region of Valašsko is described in the study of **Jana Pospíšilová**. The region, which features a demographic homogeneity and in which the expressions of traditional folk culture mingle with its so-called second existence, mass culture and global phenomena, is influenced by significant individuals even today. Josef Káňa (1929 – 1994) is an example – a well-read person, chronicler, narrator, draughtsman, and scout, bearer of oral tradition and family and collective memory for whom a private museum has

been built in the village. His cultural activity is continued by his sons. The religiosity of the Catholic residents as well as the local priest play a not minor role in maintaining the residues of traditional culture.

The ethnographic area of Haná in Central Moravia has been among distinctive ethnographic regions since the 16th century. Even though traditional regional forms had gradually disappeared as a consequence of the modernization of village life, these returned alongside new functions in terms of national consciousness from the late 19th century. It was the intelligentsia, mainly teachers, priests, physicians and artists, who contributed to the spread of these forms. The personalities' activities did not stop even in the 20th century. The teacher Marie Pachtová (born 1932) is an example of one such (in study by **Miroslav Válka**). She not only led a children folklore ensemble, moderated programmes aimed at presentation of folklore, and worked as a lector, but she also tries to involve older folk traditions of Haná in the present cultural calendar of the town where she lives. Among other things, she was instrumental in the preservation of the production of Easter eggs from Haná which are decorated with stuck-on straw. She paid similar attention to the ceremonial pastries. With the focus of this example, it is possible to prove the transformations of regional culture's expression into the contemporary social life as well as the mechanism of the creation of a new tradition.

The study of **Lucie Uhlíková** devoted to new songs in south-east of Moravia region (Slovácko) based on folklore traditions analyses the role of an individual as a creator. Working with several examples, the study monitors different motivations of individuals, different stages of personal creative contribution as well as different "composer's" attitudes/methods. It thinks about the difference between the maintenance and the revitalization of cultural heritage as well as about the innovations of the tradition influenced for more than one hundred years by mass culture.

The study by **Martina Pavlicová** focuses on transformations of folk dances in south-east of Moravia region (also the region of Slovácko). It deals mainly with the male dance verbuňk which evolved from a natural male dance expression into a solo form of the prestigious dance within the 20th century, i.e. during the period when traditional folk dances already completed their forms in the natural environment. The research accentuates the interconnection between the tradition and the influences of folklorism and individual personalities, which determines the contemporary form of the dance and its spreading.

An example of tradition bearers influence across the national boundaries is brought in the study by **Mirjana Menković**. It focuses on Czech nationals, mostly immigrants, in the period between the two World Wars, who invested capital or brought expertise in production of textile and textile products to Kingdom of Yugoslavia. In addition to the predominant foreign capital from Austria, primarily Vienna, the next most important share was that of capital from Czechia, only distantly followed by that from England and Italy, with a significant contribution by the Jewish community from several European countries. At the same time, most of the qualified workforce immigrated from Czechia, including both ethnic Germans and ethnic Czech. Their skilled entrepreneurship contributed to certain special features

of Yugoslav and Serbian textile industry. In this period, the first industrial businesses for ready-to-wear and knitwear clothes have appeared, due to availability of locally manufactured woven and knit fabric, mostly produced from imported thread material. Both their initial establishment and later development were crucially influenced by foreign investments and immigrant workforce, hand-in-hand with craft workshops and communal manufactures specializing in finishing the pre-made products and creating the recognizable brand products.

Gordana Blagojević's work elaborates a role of an individual in preservation of cultural heritage. It presents Mirijam Salom, play script writer, director and song arranger in the amateur theatre *King David* in Belgrade. Since its founding in 1986 by the Jewish community, it was run solely by Mirijam. Over the past 30 years, she has been working on establishing of intercultural dialogue primarily on the micro-level of a neighbourhood, but also within a wider community framework. Members of the theatre group are mostly primary and secondary school children and university students. The fact that most of them are not actually of Jewish but of Serbian descent is a sort of a phenomenon. In this way, the theatre has an educational role in presenting Jewish culture primarily to the young people who actively participate in plays and consequently to their family members and the Belgrade audience. One of the aims of this research was to give some answers to questions concerning the role of the theatre in the lives of the young people who take part in it as well as the reception of the plays with the audience.

Another example of personal, life-time devotion to preserving and passing over tradition is brought by **Milesa Stefanović-Banović**. She presents Gavril Stefanović Venclović - a hieromonk, hard-working scribe and inspired orator from the first half of the XVIII century, who marked one of the key periods in the history of Serbian culture. He left some 20000 hand-written pages behind, out of which some 9000 written in vernacular language. His transcripts were primarily made for church service needs, yet, trying to reach his flock, Venclović was translating and adapting them to vernacular language. In his effort to make them understandable and available to "illiterate peasant", not only that he translated the sermons, but also tried to explain segments that were abstract or of more complex terminology by inserting examples from everyday life. Trying to be as closest to his audience, Venclović used expressions and terms they were familiar with, thus his sermons were entered by numerous details from folk language, customs and everyday life.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Jana Pospíšilová

jana.pospisilova@iach.cz

The Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno

The Role of Individuals in the System of the Culture of a Small Ethnographic Region

The Czech countryside has passed a considerable transformation since the so-called Velvet Revolution in 1989. It is no longer a peripheral area from where people move to cities, although some villages are still depopulating. Rural development actors are local and national institutions and individuals who somehow influence the activities in the countryside and are important for the maintenance and development of local culture and the transmission of ethno- cultural traditions. In a small region in the south of Valašsko (Wallachia) called Závřší on the Moravian-Slovak border it was Josef Káňa (1929-1994), who was an important bearer of tradition, collector of folklore, storyteller, dancer, local chronicler and regional writer, painter, illustrator and founder of the local Scout troop. His son and other family members keep father's memory both in a small private museum and also develop his intellectual legacy in the local culture, particularly in the traditional storytelling and in the Závřšan folk ensemble. It is an example of generational transmission. Creation of the so called commemorative archaeology in the form of chronicles, photos, commemorative objects etc. is a conscious follow-up to intergenerational continuity that strengthens the integrity of the group, the family, the village or the region.

Key words: local culture, bearer, generational transmission, chronicler Josef Káňa (1929–1994), the Czech Republic.

Улога појединаца у систему културе у малој етнографској регији

Чешко село је прошло кроз значајну трансформацију од тзв. Плишане револуције 1989. године. Оно више није периферна област одакле се људи селе у градове, иако се нека села и даље расељавају. Чиниоци руралног развоја су локалне и националне институције и појединци који на неки начин утичу на активности на селу и значајне су за одржавање и развој локалне културе, као и преношење етно-културних традиција. У малој регији Моравске Влашке (Valašsko, Wallachia), Заврши (Závřší), на моравско-словачкој граници, значајан носилац традиције био је Јозеф Кања (Josef Káňa, 1929–1994), сакупљач фолклора, приповедач плесач, локални хроничар и регионални писац, сликар, илустратор и оснивач локалне извиђачке чете. Његов син и остали чланови породице чувају сећање на оца у малом приватном музеју, али и развијају његово интелектуално наслеђе у локалној култури, посебно у виду традиционалног приповедања и кроз завршански фоклорни ансамбл. Ово представља пример генерацијског преношења. Стварање тзв. комеморативне археологије у виду хроника,

фотографија, комеморативних објеката итд. је свесни наставак међу-генерацијског континуитета који јача интегритет групе, породице, села или регије.

Кључне речи: локална култура, носилац, генерацијско преношење, хроничар Јозеф Кања (1929–1994), Чешка Република.

The Czech countryside has passed a considerable transformation since the so-called Velvet Revolution in 1989. The first major change in comparison to the socialist village was the renewal of municipal government in 1990. Collectivized agricultural cooperatives were transformed into owners' associations. The restitution of nationalized property as well as return, though exceptional, to individual farming on own or leased agricultural land, which is linked with the so-called agrotourism and organic food production, took place. Today, we do not talk about the countryside as a peripheral area from where people move to cities. Nevertheless, some villages are still depopulating, particularly in the area of the so-called inner periphery or in the borderland, which was resettled after the expulsion of the German population after the Second World War. Weekend vacationers there sometimes account for the majority of the population. Besides them many young families with children and alternative individuals are leaving cities, since they find the environment corresponding with their ideas about the ideal environment for life: preserved nature, healthy air and space for direct interpersonal communication. In the agriculturally prosperous areas of the Czech Republic new houses are built in the countryside and large-scale agriculture is developing. Another form of enlargement of rural settlements is the so-called satellite towns around big cities and industrial conurbations.

Miroslav Válka summarized historiography of Czechoslovakian / Czech ethnological research on the problems of villages, historical and social context of transformation of village life and his own research findings on the countryside in his publications at the turn of the 20th and 21st century (Válka 2001, 2011). The Norwegian anthropologist Haldis Haukanes, as well as Czech sociologists, environmentalists (Librová 1994, 2003) or settlement geographers (Perlin 1999; Waishar 2013), dealt with the transformation of the Czech countryside from an anthropological perspective. Haukanes focused on the social structures and less on cultural issues (Haukanes 2004).

1. Support of the countryside in the transformation time

The Czech territorial structure is characterized by the existence of small villages and the settlement network does not have a unitary character in the Czech Republic. A dense network of small settlements in some areas alternates with more sparse distribution of large settlements in hilly and submontane areas. In mountain-

ous areas the valley type settlements dominate, which are accompanied with many now almost depopulated isolated mountain hamlets.¹

In the nineties of the 20th century and in the beginning of the 21st century, the Czech Republic joined by the realization of the government's Rural Renewal Programme the principles of integrated rural development announced by the European Union. It includes the annual competition of the "Village of the Year", which has several categories. Later, as an EU candidate country, the Czech Republic joined the program SAPARD (Special Accession Programme for Agriculture and Development), which is aimed at comprehensive development of rural areas and agriculture, including the maintenance of rural traditions and heritage protection (Válka 2001, 192).

The integration of municipalities, which took place in most European countries, was ceased after the change of the political regime in 1989 and in the nineties of the 20th century micro-regional associations of municipalities – microregions began to develop. Their existence was necessary for obtaining financial support from the European Union. The microregions often replicate natural and administrative borders or borders of ethnographic regions. Their structure may also be influenced by personal relationships between representatives of municipalities. The Czech municipalities are thus frequently interconnected into various types of associations that can secure collaboration, activities, and funds. In connection with the European initiative for rural areas "LEADER +" the so called Local Action Groups (LAG) began to appear. They represent another way of integrating rural areas. Associations of municipalities become LAG members as one entity. LAG territories may and they do break the district and administrative unit borders (Vaishar 2011, 145). Another type of territorial cooperation is the so called Euroregions. Their aim is to promote specific cross-border cooperation within the neighbouring countries.

2. Characteristics of the investigated region

For our paper we have chosen an example of a small mountainous region by the Moravian-Slovak border. The region is from the perspective of ethnographic differentiation of the Czech Republic and Moravia part of southern Valašsko. According to the catchment area it is a part of the Valašské Klobouky region and local people call it Závřší (Pospíšilová 2015, 13). The subregion consists of three villages Nedašov, Nedašova Lhota and Návojná, which are also members of the Jižní Valašsko microregion, founded in 1999². From 2012 they are members of the Ploština LAG³.

¹ (https://www.czso.cz/csu/czso/4120-03-casova_rada_1961_2001-3_velikostni_struktura_obci_).

² <http://jizni-valassko.webnode.cz/>

³ The territory Ploština o.s. LAG lies on the border district of Zlín and Vsetín, adjacent to the Hornolidečsko, Vizovické, Jižní Valašsko and Luhačovské Zálesí micro-region. The Ploština LAG covers a territory of 15 municipalities and 2 cities.

White Carpathians hills surrounding these villages together with the historical and present communication net contribute to certain closeness of the region, which is characterized by distinctive features typical only of this particular region and the people living in it. In terms of traditional folk culture it is thus a culture, whose main features were influenced by the Carpathian culture sphere. Inhabitants of the three villages, Závřšané, which are nicknamed Tarahúni⁴, are perceived as an independent local group with special identity awareness by the surrounding villages. They become the target of mocking remarks and people tell jokes about them. The local current culture⁵ maintains the continuity of traditional folk culture in terms of traditions and festivals of calendar (annual) cycle, which is connected with the Christian liturgical calendar up to the present time. However, the traditional features can be also found in prose and musical folklore (in folk storytelling and singing, music) and others. Main characteristics of the region are demographic homogeneity of municipalities, extraordinary religiousness of local Roman Catholics⁶ and firm family ties in branched families with many children. Not many young people from elsewhere come to the families; usually only for the purpose of marriage. The relative isolation of the region was disrupted when various mass media entered people's lives during the last hundred years. In addition to books, newspapers and magazines it was the radio in the late twenties of the 20th century and later in the sixties it was television and gradually other technical innovations and inventions together with mass culture. Opening of the Bynice – Horní Lideč railway with a stop in Návojná in 1928 may already be considered a breakthrough for the life of Závřšané. Men stints abroad, not only seasonal work in the former Upper Hungary (today's Slovakia), also brought new phenomena into the local community. The First and Second World War, the communist overthrow in 1948 and the collectivization of agriculture, which Závřšané tenaciously resisted, were all significant milestones in the 20th century. The collectivization finished in the early seventies, and only then men and women began to commute to work to a greater extent.⁷

<http://mas.plostina.cz/index.php?page=zakladni-informace>

The main aim of LAG is to improve the quality of life and environment in rural areas. One of the tools is also active acquisition and distribution of subsidies (according to www.nmascr.cz). The condition for establishing and functioning of LAG is that the business sector (entrepreneurs, company owners) must have more than 50% representation of all members of the LAG. https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/pedf/js14/g_venkov/web/skripta/geografie-venkova-skripta.pdf (accessed February 17 2017).

⁴ Their nickname Tarahúni, Taroši is rather of pejorative character and its origin is unclear. (Kolařík 2012); <http://valachbloguje.blogspot.cz/2014/12/tarahuni.html#!/2014/12/tarahuni.html> (accessed February 20 2017).

⁵ Local culture should be regarded as an important phenomenon of the whole society culture, as an identifying factor of local people, as part of link to the place to live. (Drápala- Pavlicová 2014, 171).

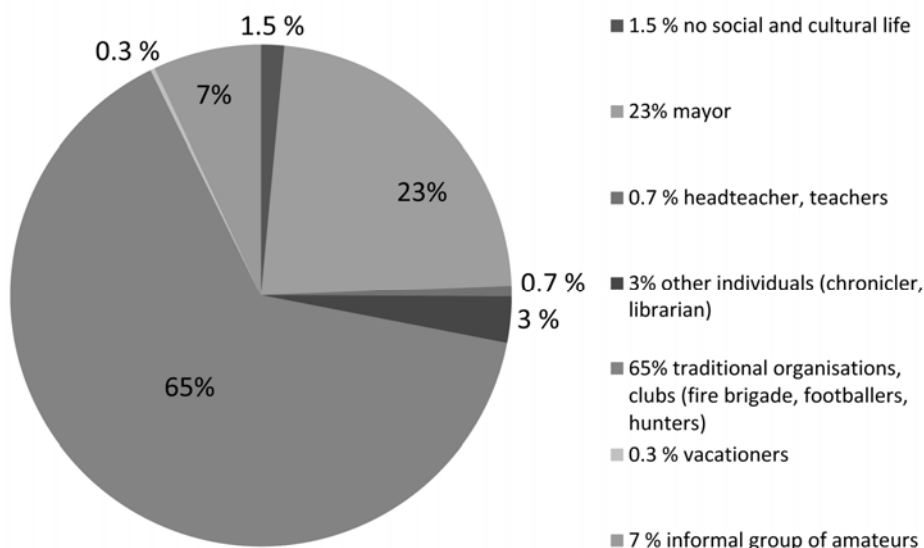
⁶ <http://www.respekt.cz/tydenik/2009/40/v-raji-pravych-katoliku>

⁷ Collectivization of agriculture started and was completed later than elsewhere in Moravia. In Návojná it was in 1959, in 1963 a state farm common for Nedašov and Nedašova Lhota was established, but even in 1972 there were about 90 private farmers in Nedašov and only in June 1973, the state took over land and cattle of the last two private farmers.

3. Rural development actors

The character of local culture, which maintains the local forms of social and cultural life, is linked to rural development actors. Rural development actors are all institutions and individuals who somehow influence the activities in the countryside or who are its part. Since the countryside itself is very diverse, there is a wide range of actors that can be categorized in several ways. The basic division is based on the hierarchical position in reference to the administrative organization of the territory. From this perspective, there are actors at the local level, as well as actors at regional / administrative unit level and eventually actors at the national level. From a formal point of view, it is public administration and interest self-government, non-profit organizations. The last category consists of informal interest groups and individuals.⁸

The research conducted in 2010 within the project of the Research Centre for Rural of the Charles University in Prague brought answers to the question, who participates most in organizing social and cultural life in your village.



Source: Perlín, Radim et al. 2010. Countryside and villagers. The accompanying publication to the exhibition. The Ministry for Regional Development. Prague.

In the process of maintaining and developing the local culture and passing ethno cultural traditions we can find personalities in rural environment that influence the content, range and intensity of the local culture. Such personalities of various intellectual profiles, anchored in the diverse range of social and professional

⁸ https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/pedf/js14/g_venkov/web/skripta/geografie-venkova-skripta.pdf (accessed February 20 2017).

status and connected by awareness of positive values of traditional spiritual and material culture are also in Závřší (Pavliščík 2007). In our paper we pay particular attention to the personality of Josef Káňa (1929-1994) and his family⁹. The local culture of the Závřší region is formed by various institutions, such as municipal councils, which are headed by mayors, who use different options for subsidized projects of cultural nature, and by societies and clubs (fire brigade, sport clubs, pension club and others), which “run their own show” (P. K.). From the perspective of the researcher the common local identity of all villages of the Závřší region is defined by “local centrism” or local patriotism, when categorization of the entire surrounding world, both nearby and distant, starts at the place of residence (Kandert 2004). An important role is played by the fact that inhabitants of all three villages belong to the same parish with its centre in Nedašov, where the parish church of the Assumption of the Virgin Mary was built in 1916, and that there is only one primary and nursery school. Another important actor of maintaining local traditions in the region is a folk ensemble Závřšan, founded in 1948 and which is colloquially referred to as “circle”.



The Závřšan folk ensemble, 2006

⁹ The bearer of the cultural and historical memory was a costume tailor, a long-time head of the folk ensemble Závřšan, Vincent Nesázal (1910-1990) or Marie Nováková (1921-20 ..), with whom a Czech ethnographer Professor Karel Chotek (1881-1967) carried out ethnographic research. Currently, one of the cultural actors is also Ales Naňák, the chronicler of the village Návnojná, the author of essays devoted to the local history.

Various traditions and customs that were a hundred years ago kept spontaneously by individuals or by certain social classes of the local community transformed into an organized form and attached to associations and organizations also in other regions, for example in other villages of southern Valašsko, Valašská Senica and Francova Lhota (Románková 2008, 12).

4. Folk tradition as an integral part of the local culture

As revealed in the ethnological research, traditional storytelling formed an integral part of the local culture in Závřší. Many folklorists pointed out the importance of natural narrative situations for oral tradition, and their works emphasized narrative research in small social groups or locations.¹⁰ Narrative situations that I have experienced in the Závřší ethnographic subregion were of three categories: 1) traditional working occasions (pig-slaughtering, plucking feathers, plum jam cooking, field work etc.); 2) social gathering in public (in the pub, in the distillery, in front of the church, shop etc.); 3) everyday or holiday meetings of family members and neighbours (people went for a chat on weekdays and during celebrations, customary or ceremonial occasions). In the seventies of the 20th century, it was still possible to find the traditional genre structure of storytelling repertoire. I watched spontaneous and artificially induced storytelling opportunities, and I witnessed amount of coherent storytelling (genres) told by excellent and also less skilled storytellers from both the old and youngest generation, including school children. Among the respondents there were several personalities who were in their surroundings acknowledged as storytellers, entertaining companions (entertainers?) or as experts on local history due to their ability to tell enthralling stories. Short and longer stories (life stories), local and demonological legends, tales and other recorded storytelling give evidence of richly developed folk storytelling told by inhabitants of Nedašov, Nedašova Lhota and Návojná.¹¹ This fund is also the legacy of unknown narrators who had concerned and attentive audience at many meetings, which took place at specified occasions during a year. In 1974 despite the modernization of society and the village life we managed to collect folk storytelling in its traditional form, which at that time preserved only in some places. According to a Prague ethnologist Josef Vařeka it was possible due to similar geographical conditions on both sides of the Moravian-Slovak border and Wallachian colonization, which largely integrated the area and distinguished it culturally from the rest of the Czech lands (Vařeka 1994; Pospíšilová 2014).

¹⁰ Rychnová, Dagmar: K metodice zápisu lidové prózy. (O významu přirozené vypravěčské situace.) *Český lid* 44, 1957, s. 323–328; Kiliánová, Gabriela: Ako, kedy a čo si ľudia rozprávajú? Rozprávačské okruhy a repertoár v 80. rokoch 20. storočia v jednej obci. In: Hlůšková, Hana (ed.): *Folklór v kontextoch. Zborník príspevkov k jubileu doc. PhDr. Ľubice Droppovej, CSc.* Bratislava 2005, s. 141–150.

¹¹ Selectively they were published in the book Pospíšilová, Jana. 2015²: *To sem čula na vlastní oči...*

Between 1908-1909 and 1912-1913, an important Moravian collector Hynek Bím (1874-1958), who cooperated with a composer and collector of folk songs Leoš Janáček (1854-1928)¹², recorded many folk songs and dances from the region. Dozens of other songs were recorded about forty years later by a team of workers from the State Institute for folk songs, Brno (now The Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences in Brno) in the preparation of a large song collection from the Valašskokloboucko region.¹³ An editor of the collection, ethnomusicologist Karel Vetterl said: "We find that the folk song is not dying out, as it has been claimed earlier, but it is developing and lives among people" (Vetterl 1955, 16).

Present returnable ethnological studies show a constant need for spoken word, oral transmission of information and desire to tell stories in a small group – a family, neighbourhood, the street. Participating in local customs and festivals is natural and common as well. Relationship to the place, local history and culture is formed from childhood by oral narrative of the same stories. Active knowledge of some of them and the ability to tell and share humorous stories and jokes is maintained in families up to the present time. Children who tell jokes and funny stories pass (maintain) what is spread by word of mouth and at the same time they are influenced by reading, television, internet (Pospíšilová 2003). Family ties and common history resonates in oral tradition through direct communication between generations.

An example of positive attitude towards local history and landscape is saving of an old tree, the so-called picture pear, in 2014. The tree had its name after the "Holy picture" that was placed on its trunk and depicted the Holy Family. The pear stood "from time out of mind" on the road leading to Návojná and two legends about killing (tragic event) were connected to it and the place where it stood. The spreading tree had to make way for the renovation and expansion of the road. The local chronicler Aleš Naňák and "guardian" of old traditions, a son of Josef Káňa, Petr Káňa (b. 1959)¹⁴ took care of felling cutting the tree and preservation of a graft from it. They also published a booklet with the explication of the stories about the killing.

The local tradition is emphasized even by "ordinary people", who develop this interest by buying publications that relate to the place. This need to know about the place of residence is demonstrated in Závřší by an enormous interest in the book / *The collection of folklore prose / storytelling in the local dialect "To jsem čula na*

¹² Leoš Janáček was the chairman of the Working Committee for the Czech national song in Moravia and Silesia founded in 1905. Songs recorded by registered collectors from this institution are the basis of the manuscript archives stored in today's Institute of Ethnology of the Czech Republic in Brno.

¹³ Songs and dances were published within the song edition *Lidové písně a tance z Valašskokloboucka...*

¹⁴ The pear tree in Návojná was felled. What is its history?

<http://navojna.webnode.cz/products/obrazkova-hruska-v-navojne-byla-pokacena-jaka-je-jeji-historie-/> (accessed February 15 2017).

vlastní oči ... "I have heard it with my own eyes..." (Pospíšilová 2014, 2016). From the initiative of a local historian, I have prepared the publication of my own records from the seventies of the last century and the first edition of 500 copies was immediately sold out at the presentation of the book, which was also an "autograph" event.

5. Josef Káňa and his family, bearers of local cultural traditions

Josef Káňa, together with the founder of the Závřšan folk ensemble Vincent Nesázal, belongs to important personalities linked with the activities of the ensemble. He was its member, later the mayor of the village as well as a collector of folklore of the Valašsko region, local chronicler and regional writer, storyteller, painter and illustrator. Since the culture of the region includes both storytelling tradition and its bearers, who participate in its existence and maintenance, we consider the activities of J. Káňa significant. He recorded local stories and added his own illustrations in the manuscript *Pověsti. Příběhy a zvyky ze staré dědiny. Upraveno a napsáno podle vyprávění starých pamětníků z Návojně roku 1953. (Legends. Stories and traditions from an old village. Adapted from storytelling of old eyewitnesses from Návojná 1953)*. The manuscript was published after his death by his son Petr¹⁵. The Chronicle and the storytelling tradition of the village include local demonological stories with devils, water sprites, a white lady, a hag that sucked people's blood, as well as historical myths and life stories that served as entertainment, but also as a source of lesson. J. Káňa was also the municipal chronicler for some time, but in the politically hostile environment he stopped being the chronicler and continued recording stories only for himself and his family. In addition to the chronicle of the village Návojná from the earliest times to the year 1962 and the chronicle of the legends from Návojná, he was also the author of another manuscript book of legends from the neighbouring Slovak village Vršatec, thirteen Scout chronicles and dozens of handwritten fairy tales, poems, scout stories and chronicles, which he illustrated (Káňa, P., 1996, 5).

The extended family played an important role in the life of J. Káňa. With his wife Anna (b. 1935) they raised five children and their families with twenty five grandchildren live in villages on Závřší or nearby, so they are in a constant contact. They are active in the local culture and some are even literarily active. Sons and a husband of one of the two daughters are musicians and play in the Závřšan ensemble. The grandson of J. Káňa, Petr (1985), completed his studies at the Theological Faculty in Olomouc and is the author of thesis, in which he described the case and arrest of the parish priest Půček from Nedašov, i.e. the event in the Nedašov parish from 1949.¹⁶ He documented a concrete example of persecution of priests after the communist coup in 1948 and brave response of parishioners who physically de-

¹⁵ Káňa, Josef: *Pověsti. Příběhy a zvyky ze staré dědiny. (Legends. Stories and traditions from an old village.): Ateliér umělecko – řemeslného malířství Petr Káňa Návojná, 1999².*

¹⁶ Káňa, Petr. 2011. Události roku 1949 ve farnosti Nedašov - případ Půček a spol. Olomouc. Diploma thesis.

fended the priest during his arrest. The thesis was published with the financial support of the Zlín region and the Závřsan folk ensemble under the title *Kniha o faráři Půčkovi* (*The Book about the parish priest Půček*) (Káňa, P. 2012). The restorer and painter Peter Káňa (b. 1959) is also the author of the monument dedicated to the priest Fratišek Půček and the event of January 1949. It is a three meters tall wooden cross with prison bars and a cracked sandstone heart standing above the village Návojná.¹⁷



The Cross on the Hillside, Návojná – Nedašov

As we have already mentioned, Josef Káňa actively cooperated with the Závřsan circle, which is currently lead by Vladimír Káňa, the nephew of J. Káňa. The aim of the ensemble is to coordinate and support sustainable regional development of Závřší, the Jižní Valašsko microregion, the Czech-Slovak border area of the Zlín region; to support regional heritage of folk culture, local traditions and interpersonal relationships.¹⁸ According to our respondent Petr Káňa (b. 1959) the whole family, including his siblings, continues to pass down the heritage of thought

¹⁷ <http://www.pametnimista.usd.cas.cz/navojna-kriz-na-pamatku-udalosti-z-21-1-1949-v-nedasove/> (accessed February 20 2017).

¹⁸ http://rejstrik-firem.kurzy.cz/rejstrik-firem/DO-26668025-narodopisny-soubor-zavrsan-zs/#id_sekce_zapis/ (accessed February 28 2017).

<http://www.tvnoe.cz/porad/u-nas-aneb-od-cimbalu-o-lidove-kulture-valassky-kruzek-zavrsan-28-dil> (accessed February 20 2017).

of J. Káňa and contributes to maintain local Wallachian folk traditions .: "It's based on the friendship, we do not have space, we meet when needed, no rehearsals. " The ensemble regularly performs at a harvest festival and a local festival linked to the celebration of the Marian feast day in August, which is held in Nedašov in the church and in public areas.



The procession with the harvest wreath, Návojná 2015

The ensemble also performs in the Nicolas fair in Valašské Klobouky, where it shows traditional crafts on the square, as well as the so-called Live nativity scene in the centre of Nedašov on Christmas Day 25. 12.



The live nativity scene, Nedašov, 2015

At various festival performances and fairs in Moravian villages and small towns the ensemble performs a show called *Rok na dědině* (*The Year in the Village*) with various customs, songs and crafts that relate to separate periods of the year.¹⁹ Members of the ensemble wear folk costumes also in municipalities on the occasions of the pilgrimage to the chapel in Návojná (the Feast of the Holy Trinity) and Nedašova Lhota (Saints Cyril and Methodius) and of Easter (Easter Saturday and Monday “thrashing of girls with Easter stick”). For the fiftieth anniversary of the ensemble foundation its members published a booklet with photos on the brief history of the ensemble. The last exceptional festival which the Závřšan ensemble participate in was the mass and a celebration of one hundred years anniversary of the consecration of the church in Nedašov (2016) along with the harvest procession and the consecration of the harvest wreath.

6. Josef Káňa, the pioneer of scout ideas



Josef Káňa – The Chief Grey Wolf, Návojná, 1947

¹⁹ Závřšan has a long-standing cooperation with the Wallachian Open Air Museum on programs of Wallachian year, it performs on the folklore festival in Strážnice, and in 2016 it appeared in the Ride of the Kings in Vlčnov, etc. others.

Josef Káňa was a multilayered personality. As we have already stated, he maintained and recorded local traditions, but at the same time he was inspired by reading adventure literature and founded a Scout troop in Návojná. He is thus also linked to the origin of the local scout movement.²⁰ Although it would seem that it is a vastly different subculture than the local culture growing out of the Wallachian traditions, they combined and formed a consistent whole in the life of J. Káňa. Scouting as an educational movement anchored in Christianity allowed J. Káňa to fulfil the ideals about the life of "decent people" in nature with similarly oriented peers. J. Káňa, who carried a nickname "Grey Wolf", became the founder of the Scout troop "Rock Eagles" in Návojná in 1947. Furthermore, the same year he founded the Foglar's reading club 8296.²¹

His son Peter Káňa remembers the foundation of scouting and its further development in Závřší : "... the first impulse was roughly in 1943 when my father's teacher – my father was about fourteen years old – read to his pupils at school a book *Vlci proti Mustangům (the Wolves against Mustangs)*.²² And the book is basically about boys from a village who longed for scouting and they sewed tents from blankets on pastures and then they built a sort of summer camp and it inspired him so much that he realized that all the conditions - the conditions that the boys had in the book they had. They also went on pastures, they also were from a village, and they also desired to experience something. ... So he began to look for scout magazines, he began to wonder where it could be and it ended that right after the war in 1945, a teacher Tomašík backed them and they made a clubroom in the former castle in Návojná and it developed in a scout troop with almost twenty, twenty five members ... they lived illegally from those ideals on Závřší until 1955 or 1956, up to that year we had records in the chronicles ... "(PK 519, 1999).²³

Scouting activities on Závřší were affected, as elsewhere in Czechoslovakia, by prohibitions from the communist power in 1948. In the mid-sixties there was renewal of scout activities and in 1966 the Club of Young Eagles was founded. Members of this club were children of Rock Eagles. In 1968, the scout troop in Závřší came alive, but in 1970 it was again officially dissolved. In the years of lack of political freedom after 1948 and at the time of the so called normalization after 1970 scouting lived illegally and under various covering organizations. Its activities can be seen as a way of resistance to the state regime. Scouting in Czechoslovakia was restored in 1990 and today it is active under the name Junák - Czech scout and has 2,133 troops in the Czech Republic.

²⁰ Scouting is the biggest worldwide organisation and the biggest organisation for free time in the Czech Republic. <https://cs.wikipedia.org/wiki/Skauting>

²¹ For details see Naňák, Aleš. 2015. Když se Návojná stala zemí Skalních orlů. (When Návojná became the country of Rocky Eagles.) *Zvuk* 3 (4): 82-85.

²² The book for children and youth written by František Omelka: *Vlci proti Mustangům (The Wolves against Mustangs)* (1904-1960).

²³ The records of interviews with Petr Káňa are stored in the documentary collection of the Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno, signature Pk.

The Grey wolf, the father J. Káňa, used to take his children to the surrounding nature, the hills towards the nearby Slovakia and one of the most popular places was the ruined castle Vršatec. "Between two tents sewed from old tarpaulins and covered with the signs Rock Eagles and Young Eagles and painted Indians, fire crackles and enlightens the foot of the rocks where our tents are built and the next night of our camp starts. Our father and mother sit by the fire, we kids around them, me as the youngest I timidly cuddle up to my mommy and daddy begins to tell stories..." (Káňa, P., 1996, 4).

Josef Káňa wrote the chronicle of Scouts since his eighteens. "The Chronicle is sewed, made at home, wrote on sacks of flour and painted with natural colours. Right after the war there was lack of paper," says his son Peter. "Their goat paid for their scouting with its life, because it climbed into damage, swelled and died. The cover of the chronicle is made of its skin," reveals Peter Káňa something from the family history. Letters that Peter Káňa inherited from his father give evidence of contacts with the writer of youth literature and important personality of Czech scouting Jaroslav Foglar (1907-1999).

Peter Káňa (born 1959), one of the five children of Josef Káňa, lives in an old wooden house, in which he built a family museum "The Hall of the Grey Wolf" - a room where he stores his father's chronicles, documents, photographs, scout symbols, and others.



The Hall of the Grey Wolf, Návojná, 2017

He has four children, honours his father's memory, and like other siblings and their children, he continues in his father's footsteps, because as he says: "Genes are inher-

ited. As it is said: Preserve Heritage of Our Fathers, Lord, 'so again and again' ... It intersects here, those Scouts with those Wallachians "(PK 520, 1999).

Because Petr Káňa inherited his father's artistic talent and has always felt a deep involvement with drawing, he is a professional painter and restorer. He evaluates the past and his father with the words: "It was a piece of his life, it was not played. It's a tradition. „One of the visitors to the small museum was also a renowned Czech writer Ludvík Vaculík (1926-2015), a native of the neighbouring village Brumov, who wrote about herding of goats and playing Indians in his novel *The Czech Dream Book* (1980).

7. Conclusion

The nature of the local culture in Závřší is determined by local, national and international (European projects) institutions, by active local individuals, who often adhere to the traditions of the village or region and finally by globalization, which enters local cultural processes (Giddens 2000). We recognized the bearer of the local culture Josef Káňa as a chronicler of the village Návojná, a storyteller and expert on local history, a collector of Wallachian folklore, a member of the Závřšan folk ensemble as well as the Grey Wolf, the chief of a Rock Eagles scout troop. J. Káňa was considered to be the bearer and user of the multilayer local culture not only in his three-generation family, but also in a wider regional scale of Závřší. His talks where he told stories were actively attended by children and thus the transmission of traditions took place naturally. This process also took place in other families as our ethnological research from the seventies of the last century and returnable research in the nineties of the 20th century or twenty years later revealed. During returnable research children, and twenty years later grandchildren of J. Káňa, showed to be exceptional experts in local folklore traditions among their peers in classrooms. Activities of the Závřšan local folk ensemble, where the family of J. Káňa comprises the core of its members, represent partly institutionalized form of transmission of Wallachian folk. The Scout Movement, which was discovered for Závřší by J. Káňa in the forties of the last century, has influenced several generations in Závřší and is living among children and youth up to the present time. It seems that social and spatial mobility has not weakened the position of the family in the generational transmission. Creation of the so called commemorative archaeology in the form of chronicles, photos, commemorative objects etc. is a conscious follow-up to intergenerational continuity that strengthens the integrity of the group, the family, the association, the folk ensemble (Hlůšková 2000, 15).

One of the many concepts of culture is the concept of "culture", which consists in the fact that the population is assigned a set of goods and properties defined in terms of human behaviour and representation. "Culture" in this sense is used to identify the difference. The starting point here is the idea that culture of people from the particular ethnicity or nationality is created from a kind of essence that is reducible to a set of inherent properties. In other words, they do what they do because they are what they are (Friedman 1994: 72 by Müllerová in 1998, 209-210). We have concretized the above mentioned quote of one of the anthropological defini-

tion of culture by ethnographic material from a small region in the Czech Republic lying on the Moravian-Slovak border.

Bibliography

- Drápala, Daniel, Martina Pavlicová. 2014. "Etnografická rajonizace: úvahy nad jejím historickým vývojem a smyslem současné existence." *Národopisná revue* 24: 171-188.
- Friedman, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Giddens, Anthony. 2000. *Unikající svět*. Praha: Slon.
- Haukanes, Haldis. 2004. „Velká dramata – obyčejné životy. Postkomunistické zkušenosti českého venkova.“ Praha: Slon.
- Hlôšková, Hana (ed.) 2000. *Tradičná kultura a generácie*. Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied.
- Káňa, Petr. 1996. „Předmluva.“ In Káňa, Josef. *Vršatecké pověsti*, 4-5. Brno: V. Fialová.
- Káňa, Petr. 2012. *Případ faráře Půčka*. Břeclav: Jiří Polach
- Kandert, Josef (ed.). 2004. *Jihomoravský venkov po socialismu. Filipovsko na konci devadesátých let 20. století*. Informatoria katedry sociologie – Filipov III. Praha: Matfyz.
- Kiliánová, Gabriela. 2005. „Ako, kedy a čo si ľudia rozprávajú? Rozprávačské okruhy a repertoár v 80. rokoch 20. storočia v jednej obci.“ In *Folklor v kontextoch. Zborník príspevkov k jubileu doc. PhDr. Ľubice Droppovej, CSc.*, ed. Hlôšková, H., 141-150. Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied.
- Kolařík, Josef. 2012. „Tarahún“. *Vlastivědné kapitoly z Valašskokloboucka* 13: 37-38.
- Librová, Hana. 1994. „Pestří a zelení. Kapitoly o dobrovolné skromnosti.“ Brno: Veronika
- Librová, Hana. 2003. „Vlažní a váhaví. Kapitoly o ekologickém luxusu.“ Brno: Doplněk.
- Vetterl, Karel (ed.). 1955. *Lidové písně a tance z Valašskokloboucka*. Díl I. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Vetterl, Karel, Z. Jelínková. 1960. *Lidové písně a tance z Valašskokloboucka*. Díl II., Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Müllerová, Birgit. 1998. „Kultura a moc: průmyslový podnik po sjednocení Německa.“ *Český lid* 85 (3): 209-222.
- Naňák, Aleš. 2015. „Když se Návojná stala zemí Skalních orlů.“ *Zvuk* 3 (4): 82-85.

- Pavlišťík, Karel. 1995. "Lidová kultura". In *Zlínsko. Vlastivěda moravská*, ed. Nekuda, V., 201-202. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost v Brně, Muzeum jihovýchodní Moravy ve Zlíně.
- Pavlišťík, Karel. 2007. „Vincenc Nesázal a jevištní prezentace zvykoslovných aktivit Valašského souboru Závřšan z Nedašova.“ *Vlastivědné kapitoly z Valašskokloboucka* 8 (1): 14-25.
- Perlín, Radim a kol. 2010. *Venkovy a venkované. Doprovodná publikace k výstavě*. Praha: Ministerstvo pro místní rozvoj ČR.
- Perlín, Radim. 1999. „Venkov, typologie venkovského prostoru“. In *Česká etnoekologie*, eds. Malý, F. and B. Viktoriová, 87-104. Praha: Cargo Publishers.
- Pospíšilová Jana. 2013. „Priče sa moravsko-slovačke granice.“ In *Kulturna prožimania: antropološke perspektive*, ed. Radojčić, D., 125-135. Belgrade: Etnografski institut SANU.
- Pospíšilová, Jana. 2003. „Co si školáci vyprávějí.“ In *Rajče na útěku. Kapitoly o kultuře a folkloru dnešních dětí a mládeže s ukázkami*, ed. Pospíšilová, J., Brno: Doplňěk.
- Pospíšilová, Jana. 2014. „Regionální a národní identita ve vyprávěných příbězích z Nedašovského Závřší.“ In *Valašsko - historie a kultura*, eds. Urbanová, S. a kol., 79-86. Ostrava: Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě (Centrum pro hospodářské a sociální dějiny a Ústav pro regionální studia).
- Pospíšilová Jana. 2016. „*To sem čula na vlastní oči... . Tradiční vyprávění na nedašovském Závřší.*“ Valašské Klobouky- Brno: Muzejní společnost ve Valašských Kloboukách-Etnologický ústav AV ČR.
- Románková, Eva. 2008. „Význam a funkce výročních obyčejů v činnosti spolku, jednotlivce a lokálního společenství (na příkladu dvou jihovalašských obcí)“ viz http://www.narodopisnaspolcnost.cz/vestnik/nv_2008_2.pdf (accessed February 28 2017).
- Rozmístění a koncentrace obyvatelstva ČR – 2001. Velikostní struktura obcí. Český statistický úřad. https://www.czso.cz/csu/czso/4120-03-casova_rada_1961_2001-3_velikostni_struktura_obci (accessed February 20 2017).
- Rychnová, Dagmar. 1957. „K metodice zápisu lidové prózy. O významu přirozené vypravěčské situace.“ *Český lid* 44 (3): 123-128.
- Svobodová, Hana, Antonín Věžník. 2014. *Úvod od geografie venkova*. Brno: Katedra geografie. Pedagogická fakulta Masarykovy univerzity. https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/pedf/js14/g_venkov/web/skripta/geografie-venkova-skripta.pdf (accessed February 20 2017)

- Štika, Jaroslav. 2009. *Valaši a Valašsko. O původu Valachů, valašské kolonizaci, vzniku a historii moravského Valašska a také o karpatských salaších*. Rožnov pod Radhoštěm: Valašský muzejní a národopisný spolek.
- Vaishar, Antonín et al. 2013. *Změny krajiny na okraji velkých měst. Je suburbani-zovaný venkov ještě venkovem?* Brno: Mendelova univerzita.
- Válka, Miroslav. 2001. „Současný venkov a jeho cesta ke kulturní identitě.“ *Náro-dopisná revue* 11: 192-198.
- Válka, Miroslav. 2011. *Sociokulturní proměny vesnice. Moravský venkov na prahu třetího tisíciletí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Vařeka, Josef 1994: „Kulturní hranice a národní identita.“ *Český lid* 81 (3): 177-183.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Miroslav Válka

valka@phil.muni.cz

Department of European Ethnology, Faculty of Arts, Masaryk University, Brno

The Role of Personality in the Transmission of Cultural Forms

An Example of the Bearer of Regional Traditions in Central Moravia (the Ethnographic Area of Haná)

The ethnographic area of Haná in Central Moravia (Czech Republic) has been among distinctive ethnographic regions since the 16th century. Even though traditional regional forms had gradually disappeared as a consequence of the modernization of village life, these returned alongside new functions in terms of national consciousness from the late 19th century. It was the intelligentsia, mainly teachers, priests, physicians and artists, who contributed to the spread of these forms. The personalities' activities did not stop even in the 20th century. The teacher Marie Pachtová (born 1932) is an example of one such person (in study by Miroslav Válka). She not only led a children's folklore ensemble, moderated programmes aimed at presentation of folklore, and worked as a lector, but she also tries to involve older folk traditions of Haná in the present cultural calendar of the town where she lives. Among other things, she was instrumental in the preservation in the production of Easter eggs from Haná which are decorated with stuck-on straw. She paid similar attention to the ceremonial pastries. With the focus of this example, it is possible to prove the transformations of regional culture's expression into the contemporary social life as well as the mechanism of the creation of a new tradition.

Key words: intangible cultural heritage, Czech Republic, Haná region, Marie Pachtová.

Улога личности у преношењу културних форми Пример носиоца регионалних традиција у централној Моравској (етнографска област Хана)

Етнографска регија Хана у централној Моравској (Чешка Република) је међу најкарактеристичнијим етнографским регијама још од 16. века. Иако су традиционалне регионалне форме временом нестајале као последица модернизације сеоског живота, вратиле су се у новим улогама, у вези са националном свешћу са краја 19. века. Интелигенција – већином учитељи, свештеници, лекари и уметници – је била та која је допринела ширењу ових форми. Активност појединаца није престала чак ни у 20. веку. Учитељица Мари Пахтова (рођ. 1932) један је такав пример (у студији Мирослава Валке). Она није само водила дечији фолклорни ансамбл, уређивала програме за презентацију фолклора и радила као лектор, већ покушава и да укључи

старије фолклорне традиције Хане у културни календар града у којем живи. Између осталог, имала је кључну улогу у очувању производње ускршњих јаја их Хане, украшених сламом. Сличну пажњу посветила је празничном пециву. Посматрајући овај пример, може се доказати трансформација регионалног културног израза у савремени друштвени живот као механизам стварања нове традиције.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе, Чешка Република, регија Хана, Мари Пахтова.

The globalization trends, which became an ongoing problem worldwide at the end of the last century, elicited the reaction of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) that issued a recommendation to support and safeguard national (native) cultural traditions which originate in domestic (local) sources and which witness an unusually diverse culture of humanity.¹ Especially the inscription of chosen elements on the List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity awakened an unusual interest in that part of the cultural legacy, and the documentation of those elements became part of applied ethnology to which it granted a new social mission (Janeček 2015). However, we must be aware of the fact that the ongoing care for intangible cultural heritage is not very exceptional, as that care awakened a long-term interest, which, however, was defined in another ideological way and worked with another terminology. For this reason, the focus of our contribution will be on the aforementioned rigmarole in the development of the interest in intangible cultural heritage with concentration on the Czech Republic (Czech lands), where we will follow the phenomena from a wider social perspective as well as the perspective of one personality, a bearer of the mentioned cultural traditions.

1. National Culture and its Formation

In Central Europe, the interest in intangible cultural heritage (the period terminology speaks about national culture) is mostly based on traditional folk culture, i.e. cultural traditions of the pre-industrial village, where the roots of domestic culture, defined based on the ethnic principle, were searched for. In the historical Czech lands, which were part of the Habsburg Monarchy in the 19th century, as well as in the neighbouring Central-European and other Slavic countries, such struggles to define own specific culture related to the period of National Revival (Thiessová 2007). The Czechoslavic Ethnographic Exhibition, which was held in Prague in 1895, can be understood as the culmination of the mentioned process in the Czech cultural space. The ethnographic movement related to the Exhibition demonstrated its cultural and social potential and resulted in political requirements towards the government in Vienna (Brouček 1996). The Czechoslavic Ethnographic Exhibition and the corresponding preparations also produced a cultural phenomenon called

¹ The study has been written with the institutional support MUNI/A/0958/2016.

folklorism later – the second existence of folklore whose substance was to perform folk expressions on stage, outside the place of their origin, with new social functions and dramaturgical principles for stage and theatre. Through this, those phenomena were revived and involved in national culture.

Folk traditions were used – with a different intensity – for political and social purposes throughout the 20th century, even though they were interpreted in different political and ideological ways. After the year 1948, in the socialistic Czechoslovakia the further development of progressive folk traditions became part of the centrally controlled cultural policy of the state. The mass character of folklore movement, the organization of competition shows from regional to national ones, the performances at regional festivals as well as the International Folklore Festival in the South-Moravian town of Strážnice allowed folk ensembles and village groups – in addition to their wide presentation in cultural life of their home place – to present themselves on wide domestic social platform and – on a selective basis – even abroad. The massive support for folklore movement and the frequent presentation of folklore in mass media were even criticized, whereby the critics wrote about the burden of folklore and its political misuse (Mináč 1958). The Ministries of Culture of the former Czechoslovakia also subsidised with state funds the folk art production which was based on the tradition of homemade production and crafts and folk art. The Centre for Folk Art Production, a state institution founded pursuant to the law from 1957, researched into the above-mentioned field, published the periodical *Umění a řemesla* [Art and Crafts], organized the production of artefacts and ensured the promotion and commercial sale thereof in a network of shops called *Krásná jizba* [Beautiful Rural Room] (Křížová, Pavlicová and Válka 2015). A similar development was running in the other Central-European countries which belonged to the Eastern (Soviet) Bloc, even though with several specific features.

After the fall of the Iron Curtain at the end of the 1980s and the dissolution of political blocs dividing Europe, the social situation in post-socialistic countries changed significantly. In the Czech Republic, the aforementioned folklore activities were transferred to voluntary associations financed with own funds, or subsidized by the Ministry of Culture of the Czech Republic, Regional and Minority Culture Department, in a selective way and based on grant proceedings, or limitedly subsidized by local self-governments. The Centre for Folk Art Production was dissolved without a successor, and the producers, if they wished to continue their work, became artisans with all the risks and negative impacts of the competitive market. This post-social period of transformations includes the above-mentioned UNESCO rescue projects to which the Czech Republic as a member of this international cultural organization had to respond (Válka 2011, 154-160).

2. The Idea of Intangible Cultural Heritage

First, the Czech government and the Ministry of Culture of the Czech Republic replied to the UNESCO *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Folk Culture and Folklore* from 1989. In response to it, the Institute of Folk Culture in Strážnice as a scientific and research institution controlled by the Ministry of

Culture of the Czech Republic, prepared the series “Folk Handicrafts and Folk Art Production in the Czech Republic”, a video-documentation of surviving crafts. Since 1997, the team of authors led by Josef Jančář and then by Martin Šimša has recorded several tens of video-cassettes demonstrating more than one hundred hand-made techniques from diverse parts of the Czech Republic. The techniques had to comply with the criteria for art and craftsmanship, i.e. they processed natural materials using predominantly skilled handiwork (Jančář 2004). The subsequent UNESCO *Living Human Treasures* system got the form of the *Bearer of Folk Craft Tradition* award in the Czech Republic. Since 2001, the Ministry of Culture based on the recommendation of a specialized commission, whose members come from the Ministry of Culture, the Czech Academy of Sciences, the National Heritage Institute and open-air museums, as well as from producers’ professional associations and business partners, has been bestowing the award regularly every year (Šimša 2004).

The National Institute of Folk Culture in Strážnice has also been charged to prepare the text and picture documentation for the nomination commission. On a special website, it is possible to find the methodological instructions about the form and range of the nomination suggestion.² The emphasis is laid especially on the knowledge of manual technique, the production must be carried on and the key requirement requires the technological knowledge and experience to be passed down to the successors, either within families, or at workshops, courses or youth circles. The award is supported by the *Bearer of Folk Craft Tradition* trademark which has been registered at the Industrial Property Office of the Czech Republic and which is bestowed to the bearers in the form of a licence contract. The trademark should make the sale of products easier and promote the awarded producer. The Ministry of Culture of the Czech Republic and the Strážnice National Institute of Folk Culture promote the producers at regular exhibitions held on the occasion of the European Heritage Days; the producers should have an easier access to cultural and commercial events connected with the sale of traditional folk art products and the demonstration of manual techniques. Since 2001, the Minister of Culture has awarded sixty-two titles *Bearer of Folk Craft Tradition* in all branches of traditional crafts and art handmade production (Šimša 2007, 2009).³ The self-governing regions of the Czech Republic make their own regional lists of the bearers of folk craft traditions and the best bearers should be included on the national list.

Another implemented project is the series of video-documentaries *Folk Dances from Bohemia, Moravia and Silesia*, whose aim is to record regional types and styles of folk dances in particular historical lands of the Czech Republic, as they are surviving at their last bearers or in the environment of folk ensembles. The series with ten volumes, whose four vide-cassettes deal with Bohemia (western, southern, eastern and central Bohemia), and the rest deals with Moravia and Silesia (the ethnographic areas of Horácko, Brněnsko, Haná, Malá Haná and Záhoví, Slovácko, Walachia, Lachia and Silesia), was made between 1994 and 1997 under the

² [http://www.lidovaremesla.cz/\[retr.. 23. 2. 2017\]](http://www.lidovaremesla.cz/[retr.. 23. 2. 2017]).

³ [http://www.lidovaremesla.cz/?page=nositele/roky\[retr.. 23. 2. 2017\]](http://www.lidovaremesla.cz/?page=nositele/roky[retr.. 23. 2. 2017]).

leadership of Zdenka Jelínková and Hannah Laudová, leading Czech ethnochoreographers, and in cooperation with several regional experts in folk dances.⁴

The research fellows at the National Institute of Folk Culture in Strážnice worked-out another Czech project within the above-mentioned UNESCO declaration to safeguard cultural heritage – it is the *Conception of the Enhanced Care for Traditional Folk Culture* approved by the Czech government in 2003 (Conception 2003). The complex material tries to solve the issue of traditional folk culture within a wide historical, institutional and interdisciplinary context and with the application of modern technologies. The team of authors, which consists of the representatives from the Strážnice Institute and academic and museum sphere, has prepared a methodological material which has become a basis for questionnaire surveys performed by authorized workplaces in particular regions of the Czech Republic. The creation of the web portal www.lidovakultura.cz has brought a platform to present results of the first surveys which were aimed at the identification of the phenomena of traditional culture at present (Blahůšek 2006). In the final stage, the identification of the phenomena of traditional folk culture should make it possible to support the selected phenomena with the goal to safeguard them as part of national cultural heritage in the broadest sense of the word.

The *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*, inscribed after an external examination on the UNESCO list in 2001, can be mentioned as an example of the broadly understood cultural heritage at global level. The List has become a strong impulse for the implementation of the above-mentioned UNESCO Recommendation; as resulting from its structure, individual particular countries have approached its completing with different intensity and force; some were reserved, some activist because they perceived the List as an indicator of their cultural specificity and a witness to the cultural richness and potential of their own country and its inhabitants. It is, of course, a question to which extent different political pressures and lobbying have an impact here. If we return to the Czech Republic, the list was completed with a certain time delay (Blahůšek 2003). The first Czech intangible cultural element inscribed on the List in 2005 was Slovácko “verbuňk” – a male dance of jumping nature and an integral part of traditional dance culture in South-East Moravia. The dance was included based on the submitted documentation and after external examination proceedings (Krist, Pavlišník, Matuszková 2005). The safeguarding and forming of verbuňk after the Second World War was influenced – in addition to natural social occasions (kermes) – by folklore movement, local and regional folklore festivals and organized show of artistic leisure-time activities. Even the annual competition shows at the International Folklore Festival in Strážnice played a role in the revitalization of verbuňk in the 1990s. Besides the film and written documentation of the dance and its regional varieties, which were submitted to the UNESCO commission, events to support and safeguard it were planned. In 2010, the List of the *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity* was extended by the inscription of the Shrovetide Door-to-Door Processions in the Hlinecko Area (Eastern Bohemia) which has kept

⁴ <http://www.nul.cz/Informace.aspx?sid=202>[retr.. 23. 2. 2017].

its time-proven form with a plenty of specific masks, music accompaniment and fixed dramaturgy. The hitherto last independent element from the Czech Republic inscribed on the UNESCO List is a ceremony originally held at Shrovetide – the horsed procession of young men, most often called “the ride of the kings”, which has become a synonym for the South-Moravian village of Vlčnov (District of Uherské Hradiště), even though such door-to-door horsed processions were spread in many varieties throughout Bohemia as late as in the 19th century (Zibrt 1910). The tradition was inscribed on the List of the *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity* in 2011. Based on the common nomination of the Czech Republic and other countries, falconry and traditional puppetry – as a narrower Czech-Slovak nomination – were included in the List in 2016.

The above activities related to the safeguarding of intangible cultural heritage are, of course, currently carried out in other European countries as well. In 2007, the conception of the care for folk culture was approved by the Slovak government (Kysel’ 2007). The first Slovak intangible cultural element inscribed on the UNESCO List in 2005 was “fujara”, a folk musical instrument linked to Carpathian shepherd’s culture. Poland organized the exhibition *Skarby europejskiej kultury tradycyjnej* (Treasures of European Traditional Culture) at the Museum of Ethnography in Wrocław in connection with the discussions about the conceptions to support the project. The 2016 exhibition explained the projects for the safeguarding of intangible cultural heritage in particular European countries and presented their cultural elements inscribed on the UNESCO List. The exhibition also showed disproportions between individual European countries, as we mentioned above. Slovenia, where we can get information about selected phenomena in professional press (Kunej 2015) and many publications (Bogataj 2005), takes great care of the heritage of traditional intangible culture. Two cultural Slovenian elements have been inscribed on the list of world cultural heritage – the Carniolan sausage and the Metlika Easter dance plays (Bela Krajina); both of them are witness to an extraordinary wide range of the phenomena of intangible cultural heritage which comply with the criteria to be inscribed on the UNESCO List. Journal of Ethnology (Radojčić and Lukić Krstanović 2015) informed the Czech readers about the situation and its solution in Serbia. As the discussions show, the mentioned activities to safeguard the intangible cultural heritage of the world have a positive influence on the maintenance of selected cultural phenomena included in the List of Intangible Cultural Heritage on one side; on the other side, such activities bring about the conservation of the existing condition, which is a result of an often complicated development, and do not enable further natural development of the element. They build certain limits for their bearers and they avoid innovations that bring further social development of solidarity, which carries the above cultural artefacts.

Besides the above professionalized and institutionalized care for selected phenomena of intangible traditional culture, there is a wide space for personalities and informal groups which continue safeguarding the traditional cultural forms in the modern society based on different motivation. Their personal invention and creativity, need for self-realization, local patriotism as well as leisure-time activities play a certain role there. The above cultural activities largely contribute to the crea-

tion of local or regional identity which has its roots in the past and is connected with older ethnographic regionalization and differentiation of the population. The transmission of local and regional culture phenomena do not have to be only continual; we witness the interruption of a tradition and its revitalization, or even the invention of new traditions at different levels from the local to the national ones. We will document the above-mentioned processes on an example of one ethnographic area in Moravia and one distinctive female bearer of folk culture traditions.

3. Regional Roots of Cultural Heritage. An Example from Moravia and Haná

First, we have to state that due to the historical development, geographical situation and ethnic composition of Moravia, one of the historical lands of the contemporary Czech Republic (besides Bohemia and Silesia), the traditional culture in Moravia was unusually diverse because it absorbed Carpathian, Pannonian and Western-European cultural influences (Doušek and Drápala, ed. 2016). The centrally situated ethnographic area of Haná is one of the most distinctive ethnographic areas in Moravia. Due to its fertility and social status of its inhabitants, Haná was brought to a wider attention as early as in the 19th century. At the outset of the 17th century, Haná was drawn on the map of Moravia by John Amos Comenius. The Haná regionalism reached its peak in the 18th century, as it became an inspiration for music and literary stylish culture (Petrů 1985), and for the painter Josef Mánes, the founder of Czech national painting in the mid-19th century (Žákavec 1923). The modernization of rural life after 1848 as well as the emancipation of the farmers originally living in serfdom led to a gradual extinction of traditional cultural form, which first happened in Western Moravia and the Central-Moravian region of Haná. However, as early as at the end of the 19th century, the above folk traditions got new integrating functions, and the Czech patriotic society understood them as a witness to the maturity of folk classes and the peculiarity of their culture. The collecting of tangible artefacts, such as embroideries, ceramics, wood-carvings, glass reverse-paintings and painted furniture and the demonstration of traditional habits and customs of the calendar or family cycle on stage at “national” festivals is connected in Haná with the activity of Františka Xavera Běhálková (1853 – 1907), a collector and amateur ethnographer, and with social activities of the Patriotic Museum Club in Olomouc. The aforementioned patriotic cultural activity preceded similar activities connected with a large nation-wide event – the Czechoslovak Ethnographic Exhibition (1895). Several exhibitions of local lore and history were organized in Haná, and at the exhibition in Prague, the region was represented through a farmstead (*grunt*) in the exhibition village, and the “wedding in Haná” on Moravian days (Válka 2015).

At the time of the first independent Czechoslovak Republic (after 1918), the above-mentioned cultural activities were organized by political parties, mostly the Agrarian Party, which was the most influential party in the Bohemian and Moravian countryside. The largest regional event of that kind between wars was “The Year in Haná” (1923) – an ethnographic festival demonstrating Haná annual cus-

toms and habits, performed by agrarian young people from different parts of the region.⁵ Typical local tangible phenomena, such as folk dress or house and graphical expressions, were presented in a regional monograph (Bečák 1941). After the delimitation of Czechoslovakia, the celebrations “100 Years of Czech National Life 1848-1948” in Kroměříž, a residential town of bishops from Olomouc, which is situated in South-Eastern Haná, was a crucial milestone. The festival was accompanied by a national exhibition about the Kroměříž constituent diet and an ethnographic festival which presented folk traditions of particular ethnographic areas in Moravia.

Because the new political situation in Czechoslovakia after the coup in February 1948 was reflected even in the sphere of using the traditional culture for political purposes, the Communist ideology professing the class attitude to cultural phenomena preferred traditional folk culture of the Eastern-Moravian region of Wallachia due to its alleged rebellious traditions, archaic Carpathian culture and social poverty based on the mountainous character of the region. The rich region of Haná with its rural agrarian traditions was no longer ideologically acceptable; in case the Haná folk traditions were revitalized, then the inspiration was found at the time where the above-mentioned painter Josef Mánes stayed at the Kroměříž diet, i.e. in the mid-19th century. Despite the above ideological obstacles, folklore movement evolved even in Haná and a lot of dance and song ensembles were founded after the war; the most important ones were Mánes (in the town of Prostějov) and Klas (in the town of Kralice na Hané). Ethnographic festivals and folklore shows became step by step part of many towns in Haná; some of them were regional, some of them only local. Many significant personalities took part in the organization thereof, but it was Ludmila Mátlová-Uhrová who with its collection of folk dances did a significant collector’s work for the region, continuing the work done by Františka Xavera Běháčková (Mátlová-Uhrová 1954).

4. Marie Pachtová, a Bearer of Haná Folk Traditions

Marie Pachtová (born 1932) is among important personalities who played an important role in preserving the folk traditions in Haná in the second half of the last century. Pachtová’s work is tied to the town of Vyškov in southern Haná, which is sometimes called a “gate to Haná”. Her portrait published in the magazine *Folklore* on the occasion of her anniversary, includes literally adapted Pachtová’s memories of her childhood and village life in her native village Dědice near Vyškov. As obvious from her birth date, the village life in her childhood and youth kept its traditional forms based on individual farming and church calendar; these became a source of knowledge for her later cultural activity (Koudelka 2007). Maria Pachtová’s road to the safeguarding of folk traditions was specific, as she got to this work through fine art. She found her first inspiration at the elementary school, in

⁵ Similar ethnographic events took place in other Moravian ethnographic areas – *Slovácký rok* [The Year in Slovácko] (1921) in Kyjov, *Valašský rok* [The Year in Walachia] (1925) in Rožnov pod Radhoštěm and *Slezský rok* [The Year in Silesia] (1923) Jablunkov.

the craftwork lessons led by the teacher Julie Kubičková-Kummerová (1903–1980), who after the Second World War renewed the Haná Easter eggs decorated with straw ornaments, which were reminiscent of intarsia (Pachtová 1995). This decoration consisting of small straw pieces that were stuck on a coloured egg and composed in larger mostly geometrical (less often floral) pictures was typical for Haná. Unfortunately, it fell into oblivion at the end of the 19th century (Večerková 2003, 60). Even though different techniques to decorate Easter eggs were used in Haná as well, the uniqueness of the intarsia technique made Julia Kubičková-Kummerová to revitalize it. She discussed her steps with Antonín Václavík, professor of ethnography at Masaryk University in Brno and a leading expert in the field of folk art. Václavík dealt with the theme of Easter eggs from a wide comparative point of view within the Slavic lands, and he published it in his synthetic work about the genesis of folk art in relation to the annual custom cycle and agricultural year (Václavík 1959).

Easter eggs decorated with straw intarsia drew Marie Pachtová's attention; she continued her teacher's educational activity and became a keen promoter of the straw-decorated eggs. In addition to her own work linked with her participation in exhibitions and shows in the Czech Republic and abroad, her Easter eggs are part of museum collections as an evidence of the then author's work; they can also be found in private collections which their owners built so that the patterns do not repeat and each artefact is an original. For her collection of straw-decorated Easter eggs from Haná, Marie Pachtová was awarded the title *Master of Folk Art Production* (Válka 1997). She trained those interested among young people at home in Vyškov, she organized courses in cooperation with the District Centre of Culture and then the Club of Culture in Prostějov where she initiated the contest "The Most Beautiful Easter Egg" (Pachtová 1994). Since 1989, she has been regularly travelling to demonstrate the production of straw-decorated Easter eggs abroad; for several years, she regularly visited the town of Eutin in Schleswig Holstein. Her journeys abroad are also an occasion to get to know decorated Easter eggs of other European nations and to enter into friendly relations, as e.g. with Dorothea Šolcina from Bautzen, an important producer of Lusatian Easter eggs (Pawlikowa 2016, 52-53). In connection with the implementation of the project of the care for intangible cultural heritage, Marie Pachtová was awarded the title *Master of Traditional Handcrafted Production of the South-Moravian Region* in 2016 for a collection of Easter eggs decorated with straw intarsia. The title was bestowed upon her by the Council of the South-Moravian Region. Marie Pachtová uses the straw intarsia to decorate postal cards and bijouterie, which she gives her friends as imaginative gifts.

It is also ceremonial baked goods that can be considered to be a category of autochthonous folk fine art, besides the Easter eggs. The ceremonial baked goods were originally part of annual and family ceremonies. Even though the original superstitious beliefs related to the baked goods lost their obligatory character, the aesthetical and social function of the baked goods survived. For this reason, the ceremonial baked goods are another field that drew Marie Pachtová's attention. Resourcefulness, simplicity and rudimental shapes are typical for her ceremonial baked goods which she makes for different occasions, whether for folklore perfor-

mances and ethnographic exhibitions, or as a gift for anniversaries. She included her theoretical knowledge about folk baked goods as well as her practical experience in the methodological publication *Svatební koláč a zalikování svatby na Vyškovsku* [The Wedding Cake and Stopping the Wedding Parade in the Vyškov Area] (Pachtová, Procházka 2006), which not only is a “cooking book”, but also a thorough instruction how to make the Vyškov variety of the “wedding tree” (cake) together with examples how to use the wedding tree in the contemporary social and family life. Her other knowledge in the field of folk ceremonial and profane baked goods can be found in the monograph *Lidové pečivo v Čechách a na Moravě* [Folk Baked Goods in Bohemia and Moravia], where she published material from the ethnographic area of Haná (Št'astná and Prachařová 1988).

5. Marie Pachtová's Folklore Activities

Marie Pachtová plays an important role in the field of stage folklorism. Since 1970, she has been cooperating with the children's folk ensemble *Klebetníček*, which was founded at the City Community Centre in Vyškov (Válka 1997). She started leading the ensemble in 1975 and the ensemble evolved its social and cultural functions in the place of its origin, as it performed at school ceremonies, old people's home and on other occasions; it opened ethnographic conferences and exhibitions, performed at anniversary celebrations as well as at public events organized by the municipality. Marie Pachtová also performed with her ensemble outside the town of Vyškov – at shows of children's folklore from Haná in the Northern-Moravian town of Uničov, at Haná festivals in Kroměříž, Troubky nad Bečvou, Prostějov, and in Chropyně; they could be seen outside the region of Haná – at the International Folklore Festival in Strážnice, at the children's international festival “Písni a tancem [With Songs and Dances]” in spa Luhačovice, and at the International Military Folklore Festival in Rožnov pod Radhoštěm. After the year 1989, the ensemble could represent the Haná folklore in Dölben (Saxony), a Vyškov twin-city, and it more times performed at the International Folklore Festival in Karlsruhe, Germany.⁶ Marie Pachtová created stage programmes in which she included traditions and different stage properties in addition to dances and songs (Pachtová 1993). With her ensemble, she renewed spring processions on Death Sunday, when a dummy, who represents the old winter or Death, is thrown into the River of Haná, which flows through the town. Then a decorated “summer” tree is brought to the Vyškov square, where the ceremony continues with a dance performance in front of the local Town Hall. The revitalized custom has become a firm part of the city's cultural life, as the ensemble performances at the local pilgrimage, on the day of the Assumption of the Virgin Mary (15th August) has. At the above event, *Klebetníček* together with *Trnka*, another Vyškov ensemble, present regional cultural traditions beside other imported products of mass and popular culture. Both folk groups remember the old tradition of dance entertainments held on St. Catherine Day (25th November) with their every-year programme *Svatá Kateřina věší*

⁶ [http://www.klebetnicek.cz/\[retr. 23. 2. 2017\]](http://www.klebetnicek.cz/[retr. 23. 2. 2017])

housle do komína [St. Catherine Is Hanging the Violin into the Chimney]. Those entertainments closed the period of dance parties before the oncoming Advent. Advent has become a topic for the programme *Advent a Vánoce na hanácké dědině* [Advent and Christmas in the Villages of Haná], in which the ensembles try to offer another – spiritual – level as an opposite to the contemporary hectic pre-Christmas time (Pachtová 1999).

When working with the children's folk ensemble, Marie Pachtová likes using spoken language – the peculiar dialect from Haná, which she learned in her native village of Dědice and which made the region of Haná famous; however, it was also an object of parodies and ridicule from the side of other inhabitants in Moravia. Some of their literary expressions in Haná dialect are so distinctive and formally anchored that they can be ranked among the category of folk narrations about the life. She involved spoken inputs in stage programmes, she helped – as a language assistant – other ensembles from Haná; for many years, she has been moderating the Prostějov Haná Festival on Kermes Sunday. Marie Pachtová works with spoken language in another way as well. She is author of the books *Hanáckým dětem* [For the Children from Haná], three selected publications with children's folklore (Pachtová 1985-1994), which she has compiled for the needs of children's groups. Besides folk literature, these publications contain calendar customs and children's games which partially come from own collections of the author, and partially they are older published texts which are no longer available. Her other literary work concerns the history of folklore movement in the Vyškov area and the activities of ensembles *Klebetníček* and *Trnka*, in whose activities she takes part (Pachtová 1995). Her close cooperation with Zdeňka Rotreklová, a long-time chief of *Trnka*, the Vyškov military ensemble, led to the video-cassette *Lidový kroj na Vyškovsku v době dětství, dospívání, radosti i smutku* [Folk Costumes in the Vyškov Area in the Period of Childhood, Adolescence, Joy and Sadness] (2006), which documents the aesthetical value and functional variability of folk dress in southern Haná (Válka 2011).

6. Conclusion

Marie Pachtová's activities show on particular examples the participation of one personality in the safeguarding and formation of traditions in one region; they present a development line consisting in the personal voluntary work that is a pendant to the professional and institutional activities, as these are represented by the project of UNESCO or the Ministry of Culture of the Czech Republic. As obvious, the intangible cultural heritage can be preserved and developed in different ways whose success will be assessed only by the future.

It is a question to what extent the support for domestic (“national”) culture will stand up against the aforementioned globalization trends or multiculturalism that finds its advocates in the intellectual left-wing cultural sphere. Due to the criticism or even rejection of multiculturalism as a starting point for the next social development in many European countries, the social-scientific literature begins to use the new term “interculturalism” (Meer, ed. 2016). According to its authors, the term

includes a dialogue between different cultural groups and it pays attention to shared culture and replaces the demonized concept of multiculturalism with a new neutral name.⁷

Literature

- Bečák, Jan Rudolf. 1941. *Lidové umění na Hané. Lidová kultura hmotná* [Folk Art in Haná. Tangible Folk Culture]. Velký Týnec u Olomouce: nákladem vlastním.
- Blahůšek, Jan. 2003. "Mistrovská díla ústního a nemateriálního dědictví lidstva." [*Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*]. *Národopisná revue* 13 (1): 61-62.
- Blahůšek, Jan, ed. 2006. *Identifikace a dokumentace jevů tradiční lidové kultury v České republice* [Identification and Documentation of the Phenomena of Traditional Folk Culture in the Czech Republic]. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Bogataj, Janez et al. 2005. *Nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije.
- Doušek, Roman and Daniel Drápala, ed. 2016. *Časové a prostorové souvislosti tradiční lidové kultury na Moravě* [Folk Culture in Moravia: Time and Space]. Brno: Masarykova univerzita.
- Jančář, Josef. 2004. "Proměny péče o lidová řemesla v České republice." [Transformation in the Care for Folk Crafts in the Czech Republic] *Národopisný věstník* 21 (63): 22-39.
- Janeček, Petr. 2015. "Evropská etnologie a koncept nehmotného kulturního dědictví" [European Ethnology and the Concept of Intangible Cultural Heritage]. *Národopisná revue* 25 (3): 273-282.
- Kysel', Vladimír, ed. 2008. *Koncepcia starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru/To the Draft Concept of Care of Traditional Folk Culture*. 2008. Bratislava: Národné osvetové centrum.
- Koncepc. 2003. *Koncepcie účinnější péče o tradiční lidovou kulturu*. [Conception of the Enhanced Care for Traditional Folk Culture]. Praha: Ministerstvo kultury ČR.
- Koudelka, Oldřich, ed. 2007. "Vyprávění jubilantky Marie Pachtové" [Commemorative Narrations of Marie Pachtová] *Folklor* 18 (11): 14-15.

⁷ The study has been written with the institutional support of the Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, v. v. i., RVO: 68378076.

- Krist, Jan Miloslav, Karel Pavlišník and Jitka Matuszková. 2005. "O verbuňku – jeho současnosti a budoucnosti." [About Verbuňk – Its Present and Future] *Národopisná revue* 15 (4): 225-232.
- Křížová, Alena, Martina Pavlicová and Miroslav Válka. 2015. *Lidové tradice jako součást kulturního dědictví* [Folk Traditions as Part of Cultural Heritage]. Brno: Masarykova univerzita.
- Kunej, Rebeka. 2015. "Tanec a klobása – hmotná forma nehmotného kulturního dědictví, nebo naopak (slovinské zkušenosti)" [Dance and Sausage – a Tangible Form of Intangible Cultural Heritage, or Vice Versa (Slovenian experience)]. *Národopisná revue* 25 (3): 283-290.
- Kysel', Vladimír, ed. 2008. *Koncepcia starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru* [Conception of the Care for Traditional Folk Culture]. Bratislava: Národné osvetové centrum.
- Mátlová-Uhrová, Ludmila. 1954. *Hanácké tance z Tovačovska* [Haná Dances from the Tovačov Area]. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- Meer, Nasar, Tariq Modood and Ricard Zapata-Barrero, eds. 2016. *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the Dividing Lines*. Edinburgh: University Press.
- Mináč, Vladimír. 1958. Tíha folkloru [The Burden of Folklore]. *Literární noviny* 7 (12): 1.
- Pachtová, Marie. 1985-1994. *Hanáckým dětem I-III* [For the Children from Haná]. Prostějov: Okresní kulturní středisko.
- Pachtová, Marie. 1993. "Zalíkování svatby na Vyškovsku dříve a nyní" [Stopping the Wedding Parade in the Vyškov Area Before and Now]. In *Lidová kultura na Hané*, ed. Pavla Nachtmannová, 130-134, Olomouc: Okresní úřad.
- Pachtová, Marie. 1994. "Lidová výroba a děti" [Folk Craft and Children]. In *Lidová kultura na Hané*, ed. Pavla Nachtmannová, 95-100, Olomouc: Okresní úřad.
- Pachtová, Mare. 1995. "Rozvoj folklórní činnosti ve Vyškově od roku 1945 do současnosti" [The Development of Folklore Activity in Vyškov from 1945 to Date]. In *Lidová kultura na Hané*, ed. Miloslava Hošková, 27-30. Olomouc: Vlastivědné muzeum.
- Pachtová, Marie. 1999. "Jak obnovovat tradiční zvyky a obyčeje" [How to Revitalize Traditional Customs and Habits]. In *Lidové obyčeje na Hané a jejich slovní, hudební a taneční projevy*, ed. Markéta Mikysková, 206-209. Vyškov: Muzeum Vyškovska.
- Pachtová, Marie, Pavel Procházka. 2006. *Svatební koláč a zalíkování svatby na Vyškovsku* [The Wedding Cake and Stopping the Wedding Parade in the

- Vyškov Area]. Vyškov: nákladem vlastním. Rkp. v knihovně Ústavu evropské etnologie FF MU Brno.
- Petrům Eduard. 1985. *Copak to ale za mozeka hraje? Hanácké zpěvohry 18. Století* [What a Music is Playing? 18th Century Singspiels from Haná]. Ostrava: Profil.
- Pawlikowa, Andrea, ed. 2016. *Pruhi, kruhi, třiróžki/Sonnenrad und Wolfszähne. Pisane serbske jutrowne jejka/Verzierte Ostereier aus de Lausitz*. Budyšín/Bautzen: Serbski muzej/Sorbisches Muzeum. Katalog výstavy.
- Radojičić, Dragana and Lukić Krstanović, Miroslava. 2015. “Vytváření nehmotného kulturního dědictví v Srbsku [Creation of Intangible Cultural Heritage in Serbia].“ *Národopisná revue* 25 (3): 297-306.
- Šimša, Martin. 2004. “Nositelé tradice lidových řemesel – státní ocenění současných tvůrců tradičního řemesla. “ [Bearers of Folk Craft Traditions – governmental awards or contemporary creators of traditional crafts]. *Národopisný věstník* 21 (63): 30-45.
- Šimša, Martin. 2007, 2009. *Nositelé tradice lidových řemesel I, II* [Bearers of Folk Craft Traditions – I, II]. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Šťastná, Jarmila and Ludmila Prachařová. 1988. *Lidové pečivo v Čechách a na Moravě* [Folk Baked Goods in Bohemia and Moravia]. Praha: ULUV.
- Thiessová, Anne-Marie. 2007. *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století* [Formation of National Identities in Europe in the 18th through 20th Centuries]. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Václavík, Antonín. 1959. *Výroční obyčeje a lidové umění* [Annual Customs and Folk Art]. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1959.
- Válka, Miroslav. 1997. “Pachtová, Marie (roz. Surková).“ [Pachtová, Marie (born Surková)]. In *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*, ed. Martina Pavlicová and Lucie Uhlíková, 86. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Válka, Miroslav. 2011. *Sociokulturní přeměny vesnice. Moravský venkov na prahu třetího tisíciletí* [Social and Cultural Transformations of the Village. Moravian Countryside at the Outset of the Third Millenium]. Brno: Masarykova univerzita.
- Válka, Miroslav. 2015. “Podíl Národopisné výstavy československé 1895 na formování scénického folklorismu.“ [Part of the 1895 Czechoslovak Ethnographic Exhibition in the Formation of Stage Folklorism] *Etnologické rozpravy* 22 (2): 9-21.
- Večerková, Eva, 2003. *Kraslice na Moravě* [Easter Egg in Moravia]. Brno: Moravské zemské muzeum.

Zíbrt, Čeněk, 1910. *Králové a královničky. Veselé chvíle v životě lidu českého 4* [Kings and Queens. Funny Moments in the Life of the Czech People]. Praha: F. Šimáček.

Žákavec, František. 1923. *Dílo Josefa Mánesa II* [Output by Josef Mánes II]. *Lid československý*. Praha: Jan Štenc.



Easter eggs, products of Marie Pachová

Marie Pachtová's Easter eggs (2016) with the terminology for patterns:



Cornflower rose



Rose on cobweb



Cross rose



Rhine rose



Fan-shaped rose



Small waves



Road with roses



„Boarded-up“ (closed) patterns



Divided into four

Примљено / Received: 19. 01. 2017.
Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Lucie Uhlíková

uhlikova@seznam.cz

The Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno

Revitalising and Innovating Tradition: The Individual Motivations behind New Songs in the Slovácko Region

This study focuses on new songs based upon the folklore tradition. It evaluates field research in the Slovácko region carried out over several years. The study analyses the role played by the individual as a creative figure, who builds upon the region's song tradition and folklore studies in the latter half of the 20th century. Three specific cases are used to demonstrate individuals' varying motivation, their personal creative input, and the various 'compositional' approaches. Further, the article discusses the difference between maintaining the cultural heritage and innovating tradition. The author highlights conflicts between the urge to preserve the cultural heritage and to innovate traditional forms. The presentation of folklore in the mass media over time, for instance, has resulted in a large cross-section of the public preferring well-established, familiar versions of some songs—the so-called 'correct' versions. Songs codified in recognized songbook additions are also taken to be correct. By contrast, innovation of tradition, including new songs, is rejected. The effort to preserve folklore, as a result, has erected a barrier that stands in the way of further development of the tradition.

Key words: folklore and creativity, song composition, innovation and revitalization of tradition, cultural heritage, folk revival movement.

Ревитализација и иновација традиције: личне мотивације иза нових песама у регији Моравска Словачка

Ова студија се фокусира на нове песме засноване на фолклорној традицији. Тумачи се теренско истраживање у регији Моравска Словачка, рађено пре неколико година. Студија анализира улогу појединца као стваралачке личности, која гради на темељима регионалне музичке традиције и истраживањима фолклора из друге половине 20. века. Наведена су три конкретна случаја као илустрација различитих мотивација појединаца, њихових личних инспирација и различитих „композиторских“ приступа. Затим, у раду се разматра разлика између очувања културног наслеђа и иновирања традиције. Аутор наглашава сукоб између настојања да се очува културно наслеђе и иновирања традиционалних форми. На пример, представљање фолклора у масовним медијима временом је резултирало тиме да велики део јавности преферира установљене, познате верзије неких песама – тзв. „исправне“ верзије. Песме које су кодиране као додаци познатој песмарици се такође сматрају исправним. Са друге стране, иновирање традиције, укључујући и нове песме, се одбацује. Као резултат

тога, напор на очувању фолклора подигао је баријеру која стоји на путу даљег развоја традиције.

Кључне речи: фолклор и креативност, компоновање песама, иновација и ревитализација традиције, културно наслеђе, покрет за обнову фолклора.

Contemporary Czech ethnology has attempted to expand its field of knowledge by continuously including new topics that arise from naturally occurring societal development, as well as by the continuous study of traditions which, although significantly changed, nevertheless remains very much alive.¹ It is important to return to these so-called ‘old’ themes, to study them in the context of contemporary society and thereby examine them from a modern point of view. This provides the opportunity to expand on or correct current opinions, as appropriate, and to re-define terminology. This paper focuses on new songs in south-eastern Moravia, specifically in the Slovácko region, which are based upon the folklore tradition. The basic methodology consists in evaluating material from the author’s field research, spanning several years, into the folk revival movement in the region. The aim is to analyse the role played by the individual as a creative figure who builds upon the song tradition of the region, as well as upon the development of folklorism in the latter half of the twentieth century. A number of specific cases will be given to present the varied motivations of individuals, the varying intensity of their creative input, and the various compositional approaches or methods taken.

Another question this paper attempts to answer concerns the difference between the simple maintenance of the cultural heritage and its revitalisation—particularly as regards handwritten, print, and audio sources, and the so-called ‘correct’ version of a song—versus the innovation of tradition. In the Czech environment, that tradition stretches back through more than a hundred years of mass culture.

New songs as a subject of study for Czech ethnomusicology

The individual’s role in maintaining and transmitting this folklore tradition of more than a century has been studied for nearly as long. Initial work on the folk-song tradition accented the material itself in the form of song and dance. The individual bearers of the tradition were largely overlooked, something justified by the group character of creative folklore output, but since the end of the nineteenth century, there has been an increasing tendency to take both folkloric phenomena and the bearers of that phenomena as the simultaneous object of study. The notion that folklore is a purely anonymous creation that is the collective property of the community, and that the individual is but a passive bearer (Vetterl – Sirovátka 1975, 80) fell away with the rise of systematic collecting and particularly with iterative research into so-called model public figures. Monograph-based research into the indi-

¹ This study was written with institutional support from the Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, v. v. i., RVO: 68378076.

vidual repertoires of outstanding singers revealed that the production of folklore may be a collective enterprise, but its maintenance, formation, and evolution are ‘directly dependent upon talented and aware individuals within that mass of people’ (Vetterl – Sirovátka 1975, 80). Such model figures had already begun to attract the attention of folksong collectors active in the nationalist movement of the nineteenth century, who drew attention to outstanding singers with a large folksong repertoire. At the same time, though, they noted that personal input was not perceived as important by the communities the singers were a part of, nor was the authorship of songs declared or thought special by the creators themselves or those in their social environment. For this reason, the older definition of folklore speaks of **anonymity**, **community**, **oral dissemination**, and **variability** as characteristic features and pays little attention to the individual manner of interpretation, which is also key in folklore studies. Within the folk song tradition, however, creating individual interpretations may be the first step taken along the road to composing entirely new songs (Toncrová 2013).

Since the early 20th century, personal input has been observed particularly in studies of variation in folkloric song. In the course of time, key aspects of the singer’s personality became highlighted: memory, taste, mentality, interests, life experience and opinions, as well as the singer’s creative potential. But this potential is not a necessary condition. The folk tradition gave rise to two types of model singers—those who maintain the song repertoire precisely with only minimal change (the so-called *conservative*) and those who modify songs or create entirely new songs (so-called *production* or *progressive* singers) (Gelnar – Sirovátka 1967, 184–185; Toncrová 2013, 31–32).

Among Czech academics, individual bearers of the song tradition were taken as the subject of study by Vladimír Úlehla, a biologist and folklorist who made them the focus of his monograph *Živá Píseň* (1949). He studied folksong in the small town of Strážnice in the rural Slovácko region, along with the lives of the individual singers. He examined the interpretation of individual songs and opportunities for singing, as well as the function of songs, their transmission within families, and external influences and the gradual disappearance of folksong. He also explored organized efforts made by local students to revive or maintain the tradition, along with similar efforts by intellectuals active in the folk revival movement slowly arising in the interwar period.²

The era of Communist totalitarianism in 1948 brought with it expectations of a new historical epoch and a new worldview, one whose rise was to be facilitated, among other ways, by a retooling of culture. The ideologists of the period saw folk culture as an ideal platform: as the artistic expression of the ‘suppressed’,

² Úlehla consistently differentiated autochthonous (original) songs—both those brought in and newly composed songs; and the value of the latter was seen to lie in their ‘rawness’ before the group had changed them (Úlehla 1949, 100). For him, new songs were ideal material with which to study the process of folklorisation, whereby songs gradually become the property of the community and are shaped into the form in which they are passed on by various means.

stripped of any exclusivity or individualism—‘*art created by people for people*’ (Machov 1948, 122). Folklore was misused more than other areas because of its appeal as a propaganda tool. ‘New folk art’ in the spirit of socialist realism demanded new songs that would reline traditional forms with contemporary content, often-times with political or propaganda undertones. Songs of love and the joys of working in collective fields, of the wonders of the tractor and the harvester, may seem comical today, but they are a sad memento of the time. As is clear in contemporaneous research, these propaganda ‘folksongs’ were composed primarily by members of politically active folk ensembles. Despite this, these were creative individuals closely tied to the live tradition, and their composition took place within that framework (cf. Havlíček 1952; Hrabalová 1954).

Political propaganda songs proved to be a dead end for both the live folk tradition and the folk revival movement popular at the time. They were, though, naturally present in the folkloristics research of the period, which continued to focus on ever more rapidly disappearing folk traditions. Úlehla’s work served as the basis for Czech research by Oldřich Sirovátka, Jaromír Gelnar, Věra Thořová-Stiborová, Dušan Holý, Marta Toncrová and Jiří Pajer.³ Their systematic studies of model singers done over many years showed that creativity of the productive type was based upon the singer taking an entirely different approach to the song with different intentions. Key was that the song was not perceived to be a stably defined unit of traditional culture. Its interpretation reflected the singer’s mood or a need to modify or complete the song. Studies clearly showed that variations on songs within the folk tradition must be understood as a process that leads to one’s own creative work, understood to be the extreme end of the variability cline (Toncrová 2013, 35).

Detailed study of the factors active in the folksong variational process was not undertaken until the second half of the 20th century, by which time what remained of the folksong tradition was rapidly headed for extinction. Within Moravia, the folksong tradition had already begun to be replaced by mass culture starting as early as the second half of the nineteenth century, which from the early 20th century has partially incorporated folklorism, especially in the output of folk groups and bands that interpret various sophisticated arrangements of folksongs. In such a context, a number of factors related to the life of a song tradition have had to be re-evaluated in folkloristics: *changes in the variation process* as a result of influences on the singer, for example by radio broadcasts; the *oral tradition* itself, which influenced the publication of folksong editions; and later, recordings disseminated particularly by radio. (Note that many folk singers began to collect records featuring their own repertoire or their own songs.) And finally, there was the importance of *anonymity*, which was now vanishing, in part because of the work of researchers and in part because music and dance folklore were becoming popular as part of the institutionalized mass folk movement and the increasing role played by individuals who were now the driving force in maintaining the cultural heritage. As will be demonstrated further on, some portion of the public still considers anonymity to be

³ See the bibliography attached to this paper.

essential if a composer's songs are to be heard as within the spirit of the folklore tradition.

New songs created on the way from folklore to folklorism

Key economic, social, and political changes in the 20th century caused the final extinction of Czech folk culture. Some features are still maintained because of their tourism value or as a showcase item, or continue to attract hobbyists and amateur groups. They do therefore still exist, but have meaning only for small groups and sections of the local community.⁴ Because of the region's significantly rural character, low industrialization, and high religiosity, folk culture and related traditions in Slovácko have progressed much more slowly down the path of extinction.⁵ The prolongation of some elements of folk tradition stems from the activity of local teachers and students, as well as the interest expressed by a number of leading intellectuals and artists. Their interest and admiration have contributed to the awareness of some local inhabitants of the value of their culture, and these people have managed not only to maintain but also to develop them (Pajer 2013, 2015). It is in the Slovácko region that the traditional folk costume was maintained for the longest period, and it was a destination for most Czech ethnographers. Those who went prepared one of the first Czech ethnographic monographs (*Moravské Slovensko* – Volume I., 1918; Volume II., 1922). Most Czechs still associate this region with traditional folk costumes, folksongs and dances, and cimbalom music bands (Jančář 2011, 7).

Since the end of the 19th century, the live song tradition has become intertwined with folklorism as a way of deliberately maintaining folklore beyond its original lifetime and beyond its original context and significance (Pavlicová – Uhlíková 2015). Particular figures whose activity spanned both streams were mostly responsible, but the transformation of tradition gradually affected the entire populace. Rural areas were increasingly influenced by folklorism via the mass media and via the activities of folk groups and folk bands, as well as by the presence of a number of folklore festivals and celebrations. Paradoxically, many folksong and dance interpreters outstanding in their time had no ties whatsoever to the live tradition but instead were direct products of the group folk revival movement. This was true despite the fact that their style and individual mannerisms became interpretive norms both for Czech audiences in general and for the Slovácko region itself. While opportunities for traditional folksong were rapidly becoming extinct, folksongs continued to be created in the region. Under the influence of the folk revival movement, this creative activity gradually became a distinct, deliberate phenomenon no

⁴ On the life of folk traditions in the Slovácko region and their inclusion in the ethnocultural traditions as a conscious revival of some manifestations of folk culture cf. Jančář 2011; Pavlicová – Uhlíková 2014; Uhlíková 2016 ad.

⁵ The degree of religiosity was also confirmed by the latest census from 2011. Although generally the number of religious people who define themselves as Christians has significantly dropped, the Slovácko region continues to have the highest percentage of religious inhabitants.

longer tied to the traditional variational process described above. As will be shown below, there were several reasons behind this.

Already by the interwar period, the folk revival movement had turned into a suitable platform for the spread of new songs. An effort to seek out and retain records of old folksongs was made by predecessor groups to the folk ensembles,⁶ frequently composed of students and people who were not from rural areas, and to this was joined the inclusion of new songs in the repertoire of these groups written by members. In a number of cases, their ability to compose benefited from interconnections with the nationalism and patriotism prevalent in society at that time—a time when folk culture tied to rural areas was disappearing. Despite or perhaps because of this, some of the new songs that had thereby come into being began to enjoy greater public awareness thanks to the folk groups in which the composers took part.⁷ The local community was replaced by an ensemble group. The new songs took on a life of their own not dissimilar to that we know from the folk tradition. Their authors were anonymous, or in actual fact, known to only a few. Thanks to the oral tradition, their lyrics and melodies were modified—sculpted into the form best suited to the taste of their subsequent bearers. In this way, the songs gradually became true folksongs.

Composers frequently based their work—both melody and lyrics—on folksong, consciously developing the heritage. But it is noteworthy that since 1950, another source of inspiration has come from brass bands, which have taken on equal importance in forming the compositional aesthetic and guiding its means of expression. In the Czech environment, brass music bands are connected to a specific song genre, the so-called *lidovka*, developed particularly through polkas, waltzes, and marches. The output of these composers, inspired by folksongs but featuring clichéd topics to do with love and nature, was disseminated both in print and on record (Kotek 1997). The influence of this kitsch aesthetic on new songs in the Slovácko region is particularly apparent in villages where brass music overtook the original folk tradition that included stringed instruments, cimbalom and bagpipes. As a genre, however, brass music developed in a different direction than the institutionalized folk movement that presented the cultural heritage. Neither members of folk groups nor the public at large understand this genre as a continuation or conscious maintenance of tradition, despite the fact that in many regions these brass bands are present at what were originally folklore festivals.

⁶ The Czech groups who did the initial work to preserve folksongs and dances were called by various names, and the range of their activities was incredibly broad: collecting of folklore, practicing and presenting public performances—not in a unified and uniform way, but adapted to the rules of the stage and the composer's artistic expression as used in folk ensembles in the second half of the 20th century—including the organization of lectures, exhibitions and the first folklore festivals. To simplify the issue, I use the term 'folk ensemble' for all of these in this paper.

⁷ This may be observed with a number of cases described in journals and specialist writings (e.g., Úlehla 1949; Thořová-Stiborova 1968; Holý 1982; Uher 1992).

A key change in the paradigm was brought by the politically coloured new ‘folk’ songs from the 1950s mentioned above, which interconnected archaic folk cultures with entirely new motifs that reflected the changes in lifestyle (Uhlíková 2015, 141). After the first wave—supported by institutionally organized competitions for new songs related to the ‘socialist village’—subsided, the new songs which had been written were criticized and vanished from the social repertoire. But they did serve as vessels for dozens of people active in the folk revival movement to express themselves. It became clear that attributing authorship to a particular song need not stand in the way of its adoption by the community.

For a long while, though, the attitude of many experts directly contradicted what has been said above. As an example, look at one of the most popular Slovácko authors of new songs composed in the spirit of the original folksongs: Fanoš Mikulecký.⁸ (1912–1970). He started composing in 1932 and insisted on the songs remaining anonymous until 1958. He himself noted: „I didn’t want to admit to them before people accepted them for as their own’. I didn’t force them on anyone. I told myself, if they’re good, they’ll live by themselves, among people and on the radio. When Mikulecké Pole [a very well know song by Mikulecký – L. U.] ranked as the song of the week in a radio folksong poll, my wife and I were laughing when the radio host was talking about the unknown author who had perceived the beauty of his home in times past and expressed it in the song. [...] But times have changed. Today, I’m known so record companies don’t want any of the recordings, and my songs are rarely played on the radio. But why, when people continue to sing them? Or does it fricking bother someone that the guy is living and breathing?” (Uher 1992, 4–5)

To this day, Mikulecký may serve as a textbook example of how anonymity is taken as the best measure of creative quality. Until he admitted authorship of his work, even professionals considered them genuine (Uher 1992, 7–8), and they were broadcast on the radio and recorded. But once he admitted authorship, his songs were criticised by the experts, even if their popularity remained unaffected (Kosík 2012, 23). Variants on them are still alive, fixed in the repertoire of folk groups and spontaneously sung by the Czech public.

As folk culture disappeared, the original bearers of song and dance traditions vanished as well. Now, their transmission outside the school and family comes via the organized folk revival movement. Folk ensembles, bands, and choirs have replaced the village community as consumers and create the environment for spreading and maintaining the song tradition. Although its main declared objective is to present and maintain the folklore heritage, the organized folk revival move-

⁸ Fanoš Mikulecký (official name František Hřebačka) of Mikulčice, was originally a painter/decorator. He was the founder of a folk ensemble near his home and used it to disseminate songs he composed in the spirit of the folksongs of his region. His songs were considered to be true folksongs until he admitted his authorship in 1952. The songs were published in many folksong books and later directly in publications devoted directly to Mikulecký and his work. They were spread on a mass basis thanks to Czechoslovak Radio, particularly in the 1950s and 1960s, which captured interpretation by many well-known folksong interpreters.

ment has from its inception been a space where individual needs, including creative needs, could be fulfilled. This applies both to individuals who wish to compose anonymously and those who take credit for their music. This, in its own way, represents the true continuation of the folk tradition. In keeping with that tradition, there is a tendency to conserve, that is, to maintain certain elements and to introduce others.

New songs as innovating tradition and fulfilling the need for expression

The continuous need to expand the repertoire of ensembles, choirs and groups, the preparation of new performances and new recordings, creates a continuous need for new material. And the resources are not inexhaustible. As with the variational process described above, simple variations on songs originate within individual ensembles and groups. New stanzas are composed for existing folksongs or entirely new songs are composed that reflect, in various ways, their composer's personality. There are two types of new song: some mimic genuine folksongs, while others are the creation of composers who do not wish to mimic but rather to create new values. This latter group of songs approaches folksong by being created in their spirit, using similar wording, attributes, melodic procedures, and rhythmic (Toncrová 2013, 39).

In terms of topic, new songs usually bring nothing new. They are determined by the ideological intention of their composers to follow and extend the folk tradition. Nevertheless, an analysis of the lyrics shows a shift away from breadwinning themes connected with extinct manifestations of traditional folk culture (songs about traditional crafts and craftsmen, home manufacture, work in the fields, etc.) and themes based on social relations (army recruits, highway robbers, corvée, rulers, nobles, the clergy, etc. There are no new ceremonial songs, such as wedding songs. Instead the trend is towards motifs that accord with the contemporary composers' and interpreters' notions of the live folklore tradition: songs about wine, dance, love, the home village and—anachronistically—military life, or about the vanished life of the traditional rural village.

In looking at the objectives of the new songs, it quickly becomes clear that they come into being because of the needs of their composers. Writing songs was always tied to psychological relaxation, to letting go of inner tensions, with the need to handle certain situations (Krekovičová 1987, 2). The situation is similar for songwriters within the folk revival movement. Some compose for themselves, others for the public. There are also composers whose work does not fill a personal need to create, but who write songs in response to social demand: for a particular occasion or the needs of folk ensembles, choirs or groups.

To analyse the creative process, three figures were chosen whose songs either a) have achieved wide popularity and are considered anonymous efforts by the general public, or b) are part of an ensemble repertoire that does not take into account whether the author's identity is known. All three figures are strong musical

characters and drivers of the folk revival movement in their home areas (ensemble, choir, and group leaders). The folk tradition is a hobby for each of them, and they are considered experts by the people in their area. But there are sharp differences between their views of composition, the creative process, and their motivation for composing.

Jaroslav Smutný (*1934) has been the leader of a folk ensemble for many years; he is a multi-instrumentalist and collector of folksongs. He was born in Slovakia into a family where the father was a Czech teacher and the mother a Slovak teacher. In 1940, he moved to Brno. He started to notate songs as a member of a folk ensemble, and he and his wife together notated three thousand folksongs, some of which were published. For Smutný, the impulse to create folksongs is based upon his admiration for them and his desire to express himself. He either creates imitation folksongs or songs that reflect his own life. Working as a construction engineer, he first went to Handlová in Slovakia (1957–1960) and then to Veselí nad Moravou in the Slovácko region. In both towns, he and his wife founded and led folk ensembles. And the need to build the ensembles' repertoire was another impulse for his creativity: he modified folksongs to suit the needs of performance, creatively edited their lyrics, added new stanzas, or composed entirely new songs. Under the influence of 1960s Czech⁹ music, he re-evaluated his work: in his own words, he considered it pointless to replicate what he considered museum pieces whose lifetime had ended, and began to write songs about his own life. After some time, it became clear that this viewpoint could not be reconciled with the objectives of the folk revival movement, so he went back to writing in the spirit of the folk tradition. His motivation for doing so is not purely a lack of folklore material. He admits to a desire to create something himself and to feeling joy when no one could tell he had written a song that became popular. „I was too greedy to sign my name to a song. I wanted to know whether I could pull it off, whether anyone would be able to tell.“ He wrote a total of approximately two hundred songs. In contrast to the so-called folksong writers—the great majority—who wrote both lyrics and music together (Stiborová 1960, 182), Smutný always starts with the lyrics. The melody depends upon his creative impulse. If he writes for his own needs, the melody respects the character of lyrics (*'The words ask by themselves for the melody they need.'*¹⁰). When he writes commissioned songs, he does so in keeping with the assignment. His creative work is determined not only by his musical talent, but by his knowledge of an incredible number of folksongs, both practical and theoretical. In terms of the music itself, he can compose songs that cannot be distinguished from the genuine item. For years, he inserted his songs in the ensemble repertoire and put out his own printed songbooks. The public thus considers them folksongs.

Jiří Petruš (*1953) comes from Kyjov, from a family closely tied to the folk revival movement in the Slovácko region. His father was a well-known

⁹ Work by actors and songwriters Jiří Suchý and Jiří Šlitr, classifiable as jazz-inspired cabaret songs.

¹⁰ Interview with Jaroslav Smutný from 7/1/2017 in Veselí nad Moravou.

‘*primáš*’, a leading musician in the local folk ensemble, and he and his brother both play in a cimbalom band named after him (CM Jury Petrů). He is a musician, multi-instrumentalist, producer of radio and TV programs with folklore themes, leader of two male voice choirs, and a collector of folksongs. Professionally, he is an optician. He has a strong personal bond with folk culture and spends most of his free time maintaining and spreading folklore traditions. By himself, he has notated approximately 800 folksongs, some of which have been published. Although he places his name under his songs printed in song books, he does not much promote himself as their composer. In his opinion, anonymity is the best way to encourage his songs to spread. ‘*It’s better just to let a song go in the world and see what happens. When you know who wrote it, people start to get judgmental [...]*’¹¹ Petrů has composed many melodies for song lyrics from František Sušil’s (1853–1859) collection, and because of a lack of suitable material, has also written several songs for his folk ensemble dancers to perform the ‘*verbuňk*’, a solo male song: „Some are well-known. They took root here, people sing them, even brass bands play them. But this is partly because I didn’t present them as mine [...] I said, for instance, these are by our Dad... I simply lied on purpose, and I’m ashamed of that to this day.”¹² It was as a result of inner need that Petrů started to write songs inspired by the region he lives in. In such cases, both lyrics and melody usually come to his mind simultaneously, i.e., in the same creative process we know from most of the original folksong writers (Stiborová 1960, 182). Analysis of his songs shows that they are closely tied to the folk tradition in terms of both music and lyrics. Petrů takes conscious inspiration from authentic material. He searches lyrics, motifs, and wording in old collections. With some melodies, he himself cannot distinguish whether or not he composed them. He has at times been convinced he was composing a novel melody only to find out it already existed (Petrů 2015, 46). If a song catches on and gains popularity, he has a feeling of inner satisfaction. But he is as secretive about his work as possible and unwilling to admit how many songs he has written.

Jaroslav Novák (*1954) comes from Dolní Bojanovice, from an environment alive with folklore. Since his wedding, he has lived in Čejkovice. He is a multi-instrumentalist who has played in several brass bands and a good singer, and when he was young used to dance in a folk ensemble. Originally, he worked as an electrician. Since the early 1990s, he has been a music teacher and completed a distance course in education. He leads several youth brass bands and a male-voice choir focusing on the interpretation of folksongs. He himself is a prolific songwriter, and his songs are in the repertoire of a number of male-voice choirs and brass bands in the Slovácko region. Novák’s creative process is not stable in any way. Sometimes, he writes the lyrics first, other times the melody. The impulse for his creativity sometimes comes from the commission, other times from an outpouring of emotion. He has a dedicated relationship to the Slovácko region, to Čejkovice, and to his vineyard, where he has composed many songs as he worked. He is also devoted to music and dance folklore, to brass and cimbalom music, and to his

¹¹ Interview with Jiří Petrů from 18/4/2016 at Kameňák.

¹² Ibid.

Christian faith. He has so far written 130 songs, some commissioned. He writes songs in the spirit of folksongs (both dance and non-dance), songs significantly influenced by '*lidovka*' (polkas, waltzes and, e.g., bues and slowfox). He carefully distinguishes between music for brass bands and male-voice choirs, and is cognizant of the differences between folksongs from various Slovácko subregions and the dialects of individual villages. In contrast to other songwriters writing in the spirit of the folk tradition, he is careful to be original, both in his music and in his lyrics. He does not want to imitate anyone. He presents his new songs to people around him for feedback. If they remind anyone of an existing tune, he reworks the music. He is also opposed to any modifications to his songs. He insists that they remain as written and be interpreted in accordance with his intentions (tempo, phrasing). Songwriting is a vital need for him. He does not write songs only for himself, though. He copyrights his work, registering all his songs in the Union for Authors Rights (*Ochranný svaz autorský*), and collects royalties. He claims the work as his own and helps to disseminate it by every available means: he has published his own songbook, and his songs have been released on several CDs recorded by the brass music bands he leads and on several CDs by the various male and female voice choirs of the Slovácko region. As I have described in my study of male voice choirs and new songs (Uhlíková 2015), for Novák, the individual need for expression and recognition is significantly bound up with the collective need felt by some male voice choirs to identify with and represent a specific location.

The standard definition of a folksong speaks of the genre's simplicity, its creative spontaneity, a lack of formal musical education on the part of the author—who remains anonymous—the ungrammaticality of the lyrics, and the ease of learning such songs (Vysloužil – Fukač – Toncrová 1997, 503). Let us now look at how well these songwriters and their songs fit these criteria:

- Although with all three of these composers a certain creative spontaneity is present in the sense of flowing emotions, songwriting is above all an activity which must be thought through and aimed at a clear objective. It involves a decision to write a song with a specific intention, frequently commissioned. With all three composers, there is clear evidence of a long-term theoretical and practical interest in folklore, and knowledge of a large number of folksongs, their structure, and their lyrics.
- Save in the exceptional case of some songs by Jiří Petřů, the creative process is different from that of the original tradition bearers, who almost always created the melody and lyrics simultaneously. All three contemporary composers first write either the lyrics for the melody and add the other component afterwards.
- Their perception of the anonymity issue varies: Jaroslav Smutný and Jiří Petřů are shaped by their environment, because many members of folk ensembles and the general public reject new songs, which they see as forgeries or of lesser quality than so-called genuine folksongs. Jaroslav Novák, by contrast, proudly

claims his work as his own and perceives it as a contemporary tradition—as creative work that corresponds to the past but reflects the taste of contemporary society. His work has been significantly influenced by his long-term membership in a brass band.

- All three write in dialect.
- With their leading positions as heads of ensembles, bands, or choirs, they are able to select the group's repertoire and thereby have an opportunity to promote their own music.

Revitalisation versus the innovation of tradition

As stated above, the basic objective of the folk revival movement is to maintain, process, and publicly present folksongs, dances, customs, and other elements of folk culture. From the very beginning, these activities have been allied to an effort to conserve as many of these archaic traditions as possible. In a number of cases, the focus lies on the revitalisation of long extinct expressions by, for example, reconstructing customs, dances, folk costumes, musical instruments, and so on, many times under the supervision of experts. There is, on the one hand, a conscious effort to preserve as much authentic material as possible, especially as overseen by jury members at various shows, competitions, and festivals (and under communism, by what were called 'methodology centres'). On the other hand, there are the personal artistic ambitions of creative figures, adaptation for the stage and media, and society's changing tastes. The folk revival movement has thus given rise to a widely shared notion of what the 'correct interpretation' of folk songs and dances should be, but by virtue of this, has put the brakes on creative folklore as described above. The presentation of folklore in the mass media over time, for instance, has resulted in a large cross-section of the public preferring well-established, familiar versions of some songs—the so-called 'correct' versions based on the interpretations of well-known interpreters. Songs codified in recognized songbook additions are also taken to be correct. Other variants are understood to be 'strange' or faulty. The effort to preserve folklore, as a result, has erected a barrier that stands in the way of folklore as an uninterrupted flow of continuously modified specific versions and transmission via face-to-face communication.

But the folk revival movement has also brought a series of innovations to the tradition. They include modifications to folk dances,¹³ changes in the instrumental composition of folk bands, the manner in which songs are played and sung,¹⁴ and changes to the folk costumes used as theatrical costumes on stage. Experts sometimes comment on or partially criticize all of these elements; but new

¹³ E.g., changes in the dance tempo and structure, limiting dance steps and elements on the one hand and undoubtedly new dance steps and moves on the other.

¹⁴ E.g., harmonisation, melody ornamentation, polyphony, changed function of individual instruments.

songs are almost always denounced. Although they fulfil all the content and formal requirements and are practically indistinguishable from ‘genuine’ folksong, the knowledge of their demonstrably contemporary composers prevents them from being accepted by people who consistently distinguish between the ‘authentic’ folklore tradition and ‘imitation’.

How to conclude? It may seem a historical paradox, but during these times of wall-to-wall mass culture and the aggressive levelling of what remains of the folk tradition, songwriting in the Slovácko region is on the rise. The degree to which new songs get a listening is closely tied to their quality and to their ability to resonate socially in terms of aesthetics, taste, and opinion. The ‘managerial’ skills of song writers and the positions they occupy are also important. If a composer can promote his songs as part of the repertoire of a group or introduce them to the public over the mass media, his work will stand a better chance of acquiring a life of its own. How long this lifetime lasts is a question that will have to be answered by further generations of researchers.

Bibliography

- Gelnar, Jaromír. 1959. „Některé slohové znaky v písňové tvorbě Boženy Peterkové z Janovic.“ *Radostná země* 9: 8–11.
- Gelnar, Jaromír and Oldřich Sirovátka. 1967a. „U zpěvačky Zuzany Martynkové.“ *Národopisné aktuality* 4 (1): 18–25.
- Gelnar, Jaromír and Oldřich Sirovátka. 1967b. „Faktory variačního procesu v lidové písni.“ *Národopisný věstník československý* 2/35: 183–198.
- Havlíček, Stanislav. 1952. „Od lidové písně k tvorbě Anežky Gorlové.“ *Lidová tvořivost* 3 (4): 166–168.
- Holý, Dušan. 1982. „Lidoví skladatelé a písmáci z Lanžhota na Podluží.“ *Národopisné aktuality* 19 (3): 179–200.
- Hrabalová, Olga. 1954. „Nová tvorba A. Gorlové.“ *Československá etnografie* 2 (2): 145–156.
- Jančář, Josef. 2011. *Proměny Slovácka. Lidová kultura – od feudálního poddanství k postmodernímu společenství*. Strážnice: Národní ústa lidové kultury.
- Kosík, Jan. 2012. *Fanoš Mikulecký: lidový hudební skladatel na Podluží*. Mikulčice: Obecní úřad.
- Kotek, Josef. 1997. „Lidovka.“ In *Slovník české hudební kultury*, edited by Jiří Vysloužil and Jiří Fukač, 511–512. Praha: Editio Supraphon.
- Krekovičová, Eva. 1987. „Príspevok ku vzťahu tradície a inovácie na príklade novovznikajúcej piesňovej tvorby.“ *Národopisné aktuality* 24 (1): 1–18.
- Machov, Saša. 1948. „Výzva.“ *Taneční listy* 2: 122–123.

- Pajer, Jiří. 1986. *Marie Procházková 1886–1986, zpěvačka ze Strážnice*. Praha: Ústav pro kulturně výchovnou činnost.
- Pajer, Jiří. 2013. *Čtení o Horňácku. Dějiny – národopis – umění*. Strážnice: Nakladatelství Etnos.
- Pavlicová, Martina and Lucie Uhlíková. 2014. „Folklore Traditions in Contemporary Everyday Life: Between Continuity and (Re)construction (based on two examples from the Czech Republic).“ *Slovenský národopis* 62 (2): 163–181. <http://www.uet.sav.sk/files/etno2-text-web-27-6.pdf>. Accessed January 20, 2017.
- Pavlicová, Martina and Lucie Uhlíková. 2015. „Mimo svůj čas, prostor i význam – lidové tradice na jevišti.“ In *Od folkloru k world music: Na scéně a mimo scénu*, ed. Irena Příbylová and Lucie Uhlíková, 9–24. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko.
- Petrů, Jiří, ed. 2015. *Zpíváme v Kyjově. Ostrlíz. 4. díl*. Kyjov: Albert.
- Stiborová, Věra. 1960. „Problematika nových lidových písní.“ *Český lid* 47 (4): 179–188.
- Thořová-Stiborová, Věra. 1968. „Lidový skladatel dnešní doby. (Písňová tvorba Fanoše Mikuleckého).“ *Český lid* 55: 36–49.
- Thořová, Věra. 1969. „Nová písňová tvorba na Kyjovsku.“ *Malovaný kraj* 5 (1): 4–7.
- Thořová, Věra. 1971. „Písňe současných skladatelů v Poláckové sbírce „Slovácké písničky“.“ *Národopisné aktuality* 8 (3): 243–261.
- Toncrová, Marta. 1971. „Veronika Matýsková a její písňe.“ *Národopisné aktuality* 8 (4): 359–368.
- Toncrová, Marta. 1981. „Zpěvačka Františka Petrů a její repertoár.“ *Národopisné aktuality* 18 (3): 207–214.
- Toncrová, Marta. 2006. „Život s písní. K nedožitým 90. narozeninám zpěváka Jožky Severina.“ *Slovácko* 48: 103–108.
- Toncrová, Marta. 2013. „Od variability k tvorbě: ke vzniku nových lidových písní na Moravě a ve Slezsku ve druhé polovině 20. století.“ In *Od folkloru k world music: Co patří do encyklopedie*, ed. Irena Příbylová and Lucie Uhlíková, 31–42. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti nad Oslavou.
- Tyllner, Lubomír. 2007. „Lidová píseň.“ In *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 2. svazek, ed. Stanislav Brouček and Richard Jeřábek, 485–487. Praha: Mladá fronta.
- Uhlíková, Lucie. 2015. „Mužské folklorní sbory na Slovácku a nová písňová tvorba (příspěvek k výzkumu proměn tradice v současnosti).“ *Folia ethnographica* 49 (2): 135–151.

- Uhlíková, Lucie. 2016. „The Innovation of Tradition: Male folk voice choirs in the Slovácko region and their beginnings.“ In *Od folkloru k world music: Na počátku bylo...*, ed. Irena Příbylová and Lucie Uhlíková, 82–91. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti nad Oslavou. Available from: http://image.folkoveprazdniny.cz/2016/kolokvium2016/sbornik2016_09_Uhlikova_en.pdf>. Accessed February 7, 2017
- Úlehla, Vladimír. 1949. *Živá píseň*. Praha: Fr. Borový.
- Vetterl, Karel and Oldřich Sirovátka, ed. 1975. *Lidové písně z Podluží. Písně Jana Turečka z Tvrdomic v zápisech Františky Kyselkové*. Břeclav: Okr. kulturní středisko.
- Vysloužil, Jiří, Jiří Fukač, and Marta Toncrová. 1997. „Lidová píseň.“ In *Slovník české hudební kultury*, ed. Jiří Vysloužil and Jiří Fukač, 503–508. Praha: Editio Supraphon.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Martina Pavlicová

pavlicov@phil.muni.cz

Department of European Ethnology, Faculty of Arts, Masaryk University, Brno

The Folk Tradition and its Transformation in the Context of Social Influences and Contributions by Individuals

(Using the Slovácko ‘Verbuňk’ Male Recruitment Dance as an Example)

2005 saw the approval of the Czech Republic’s nomination of the Slovácko ‘*Verbuňk*’ dance for inclusion in UNESCO’s Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. It may be characterised as an improvisational male dance, improvised individually, which contains jumping figures. It may be interpreted by a large number of dancers simultaneously, but may also be a solo dance. Geographically, it comes from the Slovácko ethnographic region in south-eastern Moravia. In the second half of the 20th century, it was known particularly among folklore ensembles and at natural events, and its performance was significantly tied to the folk revival movement. Although the name of the dance—the *Verbuňk*—suggests a relationship with forced army recruitment in the 18th century (*verbování* comes from the German term for recruitment: *Werbung*), the significant period for the development of the dance extends even further back. The dance strongly reflected intellectual interests in folk culture in the late 19th and early 20th centuries and the folk revival movement that was based upon it. Key figures in both amateur and professional dancing had a major influence on the dance’s development. (It started as a male dance characterized by rhythmical movement of the legs, the so-called *cifrování* or ‘decoration’ of the dance, developing into a strong individual dance with a vocal prelude, dance figures and accelerating tempo.)

Key words: tradition, folklore, dance, Verbuňk, folk revival.

Фолклорна традиција и њена трансформација у контексту друштвених утицаја и доприноса појединаца (на примеру мушког регрутског плеса „вербуњк“ из Моравске Словачке)

Године 2015. одобрена је номинација Чешке Републике за укључивање плеса „вербуњк“ из Моравске Словачке у репрезентативну листу људског нематеријалног културног наслеђа UNESCO-а. Он се може окарактерисати као импровизациони мушки плес, са индивидуалним импровизацијама, који садржи фигуре скакања. Може се изводити са великим бројем плесача истовремено, али и као соло плес. Географски, он потиче из етнографске регије Моравска Словачка, на југоистоку Моравске. У другој половини 20. века био је познат посебно међу фолклорним ансамблима и на догађајима у природи, а његово извођење у значајној је вези са покретом за

ревитализацију фолклора. Иако име овог плеса – *вербуњк* – сугерише везу са регрутацијом у 18. веку (*verbování* потиче од немачког термина за регрутацију, *Werbung*), значајан период његовог развоја датира чак и раније. Плес снажно одликава интересовање интелектуалаца за народну културу на крају 19. и почетку 20. века и покрет за ревитализацију фолклора који је уследио. Кључне фигуре како у аматерском, тако и у професионалном плесу имале су главни утицај на његов развој. (Плес је започео као мушка игра коју карактеришу ритмични покрети ногу, тзв. *цифровани* или „декорације“, а развио се у снажан индивидуални плес са вокалном увертиром, плесним фигурама и убравајућим темпом.)

Кључне речи: традиција, фолклор, плес, вербуњк, ревитализација фолклора.

In 2005, the Czech Republic's nomination of the Slovácko ‘Verbuňk’, a male dance, for entry in the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity was granted in Paris. The recognition capped years of effort by ethnologists and active dancers who sought preservation of the dance at the turn of the 21st century, and also heightened public awareness of the cultural heritage.¹ In the second half of the 20th century, this male dance practised in the Slovácko region in south-eastern Moravia was known especially in folk ensembles and was performed on stage for the enjoyment of people interested in folk culture. Researchers also encountered the dance in the field at events that included dancing. But because of its complexity, the *Verbuňk* was often interpreted exclusively by gifted bearers could encounter it also during natural dancing occasions. However, because of the complexity of the dance, it was frequently interpreted only by excellent bearers and, to a significant extent, skill in dance went hand-in-hand with the folk revival movement. Because folklore traditions were rapidly receding, this was a natural situation and one which was true of other folk culture phenomena as well.

The *Verbuňk* may be characterised as an improvisational male dance, improvised individually, which contains jumping figures. It can be interpreted by a large number of dancers simultaneously, but may also be a solo dance. It is unique for its vocal prelude and the increasing tempo of subsequent dance moves over time.

Ethnographic studies from the late 19th and early 20th century make reference to the Slovácko ethnographic region, where the *Verbuňk* is practised, as Moravské Slovensko. The name “Slovácko” did not become widespread until the interwar period (Drápala – Pavlicová 2014, 174).² The region’s boundaries started to come into a sharper focus in the late 19th century owing to researchers with an interest in preserving folk culture. A monograph entitled *Moravské Slovensko* (1918–1922), edited by Lubor Niederle (1865–1944), was a kind of ‘codification’ of the

¹ The study has been written with the institutional support MUNI/A/0958/2016.

² Even from a contemporary standpoint, the ethnographic division of Moravia is highly interesting, because it not only reflects the inclusion of what would otherwise be independent units of folk culture into particular geographic areas, it also traces developments from a time when folk traditions had lost their status as a visible feature of everyday life but continued nevertheless to be a significant cultural presence.

region. It presented the geographical area in thematic chapters featuring tangible and intangible folk culture.³

The monograph grew out of a folklore research concept first proposed in the 1890s. The ground was laid for the monograph's publication by the *Czechoslovak Ethnographic Exhibition*, which took place in Prague in 1895 and represented a true milestone for interest among Czechs in their folk culture. While there was an overall focus on the various expressions of Czech national culture in literature, music, art, etc., the lavishly conceived exhibition particularly highlighted folk culture phenomena. Along with the individual displays, 'live events' took were held that saw the inhabitants of individual regions present the music, dance, and customs of their folklore. Documents surviving from the time of the exhibition note that both living and reconstructed dances and customs were performed and reenacted.⁴ The *Verbuňk* was also mentioned, as may be seen in a publication entitled *Slavnosti a obyčeje lidové z Moravy na Národopisné výstavě československé v Praze 1895*. The description of a traditional wedding from Velká nad Veličkou reads: 'Musicians play the *'Verbuňk'* at a leisurely tempo. Wedding guests enjoy themselves, move and make verbal exclamations.' In a section that describes the procession to the wedding dinner and the tradition of placing a hat on the bride's head, we read the following: 'Musicians play the *'Verbuňk'* at a leisurely tempo [...] Young men, exuberant, make vocal exclamations and from time to time, shoot a pistol' (*Slavnosti a obyčeje lidové z Moravy 1895*, 37, 39). Nothing points to the dance as an exceptional folk cultural phenomenon, but more than a hundred years later, it was officially recommended as something that should be safeguarded for future generations as an important part of the intangible cultural heritage. To understand why, we must go back to beginnings.

Treatises on Czech folk culture and the first collections of folk verbal art and songs appeared with varying frequency throughout the 19th century. Notions that emerged from Romanticism and a national awareness of the ethnicities residing in countries that were home to more than a single nation became, with minor differences from place to place, general throughout Europe. The territory then occupied by Bohemia, Moravia, and Silesia was no exception. The philosophy of Romanticism, stressing as it did the ideal cultural 'purity' of the rural population, made the first contributions to the developing discipline of ethnology. Information on the life

³ Slovácko is an extensive ethnographic region divided into several subregions (Dolníácko, Hornácko, Podluží, Moravské Kopenice, Hanácké Slovácko). These are then further differentiated based upon characteristic elements of folk culture. One such key element that differentiated individual subregions was traditional folk costume. The basic systematization, which is still used to this day, was published in the monograph noted above, *Moravské Slovensko*. In addition to folk costume, elements of music and dance played important roles.

⁴A typical example is the 'Královničky', a ceremonial dance of young girls reconstructed from latent repertoire of elderly respondents for the occasion of the *Czechoslovak Ethnographic Exhibition*.

of villagers from various topographical areas attracted rising notice of folk culture from academicians, and in the 1880s was used to form their earliest institutions: the first associations and museums (Křížová – Pavlicová – Válka 2015). During that era, the Czech emancipation movement was gaining strength, motivating the already noted *Czechoslovak Ethnographic Exhibition*, which was purely Czech with no mention of the German ethnicity. In the course of preparing for the exhibition, more was learned about individual ethnographic regions and the culture of their inhabitants. The exhibition, four years in the making, had been preceded by small-scale regional exhibitions. These, too, featured—in addition to music—groups that presented folk customs, songs, and dances. Exhibition programs were prepared by local teachers, priests, and early ethnographers. Performances at these regional exhibitions, and later at the major exhibition in Prague, thus provided substantial motivation to reinforce the continuity of folk traditions or even revive them. This “exhibition” movement gained significance as well because of accompanying thoughts about the importance of folk culture to national culture and the presentation of folk traditions outside their original environment.

The genesis of the *Verbuňk* in the Slovácko region is tied to the traditional dance style, which was part of an older category of dance called the ‘rotating dance’. In the 19th century, however, this type of dance, characteristic of many European regions, got buried under newer dance forms. By the late 19th century, the ‘rotating dance’ was no longer present in the territory then occupied by Bohemia but was still a fully-fledged part of the dance repertoire in rural areas of Moravia and Silesia (Jelínková 1960). In the systematic classification of dance folklore, the ‘rotating dance’ was given its name for its basic dance move: the turning of the dancing couple as they whirl around their axis.⁵ In individual regions and local areas, the main differences between dances were in terms of their steps and character; when it came to structure, they had features in common. They incorporated the male vocal prelude, the whirling couple, and individual dance moves by both the male and female dancers. The individual sequences of the rotating dance followed no fixed sequence and left significant room for improvisation. What is key is that the individual males interpreting these dances always included steps, stomps, and little jumps, the so-called ‘*cifrování*’, a term which refers to the decoration of the dance with these individual moves, and these are the basis of the *Verbuňk*. In some locations, ‘*cifrování*’ gave the dance the local name.⁶

But the *Verbuňk* was not the only male dance recorded in the Slovácko region. In addition to the *Odzemek* in the Hornácko region, the *Hošije*, a dance performed at feast festivals, is found even today in another Slovácko subregion: Podluží. It features boys standing in a semicircle during the opening ceremony for the feast festivities who rhythmically jump, always with one dancer in the foreground as a soloist. A variant of this dance bearing a ceremonial function, named *Do skoku*,

⁵ Currently, ‘rotating dances’ are referred to as ‘dances with free internal ties’. The term emphasizes not the whirling of the couple, but rather the improvisational character of the dance.

⁶ Locally, names like *grebčení*, *čardášování* and others were used to refer to this type of male dance.

was recorded in the Hornácko region as well. The dance was also described in the documents noted above related to the *Czechoslavic Ethnographic Exhibition*:

‘Dancing around the maypole. The ‘do skoku’ dance. The musicians sit in a somewhat elevated location, while young men form a semicircle and face them. The musicians start playing a tune to suit the dance. A young man steps out of the semicircle, sings a song, the musicians pick it up and start to play it [...] Now the young man claps several times and jumps several times in rhythm with the sung song; the other young men clap exactly in the rhythm of the soloist’s jumping and the music. This is repeated several times.’ (Slavnosti a obyčje lidové z Moravy 1895, 44–45)

The character of male dances—*skoky*—performed in south-eastern and eastern Moravia is similar. Some dances include a limited number of specific songs or melodies (e.g., *Odzemek* in the Valašsko region). By contrast, the *Verbuňk* is tied to a large number of songs. Knowledge that the genesis of the *Verbuňk* was tied primarily to traditional male dances is based on data collected by researchers at various locations within the Slovácko region. For instance, in the early 20th century, the *Danaj* rotating dance from the Strážnice area was preceded by an improvised male dance, one of those which has taken the name *cifrování*, featuring right-leg-over-left-leg as well as forward and backward jumps (Holý 1993, 16). Vladimír Úlehla (1888–1947), a researcher who had begun studying folk music when he was still in secondary school, noted that one singer and dancer born in 1866 used to go to the local palace to “*cifrovat panstvu*” meaning to show off his dance to the nobles. (Úlehla 1949, 791–792). In Podluží subregion in the early 20th century, male dances were fairly straightforward: the dancers jumped from one leg to another and otherwise eschewed special dance moves (*cifry*) (Holý 1993, 17).

The ethnochoreology specialist and leading researcher in the area of folk dancing in Moravia in the late 20th century, Zdenka Jelínková (1920–2005), who contributed greatly to the establishment of ethnochoreology as a distinct subdiscipline, undertook a fundamental study of the *Verbuňk* (Pavlicová 2012). She distinguished the following key attributes of the *Verbuňk*: the dance form (vocal prelude and the dance itself), tempo (progressing from the slow singing of the song to the rapid closure of the dance) and improvisational choreography (large jumps and small, squats, kneeling, stomping, etc.), either in place or moving away from the dancer’s position (Jelínková 1993, 8). She dated the roots of the dance to an era of widespread recruitment for the army, hence its semantic relation to *verbování*⁷, the Czech word for recruitment. The form of recruitment for the Habsburg Monarchy army to which it refers, which made use of “song, music, dance, and drink” was used starting in the 18th century (Skraková 2006, 56). According to local reports, particularly from Hungarian regions, in the late 18th century the dance was similar

⁷ The term ‘verbování’ (from the German ‘werben’), designates recruitment by designated persons. Such recruitment was based either on contracts or, against the recruits’ will, i.e., by force. Often, men were made drunk first and then recruited.

to local male dances (Skraková 2006, 56, 60). It must be said, though, that although the name *Verbuňk* for the male dance, recorded in the Slovácko region and other locations, supports the hypothesized ‘military’ origin of the dance, no other supporting documentation exists. (Fukač, Vysloužil, Toncrová, 1997: 989) Direct ties between *verbování*, i.e., recruiting for the army and the Slovácko region *Verbuňk* have not been proven, although the opinion is frequently stereotypically adopted in the literature.

No references to *Verbuňk* are indicated even in the two largest song collections in Moravia, which originated in the 19th century – *Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými* (1853–1859) by František Sušil (1804–1868) and *Národní písně moravské v nově nasbírané* (1899–1901) by František Bartoš (1837–1906) A rare song that refers to *Verbuňk* is listed in the so-called *Gubernatorial collection* dated 1819, which probably originated in the surroundings of Kyjov in the Slovácko region (Jelínková 1994, 10). Musically, the *Verbuňk* is particularly tied to so-called New Hungarian songs. The Hungarian style is used for more recent songs characterized, among other elements, by brief, dotted rhythmic forms (Vysloužil 1997, 633). The term was introduced into ethnomusicology by Hungarian researchers Béla Bartók and Zoltán Kodály, who presumed these songs originated within the Hungarian ethnic community and spread from there across Europe, including south and south-eastern Moravia (Vysloužil 1997, 633). These songs of the late 18th century were originally tied to the dance music of urbanites and later spread to rural areas, where their features merged with those of the local music repertoires (Skraková 50, 51). They continue to be a powerful influence on the music and dance repertoire of some regions of contemporary Slovakia, as testified to by, e.g., the occurrence of *Czardas* (Skraková 2006, 70–71). None of the extensive collections of songs gathered in 19th-century Moravia recorded any reference to the *Verbuňk*, nor indeed any song written in the Hungarian style. But these songs are found in later song collections that demonstrate ties to the folk revival movement, including an edition by Jan Poláček called *Slovácké pěsničky* (1936–1960).⁸

Going back to the time of the *Czechoslavic Ethnographic Exhibition* and the movement that preceded it, we need to point out another social stream, which included the presentation of Moravian Slovak folklore. This consisted in student associations that began to form in Prague with various levels of intensity starting in the 1860s. They included Blaník (founded 1861), Radhošť (founded 1864), Moravská beseda (founded 1873), and Detvan (founded 1882) (Vinkler 1988). Initially, their activities tended to be ‘academic’, aimed at the social role of folklore and folk culture as such (e.g., lectures, the interpretation of folk songs accompanied on the

⁸ Verbuňk songs are also included, e.g., in the *Pisničky modloslužebníků* (1906) songbook, which presents the repertoire of a Brno circle that supported Czech culture: ‘...a company of young intelligent men who, after dinner, discussed local events, followed all artistic, political, and other movements, and sang beautifully.’ (Schnirch 1906)

piano) (Vinkler 1988). Later, folk dances from the Slovácko region were performed, and people sang together. People's recollections of Franta Úprka (1868–1929)⁹, a sculptor who came to Prague from the Slovácko region in the early 1890s, are enlightening:

‘After singing came dancing. He himself sang a suitable tune [...] Úprka usually danced solo with the entire hall looking at him [...] he sang new, unknown songs and started to dance the most beautiful ‘Odzemek’ dance anyone has ever seen.’

In 1896, the ‘Slovácký krúžek’ was established in Prague and based its work on the student groups. It served as the base for meetings between Slovácko students and Prague intellectuals with Moravian roots, as well as with artists who admired folk traditions (Vinkler 1988, 40). This platform was open not only to Moravian Slovaks, but to Hungarian Slovaks as well, who supported the so-called Czech and Slovak intercommunity. Among the Slovak figures active in these associations was the composer Mikuláš Schneider-Trnavský (1881–1958). From the literature we learn that as an accompanist, he

‘was affected by czardas melodies and the knowledge of accompaniment practised by Romany music group leaders. It took some time before the boys got used to his accompaniment’ (Vinkler 1988, 44).

In 1903, a ‘Slovak Night’ was organized in Prague under the auspices of the ‘Akademický odbor československé jednoty’, an organization which brought together Moravian students and particularly those from the Slovácko region (Krist 1970, 28). The program for the event—which was so well received in Prague that an encore performance had to be scheduled—indicates that the *Odzemek* enjoyed great attention (Krist 1970, 28–29). Two groups from traditional rural environment were invited: the Slovácko region’s *Trnova muzika*, from Velká nad Veličkou, and Slovakia’s *Balážova kapela*, from Myjava. The latter included the band leader Samko Dudík (1880–1967), who would later achieve wide renown and who influenced many groups in the budding Moravian folk revival movement (Vinkler 1988, 42).

These examples show how close the relationship was between Czech and Slovak intellectuals, who shared knowledge of their respective folk traditions. The ‘krúžky’—the folk groups—and the activities of their members became, in a particular, studied way, the bearers of Slovácko folklore. (A branch of the Slovácký krúžek was established in Brno in 1908, and others sprang up one-by-one in rural areas). Many of these phenomena were transferred back to the rural environment, where the natural function of folk culture was now receding into the past.

‘And so, during the holidays of 1910, under the influence of these Prague streams, we started a Slovácký krúžek in Strážnice’,

wrote Vladimír Úlehla in his work entitled *Živá píseň*.

⁹ Franta Úprka, an academic sculptor, was the brother of the important painter Joža Úprka (1861–1940); their family came from Kněždub nearby Strážnice.

‘A new person started helping out with dancing [...] a great singer and dancer from the Brno folk group [...] he also taught the young to dance the Hornácko, Podluží and Slovakia [...]’ (Úlehla 1949, 181, 184)

It is no surprise then, that this publication also includes a note on an event in Strážnice organized by the selfsame *Slovácký krúžek* in 1940:

‘Janoškova stará máti plakala [name of a song] and it was as if lighting struck the group. The entire orchestra resounded with a syncopated [rhythm] ... the boys were as if on fire. The music and dance coursed through them [...], clapping, they kept the rhythm, while others jumped in the semicircle and danced with their arms above their heads in a continuous escape from the ground.’ (Úlehla 1949, 92)

This is a description of the *Verbuňk* of Strážnice, already similar to the current version. This version is tied to the folk revival movement and influences absorbed over the preceding decades, but its bearers do not contradict the culture they were formerly part of. The dance is about merging the various layers of the tradition out of which they grew.

In seeking out records of the *Verbuňk* in performance, one finds clear evidence that the dance was performed more and more frequently as the 20th century drew on. By the 1940s, for example, the *Verbuňk* was regularly included on the program of *Slovácký krúžek*, along with other male dances from the Slovácko region: the *Podšable*, related to ‘Fašank’ (Mardi Gras) in the border region between Moravia and Slovakia, and the *Hošije* from the Podluží region (Krist 1970, 115–117).

The spread of the dance and its inclusion in public performances is also attributable to the notice and admiration that the folk culture of the Slovácko region enjoyed in a wide range of social circles and among artists. Interest on the part of the artistic community was already being felt by the late 19th century and was still thriving fifty years later. In her memoirs, the choreographer Jiřina Mlíková recalls her experience of folklore festival in Strážnice in 1946, the first year of the festival that has been in existence ever since:

‘In prewar, wartime, and postwar ballet in regular Czech theatres, there were few male dancers and even fewer who fit the iconoclastic male character. Then, all of a sudden here in Strážnice, a male dance full of power and energy unexpectedly unfolded in front of my eyes. It was colourful and interesting for the variety presented by the various regions that met there and for the unique improvisations of the individual dancers. They danced slowly with suspense and at breathtaking tempos with astounding dynamics that I couldn’t even follow! The suggestive expression of the Slovácko *Verbuňk* dancers—as if they were strangely immersed in themselves, the slow inner charge bursting into rapid step variations and moves—enthralled me [...] The dif-

ficult turns on one leg, crouching down, swinging jumps, and rapid, agile, jabbing little steps. They sentences in dance, not just simple repetitions of a single move. The dancing men looked neither at the 'audience' nor at each other. Rather, each was in his own inner soul.' (Mlíková 2004, 7)

The first Strážnice festival took place July 5-7, 1946 as a nationwide folklore festival to present the "customs, folklore and variety" of the individual ethnographic regions of Czechoslovakia at that time (*Československo v tanci a zpěvu* 1947, 2). At this very first festival in 1946, there was a competition in the *Verbuňk*.

In 1948 in Prague, the Czechoslovak Ensemble of National Song and Dance was established, renamed the Czechoslovak State Ensemble of Song and Dance in 1952. During the initial phase of the group, able dancers 'from the field' joined, i.e., dancers with no formal dance training. The ensemble was to

'build upon the traditions of traditional musical and dance folk art and modify them for performance on the stage' (Muchka – Hynková 1997, 146).

Many folk traditions were moulded in this way into highly stylised choreographies. The *Verbuňk* was among them, and the ensemble rendition placed emphasis on excellent dancing technique and composition (Mlíková 2004, 25).

Because it was a male dance thought to have originated as part of a military recruitment drive, the folk revival movement attributed various elements of symbolism to the *Verbuňk*. In the 1950s, when pressure from the reigning Communist ideology and an emphasis on Soviet examples of how folk culture should be utilized were most acutely felt, a description of the *Verbuňk* was included in a collection of dances for practise in military ensembles (Kos – Struska 1953).

As the *Verbuňk* was performed on stage during the development of the folk revival movement in the 20th century, the issue of dancer personality and influence on the form of the dance came into the foreground. The *Verbuňk* contests at Strážnice festivals underlined the solo form of the dance and thereby the role played by significant bearers in the process of tradition. This was aided by ethnochoreology studies that attempted to collect almost extinct folklore material in rural sections of Moravia by contacting significant witnesses and dancers. The *Verbuňk* was becoming the dominant male dance in the Slovácko region. Here a continuous tradition of male dance was perceptible, its form developing in close synch with the folk revival movement and with performance criteria at professional levels. Even amateur folk ensembles focused on the technical precision of their members and the artistic demands placed on the stage choreography grew. In studying the *Verbuňk*, the porous nature of the divide between the stage and the real-world environment becomes clearly visible. Significant bearers of the dance played a key role in the process.

The Strážnice folklore festival, which over time has gained international stature, in many respects predetermined the development of the folk revival movement in Czechoslovakia, as well as setting the course for the *Verbuňk*. This is because the festival program was set in place and overseen by a group of dramatists.

In 1986, the *Verbuňk* contest which had taken place in the early years of the festival was resurrected. New rules were prepared for participants, along with a new contest code. This competition began the spread and development of the dance in individual regions, eventually serving as the basis for recommending the dance's inclusion in UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.

The Strážnice contest became a model, often unattainable, for many dancers, whose numbers have increased over the ensuing thirty years to the unprecedented levels of today. At its basis, of course, was the folk revival movement. Its presence has been felt in Moravia on two levels: there are stage presentations of more or less stylised folklore with a greater or lesser number of original compositions; and there are activities related to local cultural and calendar traditions. The inclusion of the dance in the UNESCO list has also brought certain obligations for the Czech Republic to 'supervise' this folk cultural expression (e.g., seminars, preliminary regional contests, etc.). However, as is evident from what has been written here, development of the Slovácko *Verbuňk* cannot simply be divided into 'before and after' entry in the UNESCO list. Development of the tradition has not taken place only 'in situ', but has gone hand in hand with general social development.

The *Verbuňk* was formed by its bearers, who also acquiesced to change from outside. The rules of the Strážnice contest were intended not only for the performance of song and dance, but to keep to the regional style of the *Verbuňk*, or the clothes of dances that must not resemble a dance costume (Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku 1994, 91). The contest jury comprises former *Verbuňk* dancers, ethnomusicologists, and ethnologists, as well as former winners of the contest. The audience awards an 'Audience Prize'.

In the early 1990s, it was presumed that the contest, with its intricate rules, would provide the definitive version of the *Verbuňk*, but that never took place. A whole range of elements came into use that today are considered common and natural. For instance, Dušan Holý, an ethnologist, indicated that

'sometimes during recruitment, a dancer—having finished the slow portion of the dance—returned to stand among the singers and continue the song. But this should not become a generally misused cliché that interrupts the natural gradation of the dance' (O regionálních stylech 1994, 27).

We see this today with all *Verbuňk* contestants, including boys trained in folk ensembles. Thus the words of another ethnologist, Karel Pavlišťík, come true. He was instrumental in reestablishing the Strážnice contest and says that the personal contribution of a valued *Verbuňk* dancer is usually naturally included in the (sub) regional style and is accepted.¹⁰ (O regionálních stylech 1994, 27)

¹⁰ In addition to 'cifry' (unique moves), new elements that are now commonly accepted include songs. Even songs originally in other styles are being modified into Novouhersky form to fit the Verbunk. Their authorship is either anonymous or kept low-profile.

But not all innovations are accepted without reservation by the *Verbuňk* community. For example, there is resistance to the spread of the *Verbuňk* outside the Slovácko region (the most recent evidence of its spread comes from the Brno region). Another example may be the inclusion of women in the *Verbuňk* (while the men dance, women form a rotating circle in the background). Regular *Verbuňk* dancers who do not take part in the institutionalisation of the dance, for example as part of the Strážnice contest, are mostly forgiving:

‘In the past, when people came in tired from the field, they didn’t jump high and dance on stage. Everything develops, it’s as simple as that. We have better materials, better shoes, better dance spaces. So I don’t see any reason why dances, too, should not continue to develop. And this is true as well for the girls’ rotating along with the *Verbuňk*.’¹¹ (Hacarová 2014, 22).

Contemporary bearers understand the *Verbuňk* as a dance that is open to their creative abilities, a space for their self-expression. They see the tradition of the folk revival movement as natural and approach it in a way similar to what would have been done in the original environment:

‘I started with the *Verbuňk* as a child in a children’s folk ensemble [...] At the Strážnice contest, I used see several great recruiters [...] who competed in the late 1990s. I can’t say I have a role model, though. I took something from each of them and then interpreted the *Verbuňk* in my own way.’¹² (Habartová 2010, 91)

The folk tradition presents a stimulating area for research in contemporary ethnology. It includes historical studies and snapshots taken from various points within social life. The context thus clarified many times changes stereotypical notions that took root in folk cultural research at a time when folk culture was the basic subject of ethnography and an expression of everyday life of people. The *Verbuňk* is not an archaic dance. It is one of the very few live dances today to be tied to the folk dance tradition of the past at the same time it helps to continue that tradition. It is part of the regional identity of the Slovácko region and, for its bearers, a strong expression of their personal and social identity. It is this very connection which is key in the creation of cultural heritage values and their transmission.

Bibliography

Československo v tanci a zpěvu. II. Celostátní národopisné slavnosti ve Strážnici na Moravě ve dnech 6. – 7. VII. 1947. [s. a.]. Strážnice: Slavnostní výbor ve Strážnici.

¹¹ Testimony of a respondent, DOB: 1955.

¹² Testimony of a respondent, DOB: 1983.

- Drápala, Daniel, and Martina Pavlicová, 2014. „Etnografická rajonizace: úvahy nad jejím historickým vývojem a smyslem současné existence.“ *Národopisná revue* 24 (3): 171–188.
- Fukač, Jiří, and Jiří Vysloužil, (eds.): 1997. „Verbuňk.“ In *Slovník české hudební kultury*, edited by Jiří Fukač and Jiří Vysloužil, 989–990. Praha: Editio Supraphon.
- Habartová, Romana. 2010. „Kořeny, vzory, a perspektivy dětského verbuňku.“ In *Slovácký verbuňk . Současný stav a perspektivy*, edited by Jan Blahůšek, 79–99. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Hacarová, Lucie. 2014. *Verbuňk ve Vracově a jeho současná existence*. Diploma thesis. Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita.
- Holý, Dušan. 1994. „O verbuňku.“ In *Slovácký verbuňk v teorii a praxi*, edited by Jan Miroslav Krist and Karel Pavlišťík, 14–19. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Hynková, Libuše and Muchka, Ivan. 1997. „Československý státní soubor písní a tanců.“ In *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*, edited by Martina Pavlicová and Lucie Uhlíková, 146–147. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Jelínková, Zdenka. 1960. „Točivé tance.“ In *Lidová kultura východní Moravy I*, 103-161. Gottwaldov: Krajské nakladatelství.
- Jelínková, Zdenka. 1994a. „O verbuňku na Slovácku.“ In *Slovácký verbuňk v teorii a praxi*, edited by Jan Miroslav Krist and Karel Pavlišťík, 7–13. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Jelínková, Zdenka. 1994b. „Slovácký verbuňk v současnosti.“ In *Slovácký verbuňk v teorii a praxi*, edited by Jan Miroslav Krist and Karel Pavlišťík, 37–49. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Krist, Jan Miroslav. 1970. *Historie slováckých krúžků a vznik souborů lidových písní a tanců na Slovácku. K vývoji některých forem druhé existence folklóru*. Praha: Ústřední dům lidové umělecké tvořivosti.
- Křížová, Alena, Martina Pavlicová, and Miroslav Válka. 2015. *Lidové tradice jako součást kulturního dědictví*. Brno: Masarykova univerzita.
- Mlíkovská, Jiřina. 2004. *Tance, Špaličky, Kytice a jiná díla obsahující inspiraci lidovým uměním*. Praha: NIPOS – Národní informační a poradenské středisko pro kulturu.
- Kos, Bohumil and František Struska. 1953. *Mužské lidové tance*: Instruktažní brožura pro nácvik lidových tanců ve vojenských souborech.
- O regionálních stylech. 1994. In *Slovácký verbuňk v teorii a praxi*, edited by Jan Miroslav Krist and Karel Pavlišťík, 23–36. Strážnice: Ústav lidové kultury.

⇨ M. Pavlicová, *The Folk Tradition and its Transformation in the Context of Social Influences...* ⇨

- Pavlicová, Martina. 2012. *Cestami lidového tance. Zdenka Jelínková a česká etnochoreologie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku 1991. 1994. In *Slovácký verbuňk v teorii a praxi*, edited by Jan Miroslav Krist and Karel Pavlišťík, 82–83. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Schnirch, Julius. 1906. *Písničky modloslužebníků*. Brno: A. Piša.
- Skraková, Barbora. 2006. „Čardáš – ľudový tanec v historickom kontexte.“ *Slovenský národopis* 54 (1): 47–83.
- Úlehla, Vladimír. 1949. *Živá píseň*. Praha: Fr. Borový.
- Vinkler, Jaroslav. 1988. *Moravští Slováci v Praze. Příspěvek k dějinám Slováckého krúžku v Praze (1861) 1896–1945*. Praha: Ústav pro kulturně výchovnou činnost.
- Vysloužil, Jiří. 1997. „Novouherský sloh.“ In *Slovník české hudební kultury*, edited by Jiří Fukač and Jiří Vysloužil, 633–634. Praha: Editio Supraphon.
- Zálešák, Cyril. 1951. *Hornácký odzemok a verbuňk. Metodická príručka s popisom 45 najznámejších figúr odzemku*. Praha: Státní nakladatelství.
- Zeman, Martin. 1951. *Hornácké tance*. Praha: Orbis.



The dancer of Verbuňk (International Folklore Festival Strážnice). Photo by Tomáš Hájek, 2010 (The Archive of National Institute of Folk Culture)



Verbuňk as a group dance (International Folklore Festival Strážnice). Photo by Tomáš Hájek, 2009 (The Archive of National Institute of Folk Culture)



The dancer of Verbuňk (International Folklore Festival Strážnice). Photo by Tomáš Hájek, 2013 (The Archive of National Institute of Folk Culture)



The child dancer of Verbuňk (International Folklore Festival Strážnice). Photo by David Rájecký, 2013 (The Archive of National Institute of Folk Culture)

Примљено / Received: 19. 01. 2017.
Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Мирјана Менковић

mirjana.menkovic@etnografskimuzej.rs
Етнографски музеј у Београду

Утицај чешких текстилаца на развој текстилне индустрије у Србији од почетка до друге половине XX века

У средишту интересовања аутора је утицај чешких држављана, у првом реду као имиграната, са капиталом уложеним у производњу текстила и предмета од текстила, или са стручним знањем и пословношћу, којим су доприносили да југословенска и српска текстилна индустрија у току свог међуратног развоја поприме својеврсне особености. У периоду између два светска рата су се појавила прва индустријска предузећа за израду конфекције и трикотаже, захваљујући понуди домаћих тканина и плетенине, која је израђивана претежно од увозног предива. За њихово оснивање, пре свега, као и за каснији развој, кључне су биле иностране инвестиције и досељена радна снага, уз сарадњу са занатским радњама и задругама, у области дораде и израде готових производа. Осим, у структури преовлађујућег, страног капитала из Аустрије, односно Беча, знатан је био удео капитала из Чешке, а затим из Енглеске и Италије, уз значајно учешће Јевреја, пореклом из више европских држава. Притом, највећи удео квалификоване радне снаге из иностранства стигао је из Чешке, било да се радило о етничким Немцима или о Чесима.

Кључне речи: југословенска и српска текстилна индустрија, чешка текстилна индустрија, развој моде.

Influence of Czech Textile-makers on Development of Textile Industry in Serbia from the Beginning to the Second Half of the 20th Century

The main topic of this study is influence of Czech nationals, primarily as immigrants, with capital invested in production of textile and textile products or with expert knowledge and entrepreneurship ability contributing to certain special features of Yugoslav and Serbian textile industry during the period of its development between the two World Wars. In this period the first industrial businesses for ready-to-wear and knitwear clothes have appeared, due to availability of locally manufactured woven and knit fabric, mostly produced from imported thread material. Both their initial establishment and later development were crucially influenced by foreign investments and immigrant workforce, hand-in-hand with craft workshops and communal manufactures specializing in finishing the pre-made products and creating the recognizable brand products. In addition to the predominant foreign capital from Austria, primarily Vienna, the next most important share was that of capital from Czechia, only distantly followed by that from England and Italy, with a significant contribution by the Jewish community from several European countries. At the same time,

most of the qualified workforce immigrated from Czechia, including both ethnic Germans and ethnic Czech.

Key words: Yugoslav and Serbian textile industry, Czech textile industry, development of fashion.

У процесу европеизације одевања у Србији, Београд је, неспорно, одиграо најважнију улогу. Београдски трговци и развијене трговачке везе са трговинама и магацинима у Аустроугарској монархији, Немачкој, Италији, Белгији, Швајцарској, Енглеској и Француској обезбеђивали су најширу и најразноврснију текстилну и модну робу. Први кројачи мушког и женског одела су у Србију стигли још у првој половини деветнаестог века, модискиње нешто касније, углавном са простора Војводине и из Беча и Пеште. Кројачки занат се ширио у два правца: професионални кројачи, по правилу мушкарци, припадали су моделу еснафа, док су жене биле најчешће неформално обучаване, нарочито у мањим и сеоским срединама, па су се овим занатом бавиле као додатном делатношћу, а „клијентелу“ стицале препоруком. Начин израде одеће коју су они нудили утицао је на друге домаће занатлије по целој Србији, нарочито после Првог светског рата.

До тада је у Србију досељен и знатан број странаца, међу којима су Чеси заузимали истакнуто место. Како се у држави осећао велики недостатак школованих људи, повремено су оглашавани у новинама позиви да се настане у Србији. Тако је, на пример, кнез Михаило Обреновић 1862. године позвао чешке музичаре, који су постали најбројнији покретачи и пропагатори музичке културе у Србији. Уз Стевана Мокрањца су, у његовом чувеном квартету, свирала три Чеха. До почетка Првог светског рата су се на истакнутим местима у војсци, јавном здравству, предузетништву и друштвеном животу уопште налазили бројни Чеси (Франтишек Зах, Јован Машин, Едвард Михел, Игњат Бајлони, Богољуб Росулук, Велимир Валожић, Јан Неволе, Франтишек Неквасил), а у бројним породицама је стасавала генерација њихових потомака, рођених у Србији (Karamijalković 2013, 45-85). Београдски Чеси су били окупљени у дрштву Лумир, које је бројало око 270 чланова, а културна размена је текла и захваљујући Клубу чешких туриста (Klub českých turistů), основаном 1888. године у Прагу, који је предлагао путовања кроз југоисточну Европу у свом *Часопису туриста* (Časopis turistů).

Завршетак Првог светског рата је представљао прекретницу у сваком смислу, како за српски народ и државу, тако и за Чехе и Чешку, а везе двају народа су интензивиране. Промене граница и стварање нових држава су значиле обликовање нових тржишта. Послератни полет је био видан у свим аспектима друштвеног живота, привредни раст се огледао у успону трговине и индустрије, миграцијама из села у градове, подстакнуте потрошње и увођењу многих новина, посебно у производњи и пласману модних артикала. У погледу моде, утицај Беча је знатно умањен, док су Париз и париски модни салони доминирали, како у већини градова Европе, тако и у Београду. Престоница је имала своје отмено друштво, „beau monde“, које се снабдевало у европским модним центрима, уз београдске радње и салоне. Двадесетих и

тридесетих година XX века најугледнији су били салони Руже Коен, Ребеке Јаковљевић-Амодај, Живке Данкучевић, Ленке Лам Мајер, Шарлоте Алфандари, мадам Грајевске, који су били у стању да понуде „савршене копије париских модела по цени која је била око десет пута нижа од цене оригинала“ (Роровић 2000, 132–133). Почетком тридесетих година, београдски салони су почели да нуде и своје оригиналне моделе, а београдски модни креатори „постали су и јавне личности“ (Роровић 2000, 133). Понуду робних кућа, које су се појавиле на почетку XX века, употпунила је и појава специјализованих продавница – у Београду је 1923. године отворена и прва радња спортских реквизита на Балкану *English Sports House*. Умешни трговци су парирали утицају модних салона оглашавањем у новинама и каталозима. Појавили су се савремени женски и модни часописи, који су промовисали модну одећу као део начина живота. Листајући један од њих, београдски часопис *Жена и Свет* (1925–1941), нашли бисмо детаљне препоруке о линијама, бојама, тканинама и украшавању одеће и аксесоара, затим правила прикладног одевања за одређене прилике или доба дана (рад, спорт, шетњу, поподневне посете, вечере, за одлазак у позориште, на концерт или бал), као и за старосно доба и радни статус (за одлазак на посао или преподневни излазак младе, удате или старије домаћице) и, коначно, за посебне физичке карактеристике (пунгија, мршавија, светлог тена и косе итд.). Костими за пролеће – *елегантан костим од загасито плаве, тегет драпеле, блуза од белог крепа, кравата жуто зелена; костим од сержа „боа де роз“, са блузом од беж-крепа на којој је црна кравата [...]* Практична дневна тоалета – *мантил од вунене тканине (каша), са порамком (псецом) и порубима који се провлаче кроз маркиран појас; хаљина од креп-дишена право кројена са појасом од јеленске коже и додатим полама [...]* За дансинг – *хаљина од свиленог ружичастог муслина „ибис“, инкрустација од сребрне чипке, пантљика извезена кристалним цвечицама; хаљина од оранж муслина особито проста кроја, а шик; сва елеганција је у летим наборима [...]* Париски шик – *хаљина-туника од белог жоржета, везена свилом, отвара се на фуру од fine беле чоје; дугачак отворен жакет од беле чоје, везен свилом, украшен белом неуквоченом „монголи“ [...]* Најмодернији шешири – *меки шешир од тафта банана са сламним апликацијама; сламни шешир украшен велурском пантљиком; шешир од црног сатена, пантљика ружичасто гро-греп и седефска ружа [2 (1926)]; [...]* За плажу – *костим од тегет тафта пике, кеп тегет постављен белим са белим инкрустацијама при дну и великим оковратником; костим од белог и црног жерсеја са кожним појасом и шифром [7 (1926)]; [...]* За младе домаћице – *врло практична хаљина од полу делина за кућу украшена са туа де суа; бела платнена кецеља опишвена карираним зефиром [10 (1930)]; [...]* Последњи модели балских хаљина – *комбинована хаљина од тамно зеленог сатена и сребрнестог ламаа; хаљина од црног мат крепа украшена везеним мотивима од шљокица... [1 (1935)]; [...]* Нови модели пролетњих хаљина за канцеларију [2 (1935)]; [...] *Енглеска мода за запослену жену [1 (1938)]; Практична мода за запослене [7 (1938)]; [...]* *Париз предлаже [...]* *Враћамо се жоржету, тафту и кашмиру [10 (1938)]; [...]* *Мода америчке жене [...]* *Будућим мајкама [12 (1938)].*

Сегмент друштва и привреде који је требало да подржи ово изобиље предлога и захтева била је текстилна индустрија. Нажалост, подаци о хронолошком следу настанка и развоја појединих предузећа у овој бранши није систематизован. Можемо само да констатујемо да је у периоду од 1919. до 1941. године подигнут већи део текстилних фабрика, а појавила су се и прва индустријска предузећа за израду конфекције и трикотаже. Њихова структура, парадоксална у поређењу са управо представљеним модним саветима, заслужује посебан коментар. Наиме, међу њима су биле најбројније **кудељаре**, њих 39 (Апатинска кудељара а. д., државне кудељаре у Бачкој Паланци, Бачком Моноштиру, Бачком Петровцу, Бачком Новом Селу, Тителу, Вајски, Руском Крстуру, своје кудељаре су имале и економија Зобнатица државног Ветсерома (2) у Суботици, као и покрајинско привредно имање у Кулпину и др.). Тек друге по бројности су биле фабрике текстила, њих 17 (Београдска текстилна индустрија у Београду, „Данубиус“, текстилна индустрија у Земуну, Државно текстилно предузеће у Земуну, „Јадран“, текстилна индустрија у Земуну, Југословенска текстилна индустрија у Земуну, „Космај“, текстилна индустрија у Београду, „Обилић“, текстилна индустрија у Крушевцу, Прва бачка текстилна индустрија у Новом Саду, Прва српска текстилна фабрика у Нишу, „Stella“, текстилна индустрија а. д. у Земуну, Текстилна фабрика у Земуну, „Votex“, војвођанска текстилна индустрија у Новом Саду. У Ужицу је радио текстилни завод, касније „Цвијета Дабић“). По бројности, следећу групу је чинило 13 **ткачница** („Алда“, механичка ткачница у Земуну, Државна механичка ткаоница у Новом Саду, Државна плетиона и предиона у Бездану, Државна ткаоница у Сомбору, „Габи“, механичка ткачница у Београду, „Јавор“, механичка ткачница Вуковића и Стојковића у Београду, „Мачва“, механичка ткачница у Београду, Механичка ткачница (бив. Јулија Холбус) у Земуну, „Нада“, ткачка радња Антонија Антића и Београду, „Пларос“, ткачница Поповића и Михајловића у Земуну, „Ткара“, ткачка радионица у Новом Саду, „Тома“, ткачка радња Вит. Радовића и Мил. Манојловића у Београду и др.). Затим следи 10 фабрика **трикотаже** („Елка“, фабрика трикотаже а.д. у Београду, „Меркур“, фабрика плетене и ткане робе Х. Левентала и синова у Суботици, „Меркур“, трикотажа у Зајечару, „Моравија“, фабрика плетених производа а. д. у Београду, Народна трикотажа (бив. Никола Девалд) у Земуну, „Париз“, фабрика трикотаже и тканина у Београду, Подржављена творница, предиона вуне и трикотажа у Шиду, „Посавина“, фабрика трикотаже и рукавица у Умки, „Сава“, фабрика трикотаже у Земуну, „Спорт“, фабрика трикотаже у Београду, Трикотажа у Бачкој Паланци, Трикотажа и фабрика у Сремској Митровици, „Војводина“, државна трикотажа у Бачкој Паланци и др.). Међу малобројнима, али ипак присутнима, биле су фабрике **свиле**, њих 8 (већина у Новом Саду, по једна у Новом Кнежевцу и Београду и „Дунав“, творница вештачке свиле у Сомбору), **предионице вуне** и **фабрике вунених тканина** (Државна предионица вуне у Ердевику, Државно предузеће за прераду вуне у Параћину, Фабрика вунених тканина у Грделици, „Текстил“, фабрика вунених тканина у Земуну, затим у Лесковцу, Кули и др.), као и специјализоване фабрике **рубља**, **чарапа** и **шешира и капа** („Лента“, фабрика рубља Леонтија Јовића у Београду,

Плетионица чарапа у Сенти, Прва сенћанска фабрика чарапа у Сенти, „Рота“, индустрија шешира и капа у Јагодини, „Сладек“, творница шешира, филца и туљаца у Вршцу, „Зора“, творница рубља Душана Стефановића у Краљеву). Уз то, индустријализована је и израда *завеса и тепиха* (Домаћа индустрија завеса и тепиха у Београду, Фабрика тепиха и простирача у Новом Саду, „Мекка“, ткаоница источних тепиха у Суботици, Прва југословенска творница тканина за намештај у Сомбору), а постојали су и погони за израду пантљика, чипки, и за прераду *памучног конца* (Фабрика Смедеревске кредитне банке за прераду и ткање памука у Нишу) (Kosić 1999, 115–138).

Јасно је да је ратом девастирана Србија доживела привредни препород у оквиру нове државе, као и да је грађанство постало бројније у низу градова. Већина аутора ипак сматра, што и овај поглед на архивске податке потврђује, да је индустријализација била тек у повоју, а грађанска класа „танка“, како по уделу у укупном становништву, тако и по својим материјалним могућностима. Закључујемо да илустрација „модног диктата“, коме је требало да се повинују читатељке листа *Жена и Свет*, представља резултат тежње да се пружи садржај који задовољава више потреба. С једне стране, требало је пренети информације малобројним женама које су такав диктат могле да прате. Затим, оквир читалачке публике је требало проширити и на оне које су могле да примене понуђену рафинираност и естетику, у оквирима својих могућности. С друге стране, гламурозна слика елите је приказивана и онима којима је такав стил живота био недостижан, али прижељкиван.

Економска криза, која је од почетка тридесетих година потресала свет, није била без одјека и у међуратној југословенској држави. Бројна предузећа су мењала власнике, или пословала са смањеним капацитетима, грчевито се борећи за опстанак. Нестабилно светско тржиште је, свакако, непогодно утицало на предузећа која су пословала захваљујући учешћу страног капитала и оснивањем својих представништава у иностранству, али су опстајала, пре свега захваљујући јефтиној радној снази и сеоском становништву. Регистровано у Лондону као *Cotton Yarn and Textiles trading Co. Avramovitch LTD*, Акционарско друштво Аврамовић за трговање памуком и текстилијама ад Београд пословало је као извозник на енглеско тржиште од 1930. до 1941. године. Слично њему, Друштво за увоз текстилних производа ад Београд, регистровано као *Societa per l'importazione el'esportazione di prodotti tessili ed industriali s. a. (Induvoz S.A.)*, у којем је већински капитал био италијански, било је усмерено ка Италији (АЈ, 65-1210-2149). Документи о пословању *Прве српске фабрике конфекције а.д. Београд*, основане 1922. године, омогућавају детаљан увид у проблеме, као и у организацију рада. Оснивачи и већински власници су били *Коста Илић и синови а.д.*, а управни одбор су чинили, осим Владе Илића, индустријалци и угледни грађани: др Геден Дунђерски, индустријалац из Новог Сада; кнез Георг Маврокордати из Хајдучице, велепоседник Стеван Најман, индустријалац из Беча. Њихово предузеће, основано за „подизање модерних стројева за целокупну конфекцију разних артикала и израду тј., кројење и шивење свакодневног одела и рубља у Краљевини С.Х.С.“, највећи део конфекцијске робе је израђивало изван

фабрике, код стручних самосталних мајстора у приватним занатским радњама и задругама. Упркос томе, Извештај Управног одбора од 18. 04 1937. године бележи негативни биланс од 2.729,423 динара. Нова оптерећења теретила су најјефтинију робу (око 20,5%), намењену најширој потрошачкој маси, чија је куповна моћ и иначе била слаба. У Извештају се наглашава социјални карактер пословања: „Наше предузеће, чији је обим рада, према осталим сличним предузећима најмањи, исплатило је на име радничких надница и окружне благајне 1.377.046,36 динара, а пословођама продавница на име њихове зараде 1.355.376,65 динара [...] Ко ће мањак надокнадити? А шта са укупним мањком свих осталих сличних предузећа у држави [...] Производи ће морати да се плаћају скупље... Све ово приморава нас да већ сада размишљамо о ликвидацији свога посла, или да се одлучимо на оснивање кројачких задруга, које су законима ослобођене свих ових терета и ограничења!“ Годину дана касније, 27. 04 1938. године, велике и неиздржљиве „државне и самоуправне дажбине“ рад фабрике свеле су на минимум. Произведено је само онолико колико је било потребно за допуњавање лагера и то „само ван фабрике, преко стручних самосталних мајстора“. Број продавница је знатно смањен, јер су пословале са губитком. У Извештају из 1939. године наведено је да је у јесењој сезони роба пласирана посредовањем трговачких путника (АЈ, 65-1210-2149). Према доступним подацима, српска текстилна индустрија у периоду између два рата заиста потврђује све уочене мане и недостатке (застарелост технологије и највећи број куделара; неусклађеност прераде и производње, што однос ткачица и текстилних фабрика такође потврђује, потпуну зависност од увоза у погледу материјала за прераду), али и неке друге, који су важни за пословање и коначну понуду и квалитет производа. Наиме, интересантно је да се добар део оних који су се бавили текстилном индустријом бавио и другим занимањима, да су сви већи произвођачи тежили да се усмере, ако не одмах при оснивању, онда нешто касније, ка Београду, да је било много лошег пословања и превара. Али кључно је да је српска текстилна индустрија у периоду између два рата готово потпуно зависила од страног капитала, стране радне снаге и сарадње са занатским и кројачким радњама и задругама у доради, тј. изради готових производа. Разлог за ово последње лежи у чињеници да су ти традиционални облици удруживања и рада били ослобођени пореза.

Проблеми са којима се суочавала модна индустрија се нису огледали у начину пласмана луксузних производа крајњим купцима. У Београду су почеле редовно да се приређују пролећне и јесење ревије, на којима су наступали сви произвођачи у вези са модом – осим кројача мушког, а од 1935. године и женског одела, ту су били и обућари, ташнери, крзнари, јувелири, модисти, рукавичари. Прва таква модна ревија организована је 1936. године, а 1938. је приређена и Прва занатска земаљска изложба у Београду са учесницима из целе Краљевине Југославије. Модна изложба приређена овим поводом у павиљону на Сајмишту, али и редовне ревије Секције, пред Други светски рат нудиле су све оно што један „велики европски град може да понуди женској моди“ (Роровић 2007, 328–342). Покретање првог модног часописа 1939. године *Мода у слици и речи*, који је доносио искључиво

фотографије и моделе београдских салона, потврдиће закратко да је Београд ухватио европски модни корак. Оригиналност детаља који су се кретали у оквиру општеприхваћених норми одевања јесте основ за препознавање везе која је постојала и са српском примењеном уметношћу развијаном у том периоду, са једне, и дугом традицијом веза, кукичања и плетења, са друге стране. Упркос напорима да се што видљивије и аутентичније прати модни диктат Париза, на улицама српских градова су се често могле видети невешто преузете или комбиноване модне новине. Недостатак аутентичне креативности, претераност и недовољно софистициран став у избору одеће био је уочљив, па и критикован, нарочито када је одевање жена у питању. Оно што је женама које су биле „своје“ и умеле да изразе свој став и себе највише сметало била је немогућност обликовања индивидуалног модног израза. За више друштвене слојеве, елиту, шивење по мери, као и набавка оригиналних модних артикала, није било упитно, али није било ни коментарисано (Prošić Dvornić 2006, 292–490).

У таквом амбијенту су живели, радили и делили пословну судбину са својим послодавцима и подређенима бројни чешки држављани и њихови потомци. Многи од њих су насељени или школовани у Чешкој, односно Чехословачкој, у таласу индустријализације почетком двадесетих година прошлог века. Међу власницима текстилних предузећа су се истицала браћа Холцнер, власници *Југословенске текстилне творнице Браћа Холцнер д.д.* из Загреба, од којих је Павао Холцнер, чехословачки држављанин из Хронова био настањен у Загребу и радио као одговорни технички пословођа. Браћа Ото Холцнер (*Otto Holzner*) и Руди Холцнер (*Rudi Holzner*) били су сувласници сличне фабрике, *Bratri Holznerove* у Хронову. Према извештају од 29. јануара 1935. године, међу 114 радника, од административног, техничког особља, шофера, бравара, стројара, столара, до квалификованих ткачачких мајстора и неквалификованих – 70 радника и 30 женских радница, радили су и Јосип Шнајдер (*Josip Schneider*), са завршеном стручном текстилном школом у Либерцу, Чехословачка, и са десетогодишњим искуством у ткачницама, настањен у Краљевини Југославији од 1929; Бенеш Ото (*Beneš Oto*), чехословачки држављанин, ткачачки мајстор са 23 године искуства, у Краљевини Југославији од 1927; Пешан Јосип (*Pešan Josip*), чехословачки држављанин, ткачачки мајстор са 29 година искуства, у Краљевини Југославији од 1928; Бенеш Јосипа (*Beneš Josipa*), чехословачка држављанка, сновачица на машини за сновање, у Краљевини Југославији борави од 1928. године, као и Черни Емил (*Černý Emil*), ткалац, рођен у Загребу. Ова фабрика је производила „ланене и памучне кројачке тканине за уметак и подставу одела, за постељину и ине кућанствене сврхе (кухињске крпе, 523 туцета); платно за напртњаче, вреће, ролетне, матраце, као и платно за кошуље *оксфорд*, али и копоранско платно за кесе железничких кочница. Укупна производња за 1935. годину је била 847.279 m, у вредности од 8.344.797 динара. Од тога је приватним трговцима продато 94,5%. Предииво је набављано знатним делом и из Чехословачке (AJ, 65-1300-2420).

Београдска текстилна индустрија а.д. односно *Милан Јечменица а.д. Београд*, је основана 1911. године, од 1924. године је кредитирање преузео *Mautner N. V.*, из Ротердама у Холандији, а од 1930. године *Petschek i Komp.* из Прага. У поверљивом Извештају о инвестицијама, непосредно након Другог светског рата, такође је наведено да су Чеси као кредитори демонтирали једну текстилну фабрику у Хрудинама и пренели комплетну прозводњу са машинама у Београд. Пред рат, 1939. године, када је фирма уступила своја кредиторска права фирми *Salay Oil Lands Ltd. Finsbury Parent House* из Лондона, у фабрици је радило од 720 до 750 радника, али у врло лошим условима.

Акционари и запослени Творнице марама Д. Д. Карловац су били Ото Бомл (*Otto Böml*), члан управног добора, Лудвиг Бомл (*Ludwig Böml*), инокореспондент и Фриц Бомл (*Fritz Böml*), дизајнер. Осим њих су у том предузећу, које је 1939. године увозило пређу, између осталих и из Чехословачке, и пласирало целокупну производњу домаћим трговцима, радили и њихови сународници Франц Вајснер (*Franz Wiesner*), технички пословођа, и Вензел Бок (*Wenzel Bock*), ткачки мајстор (АЈ, 65-580-15).

У списку иностраних намештеника ткачнице *Мицић и Камлер* из Новог Сада, наведени су, осим Василија Русакова, апсолвента из Русије (рођ. 1879, у Југославији од 1920); Емил Ленке (*Emil Linke*), апсолвент текстилне школе, ткачки мајстор, чехословачки држављанин (рођ. 1879, у Југославији од 1922); Роберт Кабат (*Robert Kabat*), апсолвент текстилне школе, ткачки мајстор, чехословачки држављанин (рођ. 1891, у Југославији од 1931); Бруно Кројцингер (*Bruno Kreuzinger*), апсолвент специјалне текстилне школе за свилу, текстилни цртач, држављанин Чехословачке (рођ. 1911, у Југославији од 1930). У Извештају од 09.03. 1935. године је наведено да запослених има 99, уз два сувласника, од којих је један водио техничке, а други административне послове. Фирма је израдила 200.000 m свилених и 250.000 m памучних тканина, продатих приватним трговинама у земљи. Свилено предиво је набављено из Швајцарске, Француске, Италије, Белгије, Чехословачке и Немачке, а памучно из Италије Чехословачке, Енглеске и Аустрије (АЈ, 65-1210-2472).

Међу запосленима предузећа „*Југосвила*“ *Шницер и Вермес, ткаоница свилене робе* из Новог Сада, између 31 запосленог, место ткачког и машинског мајстора са завршеном Државном текстилном стручном школом у *Bruntal*-у, Чехословачка наведен је Ванке Рудолф (*Wanke Rudolf*), настањен у Југославији од 1927. године. Фирма се бавила израдом тканина за кравате од вештачке свиле, вуне и памука из увоза, а помоћно средство, жакард-картони, увожени су из Чехословачке и Немачке, према подацима о пословању од 16. децембра 1934. године (АЈ, 65-1210-2473).

Међу запосленима *Прве југославенске механичке творнице за тканине за намештај* из Сомбора, на месту техничког пословође је радио Јован Славичек, дипломац грађевинске и текстилне стручне школе из Ромбурка у Чешкој (АЈ, 65-1212-2502). *Творница свилених и памучних тканина, Завод за*

бојење, мерцеризирање и апретуру „Драги М. Ристић“ к. г. из Новог Сада је запошљавала чак 10 чехословачких држављана, досељених 1928, 1935. и 1936. године. У поседу предузећа су биле ткачница, фарбара, погон апретуре, штампарија и помоћне радионице, а из Чехословачке су набављани предиво, боје и хемикалије (АЈ, 65-580-3511).

Чехословачки држављани су радили и у Осијеку, где је Алфред Кун (Alfred Kuhn) држао механичку ткаоницу, у којој је предрадник био Драгутин Кун (АЈ, 65-580-3394), као и у Вараждину, где је радила Ткаона Мариборске текстилне творнице Д. о. о. и у њој ткачки мајстори Јосип Ланда (Josip Landa), Јарослав и Јинджих Бајер (Jaroslav и Jindřich Bayer) и Рудолф Херциг (Rudolf Herzig). Иначе, међу сувласницима Мариборске текстилне творнице су била три члана породице Дојч (Deutsch), Бедржих, Арносшт и Павел (Bedřich, Arnošt и Pavel) из места Двур Кралове (Dvůr Králové) (АЈ, 65-580-2477).

Валтер Бахрих (Walter Bachrich), власник *Механичке ткачнице Валтера Бахриха* из Земунa, у извештају од 31. 12 1936. године навео је да је аустријски држављанин, рођен у Бечу. Ткачница је била регистрована на адреси Кеј 5. новембра број 17, Земун. Производили су „двифенфутер“, поставу и пластику. Просечан број запослених био је 10–13; нажалост, највећи број неквалификоване радне снаге били су малолетници, деца – 3 дечака и 8 девојчица. Сировине је набављао у: Чехословачкој, Немачкој и Енглеској (памучни конац и вуну), а у Швајцарској и Немачкој вештачку коњску длаку. Око 90% произведене робе продато је приватној трговини у земљи, остало, такође у земљи, другим корисницима (АЈ, 65-1210-2149).

Утицај који су бројни чешки држављани имали на развој домаће текстилне индустрије огледао се на више нивоа. Инвестирање капитала је одиграло значају улогу у периоду до Првог светског рата, када су инвестиције те врсте биле кључни фактор индустријализације земље. Србија је била привлачна дестинација за предузетне појединце који нису располагали довољним капиталом да отпочну пословање на развијенијим тржиштима, којима су владали крупнији „играчи“. Могућност да раде за свој рачун и у своју корист, уз релативно мали капитални улог, довела је на ове просторе многе странце, те је кључни капитал долазио из Аустрије, односно Беча, затим из Чешке, а знатно мање из Енглеске и Италије, уз значајно учешће Јевреја, најчешће из централне и источне Европе. Као послодавци, они су развијали специфичну културу пословања, која је подразумевала хуман однос према запосленима и већу меру бриге за њихов социјални статус и добробит. Наравно, сурова правила тржишне утакмице и економска криза, која је обележила велики део међуратног периода, учинили су да та специфичност не буде довољно препознатљива. Извесно је, ипак, да је пословни дух подразумевао одређену меру солидарности између послодаваца и запослених, дојучерашњих потлачених Словена под аустроугарском или турском окупацијом. У погледу квалификоване радне снаге, највећи број мајстора и стручњака је стигао из Чешке, а са њима и драгоцено искуство стечено у сличним, неретко и већим погонима. Како није било доступних специјализованих занатских школа, у већини места у Србији је пресудну

улогу у организовању пословања имало присуство таквих радника, претходно обучених у Бечу или Прагу.

Иако оптерећена манама и недостацима, као што су застарелост технологије, неусклађеност прераде и производње (упадљиво мало предионица, као и конфекционера и трикотаже, у поређењу са ткачницана и текстилним фабрикама), потпуна зависност од увоза у погледу материјала и, кључно, страног капитала, текстилна производња је 1939. године учествовала са 22,4% у целокупној индустријској производњи, а присуство стране радне снаге, посебно чешких држављана у њима, није било ограничено само на веће градове. Територијални распоред фабрика текстилне индустрије које су радиле у периоду између два рата показује да их је највише било на територији Војводине (Нови Врбас, Бачка Паланка, Бачки Јарак, Бачки Моноштир, Бачко Ново Село, Руски Крстур, Сомбор, Сремска Митровица, Кула, Нови Сад, Апатин итд.), затим у Земуну и Београду, али и у Параћину, Лесковцу, Јагодини, Младеновцу, Умки, Ужицу и др. Постојање такве текстилне индустрије, уз снажно ослањање малобројних конфекционера на домаће самосталне занатлије као произвођаче, пружило је подршку изради конфекцијске одеће у малим варошима и селима у Србији, а тиме и модернизацији Србије у одевању. Када су оквири такве производње превазилазили потребе мањих заједница, предузетни кројачи су износили своје производе на пијацама у оближњим већим местима. Варошки и сеоски кројачи су се угледали на веће градове у погледу модела које су нудили, али су њихове „модне креације“ биле прилагођене укусу и потребама мештана средина из којих су долазили и онима којима су продавали своје производе. Виђенији становници српских вароши су, сходно могућностима, одећу набављали у Београду или шили код локалних кројача. У статусном смислу, заснованом на модној одећи, издвајали су се и посебним начином ословљавања¹ (Timotijević 2007, 596–602). Дубљи корени патријархалне традиције су утицали на строгу поделу послова између мушких, професионалних кројача и бројних самоуких и приучених, али ништа мање надарених кројачица (Menković 2016, 187–205). Интензивни курсеви кројења и шивења које је, ширећи своје тржиште, организовао произвођач шиваћих машина *Сингер*, стигли су и до југа Србије, Косова и Метохије, почетком тридесетих година. Образовање стицано у женским занатским школама, али и на курсевима кројења и веза по целој Србији, резултирало је неком врстом унификације одеће сеоског и градског становништва не само у погледу усвајања модних детаља, већ и у њиховој неисцрпној реинтерпретацији. Управо овај слој занатлија и предузимљивих жена показао је највише виталности у коренитим променама које је донела окупација 1941–1945. године и послератно реструктурирање привреде и друштва.

Стање текстилне индустрије затечено 1945. године, услед ратних разарања, представља суморну слику. Увидом у Инвентар Фонда

¹ Теренска истраживања аутора: Косово и Метохија, 1993–1998; Смедерево и околина, 2008–2010.

Министарства индустрије ФНРЈ за период 1944–1948, у Регистру фирми текстилне индустрије до Другог светског рата уписана је 281 фирма на територији Краљевине Југославије која се бавила прерадом влакана, израдом материјала и текстила, одећом и трикотажом. Нешто мање од половине, 129 фабрика, било је лоцирано на територији Србије. У Регистру текстилних фирми после Другог светског рата уписано је готово пет пута мање – 57 фабрика које се баве текстилном производњом, а од тога 12 на територији Републике Србије, што значи мање од 10% у односу на предратни период². У Регистар индустрије коже, гуме и обуће је до рата уписано 96 фирми, од којих је 31 фирма била лоцирана у Србији (око 30% укупних капацитета). После рата се у Регистру нашло 26 фирми из те бранше, а од њих је само 11 било смештено на територији Србије³.

Одмах после Другог светског рата чланови неких од акционарских друштава основаних непосредно пред рат, као што је било Друштво „Југопамук“ АД у Београду, били су изведени пред суд, јер је акцијски капитал био немачки – прави власник је била фирма *Karlowitz A.G.* у Немачкој. За време рата бавили су се не само трговином и гајењем памука, већ и извозом пољопривредних производа и руде (АЈ, 65-1211-2195). Пресудом Команде града Београда, одлука број 333/44 од 26. марта 1945, *Државно текстилно предузеће „Октобарска слобода“ – Београд*, односно *Фабрика вунених тканина Косте Илића и синова а.д. Београд*, била је одузета од власника, а целокупна имовина је конфискована. Производи *Фабрике трикотаже „Париз“ а. д. Ђорђевић* – Земун, по налогу Народног одбора Петог реона, Одсек за индустрију и занатство, од 17. 04. 1946, а по налогу Центра за текстил, лиферовани су и додељени задругама, приватним фирмама и Управама рудника за искључиву употребу становништва (АЈ, 17-67-3). Доношењем одговарајућих закона је легализована национализација индустрије у целој Југославији.

Слични процеси су се одвијали с друге стране „гвоздене завесе“, наравно са различитим специфичностима. Завршетак рата је донео извесни

² То су: „Дунав и Дрина“, фабрика трикотаже – Београд; „Јавор“, механичка ткачница Бешевића, Вуковића и Стојковића – Београд; Југословенска кудељна индустрија д. д. – Бојани; Јута и конопља а. д. – Бачка Паланка; „Космај“, Текстилна индустрија Пејића и Владимира К. Валчића – Београд; „Париз“, фабрика трикотаже В. Д. Ђорђевића – Земун; Привилеговано а. д. државних фабрика свила – Нови Сад; Прва ужичка акционарска ткачка радионица – Ужице; „Спорт“, фабрика трикотаже Даниела Азриела – Београд; „Текстил“, фабрика вунених тканина М. Стојадиновића – Земун; „Унитекс“, ткачка радња Оскара Хорака – Београд и Задруга за израду и искоришћавање конопље с.о.ј. – Бачки Јарак.

³ То су: „Балкан“, фабрика коже – Ниш; „Бостон“, фабрика обуће и гуме а. д. – Београд; „Етерна“, фабрика коже к. д. – Кула; „Градац“, фабрика коже – Ваљево; „Ика“, индустријско предузеће за производњу разних израђевина од коже Матавуља и Панића – Београд; Југословенска крзнарска индустрија а. д. – Инђија; „Југовулкан“, фабрика гумених производа а. д. – Земун; „Меркур“, индустрија ташни, власника Блажек М. Геза и Ајзенхут Фрањо – Бачка Паланка; „Нутриа“, фабрика коже и крзна Драгослава В. Гавровића – Ужице; „Тигар“, фабрика гума Димитрија Младеновића Гаге и браће Цекић – Пирот; „Узор“, модерно ташнерско предузеће Стојановића и Нешића – Београд.

ентузијазам и очекивање да Праг постане модни центар. Почео је да излази часопис *Стил*, одржаване су модне ревије, а кројачи и модисти су излагали на Прашком трговинском сајму. Уз несташнице тканина, кројачи су од 1947. године били оптерећени и порезом на луксуз. Модни салони су гушени интервенцијама државе у корист конфекције – фабрици-предузећу из Простејова у Моравској званично је додељено да производи све врсте одеће. Слично томе, број струковних удружења је смањен државним декретом – сви су се нашли у „Централној асоцијацији чехословачких занатлија“ (Ústřední svaz československých řemesel). Од 1948. године су груписана и удружења привредника, а у периоду 1949–1952. године оваквим груписањем обесмишљена удружења су обустављала активности и постепено се гасила (Uchalová 2011, 51).

У погледу модних салона, у Југославији је постојао законски оквир за њихов опстанак (могли су се регистровати и запошљавати до пет радника), као за велики број занатских радњи укључених у израду одеће по мери, или конфекцијску производњу и дораду, али је тај опстанак зависио од тржишта. Куповна моћ у првим послератним годинама је у целој земљи била веома мала, али је стабилно расла. С друге стране, медији масовне комуникације, пре свега штампа и радио, пласирали су фигуру друштвеног активисте-револуционара, који се не обазире на одећу, као модел пожељне личности у комунистичком друштву једнакости и слободе. У том контексту, модни салони нису имали своје место у друштву, као ни праћење моде, што је у Београду остварено, али не и у Загребу. Један од разлога може бити тај што су београдски салони били у поседу Јеврејки и руских емигранткиња, које су тешко страдале у време немачке окупације, или у власништву богатих Београђанки, према којима су локалне власти поступале оштро, као према „класном непријатељу“, након ослобођења. У Загребу, пак, предратни модни салони Виолете Дрезме, Тилде Степински и Жужи Јелинек наставили су са радом, нудећи своје услуге делимично измењеној клијентели, све док привредни токови нису изменили модну индустрију у целини⁴. Осиромашено тржиште, као и велики удео нових придошлица из села у градове, подржао је самосталне занатлије кројаче, као и оне окупљене у кројачким задругама. Њихово пословање се наставило до краја шездесетих година XX века, када се постепено гасило, како се развијала, нарочито у стручном и естетском смислу, производња конфекције.

Талас индустријализације од почетка педесетих година XX века није сврстао текстилну индустрију међу приоритетне гране привреде, којој би био посвећен посебан, јединствен програм обнове и развоја. Њени стални пратиоци су били застарелост технологије (преко 70%) и низак ниво аутоматизације, зависност од увоза (преко 95% опреме и више од половине

⁴ Салон Виолете Дрезме је након рата променио само име и пословао до 1953. године, када се ова успешна пословна жена трајно настанила у Паризу. Жужи Јелинек је такође несметано наставила са радом, израђујући и неке од тоалета Јованке Броз, док јој није понуђено да стане на чело државног конфекцијског предузећа.

сировина, посебно памука, свиле и квалитетних боја), ослоњеност на женску радну снагу (преко 70%) и ниска квалификациона структура запослених. Непостојање адекватне сировинске базе, упркос стварању домаћих капацитета за супституисање природних текстилних влакана синтетичким, продубило је јаз између примарне и финалне производње. Убрзани развој одевне индустрије, трикотаже и конфекције је допринео одржавању радно-интензивног карактера индустрије, технолошки застареле опреме, смањивању продуктивности рада и продубљивању системске неусклађености у текстилном комплексу. Предимензионирани капацитети одевне индустрије у односу на домаћу производњу предива и тканина, као и у односу на могућност пласмана на домаћем тржишту, на којем је увоз представљао јаку конкуренцију, утицали су на развој послова дораде. Зато је стратегија развоја текстилне индустрије у току већег дела XX века окарактерисана као *имитативна*, јер се заснивала на преузимању стандардних производа и технолошких решења иностраних партнера, а у далеко мањој мери је развијана адаптивна стратегија (Urošević, S., Cvijanović, J. M., Đorđević, D. 2004, 88–91).

Гушење приватне иницијативе је представљало дисконтиуитет, који је ослабио и, после неког времена, прекинуо утицај чешких текстилаца на ту индустрију у Србији. Други фактори су, ипак, били пресудни. С једне стране, затварање границе према Западу је осујетило нову имиграцију из Чешке, као и из других земаља Источног блока, која би освежила већ делимично асимиловане породице чешког порекла. Подједнако је затворена била и текстилна индустрија обеју држава, организована у мамутска предузећа-комбинате, чија је делатност контролисана политичким одлукама из партијских кругова. Кључни разлог је, ипак, представљала чињеница да чешка текстилна индустрија није више могла да понуди стручњаке, који би и у послератној Југославији били добродошли у свим гранама текстилне индустрије, укључујући и конфекцију. Затварање у оквире „строга контролисаних“ предузећа и планске привреде јако је успорило модернизацију производње одеће, која је у свету текла веома брзо. Коначно, чешка текстилна индустрија је изгубила престиж који је имала у српском и југословенском друштву још од последњих деценија XIX века, када је Брно, са својим погонима за израду претежно вунених штофова, било називано „аустројскм Манчестером“, а чешки предузетници снабдевали тадашњу Аустроугарску својим тканинама и наступали као извозници у престижним градовима Европе (Mertová 2015). Већ од средине педесетих година и појаве фармерки и цинса, шушкаваца, тергал сукњи, звонцара у комисионима и на црном тржишту у Југославији и Србији, отвореност земље према Западу, пораст личних доходака и потрошачких аспирација и навика, учинили су да источноевропска модна производња задуго постане парадигма *старомодности*⁵ и *неукуса*⁶. Један историјски кратак тренутак, у којем

⁵ Пре свега због односа према мини сукњи, прим. аут.

⁶ *Базар*, 28. март 1970. и *Практична жена*, 10. септембар 1970.

инвестициони капитал није био проблем у Србији захваљујући западним кредитима који су обилно пристизали, учинио је да се смер утицаја преокрене и да за већи део источне Европе југословенска модна индустрија постане цењена и престижна. Али, традиционално и конзервативно, у суштини и даље „контролисано“ друштво, није било спремно да прихвати модно обликовање културног идентитета. Бирократизована мода, представљана бираним круговима партијских елита, омогућава барем донекле настављање паралеле између судбина чешке и српске модне индустрије, као и њихова судбина на самом крају XX века, са новом променом међународних односа и структуре светске привреде, после којих текстилне индустрије обеју земаља нису могле да се опораве и стану на своје ноге. Узајамни утицаји, пак, можда ће моћи да се обнове једном у будућности.

Литература

- Karamijalković, Nenad. 2013. *Česi u Srbiji i Crnoj Gori i Česi u Šumadiji*. Kragujevac: Centar za kreativni razvoj „Prsti“.
- Kostić, Vasilije. 1999. *AJ-17 Fond Ministarstva industrije FNRJ : 1944–1948*. Beograd: Arhiv Jugoslavije.
- Menković, Mirjana. 2016. Razvoj zanatstva i uticaj krojačkog zanata na promene u odevanju seoskog stanovništva u opštini Smederevo u 20. veku. *Smederevski zbornik 5* : 187–205.
- Mertová, Petra. 2015. *Textilní tvorba brněnských firem*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Popović, Bojana. 2000. *Moda u Beogradu 1918–1941*: [katalog izložbe]. Beograd, Muzej primenjene umetnosti.
- Popović, Bojana. 2007. „Odevanje i moda u Srbiji u prvoj polovini 20. veka“. U *Privatni život kod Srba u dvadesetom veku*, priredio Milan Ristović. Beograd: Clio.
- Prošić-Dvornić, Mirjana. 2006. *Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka*. Beograd: Stubovi kulture.
- Timotijević, Miloš. 2007. „Grad u unutrašnjosti : oblici, prostori i granice privatnog i javnog u 20. veku“. U *Privatni život kod Srba u dvadesetom veku*, priredio Milan Ristović. 579–611. Beograd: Clio.
- Uchalová, Eva, ed. 2011. *Pražské módní salony, Prague Fashion Houses : 1900–1948*. Praha: Uměleckoprůmyslové muzeum v Praze, Arbor vitae.
- Urošević, Snežana, Cvijanović, Janko. M., Đorđević, Dejan. 2008. „Unapređenje obrazovnog nivoa zaposlenih u tekstilnoj industriji Srbije.“ *Industrija 36* (3): 88–91.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Gordana Blagojević

gordana.blagojevic@ei.sanu.ac.rs
Institute of Ethnography SASA, Belgrade

The Role of Amateur Theatre *King David* in the Preservation of Jewish Culture and Tradition

This work focuses on the role of the amateur theatre *King David*, founded in 1986 with the Jewish community of Belgrade, in the preservation of Jewish cultural heritage and establishing of intercultural dialogue primarily on the microlevel of a neighbourhood, but also within a wider community framework.¹ Over the last thirty years the theatre has been devotedly run by one person, Mirijam Salom, who also writes play scripts, makes song arrangements and directs plays. Members of the theatre group are mostly primary and secondary school children and university students. The fact that most of them are not actually of Jewish but of Serbian descent is a sort of a phenomenon. In this way, the theatre has an educational role in presenting Jewish culture primarily to the young people who actively participate in plays and consequently to their family members and the Belgrade audience. One of the aims of this research is to give some answers to questions concerning the role of the theatre in the lives of the young people who take part in it as well as the reception of the plays with the audience.

Key words: amateur theatre *King David*, Jews, Jewish community of Belgrade, cultural heritage, intercultural dialogue.

Улога аматерског позоришта *Краљ Давид* у очувању јеврејске културе и традиције

У фокусу интересовања овог рада налази се улога аматерског позоришта *Краљ Давид*, основаног 1986. године при Јеврејској општини у Београду, у очувању јеврејске традиције и успостављању међукултуралног дијалога, првенствено на микролокалном нивоу суседства, али и у оквирима шире друштвене заједнице. Ово позориште током протеклих тридесет година пожртвовано води једна особа, Миријам Салом, која пише сценарије, аранжира песме и режира представе. Чланови позоришне групе су претежно деца основношколског узраста, средњошколци и студенти. Својеврсан феномен представља чињеница да већина њих нису јеврејског, већ српског порекла. Тако ово позориште има едукативну улогу о јеврејској култури првенствено међу младим људима који активно учествују у представама, а затим и шире, међу члановима њихових породица и београдском публиком. Један од циљева истраживања

¹ This text is the result of the work on project number 177027: *Multiethnicity, multiculturalism, migrations contemporary processes* at the Institute of Ethnography SASA, financed by the Ministry of education, science and technological development of the Republic of Serbia.

је да одговори на питања у вези са улогом овог позоришта у животима младих који у њему учествују, као и о рецепцији представа код гледалаца.

Кључне речи: аматерско позориште *Краљ Давид*, Јевреји, Јеврејска општина Београда, традиција, међукултурални дијалог.

Introduction

This work focuses on the amateur theatre *King David* founded in 1986 within the Jewish Community of Belgrade (Serbia), its role in the preservation of Jewish tradition and establishing of intercultural dialogue, primarily on the microlocal level of a neighbourhood, but also within a wider community framework. This work is based on my own field research which was conducted in Belgrade in the period from January 2015 to December 2016.²

In the research I used the method of observation with participation which meant being present both at rehearsals and plays of the amateur theatre *King David*, the method of in-depth interview and free conversations with the theatre members, especially with the parents of the school children playing in this theatre.

While conducting the research, I tried to give some answers to questions related to the role of the *King David* theatre in the lives of young people who participate in its work, but also to the reception of the plays with the viewers. Special attention is paid to the role of the founder and leader of the theatre, Mirijam Salom from Belgrade, in preserving, creating and conveying Jewish culture and tradition as well as maintaining social connections on the neighbourhood level and wider.

The Jewish community in Belgrade

Regarding the determining of the date of when Jews first came and inhabited the territory of today's Belgrade there is a disagreement on the matter among different authors. The earliest written information on Jews in Belgrade dates from the mid-tenth century. Those were the Romaniote Jews who spoke the Greek language (Hrabak 2009, 6–15). The Ashkenazi Jews from Central Europe and Hungary, Yiddish speakers, as well as Italophonic Jews from Italy, found refuge in Belgrade (Sorić 1988, 124; Vlahović 1994, 162; Hrabak 2009, 25). As a result of religious persecutions conducted by the Inquisition in 15th century the Sephardi Jews who spoke Ladino moved from Spain and Portugal (Vlahović 1994, 162; Vučina Simović, Filipović 2009, 41). The Belgrade Jewish community became larger after the Ottoman conquest of the city in 1521 (Hrabak 2009, 24). The settlement of Sephardic Jews, which most likely originates from the first half of the 16th century, was situated in today's Dorćol, on the banks of the Danube and it was called *Jalija*

² I would very much like to thank everyone who took part in this research and without whose kind help it would have been impossible to write the work. I owe special thanks to Mrs Mirijam Salom, the theatre's founder.

(Hrabak 2009, 6) after the Turkish word *jaly*³. Tihomir Đorđević states that at the beginning of the 19th century, during Prince Miloš's reign, Jews lived in a separate *Jewish Mala* (Đorđević 1923, 203–204).

Belgrade Jews kept their identity through the work of their own institutions such as schools, judiciary, self-management of municipalities, and primarily by practicing religious rituals and cherishing patriarchal way of life (Hrabak 2009, 6–9). Within Belgrade Sephardic community, which had its own serf, religious and secular life was first organised in the middle of the 16th century. The municipality represented Jewish community before the state authorities both during the Ottoman reign and after the liberation (Đorđević 1923, 205). Belgrade Jewish community became an official institution in 1866 (Vučina Simović, Filipović 2009, 73).

Turbulent history of Belgrade and Serbian society as a whole influenced the life and development of Belgrade Jewish community. Regarding this, since the volume of this study does not allow a comprehensive and detailed review of the ups and downs in the life of Belgrade Jewish community, only the most significant moments will be mentioned here. Belgrade went through large-scale destruction during the Austrian occupation in 1688 and the Jewish mahala was burnt down. During the 18th century Belgrade survived two more Austrian occupations when all of its residents suffered, including the Jews (Veselinović 1974, 473). The quality of life of the Jewish community improved at the beginning of the 19th century, during the first government of Prince Miloš (1815-1839) (Veselinović 1974, 523–584).

According to the census conducted shortly before World War II, about 10.000 Jews lived in Belgrade. According to some estimates, 80% were Sephardim and 20% were Ashkenazi Jews (Popović 1997; Čvorović, Nikolić 2015, 299; Blagojević 2016, 342). Jewish community in Serbia was almost completely destroyed in the Holocaust during the German occupation in World War II (Ristović 2010; Čvorović, Nikolić 2015, 300–301). More than a half of the surviving Jews moved out into the newly formed state of Israel in the period from 1948 to 1952 (Čvorović, Nikolić 2015, 302). Nowadays, the Federation of Jewish Communities in Serbia is an institution which connects all Jewish communities on the territory of Serbia. This community has 3300 members. Within the Federation of Jewish Communities of Serbia there is also the Jewish community of Belgrade (Jewish community Belgrade 2016; Blagojević 2016, 342). According to census 2011, 787 Jews live in Serbia, mostly Sephardic Jews. (Census 2012; Blagojević 2016, 342).

Theatrical traditions with the Jews in Yiddish and Judaeo-Spanish language

The destruction of Jerusalem temple approximately 2000 years ago forced the rabbinic authorities to limit musical performances only to specific occasions

³ Turkish word *jaly* means sea or river bank and/or unoccupied area, wasteland (Vučina Simović, Filipović 2009, 64)

such as worships, weddings and the celebration of the feast of Purim (Jacobson 2003, 5). The Biblical story of Esther was traditionally shown as a Purim theatre play, the so-called *purimshpil* which included singing as a rule.⁴ In the late 19th century this kind of a play was shown several times a year, apart from the feast of Purim (Jacobson 2003, 5).

The 19th century brings the development of the theatre in Yiddish with the Ashkenazi and in the Judaeo-Spanish language, i.e. Ladino, with the Sephardic Jews. According to current knowledge, the oldest plays in Yiddish were written in Germany. At the beginning of the 18th century a play „Sale of Joseph“ by Baerman Limburg was published in Frankfurt on the Main (Gottheil, Wiernik 2016). However, Avrohom Goldfaden (1840-1908) is considered to be the father of contemporary Jewish Yiddish theatre, a Russian-born Jewish artist, poet, folk singer, songwriter, playwright, stage director and actor in the languages Yiddish and Hebrew, author of some 40 plays. Goldfaden wrote, directed and promoted his own plays. In 1876 he started the first professional Yiddish-language theatre troupe in Yashi, Romania who performed plays throughout the year (Berkowitz 2004, 10–19). Apart from dramatic arts, Goldfaden also taught the ideas of Enlightenment to the Jews (Sandrow 2003, 10). Soon a lot of similar troupes were founded, mostly by former Goldfaden’s actors who had abandoned him (Sandrow 2003, 11). By the 1883 imperial decree the work of Yiddish theatre was forbidden, which was only one of the ways in which the Yiddish culture was being repressed. This contributed to a ’’mobile’’ way of theatre life (Sandrow 2003, 12). ’’Family troupes were very common, as they existed for centuries in different languages, throughout Europe and America [...] it was also natural for actors and actresses, constantly together and constantly wandering, isolated from normal society, to marry among themselves. So a second generation of Yiddish actors grew up in theater trunks‘‘ (Sandrow 2003, 11 - 12). As a result of emigration of Yiddish-speaking Jews throughout Europe, America and Africa, Goldfaden’s plays became classical (Sandrow 2003, 13). It was to Goldfaden’s credit that the first play in the Hebrew language was performed in the United States of America (Sandrow 2003, 9).

Regarding the Sephardic theatre, i.e. the theatre in Judaeo-Spanish Ladino language, a study in three volumes by Elena Romero „El teatro de los sefardies orientales“ stands out in particular. It was published in 1979 in Madrid and it mentions 684 plays, some of which were written in Judaeo-Spanish language, while others were translated into it or written by the Sephardic Jews in other languages (Turkish, French, and Hebrew). Most of these plays were published in the second half of the 19th century and the first decades of the 20th century. These plays were performed in Sephardic communities throughout Turkey, on the Balkans and in the Middle East (Angel 1981, 183). Judaeo-Spanish plays started showing in the late 1860s in Istanbul, Izmir and Edirne. The Jewish theatre in Salonika was founded in the 1880s (Kerem 1996, 31–45). These plays presented themes from Jewish religious life (Purim plays, Joseph and his brothers theme, etc.), but also the ones dealing with eve-

⁴ More about the feast of Purim and Purim plays see in (Rubenstein 1992, 247-277; Blagojević 2016, 336-339).

ryday problems. The repertoire contained both comedies and tragedies, as well as monologues. Some plays depict conflicts between traditional religious values and modernism (Angel 1981, 183–184). At the beginning of the 20th century some plays with political backing were performed in Salonika by members of Zionist and Socialist movements. Thus the theatre led the way towards the opening and secularization of the Jewish community (Angel 1981, 183–184).

Judeo-Spanish theatre also existed in the USA in New York, Atlanta, Rochester, Portland, Seattle, etc. Some of the plays were written on the American soil (Angel 1981, 185). According to Joshua Jacobson, in the 20th century Jews were dominant in the musical theatre in America (Jacobson 2003, 5).

In the Balkans, the Sephardic theatre scene in Sarajevo and Belgrade stood out in particular with its work. Abraham Kapon (1853-1930), a playwright from Sarajevo, was a Jew born in Bulgaria. His plays *Šilat Cion (Povratak u domovinu)* i *Hechizadores (Delatnici)* were performed in Ladino at the Sarajevo National Theatre and in inland Bosnian towns (Palavestra 1998, 82). Another author, Šabetaj Josef Đaen (1883-1946), who also came from Bulgaria, founded a Jewish showboat while staying in Bosnia. Đaen lived in different places all over the Balkans and he died as a rabi in Argentina (Palavestra 1998, 83). In 1922 he published three plays in Vienna which were written in Ladino (*Debora, Daughter of the Sun and Jeftaj*). He wrote a series of plays, some of which were played in Serbian or in Ladino by the group *Maks Nordau* for the Jewish audience in Belgrade and Sarajevo (Palavestra 1998, 83).

Laura Papo Boroheta (1891-1942) was born in Sarajevo. She went by the name of Luna Levi and became the most popular and prolific writer who wrote in Judaeo-Spanish in XX century (Palavestra 1998, 83–84). Apart from writing plays, short stories, songs, she also collected folklore goods of the Sephardic Jews in Bosnia by recording their customs, proverbs, sayings, romances, etc. (Palavestra 1998, 84). In her literary work she wrote about life in Sarajevo Sephardic community. Boroheta's plays were popular with the Sephardic audience not only in Sarajevo, but also in towns all over Bosnia and Serbia where there were Jewish communities. They were played mostly by amateur troupes like the drama section of the Jewish workers' association *Matatja*, founded in 1923 in Sarajevo (Palavestra 1998, 53). This workers' association cherished left wing ideas, which according to Palavestra inspired many Sarajevo Jews to join the Partisan resistance movement during World War II (Palavestra 1998, 53). Between 1930 and 1940 about ten Boroheta's plays were performed in Ladino mostly at the Jewish centre in Sarajevo. Boroheta's plays were translated into Serbian and shown on stage of the National Theatre in Sarajevo, Kolarac National University and the National Theatre in Belgrade (Palavestra 1998, 85).

In Belgrade, in the 1920s and 1930s the Jewish educational society *Maks Nordau* had a notable role in the theatre industry (Demajo 1938–1939, 49–55; Palavestra 1998, 53). One of its founders was David Alabala (1886–1942), a doctor and politician who took part in the founding of the Local Zionist Organisation. Alabala

is the author of two theatre plays, *Erev Jom Kipur* (1924) and *Crisis* (Gaon 2011, 6–7).

The amateur theatre *King David*

For the last thirty years the amateur theatre *King David* at the Belgrade Jewish community has been led by Mirijam Salom, a professor of English, whose volunteer work is truly self-sacrificing (Fig. 1). The activities of the theatre group are primarily directed towards working with young people, children in primary and secondary schools and university students (Blagojević 2016, 351). For decades now a Children's Club has been working on Saturdays and Sundays within the Belgrade Jewish community, where they have Jewish culture, tradition and history classes, etc. In mid 1980s Mirijam Salom started preparing various skits and plays in these classes with the children (Fig. 2). Belgrade rabbi Isak Asiel, a student at the time, played the piano as an accompanist in the rehearsals. It was his suggestion to start an amateur theatre within Belgrade Jewish community. Twenty children were enrolled in the first year. Taking part in the activities is free. Apart from that, the children who play in the theatre have free English classes within the Belgrade Jewish community sections taught by Mirijam Salom.

Mirijam Salom was born in Belgrade in 1950. She wanted to become an actress but her father disapproved. She finished Music High School. At the University of Belgrade she studied applied art, textile major (graduated in 1974) and at the same time the English language and literature (graduated in 1976). For many years she dealt with standard and latino dances, as well as Jewish folk dances. She was an amateur actress at the cultural artistic associations Krsmanac and Abrašević and also at the „Teatar levo“. She was a secretary director on television for musical programmes from 1976 till 1977. All these experiences have been of great help in her work with children and preparing of plays.

Ethnically, theatrical groups at the Belgrade Jewish community are mixed, with a lot of children who do not have Jewish background and come from Serbian families. In this way, the theatre becomes a missionary of Jewish culture at a certain dimension. Even the children who come only to English classes often learn to sing songs their friend prepare for plays and in this way learn about Jewish culture. Mirijam Salom also brought her students from a nearby primary school „Kralj Petar“ to the theatre at the Jewish community.

There are three age groups within the theatre: the youngest, age 5 to 14, medium 15 to 35 and a senior group. Today there are 25 children and about ten senior members at the theatre. The oldest member is 70 years old. Gender structure is balanced, half of the members are male and the other half are female.

At first, Mirijam Salom organised an amateur theatre within the drama sections of Belgrade primary schools where she used to work, „Marija Bursač“ in the period 1976-78, and from 1979-2015 at „Kralj Petar“ school. In the early 1980s, the drama club at „Kralj Petar“ primary school gathered the largest number of children, about 150. According to Salom, those children were very talented and interested in

the plays so she did some of the plays, along with a few musicals which had several mass scenes, in the English language. One of those plays was, for example, *Once upon a time in the West*. Apart from playing cowboys, the children sang and danced cowboy dances choreographed like the ones in American films. Then there were *Rapunzel and the wickedest witch*, *Black foot hospital*, *Cinderella*, and a musical *Boyfriend*.

Actors from Belgrade theatres helped Salom in preparing some of the shows. For example, not only did she get the scenario and the libretto for the musical *Boyfriend* from the Belgrade Theatre on Terazije, but two actresses who worked there at the time, Danica Maksimović and Tanja Bošković, also helped her to prepare the play teaching Mirijam and the children how to do step-dancing among other things.

The greatest success was a play *Shakespeare for all the ages*, performed in the late 1980s. Salom was the author of the play which represents a certain kind of collage, a review of Shakespeare's plays, who was her favourite writer. The concept of the play is such that it shows different stages of life of this writer through different characteristic parts of his plays. About fifty children up to age 14 participated in the play. According to Salom,

„the scenography for the play was a great challenge. There was a slide show in the background with pictures from plays, courts etc. There was singing and dancing in the play. Dragan Mladenović from the band 'Renesans' taught the children to dance minuets etc“.

At the republic competition “Zvezdarijada” in 1986 in Belgrade this play won 8 first awards – for the best director, scenography, best actors, etc. Salom says that with the later generations she could not repeat the show because “children do not have patience to learn the old English language“.

For the theatre at the Jewish community Mirijam Salom writes her own screenplays, directs plays and makes song arrangements. In a way, this is a tradition in Jewish theatre. As we have seen, the creator of Yiddish theatre Goldfaden also did all these activities (Sandrow 2003, 9).

According to her words:

„children learn about tradition, history, the Bible at the theatre. They are mainly motivated by socializing and travels“ (Fig. 3).

The theatre has performed over twenty different plays and children's plays. They especially promote different Biblical themes and works of Jewish authors in their repertoire. Every year for Jewish holidays Hanukkah and Purim plays are prepared with special care. Sometimes also for Yom Kippur and Tu B'Shvat (Frutas).

Mirijam has written ten different versions of the play for Hanukkah, based on the Isaac Singer's story *A Hanukkah Eve in Warsaw*. Apart from that, so far she has done about eight different versions of the Purim children's play, adapting it according to the *contemporary requirements*:

„there are some old children's plays but they are not scenic enough for the children growing up in modern times“ (Fig. 4).

The play is presented as a musical, it lasts an hour and a half and it is very difficult for school children who act by singing Sephardic melodies, dance and do different acrobatic stunts. Mirijam Salom is the author of plays: *A Great Miracle in Schmuel Workshop*, based on Isaac Singer's work, it takes place in Poland, winter ambient. At the beginning of the 1990s she did a Biblical story *Joseph and his brothers* as a musical with music composed by the American composer Andrew Webber Lloyd (it lasts an hour and a half). The oldest group performs her plays *Solomon and Saba* and *Adam and Eve* (Fig. 5). Mirijam is especially fond of a musical *The Secret of granny Rosa's casket* (Fig. 6), which was performed several times at Purim. *Exodus* is a choredrama by Mirijam Salom. It conjures one of the most important events from the Bible - the Exodus of the Jews who were slaves in Egypt for many years, led by Moses. The performers recite the lines from Solomon's and David's psalms and dance.

The repertoire also includes works of some other authors like *Mirjam's hair* and *A Blue Jew* by Isak Samokovlija's, *At home is the worst* (Fig. 7) by Ephraim Kishon and musical *Wedding licence* (music for this play was composed by Alfi Kabiljo, Croatian composer). *Fiddler on the Roof*, a musical by Jerry Bock, is very popular with different generations of actors, who love performing it (Fig. 8, 9, 10).

A play by Laura Papo Boroheta, *La Pasensia vale mucho (Patience is Golden)*, was performed in Ladino language (Fig. 11). The play is about a typical poor Jewish family's life in Sarajevo at the beginning of 20th century. This play was officially praised by the Israeli government for the cherishing of the Ladino language, which is almost completely forgotten nowadays. It is especially significant since plays in Ladino are rarely performed globally, and in Belgrade school children played it. Mirijam says that the generation of young actors fifteen years ago was very talented:

„I encouraged them to speak naturally, as it were their mother tongue. We practiced elocution, a distinct pronunciation of quetions, etc. Children love Spanish. Later on, they used the phrases from the play in their own communication“.

At the theatre's thirtieth jubilee in autumn 2016 they performed a play *Nobody's Luggage* by Erik Kobol at the Belgrade theatre „Reks“ (Fig. 12).

Mirijam endeavours to make the plays interesting both for the actors and the audience, which in this case implies a lot of movements and singing. Children learn elocution, stage movements, dancing and singing. In their plays they often use Sephardic songs combined with Serbian old city songs.

Due to a long-term bad economic situation in Serbia, the working conditions at the theatre are very modest. However, the enthusiasm and talent of the participants make it possible for the plays to be performed even with a reduced decor, props and costumes. It is necessary to mention the contribution of the parents, who help on different levels and according to their own liability: they create and sew costumes, help make the decor, help with the lightning, make-up, etc. Many people do volunteer work at the theatre. Ljiljana Lazić-Dragović, a religious education teacher at music high school “Mokranjac“ has been a piano accompanist for many

years. The scenographer is Mirjana Lehner–Dragić, an academic painter. The theatre has a number of associates who help with stage movements and choreography (Ana Torbica, Radmila Milovanov, Ružica Stanković, Vesna Bai, Đurđa Makrovska, Lana Pavlović, Marija Šormas, Jasna Mijajilović).

Before Yugoslavia fell apart in the 1990s, the theatre had performed in many Jewish communities throughout all its former territory. Today, apart from performing plays at the great hall of the Jewish communities of Belgrade, they also play when called to visit other Jewish communities in Serbia as well as other appropriate institutions, for example, Belgrade theatres “Vuk Karadžić” and “Duško Radović” and different Belgrade schools.

The lack of financial aids prevents them from travelling more. They visited Sofia (Bulgaria) several times and performed there at the festival of Sephardic culture “Esperanza” in period 1998-2002. Their performance of the play *Ana Frank* on the island of Hvar, Croatia, was remarkable. According to Salom, they always got a positive reaction from the audience, both at home, in the building of the Jewish community of Belgrade and during their visits. They were visiting a lot with the play *Golem* by Haplern Leivick.

They perform regularly in Kladovo at the annual Jewish festival organised on May 1, which lasts four days. It is a great opportunity for all Jews on the territory of former Yugoslavia to gather. Within this festival Salom holds acting workshops for different ages, but mostly for seniors. They were on television several times. However, Mirijam says that she doesn't look forward much to these appearances on television because

„the main point is for children to learn through the theatre and not to chase after momentary popularity“.

Viewed diachronically, certain differences in the work of the theatre can be noticed, first in the Yugoslav period, secondly, during the 1990s when Yugoslavia was falling apart and finally in the period from 2000 until today. In the Yugoslav period religious themes were not brought out, as Mirijam salom says „everything was moderate. We had no problems. Everything was accepted well“. It is interesting that in this Yugoslav period there were more plays than in later periods. Salom explains it is because children are „busier“ today, they have more responsibilities: „they have to take up everything, music, sport, foreign languages“. On the other hand, „children were better singers earlier, they did not feel restrained. Today's children always check their watches waiting for the rehearsals to be over. Earlier, children used to stay three hours at the rehearsals. The cleaning ladies used to throw us out of the room! Children had more respect for acting in the 1980s. They were enchanted by films and went to the cinema more often. Today, computers are used for everything and there is no contact with the big screen and the stage. As if their feelings are blunted. They only read school readers and only when they have to. This change is noticeable since the mid 1990s. Today's children are like robots, the automated generation“. Many children who used to take part in the work of the *King David* theatre later enrolled in the Faculty of Dramatic Arts in Belgrade and

graduated from it, like for example, Stefan Buzurović, Tašana Đorđević, Milica Mihajlović, Marjana Mičić, etc.

For Mirijam, the greatest reward for her several decades long work at the theatre is constantly being in contact with a large number of children. She says:

„I find great pleasure in working with children and watching them act well. I myself did not have support from my family to pursue acting at the theatre. It bothered them to see me investing so much time and energy in those children instead of dealing with them. However, that is not important. It is essential to love what you do. Then you live a happy life now and here“.

Conclusion

Jews in Serbia are a double minority, both religious and national. This research within Belgrade Jewish community showed that the theatre is one of the ways in which this twofold dissimilarity could be overcome and connected with the majority of the population.

Viewed in a diachronic perspective and in different social contexts, Jewish theatre started as a play at religious feasts, primarily at Purim, and in time, especially since the end of the 19th century, it has become a way of opening and secularisation of the Jewish community. In the same period such tendencies can be observed in the work of the Sephardic theatre in Sarajevo and Belgrade. Since the 1980s until now the work of the amateur theatre *King David* with the Belgrade Jewish community has been pointed towards editing themes which cherish Jewish tradition and culture. The opposite process is happening in which Jewish religious customs are being shown and taught. Nevertheless, this theatre is a way in which they become more open to a wider social community since it has an active role in connecting with *other* and *different*, in this case with members of a majority Serbian community where a certain number of predominantly young people becomes a carrier and transferor of Jewish culture.

An exceptional role belongs to the founder of the theatre Mirijam Salom, a multi-talented person who creates the repertoire, writes and directs plays and gathers young people. One of the significant factors in the work of the theatre are free English language classes for primary school children taught by Salom. Over the last thirty years the theatre survived primarily owing to the enthusiasm and love of volunteers who actively take part in its work.

Members of the amateur theatre *King David* are mostly primary and secondary school children and university students. While working on plays children are given the opportunity to make real friendships, which is becoming more and more rare in today's world of virtual socializing. They are able to make real contacts and long lasting friendships. The fact that most of them are not Jewish, but Serbian is a kind of a phenomenon. In this way, the theatre has an educational role in promoting Jewish culture, primarily among young people, who actively take part in plays, and then also among their families and Belgrade audience.

Bibliography

- Angel, Marc D. 1981. „Judeo-Spanish drama: a study of Sephardic Culture“. *Tradition* 19 (2): 182–185.
- Berkowitz, Joel. „Avrom Goldfaden and the Modern Yiddish Theater: The Bard of Old Constantine“. *Pakn Treger*, no. 44, Winter 2004: 10–19.
- Blagojević, Gordana. 2016. „Purim: transformacija funkcije praznika u životu beogradske jevrejske zajednice“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXIV (2): 339–361.
- Čvorović, Jelena, Nikolić, Kosta. 2015. „Differential Reproductive Success among the Serbian Jews“. *Mankind Quarterly*, 55 (3): 297–324.
- Demajo, Samuilo. 1938–1939. „Sećanja na Jaliju“. *Jevrejski narodni kalendar*, god. IV: 49–55.
- Đorđević, Tihomir R. 1923. „Jevreji u Srbiji za vreme prve vlade kneza Miloša (1815–1839)“. *Godišnjica Nikole Čupića* knj. XXXV: 202–211.
- Gaon, Aleksandar (ur.). 2011. *Znameniti Jevreji Srbije. Biografski leksikon*. Beograd: Savez jevrejskih opština Srbije.
- Gottheil, Richard Peter Wiernik. „Drama, Yiddish“. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/5309-drama-yiddish> (Accessed October 25, 2016)
- Hrabak, Bogumil. 2009. *Jevreji u Beogradu do sticanja ravnopravnosti (1878)*, Etnološka biblioteka knj. 4. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Jacobson, Joshua R. 2003. „Jews in Musical Theater“. Autumn. *Notes from Zamir*, Newton: The Zamir Chorale of Boston: 5.
- Jevrejska opština Beograd. <http://www.jobegrad.org/> (Accessed November 24, 2016)
- Kerem. Yitzchak. 1996. „The Greek-Jewish Theater in Judeo-Spanish, ca. 1880–1940“. *Journal of Modern Greek Studies*. Volume 14, Number 1, May 1996: 31–45.
- Palavestra, Predrag. 1998. *Jevrejski pisci u srpskoj književnosti*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011. u Republici Srbiji. Stanovništvo. Nacionalna pripadnost: Podaci po opštinama i gradovima*, 2012. Beograd: Republički zavod za statistiku.
- Popović Nebojša. 1997. *Jevreji u Srbiji 1918–1941*. Beograd.

Rubenstein, Jeffrey. „Purim, Liminality and Communitas.“ *AJS Review*, Vol. 17, No. 2 (Autumn 1992): 247–277.

Sandrow, Nahma 2003. „The Father of Yiddish Theater“, Autumn. *Notes from Zamir*, Newton: The Zamir Chorale of Boston: 9–15.

Sorić, Ante, prir. 1988. *Židovi na tlu Jugoslavije. Katalog izložbe*. Zagreb: Muzej MTM.

Veselinović, Rajko. 1974. „Ratovi Turske i Austrije 1683–1717. godine“. U: Čubri-
lović, Vasa (prir.) 1974. *Istorija Beograda. Stari, srednji i novi vek, 1. tom*,
463–519. Beograd: Prosveta:

Vlahović, Petar. 1994. *Narodi i etničke zajednice sveta*. Beograd: „Vuk Karadžić“.

Vučina Simović, Ivana, Filipović, Jelena. 2009. *Etnički identitet i zamena jezika u sefardskoj zajednici u Beogradu*. Beograd: Zavod za udžbenike.



Figure 1. Mirijam Salom, founder and manager at the amateur theatre *King David* of the Jewish community Belgrade.



Figure 2. Scene from a play of the amateur theatre King David. The 1980s, Belgrade.



Figure 3. Mirijam Salom with children at a rehearsal. Jewish community Belgrade.



Figure 4. A rehearsal at the theatre. Jewish community Belgrade.



Figure 5. Scene from the play *Adam and Eve*. Mirijam Salom's private archive.



Figure 6. Scene from the play *The Secret of granny Rosa's casket*.



Figure 7. Scene from the play *At home is the worst*.



Figure 8. Scene from the play *Fiddler on the Roof* (1).



Figure 9. Scene from the play *Fiddler on the Roof* (2).



Figure 10. Scene from the play *Fiddler on the Roof* (3). Mirijam Salom with actors at the end of the play.



Figure 11. Scene from the play *La Pasensia vale mucho* (*Patience is Golden*).



Figure 12. Scene from the play *Nobody's Luggage*, celebration of the theatre's thirtieth anniversary, November 2016.

All photos are from Mirijam Salom's private archive.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Милеса Стефановић-Бановић

milesa.stefanovic@ei.sanu.ac.rs
Етнографски институт САНУ, Београд

Пионирски рад Гаврила Стефановића Венцловића на преношењу хришћанске традиције на народни језик*

Гаврил Стефановић Венцловић, јеромонах, вредни писар и надахнути беседник из прве половине XVIII века, својим радом обележио је једно од кључних раздобља у историји српске културе. За собом је оставио око 20000 руком писаних страна, од чега око 9000 на народном језику. Његови преписи настали су за потребе богослужења, али је, настојећи да допре до своје пастве, проповеди преводио и приређивао на народном језику. У настојању да их учини што разумљивијим и пријемчивијим „сељану некњижевном“, не само да их је преводио на народни језик, већ је апстрактнија или термилошки компликованија места објашњавао, уносећи примере из свакодневног живота. Покушавајући да буде што ближи својим слушаоцима, користио је њима разумљиве изразе и појмове, те у своје проповеди уноси бројне детаље из народног језика, обичаја и свакодневног живота.

Кључне речи: Венцловић, преношење традиције, беседе, народни језик.

Gavril Stefanović Venclović's Pioneer Work on Transferring Christian Tradition to Vernacular Language

Gavril Stefanović Venclović, hieromonk, hard-working scribe and inspired orator from the first half of the XVIII century, marked one of the key periods in the history of Serbian culture. He left some 20000 hand-written pages behind, out of which some 9000 written in vernacular language. His transcripts were primarily made for church service needs, yet, trying to reach his flock, Venclović was translating and adapting them to vernacular language. In his effort to make them understandable and available to “illiterate peasant”, not only that he translated the sermons, but also tried to explain segments that were abstract or of more complex terminology by inserting examples from everyday life. Trying to be as closest to his audience, Venclović used expressions and terms they were familiar with, thus his sermons were entered by numerous details from folk language, customs and everyday life.

Key words: Venclović, tradition transfer, orations, vernacular language.

* Рад представља прерађени и прилагођени део докторске дисертације „Беседе, слова и поуке на Благовести у преводу и преради Гаврила Стефановића Венцловића“ и резултат је рада на пројекту 177028.

Увод

Гаврил Стефановић Венцловић (1680?–1746?), јеромонах, писар и проповедник, за живота је постао познат као „славни беседник из Сентандреје“ (Ковијанић 1953, 164), а данас га знамо као аутора најобимнијег књижевног споменика на народном језику из прве половине XVIII века.

О његовом животу налазимо сразмерно мало поузданих података. Сматра се да је рођен негде у Срему, око 1680. (Ivić 1997, 100) и да је у Угарску, у Сентандреју, дошао током Велике сеобе (Popović i Bogdanović 1956, 233). Читање, писање и богословска знања стицао је у преписивачкој школи коју су при капели Св. Луке у Сентандреји покренули рачански монаси¹ (Pavić 1972, 10–12). Ту је највероватније и рукоположен (Pavić 1972, 16), а о његовом даљем животу срећемо тек појединачне фрагменте, углавном из његових рукописа и писама. Знамо да је боравио у градовима на Горњем Дунаву – Сентандреји, Коморану и Ђуру – стално се селећи, а често се не задржавајући дуже у једном месту (Popović i Bogdanović 1956, 234).

У то време, честе промене свештеника нису биле неуобичајене. Варошице су биле мале и сиромашне, па су они често узимани у најам на по годину дана. Са осипањем православног становништва све чешће се дешавало да парохијани не желе или не могу да плаћају пароха, а сукоб са свештенством био је редовна појава (Popović i Bogdanović 1956: 238).

Уопште, положај Срба у Угарској још од самог досељавања био је тежак. Иако су им повластицама цара Леополда I из 1690. и 1695. године гарантоване слобода вероисповести, аутономија и ослобађање од пореза („десетка“) (Radonić i Kostić 1990), остваривање ових права зависило је од тренутних интереса на двору. Дворском ратном савету била је потребна јефтина и поуздана војска, Дворска комора настојала је да од Срба убира порез, а мађарска властела да од њих начини своје кметове. Поред тога што су били у тешком положају и исцрпљени честим ратовима, живот Срба у Угарској у првој половини XVIII века отежавале су и оштре зиме, сушне године и епидемије куге (Popović 1959, 88, 103, 253).

У тим околностима стално се преплићу и прожимају верски и етнички идентитет, а манифестација једног најчешће је и манифестација другог. Због тога је српско становништво посебно погађала агресивна пропаганда католичке цркве; било је изложено сталном верском притиску, а неретко и насиљу².

¹ Рача – манастир близу Дрине, код Бајине Баште, познат по преписивачкој школи.

² Године 1708. у будимском дистрикту жале се да их католици називају „чизматцима“, силом нагоне да празнују католичке празнике, а православне свештенике излажу подсмеху. У варајдинском генералату 1718. избија буна због убистава православних свештеника, а из 1720. је жалба будимских свештеника да их Мађари и Немци узнемиравају при служењу

Посебан проблем представљао је недостатак богослужбених књига. Књига пренетих током Сеобе није било довољно за просторе на којем су се Срби настанили. Све до 1770. године није им била дата дозвола за оснивање штампарије (Skerlić 1923, 143), па су се књиге умножавале преписивањем.

Живећи често у оскудици, како сам наводи: „писах си зело скудоуман и без места, в чуждих домех из чуждих книг, в оскудени телесних потреб, в хитошти...“, Венцловић се издржавао преписивањем (Pavić 1972, 25). Радио је вредно и много, тако да је иза њега остало око 20000 руком писаних и илуминираних страна. Већину тог корпуса чине богослужбени текстови на црквенословенском, али је око 9000 страна на народном језику (Pavić 1972, 97–98). Народним језиком писана су житија, тумачења јеванђеља, а посебно су занимљиви зборници црквених беседа. У њима се на појединим местима одважавао, супротно средњовековном маниру, да и сам проговори, додајући краће или дуже сегменте тексту који је преводио. Понегде су ове допуне веома развијене и представљају дигресију у тој мери да се могу сматрати Венцловићевим самосталним целинама, што је представљало велики искорак у односу на дотадашњу праксу (Stefanović-Banović 2015, 29).

Међу зборницима беседа које је Венцловић приређивао на народном језику били су преводи зборника украјинских проповедника³. Један број ових текстова оперисао је појмовима и логичким конструкцијама непримереним Венцловићевим слушаоцима, које су у највећем броју чинили паори и шајкаши⁴. Стога је места која би била нејасна, тешко преводива или превише апстрактна настојао да поједностави, преприча и појасни.

Његови напори не завршавају се на преношењу беседа на језик разумљив слушаоцима. Пола века пре Доситеја Обрадовића, у Венцловићевим беседама срећемо просветитељске идеје. Иако знатно скромнијег образовања од Доситеја, Венцловић је био свестан значаја просвећивања. Између осталог, критиковао је непримерено понашање свештенства, наглашавао да је међуљудска помоћ важнија од „празног богомољства“, указивао је на трагичне последице незнања и примитивизма у народу, нападао ружне обичаје, кудио бахатост „богатица“, истицао значај сељака, залагао се за

литургије, убацујући у цркву поган, овчје главе и кости (Pavić 1972, 19). Постоји податак да се још 1702. због верског прогона око 1000 породица вратило у Турску (Trifunović 1972, 44).

³ Пре свега, зборници Лазара Барановича и Јоаникија Гаљатовског. Наиме, у настојању да се одбрани од агресивне пропаганде језуитских мисионара на новим просторима, Српска црква је набављала дела украјинских беседника, који су већ имали развијен апарат у борби против језуита у другој половини XVII века (Jovanović 1911, 124).

⁴ Од ранијих времена, шајкаши су из поколења у поколење служили у лаким речним флотилама, на шајкама – плитким и уским, али дугим и покретним лађама. Њихов значај и углед нарочито су порасли у XVI веку, са упадима Османлија преко Саве и Дунава. За време рата, шајкашима је било дозвољено да са породицама живе у логорима. У миру, били су господари у својим насељима, самостално управљали пословима и имали одређене племићке привилегије (Cеровић 1997).

лично достојанство изнад племићких привилегија, па чак и, далеко испред свог времена, говорио о неравноправности жена (Pavić 1972, 111–115).

У настојању да просвети своје слушаоце, Венцловић се користи низом средстава којима покушава да оствари близак и срдачан однос са аудиторијумом. Налазимо бројне примере: почев од обраћања у присном тону, попут „браћо Дрињани“ (Pavić 1972, 8), фамилијарних позива као што је да „лепо у милокрвству међу собом братски хубаво проводимо (празник)“ (720б–721а), уплива бројних турцизама, па све до преношења читавих библијских прича у духу народне традиције. Баш то залагање да беседу учини што ближом слушаоцу – и то оном који би га најтеже могао разумети – учинило је да у његове рукописе продру бројни елементи свакодневице из прве половине XVIII века.

О улози и значају Гаврила Стефановића Венцловића у преношењу хришћанске писане традиције већ је писано⁵. У овом раду ћемо се бавити одређеним аспектима Венцловићевог књижевног и беседничког стваралаштва. Јасно, преношење хришћанске традиције је у саставу свештеничке службе и могло би се поставити питање због чега је Венцловићева улога ту посебна. Стога треба имати у виду неколико аспеката његовог рада у књижевности и у беседништву.

Пре свега, у време и на простору на којем је Венцловић живео и стварао, учених људи било је веома мало. Просечни културни ниво високих јерарха био је скроман, а ниједан митрополит до Павла Ненадовића није завршио неку духовну академију (Popović i Bogdanović 1959, 342). Гаврил је био међу ретким писменим свештеницима, док је велика већина или знала „читати слабо“ или била потпуно неписмена, а потребне обреде је знала напамет (Popović i Bogdanović 1959, 357–358). Ипак, оно што га у потпуности издваја и у чему можемо посматрати Венцловићев индивидуални допринос преношењу традиције јесу преводи, прераде и, посебно, допуне текстова које је преносио.

Овде ћемо настојати да прикажемо Венцловићево дело из аспекта преношења хришћанске писане традиције. Преношење традиције као такве, извесно, није био једини циљ Венцловићевих беседа, већ су то биле и духовне и моралне поуке. Ипак, средство којим је то чинио, које је укључивало бројне

⁵ Први аутор који је писао о Венцловићу био је Гаврило Витковић, који је седамдесетих година XIX века започео вишегодишњу акцију прикупљања српских старина по Аустроугарској и њиховог преношења у Србију. Међу њима се налазила и већина данас познатих Гаврилових рукописа (Стефановић-Бановић 2015, 3). О Венцловићевим беседама писао је Владан Јовановић (1911), а до сада најопсежнију студију дао је Милорад Павић (1972). Међу најчешће цитираним ауторима који су се бавили беседама јесу Ђорђе Трифуновић (1972, 2013), Челица Миловановић (1981, 1982), Мирослав Тимотијевић (1995, 2000), Томислав Јовановић (2000, 2004), Димитрије Стефановић (2002). У новије време, Маја Анђелковић (2008) у својој докторској дисертацији подробно је анализирала беседе на Дан Христовог рођења, бавећи се, између осталог, и њиховим педагошко-епистемолошким карактером.

примере из хришћанског предања, учинило је да преношење традиције буде неодвојиви део његове беседничке и просветитељске мисије.

Ово ћемо покушати да прикажемо на примеру Венцловићевих беседа на празник Благовести⁶. Користећи се Венцловићевим назнакама у рукописима покушали смо да пронађемо предлошке беседа међу доступним словенским рукописним, односно старим штампаним књигама. Затим смо, поређењем Венцловићевих превода са изворним текстовима, настојали да раздвојимо дословно преведени текст од оног који представља Венцловићеву прераду. У примерима које дајемо Венцловићеве допуне и прераде биће истакнуте курзивом.

Венцловићев поступак

Први утисак који читаоци Венцловићевих беседа могу стећи јесте да постоји изразито настојање проповедника да оствари емотивну блискост са својим слушаоцима. При томе он користи читав низ језичких средстава: од обраћања аудиторијуму, преко појединих речи којима излагање стилизује у духу народног говора, до разговорних фраза и конструкција.

Тако, на пример, на једном месту излагање започиње речима:

Те одсад већ обреченост има исказати вашем *добром кметству* [...] такођер и вас *свију лепо просим* за послушање с усрђем (659а).

Обраћање „кметству“ са извесном наклоношћу никако није само беседничка форма. Како Павић наводи, Гаврил је имао посебно поштовање за ниже слојеве становништва, истовремено критикујући властелу:

„Тко те храни? Не орач ли и копач? Да их није, како би се ти, господичићу, живио: ко кога храни оно му је и господар!“ (Pavić 1972, 73).

Затим, у Венцловићевој лексици проналазимо читав низ речи за свакодневне појмове које израз боје у народни. На пример:

Еда рече Христос: Греху је *накнађац* (=накнада, плата) (713а).

Готово је срце моје, Боже, готово *изригати* лепу реч ми, то слово што се *одебелило* с телом (674б).

Онај коме нису *шувртне* руке и чиста је срца [...] (696б).

[...] бивају високи, јаки у снази, крути *коштунави*, ка заточници гиганти (714а).

Венцловићев труд да се слушаоцима обраћа језиком који не само да им је био разумљив, већ и, претпостављамо, којим су сами говорили, огледа се

⁶ Беседе на Благовести налазе се у рукописној књизи *Слова изабрана* (1743), који се чува у Архиву САНУ под бројем 137.

и у употреби бројних турцизама. Неке Венцловић користи и поред тога што за њих постоје српске речи, попут:

[...] што је отпало и пометнуто *убатаљено* било остало, при(х)ватно битће (644а).

[...] ако је кога голем *дерт* (=јад, бол, мука) сустигао [...] (669б).

Видим да си сасма *обегенисала* (=заволела) тога твога милостника, те га врло тајиш од мене (620а).

Још илустративнији су примери извођења речи са српском основом и турским наставцима: *издаваџија* (598б), *придоставаџије* (625б), *пшеницораздаваџија* (640а), *управаџија* (702а) итд.

Венцловићево настојање да приближи језик проповеди народном не завршава се уношењем појединачних речи. На појединим местима, у дијалозима или када преноси неку динамичнију радњу, његов наратив постаје пун колоквијализама и разговорних конструкција:

Тим часом он *ћипи*, *лати* своје копље [...] *хакну* Јулијана с копљем у прси и *пронузи* га [...] (696б).

[...] он *ћуши* човека [...] (707б).

[...] *таки га скопа за чупе* (=одмах га ухвати за косу) и одвуче га, те га *тури* у ону ватрену пећ [...] (704а).

[...] чисте од туђоженског пиполења и намигивања [...] (726б).

Изговори то твоје *шарање* и *длакави посао!* (616б).

[...] да му *таки* на пању главу с мојом дунђерском бравом *отфирим* (617б).

Јао, леле мени! (657а).

Гаврилови напори да оствари комуникацију са слушаоцима нису сведени само на стилизовање израза у духу свакодневног језика. На појединим местима то није ни било могуће, јер за неке апстрактније термине на црквенословенском нису постојали одговарајући термини на народном језику, или их бар Гаврил није познавао. Стога су посебно занимљива решења којима он преводи појмове попут „благовест/благовесник/благовештење“, „бешчинствовање“, „достојинство“, „злословљење“, „благопријатност“, „оваплотити се“, „благодат“, „уподобити“ итд. Илустрације ради, дајемо неколико поређења превода са изворним текстом, сматрајући да је он разумљив у довољној мери да прикаже Венцловићев поступак:

Оригинал: Јако Маријам не бешчинствова.

Венцловић: *Да ја, Марија, нисам шареним путем пошла грешити* (610а).

Оригинал: Скажи ми онога достојинство.

Венцловић: *Толико искажи ми [...] откуда је, тко је тај, чеговић ли је* (618а).

Оригинал: И порожденије отрочете (=детета) мојега злословит ме.

Венцловић: *Те порођење мога детета ми нагрiza ме псујући и ружећи* (619а).

Поред тога што беседу настоји да учини разумљивом, на појединим местима Венцловић разрешава и симболичка значења, додајући преводу изворног текста тумачење различитих метафора или алегорија. Занимљиво је и то што су његова објашњења у духу народног језика и стоје у извесној стилској дисхармонији са стилем оригиналног текста. Чак и овакви детаљи, наизглед мање важности, подвлаче његову посвећеност преношењу хришћанског предања. Гаврил се не устручава да декомпонује симболизам изворне мисли и њен узвишенији стил протка колоквијалним, дајући предност суштини над формом, комуникацији над конзервацијом. У наредним примерима, истакнути су сегменти који представљају Венцловићеве допуне:

Јерно Господ присвојава се с добротворењем к својој му земљи, а ми смо християни та његова земља што Бог назире, кара и милује, иштући му да издаје свој плод (675а).

Тога рад(и) дужни смо га побожно светковати и душевно ходити, поштено и с правцом, милокрвно и кротко, не пушити се по себи ни(т) се што кечити и бечити, спречати се на кога и у нос духати мрштало (722а).

Сажимајући претходно разматрање Венцловићевог поступка, можемо констатовати да оно што обједињује сва његова настојања јесте посвећеност преношењу и појашњавању „живе речи“ хришћанског предања. Чини се да он беседу не сматра сакралном формом, коју треба у што вернијем облику издекламовати, већ пре полазном основном коју треба обликовати, допуњавати, прилагођавати, а све са циљем да буде што ближа и пријемчивија слушаоцу. Ову тежњу потврђује како низ средстава којима се служи, тако и слобода са којом их употребљава. Обраћање слушаоцима са извесном срдачношћу и понизношћу није само беседничка фигура, већ пре стоји у склопу настојања да се са аудиторijумом повеже пре свега на емотивној равни. Преведећи и стилизујући језик тако да буде што ближи народном, како на нивоу речи и израза, тако и читавих конструкција, настоји да уклони језичку баријеру између црквенословенских предлогака и своје пастве. Разрађујући и објашњавајући апстрактне и богословско-филозофске термине покушава да ширем аудиторijуму пренесе значења и идеје обично резервисане само за узак круг школованих. Коначно, декодирајући симболичка места, објашњавајући значење алегорија свакодневним, разговорним изразом, настоји да чак и места за које је потребно богословско предзнање учини доступним и, пре свега, поучним.

Примери

У наставку, покушаћемо да на појединим конкретним примерима прикажемо фрагменте хришћанске писане традиције који су, захваљујући Венцловићевом раду, вероватно по први пут могли бити разумљиви неписменим слушаоцима. Као посебно илустративне издвојићемо преводе две

беседе украјинског проповедника Јоаникија Гаљатовског, на којима ћемо посматрати Гаврилов поступак.

Као што смо раније навели, Венцловић не ствара потпуно независно. Његов избор тема условљен је предлошцима – зборницима које је преводио и прерађивао. Иако су поједине његове допуне толико развијене да прерастају у потпуне дигресије у односу на полазни текст, те се могу сматрати и самосталним целинама, не можемо рећи да у његовом стварању постоји неки посебан и јасно дефинисан програм. Пре се може рећи да је, што се, уосталом, може закључити и из његовог сопственог сведочења, зборнике преписивао редом којим се за тим указивала потреба у свакодневној свештеничкој пракси (Јовановић 1911, 118). Обично би радио на беседама намењеним читању на богослужењу на следећи већи празник. Ипак, чак и овако изоловани и неповезани, многи сегменти хришћанске писане традиције које је Венцловић преводио спадају у прве покушаје превођења на народни језик.

Пре свега, налазимо фрагменте из Светог писма. Структура садржаја које је Венцловић преводио основни је разлог због којег су они бројни и разноврсни. Павић иде дотле да сматра да се у његовом обимном делу налази

„један слободан, али ванредно песнички и успео превод готово целе Библије, и кад би се ти одломци, расути у виду цитата и парафраза, скупили и систематизовали, ми бисмо схватили да смо имали један класичан превод Светог писма стотину и више година пре појаве Вуковог и Даничићевог, а на истом уметничком нивоу“ (Pavić 1972, 182).

Најпре проналазимо прилично веран превод стиха из Књиге постања (1. Мој. 32, 1). Чак и у овом кратком сегменту Венцловић настоји да живописније дочара сцену:

Венцловић: Оде Јаков на свој пут, згледну и виде око себе ангелске буљке многе.

Даничић: А Јаков отиде својим путем; и сретеше га анђели Божји.

Затим, читамо парафразу из Књиге изласка, место у којем Мојсије сматра да није достојан да поведе Јевреје, будући да је „спорих уста и спорог језика“ (2. Мој. 4, 10-13). Венцловићева прерада доноси актуализацију контекста (фараон је „цар“ и окружен је „бољарима“), али и универзалну поуку о људском достојанству коју Венцловић извлачи из ове старозаветне приче, а која није саставни део предлошка:

За оног давнашњег доби, кад је Бог пошиљао пророка Моисеа к јегипатском цару фараону, те му заказа да му има говорити, *не молећи се ни на колена пред њим падајући ка цару, него стојећи супроћи очију му и оштро говорећи*, да пусти људе израилске из своје му земље изаћи. *На то устурчао се је и бојао Моисеј ити к цару фараону такве незгодне проћу цара речи* говорити му. Те се *је пред Богом својом маном одрицао, како не може то од њега бити*, јер он је у језику мутав. А од много дана има како ништа

говорити не може. И ондре бистро и разговетно говорење ваља човеку пред царем и сви му бољари да је (693б–694а).

Из старозаветне Књиге пророка Данила Венцловић парафразира пророкову визију, па у наставку даје њено тумачење:

Венцловић: *То рече: стар годинами сеђаше. Столица му от пламена бијаше, тако и кола му бијаху горућ огањ што се на њима возаше, седећи у коли на врло високој столици. А те и столице и кола све су то ангели от сваке форме код Бога, сваки особито за своју служњу потребу* (70ба).

Даничић: Гледах докле се поставише пријестоли, и старац сједе, на ком бјеше одијело бијело као снијег, и коса на глави као чиста вуна, пријесто му бијаше као пламен огњени, точкови му као огањ разгорио (Дан. 7, 9).

Другу причу из исте књиге, која је у предлошку само наговештена, Венцловић износи у целости, парафразирајући и комбинујући неколико стихова:

Венцловић: За Данилово доби кад су тамо Исраили били заплени до седамесет година, а пророк Данил мољаше се Богу да и(х) већ курталише из робства. У томе дође к њему архангел Гаврил те му рече: „Не тужи Даниле, ево ја сам дошао послат од Бога да вас изведем у ваш вилает. Ал ето врло ми је досад спречао пут кнез перскога царства. Има дваист и један дан што смо се за то преречивали, и да ми није у помоћ био дошан наш господин Михаил не знам што би чинио. Он ми поможе, те добих то извести вас (702а–702б).

Даничић: И рече ми: Данило, мили човјече! слушај ријечи које ћу ти казати, и стани право, јер сам сада послан к теби. И кад ми рече ту ријеч, устах дркћући. И рече ми: не бој се, Данило, јер првога дана кад си управио срце своје да разумјеваш и да мучиш себе пред Богом својим, услышене бише ријечи твоје, и ја дођох твојих ријечи ради. Али кнез царства Персијскога стаја ми насупрот двадесет и један дан; али, гле, Михаило један од првијех кнезова дође ми у помоћ; тако ја остах ондје код царева Персијских (Дан. 10, 11–13).

Предање о анђелима Венцловић доноси и из Књиге пророка Исаије, у преводу који у великој мери одговара Даничићевом:

Венцловић: Пусти се *рече отзгор* један к мени *између серафима* серафим. И имаше у руци горућ угаљ, што га бијаше с клештима из олтара узео, те ш њиме дотаче се моим устнама: горући угљен *прознањује* (707а).

Даничић: А један од серафима долетје к мени држећи у руци жив угљен, који узео с олтара клијештима, и дотаче се уста мојих, и рече: ево, ово се дотаче уста твојих, и безакоње твоје узео се, и гријех твој очисти се (Isa. 6, 6–7).

Као што смо већ навели, Венцловићев избор фрагмената из Светог писма и других текстова у потпуности је одређен текстом беседе коју преноси. Ипак, веома је занимљиво што се међу тим фрагментима налази и један апокрифни, из дефтероканонске Књиге Товита. Гаврил, готово потпуно самостално, сажето препричава њену трећу главу (Stefanović-Banović 2015, 229):

Из тога реда је био архангел Рафаил, што је проводио Товијина сина, те га ожени. И што је био зли дух при оној невести Сари те јој је морио мужеве. Лати онога демона именом Азмодена, отишка га те га свеза, у јегипатској пустињи, да Тови квара не учини (703а).

Међу темама из Новог завета проналазимо веома језгровит опис Христовог живота, у облику и изразу који умногоме подсећају на кратку народну приповетку. Иако, како примећује Ч. Миловановић (1981, 36), живахност приповедања не треба бити мерило оригиналности Венцловићевог текста – јер се сличан израз може срести и у предлошцима – поређење са извором не оставља простор за сумњу да се у овом случају ауторство може приписати Гаврилу:

Пона(ј)пре указао се је био дететом маечким. После дванајстогодиштан, кад га мати с Јосифом тражећи трећи дан нађоше у јерусалимској цркви дишпоштајући му се о књизи с матори учитељи. И пак о три(де)ст година по крштењу учећи му и приверујући на своје богопознање народ, опет на крсту разанет. А најпосле пак се хоће указати под небом, каде дође судити живим и мртвим, страшан судија (717а).

Наводе из Светог Писма Венцловић по правилу преноси превodeћи прилично верно или парафразирајући тако да се значење не само очува, већ и нагласи. Међутим, у појединим случајевима цитате мало модификује, тако да би у њима за неку тврдњу нашао аргумент, додатно је поткрепио или подвукао. Упоредимо, на пример, стих из Посланице Римљанима, и други, из Посланице Коринћанима:

Венцловић: Ох, јадни ја човек! Ко би ме избавио из овога смртна тела? (703б).

Карацић: Ја несрећни човјек! Ко ће ме избавити од тијела смрти ове? (Рим 7, 24).

Венцловић: Ако за овога живота тек само у Христа се хоћемо уздати без нашега труда, то понајгори смо от сви(х) људи (713а).

Карацић: И ако се само у овоме животу надамо у Христа, јаднији смо од свију људи (1.Ког. 15, 19).

У оба примера Венцловић чини, како делује, малу измену реда речи. У првом случају то је „смртна тела“ уместо „тијела смрти ове“, што је измена која донекле мења значење стиха, али није карактеристична за Венцловића, већ је превод који се среће и у многим савременим верзијама. Међутим, измена редоследа у другом примеру не само што значајније мења смисао, већ

је извесно учињена намерно, да би се поентирало у жељеном правцу и упутила поука о значају сопственог залагања у животу.

Фрагменти из различитих житија, прича и легенди које проналазимо у анализираним беседама представљају места на којима Венцловић најслободније интервенише. Оно што је у предлошку тек пар реченица, у његовој преради развија се у читаву причу, а суво казивање оригинала постаје живо и добија одлике народне прозе. Са једне стране, то је било у складу са традиционалном улогом ових жанрова, која је пре свега била усмерена ка преношењу поуке. Са друге, они обилују наративним казивањем, погодним за обликовањем у народни израз.

Некада његове допуне служе томе да излагање оживе, развију и задрже пажњу слушалаца. На пример, проналазимо сегмент из житија Св. Петра Атонског, који у Венцловићевој преради гласи:

Каде је римски принцип Петар био наумио покалуђерити се, те се је одрекао војевања, и обрече се до своје смрти служити Господу Богу. Размишљаваше се куд би на страну отишао да нико не зна куд се је подео за њега. У томе указа му света Богородица милост своју. На сну му дође к њему, те му рече да иде тамо у Атонску гору, штоно се сад Света Гора назива, и онде ће своје спасеније стећи борављећи му насаму. И то он таки послуша и учини, те би свет. До њега је пуста била она гора, он је први насели (696а).

Гаврилово казивање хришћанских предања често се не ограничава само на директан предлошак, тј. текст који је преводио и допуњавао. На неким местима он обухвата више извора, комбинујући их у јединствену приповест. Тако, на пример, у изворном тексту беседе Јоаникија Гаљатовског, уз навод из житија на маргини стоји референца на *Историју Барона Цесара*⁷. Венцловић је, вероватно следивши ову назнаку, али уневши и бројне народне обрте, својим парохијанима пренео целовитију причу:

Каде је одметник христијанскога закона цар Јулијан злом се био извадио на хришћане, и кћаше да и(х) изсече и побије, ти доби сама је света Богородица их от те му смрти одбранила. Тадар Јулијан с Перси се бијаше и говораше док се врати по Кападоћи све христијане да погуби. А они у тојзи тузи чекајући љуте смрти, дању ноћу с плачем по црква се мољају највише пресветој Богородици, да и(х) с отога курталише. А свети мученик Меркурије лежаше у кивоту у великој цркви, и његово бојно копље више кивота му стајаше преко чивја обешено. Ето ти једнош тек смотре свети велики Василије где дође Богородица у цркви пред кивот мученика Меркурија. Те му рече да иде убити цара Јулијана. Тим часом он ћипи, лати своје копље, у перској земљи насред табора хакну Јулијана с копљем у прси пронузи га.

⁷ О *Историји Барона Цесара* у Венцловићевим прерадама видети Миловановић 1981, 34–36.

И пак таки натраг дође, остави на место за белег крваво своје копље, леже у свој кивот несвиђено људма (696б–697а).

На сличан начин, посредством Гаљатовског, из *Историје Барона Цесара* Венцловић преноси и једну легенду о одбрани Цариграда. У изворном тексту она је наведена у свега неколико реченица, које Гаврил проширује у читаву причу у народном духу:

Како се је та проба и згодила била доста пут с таквим њезиним Цариграду одбрањивањем од непријатељске војске. Једанпут бијаше под Цариград дошла туштена перска војска и наоколо обколела загнећи се јуришем да га узму. Ето ти једном доби видеше Перси где једна врла госпођа кроз капију градску изађе у њихов табор с многима хубаво оденути фрацимерки и с млади ичоглани цареви. Прознаше они да је то царица изнутра и учинише јој пут да иде к шатору везирову. Рекоше: „Зар иде да проси мир?“ А таки оставише бити се докле виде што ће се доконати. Ама то бијаше сама света Богородица што и чуваше Цариград од непријатеља. Дође она тако с тафром до шатора везирова кроз бојску турску и онде је нестала. Донекле они чекаше што ис тога да буде, пак многа господа одоше да виде што се то за много доконава, те она не излази испод шатора, нити кога хабра има. Видеше јер неима је онде, нити ју је везир видео закле им се. Чудише се што би то било, кад су је сви видели јер је онде дошла. Не свероваше, него се за то свадиише међу собом. Удри де, чити, пати, бише се и секоше, тај дан до ноћи, тушта и(х) погибе. На сутрадан одоше испод Цариграда својим путем натраг, а Грци и(х) потераше кад видеше јер и(х) је много изгинуло те беже (700б–701а).

За Цариград је везана и једна прича о чуду којим је Богородица сачувала од смрти јеврејско дете, које се причестило заједно са хришћанском децом, због чега су га родитељи сурово казнили. Венцловић настоји да излагање учини још динамичнијим и да јој додатни колорит подвлачећи поједине детаље, те тако појача утисак слушалаца:

Здесило се је било једанпут то чудо у Цариграду на Ускрс. Ишли деца, ђаци причестивати се рано у цркви. Замеша је уједно и њима непознано и једно чифутче дијете, те се и оно причести. А каде дома дође, каза он то своме отцу и матери неверним јидовом, да се је причестио тела и крви Христовој. А отац му стаклар бијаше, врло се он за то на своје дете разљути. Таки скопа га за чупе и одвуче га те га тури у ону ватрену пећ ге слива стекла. А на трећи после дан оде му мати к оној пећи да му кости види јесу ли изгореле. И за велико чудо, нађе свога јој тога сина жива и здрава. Запита га како није изгорео у ватри. Отказа он, те рече: „Заради тога, мати, нисам изгорео, јерно доходила је к мени једна лепа невеста, те је гасила свакад око мене ватру, и доносила ми је јести кад ми је ваљало.“ А та је то невеста била пречиста дева Богородица. (704а–704б)

Закључак

С обзиром на историјске и друштвене околности у којима је живео, може се поставити питање колики је непосредан ефекат Венцловићев рад могао имати у времену у којем је живео⁸. Извесно је да није имао неког ширег друштвеног утицаја, већ да је његов круг деловања био ограничен на непосредне слушаоце. Разлози су вишеструки: његова дела била су појединачни рукописи, који се нису могли лако умножавати. Чак и да је Србима било дозвољено штампање књига (што неће бити све до 1770. године), како примећује Владан Јовановић, у то време је било врло мало писмених људи. Јовановић ипак сматра и да је Гаврилов превод био у предности над оригиналом, како због тога што је био писан народним језиком, тако и због тога што се Венцловић посебно задржавао на питањима из свакодневног живота, која је нарочито обрађивао. Према томе, иако његов књижевни рад у то време није имао већег утицаја, беседе су код слушалаца морале имати успеха, о чему сведоче и оновремени списи који Венцловића помињу као „славног беседника из Сентандреје“ (Jovanović 1911, 125–126).

Стога сматрамо да Венцловићев рад, премда ограничен бројним околностима, представља значајну карику у преношењу хришћанског предања и далеко превазилази оквире парохијског свештеника. Чини се да му је важнија разумљивост и комуникативност од верности тексту, што сведочи више о његовим просветитељским него о, строго узев, проповедничким тенденцијама. У прилог овој тврдњи налазимо више аргумената.

Пре свега, домет Венцловићевих беседа можда и није толико скупчен колико се у први мах чини. Истина је да његова реч није могла ићи далеко ван црквених зидина, али треба имати у виду да је често мењао парохије и да су места његовог служења, насеља на Горњем Дунаву (Сентандреја, Коморан, Острогон, Ђур), у то време међу центрима развоја српског друштва. Затим, његови преводи беседа са црквенословенског приређени су тако да у највећем отклоне или бар умање баријере између изворног текста и слушалаца. Венцловић настоји да користи лексику којом они сами располажу, а текст стилизује тако да буде што ближи обичном, свакодневном говору. Често настоји да места за која сматра да би могла бити неразумљива разјасни, не устручавајући се да декомпонује симболику изворног текста. Такође, труди се да одржи пажњу слушалаца, оживљавајући сувопаран текст или подвлачећи суштину приповести коју преноси.

Све ове чињенице говоре у прилог Венцловићевог јасног и свеобухватног труда да хришћанско предање пренесе не само формално, већ и суштински, не као окамењене списе, већ и у свакодневној пракси. Традицију не преноси само ради ње саме, већ дајући јој контекст и настојећи да својим слушаоцима укаже на њен смисао непосредну „духовну корист“.

⁸ О овој теми видети: Стефановић-Бановић (2015, 26–27).

Литература

- Andelković, Maja. 2008. *Propovedi na Dan Hristovog rođenja u prevodu i preradi Gavrila Stefanovića Venclovića*. Doktorska disertacija. Beograd: Filološki fakultet.
- Cerović, Ljubivoje. 1997. „Srbi u Slovačkoj.“ Rastko.
http://www.rastko.rs/antropologija/ljcerovic_srbi_slv.html#_Toc41264083
6. Pristupljeno 12.3.2017.
- Ivić, Pavle. 1997. „Jezik Gavrila Stefanovića Venclovića i srpski govori oko Budimpešte.“ *Hungaro-slavica (Elte Szlav Tanszéksoportja)*: 97–100.
- Jovanović, Vladan. 1911. „O jeziku Gavrila Stefanovića Venclovića.“ *Dijalektološki zbornik Srpske kraljevske akademije* 2: 105–306.
- Jovanović, Tomislav. 2000. *Stara srpska književnost. Hrestomatija*. Beograd: Filološki fakultet, Kragujevac: Nova svetlost.
- Jovanović, Tomislav. 2004. „Priča o tri prijatelja kao propoved kod Gavrila Stefanovića Venclovića.“ *Račanski zbornik* 8–9: 37–47.
- Kovijanić, Risto. 1953. „O Gavrilu Stefanoviću-Vencloviću.“ *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* 1: 164–165.
- Milovanović, Čelica. 1981. „O izvorima i književnom postupku Gavrila Stefanovića Venclovića.“ *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* 29 (1): 27–42.
- Milovanović, Čelica. 1982. „O izvorima i književnom postupku Gavrila Stefanovića Venclovića, II.“ *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* 30 (1). Novi Sad. 5–17.
- Pavić, Milorad. 1972. *Gavril Stefanović Venclović*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Popović, Dušan i M. Bogdanović. 1956. „Devet pisama Gavrila Stefanovića Venclovića.“ *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* IV–V: 233–247.
- Popović, Dušan. 1959. *Srbi u Vojvodini*. Novi Sad: Matica srpska.
- Radonić, Jovan, Mita Kostić. 1990. „Invitatorija cara Leopolda I i privilegije srpske.“ *Seoba Srba 1690*. Beograd: 43–54.
- Skerlić, Jovan. 1923. *Srpska književnost u XVIII veku*. Beograd: Izdavačka knjižarnica „Napredak“.
- Stefanović, Dimitrije. 2002. „O nekim jezičko-stilskim osobinama Venclovićevih spisa o svetoj Petki.“ *Račanski zbornik* 7: 49–60.
- Stefanović-Banović, Mileša. 2015. *Besede, slova i pouke na Blagovesti u prevodu i preradi Gavrila Stefanovića Venclovića*. Doktorska disertacija. Beograd: Filološki fakultet.

⇨ М. Стефановић-Бановић, *Пионирски рад Гаерила Стефановића Венцловића...* ⇨

Timotijević, Miroslav. 1995. „Gavril Stefanović Venclović i barokna piktoralna poetika.” *Račanski zbornik* 1: 61–76.

Timotijević, Miroslav. 2000. Suze i zvezde: o plaču Bogorodičinih čudotvornih ikona u baroku.

http://www.rastko.rs/rastko-ukr/au/timotijevic_cudotv.html. Pristupljeno 12.3.2017.

Trifunović, Đorđe. 1972. Srpska književnost u književnoj kritici – stara srpska književnost I, Beograd.

Trifunović, Đorđe. 2013. „O nekim pitanjima proučavanja Poučenija izabраних u starim slovenskim književnostima.” *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* LXXIX: 3–18.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Varia

Vesna Petreska

Institute of Folklore "Marko Cepenkov" –
University "Ss. Cyril and Methodius" in Skopje
vesnapetreska@hotmail.com

“Deaf Wedding”: The Time in the Beliefs and Ritual Practices of the Female Folk Healers / Wizards

The subject of interest of the present article is time in the traditional Balkan cultures, with special emphasis on Macedonian female folk healers i.e. the time when they perform their ritual practices. The ritual practices of treatment, whether it is about collective curing practices, when the entire rural community is threatened, mostly due to an epidemic, or it is an individual in question, usually is performed at night, or in the so-called "deaf time", or "no time", "dead hours" – that is, the time around midnight or the twilight after the setting of the sun; at moonlight (under the influence of the lunar phases); before sunrise, etc., which can be related to the liminal periods during this period of a day and night. On the basis of symbolic and semantic analysis, the present article tries to make a link between the symbolic representations of the time with the day and the night, further to those of the Sun and the Moon, which are connected with the interpretation of the this-worldly and the otherworldly.

Key words: “deaf wedding”, time, ritual practices, female folk healers, this world, that world, plague’s shirt / cloth, twins.

„Глува свадба“: време у веровањима и ритуалним радњама жена видара / бајалица

Текст говори о појму времена у традиционалним балканским културама, са посебним освртом на македонску традиционалну културу, односно на ритуалне радње које изводе жене *народни видари/бајалице*. Ритуалне радње лечења, без разлике да ли је реч о колективним радњама, када је довођена у опасност цела сеоска заједница, најчешће ради неке епидемије, или је у питању појединац, у највећем броју случајева изводиле су се: ноћу или у тзв. „глуво доба“, „ниједно време“, тј. у поноћ, увече пре заласка сунца, на месечини (утицај су имале и фазе месеца) или пре свитања. Ритуалне радње су се изводиле у тачно одређеним сегментима времена у току дана и ноћи. Ти периоди времена представљају одређену врсту границе. У тексту се настоји на бази симболичко-семантичке анализе повезати симболичка схватања о времену са онима која се тичу дана и ноћи, затим са онима о Сунцу и Месецу, као и са схватањима о „овоземаљском“ и „оностраном“.

Кључне речи: „глува свадба“, време, ритуалне радње, жене *видари/бајалице*, овоземаљско, онострано, чумино платно/кошуља, близанци.

Time in the traditional Balkan cultures had a significant impact on different segments of their lives. Accordingly, there are a number of beliefs about the day and night as time indications. The views of the Sun and Moon, the beliefs about the days of the week, can be further transmitted to the seasons, are also added to the them (see: Risteski 2005, 318-333; 343-394). These time indicators are prevalent also in the oral narrative literature, especially in those about their genesis, which speaks of a general procedure for structuring social time (see e.g. in: Cepenkov 1989, 7, 9; Penušiški 1980, 303-308; Kovačev 1914, 29-30, 45-46 55; Majzner 1934, 152; Petreska 2001, 103-116).

The concept of time in the folk culture

Time was the subject of many studies.¹ For instance, for Durkheim, time is one of the categories that were born in religion and come from religion, and it is the product of the religious thinking; or what the category of time expresses is a time common for the group, so to speak, social time (Durkheim 1998, 21-23). Durkheim's theses are in concordance with his more general theory of the social determination of concepts, that the existence of time for us, the human beings, is only driven by the fact that we are social beings. Durkheim's theoretical views, along with van Genep's well known discussions about death and rebirth in his *Rites of Passage* influenced E. Leach, who discussed the two aspects of timeness, based on two completely different modes of existence: time as repeated category (the seasons, for example), and time as a non changeable duration (death of an individual). Through amalgamation of the two religious views, Leach agrees that immutability, *nonrepetitiveness* is assimilated in the repetition, which denies the end with dead, and expectation of rebirth. Death has been incorporated in the predicted year cycle and reproduction of social life. In this way discontinuity is coupled with cyclicity, and death becomes a process that is necessary for the continuity of life. The most important for Leach is that despite the fact that many analyzes take as basic the two conceptualizations of time, cyclical (typical mainly for the traditional, small societies) and linear (mostly typical of urban, industrial societies), there is a different understanding of time (Leach 1961, 126, cited according: Telban 1999, 91)².

¹ See for example: Civjan 1982, 117-123; Civjan 1982a, 68-71; Risteski, 2005; for the compressed and stretched time, see: Tolstaja 2003, 104-119; 7th Conference of the SIEF held in 2001 in Budapest, Hungary, was dedicated to *Times, Places, Passages*. Ethnological Approaches in the New Millennium, Plenary papers, Abstracts, Budapest, 2001; for the time in urban and traditional environments, see: Telban, 1999: 87-104; and the listed literature there; for the aspects of time in folklore, see: *Vreme, vakat, zeman. Asekti vremena u folklore. Zbornik radova*, Beograd, 2013.

² E. Leach further elaborates on this view in a very complex point of view of zigzag, there-here, up-down, alternative time in the sequences of oscillations between the conflicting opposites: night and day, winter and summer, dry and wet, old and young, life and death. This view was somewhat criticized by R. Barnes, who has agreed that the collective representation of time in pre-technical or traditional societies have not to be viewed as a zigzag alternative; the concept of cyclicity can be more understood in its holistic, non-geometric, periodical meaning and as non-cumulative repetitions (Barnes 1974; see also: Gell 1992, 33-34; cited according to: Telban 1999, 91).

The constant repetition of time in nature – daily, weekly, monthly, annually, led the man probably very long ago to think about its cyclical flow. Day and night is the most basic natural unit of structuring the time, based on the natural movement of Earth around its *imagined axis*. In the folk culture of the Macedonians, and other Slavic peoples, the understanding of the concept of day and night is based on the constant interchanging, as two complementary phenomena that are inextricably linked with the activities of the Sun, on one side, and the Moon and Stars, on the other, but this opposition can be further transmitted to the seasons too. Therefore, we can see that in the traditional culture of the Macedonians, and in the traditional cultures of other Balkan peoples, there is the category of cyclical time, but we can also talk about alternative periods of time, or even of Burns' reflections on its holistic, non-geometric, periodical significance, and in terms of non-cumulative repetitions. I would say that this suits best the periods of the healing practices of the traditional healers. The general idea of this concept is that in the traditional cultures, the time is given a positive and negative meaning: it can be good or bad, clean and unclean, dangerous and beneficial. On the other side, this day and night period can be split into several segments, e.g.: morning before sunrise, dawn, the very moment when the Sun appears, evening before sunset, sundown, night, midnight, by moonlight (often when the Moon decreases), when the stars appear in the sky, etc... (Usačeva 1988, 88-92; Risteski 2005 318-335). The time serves as a key regulator of all practical and ritual activities of people and is one of the main tools for organizing the world and structuring the human life (Tolstaja 2003, 104).

Time in the beliefs and ritual practices of folk healers

According to the time, the day and night period was an important segment in the folk treatments of diseases. Although in the folk treatment – healing, an important part is the text or spoken formulas, here a greater emphasis will be given to the time periods during the performance of ritual practices. Whether the ritual healing practices are performed when the whole village community was at risk, mostly due to infectious diseases, or it was about some individual cases, these time periods of performance of the ritual practices were crucial. The cases when the whole rural community was endangered mostly because of illness, for example, the plague, can be considered as collective healing practices. One of them was connected with weaving of the so-called “plague’s cloth” (“tschumino platno”) or making a so-called “plague wedding” (“tschumina svadba”), “deaf wedding” or “dead wedding”. The procedure consisted of the following:

Three widows, at an ungodly (witching) hour of the night will be spinning cotton. When they are done with it, they will start to go around the village, naked like a newborn child. They will go naked with the spinned thread, one from one side, and the other from the other side of the village, and will meet in the middle of it... Then they will take the thread with them, and will weave it on a loom. This is how the cloth will be woven. It is called plague’s cloth, made in the middle of the village. They'll divide it among themselves, in small parts, for each member of their

families, in order to carry it like an amulet. Everyone has to wear it all live long... They will spin and weave it on Sunday, and then they will share it. It is called "plague's cloth".³

Variants of weaving "plague's cloth", besides cotton, but of flax and hemp are met much more. For example, weaving during the *witching hours of the night* by the fire was accompanied by the magic formula: "*As these things burn, so let the plague burn too. Let burn its eyes, its hair!*" Sometimes two widows and a girl were making a "plague's" or "barren" wedding. They took the disease to a wedding in another village, in another field or transported it over water, with ritual bread, wooden drink bottle, meal, and all that was obligatory accompanied by playing of a bagpipe. Then all of them returned home in complete silence, one by one, and the widows came back last, leaving the meal and wooden bottle on the spot where they thought the disease would run out of their village.⁴ The motif of inviting to a wedding in another village is quite widespread with the action of driving away the vampires. Bread and wine were regularly brought in this occasion. The action of inviting was accompanied by music, playing music instruments, dancing, and while dancing the vampire was brought to a river or to another village where the vampire was being left and it was believed that he will not come back (Spirovska i Vražinovski 1988, 18, 42-47). The magic formula "(Go) into the forest, into the waters, into the mountains – your access is forbidden here!" could be spoken even when the widows were going around the village. In these cases an important category is the border of the village and the border area, which were understood as close and nearby, unlike the area of another village that was understood as distant area and therefore the disease was transmitted there. In some variants, the widows went to the crossroads and buried several pieces of thread of the plague's cloth, and when they returned to the middle of the village, they gave each family few threads of the cloth, whose members had to keep them as an amulet for protection from the plague (Vražinovski 1995, 63; Vražinovski 2000, 434-436). Plague's cloth or plague's shirts, woven from hemp or flax, were known in other places too, for instance in Kosovo and Metohia, where two sisters with names, which are associated with standing, duration, e.g. Stoya and Stoyanka, had to spin, weave and sew one such shirt during one night (Tolstaja 2003, 106), in Serbia (Radenković 1982, 214).

³ Archives of the Institute of Folklore in Skopje (further: AIF), tape number 1898, recorded from C. Kj., 89 years of age, from the village of Bistritsa, near Veles, by Angel Andreev Kjulafkovski, in the village of Stari Grad, near Veles in 1972.

⁴ AIF, tape no. 1898, recorded from V. P., 49 years of age, from the village of Martoltsi, near Veles, by Angel Andreev Kjulafkovski, in the village of Martoltsi, near Veles in 1972. Stefan Verkovich also saw waving a "plague's cloth" in a day. He says that girls and boys gathered after the sun-set. The unmarried boys did the loom and the girls while spinning were circling around the village three times. In order to do the weaving they were gathered in a house and after the cloth was done, an old widow would do an opening in the middle of the cloth through which she would put her head and let the cloth fall under her feet. This procedure was done three times, by the ones that didn't want to catch the plagues. During the ceremony talking was not allowed. Then the cloth was divided into pieces, and everyone took a piece and sewed it on their hat (Verković 1985, 96).

Beside weaving of "plague's cloth" and making a "plague's infertile wedding", quite widespread was the way of plowing around the village, that was done three times by twin brothers and black twin oxen, that were not talking while working. Plowing the village three times was done in one night. The process of plowing is not surprising, because the Balkan cultures were predominantly agrarian, and plowing almost everywhere in these cultures was a holy act and was understood as an act of fertilization of the fields (Chevalier i Gheerbrant, 1983, s.v. oranje, 458-459). As a sacrifice by the plowing around the village, they carried two black cocks – "twins", which were slaughtered and buried in the plowed furrow.⁵ That way the plague could not cross the furrow (Verković 1985, 96; Vražinovski 1995, 63). In Christianized forms of beliefs associated with the plague and the protection from it, the cult of the saint Haralambos (St. Haralambos) has to be mentioned, which was fairly widespread in Macedonia. It is believed that he kept the plague tied and so protected the people from it. This saint is known among the people as the commander of the plague (Vražinovski 2000, 436). In Christianized form could also be mentioned an example of the archival material from the Institute of Folklore, where it is stated that the village was *ploughed* by twin oxen and a ploughman twin orphan. From that day on, rams were sacrificed for the holidays St. Athanasius and St. Paraskeva. The person who gives the information says that three priests baptized water on crossings and roads. On that occasion people gathered, but they did not sing, only the priests, who sang prayer songs⁶.

There is another variant of expulsion of the plague, recorded recently. People crawled under the root of a walnut tree, on which they put a shirt of a woman who had a bastard. Once crawled under the root, they were given ritual bread. This bread was kneaded with wormwood (*artemisia*) by three widows at "no time" (exactly at 12 hours, at midnight), and it was baked outside the house, in the woods. And they were saying: "Whoever bites from the bitter, will not catch the plague." The reason why was used a shirt from a woman who had a bastard (illegitimate child whom father was unknown) is associated with the condition of such a woman and child within the rural social community. As the "bastard's" father is unknown, so the disease and everything that is bad has to go to an unknown place.⁷ The walnut tree symbolizes mystery, which like its kernel is hidden in the shell. It is a symbol of divination, fertility, strength and patience (Vražinovski 2000, 309), but it is at same time a symbol of the otherworldly, hence the beliefs that one who will fall asleep under a walnut tree, will faint or get headache. It is also believed that one

⁵ In Serbia, the ways of plowing the village, found in "deaf time", from two persons of the same names, which names are associated with standing, duration, e.g. Stoyan. They should retrieve living fire, or the livestock were passing despite living fire, which was held of the brother and sister naked (without clothes). Then, they returned in the different way, which would mean again that it was done making symbolic circumvent on the village (see: Bratić 1993, 124-132; Kovačević 2001, 105-119).

⁶ AIF, tape no. 1986, recorded from T. P. D., 92 years of age, from the village of Omorani, near Veles, by Angel Andreev Kjulafkovski, in the same village in 1972.

⁷ AIF, tape no. 3753 and 3755, recorded from O. S., born in 1936, in the village of Stantsi, near Kriva Palanka, by Yelena Cvetanovska in 2000.

should not plant a walnut tree, because when he grows up and his neck reaches the thickness of the tree, would die. The connection of the walnut with the "other world" is particularly evident in the crawling under the walnut tree root, and in a number of cases it happened on the shores of a small river or a stream. This can also be connected with the rebirth, because crawling through holes, in dark places and re-exiting, reminds the other world, that is, the female principle, the fertile principle, which is further reinforced by the fact that it often took place by some creek or stream, which can be linked with the mother's womb. Similar ritual practices with crawling under walnut tree root were encountered elsewhere in Macedonia, where in some places was practiced the ritual of twins "marking" the participants ("querents") with ember (Vražinovski 2000, 309-310; Kuper 1985, s.v. orah, 119; Chevalier i Gheerbrant, 1983, s.v. orah, 458).

The night is also the time to perform magical healing practices for individual cases. For example, if the children of a family "do not last", or die, the healers used to go in the *witching hours* to a foreign field, to the boundary between two villages, sit on a stone and sew a shirt for the child.⁸ Sometimes for accomplishment of the magical healings the periods of the day and night were significant; e.g. early before dawn, before sun, in the evening, after sunset (Radenković 1982, 8), and a significant factor was the moon too, as well as the moon phases. The moon as a celestial body, which in the folk beliefs is associated with the after world and areas of death, and is opposed to the sun as a source of light, warmth and life (Tolstoj 1995, III, s.v. luna, lunnoe vremy, 143-150). The sun usually represents the male, and the moon symbolizes the female principle, although in the Slavic symbolism they can mutually exchange the sex (Kuper 1986, s.v. Mesec, 104-106; Chevalier i Gheerbrant 1983, s.v. Sunce, 655-659; Kulišić 1979, 115). This is brilliantly suggested by the materials according to which some South Slavic peoples address to the Moon as a grandfather, little grandfather, grandpa, etc. (Kulišić 1973, 163). If we take into consideration the fact that the sun is a symbol of life, and therefore a symbol of "this world", then this symbolism of the sun and the moon as representatives of "this" and the other world ("afterlife") is well illustrated by an example from Homolje (Serbia); namely, when the children of a mother are dying, the magic practice to prevent this consists in the following: the newborn child is taken to a courtyard, then it was swayed three times eastward, while its mother asked three times: "Do you love the Sun, or the Moon?" And every time she answers: the "Sun", which means that the mother symbolically chooses life instead of death (Janković 1951, 104). About the connection of the moon with demonic creatures speaks relatively enough a recorded field material: "fairies capture from the moon."⁹ The Old Slavonic name for the Moon is Luna, and the same word in some Russian dialects means death, whilst the verb derived from this root means to perish, to die (Janković 1951, 105)¹⁰. Furthermore, the Moon can be divided into lunar phases. It

⁸ AIF, tape no. 3722.

⁹ From my own field research, recorded from V. C., in the village of Polchishte, in 1996.

¹⁰ Citation according to: E. Berneker, *Slavisches Etymologisches Wörterbuch Neidelberg*, see Luna).

happens mostly during the period of its birth to full moon. In the course of the night, with the appearance of the moon, it was addressed to with requests for health, while the period of treatment of illness occurred during the reduction of the moon, with hope that the disappearance of the moon will also make the disease to disappear¹¹ (Usačeva 1988, 189-190). In this context, one can mention the healing of a child by the moon. The medicine woman would carry the child out, she would take it in her arms and throwing it several times toward the moon would say: "Here you are, Moon, what you gave us, and give us what you took from us" (Cepenkov 1972, 278).

In all the above-mentioned examples, no matter whether it is about collective or individual healing practices, we can speak of compressing or thickening of the time. According to S. Tolstoya, the major forms of magical activities are presented throughout compression and thickening of the time, and in contrast to that, across the forms of stretching or postponement of the time (Tolstaja 2003, 104). Fabrication of objects in a day, known under the term *one-day objects*, had been found by D. K. Zelenin in 1911. In Russia and Belarus, these objects were made for magical purposes (primarily as protection against nightmare, pestilence, epidemics and natural disasters), by performing a special ritual in the course of one day (from sunrise to sunset). Some objects could be also produced or built: like linen, shirt, wooden cross, church, and rarely other items. Production of woven objects are encountered in several Slavic countries, but some additional requirements and conditions were necessary: old women, "clean women", usually widows; weaving of linen; giving woven cloth as a *donation* for the *church*; doing a circle around the village etc. Together with the cloth, crosses were made, e.g. the Russian crosses against cholera, or crosses against the hail among southern Slavs. In eastern Serbia, in the region near the town of Pirot, as soon as people found out that there will be war, nine old women gathered at midnight and till dawn, in complete silence, they wove cloth and made of it a shirt, through which should pass all those who were going to war. It should, according to the folk beliefs, protect them from death (Tolstaja 2003, 104-106). For all these ritual artifacts and buildings is characteristic their holiness and magical strength, which they are gained with thanks to the fullness and completeness of the whole technological process and to the time concentrativeness or time "thickness" of the ritual (Tolstaja 2003, 108). On the other hand, stretched time highlights the durability or the longevity of the activities and the time. This is represented in the funeral rites, in the famous thesis of D. Bandić, where the deceased, one year after their death are finally moving into the world of the dead ancestors – protectors (Bandić 1990, 103-120). It is also represented in the wearing of some of the wedding clothes at the time when the bride was already a young woman, and calling her "bride" in her husband's house until the end of her life, in some

¹¹ In Macedonia the cure of illness was done in dawn; the participants in the process of treatment faced the East, drew a circle with a knife on the chest of the patient, uttering the words: "Moon, Moon, *aba* (the name of the disease) is boasting that it has put here *dalak* (the name of another disease), in the chest, and it will eat you, your ears and horns. You can fight it, Moon, and eat Vane's (the name of the ill person) *aba* and *dalak* in his chest. The rite was performed in the last quarter of the moon (Usačeva 1988, 189-190).

regions in Macedonia, which would associate with the desire for longevity for the situation that she is in.

In all these examples the thickening of the time is observable during the night, usually in around midnight, known by the people as "*witching hour*", "no time", or "evil time". The night with its darkness is the time of action of demonic creatures, or of the otherworldly, when they most often appear. To the "otherworldly" belong the diseases too, which in the traditional cultures were imagined as a creation of the magical activities, caused again by individuals who were able to enter into contact with it. The day and the night are simultaneous with the light and the dark, which in turn is synchronous with the alternation of "this" and "other" world (Petreska 2001, 106-107). After all, if the supernatural beings need "absence" of society, how would they develop their dark activity, if not in the night, as a period created for sleep, an excellent opportunity for them (Bratić 1993, 13). Their appearance at night clearly expresses the structuring of the social time. But the performance of ritual practices throughout the night: making magical circle with a thread for weaving a plague's cloth, or plowing around the village with twin black oxen and twin brothers, all that expresses a symbolic fight against the night. By marking the symbolic section of the space, making symbolic circumvent,¹² plowing around the village, the community cuts the space already taken with its practical activities (Bratić 1993, 125-127). In fact, with a collective activity, the community in periods of crisis tries to annihilate the dark period of social inactivity. "Deaf time", the time around midnight can be seen as return to the primitive time, in which from the Chaos begins the creation of the new day, the rebirth of the new Sun (Risteski 2005, 332). It's no coincidence that many healing rituals are performed at this time, which should imply the creation of new life. The spinning and the weaving of the cloth can also be connected to the re-creation, with the fertile principle, which in many European mythologies and folklore is entrusted to female supernatural beings. It is enough to recall on the female demons of fate "narechnici", "sugjenici", who spun the thread of life. Spinning is associated with women, and manifests women's productivity; that is, they are the suppliers of the thread of life and suppliers of clothes—one of the earliest marks of civilization distinguishing man from the animals (Zipes 1993, 50-53; Petreska 2006, 225). The spinning and the spinning products, in the European believes corelated with the passage from the other to this world (Mencej 2013, 60). The thread is making the connection between the two worlds. This connection in the European folklore is presented as a bridge as thin as a thread (Mencej 2013, 45-47), in South Slavic folklore, the souls of the dead cross the bridge as thin as a hair's breadth. To this can be added tying the thread or the parts of clothing to certain plants that are connected to the "otherworldly" in the healing rituals (Schubert 1984, 143-146; Petreska 2008a, 39-40).

The community (whether rural or familial, when it is about healing of individuals) has, however, to realize again the collective activity with a person, which in a way is in contact with the otherworldly. In this sense we can point out the heal-

¹² The making of magical circles for expulsion of the supernatural beings was characteristic for the European traditions (Mencej 2013, 185-190).

ers / medicine men or witch doctors, which are the senders, but also the receivers of the message, and at the same time they are mediators between the ill and the supernatural forces (Vražinovski 1989, 83). We see this link with the supernatural in the fact that the ritual practices are habitually carried out at night; mainly they are done by elderly women, who have fulfilled their statutory roles in life, and the next expected step is the completion of their earthly life; or these doers are widows, which status being without their husbands, because they are deceased, enables them get into contact with the other world. The people who can drive away vampires "vampir-dzii" – the son of a vampire and a woman, where diversity is seen with the unknown father; people with mental retardation; were named "stigmatized people"; the age, the pale face, the white hair; the people born on Saturday can be connected to the otherworld (Spirovska i Vražinovski 1988, 18, 47; Cepenkov, 1972, 114). The contact with the "otherworldly" can be perceived by the healing against the "evil eye", ritual practice known as "barley in the eye", when the *female witch-doctor* with the sick person goes out at night, makes a vicious circle, with the elbow of the right hand she makes circles three times around the diseased eye, and then pronounces for herself the magic formula and blows above her left shoulder.¹³ In this case the relationship with the "otherworldly" or the "otherness", despite the carrying out of the ritual practice at night, can be observed in the usage of the elbow. This time it is about bifurcation (separation), for the joints, although they connect, they can be also considered as places from where something forks, branches, changes sense, and should be understood as "division, branching" from the common "root" (Bjeletić 1999, 60; see also: Petreska 2012, 135), which would mean separation of the disease from the human and sending it to the "otherworldly". The female witch-doctor, with her blowing over the left shoulder, reinforces her relationship with the "otherworldly", because the left side is associated with the evil, unfavorable, negative – the female side.¹⁴ Because of the communication with the impure force that goes in the same paradigm as the left, the female witch-doctor usually operates with her left hand (Radenković 1996, 23; Krsteva 1987, 111). In this context have to be mentioned some magical practices performed beside a mill that grinds to the left (the millstone turns to the left, and rejects the water to the left), the magical objects found in the house are also thrown into a left whirlpool (a place where the water in the river turns from the left to the right) (Radenković 1996, 70; Cepenkov 1972, 292; Marinov 1914, 151; Arnaudov 1930, 41). The accomplishment of the ritual in silence is also associated with the otherness, exactly as in the magical formulas of healings: the disease is usually sent to the mountains, to other people's places, more often where there are no audible signs of human community (Radenković 1996, 53, 75; Fabijanović 1989, 71-73; Petreska 2008, 140-142). Sending

¹³ From my own field research in 2015.

¹⁴ About the right and left symbols see: (Ivanov 1979, 393-394; Ivanov 1980, 48-50; Petreska 2002, 340; Tolstoj 1979, 407-409). What is important for Nikita and Svetlana Tolstoy, is that the opposition right-left side in many instances lose relevance, and both can be connected either with positive, or negative sense either. Therefore, they consider that a more complex hypothesis for the symbolism of the right and left side has to be set, which will undoubtedly depend on the interoperability of the symbolic meanings of versatile elements and levels.

away the plague or disease, and also the vampire by music, making “plague’s wedding”, “inviting the vampire to the wedding”, its transportation over water or taking it to a foreign piece of land, on crossroads, is places associated with the unknown. In relation to the unknown, music instruments such as bagpipes can also be mentioned, the bagpipes were played during the wedding and driving away the vampires or the plague. The bagpipes in older times were made of goatskin and later they were made of sheepskin. It is known that in the folk beliefs the goat is a demonic animal and because of that the bagpipes are also a demonic instrument (Džimrevski 1996, 26). Weaving the cloth on Sunday (“on Sunday it will be spun, on Sunday it will be woven all night long”) clearly indicates that the making of the plague’s cloth was on Saturday, on the eve of Sunday. Saturday is also linked with the negative principle, and is related to “the other world”, and is often called the Day of the Dead). According to the folk beliefs, vampires were also destroyed on Saturday, because it was considered as a day of the dead. Similar were the beliefs about people born on Saturday, which are also believed to be able to see the deceased, and they could communicate on that day with the supernatural / the other world and do not catch epidemic diseases (Tolstoj i Radenković 2001, s.v. subota, 517). People born on Saturday could see vampires, so the destruction of the vampires was entrusted to them.¹⁵ On the other hand, the next day is Sunday, which personifies the female deity, and in many cases as favorable days for healing are considered Wednesday, Friday and Sunday, personifying this deity, although there are practices that are performed on Tuesday, Thursday and Saturday (Radenković 1982, 8). In Christianized form, these days can be linked with the Christian female saints St. Sunday, Virgin and St. Paraskeva, which carry heavenly, chthonic, but also this-worldly characteristics,¹⁶ that bind them with the healing capabilities, and in folk incantations we can very often hear the names of Mary, St. Paraskeva and St. Sunday. In this context, I must mention that in many instances the female witch-doctor had acquired her ability for healing (or charming) by dreaming of the Christian saints – St. Sunday, St. Paraskeva and Virgin, who demanded from her to help the people by giving them fairy water (Petreska 2015, 162). To the relationship with “the other world”, directs the fabrication of plague’s linen cloth, which is related to the outer world. The flax as a plant dies, then it is reborn, transforming itself through a complex of cultural activities into a product of culture and it takes the role of mediator between the human world and the world of demons (Tolstoj 1995, III, 91-96; Radenković 1982a, 215).

In cases when the ousting of the disease, usually epidemics, is done by plowing with twin brothers and twin oxen, which sometimes had to be black, this can also be linked to the “other” life. The respect for and the fear from the twins had existed in all primal religions, and the sources about the fear of twins lead to the prehistoric past of man (Ivanov 1980, 51). In the folk imagination, the twins carry the same fate, the embodiment of duality associated with negative semantics of the

¹⁵ AIF, tape no. 3549, recorded from P.J.R., born in 1922 in the village of Makresh, near Kumanovo, lives in the village of Zubovtse, near Kumanovo, by Vesna Petreska in 1996 in Zubovtse.

¹⁶ The triple structures are also particularly important for the cultural history of Proto-Indo-European peoples. (See more: Belaj 2007, 35, 386-389).

number two (Tolstoj 1995, II, 21-25). The negative mythological essence of the twins is clearly expressed in the belief that they are the result of conception in the eve of the All Soul's Days, i.e. those days when it is not allowed intimate relationship of the spouses. Diverse beliefs about the twins occur in other Slavic regions, e.g. Polesye in Ukraine, also in Bulgaria, etc., according to which some are related to the positive, and other to the negative principle. The male principle - twins ploughmen, twin oxen – is particularly important for the Balkan, Serbian-Bulgarian-Macedonian traditions, which is probably tied to the ancient and Byzantine tradition (Tolstoj i Radenković 2001, 30-31; Tolstoj 1995, I, 191-193). The black color of the oxen makes this link more firm with the "other world", because its main characteristic is that it has no ambivalence and it is always associated with the darkness and the earth. From the other side, in the folk traditions of the Slavic peoples the ox is an animal for drawing, it is a pure animal, and in the folk representations the twin black ox had a special magical power (Tolstoj 1995, I, 409). To this can be added the sacrifice of a black rooster or black twin roosters. The reason for this lies in the ambivalent properties of the rooster – one time it is a good being – it is responding only when that is expected of it, and other time it is a demonic creature, when it is responding when that is not expected of it (see: Bandić 1991, 40-44; Bratić 1993, 32-42). On the other hand its semantics of "birth, fertility, fullness" is very much present and expressed especially in the wedding customs/rituals (Loma 1990, 140). Therefore its sacrifice can be interpreted as a beginning of a new life with the birth of the new day.

Conclusion

Based on the above-stated, it can be concluded that the time periods, had a significant impact on the magical treatment. It is obvious that the successful healing of an illness is determined by the chthonic traits, in terms of time; i.e. the night, which means absence of sunshine and light, as well as specific behavior of the participants in the healing, which has a mythical character (in some cases it is in opposition with the normal social behavior, so it can be called "anti-behavior", or *anti-social behavior* (Radenković 1982, 9). Considering the diseases as a result of the influence of the supernatural forces, it is quite understandable why the healings are performed in periods that are related to the world of the supernatural or the world of the dead – in order to be in closer contact with them. The healings as a specific kind of magical practices, in most cases are aimed at resolving the conflict between the social (cultural sphere) and *anti-social* (the impure force, the demonic) (Radenković 1982, 26). The symbolic and semantic analysis of the time periods, especially the night, and its particular periods, during which are carried out the healings, has shown that they can be linked with the Sun and the Moon, and they are followed by the representations of the this-worldly and the otherworldly. The this-worldly is always related to the period of time in which acts the social community, while the otherworldly is clearly expressed in the periods when are performed magical ritual practices, in liminal periods, at night, which is the time when various supernatural creatures are active. The places where the "destruction" of the disease or the supernatural creature is done, are considered to be unconquered by men, therefore the rit-

ual activities are aimed at restoring the demonic creatures in their spaces. On the other side, the healeresses, the witch-doctoresses, through which is realized the contact with the otherworldly, can be said that they are in touch with it (these are older women, non-procreative, widowed). Also the paraphernalia they use are in relation with the otherworldly. This means that the main characteristics of the time periods when the most healing practices are being done, is their uncertainty, ambivalence and danger to the people. The performance of the appropriate ritual-magical procedures in the periodes of the otherworldly, death, supernatural, periodes of chaos, periodes when the re-creation should begin i.e. the creation of the day, can be understood as the beginning of a new life, life without pain i.e. healthy person.

References

- Arnaudov, Mihail. 1930. "Folklorni prinosi ot Rodopsko", *Sbornik za narodni umotvorenja i narodopis*, XXXVIII, Sofia.
- Bandić, Dušan. 1990. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bandić, Dušan. 1991. *Narodna religija Srba u 100 pojmovu*. Beograd: Nolit.
- Barnes, Rober. 1974. *Kédang*. Oxford: Oxford University Press.
- Belaj, Vitomir. 2007. *Hod kroz godinu. Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*. 2. Izmjenjeno i dopunjeno izdanje, Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Bjeletić, Marta. 1999. "Kost kosti (delovi tela kao oznake srodstva)". *Kodovi slovenskih kultura, Delovi tela*, br. 4: 48-67.
- Bratić, Dobrila. 1993. *Gluvo doba. Predstave o noći u narodnoj religiji Srba*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Cepenkov, Marko. 1972. *Makedonski narodni umotvorbi*, kn. 9, *Narodni veruvanja i detski igri*. Kiril Penušliski i Leposava Spirovska (red.). Skopje: Makedonska knjiga.
- Cepenkov, Marko. 1989. *Makedonski narodni prikazni*, kn. 5, Kiril Penušliski (prir.). Skopje: Makedonska knjiga.
- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. 1983. *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Civjan, Tatjana. 1982. "Prostranstvo i vreme v balkanskih ohranitelnih obrydah svyzannih s roždeniem rebenka". *Makedonski folklor*, god. XV, br. 29-30: 117-123.
- Civjan, Tatjana. 1982a. "Semantika prostornih i vremenskih pokazatelja". *Raskovnik, časopis za književnost i kulturu*, maj, god. IX, br. 31: 68-71.
- Delić, Lidija, ed. 2013. *Vreme, vakat, zeman. Aspekti vremena u folkloru. Zbornik radova*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.

- Durkheim, Emil. 1998. *Elementarni formi na religiozno život*. Sofia: S.A.
- Džimrevski, Borivoje. 1996. *Gajdata vo Makedonija*. Skopje: Institut za folklor "Marko Cepenkov".
- Fabijanović, Radmila. 1989. "Egzorcizmi u etnički homogenim i etnički heterogenim sredinama (na primeru nekih balkanskih naroda)". *Makedonski folklor*, god. XII, br. 44: 69-76.
- Ivanov, Vječeslav. 1979. "O asimetričnosti univerzalnih semiotičkih opozicija". *Treći program radio Beograd* br. 42, III, Škola iz Tartua : 393-394.
- Ivanov, Vječeslav. 1980. "Blizanci", *Delo*, god. XXVI, br. 7, jul: 47-77.
- Janković, Đ. Nenad. 1951. *Astronomija u predanjima, običajima i umotvorinama Srba*, SEZ, knj. LXIII, drugo odeljenje *Život i običaji narodni*, knj. 28, Beograd: Srpska Kraljevska Akademija.
- Kiss, Réka and Attila Paládi-Kovács, ed. 2001. *Times, Places, Passages. Ethnological Approaches in the New Millennium*. 7th SIEF Conference, Budapest, April 23-28, 2001, Plenary papers. Budapest.
- Kovačev, Iordan. 1914. "Narodna astronomia i meteorologia", *Sbornik za narodni umotvorenja i narodopis*, XXX, Sofia.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Semiologija mita i rituala, I, Tradicija*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Krsteva, Angelina. 1987. "Narodnata medicina vo Železnik", *Makedonski folklor*, god. XX, br. 39-40: 103-132.
- Kulišić, Špiro. 1973. "Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije", II, in: *Godišnjak*, knj. XI, Centar za balkanološka ispitivanja, knj. 9, ANU, BIH, Sarajevo.
- Kulišić, Špiro. 1979. *Stara slovenska religija u svijetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Djela, knj. LVI, Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja, knj. 3, ANU BIH.
- Kuper, Dž. 1986. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, Beograd-Ljubljana: Prosveta-Nolit.
- Leach, Edmund. 1961. "Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time". In *Rethinking Anthropology*. Ed. E. Leach, pp. 124-136. London: Athlone Press.
- Loma, Aleksandar. 1999. "Petlič", "palidrvce" ili "oploditelj"? *Kodovi slovenskih kultura*, *Delovi tela*, br. 4: 131-144.
- Majzner, Milan. 1934. *Srpske narodne pripovetke*. SEZ, knj. L, četvrto odeljenje *Rasprave i građa*, knj. 1, Beograd: Srpska Kraljevska Akademija.
- Marinov, Marin. 1914. "Narodna vera i religiozni narodni običaji", *Sbornik za narodni umotvorenja i narodopis*, XXVIII, Sofia.

- Mencej, Mirjam. 2013. *Sem vso noč lutal v krogu: simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi*. Ljubljana: Založba ZRC, SRC SAZU; Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Nagy, Ilona, ed. 2001. *Times, Places, Passages. Ethnological Approaches in the New Millennium*. 7th SIEF Conference, Budapest, April 23-28, 2001, Abstracts. (Ed. Board) Ildikó Kristóf, Klára Kuti, Zsuzsa Szarvas, Budapest.
- Penušliski, Kiril. 1980. "Možniot izvor na predanioto za denot i noćta na Marko Cepenkov". In *Godišen zbornik na Filološkiot fakultet na Univerzitetot – Skopje*, kn. 6, Skopje, 303-308.
- Petreska, Vesna. 2001. "Opozicijata den:noć vo nekoj makedonski veruvanja". *Makedonski folklor*, god. XXIX, br. 56-57: 103-116.
- Petreska, Vesna. 2002. *Svadbata kako obred na premin kaj Makedoncite od brsjačkata etnografska celina*. Skopje: Institut za folklor "Marko Cepenkov".
- Petreska, Vesna. 2006. "Demons of fate in Macedonian folk beliefs". In *Christian demonology and popular mythology. Demons, Spirits, Witches*. Series Editor: Éva Pócs and Gábor Klaniczay, in collaboration with Eszter Csonka-Takács Vol. II, 217-232. Budapest-New York: CEU Press.
- Petreska, Vesna. 2008. *Kategoriite blizina i distanca: etnološko-antropološko istraživanje vo narodnata kultura*. Skopje: Institut za folklor "Marko Cepenkov".
- Petreska, Vesna. 2008a. "The Secret Knowledge of Folk Healers in Macedonian Traditional Culture". *Folklorica*, Journal of the Slavic and East European Folklore association (Formerly SEEFA Journal), vol. XIII: 25-50.
- Petreska, Vesna. 2012. "Kletvata vo makedonskata tradicionalna kultura". *Poznańskie studia Slawistyczne*, nr. 3: 129-143.
- Petreska, Vesna. 2015. "Sroduvanje so drugiot/bliskiot: etnološko-folklorističko istraživanje vo balkanski ramki na primeri na sroduvanje so natprirodnoto". In *Balkanskata kultura niz prizmata na folklorističko-etnološkite istraživanja*. (Prilozi od Međunarodniot simpozium održan na 19-20 dekemvri 2014 godina vo Skopje), 153-168. Skopje: Institut za folklore "Marko Cepenkov".
- Radenković, Ljubinko. 1982. *Narodne basme i bajanja*. Niš-Priština-Kragujevac.
- Radenković, Ljubinko. 1982a. "O značenju jednog sakralnog teksta o konoplju ili lanu kod slovenskih i balkanskih naroda". *Naučni sastanak slavista u Vukove dane*, MSC, 11/2: 207-215.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*. Niš-Beograd: Prosveta, Balkanološki institut – SANU.
- Risteski, Ljupčo. 2005. *Kategoriite protor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. Skopje: Matica Makedonska.

- Schubert, Gabriella. 1984. "Konac, vrpce i tkanina kao magijska sredstva narodne medicine u Jugoistočnoj Evropi". *Makedonski folklor*, god. XVII, br. 33: 135-151.
- Spirovska, Leposava, Tanas Vražinovski. 1988. *Vampirite vo makedonskite veruvanja i predanija*. Skopje: Institut za folklor "Marko Cepenkov".
- Telban, Borut. 1999. "Time, Death and Cosmos", *MESS Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 3, Piran/Pirano, Slovenia 1997 and 1998: 87-104.
- Tolstoj, I. Nikita. (red.) 1995. *Slavynskie drevnosti. Etnolingvističeskii slovar*, tom 1-3, Rossiiska Akademia nauk Institut Slavynovedia i balkanistikii. Moskva: Meždunarodnie otnošenja.
- Tolstoj, Nikita i Svetlana. 1979. "Za semantiku leve i desne strane u njihovim odnosima sa drugim simboličkim elementima". *Treći program* br. 42, III, 1979: 407-409.
- Tolstoj, Svetlana. 2003. "Vremeto kako instrument vo magijata: kompresiranje i razvlekuvanje na vremeto vo slovenskata narodna tradicija". *EtnoAntropo-Zum*, br. 3: 104-119.
- Tolstoj, Svetlana i Ljubinko Radenković. (red.), 2001. *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*. Beograd: Zepter Book World.
- Usačeva, V. 1988. "Molitvenie obrašenja k lune". In *Etnolingvistka teksta. Semiotika malih form folkloru I*, Tezisi i predvaritelnie materialii k simpoziumu, 189-190. Moskva.
- Verković, Stefan. 1985. *Makedonski narodni umotvorbi*, kn.5, *Folklorni i etnografski materijali*. Podgotvil i red. Kiril Penušliski. Skopje: Makedonska kniga.
- Vražinovski, Tanas. 1989. "Za nekoii likovi na bajački i nivniot raskažuvački reportoar". *Makedonski folklor*, god. XXII, br. 44: 83-88.
- Vražinovski, Tanas. 1995. *Narodna demonologija na Makedoncite*. Prilep-Skopje: Institut za staroslovenska kultura, Knigiizdatelstvo "Matica Makedonska".
- Vražinovski, Tanas. 2000. *Rečnik na narodnata mitologija na Makedoncite*. Prilep-Skopje: Institut za staroslovenska kultura, Knigiizdatelstvo "Matica Makedonska".
- Zipes, Jack. 1993. "Spinning With Fate: Rumpelstilzchen and the Decline of Female Productivity", *Western Folklore*, Vol. 52, no. 1: 50-53.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Andre Thiemann

Fellow at the Center for Interdisciplinary Research, Bielefeld University;
Associate at the Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle
thiemannandre@hotmail.com

Капитализам који се смањује, „млечни путеви“, и морално уважавање „живог села“ у Србији

Ова етнографска студија случаја, заснована на дугорочном посматрању са учествовањем, обављеном у Србији, испитује однос између државе и регионалне економије током трансформације из самоуправног социјализма у касни капитализам. Смештајући радне односе малих млекарских фарми из централне Србије у шире моралне и економске односе, студија развија идеју „моралног уважавања“ да би објаснила начине на које су многа домаћинства која су одустала од производње млечних производа подржавала – разменом рада, јефтиним изнајмљивањем земље и хваљењем њихове радиности – ону неколицину која се упустила у производњу. Морално уважавање означава живљење од обезвређене суштине рада и спасавање његове вредности у прошлости и садашњости, као и процес адаптације на капиталистички губитак суштине, који потенцијално има паралеле у многим другим сферама светске капиталистичке економије.

Кључне речи: пољопривреда, капитализам, морална економија, Србија, држава.

Shrinking Capitalism, “Milky Ways”, and the Moral Appreciation of Serbia’s “Living Village”

This ethnographic case study, building on long term participant observation in Serbia, tackles the relationship of the state and the regional economy during the transformations from self-managed socialism to late capitalism. Embedding the work relations of small-scale dairy farmers from central Serbia in wider moral economic relations, it develops the notion of ‘moral appreciation’ to explain how many households who disinvested from dairy production supported – through labour exchanges, by renting land cheaply, and by praising the frugality of those few others – who invested. Moral appreciation means living from and salvaging value from the devalued substance of work past and present, an adaptive process to capitalist substance-loss, potentially paralleled in many other spheres of the capitalist world economy.

Key words: agriculture, capitalism, moral economy, Serbia, the state.

„Раније нисам могла ни да замислим сеоско
домаћинство без краве.“
(И, Рајка Јанковић, пролеће 2010)

„Ако се већ мучим, да се мучим до краја.“
(И, Олга Јовановић, 4.8.2016)

Ови цитати две земљораднице из Доњег Села, малог села у централној Србији, фино оцртавају истраживачки проблем овог чланка¹. Рајка Јанковић (рођена 1953) и Олга Јовановић (рођена 1959) биле су припаднице регистрованих пољопривредних газдинстава, њих 158 у Доњем Селу (Трезор 2009), која су доскора сматрала држање крава за производњу млека ваљаним извором прихода и начином обезбеђивања хранљиве материје, како за породицу, тако и за нацију. У овом чланку, а у складу са скорашњим антрополошким радовима о моралној економији, намеравам да уведем капитализам и класу назад у разговор и анализирам „макро- и микродинамику капитала, и начин на које се оне преплићу са нормама, друштвеним институцијама и државом“ (Palomera and Vetta 2016, 422). Показаћу како млечни путеви у Србији дају нову снагу начинима на које разумевамо моралне економије у контексту променљивих односа између државе и пољопривреде на периферији Европе.

„Млечни путеви“ су посебно подобни за морално-економску анализу пољопривредних трансформација у Србији зато што су симболизовали благостање више од једног века (за евро-америчку историју млека, видети нпр. Valenze 2011). Почетком 21. века, на трагу реконфигурација постјугословенске политичке економије, и Рајка и Олга су размишљале о томе да се повуку из све непрофитабилнијих дневних активности поризводње млечних производа, наизглед потврђујући нашироко распрострањени наратив о „умирању српског села“. Али, док је моја станодавка Рајка са жаљењем престала са производњом млека 2009. године, Олга је увећала своје крдо².

¹ Чланак је заснован на 19 месеци теренског рада на више локација у централној Србији, који је обављан од 2009. године. Места и лична имена су анонимизована. „Доње Село“, са приближно 1000 становника распоређених у 300 домаћинстава, просечне старости 43 године, сматрано је типичним „пољопривредним селом“ општине Моравац. Метод истраживања укључивао је преко 90 сниманих квалитативних интервјуа и квантитативни упутник дистрибуиран у 61 руралном домаћинству (види: Thiemann 2016). Истраживање су финансирали Фолксваген фондација (Volkswagen Foundation) и Институт за социјалну антропологију Макс Планк (*Max Planck*). За коментаре сам захваљан уредницима, анонимним рецензентима, колегама транскрипција имена у ћирилици, оригинали у загради (Shakira Bedoya Sanchez, Hannah Brown, Katarzyna Puzon, Ivan Rajković, Andreas Streintzer, Tatjana Thelen) и учесницима панела „Works that matter (not)“ на EACA 2016. Преостале грешке су само моје.

² Једно од Рајкиних најранијих сећања из детињства је како води породичну краву на испашу на утрини. На јесен 2009. године, њена одлична крава млекарница је трагично угинула од менингитиса. На пролеће 2010. Рајка је одбила да по повлашћеној цени купи краву свог комшије који је погинуо на раду и сада купује млеко од комшија и прави сир и кајмак за потребе свог домаћинства.

Рајкино одустајање је било рационална реакција на немилосрдно глобално надметање и флукутирајућу профитабилност у млекарском сектору од средине деведесетих, који су истисли мале произвођаче³. С друге стране, Олгину истрајност треба објаснити – у њеном случају, није била реч о стародревној, непроменљивој сељачкој „оданости земљи“. Радије, њено радно време је било флексибилно и са овим континуираним трансформацијама и динамика односа у њеном домаћинству се такође променила.

У првом делу ове продужене студије случаја (Вигавоу 2009) описујем начин на који су Олгине пољопривредне стратегије биле ушанчене у шире контрадикције на неколико нивоа. У другом делу, користим теоријска оруђа антропологије државе и капитализма да бих даље разрадио концепт „моралног уважавања“ капитала, земље и људи. Трећи и последњи део пружа етнографске анализе тога како се морално уважавање одвијало у Доњем Селу. Моја тврдња је да су, када су суочени са „моралним рабаћењем“ (Магх 1978, 358) – обезвређивањем постојећих производних постројења и аранжмана капиталистичким надметањем – неки ситни земљорадници у Србији реаговали тако што су почели да „морално уважавају“ сеоски живот на нове начине, престојивши и ревалоризујући односе између људи, машина и животиња у њиховом културном окружењу. Придодавши пољопривредне другим морално-економским старегијама у капитализму који се смањује, ова студија концептуално доприноси нашем разумевању „живота у рушевинама капитализма“ (Tsing 2015a).

Упознајте Јовановић

У суботу, 19. маја 2012. године, дан пре српских председничких избора, званична предизборна тишина нагнала ме је да следим „неполитичка“ теренска интересовања. Будући да сам дуго планирао наративно-биографски интервју са посвећеним земљорадником (и некадашњим локалним партијским кандидатом) Бором Јовановићем, одвезао сам се до његовог газдинства на оближњем брду. Стао сам поред дугачке штале сазидане седамдесетих и обележене бело-плавим ИМЛЕК билбордом. Прошао сам кроз капију обраслу ружама и ушао у широку авлију са великим жбуном у средини, овичену двоспратном породичном кућом (такође сазиданом седамдесетих), с једне стране, и трима добро очуваним, предратним помоћним зградама од хростовине, с друге стране. Боро (рођен 1953) срдечно ме је примио, али ме замолио да одложимо интервју: његова супруга Олга и њихова два сина су отишли у друго село на славу код његових свекра и свекрве, а он је преузео њихове обавезе – храњење девет крава, мужу четири које су биле у лактацији и чишћење стаја. Такође је очекивао да ће зановити како би помогао крави

³ Потрошња млека на Западу се смањује деценијама, док доживљава процват у Кини. У Уједињеном Краљевству између 1996. и 2006. бројност крда крава је опала за 20 одсто (Valenze 2011, 279–91).

при тељењу – што је посао који сам и сâм на другом месту радио уз помоћ још три мушкарца.

Вратио сам се следећег дана у подне. Борова мајка и један рођак са мајчине стране примили су мене и многе посетиоце који су свраћали да „наздраве новом животу“ и расправљају о политици. Боро, који је пре тога отишао на гласање, управо је обрисао новорођено теле и придружио се шалама и разговорима о политици, док сам ја слушао о историји газдинства од његових рођака. Када сам се те вечери, по јакој месечини, вратио да последњи пут покушам да спроведем интервју, Боро је већ био давно заспао. Његова супруга Олга је затворила врата пластеника, послужила ми мезе на веранди и започела разговор. Пошто сам их омео у послу, али смо желели да наставимо разговор до 11 увече, Олга ме је пустила иза кулиса у полупразну стају, оплетену паучином и трошног крова, где су она и њени синови бринули о потребама стоке до 1 изјутра.

Ова вињета садржи важне елементе „сеоског живота“ односно „живог села“ у бившим Југославијама (1918-1991), где су различити државни пројекти од 1804. године, интензивирани тржишни односи од 1880, национализација, социјална помоћ и државна изградња инфраструктуре од 1940-их, те приватизације, распад државе и хармонизација са ЕУ од 1991. године – густо седиментирани (Djokić and Ker-Lindsay 2010; Thiemann 2014). Јовановићи су сматрани „чистим пољопривредницима“, довољно поштовани да Боро постане члан општинске комисије за реституцију деведесетих и да изнова буде изабран за одборника у месној заједници и градској скупштини, „подлокалним“ и локалним нивоима државе (види: Thiemann 2016). Нарочито пре операције дигестивног тракта, коју је имао на пролеће 2013, Боро је волео да игра улогу идеалног *домаћина* који богато прима госте и исправно брине о својој кући и фарми (интервју, Боро и његова мајка, 4. 9. 2013). Архитектонски дизајн газдинства осликавао је његов политички и економски углед у селу пре Другог светског рата (види даље). Ипак, и упркос заједничком поносу Јовановића на прошлост, њихови погледи на садашњост и наде за будућност су се разликовали. Боро, његова мајка и један син су били посвећени земљорадници. Поносно су обрађивали преко 20 хектара земље, махом изнајмљене од комшија, и избегавали су отворен разговор о потешкоћама са којима су се сусретали, покушавајући да наставе да зарађују од земљорадње. У исто време, Олга и други син су били нешто критичнији. Када сам је упитао шта би радила када би могла опет да бира професију, Олга је недвосмислено одговорила:

„Па да је некадашње време, није толико било страшно, али сад пољопривреду нипошто. Никад. Не бих препоручила ама баш никоме. И не бих, у оваквој ситуацији каква јесте код нас. Ја не знам како је било на том Западу или негде, али: у сваком послу

има доста обавеза, доста улагања, доста рада, доста труда, али опет нека сигурност постоји. А код нас ништа. Код нас ништа.“

(И, Олга, 20.5.2012).

Иако живи у очито незаинтересованој држави и све ризичнијим околностима, Олга је „у међувремену чезнула“ за (оксимороничним) капиталистичким меритократским поретком који би вредновао - тј. исправно наплаћивао – њен рад (види: Jansen 2015). Упитана о томе шта би требало урадити, говорила је о пољопривредним саветницима који раде за локалну самоуправу и који су од 2011. године посетили месну заједницу да помогну са папирологијом у вези са субвенцијама. Оценила је да они раде у интересу *трезора* (локалне бранше Министарства финансија): „Где, са ким да јурим нека права? Шта ће ми то?“. Уместо тога, саветници би требало да посредују између произвођача и тржишта: „Рецимо да је (робу) он (саветник) пласира на неко тржиште и ако је преко тебе, па заради и ти, али да то буде тако да могу да је продам да зарадим од ње бар оно уложено“. Она је своје предлоге за уговорну куповину пољопривредних производа заснивала на праксама сада угашене сеоске задруге, где је напорно радила од 1978. до 1992⁴.

Олга је знала да би је мало њих слушало и жалила је због тога јер је за њеног старијег сина – професионалног возача – можда било прекасно, зато што је превише волео пољопривреду. Али је и даље имала наде за млађег сина који је био добар ђак у средњој школи (где је учио за механичара). Сумирајући своје аспирације, рекла је да жели „да нешто створим и њима, да нешто олакшам и себи. Не тражим ја сад неки живот или неки провод или нешто, али за неки нормалан живот па 'ајде да има нешто“. Како бих ситуирао своју дискусију Олгине потраге за „нормалним животом“ (види: Греенберг 2014, Јансен 2014, 2015) у оквиру идеја о моралном уважавању, сада се окрећем скорашњим антропологијама државе и капитализма.

Морално уважавање државе и капитализма

„Нова антропологија државе“ (Das and Poole 2004; Krohn-Hansen and Nustad 2005; Sharma and Gupta 2006) појавила се пре више од једне деценије. Према ономе што је у међувремену постала хегемонистичка дефиниција, Арадана Шарма и Акхил Гупта су тврдили да се држава „производи свакодневним праксама и сусретима и јавним репрезентацијама и перформансама“ (Sharma and Gupta 2006, 27). Четири недостатка ове парадигме су значајна. Пре свега, Ентони Маркус (Marcus 2008) је напао њену конзервативну „неоплуралистичку ортодоксију“, која је замагљивала материјалне интересе моћних актера. Друго, Томас Биершченк (Bierschenk 2009) је критиковао њено непознавање историје антрополошке теорије и њену емпиријску површност, критикујући Вину Дас и Дебру Пул (Veena Das,

⁴ Саветнички сервис је укинут 2013. године, и сељани су морали поново да "јуре своја права" у граду.

Deborah Poole) јер су следиле стари антрополошки рефлекс да се политичко тражи „на маргинама државе“. Треће, ослањајући се на ове критике, Татјана Телен, Лариса Ветерс и Кебет фон Бенда-Бекман (Thelen, Veters and von Benda-Beckmann 2014) идентификују празнину између слика о држави и пракси државе и предлажу усредсређивање на друштвене односе који посредују међу њима.

Ови критички погледи на материјалне интересе и моћ, историју у не-маргиналним местима и друштвене односе – омогућавају четврту важну критичку позицију: пловидбу подструјом либертаријанизма, који ставља превелики нагласак на егалитарни отпор спрам хијерархијске „координатне мреже Државе“ (Scott 1998, 2, видети: Jansen 2014, 238). Када почнемо озбиљно да схватамо „наде у/против мреже државе“ (Jansen 2014) наших саговорника, можемо открити трансформације у односима између дискурса и пракси, као када је државна мрежа *боља него што* грађани признају (Thelen, Thiemann, and Roth 2014).

Инспирисане овим новим перспективама, скорашње антропологије државе у бившој Југославији су ипак, до сада, третирале економске промене као махом контекстуалне⁵. Требало би ставити глобални капитализам у центар збивања, без западања у замку економског детерминизма, уз етнографски фокус на грађу и ситуационо и релационо ушанчење у дејственост локалних актера у историјском стицају околности и политичко-економских процеса (види: Ли 2014, 1–19). Посебно сам следио аргумент Ане Тсинг (Tsing 2015b), која тврди да касни капитализам зависи од „спасилачке акумулације“ (енг. *salvage accumulation*), то јест „конверзије ствари са другим историјама друштвених односа (људских и не-људских) у капиталистичко богатство“. У овој студији случаја, те ствари укључују „рушевине капитализма“ (Tsing 2015a) југословенског постсоцијализма.

Југословенско социјалистичко самоуправљање је од 1944. године осцилирало између два модела реакције на пукотине у глобалној капиталистичкој економији (Woodward 1995). „Модел социјалистичког развоја“ је наглашавао примарну производњу посредством интензивног раста капитала, црпући вишак пољопривредне радне снаге у индустријску производњу. Током раног социјализма, капитал за овај вид стратегије развоја акумулиран је, на пример, захваљујући високим пореским стопама за богатије сељаштво, чији земљишни поседи су углавном законски ограничавани а вишкови земље редистрибуирани (види: Woodward 1995, пог. 2-4). У међувремену, „либерално-социјалистички“ приступ је био „усредсређен на подстицање мануфактурних и фирми за израду добара за извоз и прохтеве потрошача у малопродаји“ и наглашавао је „стандарде производње за светско тржиште“ (Woodward 1995, 264–65)⁶. У овом контексту, „људски фактор“ је

⁵ За изузетак, видети: Kurtović 2016.

⁶ Сличне осцилације између различитих социјалистичких стратегија акумулације постојале су и другде. Југославија је само раније експериментисала са либералним социјализмом.

ревалуиран: „јавни сектор је требало 'модернизовати' [...] побољшањем вештина путем преквалификације радника и радничког образовања“. Ово је „довело до отпуштања неквалификоване и на друге начине сувишне радне снаге“, доводећи до парадокса незапослености у социјализму (Woodward 1995, 268). Вишак радне снаге је требало да се врати на село ситних земљорадника како би спречио пауперизацију „резервне радне снаге“, али ово је учинило незапосленост „невидљивом“ и створило грађане другог реда (Woodward 1995, 312–27).

Касније, ово је уочено као проблем. Током трајања „Зеленог плана“ (1973–1985) Југославија је од Светске банке узимала кредит са ниском каматном стопом како би подигла продуктивност домаће пољопривреде (Allcock 2000, 125–36). Услед мера штедње које је ММФ наметнуо 1982, југословенска економија, у коју је смањено инвестирање, поново је постала периферна. Од 1990. Југославија се распала на 6 држава наследница. У Србији, ембарго је довео до смањења тржишта и хиперинфлације. Касније приватизације су довеле до губитка имовине и даљег недостатка инвестиција. Огромна незапосленост, која је уследила, као и пораст социјалних разлика, нису били на адекватан начин ублажени, јер је држава благостања осиромашила (Horvat and Štiks 2015).

До 2005. полуиндустријализована пољопривреда је обезбеђивала све искуданију сигурносну мрежу за осиромашене „квaziпролетере“ (Schierup 1992). Антрополошка студија првог пољопривредног партнерског пројекта Србије и ЕУ 2005. илуструје замке најновијих либералних постројавања са „добрим праксама“ у европској пољопривреди. Циљеви партнерског пројекта који је требало да успоставе нова и иновативна решења трпели су притисак српског министра пољопривреде да „копи пејстују“ холандски модел пољопривреде. Нови закон, неизненађујуће, није успео да заштити мале пољопривреднике који су у Србији чинили већину, и фаворизовао је транснационалну класу великих земљопоседника (Naumović 2013, 43–132; Verkum and Bogdanov 2012). Све више и више, јефтине увозни производи су плавили тржиште у земљи и уследили је отимачина земље (*land grab*) од стране алијанси између националних земљопоседника са транснационалним корпорацијама, посебно у плодним равницама Војводине (Naumović 2013, 133–70).

Ипак, док је транснационална конкуренција била оштра, а економски сектор владе све мање одговарао на проблеме, пољопривредна производња није имплодирала брзином којом се очекивало да хоће. Како бих ово објаснио, позајмљујем термин „морално рабаћење“ из Марксове критике политичке економије и наново убацујем „морално уважавање“ у економску историју пост-Југославије.

Маркс је препознао да „морал“ (друштвени код понашања) може бити фактор у рабаћењу продуктивности неке машине (и по аналогији, фабрике, инфраструктуре и других облика капитала), које је разликовао од две врсте физичког рабаћења – трошење од коришћења и пропадање услед

занемарености. У првом тому Капитала, тврдио је да „[...] поред материјалног, машина подлеже и једном тако рећи моралном рабаћењу. Она губи од своје разменске вредности уколико постоји могућност да се јевтиније репродукују машине исте конструкције или јој се као конкуренти јаве боље машине“ (Marx 1978, 358). Морално рабаћење се овде односи на тенденцију „друштвено потребног радног времена“ за производњу машина – њихове вредности – да опада. Марксова анализа се односи на идеалне услове капиталистичког тржишта које се шири, где се вишак профита може убирати коришћењем *продуктивније* машинерије која додељује мање вредности роби, како би надиграла мање продуктивне ривале. Ипак, у капиталистичком тржишту које се смањује, такмаци се обично такмиче са *јефтинијим* капиталом и радном снагом⁷. Морално рабаћене машине, инфраструктуре и остало, ако су амортизоване и још увек функционалне, јефтине су. Овде се морално уважавање – живљење од спасавања вредности девалорисаних средстава за рад – јавља етички и друштвено.

Друштвено, неки сељани су спасавали морално рабаћен капитал, као што су трактори, секачи сена, балирке за сено, стаје и неискоришћено земљиште, тако што су их враћали у употребу. Нису кради нити налазили као сакупљачи печурака на северозападу САД о којима пише Тсинг (Tsing 2015a), већ су питали власнике и нудили новац, помоћ и захвалност заузврат.

Етички, сељани су ревитализовали обичајне праксе пољопривредног испомагања, буквално усмеравајући мо(л)бе за помоћ својим понекад незапосленим пријатељима. У Доњем Селу, где је већина породица пристигла у 19. веку, кооперативне и конфликтне мреже су генерацијски „наследиве“, а институције сарадње дугог трајања у сеоском животу, као што су *позајмица* и *моба*, наставиле су да постоје у 20. веку, иако су прошле кроз одређене трансформације (види: Матић 2009). Према дефиницији заснованој на теренском истраживању обављеном 1950-их у селу Орашац, „*моба* се сазива за млевење и окопавање кукуруза. На учешће се позивају они који не могу сами да обаве своје млевење. То је као празник. Неожењени младићи, неудате девојке и млади људи долазе. Рад почиње око 4 поподне. Раније је почињао у подне, и тада је стварно била помоћ... [...]” (Halpern and Kerewsky Halpern 1984, 53). С друге стране, класична *позајмица* је значила да „ти дођеш и окопаваш и мељеш код мене данас, а сутра ћу ја помоћи теби. Когод другог лоше послужи, ако дође касно или оде рано, нико му неће дуговати. Дан млевења се мора узвратити са три дана окопавања, док се дан кошења узвраћа са два дана окопавања“ (Halpern and Kerewsky Halpern 1984, 52). Следећа вињета показује колико хибрид *мобе* и *позајмице* може бити ефективан у Доњем Селу данас.

⁷ За део о производњи вишка продуктивности, видети Thiemann (2014). Индустијски капиталисти у Србији (као и њихови историјски пандани у деветнаестековној Енглеској) често не скраћују радно време, већ га продужавају не повећавајући плате (види: <http://www.masina.rs/eng/real-price-geox-shoes/>, last accessed 15.4.2017).

Моба/позајмица, лето 2010

Поподневно сунце се пресијавало на брдима, док је Зоран Павловић, власник балирке за сено са половним комбајном из Немачке обилазио своје кругове. Други дан заредом, његов комбајн је начичкавао посечене и осушене ливаде Јовановића дугим паралелним редовима бала. За време трајања радне акције, 500 бала сена би биле донешене – два трактора са приколицама су били у сталном покрету. Сваки трактор је имао свој тим који се састојао од возача и два радника који су товарили сено и возили се тамо-амо до велике ливаде испод куће Јовановића. Како би стигли до ње, трактори су ишли стрмим и искоченим травнатим путевима. Маневрисање је захтевало пажљиво балансирање. Када је пут био претежак, товаритељи би сишли с приколице, а возач био опрезан. Више комшија је изгубило животе услед пропињања трактора – скоро, доносећи сено са позајмице на брдо где је дом Јанковића уморан помагач је задремао, пао и поломио врат. Лоша срећа! Свако друго домаћинство имало је једну од ових „ђавољих машина“, а дечаци су још у основној школи учили да их возе.

Способни мушкарци као Дарко Јанковић (рођен 1982) слагали су бале сена у висину до два метра. На ливади, туце других радника који су носили виле ходало је поред трактора и подизало бале на приколице. Већина су биле комшије у пензији, људи који су рођени у селу, али су касније радили у граду, а у селу задржали викендице. Они су наглашавали тежак рад и несигурне приходе од пољопривреде у разговорима са мном. Ипак, и упркос напору, зноју и опасностима, уживали су у употреби своје снаге и ритуалима мушке блискости, који су, како су ме уверавали, потврђивали њихово учешће у „сеоском животу“. Њихово ведро расположење и весели разговори су били потпомогнути гутљајима воде и ракије шљивовице.

У сумрак, одвезао сам се последњим трактором узбрдо. У високом модерном складишту за сено, мали ланац уморних помагача је хитро бацао и слагао последње бале сена које су исијавале топлоту дана, балансирајући на неравном тлу. У овом пулсирајућем ритму, зној се сливао са тела покривених прашином. Већина помагача је одбила да остане на вечери, говорећи како би се радије истуширали и јели код куће. Тако, под фантастично звезданим небом, Боро и Олга су тројици помагача и својим синовима за вечеру послужили купус, проју и кајмак. Лепо смо се забавили и позајмили чисте мајице, а касније и џемпере, када је вечерњи ваздух постао хладнији.

Учествовао сам у неколико *моба* и *позајмица*, али је она која је овде описана била најкомплекснија. У њој се плаћени рад (изнајмљивање услуге балирања сена од Зорана Павловића) преплитао са симетричним, генерализованим и дужничким односима (обавезама).

Симетрични реципроцитет (позајмица) се одвијао између већих земљорадничких газдинстава. Дарко Јанковић, који је паковао бале сена на приколицу, био је из домаћинства које је поседовало 8 хектара земље. Дарково домаћинство је махом живело од товљења волова и зараде од возње аутобуса и камиона. Он је заузврат од Јанковића очекивао помоћ при раду на сопственим ливадама. Ова размена – блиска еквивалентној размени, али отворена, уклапала се у класичну дефиницију *позајмице*. Старе сродничке везе су повезивале два домаћинства: Даркова покојна баба је била сестра Борове мајке. Обе су припадале породици са четири кћерке које су се поудавале у велике земљопоседничке фамилије⁸.

Генерализована размена (моба) се одвијала између Јовановића и њихових пензионисаних комшија. Превише стари да би у потпуности учествовали у земљорадњи, они су ипак понекад помагали бесплатним мануалним радом. Њихова *моба* се одвијала без гошћења и флерта, карактеристичних за Орашац средине 20. века. И заиста, у некадашњем Таковском крају, којем је Доње Село припадало, *моба* није нужно била пропраћена храном (*не постоје мобе по својој храни*, Влајинац 1929, 299). Стога, ова *моба* се вратила на ранију функцију „стварне испомоћи“, и извођена је на начин на који се изводила *моба* намењена да помогне „сиромашном газдинству“ са хитним пољопривредним радовима, скрећући фокус са богате забаве (Ibid., 299–300). Јовановићи су услугу враћали рентирањем земље (види даље) и услугама, нпр. продајом свежег млека, поврћа или прасића.

Дужнички односи (обавезе) у крају били су стари више деценија. Некадашњи шеф месне канцеларије ми је испричао да је 1996. Боро „сам асфалтирао цео пут у свом засеоку, толико је био јак тада“ (И, 19.5.2012). Боро је наговорио општинску грађевинску фирму да изведе радове у Доњем Селу, а онда је комшијама позајмио новац без камате, како би могли да плате свој удео у радовима. Зарад овога, Боро је продао 4 вола (И, Боро, 4.9.2013) и тиме завршио своју каријеру произвођача говедине (види даље). Неке комшије су му вратиле новац, а неке нису, и ово је продубило њихове морално-економске односе, а да није поновно успоставило газда–закупац аспекте односа, које су неки од Јовановића прижељкивали.

Како се онда ово заједничко морално уважавање живота на селу везује за историју пољопривреде у Доњем Селу у 20. веку?

Млечне трансформације

Пре Другог светског рата, Јовановићи су били највећи земљопоседници, имали су 40 хектара земље која је обрађивана путем односа газда и наполичара. Када је глава породице и градоначелник села напрасно умро 1943, без директног наследника, син његове сестре га је наследио и

⁸ Деда са очеве стране Зорана Павловића је био брат Борове мајке.

оженио младу девојку из породице Павловић, која ће касније постати Борова мајка. Године 1947. њихов посед је смањен на 6 ха конфисковањем земље, када су комунисти покојног градоначелника постхумно прогласили народним непријатељем. Машинерија и помоћне зграде су расклопљени и реконструисани у сеоској задрузи. Ипак, Јовановићи су истрајавали у свом пољопривредном раду (и добили помоћне грађевине и машинерију другде). Раних 1970-их, били су међу првима који су добили приступ Зеленом плану Југославије. На Борово име су почели да по уговору производе телетину за агро-индустријски комбинат ПИК Моравац. ПИК је нудио јефтине кредите за изградњу штала и обезбеђивао младе бикове и сточну храну без плаћања унапред. Док се Борова сестра удала и напустила село, Боро је постао земљорадник с пуним радним временом. Товљење мушке телади је вратило просперитет породици и касних осамдесетих Јовановићи су помогли да се у селу изгради прва црква, а Боров отац је био на челу црквеног савета. Деведесетих година, Боро је задобио и статус и континуирано је биран у локална политичка тела: „Он ти је као Тито, стално“, како га је Олга задириковала (ТИ, 4.9.2013).

Посао са узгојем телади је запео средином деведесетих, када се ПИК распао, погођен политичким и економским факторима који су раније описани. У међувремену, Боро се оженио Олгом – продавачицом из ПИК-ове локалне радње. Олга је родила два сина и посветила се пољопривреди. Када је упитана о њиховим првим заједничким годинама, присећала се: „била је прилично добра ситуација [...] радили су му отац, мајка и он. Али солидно се живело тад. Бавили су се производњом, шта знам, кромпира више, баштом не; шта знам, житарица и товом бикова у то време“ (И, Олга, 20.5.2012). Иронично, њихов спори прелазак са производње говедине за извоз на узгајање хране за локално тржиште је био исплатив у ситуацији ембарга: када је увоз хране забрањен, њихови производи су се добро продавали. Са подизањем санкција 1996. године, зарада од пољопривреде се сурвала, али је породични систем вредности, који их је представљао као вредне земљораднике, учинио готово немогућим замишљање другог запослења, иако је Олги 1999. нуђено да изнајми приватну продавницу у селу. Са жаљењем се присећала да Боро није хтео ни да чује да она опет ради у продавници (И, Олга, 20.5.2012). Исте године, Јовановићи су склопили уговор са тада државним ИМЛЕК-ом, највећом млекарском фирмом у Србији. Ово је постала друга вертикална интеграција газдинства. Како су обичаји налагали, о великим животињама су бринули муж и жена на комплементарне начине: Олга је била задужена за храњење, мужу, складиштење и продају млека, а Боро за производњу сточне хране, лечење, помагање при тељењу крава. ИМЛЕК је скупио млеко директно са фарми малим камионом⁹.

Сада су Јовановићи ревалоризовали своју морално рабаћену технологију: њихова празна стаја за товне бикове је била преуређена за краве

⁹ За време социјализма, жене су блатњавим путем носиле млеко на раменима у ведрима окаченим о мотке, до куповног места задруге, како се Борова мајка присећала.

млекарице. Како би искористили стају и велики белоруски трактор најбоље што су могли, Јовановићима је било потребно пуно крава и велике ливаде – у складу са величином фарми у централној Србији (у просеку 2.12ха РЗС 2010, 222), Јовановићи су изнајмили близу 20 хектара неискоришћене земље од комшија, пријатеља и познаника, у парцелама просечне величине једног хектара. Цена закупа је била минимална (100–300 евра по хектару на годишњем нивоу), тако да је њихова мала пољопривредна производња стварала приходе. Ниске кирије су неки кудили, док су други бесплатно давали земљу тврдећи да „земља мора да се обрађује“. Некада Јовановићи нису одбијали ни парцеле које су биле толико мале и толико удаљене да зарада није покривала ни цену горива које је потребно да се до њих стигне (И, Олга, 20.5.2012). Док су обрађивали јалову земљу, Јовановићи су јој повратили вредност чупајући коров, обрађујући поља, косећи пашњаке и ђубрећи и једне и друге, и тако их задржавајући у добрим (сеоским) рукама.

Морално уважавање се односи и на особе. Према Марксовој критици политичке економије, капитал вишеструко рабати раднике. Уистину, за Маркса, „Капитал је мртав рад који оживљава као вампир само усисавајући живи рад, и који утолико више живи уколико више од њега усиса“ (Marx 1978, 209). Мала, самоексплоатишућа јединица, какви су Јовановићи, не може живети само од усисавања мртвог и живог рада. Мора морално уважавати и живи рад који улази у његову репродукцију. Олгина и Борова интензивна брига о члановима домаћинства, машинама и животињама и њихово гостопримство су њихове комшије хвалиле.

ИМЛЕК је приватизован 2004. године, а касније га је купила транснационална Денјуб фуд груп (Danube Food Group), и затворио је своје регионалне млекаре и централизовао процесуирање млека у Београду, ослањајући се на нову расхладну технологију. Цене млека су адаптиране на транснационалне нивое – драстично су смањене, оставивши ситне произвођаче у опасном положају. Млечни производи више нису били економски исплативи, али смањењем броја грла стоке, рурална популација је ризиковала да изгуби вредан ресурс у економској „међузависности“, која је служила за одржавање родбинских веза. Ипак, између 2005. и 2009. број крава млекарица у Србији је пао за 19% са 62000 на 52000, а продаја стоке (обично за клање) врхунац је доживела 2005. године. Између 2005. и 2013. количина произведеног млека је опала за више од 10%, иако је годишња производња по крави порасла с 2600 л на 3200 л (РЗС 2010, 195–222; РЗС 2014, 236).¹⁰

Неки земљорадници су задржали краве, али су њихово млеко искључиво користили за исхрану – „као хоби“, како је једна бака која је хранила двоје унучади инсистирала. Други су се окренули малој производњи за личне муштерије или успостављали мале брендове за зелене пијаци (видети: Thiemann 2014, 35). ИМЛЕК-ов млекарски камион је опслуживао све мањи број сељана, који су са кофама млека чекали крај пута. Како би

¹⁰ До лета 2010. ово је довело до привремене несташице млека у српским супермаркетима.

побољшали хигијену и убрзали процес прикупљања, ИМЛЕК је инсталирао *lacto-freeze* (фрижидер за млеко направљен од хигијенског хрома) у гаражи моје станодавке (и Борове другарице из школе) Рајке Јанковић. Рајка и њен муж су се добровољно јавили да извештавају о квалитету и квантитету млека које су њихове комшије доносиле. Ипак, ако је прикупљено млеко било контаминирано, или се мерена количина масти разликовала од оне у лабораторији, сви фармери су бивали мање плаћени. Ово је доводило до свађа. До 2005. Олга Јовановић је престала тако да продаје млеко и концентрисала се на производњу сира и кајмака за продају на пијаци.

Године 2008. ИМЛЕК је уклонио *lacto-freeze* и почео да добавља млеко искључиво од већих произвођача¹¹. Када је ИМЛЕК понудио да инсталира *lacto-freeze* бесплатно испод крова њене стаје, Олга је пристала. Од тада је њен најтежи дневни посао постао да свакодневно очисти *lacto-freeze*, користећи три различите четке и ледену воду. До маја 2012. постигла је солидну цену, будући да је ИМЛЕК плаћао више по литру ако је млеко испуњавало одређене услове квалитета¹². Са већим крдом, могла је да гарантује производњу (1) преко 1000 литара месечно, (2) са високим процентом млечне масти које је (3) хигијенски хлађено после муже. Како би постигла и четврту погодност за млеко осигурано од контаминације, морала је да повеже механичку музалицу цевима директно за *lacto-freeze*. Неопходна реконструкција штале је морала да сачека, услед пречих брига – Боровог нарушеног здравља. После дуге борбе, Боро је умро од рака 2015. године. Његова ожалошћена породица је продала две краве како би покрила трошкове. Заједно са својом децом, Олга данас води пољопривредне послове и бави се презреном *папирологијом* (за ИМЛЕК више него за државу) сама.

Закључак

Мала пољопривредна производња губи одрживост под глобалним тенденцијама опадања зараде у капиталистичкој пољопривреди, праћеној интензивирањем, концентрацијом, специјализацијом и надметањем. Ипак, за разлику од њихових комшија, истиснутих из производње млека, Јовановићи су успели да створе миниекономију на локалу, која не само да је била извор зараде и доприносила прехрањивању нације, већ је и пољопривреду учинила значајном службом за село.

Ни хероји ни победници новог капитализма, Јовановићи су креативно трансформисали друштвене конфигурације и инкорпорирали капиталистичку логику максималног искоришћавања постојећих вредности тако што су морално уважили „рабаћену“ земљу, капитал, животиње и људе који су циркулисали кроз газинство током једног века. Такође су успешно

¹¹ 2009. је мала приватна млекара преузела трговину са произвођачима које је ИМЛЕК одбио.

¹² 2016. цене млека су почињале од 20 динара за литар, а Олга је добијала duplo више.

перформирали и апеловали на „сељачки етос“ живог села, ослањајући се на размену рада без које је њихов опстанак био немогућ. Коришћење средстава недовољно вреднованог рада у прошлости и садашњости се показало као маргинално одржива економска стратегија у условима капитализма који се смањује, али је претила да уништи суштину домаћинства, мењајући тиме његову позицију у морално-економској заједници. Скривена испод слоја сељачке традиције, открила је динамичне везе моралног уважавања на полупериферији, која спасава вредност из рушевина капитализма који се смањује.

Литература

- Allcock, John. 2000. *Explaining Yugoslavia*. London: Hurst & Company.
- Berkum, Siemen van, and Natalija Bogdanov. 2012. Serbia on the road to EU accession: consequences for agricultural policy and the agri-food chain. CABI.
- Bierschenk, Thomas. 2009. The anthropology of the state: areader. *Zeitschrift für Ethnologie* 134 (1): 154–58.
- Burawoy, Michael. 2009. *The extended case method: four countries, four decades, four great transformations, and one theoretical tradition*. Oakland, CA: University of California Press.
- Das, Veena, and Deborah Ann Poole. 2004. *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Djokic, Dejan, and Ker-Lindsay, James. 2010. *New perspectives on Yugoslavia: key issues and controversies*. London and New York: Routledge.
- Greenberg, Jessica. 2014. *After the revolution: youth, democracy, and the politics of disappointment in Serbia*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Halpern, Joël, und Barbara Kerewsky Halpern. 1984. *A Serbian village in historical perspective*. Reprint from 1972. New York: Irvington Publishers.
- Horvat, Srećko, und Igor Štiks, eds. 2015. *Welcome to the desert of post-socialism: radical politics after Yugoslavia*. London: Verso.
- Jansen, Stef. 2014. Hope for/against the state: gridding in a besieged Sarajevo suburb. *Ethnos* 79 (2): 238–60.
- Jansen, Stef. 2015. *Yearnings in the meantime: "normal lives" and the state in a Sarajevo apartment complex*. New York: Berghahn.
- Kurtović, Larisa. 2016. Who sows hunger, reaps rage": on protest, indignation and redistributive justice in post-Dayton Bosnia-Herzegovina. *Southeast European and Black Sea Studies* 15 (4): 639–59.
- Krohn-Hansen, Christian, and Knut Nustad, ed. 2005. *State formation: anthropological perspectives*. London: Pluto Press.

- Li, Tania. 2014. *Land's end: capitalist relations on an indigenous frontier*. Durham; London: Duke University Press.
- Matić, Miloš. 2009. *Razmena dobara u seljačkom društvu Srbije*. Beograd: Etnografski muzej.
- Marcus, Anthony. 2008. Interrogating the neo-pluralist orthodoxy in American anthropology. *Dialectical Anthropology* 32 (1–2): 59–86.
- Marcus, George. 1986. Contemporary problems of ethnography in the modern world system'. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George Marcus, 165–193. Berkeley [et al.]: University of California Press.
- Marx, Karl. 1978 (1867). *Kapital: kritika političke ekonomije. prvi tom*. preveli Moše Pijade i Rodoljub Čolaković. Beograd: Prosveta.
- Naumović, Slobodan. 2013. *Fields of paradox: three case studies on the Europeanisation of agriculture in Serbia*, Beograd: University of Belgrade, Faculty of Philosophy - SGC.
- Palomera, Jaime, and Theodora Vetta. 2016. Moral Economy: Rethinking a Radical Concept. *Anthropological Theory* 16 (4): 413–432.
- RZS. 2010. *Statistički Godišnjak, 2010*. Beograd: Republički Zavod za Statistiku (RZS).
- RZS. 2014. *Statistički Godišnjak, 2014*. Beograd: Republički Zavod za Statistiku (RZS).
- Schierup, Carl-Ulrik. 1992. Quasi-proletarians and a patriarchal bureaucracy: aspects of Yugoslavia's re-peripheralisation'. *Europe-Asia Studies* 44 (1): 79–99.
- Scott, James. 1998. *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.
- Sharma, Aradhana, and Akhil Gupta. 2006. *The anthropology of the state: areader*. Malden, MA: Blackwell.
- Thelen, Tatjana, Andre Thiemann, and Duška Roth. 2014. State kinning and kinning the state in Serbian elder care programs. *Social Analysis* 58 (3): 107–23.
- Thelen, Tatjana, Larissa Vettters, and Keebet von Benda-Beckmann. 2014. Introduction to stategraphy: toward a relational anthropology of the state. *Social Analysis* 58 (3): 1–19.
- Thiemann, Andre. 2014. "It was the least painful to go into greenhouse production": the moral appreciation of social security in post-socialist Serbia. *Contemporary Southeastern Europe* 1 (2): 24–41.

- Thiemann, Andre. 2016. *State relations: local state and social security in central Serbia*. PhD diss., Martin Luther Universität Halle-Wittenberg. urn:nbn:de:gbv:3:4-18049.
- Trezor. 7.9.2009. *Pregled podataka o broju registrovanih poljoprivrednih gazdinstava* (in possession of the author).
- Tsing, Anna. 2015a. *The mushroom at the end of the world*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna. 2015b. Salvage accumulation, or the structural effects of capitalist generativity. *Cultural Anthropology* website. <https://culanth.org/fieldsights/656-salvage-accumulation-or-the-structural-effects-of>.
- Valenze, Deborah. 2011. *Milk: A Local and Global History*. Yale University Press.
- Vlajinac, Milan. 1929. *Moba i pozajmica: narodni obiçaji udruženoga rada; opis, ocena i njihovo sadašnje stanje*. Beograd: Zadužbina Veljka Savića.
- Woodward, Susan. 1995. *Socialist unemployment: the political economy of Yugoslavia, 1945 - 1990*. Princeton: Princeton University Press.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Срђан Катић

Историјски институт, Београд
srdjankatich@gmail.com

Татјана Катић

Историјски институт, Београд

Насеља и становништво Гокчанице у средњем и раном новом веку*

Рад се бави развојем насеља и динамиком становништва области Гокчанице у првим вековима османске власти. Анализирајући више необјављених османских катастарских пописа и финансијских књига, аутори су показали да је ова рударска регија била устројена као посебна административна јединица у време владавине Османског царства и да је, као таква, заузимала територију већу од оне која се данас сматра предеоном целином Гокчаницом. Успони и падови главне привредне гране – рударства и металургије гвожђа – утицали су на миграције становништва и моделе насељавања. Најмноогољуднија села нису формирана на местима најбољим за живот, већ на онима најпогоднијим за рад топионица, што је условило и друге облике привредних активности. Становништво Гокчанице било је, супротно народном предању, у целини српско и православно и изоловано од процеса исламизације.

Кључне речи: Гокчаница, Копаоник, нахија, рударство гвожђа, топионица - самоков, миграције.

Settlements and Population of Gokčanica in Medieval and Early Modern Times

This paper discusses development of settlements and population dynamics of the Gokčanica region in the first centuries of Ottoman administration. By analyzing several unpublished Ottoman land registers and financial books, the authors are showing that this mining region was organized as a separate administrative unit during the reign of the Ottoman Empire, and how it covered a territory larger than the one presently understood as the area of Gokčanica. The amplitudes of mining and ferrous metallurgy, which were the dominant local industry, influenced the migrations of population and settlement models. The most populous villages were not established in places best fitted for living, but in those most convenient for operation of smelters, which also influenced other economic activities. Contrary to popular tradition, population of Gokčanica was entirely Serb and Eastern Orthodox, and isolated from the Islamization process.

Key words: Gokčanica, Kopaonik, nahiye, ferrous mining, smelter, migrations.

Гокчаница је данас назив села, реке и предела јужно од Краљева, који се простире дуж Гокчаничке реке, између планине Жељин на југу и Студене планине на северу. Историјски развој ове области одредила је експлоатација рудног блага, чији су успони и падови пресудно утицали на структуру насеља и миграције становништва. Гвожђе, старословенско *гвоздје*, које се вадило и прерађивало на овом простору од најстаријих времена, у тој мери је било важно да је дало име појединим топонимима и оронимима, као и самој Гокчаници.¹ У историјским изворима, назив Гокчаница се среће у неколико облика: у Жичкој повељи (око 1220. године) као Гвочаница, док је у османским изворима бележена као Гвошчаница односно Гошчаница,² Гвозчаница, Гвостаница и Г(в)ошаница.³

Област Гокчанице први је етнографски обрадио Р. Љ. Павловић (1948) и то села: Рудњак, Пределе, Гокчаницу и Церје, с тим што ово последње, према данашњем народном схватању, не спада у Гокчаницу (Arsić 2014, 12).⁴ Павловић (1948, 226) у својој студији наглашава да не постоји село Гокчаница, већ да је то локални назив за групу од четири засеока: Борово, Дубово, Црвањ и Добру Букву. Према његовом истраживању, реч је о подручју јаким миграционих струја, са свега 4% стариначког становништва, али са очуваном топонимијом. Интензивне миграције утицале су да народно памћење сеже само до првих деценија 19. века. Бројни остаци старије прошлости, насеља, гробаља, црквишта и старих рударско-топионичарских радова, приписани су „Латинима“, Грцима или Цидовима-Јеврејима, који су наводно насељавали овај крај у „старо време“, „од бирземана“, пре доласка Турака. Према предању, турским освајањем наступио је период пропадања који ће трајати све до Карађорђевог устанка (Pavlović 1948, 250, 253–257, 263–

* Чланак је резултат истраживања на пројекту *Од универзалних царстава до националних држава. Друштво и политичке промене у Србији и на Балкану* (бр. 177030), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Старословенски *гвоздъ* – клин (дрвени и метални), врх, оштрица, ексер (у том значењу у рус: *гвоздь*, буг: *гвозд*, пол: *gwóźdź*, укр: *гвоздь/гвіздь*) и назив за метал од кога се кују клинови. Временом добија друге облике и значења, између осталих и *гвоздовица* (гвоздена руда) и *гвоздар* (гвожђар). Такође и *гвозд* – шума, дубрава, гора, лоза (слн: *gozd*; на српским просторима у том значењу само у Кучима, Пиперима и у Подрињу). Претпоставља се и да топоними *Гвозд*, *Гвоздац*, *Гвозница* носе у себи значење густе шуме, а не гвожђа или врха. Skok 1971, 643; Loma 2013, 53.

² Због специфичне ортографије османског језика облик *غوڤچانچي* могуће је читати Гвошчаница и Гошчаница.

³ Barkan 1964, 67–68; Handžić 1986, 25, 98–99; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (даље BOA), *Tapu Tahrir defteri* (даље TD) 260, s. 221–228; BOA, TD 395, s. 4; BOA, TD 655, s. 6; Topkapı Sarayı Arşivi, *Maliye defteri 2200* (даље TS, MAD 2200), s.7; BOA, *Maliye defteri* (даље MAD) 656, s. 242–244; BOA, *Bâb-ı defteri, Başmuhâsebe Kalemî Defterleri* (даље D.BŞM) 20, s. 85; BOA, TD 743, s. 179–185.

⁴ Село Церје ни у средњем веку, као ни у турском периоду није било у истој административној јединици с Гокчаницом. Церје је било Студенички метох, а касније је припало нахији Брвенику, док је Гокчаница била Жички метох, а потом је представљала самосталну нахију.

264). Недостатак историјских извора о Гокчаници спречио је Р. Павловића да критички преиспита народну традицију и сачини поуздан преглед насеља и становништва у прошлости.

Први турско-османски извори о Гокчаници постали су доступни научној јавности тек у другој половини 20. века. Премда врло оскудни, они сведоче о континуитету рударства гвожђа у османском периоду, као и о широј просторној покривености обласног назива Гокчанице. Први податак, из 1488/89. године, односи се на укупан број обвезника личног пореза, главарине или цизје, у „вилајету рудника Гошчанице“ (Barkan 1964, 67–68),⁵ а други, из 1519. године, на износ закупа поменутог рудника (Handžić 1986). Тек је трећи извор из 1533. нешто информативнији, јер наводи и села која су припадала османској управној области – нахији Гошчанице (Handžić 1986).

Наведени извори су задуго остали непримећени у домаћој историографији из два разлога. Први је што је приређивач сумарног османског пописа из 1533. године нахију Гошчаницу „сместио“ у поречје Љубовиђе, десне притоке Дрине, тачније између Љубовиђе и горњег тока Јадра, чиме је отежао даље покушаје убикације и идентификације насеља (Handžić 1986, 25). Други је тај што је нека села Гокчанице омашком изоставио, а неким је имена погрешно прочитао тако да их је било тешко препознати на терену (Handžić 1986, 98–99).⁶ Б. Кнежевић (2000) је увидела да се ради о Гокчаници код Ибра и захваљујући томе успела је да изврши убикацију већине насеља, што је важан, али и једини допринос њеног рада.⁷ Недавно објављена монографија Гокчанице (Arsić 2014) знатно допуњава Павловићеву студију изворима из 19. века, међутим, за средњовековни и османски период ни она не пружа ништа ново.

Будући да располажемо с више необјављених пописа становништва Гокчанице, опширних: из 1519,⁸ 1548⁹ и 1604¹⁰ године, сумарних: из 1519,¹¹

⁵ Приређивач је навео 254 куће, али не и пет удовичких домаћинстава. Barkan 1964, 67; упор. Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı. Muallim Cevdet Yazmalan (даље МСУ) d. 91. s. 397. Попис пореских обвезника цизје за наредну 1489/90. годину, који такође садржи податке за „вилајет рудника Гошчанице“ објавили су Н. Тодоров и А. Велков (1988).

⁶ Од 12 села нахије Гошчаница, нису прочитана села Баре и Гвоздац, село Бабина Река читано је као Јашина Рика, село Дубова као Долове, док је за село Предол наведен број кућа и приход, који се заправо односи на изостављено село Гвоздац. Упор. ВОА, *TD 173*, s. 18.

⁷ Ауторка је у свој рад уврстила и списак гокчаничких села из дефтера из 1548. године, који је Ханџић припремао за штампу, али га није завршио. Судећи према томе како су прочитана имена насеља у овом рукопису: Одвијак уместо Рудњак, Добра Локва уместо Добра Буква, Црмижа уместо Црмље, као и да је наведено само 5 од тадашњих 10 топионица гвожђа, реч је о радној верзији или лошем препису Ханџићевог рукописа, па стога наведени подаци нису научно релевантни. Иако је Б. Кнежевић утврдила да се рудник Гокчаница налазио код Ибра у литератури се и даље наводи да је био у поречју Љубовиђе. В. Ćirković, Kovačević-Kojić i Ćuk 2002, 156, 191.

⁸ ВОА, *MAD 18016*, s 45–53. Овај попис Гокчанице је једини сачувани део опширног пописа Зворничког санџака из 1519. године.

60-их¹² и 80-их¹³ година 16. века, пописима главарине из 1679.¹⁴ и 1700. године,¹⁵ као и са финансијским књигама,¹⁶ у прилици смо да прикажемо демографски и привредни развој ове области, од њених првих помена до почетка 18. века.

Рударство у долини Ибра датира од најстаријих времена. Археометалуршка истраживања показују да је експлоатација вршена још у раном гвозденом добу и да је обављана током већег дела римског и касније средњовековног периода (Bogosavljević-Petrović 2006). У средњем веку, „Гвочаница сь Пупавними“ се помиње једино у повељи краља Стефана Првовенчаног из 1220. године, као метох манастира Жича.¹⁷ Заједничко навођење с Пупавном (данас село Пупавње код Плана), указује на повезаност Гокчанице са средњовековним рударством оближње Плана. Такође се може закључити да је у Гокчаници, на брду Пресло код Рудњака, постојало средњовековно рударство сребра и олова. О томе сведочи назив Цеови¹⁸ и јаке рудне жиле среброносног галенита, које на том брду помиње Павловић (1948, 227).

Под османску власт Гокчаница је пала када и рудници Плана и Запланина, 1455. године (Ibn Kemal 2000, 117–120). Рударство Гокчанице није замрло након османског освајања. Према устаљеној пракси, шира околина рударског подручја стављена је под директан надзор и управу централних органа власти, односно постала је владарево имунитетно добро (*has*). Од села у којима је обављана рударска активност, или која су на други начин била везана за рударење и топионичарску делатност, формирана је посебна административна јединица, која се у другој половини 15. века звала „вилајет рудника Г(в)ошчаница“ (Barkan 1964, 67–68). Почетком 16. века администрација Османског царства замењује термин *вилајет* термином *нахија*, и од тада се ова област води као „нахија Г(в)ошчаница“. До 1519.

⁹ BOA, TD 260, s. 221–228.

¹⁰ BOA, TD 743, s. 179–185.

¹¹ BOA, *Kâmil Kepeci Tasnifi* (даље *KK*) 281. За разлику од сумарног пописа из 1519. године (BOA, TD 171), који је приредио и превео А. Ханџић (1986), овај дефтер садржи податке о броју пореских обвезника по селима.

¹² BOA, TD 395, s. 4.

¹³ BOA, TD 655, s. 6.

¹⁴ Islamische Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig, (даље: UL) *B. or.* 307, s. 12–13. http://www.islamic-manuscripts.net/receive/IslamHSBook_islamhs_00010818 [приступљено 10. 12. 2016]

¹⁵ BOA, TD 1081/2, s. 44–64.

¹⁶ TS. *MAD* 2200, s.7; BOA, *MAD* 656, s. 242-244; BOA, *D.BŞM* 20, s. 85.

¹⁷ О досадашњим проучавањима Жичке повеље в. Subotić 2006–2007.

¹⁸ *Цех* (од нем. *zeche*), рударски термин који је у средњем веку и османском периоду коришћен у балканским рудницима сребра, као назив за рудно поље од 64 квадратна хвата са већ формираном подземном структуром.

године Гокчаница је припадала Призренском, а од тада новоформираном Зворничком санцаку.¹⁹

Ова нахија је у прва два и по века османске власти обухватала 11, а само у једном, релативно кратком периоду, 12 села. Највећи број села налазио се у поречју Гокчанице. Посматрано из правца југозапада ка североистоку то су: Заступље, Добра Буква, Црвањ, Дубово, Равни, Скрадина, Рудњак, Баре, Пределе и Борово. Наведена насеља била су на простору који се и данас сматра облашћу Гокчанице, док су преостала два, Бабина Река и Гвоздац, била ван ње. Она су се налазила северно од Гвоздачке реке, што територију нахије знатно проширује у том правцу. До тог закључка се до сада није могло доћи, јер су подаци о селу Гвоздац изостављени, а Бабина Река је погрешно читана као Јашина Рика и Башка Рача.²⁰ Село Гвоздац и данас постоји на десној обали Гвоздачке реке у подножју брда Гвоздачка чука²¹. Бабина Река, село у којем су радила два самокова, временом је запустело. Налазило се на простору између села Гвоздац, Брезна и Каменица, о чему сведоче називи брдо Баба и Бапски поток,²² као и бројни остаци старих рударских и топионичарских радова.²³

Од преосталих гокчаничких села запустели су још Баре и Скрадина. Село Баре се вероватно налазило на месту истоименог потеса у атару села Пределе (Pavlović 1948, 320–321).²⁴ Назив Скрадина није сачуван у локалној микротопониимији, иако је ово село, поред Предела, било главно рударско-топионичарско насеље у Гокчаници. Скрадина је имала три самокова с највећим таксама у Гокчаници, три воденице и две цркве, што упућује на то

¹⁹ Гокчаничка села нису регистрована у дефтерима санцака Босна, Смедерево и Крушевац из друге половине 15. и прве две деценије 16. века (BOA, *TD 16; TD 18; TD 24 TD 55; TD 316; MAD 12; МСУ 36/4*). Стога је извесно да су припадала Призренском санцаку, чији су пописи за поменути период изгубљени или сачувани само у фрагментима (BOA, *TD 5m*). Нахија Гокчаница је у судском погледу припадала кадилуку Брвеник, који је сигурно био у саставу санцака Призрен (Katić, Garić-Petrović 2011; BOA, *KK 281; BOA, MAD 18016*). Године 1519. обе области припојене су новоформираном Зворничком санцаку.

²⁰ У пописима из 1533. (Handžić 1986) и 1548. (Кнежевић 2000) недостају дијакритичке тачке, па отуда погрешна интерпретација имена. У необјављеном опширном попису из 1519. године постоје све дијакритичке тачке, па се недвосмислено ради о селу Бабина Рика (Река). BOA, *TD 173*, s. 17. На основу Ханџићевог читања, Б. Кнежевић (2000, 51) је то село убицирала на месту Међуречја, а Г. Томовић (2012, 28) на Жаревој реци.

²¹ Гвоздац је придодат Гокчаници 1533. године, али је у наредних петнаестак година запустео. BOA, *TD 173*, s. 18; *TD 260*, s. 228; *TD 743*, s. 185. Као пусто село, Гвоздац је увек навођен на крају пописа и нема никакве везе с последње уписаним селом Баре, као што то сматра Б. Кнежевић (2000, 51).

²² Карта 1: 25000, Краљево 530-3-4 (Церје), Војногеографски институт, друго издање из 1971. године.

²³ Остаци старих радова постоје на Шумарима, Михајловцу и испод брда Лисица. Pavlović 1948, 326.

²⁴ Не може се идентификовати са селом Баре поред Ибра, југозападно од Планае, као што претпоставља Кнежевић (2000, 51) јер је то село пописивано у оквиру нахије Брвеник. BOA, *TD 173*, s. 34.

да би је требало тражити поред снажног водотока, на месту на којем има највише трагова старе рударске и топионичарске активности.²⁵ Теренским истраживањима утврђено је да се највише таквих трагова налази код Рудњака и Предола (Simić 1988, 150–152; Pavlović 1948, 253–254). И у једном османском финансијском извештају из 1522. године Рудњак и Пределе се истичу као главна рударска средишта Гокчаничке нахије.²⁶ Само село Рудњак је, међутим, у овом периоду имало свега шест кућа и ниједан самоков. Такође, у њему није било ниједне воденице, што значи да се уопште није налазио на Рудњачкој реци, већ вероватно нешто северније од места на којем је данас, могуће на локацији Старог Села. Три троскишта на Рудњачкој реци, за која је В. Симић (1988, 151) утврдио да потичу из 16. или 17. века, једино могу бити остаци скрадинских самокова. У атару Рудњака постоје две црквине (Pavlović 1948, 250), што такође одговара броју попова у Скрадини. С тога закључујемо да се Скрадина налазила на месту данашњег Рудњака или на простору између Рудњака и засеока Мираши.²⁷ Сам назив Рудњак је у 16. веку очито коришћен не само за село већ за област у поречју Рудњачке реке у којој су живели топионичари.

Код Предола су четири троскишта гвожђа лоцирана у изворишном делу Предолске реке, на месту званом Селиште (Simić 1988, 150). Ту су се, судећи према археометалуршким налазима и османским пописима, налазиле три предолске и једна боровска топионица. Зграде и две цркве чији се остаци такође налазе на Селишту, саградили су топионичари из ова два суседна места, док су попови који су служили у црквама били становници Борова.²⁸

Поред топионица у наведеним селима, два самокова радила су у селу Равни, а један у Заступљу. Заступски самоков изграђен је на истоименом потоку, а остаци троскишта насталог његовим радом налазе се код сеоског гробља.²⁹

На самокове је резрезивана годишња такса према продуктивности Она је у Скрадини износила 240 акчи за три самокова (80 акчи по самокову), у Бабиној Реци 150 за два (75), Предолу 210 за три (70), Равнима 120 за два (60), Борову 50 за један и Заступљу 40 акчи за један самоков, што је за 12 самокова укупно 810 акчи. Такса на гвожђе резрезана је отсеком и износила је

²⁵ ВОА, *MAD 18016*, s. 48–49. У Скрадини су 1519. године живела два попа, Милета и Божа, што је јасан знак да су у селу постојале две цркве.

²⁶ TS.*MAD 2200*, s.7.

²⁷ Г. Томовић (2012, 28) Скрадину поистовећује са средњовековним засеком Штитарина и претпоставља да се налази у близини Гвоздца, на изворишту Гвоздачке реке.

²⁸ ВОА, *MAD 18016*, s 47. Поп Милаш и поп Пеја уписани су у Борову 1519. године.

²⁹ Податак о локацији троскишта у Заступљу добили смо од археолога Марије Алексић Чеврљковић, вишег стручног сарадника из Завода за заштиту споменика културе у Краљеву, на чему јој се овом приликом захваљујемо.

симболичних 1000 акчи. Она је представљала право на експлоатацију гвожђа и није мењана у зависности од производње.³⁰



Нахија Гокчаница 15–18. век³¹

Најважнија насеља у Гокчаници настала су у близини места погодних за изградњу великих водених кола, која су покретала мехове у топионицама и млатове за ковање гвожђа у самоковима. За њихово подизање било је потребно да се испуни неколико услова: довољно јак проток воде током целе године, одговарајући пад, размак од најмање 60–80 метара између топионичарских постројења и околина богата шумом погодном за израду ћумура. Таква насеља најчешће нису била повољна за живот, па су престанком топионичарске производње напуштана, што се може видети на примерима Бабине Реке, Скрадине и Селишта код Предола. Међутим, када су топионице и самокови радили, живот у њима за многе је био врло привлачан и поред штетних испарења и несносне буке и потреса које су правили млатови на самоковима. Тако је 1519. године шест гокчаничких села са самоковима

³⁰ ВОА, *MAD 18016*, s 45–53.

³¹ За предлог карте коришћене су секције Генералштабна карта Краљевине Србије из 1894. године, Д7 – С туденица и Е7 – Трстеник.

настањивало 83% становника, а преосталих пет свега 17%. Овако велика диспропорција најбоље показује колики значај је топионичарска делатност имала за формирање и развој насеља.

Производња гвожђа била је толико заступљена у Гокчаници да су становници те нахије колективно називани гвожђарима (*ahengerân*).³² То иначе није био посебно уносан посао, али су природна својства гокчаничког гвожђа обогаћеног никлом омогућавала добру зараду. Никлоносно гвожђе било је попут челика, па је од њега прављен основни рударски алат – ајзени и килавице, који су због изузетног квалитета били на цени и веома тражени³³. Гокчаница није имала пазарно место, па су гвоздене полуге и рударски алати продавани на трговима великих копаоничких рудника.³⁴

Становници Гокчанице су због обављања послова везаних за производњу гвожђа уживали пореске олакшице које су се односиле на ослобађање од свих обичајних и ванредних намета.³⁵ Лични порези, спенца и главарина, које су плаћали радно способни мушкарци, износили су укупно око 70 акчи, што није био велики терет, с обзиром на то да су дневнице у рудницима износили од 2 до 5 акчи.

Дажбине убиране по домаћинству за пољопривредну и сточарску производњу износили су у просеку од 30 до 50 акчи.³⁶ Скупљане су у време бербе, посебно за сваку културу; овчарина је плаћана почетком априла, такса за чување усева (пољачина) на Ђурђевдан, десетина на мед почетком августа, такса на воденице у време када стигне ново жито, такса на дрво у време „Христовог рођења“³⁷.

У области Гокчанице природни услови за узгој житарица нису били повољни. Приноси су били оскудни, због чега је држава у већини села порезе од жита убирала обједињено, одсеком и у симболичним износима. Изузетак су села Борово, Дубово и Бабина Река, у којима су приноси били знатно већи, због чега су и појединачно опорезовани. Највише је гајена мешаница, жито сиромашних крајева, док је принос чисте пшенице био упола мањи.³⁸ У Гокчаници жито је млевено у 16 воденица, од којих је седам радило целе, а

³² BOA, *MAD*, 18016, s. 45-53; TS. *MAD* 2200, s.7.

³³ Гокчаничко гвожђе садржало је и до 2% никла (Simić 1988, 151–152).

³⁴ BOA, *MAD*, 18016, s. 45–53.

³⁵ BOA, *MAD*, 18016, s. 45–53; TS. *MAD* 2200, s.7; BOA, *MAD*, 654 s.72.

³⁶ BOA, *MAD* 18016, s. 45–46.

³⁷ Akgündüz 1992, 299.

³⁸ Мешаница или мешано жито је назив за комбинацију два жита која су сађена заједно, како би им се повећала отпорност и побољшала искористљивост хранљивих материја из тла. Мешаница се гајила у хладнијим и сиромашнијим, претежно брдским крајевима. Најчешће комбинације биле су пшеница-раж, пшеница-јечам, јечам-овас, оvas-раж. С обзиром да су од поменутих култура у нахији Гокчаници опорезовани приноси пшенице, јечма и овса, вероватно је њихова комбинација чинила мешаницу. О узгоју мешанице види опширније: *Blagojević* 2004, 81–82.

девет пола године.³⁹ После жита, главна пољопривредна култура био је лан, који је највише гајен у Предолу и Равнима. Повртњаке и воћњаке имала су скоро сва насеља, али су површине под засадима биле релативно скромне. У периоду којим се бавимо, у Гокчаници није било винограда и потрошња вина била је мала.⁴⁰

То је неуобичајено за рударске области, јер се у османским изворима вино помиње као део дневних рударских следовања.⁴¹

Узгој ситне стоке био је веома заступљен. Овце и козе опорезоване су заједно, једном акчом за два грла, с тим што су јагњад и јарад до годину дана старости била изузета. Према попису из 1519. године највише опорезованих грла било је у Борову 1020, Предолу 1008 и Бабиној реци 746.⁴² Свињарство је било знатно слабије развијено. Свињарина чак није убирана у половини гокчаничких села, а у онима у којима јесте број свиња кретао се од свега неколико до највише неколико десетина. За крупну стоку и коње нису наплаћиване дажбине, па стога не знамо колико их је било.

Имајући у виду наведено, као и чињеницу да окућнице нису опорезоване, могло би се закључити да је становништво Гокчанице, и поред посвећености производњи гвожђа, могло самостално да се прехрани и да задовољи основне животне потребе.

Сва села нахије Гокчанице била су насељена само хришћанским православним становништвом. Процес асимилације средњовековних Влада, који су својевремено насељени на простору Жичког метоха, био је, извесно, сасвим завршен. У најстаријем османском попису из 1519. године имена становника су српска и то у великој већини народна, изведена из словенских основа. Народних имена било је 76,6%, календарских 20,8%, док се од страних јавља само име Оливер (2,6%), које је било врло популарно међу Србима у средњем веку.⁴³ У ономастикону доминирају имена са основама

³⁹ У Предолу су радиле 4 воденице, Скрадини 3, Борову, Равнима и Бабиној Реци по 2 и Заступљу, Доброј Букви и Дубову по 1. ВОА, *MAD 18016*, s. 45–46.

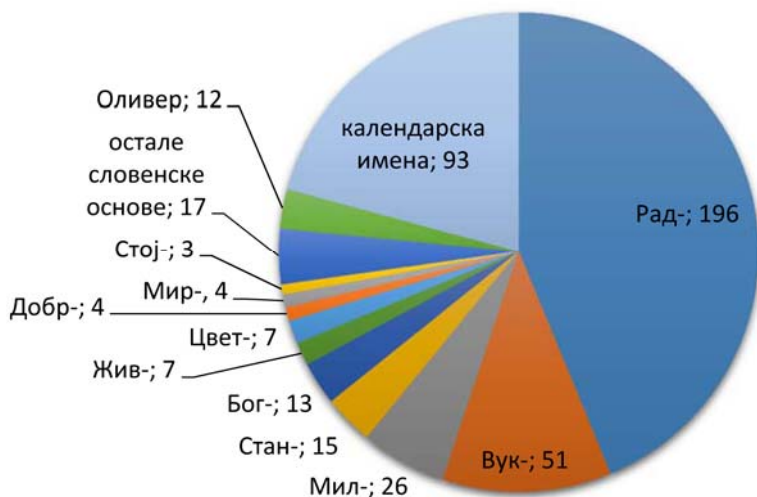
⁴⁰ ВОА, *MAD 18016*, s. 45–46.

⁴¹ У годишњим обрачунима рудника Кратово и Кучајна наводе се расходи за набавку вина намењеног рударима, али без података о количини следовања (ВОА, *DBŞM 61*, s. 12, 24; *DBŞM 113*, s. 4, 7). У извештају за рудник Трепча из 1714. године, помиње се да је од давнина био обичај да се током истражних радова у окну рударима дају по две оке вина недељно, а након проналажења рудне жиле и почетка експлоатације шест ока. Refik 1931, 50–51.

⁴² У Скрадини их је било 496, Заступљу 474, Равнима 424, Дубову 200, Црвњу 134, Доброј Букви 130, Барама 48 и Рудњаку 46 грла. ВОА, *MAD 18016*, s. 45–46.

⁴³ Прочување антропонимије у дефтеру Области Бранковића из 1455. године, показало је да је Оливер једно од најфреквентнијих српских имена страног порекла у 15. веку; у употребу је ушло највероватније преко песама и прича о Оливеру, витезу Карла Великог (Grković 2001, 642). Име Оливер се често среће и у пописима из 16. веку (Katić 2010; ВОА, *TD 316*; *TD 1007*). И женска варијанта овог имена била је омиљена. У попису Смедеревског

Рад- и *Вук-*. Најчешћа имена у Гокчаници, од укупно 448 забележених, била су народна: Радосав (53), Радоња (32), Радич (25) и Радован (14) и два календарска имена, Јован (16) и Марко (12). Занимљиво је да су се од четири уписане удовице, чак три звале Радосава а једна Тодора.



Графикон 1: *Дистрибуција личних имена у Гокчаници у првим деценијама 16. века*

У пописима становништва 16. и 17. века нема ниједног јеврејског имена нити имена које би подсетило на некадашње саске рударе. Сви послови везани за рударство и металургију били су у рукама Срба, па је јасно да народне приче о Латинима и Јеврејима, као носиоцима ових активности, немају основа. Срби су били власници рударских и топионичарских постројења у Гокчаници и закупци свих државних пореза на територији нахије. То су били људи са знатним професионалним искуством, с обзиром на то да су потицали из великих рудника попут Трепче и Запланине.⁴⁴ Само је у периоду од 1528. до 1531. године купац био извесни Бали, нови муслиман из саме Гокчанице.⁴⁵ То је једини пример проверавања који се наводи у документима, мада постоји могућност и да се ради о досељенику.

санцака из 1516. године, Оливера је у женском именослову била заступљена са 5,2% (Јовановић, Катић, Јаковљевић 2017).

⁴⁴ У периоду од 1519. до 1522. године пословима рудника и нахије Гокчанице управљао је Марко, Новаков син, из Трепче; од 1525. до 1528. Никола, Рајков син, такође из Трепче; а од 1531. до 1537. године Димитрије, Вуков син, из Запланине. *ВОА, D.BŠM 20*, s. 85.

⁴⁵ *ВОА, D.BŠM 20*, s. 85.

Село	1519.				1533.				1548.			1604.		1679.		1700.	
	к	н	у	ст	к	н	у	ст	к	н	ст	ку	ст	ку	ст	ку	ст
Борово	42	5	-	215	23	4	-	119	21	3	108	26	130	4	20	32	160
Предоле	37	10	2	201	10	-	-	50	12	-	60	21	105	23	115	21	105
Равни	31	5	-	160	30	4	2	160	14	-	70	16	80	2	10	18	90
Скрадина	29	5	-	150	11	5	-	60	12	-	60	8 ¹	40	4	20	9	45
Бабина Река	20	4	1	107	16	3	1	86	14	1	71	11	55	-	-	15	75
Заступље	19	4	-	99	15	4	-	79	8	-	40	15	75	2	10	16	80
Дубово	11	-	-	55	6	1	1	34	5	-	25	8	40	1	5	10	50
Добра Буква	8	2	1	45	6	1	1	34	4	-	20	8	40	6	30	10	50
Црвањ	7	-	-	35	3	-	1	18	3	-	15	8	40	-	-	8	40
Рудњак	6	-	-	30	5	-	-	25	4	1	21	5	25	-	-	5	25
Баре	6	-	-	30	6	2	-	32	4	1	21	6	30	5	25	6	30
Гвоздац	-	-	-	-	8	2	-	42	-	-	-	-	-	-	-	-	-

*Нахија Гокчаница 1519–1700.*⁴⁶

(к – кућа, н – нежењен, у – удовица, ст – становници)⁴⁷

Османски пописи сведоче да у 16. и почетком 17. века у гокчаничким селима није било муслимана. Тек понека баштина би једно време била у поседу муслимана да би убрзо поново постала власништво хришћана.⁴⁸ С обзиром на удаљеност од већих градова, становништво Гокчанице није било изложено страним утицајима, па самим тим ни исламизацији.

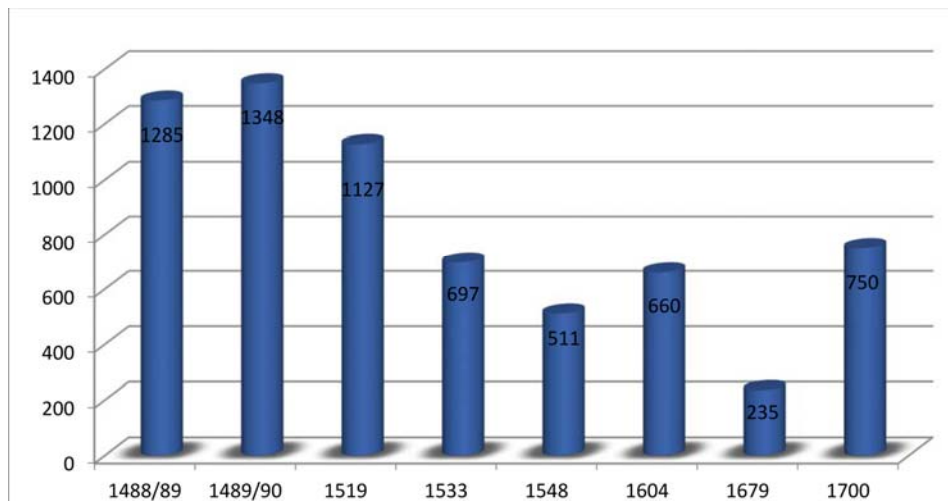
Велики демографски успони и падови, карактеристични за сва преиндустријска друштва, били су посебно изражени у рударским областима, у којима је утицај пословања рудника био пресудан. Тако је и подручје Гокчанице, и поред релативне географске изолованости, имало врло интензивну динамику становништва, која је у појединим периодима попримала драстичне размере (в. Графикон 2). Врхунац демографског развоја у Гокчаници био је крајем 15. века, када је, на пример, само у једној години

⁴⁶ ВОА, *MAD 18016*, s. 45-53; *KK 281*, s. 1; *TD 173*, s. 17-18; *TD 260*, s. 221-228; *TD 743*, s. 179-185; *TD 1081/2*, s. 44-64; *UL, B. or. 307*, s. 12-13.

⁴⁷ У османским дефтерима радно способно становништво је уписивано по категоријама: кућа – цело породично домаћинство; нежењени – пунолетни младићи који још нису засновали своју породицу и удовице – домаћинства без одрасле мушке главе. Да бисмо добили оквиран број становника у једном селу, пореске категорије смо множили следећим коефицијентима: кућа x 5; нежењени x 1; удовица x 3. Баштине уписане 1548. и 1604. обрачунавали смо као цела домаћинства, уколико нису биле у колективном власништву села и ако власник баштине већ није уписан као становник тог села.

⁴⁸ Крајем 15. или почетком 16. века у селу Црвањ (Црмље) баштину је имао извесни Ширмерд, али је већ 1519. она била у поседу хришћана. У селу Добра Буква 1548. године као власник баштине уписан је извесни Хасан, али је и та баштина касније прешла у посед села. Такође је и у Дубову 1604. забележен муслиман као власник баштине. ВОА, *MAD 18016*, s. 49; *TD 260*, s. 224; *TD 743*, s. 179, 183.

укупан број становника порастао за скоро 5%.⁴⁹ Два највећа демографска пада догодила су се двадесетих и тридесетих година 16. и у другој половини 17. века.



Графикон 2: Динамика становништва нахије Гокчанице 1488/89–1700⁵⁰

Од 1519. до 1533. године у Гокчаници је број становника опао за 38%. Губитак је био несразмеран и највише је погодио три главна топионичарска и привредна средишта Предоле, Скрадину и Борово, у којима је живело нешто више од половине становника нахије. Поменута насеља остала су без чак 59,5% становника, а преосталих осам без 16,5% (види Табелу 1).⁵¹

Економско и демографско пропадање области настављено је и после 1533, све до пред крај прве половине 16. века, и поново су се највеће промене догодиле у насељима топионичара. Села Равни и Заступље су изгубила половину становника, док је Бабина Река наставила континуирано да опада. Производња гвожђа је обустављена на два од 12 самокова, једном у селу

⁴⁹ У Гокчаници је 1488/89. било 254 цела домаћинства и пет удовичких домаћинстава. За само годину дана у списак је увршћен чак 21 нови домаћин и две удовице, што је вероватно делом последица досељавања, док је због смрти с њега уклоњено 9 домаћина и једна удовица (Barkan 1964, 67; Todorov-Velkov 1988, 15).

⁵⁰ За обрачун броја становника из 1488/1489. коришћен је оригинални обрачун главарине (МСУ, д. 91. с. 397), а за остале године следећи извори: BOA, *MAD 18016*, s. 45-53; BOA, *KK 281*, s. 1; BOA, *TD 173*, s. 17-18; *TD 260*, s. 221-228; *TD 743*, s. 179-185; *TD 1081/2*, s. 44-64; UL, *B. or. 307*, s. 12-13. Из статистике је изузето село Гвоздац, које је било настањено само 1533. године.

⁵¹ До почетка тридесетих година смањен је и трогодишњи закуп Гокчанице са 51000 на 35000 акчи. BOA, *MAD 468*, s. 51.

Предоле и другом у селу Равни.⁵² Сâм рудник више није могао да се издаје у закуп самостално, већ је спојен са брвеничким рудницима сребра Козја Глава и Лиштје (Листје) – данас Лисина на западним обронцима Копаоника, који су такође били у кризи.⁵³ Ипак најдрастичнији пример пропадања копаоничких рудника у том периоду представља Плана, у којем је за две деценије број домаћинстава са 226 (од тога 10 удовичких) пао на свега 30 (од тога 10 удовичких), а производња сребра једва да је постојала.⁵⁴

Велика депопулација двадесетих и тридесетих година 16. века није захватила само копаонички крај, већ је била присутна на највећем делу територије данашње Србије. Изазвана је узајамним деловањем више фактора: честим епидимијама и гладним годинама, масовним миграцијама у новоосвојене крајеве, а у рударским областима и дубоком кризом рударства и османске привреде уопште.⁵⁵

Рударске реформе и бројне друге пратеће мере допринеле су да друга половина 16. века постане период највећег процвата османског рударства. Већина средњовековних рудника је обновила ранију производњу, а широм Царства отворен је велики број нових рудника. И у Поибарју је тада покренута производња у неколико рудника на Чемерну и Троглаву (Катић 2015) у Подбуковику (Катић, Катић 2010, 212) и у засеоку Попе у Ковачима код Плана.⁵⁶

У другој половини 16. века у Гокчаници је дошло до напретка производње. У Борову су отворена два нова самокова и број становника увећан је за четвртину. У Предолу и Заступљу становништво је удвостручено, а раст бележе и остала села. Једино су Скрадина и Бабина Река и даље губила становништво, што је јасан показатељ да је рударство гвожђа ове области, упркос

⁵² Преосталом самокову у селу Равни такса је повећана са 60 на 80 акчи. ВОА, *TD 260*, s. 226.

⁵³ Двадесетих година 16. века Козја Глава, Лисина и још један мањи рудник издавани су у закуп за 400.000 акчи, а 1541. године, скупа с Гокчаницом и још пет села брвеничког хаса за свега 148.056 акчи. ВОА, *D.BŞM 20*, s. 85; *TS. MAD 2200*, s. 6.

⁵⁴ У истом периоду, у оближњем руднику Заплана број пореских обвезника се са 250 домаћина и 10 удовица свео на 97 домаћина, 10 удовица и 10 нежењених. У Брзећу, највећем топионичарском средишту у том делу Копаоника, број пореских обвезника је са 101 домаћина и 13 удовица спао на 18 домаћина, 3 удовице и 4 нежењена. ВОА, *TD 55*, s. 1–3; *VOA TD 179*, s. 5–9.

⁵⁵ У периоду од 1516. до 1536. године, у суседној нахији Козник број становника опао је за 41% (Amedoski, Petrović, Garić-Petrović 2011, 11). У осталим нахијама Крушевачког санцака губитак становника био је такође велики. У Бовану (Амедоски 2010, 229–232), Петрушу, Прокупљу, Дубочици и Крушевцу био је већи од 50% (Васић 1972, 52). У то време, и у периферним областима данашње Србије, попут Крупња и Рађевине (Војанић 1986, 147) или Црне Реке (Војанић 1978, 53), становништво је преполовљено. О истој тенденцији сведоче и пописи Смедеревског санцака настали у периоду између 1516. и 1536. године (ВОА *TD 135*, *TD 144*, *TD 187*, *TD 978*, *TD 1007*, *TD 1011*).

⁵⁶ ВОА, *TD 395*, s. 4. У засеоку Попе отворен је рудник Поп, чији је приход од бакра износио 6000, а од гвожђа 3500 акчи.

напорима османских власти да га одрже, ипак било на заласку (в. Табела 1 и Графикон 2).⁵⁷

Од двадесетих година 17. века, рудник и нахија Гокчаница више се не помињу у османским документима. Може се претпоставити да је већ тада нахија Гокчаница укинута, а њена села уврштена у хас Брвеник, који је припадао руднику Лисина.⁵⁸

Према попису главарине хаса Брвеник из 1678/79. године, у Предолу су била 23 пореска обвезника, у Доброј Букви 6, Барама 5, Борову и Скрадини по 4, Равни и Заступљу по 2 и у Дубову један, док се села Бабина Река, Рудњак и Црвањ не наводе, вероватно зато што су била пушта.⁵⁹ На основу наведеног може се закључити да се производња гвожђа у Гокчаници до тада одржала само на предолским самоковима.

Неколико година након реченог пописа почео је Бечки рат (1683–1699), који је од 1688. до 1690. године вођен на територији данашње Србије. Рат је довео до великог страдања и масовне сеобе становништва, као и до трајног окончања производње у великој већини рудника племенитих метала на Балкану. Рудници гвожђа, међутим, постали су један од кључних фактора за вођење рата, па се одмах по поновном освајању приступало њиховој обнови.⁶⁰ Све веће потребе за гвожђем утицале су да производња буде покренута и у Гокчаници, чије је никлоносно гвожђе било погодно за ливење топова и гвоздених кугли. То је био повод да се обнови нахија Гокчаница као самостална административна јединица. Подаци из пописа царских хасова из септембра 1700. године сведоче о обнови становништва у селима нахије Гокчаница. Број становника увећан је чак 3,2 пута у односу на предратно стање, а производња гвожђа обновљена је у пет гокчаничких села (в. Табелу 1 и Графикон 2).⁶¹

Нови аустро-турски ратови 1716–1718. и 1736–1739. године највероватније су продужили трајање нахије и рудника гвожђа Гокчаница, али су и изазвали нове сеобе, које су учиниле да старија прошлост Гокчанице падне у заборав.

Необјављени извори

Ваşbakanlık Osmanlı Arşivi

Tapu Tahrir defterleri:

⁵⁷ BOA, *TD 743*, s. 179–185.

⁵⁸ BOA, *KK 5171*.

⁵⁹ UL, *B. or. 307*, s. 12-13.

⁶⁰ Тако је само неколико месеци након османског освајања северне Србије, у пролеће 1691. године, отпочела обнова великих рудника: бакра и гвожђа Мајданпек, гвожђа Самоков и Власина, као и још четири мања рудника гвожђа. Katić 2009, 109–110.

⁶¹ BOA, *TD 1081/2*, s. 44–64.

TD 5m, TD 16, TD 18, TD 24, TD 55, TD 135, TD 144, TD 171, TD 173, TD 179, TD 187, TD 260, TD 316, TD 395, TD 655, TD 743, TD 978, TD 1007, TD 1011, TD 1081/2.

Mâliye defterleri: MAD 12, MAD 468, MAD 656, MAD 18016.

Bâb-ı defteri, Başmuhâsebe Kalemi Defteri: DBŞM 20, DBŞM 61, DBŞM 113.

Kâmil Kepeci Tasnifi: KK 281, KK 5171.

Топкари Сарayı Арşиви, Maliye defteri nu 2200.

Бүyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı. Muallim Cevdet Yazmaları: MCY 36/4, MCY 91.

Islamische Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig, B. or. 307.
[dostupno na http://www.islamic-manuscripts.net/receive/IslamHSBook_islamhs_00010818]

Литература

- Akgündüz, Ahmed. 1992. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, 5. kitap, II kısım. İstanbul: Fey Vakfi.
- Amedoski, Dragana. 2010. „Demografske promene u nahiji Bovan kao primer depopulaciji Rumelije u 16. veku.“ *Istorijski časopis* 59: 225–241.
- Amedoski, Dragana, Vladeta Petrović, Gordana Garić-Petrović. 2011. „The Koznik District (Nâhiye) in Central Serbia in the Sixteenth Century: Settlements and Population Dynamics’, *International Journal of Turkish Studies* 17, 1–2: 1–19.
- Arsić, Miloljub. 2014. *Gokčanica*. Kraljevo: Istorijski arhiv Kraljeva i Pravoslavni duhovni centar „Sv. Vladika Nikolaj Velimirović“.
- Barkan, Ömer. 1964. “894 (1488 / 1489) Yılı Cizyesinin Tahsilâtına Âit Muhasebe Bilânçoları.” *Belgeler* 1: 1–117.
- Blagojević, Miloš. 2004. *Zemljoradnja u srednjovekovnoj Srbiji*. Beograd: Službeni list SCG, drugo izdanje.
- Bogosavljević-Petrović, Vera. 2006. „Continuity of metallurgy in the Ibar valley.” *Metalurgija – Journal of Metallurgy* 12, br. 2–3: 129–144.
- Bojanić, Dušanka. 1978. „Zaječar i Crna Reka u vreme turske vladavine (XV–XVIII vek)”. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 42: 23–78.
- Bojanić, Dušanka. 1986. „Krupanj i Rađevina u XVI i XVII veku”. *Rađevina u prošlosti, knjiga prva do 1941. godine*. 131–184. Skupština opštine Krupanj.

- Ćirković, Sima, Desanka Kovačević-Kojić i Ruža Ćuk. 2002. *Staro srpsko rudarstvo*. Beograd: Vukova zadužbina, Novi Sad: Prometej.
- Grković, Milica. 2001. „Antroponimija i Toponimija“. U *Naselja i stanovništvo oblasti Brankovića 1455. godine*, ur. Miloš Macura, 616–746. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, Javno preduzeće Službeni Glasnik.
- Handžić, Adem. 1986. *Dva prva popisa Zvorničkog sandžaka (iz 1519. i 1533. godine)*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
- Ibn Kemal, (Kemalpaşazâde). 2000. *Tevârih-i Âl-i Osman*, IV. Defter, hazırlayan Koji Imazawa. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Jovanović, Gordana, Srđan Katić, Aleksandar Jakovljević. 2017. „Ženska imena na početku XVI veka (na osnovu popisa Smederevskog sandžaka iz 1516. godine)“ *Južnoslovenski filolog* LXXIII, sv. 1–2: (u pripremi za štampu).
- Katić, Tatjana, Gordana Garić-Petrović. 2011. „Popis zeameta i timara oblasti Brvenik iz 1477. godine.“ *Mešovita građa (Miscellanea)* 32: 157–190.
- Katić, Srđan. 2009. *Rudnik Majdanpek XVI-XVIII vek, Osmanski dokumenti o rudniku Majdanpek*. Majdanpek: Muzej Majdanpek.
- Katić, Srđan, Tatjana Katić, 2010. „Rudnik Žežna i rudarstvo Rogozne i Podbukovika u 16. veku.“ *Istorijski časopis* LIX: 197–224.
- Katić, Tatjana. 2010. *Opširni popis Prizrenskog sandžaka*. Beograd: Istorijski institut.
- Katić, Srđan. 2015. „Rudarstvo Čemerna i Troglava (16–17. vek).“ *Naša prošlost* 16: 9–23.
- Knežević, Branka. 2000. “Oblast i rudnik Gokčanica.” u *Rudo Polje, Karanovac, Kraljevo, od prvih pomena do Prvog Svetskog rata*, Zbornik radova sa naučnog skupa, Kraljevo 1997, ured. Ljubodrag Ristić, 47-54. Beograd: Balkanološki institute SANU, Kraljevo: Narodni muzej Kraljevo.
- Loma, Aleksandar. 2013. *Toponimija Banjske hrisovulje*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Pavlović, Radoslav Lj. 1948. *Podibar i Gokčanica*. Naselja i poreklo stanovništva, knjiga 30. Beograd: Srpska akademija nauka.
- Refik, Ahmed. 1931. *Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri (967–1200)*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Simić, Vasilije. 1988. *Rudarstvo gvožđa srednjovekovne Srbije i Bosne*. Beograd: Rudarski institut-Beograd
- Skok, Petar. 1971. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. 1: A–J. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Subotić, Gojko. 2006-2007. „Treća žička povelja“. *Zograf* 31: 51–58.

Todorov, Nikola et Asparuh Velkov. 1988. *Situation démographique de la Péninsule balkanique (fin du XV^e s. – début du XVI^e s.)*. Sofia: Editions de l'Academie Bulgare des Sciences.

Tomović, Gordana. 2012. „Žičko vlastelinstvo“. *Naša Prošlost* 13: 9–52.

Vasić, Milan. 1972. „Stanovništvo Kruševačkog sandžaka i njegova društvena struktura u XVI veku“. *Kruševac kroz vekove*. Narodni Muzej Kruševac: 49–73.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Ђорђина Трубарац Матић

Етнографски институт САНУ
djordjina.trubarac@ei.sanu.ac.rs

Функционално сагледавање обредног окретања на витлу у Срба*

На основу етнографске грађе прикупљене на српском етничком простору, сагледавају се специфичности обредних радњи витлања и љуљања, а с циљем да се укаже на функционалну различитост обредног окретања на витлу у односу на љуљање (с којим је до сада поистовећивано у функционалном смислу). У намери да се сагледа унутрашња логика ових радњи, подаци су анализирани у контексту њихових годишњих календара, пропратних елемената, начина израде справа за витлање и љуљање, као и сличних пракси у другим светским традицијама. Указује се на непоклапања у годишњим календарима њиховог практиковања, а као заједнички периоди издвајају се Божић и Бела недеља, током које је пракса витлања и љуљања била најинтензивнија и вршила се симултано на истом месту. Ипак, ни тада њихове обредне функције нису биле синонимне, већ комплементарне. Иако су обе радње вршене ради подстицања плодности, оне почивају на различитим обредним логикама: док се окретањем на витлу симулирало покретање новог космогоничког процеса, љуљање је за циљ имало општи биокосмички препород, оствариван, примарно, лустративно-аграрном функцијом љуљања.

Кључне речи: витлање, љуљање, обред, српска традиција.

Functional Interpretation of Ritual Whirling among Serbs

On the basis of the ethnographic materials collected within Serbian ethnic area, ritual whirling and swinging are compared in order to mark the differences between them, since they have been understood as synonym actions till now. With the aim to discuss their inner ritual logic, the ethnographic data are analyzed by: 1) defining the annual calendar of their performance; 2) discussing their accompanying rituals and beliefs; 3) analyzing technics for the construction of the devices used for whirling and swinging; 4) comparing these data to the similar practices in other traditions of the world. The attention is drawn to the differences in the annual calendar of their performance, while Christmas and the Lent preceding week are marked as those during which both ritual actions were practiced at the same time. The results of analysis indicate that these two actions are closely inter-related, especially during

* Овај рад је настао као део пројекта 47016, чији је носилац Етнографски институт САНУ, под називом *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног портала „Појмовник српске културе“*, који у потпуности финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

the Lent preceding week, when whirling and swinging were the most intense and performed simultaneously in the same place. However, even then, their ritual functions were not synonymous, but complementary. Although both were performed to encourage fertility, their inner ritual logics were different: whirling was the simulation of a new cosmogonic process, while swinging was performed to awaken the biocosmic rebirth.

Key words: swinging, whirling, ritual, Serbian tradition.

У домаћој и регионалној научној литератури, окретање на витлу спада у занемарене обредне праксе и, већ више од века, остало је у сенци обредног љуљања. Наиме, у научним радовима у којима се говори о обредном витлању и обредном љуљању у српској традицији, ове две радње су до сада третиране као синонимне. Ова идеја се налази у дефиницијама љуљања као радње која се обавља на љуљашкама и витловима (в. *љуљање* у Petrović P. 1998; Marjanović 2005, 149), као и у дефинисању витла као врсте љуљашке (в. Bosić 1996, 196–197; Agarkina 1995, 480; Agarkina 1997, 83; *вито* у Petrović P. 1998; Čausidis 2011, 50–51, 58–59). Иако смо свесни да љуљање и окретање на вртешци/витлу (сагледани дијахронијски и у целини својих појавних облика и функција¹) превазилазе оквире искључиво обредних радњи, у овом раду ћемо се ограничити искључиво на њихову обредну функцију и то из више разлога: 1) чињенице да је њихова идентификација на плану обреда потпуно блокирала научно сагледавање функције обредног врћења на витлу;² 2) жеље да се аргументација фокусира на, за њу саму, најрелевантније елементе; 3) просторног ограничења.

Окретање на витлу и љуљање су радње блиске по ефекту који изазивају код актера – осећају губитка тла под ногама, поремећене равнотеже, спазма, вртоглавице, па, сагледани у теоријским оквирима игре (према класификацији коју даје Р. Кајоа), обоје спадају у *ilinx*, тј. тип игара током којих долази до психо-физичког стања измењене перцепције, при којем се паралелно рађају осећаји узбуђења, страха и задовољства, баш као и код циркуско-акробатских тачака, адреналинских спротова, појединих гимнастичарских дисциплина, различитих врста плеса, вожње на справама у луна-парку итд. (Caillois, 2001, 12, 23–26). Ипак, сматрамо да њихове унутрашње логике и функције унутар српске народне традиције нису истоветне – што ћемо покушати да докажемо на основу расположиве етнографске грађе и семиотичке анализе ових радњи.

¹ О различитим функцијама и аспектима љуљања, као и о љуљању у различитим словенским и светским традицијама, в. Ilijin 1963; Spyridakis 1973; Agarkina 1995; Agarkina 1997; Čausidis 2011.

² До сада не постоји ниједан научни рад написан у домаћим и регионалним оквирима посвећен искључиво пракси окретања на витлу. Оно се помиње у оквирима радова који су примарно посвећени обредном љуљању и то, готово по правилу, у маргиналном обиму, као начин љуљања.

Први индикатор који на ово указује јесте годишњи календар обредног витлања и љуљања. Њихово поистовећивање је довело до тога да се о витлању говори као о радњи обављаној у периоду између Божића и Ђурђевдана (в. Bosić 1996, 196–199; *љуљање* у Petrović P. 1998), иако у етнографској грађи уопште нема потврде за ову тврдњу. Тако се, из до сада поменутог, уочавају две грешке: примарна – да је обредно витлање поистовећено са обредним љуљањем, и секундарна (настала као последица претходне) – да је календарски период витлања у домаћој научној литератури неоправдано протегнут на период обредног љуљања.

Годишњи календари витлања и љуљања

Из расположивих етнографских извора знамо да је обредно витлање обављано током другог дана Божића, када се младеж окупљала на сеоским раскршћима, где се витлало и играло се коло (Petrović P. 1948, 233; в. *Божји дан* у Nedeljković 1990, 44). Такође се окретало на витлу током Белих поклада (Erdeljanović 1951, 163; Filipović 1962, 94; Bosić 1996, 196) и Беле недеље (седмица пред ускршњи пост) (Milosavljević 1913, 35–35; Djordjević 1958, 364–365; Dimitrijević 1958, 302; Antonijević 1971, 183; Bosić 1996, 196). У појединим селима Лесковачке Мораве, период љуљања и витлања је могао да се протегне до Младенаца и тако зађе у другу половину васкршњег поста (Djordjević 1958, 364). На основу етнографске грађе, ово су једине временске тачке годишњег календара за које поуздано знамо да се обредно вртело на витлу³.

За разлику од окретања на витлу, период обредног љуљања је био знатно дужи. Девојке су се љуљале сва три дана Божића (Begović 1887, 96; Mijatović 1907, 124; Debeljković 1907, 299; Ilijin 1963, 275; Rusić 1963, 348–349; Vukanović 1975, 163; Vukanović 2001, 27; Zakić 2009, 133; Tornjanski Brašnjović 2015, 240–241). У Височкој нахији и Војводини су се о Божићу љуљала деца (Filipović 1949, 128). У околини Купреса и Јајца су се, сем девојака, током сва три дана Божића, љуљали и момци (Obradović 1953, 252). Током Божића, љуљашке су качене за греде унутар куће, крај ватре, или у обору (Begović 1887, 96; Filipović 1949, 128; Obradović 1953, 252; Agapkina

³ П. Костић помиње да је постојао обичај да се младеж на Младенце, Благовести, Цвети и Ускрс љуља на кукама и окреће на вратилу, не помињући изворе (Kostić 1969, 382). Он, такође, каже да је овај обичај „био раширен у целој Србији“ (Kostić 1969, 382–383), а за ову тврдњу се позива на Ј. Вукмановића, иако Вукмановић на страницама које Костић наводи (Vukmanović 1963, 260–262) нигде не говори о љуљању или о витлању. Додуше, он на стр. 269 помиње ђурђевдански обичај љуљања на црногорском и далматинском приморју, али на основу ове чињенице не може се закључити ништа о пракси окретања на витлу, те се, у ствари, овде ради о још једном случају чињења горепоменуте грешке. Могући индикатор обредног витлања о Ускрсу јесте податак да су се на овај дан, у Горњој Пчињи, деца вртела на вртешкама/витлу забаве и игре ради (Filipović, Tomić 1955, 75, 98). Ипак, овде се ради о пракси витлања у позној, ванобредној, фази, у којој је оно већ увелико прешло у сферу дечјег фолклора, па податак треба узети са резервом.

1995, 481; Tornjanski Brašnjović 2015, 240), али било је и љуљања на отвореном (Mijatović 1907, 124; Debeljković 1907, 299)⁴. На Космету су се жене такође љуљале на Мали Божић, ради рода конопље (Vukanović 1975, 163; Vukanović 2001, 49; Tornjanski Brašnjović 2015, 244). На Косову су се девојке љуљале такође на Богојављање (Debeljković 1907, 300; Tornjanski Brašnjović 2015, 241–242). У Лужници и Нишави се љуљало о празницима у периоду од Сретења до Белих поклада (Nikolić 1910, 130), а негде се с љуљањем почињало о Белим покладама (Stanojević 1929, 44; Erdeljanović 1951, 163; Bosić 1996, 196); Бела недеља је била период најинтензивнијег љуљања „ради здравља“ људи (Milosavljević 1914, 34; Petrović P. 1948, 236; Filipović 1939: 398) и стоке (Milosavljević 1914, 34), бољег рода конопље/памука/пасуља/пшенице (Grbić 1909, 32; Milosavljević 1914, 34; Vasić 2007, 9, 151; Ilijin 1963, 283), „због вештица“ (Milićević 1894, 183) и других злонамерних бића и болести (Ilijin 1963, 283), као и да људе не би болела леђа (Pavlović 1921, 97). Тада се љуљало по свим крајевима Србије, од Војводине до Космета (Milićević 1894, 183; Grbić 1909, 32; Milosavljević 1914, 32–33; Pavlović 1921, 97; Škarić 1939, 92; Petrović P. 1948, 236; Dimitrijević 1958, 302; Djordjević 1958, 364; Vasić 2007, 9; Zakić 2009, 133). У Лесковачкој Морави су љуљашке морале бити растурене чим зађе сунце да се на њима преко ноћи не би љуљали ђаволи и караконцуле (Ђорђевић 1958: 366). У околини Бољевца су се на Благовести љуљали на сукну да би родила конопља (Grbić 1909, 45; Rusić 1963, 351). У Срему се током васкршњег поста није играло коло, али се зато љуљало (Janković 1949, 104). Власи из Радујевца (Неготин) „причешћивали“ су се током Тодорове недеље кореном омана и љуљали се на љуљашкама (Kostić 1969, 380). На Космету се љуљало и о Цветима (Vukanović 1975, 163). Исто се радило и на Младенце (Djordjević 1958, 374; Rusić 1963, 351; Kostić 1975, 183; в. *Младенци* у Nedeljković 1990, 160). У Мијачкој области и Лазаропољу се љуљало о зеленом дрвету на Ускрс и св. Тројицу (50 дана након Ускрса) с црвеним јајетом у цепу (Janković 1948, IV 33, 35; 1957, 28; Ilijin 1963, 275). О Ускрсу се љуљало и на Космету (Vukanović 1975, 163). У многим крајевима су се девојке на Ђурђевдан љуљале ради здравља, о дрвету (Begović 1887, 117; Filipović 1939, 398; Djordjević 1958, 364; Mićević 1952, 160; Rusić 1963, 346–348; Vukanović 1975, 163; Vukanović 2001, 118–119).⁵ На црногорском приморју и у Далмацији, момци и девојке су се љуљали заједно на истој љуљашци (Vukmanović 1963, 269) ради забаве и међусобног дружења на празнике у периоду од Ђурђевдана до Петровдана

⁴ Из наведеног се види да обредно љуљање о Божићу не треба сматрати специфичним само за Космет, Левач и Темнић (уп. Zakić 2009, 133; Tornjanski Brašnjović 2015, 241), пошто је забележено и у западним зонама српског етничког простора.

⁵ За разлику од Србије, где је љуљашка пракса највише везана за Белу недељу, на територији Македоније се првенствено љуљало о Ђурђевдану. О томе в. Filipović 1939, 398; Rusić 1963, 333–345. За податке о љуљашкој пракси у ширим, словенским, оквирима, в. Agarčina 1995. и Agarčina 1997.

(Vrčević 1889, 32–33). Овде се уочава губитак сећања на обредну функцију љуљања, па га зато изостављамо из табеле⁶.

Ево табеларног приказа годишњег календара обредно-магијског витлања и љуљања на основу поменутих извора (дати прате јулијански календар; осенчени су периоди преклапања).

	Богојав. 6. јан.	Срегење 2. феб.	Беле покладе	Бела	Младенци 9. март	Благовес. 25. март	Цвети	Ускрс	Ђурђевдан 23. април	Тројица	Божић 25–27 јан.
витлање			+	+	+						+
љуљање	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

Из табеле се види да су постојале четири временске тачке у којима се окретало на витлу и тада је оно вршено симултано са љуљањем. Ипак, упада у очи диспропорција временских тачака у којима је могло да се љуља (11) у односу на оне у којима је могло да се витла (4), што указује на ужи функционални опсег обредне радње оствариване витлањем, а можда и на њену већу табуираност у даљој прошлости. С обзиром на то да се само у једној регији (*поједина* села Лесковачке Мораве) поуздано помиње витлање о Младенцима, можемо сматрати да се број временских тачака када се витлало у ствари своди на три: Беле покладе, Белу недељу и Божић.

Пошто су Беле покладе падале последњег дана Беле недеље (последња недеља пред ускршњи пост), ради се о календарски истоветном периоду, за који је битно нагласити да су током њега пољски радови били строго забрањени, јер се веровало: 1) да током ове недеље Земља спава (Djordjević 1958, 360; Nedeljković 1990, 21; *бела недеља* у Petrović P. 1998, 31); 2), да се ово не ваља због града (Nedeljković 1990, 22; Petrović P. 1998, 31), јер се тада „сири“ лед, који касније, на први дан Духова, пада у виду града и уништава

⁶ Иако је у другој половини XX века обичај обредног љуљања почео да изумире губљењем свести о његовој обредно-магијској улози, елементи љуљашке праксе су се задржавали у рецидивном облику (Pištin 1963, 282, 284–285). Рецимо, до седамдесетих година XX века, у подавалским селима је било обавезно, „ради здравља“, да свака кућа, а поготово она у којој је било деце, на Бели четвртак има љуљашку у дворишту (Ivanović-Barišić 2007, 143).

усеве (Djordjević 1958, 366)⁷. Како се током Беле недеље није радило, народ се окупљао дању на оближњим брежуљцима и игралиштима, где су били постављани витлови и љуљашке – ту су млади играли коло, певали, љуљали се и витлали, а старији људи су обично седели, јели, пили и разговарали (Milićević 1894, 183; Škarić 1939, 92; Petrović P. 1948, 236; Djordjević 1958, 364). Беле покладе и Бела недеља календарски увек падају близу 1. марта. Иако је најдревније словенско слављење Нове године било везивано за зимску краткодневицу (касније Божић) (в. *Нова година* у Nedeljković 1990, 169–170), међу Србима је 1. март такође веома дуго прослављан као први дан Нове године⁸. На основу овога можемо закључити да је период обредног витлања тесно везан за идеју почетка новог годишњег циклуса.

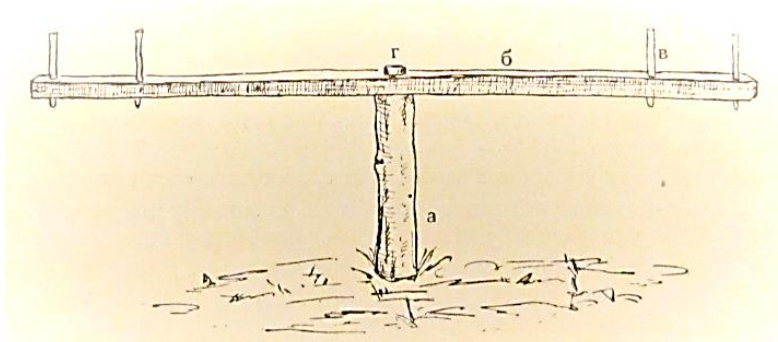
За разлику од витлања, календарски опсег љуљања је био знатно шири: вршено је о празницима који падају у првој половини године и у периоду Божића. Током друге половине лета и јесени није га било, што указује на његову тесну везу са периодима вегетацијског јачања и зенита, односно, са биокосмичком сфером.

Витлање

Витлање је обављано на витлу, врсти примитивне вртешке, која је постављана на сеоским игралиштима (Milosavljević 1913, 35), на раскршћима (Petrović P. 1948, 233; Djordjević 1958, 365; Antonijević 1971, 183) или крај записа, а у градовима – по механама (Djordjević 1958, 365). Сем назива *вито*, забележени су и називи *врзин точак*, *вретено*, *дорбига*, *доронга* (Bosić 1996, 196). У зависности од краја, могао је да има извесних конструктивних специфичности. У Лесковачкој Морави, витао се састојао од стожера (подебље греде набијене у земљу), на коју би била постављена друга греда дугачка око четири метра (*срченица/витал*), тако што би била хоризонтално натакнута на њу. На оба краја срченице се стављају по два клина, између којих седне по једна особа (в. илустрацију). Витла се тако што се рукама држи за један од клинова, а на други се ослони леђима. У Лесковачкој Морави би се на витлу витлала двојица, а окретала би га по три момка на смену (Djordjević 1958, 365).

⁷ Такође в. веровање са Космета да се „градишка“ ствара на Бели четвртак, а да се одређује где ће падати на Белу суботу (Debeljković 1907, 323).

⁸ О некадашњем празновању 1. марта као првог дана Нове године, в. „Марат“, „Марач“, „Мартин дан“, „Нова година“, „Летник“, „Пролетњак“ у Nedeljković 1990.



Сл. 56. — Витао.

а) стожер, б) срченица, в) клинови, г) чекирка.

Тип витла из Лесковачке Мораве и Алексиначког поморавља. Цртеж Павла Ђокића, преузет из: Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. Српски етнографски зборник 70 (1958): 365.

У Алексиначком поморављу се овај обичај одржао до тридесетих година XX века: витлови су прављени на већ описан начин и постављани на раскршћа или у центру села (Antonijević 1971, 183). Сличан је био витао и у Хомољу, с тим што није било сигурносних клинова за држање и наслањање (Milosavljević 1913, 35). Витлало се тако што би са сваке стране пришао по момак и гурали би свако своју греду рукама све док, трчећи, једва могу да их сустигну, а онда би грудима полегли преко греда и сами се окретали. Некада би скакали на греде и седали на њих. Брзина којом се витао окретао могла је да буде тако јака, да нису успевали да се одрже на њему, већ су падали и повређивали се. Догађали су се и смртни случајеви (Milosavljević 1913, 35). Међу банатским Херама се витао правио слично као и у лесковачком крају, с тим што би за крајеве хоризонталне греде закачили по ланац, на којем би седели они који се окрећу; окретало их је неколико других особа (Dimitrijević 1958, 302). У Војводини су, понегде, уместо ланца коришћени коњски хамови, а на стожер би прво привезивали колску осовину, па би натицали на њу точак са сеоских кола, а на њега причвршћивали једну или две јаке мотке („помоћнице“), за које су качени ланци/хамови који су служили као седишта; момци би се обично хватали за спице на точку и окретали га трчећи укруг (Bosić 1996, 196).

Из описа видимо да је витао увек имао два обавезна елемента: вертикалну греду (набијену у земљу) и хоризонталну (натакнуту на вертикалну), помоћу које се вртело укруг. Ово упућује на то да обредна логика витлања почива на симбиози три симболичке потке (круг, оса, точак), у којима се симболика кружног кретања укршта са симболиком основних конструктивних елемената витла:

- 1) стожер = оса
- 2) стожер + попречне греде = круг, точак

Круг представља проширену тачку – слику центра присутног у свакој тачки кружнице – он симболизује склад, хомогеност и апсолут, који у себи носи савршенство праисконске тачке и облика створених из ње; у односу на земљу, он је слика делатног, динамичног неба, као и божанства упосленог стварањем, уређивањем и одређивањем живота и свемира; слика је цикличног, свеопштег времена и божанског даха који се шири из свог центра равномерно у свим правцима (в. *круг* у Gerbran i Ševalije 2013, 444–446). Символика круга је у тесној вези са симболиком *космичког тачка* као сликом света у цикличном обнављању, где главчина тачка одговара слици непомичног средишта (у коме стоји увек истоветни, космички, непокретни покретач у центру кретања), а чији руб представља мноштво објава и постојећих облика; он зато у себи носи представу о враћању центру, као начину ослобађања од појавног (в. *точак* у Gerbran i Ševalije 2013, 974) – што је свакако у директној вези са разним мистичким и молитвеним праксама (кружни плес дервиша, будистички молитвени точак, опходи око храмова). Сам непокретни центар кретања се поклапа са сликом *космичке осе*, око које се обрће свет. Космичка оса повезује својим центром сва хијерархизована подручја постојања, па се односи на припајање центра света центру неба – то је оса спајања подземног света, земље и неба, као и оса полова (у просторном смислу) и солстицијска оса (у временском смислу), а њој блиске представе су *axis mundi* (космички стуб)⁹, као и келтски *sollis/coeli columna* (сунчев/небески стуб) (в. *оса* у Gerbran i Ševalije 2013, 649–651).

У случају витла, вертикална греда (стожер) одговара слици ове космичке осе (значањски наглашене тиме што је витао често постављан крај сеоског записа), док водоравне греде (витал, срченица) имају своју значењску паралелу у „зрацима“ тачка, који, као посредници, спајају центар (стожер) са периферијом (замишљеном кружном линијом, коју при кружењу исцртавају спољашњи крајеви срченице). Тако он одговара, слици обредног „средишта света“¹⁰.

За значењско сагледавање праксе врћења на витлу унутар српске традиције, значајни су и горепоменути алтернативни називи: *вретено* и *врзин точак*. Обоје су изразито бременити митским и магијским конотативним садржајима.

Вретено је у српској народној традицији коришћено у разноврсним и многобројним магијским радњама с различитим циљевима,¹¹ а његова магијска снага почива, како на веровању у могућност упредања духова у влакна која се на њега навијају – и утицаја на људе преко њих (Petrović 1998, 114) – тако и на идеји магијског утицаја на *измештање средишта* и његовог везивања за одређену особу (обично актера магијске радње), која тиме стиче моћ над особом чије се „средиште“ измешта (објекат магијске радње), као,

⁹ О њему в. Elijade 2011, 355–356.

¹⁰ О различитим представама „средишта света“, в. Elijade 2011, 439–443.

¹¹ За најосновније, в. *вретено* у Petrović 1998, 114.

рецимо, у љубавној магији, где девојка/девојке изговарају формуле типа *како се вретено врти, тако се момак/момци вртили око мене* (као илустрацију, в. примере у Stanojević 1929, 46–47; Petrović 1998, 114). Обе су идеје на којима почива магијска моћ вретена старе, а интернационално најпознатији примери на којима се то уочава свакако су Платоново *вретено нужности* (симбол нужности која влада у средишту универзума) и симболизам Парки које преду, намећу на вретено и пресецају нит судбине, тј. плету и расплићу живот и његово трајање (прошлост, садашњост и будућност)¹².

Играње у *врзином колу* се у српској традицији обично приписивало демонима (виле, вештице, але и сл.)¹³, али веровало се да људи, када се ухвате и заиграју у њему, падају од изнемоглости или у транс, у коме ступају у контакт са демонима доњег света и покојницима, растерују зле духове или истерују поједине демоне из сеоског атара (в. *врзино коло* у Pantelić 1998, 114–115) – што је све у корелацији са већ поменутом симболичком космичке осе која повезује сва подручја постојања (подземље, земља, небо), а у чију се зону *средишта* улази управо играњем у врзином колу.

За разлику од магијског врзиног кола (уприличаваном по потреби), обредно врћење на витлу, као елемент народно-религијске праксе, вршено је у јасно фиксираним календарским тачкама, што преваходно указује на његову везу с религијском сфером деловања (која не искључује лустративну), па у том (религијском) контексту треба разматрати и идеју *средишта*, која му је иманентна. Базирајући се на примерима космогонија из различитих религијских система, Елијаде закључује да сваки додир са Средиштем претпоставља „укидање световног времена и прелазак у митски *illud tempus* космогоније“ (Elijade 2011, 442–443) – што је неопходан предуслов за поновно (обредно) стварање универзума и новог времена¹⁴. Ово би указивало на то да космогонијска логика обредног витлања почива на потреби реактуелизације првобитног чина рођења¹⁵.

Иако различит у детаљима, средњоамерички обичај познат као *плес летача* (*danza de los voladores*), има потпуно исту обредну логику. Током обичаја се пет мушкараца попне уз стуб висине око 30 метара, са кога се четворица истовремено бацају наглавачке доле (претходно се везавши око струка и ногу конопцима увијеним око ротирајућег дела на врху стуба); они круже у паду око стуба док се конопци потпуно не одмотају до висине земље; пети мушкарац за то време стоји/седи на врху стуба, плеше и истовремено свира фрулу и мали добош (за описе и детаље, в. González Bonilla 1939, 47–49;

¹² Детаљније о симболизму вретена, в. *вретено* у Gerbran, Ševalije 2013.

¹³ За донекле сличну и за људе веома опасну појаву сматра се и ковитлац ветра (вихор/вириште), који покрећу зли духови и који може човека да онеспособи, ако случајно прође кроз њега. О овоме в. *ветар, виор, вириште* у Vukanović 2001, 59–60.

¹⁴ О обредном понављању космогоније, в. Elijade 2011, 463–470.

¹⁵ С њом Елијаде, сасвим исправно, повезује и божићно паљење Бадњака (Elijade 2011, 380–381).

1942, 100–101; Gipson 1971, 269–270, 274–277). У преколонијалном периоду, „летачи“ су морали да се спусте направивши сваки по 13 ротација, тј. сва четворица укупно 52 ротације, а то је број циклуса који је чинио астечки „век“ (Gipson 1971, 273). Гипсон подсећа да су средњоамњерички Индијанци универзум замишљали као пресек хоризонталне и вертикалне равни, од којих је вертикална била подељена на 13 нивоа, а хоризонтална на 5 праваца, од којих су 4 биле стране света, а пета је била Средиште (Gipson 1971, 273–274) – податак који јасно указује на везу *плеса летача* са сликом обнове универзума.

Љуљање

С обзиром на то да је доста писано о обредној логици љуљања (директно повезаној са идејом подстицања свеопште плодности), као и о његовим еротско-сексуалним и другим конотацијама (у српској и у традицијама многих народа света), овде се нећемо детаљно задржавати на њој¹⁶. Ипак нам сечини битним да се нагласи спрега између лустративне и аграрне функције љуљања, од којих је примарна лустративна – као што је то сасвим убедљиво показала Анка Милошевић (Milošević 1955)¹⁷ – тј. период прочишћења (уснуле) Земље и за њу везане биосфере неопходан је предуслов за постизање жељене плодности. Да је примарна функција љуљања управо била лустративна, а тек секундарно аграрна (директно се ослањајући на лустративну), види се из тога што је у многим крајевима, у пролећно-летњем периоду, љуљање било обавезно и за старе и за младе: да их леђа не боле током целе године (Pavlović 1921, 97), као и „због вештица“ (Milićević 1894, 183; Пijjin 1963, 283). На основу овога се уочава да је љуљање било обавезно за све онда када је вршено из профилактичких и лустративних разлога¹⁸. Тек онда када се њиме желело подстицање плодности, његови примарни актери су биле девојке.

Љуљало се љуљашкама¹⁹, конопцу, сукну, „кључу“,²⁰ или хватањем за грану дрвета²¹. Љуљашке су качене за рачвасто и сеновито дрвеће (Djordjević 1958, 365), које је било младо, плодно и зелено (Пijjin 1963, 276). У источној

¹⁶ Заинтересоване упућујем на: Frejzer 1977, I, 358; *ljuljaška*, Gerbran i Ševalije 2013; Pijjin 1963, 282–284; Bosić 1996, 198–199; Agapkina 1995; Agapkina 1997; Spyridakis 1973; Čausidis 2011, 40–48.

¹⁷ Пре ње, Чајкановић је, не упуштајући се у доказивања, обредном љуљању у српској традицији приписивао лустративну функцију, в. Čajkanović 1994, II, 260; V, 66, а његов став је преузела и Торњански Брашњовић (уп. Tornjanski Brašnjović 2015, 240).

¹⁸ За детаљнију аргументацију в. Milošević 1955.

¹⁹ О многобројним народним именима за љуљашке, в. Pijjin 1963, 274.

²⁰ За детаљнији опис „кључа“ и начина љуљања на њему, в. Milosavljević 1913, 35.

²¹ За детаљне описе различитих начина љуљања у српској традицији, в. Vršević 1889, 32–33; Milosavljević 1913, 34–35; Filipović 1939: 398; Obradović 1953, 252; Djordjević 1958, 366; Pijjin 1963, 277.

Србији је забележено да је раније свако ко се због берићета љуљао морао да седи на голом конопцу (Плијин 1963, 277), а у околини Купреса и Јајца, уместо конопаца, користили су „ланце“ исплетене од лозе или дрво засукано у „витљике“ (Obradović 1953, 252). Конопци од лозе су прављени и на Златибору (од павите, жилаве лозовине), као и у источној Србији (Плијин 1963, 277) и на Косову (Љуљање у Vukanović 2001, 235).

Из ових описа се уочава тесна веза љуљања са вегетацијом: качење реквизита за дрво (зелено и младо), остваривање што блискијег контакта са дрветом љуљањем „на голом конопцу“, конопци плетени од лозе и засуканог дрвета, љуљање хватањем за дрво (за дрен, о Ђурђевдану и Младенцима). Све ово указује на облике спајања актера љуљања са дрветом и, уопште, са вегетацијом, вршеним по принципу преносне магије. На овај начин се желело непосредно преношење животне снаге дрвета/лозе на особу која се љуља. Врста љуљашки с конопцима прављеним од биљака веома је древна – у Индији спада у најстарији тип љуљашке (Плијин 1963, 276–277). За нас је интересантно да је лоза још међу древноисточним народима сматрана стаништем Велике Богиње, називане „мајка-винова лоза“ и „богиња-винова лоза“ (Elijade 2011, 340), као и да је првобитни сумерски знак за „живот“ био лист лозе (Elijade 2011, 340). Фрејзер помиње низ веровања, распрострањених широм света, о снази „духа дрвета“, која је плодносна за стада и жене (Frejzer 1977, 153–154), а све ово јесте у „надлежности“ Велике Мајке. Наведено може бити у вези с тим да су примарни актери обредног љуљања биле девојке.

Током љуљања су се у већини места певале љуљашке песме – онај који одгурује љуљашку певао би особи која се љуља. У њима преовлађују љубавно-еротски мотиви, што је у скаду са идејом буђења опште плодности²². За време љуљања су се често узвикивале обредно-магијске формуле за плодност усева (Плијин 1963, 283; Bosić 1996, 198; Vasić 2007, 151; Zakić 2009, 134), али и стоке (при њеном обредном љуљању), рецимо, у Лесковачкој Морави (Djordjević 1958, 365).

Што се обредног љуљања девојака о Божићу тиче, оно је имало извесне специфичности у односу на божићно витлање и на љуљање током остатка године: обављано је у кућним условима (трем/грета у кући/штали), из чега следи да је обредно-магијска функција љуљања у овом периоду била везана првенствено за везивање плодности за кућу. У вези са качењем љуљашке за трем, интересантно је поменути да, у индијској традицији, трем за који је качена љуљашка симболизује „врата сунца“ (а сунце се у Ргведи

²² За бољи увид у љуљашке песме в. Debeljković 1907, 300–301; Grbić 1909, 45; Djordjević 1958, 366; Dimitrijević 1958, 302; Vasiljević 1960, бр. 16–19; Плијин 1963, 277–281; Rusić 1963; Vukanović 1975, 129–130; Bosić 1996, 198; Zakić 2009, 275–278. Елементе љуљашких песама је могуће наћи такође у лазаричком циклусу – в. Vasiljević 1960, бр. 27 (з), 28, 29, 44. О њиховој међусобној вези, као и вези са свадбеним песмама в. Tornjanski Brašnjić 2015, 241–242. О преплитању са љубавним, краљичким, лазаричким и Ђурђевданским песмама, као и мелопоеским специфичностима љуљашких песама в. Zakić 2009, 135–144.

назива *златном љуљашком*), тј. представља место сунчевог уласка у свет и изласка из њега, ритам кретања временских циклуса (смене дана и ноћи, годишњих доба), као и ритам живота и смрти (в. *ljuljaška* у Gerbran i Ševalije 2013, 523), што све кореспондира са општераспрострањеним митемима и обредним радњама зимског солстиција, као и са основном народно-религијском идејом о старом Бадњаку (који умире) и младом Божићу (који се рађа) у српској традицији.

Закључак

Иако се функције обредног витлања и љуљања у српској традицији тесно преплићу као радње вршене ради обнове света и природе (поготово у периоду Беле недеље), оне нису синонимне, већ комплементарне. Док је обредно окретање на витлу имало за циљ поновно покретање примордијалног космогонијског чина, обредно љуљање је вршено ради биокосмичке обнове, која је примарно била везана за лустративно-аграрну сферу, а секундарно се тичала профилактичке заштите.

Ова суштинска разлика између обредног витлања и љуљања се пројектује на њихов годишњи календар: на витлу се окретало само у периодима везиваним за светковање почетка новог годишњег циклуса – Божић (зимска краткодневица) и Бела недеља (покретни датуми блиски 1. марту), а време љуљања се поклапало са периодом буђења и раста вегетације (љуљање на отвореном) и са Божићем (кућно љуљање), када се обнова живота везивала за кућу.

Имајући у виду да се Бела недеља издваја као период посебно интензивног витлања и љуљања, од значаја је сагледавање горепомнутих функција ових обредних радњи у контексту веровања да у овом периоду Земља спава. Представа о Земљи која спава има различите конотације у зависности да ли је посматрамо у космогонијском или биокосмичком смислу: 1) у космогонијском, кореспондира са представом о земљи која још увек не постоји (примордијално, безвремено стање); 2) у биокосмичком се подудара са митемом о Земљи коју (попут уснуле девојке) треба еротски пробудити. Оба ова значења указују на „проблем“ који се комплементарно решава обредним витлањем (космогонијски план) и љуљањем (биокосмички план). Приписивање лустративне снаге овим радњама током Беле недеље треба разумети у контексту синонимности која постоји на релацији *укинута време = првобитно (оргијастичко) стање хаоса*,²³ јер се ради о стању у коме су све баријере између светова (живих, мртвих, демона) поништене, а „капије“ отворене. Обредним витлањем се врши увођење у ово стање, али и његово превазилажење, па сама природа и озбиљност ове радње потврђује претпоставку да је обредно врђење на витлу могло имати виши степен табуираности у даљој прошлости.

²³ О овоме в. *Obnova vremena* у Elijade (2011, 463–466).

Извори

- Antonijević, Dragoslav. 1971. „Aleksinačko Pomoravlje“. *SEZb* 83: *Život i običaji narodni*, knj. 35.
- Begović, Nikola. 1887. *Život i običaji Srba graničara*. Zagreb: Tiskarski zavod „Narodnih novinah“.
- Bosić, Mila. 1996. *Godišnji običaji Srba u Vojvodini*. Novi Sad – Sremska Mitrovica: grupa izdavača.
- Debeljković, Dena. 1907. „Običaji srpskog naroda na Kosovu Polju“. *SEZb* 7: *Običaji naroda srpskog*, knj. 1: 172–332.
- Dimitrijević, Sofija. 1958. „Običaji o praznicima preko godine“. U *Banatske Here*, ur. Milenko S. Filipović, 296–313. Novi Sad: Vojvođanski muzej.
- Djordjević, Dragutin M. 1958. „Život i običaji u Leskovačkoj Moravi“. *SEZb* 70: *Život i običaji narodni*, knj. 31.
- Erdeljanović, Jovan. 1951. „Etnološka građa o Šumadincima“. *SEZb* 64. *Rasprave i građa*, knj. 2.
- Filipović, Milenko S. 1939. „Običaji i verovanja u Skopskoj kotlini“. *SEZb* 54: *Život i običaji*, knj. 24: 277–583.
- Filipović, Milenko. 1949. „Život i običaji narodni u Visočkoj nahiji“. *SEZb* 61. *Život i običaji*, knj. 27.
- Filipović, Milenko i Persida Tomić. 1955. „Gornja Pčinja“. *SEZb* 68. *Rasprave i građa*, knj. 3.
- Filipović, Milenko. 1962. *Prilozi i građa*. Novi Sad: Vojvođanski muzej.
- Frejzer, Džeјms Džordž. 1977 [1922]. *Zlatna grana. Proučavanje magije i religije*. Prev. Živoјim V. Simić. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod. Vol. 1.
- González Bonilla, Luis Arturo. 1939. “Los Huastecos.” *Revista Mexicana de Sociología* 1(2): 29–56.
- González Bonilla, Luis Arturo. 1942. “Los Totonacos.” *Revista Mexicana de Sociología* 4(3): 81–101.
- Grbić, Savatije M. 1909. „Srpski narodni običaji iz Sreza Boljevačkog“. *SEZb* 14: *Život i običaji narodni*, knj. 2: 1–357.
- Ivanović-Barišić, Milina. 2007. *Kalendarski praznici i običaji u podavalskim selima*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Janković, Ljubica i Danica. 1948. *Narodne igre*. Knj. IV. Beograd: Prosveta.
- Janković, Ljubica i Danica. 1949. *Narodne igre*. Knj. V. Beograd: Prosveta.

- Janković, Ljubica i Danica. 1957. *Prilog proučavanju ostataka orskih obrednih igara u Jugoslaviji*. Posebna izdanja Srpske akademija nauka, knj. 271. Etnografski institut, knj. 8. Beograd: Izdavačka ustanova SAN.
- Kostić, Petar. 1969. „Godišnji običaji u Negotinskoj krajini“. *GEM* 31–32 (1968–1969): 363–396.
- Kostić, Petar. 1975. „Godišnji običaji u okolini Bora“. *GEM* 38: 171–194.
- Mićović, Ljubo. 1952. „Život i običaji Popovaca“. *SEZb* 65 (1952): Život i običaji narodni, knj. 29.
- Mijatović M., Stanoje. 1907. „Običaji srpskog naroda iz Levča i Temnića“. *SEZb* 7: Običaji naroda srpskog, knj. 1: 1–169.
- Milićević, Milan Dj. 1894. „Život Srba seljaka“. *SEZb* 1. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Milosavljević, Sava M. 1914. „Srpski narodni običaji iz Sreza Homoljskog“. *SEZb* 19 (1913), Običaji naroda srpskog, knj. 3: 1–442.
- Nikolić, Vladimir N. 1910. „Etnološka građa i rasprave iz Lužnice i Nišave“. *SEZb* 16.
- Obradović, Milica. 1953. „Društvene igre sa područja Kupresa i sreza Jajce“. *Bilten Instituta za proučavanje folkloru* 2: 239–278.
- Pavlović, Jeremija M. 1921. „Život i običaji narodni u kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji“. *SEZb* 22: Život i običaji narodni, knj. 12.
- Petrović, Atanasije. 1907. „Narodni život i običaji u Skopskoj Crnoj Gori“. *SEZb* 7: Običaji naroda srpskog, knj. 1: 333–529.
- Petrović, Petar Ž. 1948. „Život i običaji naroda u Gruži“. *SEZb* 58: Život i običaji narodni, knj. 26.
- Rusić, Branislav. 1963. „Pesme sa pevanjem uz ljuljanje kod Makedonaca i susednih južnoslovenskih i neslovenskih naroda.“ *Rad IX kongresa Saveza folklorista Jugoslavije (Mostar i Trebinje, 1962)*, 333–355. Sarajevo: Obod-Cetinje.
- Stanojević, Marinko. 1929. „Običaji i verovanja na Timoku“. *GEM* 4/4: 42–54.
- Škarić, Miloš Dj. 1939. „Život i običaji 'Planinaca' pod Fruškom Gorom“. *SEZb* 54: Život i običaji, knj. 24: 1–274.
- Vasiljević, Miodrag. A. 1960. *Narodne melodije leskovakog kraja*. Posebna izdanja SANU, knj. 130, Muzikološki institut, knj. 11. Beograd: SANU.
- Vasić, Olivera. 2007. *Narodne igre jugozapadne Srbije*. Knj. 1. Beograd: Art Grafik.
- Vrčević, Vuk. 1889. *Srpske narodne igre koje se zabave radi po sastancima igraju*. Knj. II. Dubrovnik: Naknada knjižare Dragutina Pretnera.

- Vukanović, Tatomir. 1975. *Srpske narodne lirske pesme*. Vranje: Radnički univerzitet u Vranju.
- Vukanović, Tatomir. 2001. *Enciklopedija narodnog života, običaja i verovanja u Srba na Kosovu i Metohiji: VI vek – početak XX veka*. Beograd: Vojnoizdavački zavod.
- Vukmanović, Jovan. 1963. „Prolječni običaji“. U *Rad IX Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Mostaru i Trebinju Od 16. avgusta do 23. septembra 1962*, 259–270. Sarajevo: SFJ.

Литература

- Agapkina, Tatiana. 1995. „Kačeli“. U *Slavjanske drevnosti*. Этнолингвистическиј словар под редакциј Н. И. Толстого. Т. 2, 480–483. Moskva: Международные отношения,
- Agapkina, Tatiana. 1997. „Mitologia i simbolika na narodnite razvlečenja: lûlkite v tradicionnata kultura na Slavianite“. *Blgarska etnologia* XXIII/1–2: 81–95.
- Caillois, Roger. 2001 [1958]. *Man, Play and Games*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.
- Čajkanović, Veselin. 1994. *Sabrana dela iz srpske religije i mitologije*. Pr. Vojislav Đurić. Beograd: grupa izdavača.
- Čausidis, Nikos. 2011. „Ljuljaška i ljuljanje između obreda, igre i umetnosti“. U *Tradicionalna estetska kultura: igra*, 35–63. Niš: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta u Nišu.
- Elijade, Mirča. 2011 [1949]. *Rasprava o istoriji religija*. (Predgovor: Žorž Dimezil). Prev. Dušan Janić. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Gerbran, Alen i Žan Ševalije, prir. 2013 [1982]. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stylos Art – IK Kiša.
- Gipson, Rosemary. 1970. „Los Voladores, The Flyers of Mexico.“ *Western Folklore* 30(4): 269–278.
- Ilijin, Milica. 1963. „Obredno ljuljanje u proleće.“ *Rad IX kongresa Saveza folklorista Jugoslavije (Mostar i Trebinje, 1962)*, 273–286. Sarajevo: Obod-Cetinje.
- Marjanović, Vesna. 2005. *Tradicionalne dečje igre u Vojvodini*. Novi Sad: Matica srpska.
- Marjanović, Vesna. 2011. „Igra kao koncept inverzne realnosti u obredima Srbije“. U *Tradicionalna estetska kultura: igra*, 83–93. Niš: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta u Nišu.
- Milošević-Jankovski, Anka. 1955. „Ljuljanje kao katartična akcija“. *Živa antika* 5: 156–160.

- Nedeljković, Mile. 1990. *Godišnji običaji u Srba*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Petrović, Petar Ž. 1998. „Bela nedelja“, „Vito“ i „Ljuljanje“, „Vreteno“. U Kulišić Špiro, Petar P. Petrović, Nikola Pantelić. *Srpski mitološki rečnik*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Spyridakis, Georgios. 1973. „Sur le balancement printanier chez les Grecs et autres peuples de la peninsule balkanique“. *Makedonski folklor* 12: 117–123.
- Tornjanski Brašnjović, Svetlana. 2015. *Koledarske božićne pesme u kontekstu zimskih kalendarskih obreda*. Doktorska disertacija pod mentorstvom dr Zoje Karanović.
- Zakić, Mirjana. 2009. *Obredne pesme zimskog polugođa. Sistemi zvučnih znakova u tradiciji jugoistočne Srbije*. Beograd: FMU – Katedra za etnomuzikologiju.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Marta Vukotić Lazar

University of Pristina - Faculty of Philosophy
with temporary head office in Kosovska Mitrovica
Department of History of Art
marta.vukotic@gmail.com

Dijana Milašinović Marić

University of Pristina - Faculty of Technical Science
with temporary head office in Kosovska Mitrovica
Department of Architecture
dijanam.marić@gmail.com

Limited Creativity: Women in the Serbian Architecture from the Early 20th Century to Date¹

The purpose of this paper is to point out the change in women's position in architecture in the period from the early 20th century to date through a prism of their architectural and professional achievements as a form of exercising their rights and achieving the equality with their male colleagues. The purpose of this paper is to also shed light on the reasons of tacit acceptance of the system of discriminatory character that allowed the women architects to be only the „anonymous associates“ (so that they could be able to deal with the job of architect), „assistants in the profession“ (urban planners or critics and publicists where they gained the most popularity and success) or to become „female reformers“ particularly in the domain of legal reforms, planning and development, which they essentially became only after the Second World War when the modernisation and emancipation processes took place and when the Law on Invalidity of the Previous Discriminatory Regulations was passed by which the women acquired suffrage. The paper particularly addresses the status of women architects today who are, besides all professional temptations, also in a conflicting situation. They are a pillar of family and social life, on the one hand, while they are constantly facing the attempts to be pushed from the mainstream of professional life and the attempts to deny their importance, role and influence in society, on the other hand.

Key words: modernisation, women architects, emancipation, Serbia, Belgrade.

¹ The paper was written for the need of participating in the International conference „The Aspect of Woman“, held in the Old Power Station – Elektro Ljubljana in Ljubljana on 26th and 27th May 2016 and organized by the RII9+ (Research Institute for Visual Culture from 19th Century to the Present Time), when the paper was published as a summary. The full paper is herein published for the first time.

Лимитирана креативност: Жене у српској архитектури од почетка 20. века до данас

Циљ рада је да укаже на промене положаја жена као стручњака у домену архитектуре у временском распону од почетка 20. века до данас, и то посматрано кроз призму њихових архитектонских остварења и постигнућа у струци, као облика остварења права и изједначења положаја у односу на колеге мушкарце. Рад такође има за циљ да осветли разлоге прећутног прихватања система дискриминаторског карактера, који је женама архитектама омогућавао једино да буду „анонимне сараднице“ (како би могле да се баве послом), „помоћнице у професији“ (урбанисти, планери или критичари и публицисти, захваљујући чему стичу највише популарности и успеха), или да постану „реформаторке“, посебно у домену законодавних реформи, планирања и изградње итд., и то суштински тек након Другог светског рата, паралелно са процесом модернизације и еманципације становништва, као и доношењем Закона о неважности претходних дискриминаторских прописа, када су жене де факто стекле право гласа. У раду је посебно третиран статус жене архитекте данас, која се уз сва професионална искушења налази и у противречној ситуацији – с једне стране, на позицији стуба породичног и друштвеног живота, а с друге се непрестано суочава са покушајима да се потисне из главних токова професионалног живота и да се оспори њен значај, улога и утицај у друштву.

Кључне речи: модернизација, жене, архитектура, еманципација, Србија, Београд.

Introduction

The success on the path to modernization of a society is closely linked to the degree of emancipation of women in that society. This can be also recognized through the process of emancipation of women in the Serbian society which coincides with the creation of the Serbian state from the early 19th century to date. In spite of the efforts in the forties of the 19th century to organize Serbia modelled after the enlightened European countries, the example of the implementation of the Serbian Civil Code in the period of an entire century (1844-1946) shows that women were treated as inferior beings. Under this Civil Code, the position of women was inferior as a whole in all fields, and particularly dramatic in their right to inheritance, as well as in the subordination of married women to their husbands. This also implied the business inability of married women, as well as legal restrictions placed upon them, which means that women not only could not acquire and dispose of property, but they could not deal with any job without husband's consent either. Unlike in Serbia, this idea about the domination of husband over wife marked the family laws in almost all European countries in the period until the Second World War and more in moral context than in legal sense. This kind of domination is also seen in the private laws of nations that formed the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (Kingdom of Yugoslavia from 1929). In the Kingdom of Yugoslavia, under the Serbian Civil Code that was in force in Serbia, only the married women in Serbia within its pre-war boundaries (thus also in Macedonia) were deprived of business ability because husbands had power to directly decide on that. The Monte-

negrin customary law also recognized the power of husband over wife, while the laws in other parts of the Kingdom did not recognize difference between women and men in this respect (Draškić, Popović – Obradović 1998, 15 - 24). After the First World War, the laws of the countries of the newly established Kingdom had to be equalized so as to also adopt the principle of equality between women and men concerning the inheritance, but also the related legal fields. However, the deviations occurred at the very beginning of the process of writing the laws for Serbia and Montenegro. However, there was no equalization of civil rights in any part of the inheritance law, so that the Serbian Civic Code remained in force in Serbia until the end of the Second World War (Draskić, Popović – Obradović 1998, 15 - 24).

The possibility of women's education marked a turning point in women's emancipation and opened a path to an independent choice of profession and to an economic independence of women. This was at the same time a powerful stimulus for women to clearly recognize legal discrimination they were exposed to and to stand firm against it. The numerous educational reforms were a strong factor in the process of modernisation (Božinović, 1996, 51-58; Stojanović, 1998, 239 – 251; Obradović, 1998, 252 - 262).

The Law on Schools, which established a basis for school system, was passed by Prince Aleksandar Karadjordjevic in 1844. It was prepared by Jovan Sterija Popović, the then Head of Department of Education of the Ministry of Education and professor at the Lyceum of Kragujevac, who was working on organizing the school system and education until 1848 (Božinović 1996, 50; Jovanović 2011, 27-57). Although a supporter of educational ideas, Jovan Sterija Popović was conservative regarding the education of girls. In his opinion, the girls schools should be opened with programs adapted to the women's needs. The Decree on Girls Schools was passed in 1846. The first public girls primary school was established in Paraćin in 1845, and then in Belgrade in 1846 (Božinović 1996, 50). The private schools for children and adults, as well as the schools for girls, were also established in this period. Although socioeconomic conditions in patriarchal Serbia made the development of educational system difficult, the work on improving the school system and educational institutions, but also on adjusting their functions to the needs of the country, was continued based on these first and the most difficult steps (Roter – Blagojević 1997, 126-168). In 1863, during the rule of Prince Milan Obrenović, a new Law on Primary Schools was passed according to which the education in schools for boys lasted three years in rural settlements and four years in towns, while the primary education for girls was reduced from six to five years. The school system reform resulted in the establishment of the Women's College in Belgrade in 1863, the institution that has become an ideal of women's education in Serbia. Based on the relationship of the Serbian society towards the Women's College, thus also towards the women's education generally, it was possible to consider the very character of modernisation in Serbia. (Djordjević 1922, 75-111; Djordjević 1924, 264-313; Pejović 1982, 17-40; Perović 1998, 141-161; Pavicević 1999, 74 – 94; Prosić-Dvornić 1985, 47-70; Stojanović 2009, 237-239; Stojanović 1998, 239-251; Ivanović 2002, 169-193). In the same year when this college was established, the Lyceum became the Great School. The Women's College in Belgrade operated until

1913 when, without changing its name, it was transformed into girls gymnasium. The history of this school is the best indicator of the relationship between the patriarchy and modernity in the Serbian society in the second half of the 19th century (Perović 1998, 141-143). In 1870, the women were allowed to attend lectures at the Great School (future University) in Belgrade. In 1871, Draga Ljočić started to attend the lectures at the Great School as a part-time woman student, but under the special conditions – exclusively escorted by professors, thus immediately making known that the society did not approve the presence of women in the Great School. Draga Ljočić abandoned the Great School after only one year and went to the University in Zurich where she graduated from the Medical School as a full-time student. The next women to enrol at the Great School in 1887 were Lepasava Bošković and Kruna Dragojlović, who were the first two full-time women students (Obradović, 1998, 253; Vilotijević 2013, 21-31; Roter-Blagojević 2013, 32-35).

Compared to other students in the Balkan region and in spite of the patriarchal and narrow-minded social environment, unjust Civil Code and numerous accompanying difficulties, the women in Serbia showed a high awareness about the importance of education as a key factor also in the professionalization of architecture. The political changes that took place in 1903 also significantly contributed to the democratization of the school system in Serbia. The women acquired equal rights with men, their future colleagues, to attend lectures at the Great School (University). However, after having finished the studies and after having acquired the degree they were again discriminated: they could neither get the same jobs as men nor sat the state licence exam like their male colleagues having the same degrees acquired from the same faculties, neither were they allowed to advance in the profession. They were less paid and did not have the right to pension. It was only after the end of the Balkan wars and the First World War that the law by which the men and women physicians were given the same rights for the same duties was passed. The similar rights were also given in the domain of other professions (Božinović 1995, 80 – 81; Obradović, 1998, 254).

The women in certain professions, with degrees of the School of Medicine, Faculty of Philosophy, Faculty of Technical Sciences, Faculty of Agriculture, etc., quickly realized that they themselves had to struggle for the equalization of their rights with the rights of their male colleagues in the same professions, as well as that the legal regulation of the status of women as professionals in Serbia was a precondition for the improvement of their role and position in society. With strengthening the social institutions, the professional education was stimulated, thus becoming a key factor of social mobility (Stojanović, 1998, 239 – 240). The number of students who studied abroad increased, and amongst them also a number of women who acquired faculty degrees abroad. Very early, the girls were also included in the scholarship programs for studying abroad (Trgovčević 1998, 90 -92). The education of girls in the 19th and 20th centuries caused numerous conflicts between the traditional and the modern social currents in Serbia. The development of education has always been closely linked to the political and social life of a country, thus also in Serbia, although it has been always emphasized that the essence of this resistance

was in the then attitude that the school „subverts the values of patriarchal society“ and that it was a real threat to the ideal of the Serbian woman.

After the end of the Second World War, women were given equal inheritance right with men in legal practice based on the Law on invalidity of legal regulations passed before 6 April, 1941, in the time of enemy occupation (Božinović 1995, 159). The constitutional principle of equality between women and men, principle of the mother and child protection and principle of equal pay for the same work were established only by several laws and other regulations in which these rights were defined in detail. The basic Marriage Law (1946) by which the Church was separated from the State and the civil marriage was mandatory and which placed all relationships in marriage on an equal footings was amongst the first laws passed by the Federal Assembly. This Family Law was actually a Program of Equality between Women and Men. Several other laws related to the family matters (Basic Law on the Parent-Child Relationship, the Child Adoption Law, Guardianship Law, Law on Social Insurance of Workers, Civil Servants and Employees, etc.) specified the equality of women. Although the demand for women's suffrage was put forward in an organized way already from the second half of the 19th century, the results of this struggle were realized only after the Second World War in Yugoslavia, thus also in Serbia, when women were granted the right to vote, the political right recognized as a fundamental human right (Božinović 1996, 157-159).

Famous women architects in Serbia from the early 20th century until breaking out of the Second World War

In the 19th and early 20th centuries, the Serbian engineers acquired technical education abroad, at the universities in Munich, Karlsruhe, Berlin, Aachen, Vienna, Zurich and Budapest, while after the First World War, at the universities in Paris, Prague, etc. With the transformation of the Lyceum into the Great School in 1863, and later with the establishment of a separate Department of Architecture of the Technical Faculty in Belgrade in 1897, the conditions for the education of architects in Serbia were created. In Belgrade, the then capital city of the Kingdom of Serbia, Coats and Slovenes, later the Kingdom of Yugoslavia, the cultural institutions started to be established in spite of numerous problems and difficulties (operas and ballet in 1919, “Cvijeta Zuzorić” Art Pavilion in 1928 and the Museum of Contemporary Art in the Residence of Princess Ljubica in 1929 which was transformed into the Museum of Prince Pavle in 1936 and accommodated in the New Courthouse, etc.). The cultural life developed in the spirit of Europe. The influences came through different paths, through education of young people abroad, through books, exhibitions, visits of famous figures from abroad, cultural exchange between Belgrade and European cities, etc.

In the first half of the 20th century, the women architects also won their place amongst the highly educated professionals. Except for the works of the first woman architect, Jelisaveta Načić, their activities have not been comprehensively explored, although there is an entire generation of women architects whose activities have laid the foundations of conquering the professional equality in society.

The greatest merit for initiating this theme also belongs to a woman, the historian of architecture, Divna Djurić Zamolo, who started an extensive research on life and work of women architects enrolled in the Faculty of Architecture, University of Belgrade, in the period 1896-1940. This great research undertaking of Divna Djurić Zamolo was interrupted by her death. (Djuric – Zamolo 1996, 1 - 89).

The first generation of women who significantly contributed to women's emancipation in all spheres of social activity also includes the women who were amongst the first to acquire faculty degrees in the then typically men's professions, such as architecture. Jelisaveta Načić was the first amongst them. She also became the first woman student of technical sciences in 1896, in the first generation of the students at the Technical faculty (Grujić 1973, 281-282; Nožinić 1983, 275-276). Exactly in these years, the reforms at the then Technical Faculty started. In 1898, the Technical Faculty was divided into three departments: the Engineering and Construction Department, the Mechanical-Engineering and Technical Department and the Department of Architecture (Grujić 1973, 268). Jelisaveta Načić graduated from the Department of Architecture in 1900 and was immediately afterwards employed in the Department of Architecture, as a technical trainee in the Ministry of Construction. She was promoted to assistant architect already in 1901 and passed the state licence exam in 1902. However, she could not be employed in civil service because, under the law, only men were entitled to the civil service jobs. More precisely, the then regulations specified that „only the persons who completed military service can be civil servants“. Her love towards the profession and persistence resulted in her employment with the Department of Civil Engineering and Architecture of the Belgrade Municipality. Thus, together with Draga Ljočić, the first woman physician in Serbia, Jelisaveta Načić as the first woman architect became a pioneer in paving the path towards the employment of women in the civil service (Ibrajter Gazibara 2014, 42). Her first social and professional engagement was in the Association of Serbian Engineers and Architects in which she was an active member. She did not like to expose herself politically and, although turned to architecture, she was known to be a close friend of Dimitrije Tucović and a social democrat (Nožinić 1983, 276). For Jelisaveta Načić, the first woman student of architecture at the Great School in Belgrade, just like for Draga Ljočić, the student of medicine in Zurich, or Nadežda Petrović, the student of painting in Munich, the political determination was a parallel vocation, which would give to their vocations during their lives and work what Latinka Perović defined as (1993, 113) “some higher purpose: the profession as a service to people“. Jelisaveta Načić as an extremely active architect in the Belgrade Municipality was at the same time the only woman who worked in the Department of Civil Engineering and Architecture where she was the most active architect. Her work was interrupted after she was sent to the Neusiedl internment camp in 1916. There, she met an Albanian patriot and intellectual Luka Lukai whom she married in 1917 and gave birth to their daughter in the camp. She never again dealt with architecture, neither had she introduced herself as architect ever again (Nožinić 1983, 276-277; Djurić – Zamolo 1996, 1 - 89)).

Jovanka Bončić was the first woman who decided to study abroad where she went after having finished the Third Boys Gymnasium. Before going to study

abroad, she first started to study at the Great School in Belgrade because the students were eligible for the study abroad scholarships only after having finished the Great School. Jovanka Bončić was granted the scholarship by the Ministry of Construction to study in Darmstadt. She started studying there in academic year 1909/1910. There she met architect Andrei Katerinich from Russia whom she later married. After having acquired the degree in 1913, she became the first woman to graduate from the Technical Higher School in Germany (Trgovčević 1998, 90 – 92; Borovnjak 2008-2009, 265-266).

The period 1919-1929 in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes is characterized by an intense architectural activity that was followed by the progress of cities in the fields of urbanisation, electrification, asphalt paving of roads, industrialisation of larger centres, etc. (Kojić 1979, 1–4). The architectural policy also related to the development of vocational high schools and gymnasiums. Jovanka Bončić Katerinić designed numerous school buildings, which was in accordance with the state policy of reconstruction and development of the country. In Belgrade, her two school buildings stood out by their architectural composition design, while morphological structure of the buildings indicated the contemporary trends which Jovanka Bončić Katerinić employed in the later phase of her creative work. After having drawn up plan for levelling Queen Natalija Street and Dobrinjska Street, Jovanka Bončić Katerinić also designed the building of the „Queen Matria“ Women Teachers' Training School in line with the Program of the Ministry of Education. The building was soon built according to the latest school and hygienic standards at that time. After a decades-long schooling in unsanitary conditions, the schoolgirls were happy to move into one of the biggest and the most modern school buildings in Serbia. The school was named after Serbian Queen Maria who was a great benefactor of poor schoolgirls. The building was built in 1935, while the initiative to build a boarding school next to the school was abandoned for financial reasons.

The common denominator in all university centres in the Kingdom was the lack of basic conditions and financial resources for their successful operation. In 1939, the Ministry of Education passed the decision on an emergency construction of buildings in Belgrade, Zagreb and Ljubljana and the development and organization of institutes. The Faculty of Veterinary Medicine in Belgrade was assigned land in the area of former Jatagan Mala, across the Karadjordjev Park. The building of the Faculty of Veterinary Medicine was conceived as a monumental freestanding two storey building in the lower part of the block in Bulevar oslobođenja, and was built in 1941 according to the design of Jovanka Bončić Katerinić. The facades were executed without any ornaments, whereby the volumes of the emphasized pure forms essentially became ornaments themselves.

Milica Krstić belonged to the same generation. Her body of work was marked by designs of school buildings, from the small-town and rural elementary schools across Serbia to the representative gymnasiums in Belgrade. The period after the First World War was marked by construction activities, while design of school buildings was entrusted to the Department of Architecture of the Ministry of Construction that was responsible for design of schools in Serbia, Montenegro and Macedonia (Toseva 1997, 95 – 112). In the period in which Jovanka Bončić Kateri-

nić headed the construction of the Women's Teachers' Training School building, the Milica Krstić's design of the Second Girls Gymnasium building was already materialized. Both buildings were situated in Queen Natalija Street. The Gymnasium building was academically conceived. The implementation of the elements of the Serbian medieval art was aimed at encouraging the association with both the tradition and the reputation and continuity of this school, one of the oldest schools in Serbia from which all girls gymnasiums and the Teacher's Training School stemmed from. Therefore, it was only natural to indirectly emphasize the importance of this representative building by an architectural expression inspired by the past. The building was built in 1934. It was not only one of the most monumental school buildings in Belgrade in the period between the two world wars, but also a place from which the most educated women in Serbia sprang and in which a famous women writer Isidora Sekulić was a teacher. As a senior adviser in the Ministry of Construction, Milica Krstić was assigned to design the building of the First Boys Gymnasium. The building is situated in Dusanova Street in Dorcol, Belgrade. Its side facades face the streets of Dobracina and Dositejeva. Unlike the building in Queen Natalija Street, this building was conceived in a modern spirit. With its reduced and pure forms, this building next to the Aleksandar Nevski Church designed by Jelisaveta Načić, the first woman architect in Serbia, shapes to a great extent the urban image of this part of the city. Milica Krstić persistently and consistently struggled for the affirmation of women in architecture. In addition to her duties in the Ministry of Construction, she was also active in other fields, such as writing articles for publication and art critique. She also held lectures on the topic „Technics and Culture“. In 1937, she was in Paris at the International Congress of Architects and the International Congress of Housing and Town Planning. Milica Krstić also exhibited her designs in important exhibitions of that time, amongst which the exhibition entitled „Women artists of Small Antanta“ in 1938 stands out. In this exhibition, Ružica Ilić, Danica Kojić, Desanka Jovanović, Jelena Mirić and Jelisaveta Načić also exhibited their works.

The first generation of architects was followed by a younger generation of women architects who graduated from the Department of Architecture at the Technical Faculty of the Great School in Belgrade. Amongst them were: Danica Kojić, Vidosava Ignjatović, Bogdanović Zanka, Zečević Anka and many other (Djuric – Zamolo 1996, 1 - 89). The women who graduated from the Great School managed to win a struggle for the important and responsible positions in the most renowned professional institutions such as: the Ministry of Construction, Ministry of Transport, Belgrade Municipality, technical services of municipalities across Serbia, technical departments in banates, leading design offices, etc. Many of them successfully cooperated on designs of the then leading names of Serbian architecture: Dragiša Brašovan, Momir Korunović, Milan Zloković, Petar Bajalović, etc. They also cooperated on designs of the Russian architects who fled from Russia to the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes after the Russian Revolution: Nikola Krasnov, Vasilije Androsov, Ivan Rik and other. Several women architects stand out among them. They left the profound traces in the Serbian architecture in the period between the two world wars, both by their

significant and voluminous body of work and by their persistent struggle for the professional affirmation of women and for gender equality in Serbia.

Danica Kojić from the younger generation of women architect who acquired degree from the Great School after the First World War occupies an important place in Serbian architecture. Working in the Ministry of Construction that was responsible for the school buildings design in Belgrade, Montenegro and Macedonia, she also designed several small school buildings in Serbia. Danica Kojić passed the state licence exam in 1928 and acquired the title of an independent architectural designer. She met architect Branislav Kojic in the Ministry of Construction whom she later married and left the Ministry. She was tightly linked to the design and professional activities of her husband until the end of her life. In 1928, the spouses opened a private design office at 15 Dobračina Street in Belgrade which operated until 1941. At the beginning, they drew up and signed designs together. Danica was also engaged in the administrative work of the design office, elaborated the designs, produced bills of quantities and made preliminary calculations. As an excellent draftsman, very soon she turned to interior design. In the period 1927-1938, she designed interiors for a series of the public and residential buildings (Kojic 1976, 17-19; Toseva 1996, 109 – 121). Danica Kojić was also socially engaged, primarily in the popularization of art and affirmation of the architectural profession. She was a member of the Club of Architects of the Belgrade Section of the Association of Engineers and Architects of Yugoslavia (UIJA) and an active member of the „Cvijeta Zuzorić“ Association for Providing Help to Fine Artists. She participated in several congresses together with her husband, exhibited her works with the „Zograf“ Group in the exhibition in Osijek, as well as in the abovementioned exhibition „Women Artists of Small Antanta“.

The abovementioned first generation of women architects who acquired degrees in Serbia until the beginning of the Second World War left an indelible trace not only in the activities of the Department of Architecture of the Ministry of Construction, Belgrade Municipality or private design offices, but also in overall Serbian architecture of that time. However, the art of building and planning in Serbia until the beginning of the Second World War was still completely in man's hands. After the victory over the fascism and after the partisan movement, a new period of Yugoslav history began. This was the period marked as the beginning of the massive and great social, political and economic changes. These changes were reflected not only in the political, ideological and social spheres, but also in the urbanisation of Yugoslav rural environments and emancipation of people, as well as in industrialisation and in one's own involvement in building the socialist society of the war-devastated country. The participation of women in the National Liberation Struggle (NOB) was of extreme importance for the post-war social activities in the reconstruction and industrialisation of the country, where the need for „bringing in the women in the economy“ was crystalized as an important task.

Role of Women in Serbian Architecture after World War II

In the genesis of the relationship towards the women professionals, the situation has somewhat changed in the period after the Second World War when the position of women was legally equalized with the position of men. (Božinović, 1996, pg. 229). In the area of architecture as predominantly male profession, there were much more women who were in important positions: leading positions in the urban planning and design institutes of the People's Republic of Serbia (PRS) or in main bureaux and construction companies, where they performed different jobs in the domain of their profession, starting from design, supervision of building construction, through the work in the audit and competition commissions, as well as in other professional commissions. Compared to the period between the two world wars when only a small number of women dealt with teaching, research and architectural heritage protection, their number increased in the period after the Second World War. Amongst them, the following women stand out as excellent architects and organisers of jobs: Jovanka Jeftanović (Belgrade, 1912-1994) who worked in a design bureau together with V. Maksimović and Dj. Lazarević until 1941 and, after the WW2, in the Urban Planning Bureau, Urban Planning Institute (1945-1948) lead by architect Nikola Dobrović (Vukotić – Lazar 2002, 60-84; Manević 2008, 170) and Urban Planning Institute of Serbia (until 1950). Soon afterwards, in 1955, Jovanka Jeftanović established "Projektbiro" together with architects M. Mitrović and R. Tomić where she worked until retirement in 1968. This extremely energetic and talented woman architect of manifold interests in urbanism, architecture, interiors and memorial buildings, drew up a series of master plans for the cities in Serbia (Kragujevac, Krupanj, Arandjelovac, Loznica, Obrenovac) and built many buildings, mainly hotels. She also designed interiors for the buildings she designed („Palisad“ and „Lovac“ hotels in Zlatibor, „Kragujevac“ and „Šumarice“ in Kragujevac, etc.) Palisad Hotel in Zlatibor is amongst a very successful designs materialized in the spirit of regional architecture.

Olga Divac (Beograd, 1921 – Beograd, 1998) was a very influential woman architect in her profession. She worked in companies „Novi Beograd“ (1950-1953), „Komgrap“ (1953) and „Beogradski sajam“ (Engl. “The Belgrade Fair”, 1953-1958). Her works left a significant mark on the City of Belgrade (parks, pedestrian subways, professional work). She managed the construction of the Youth Centre (1959-1961), worked in the Belgrade Directorate for the Development of River Bank, Riparian Areas and River Basins (1968-1973) and in „Hidrozavod“ company until retirement in 1962 (Manević 2008, 96). Velisava Vela Dimitrijević (Zagreb, 1921) was the first woman architect – scenographer. She designed and supervised the execution of works on objects for decor of numerous films amongst which the decor objects for the film “HOJA! LERO!” in Belgrade and Promajna stand out. She also designed interiors, such as the interiors for „Novi Dom“ department stores (Belgrade, Ivangrad, Priština, Sarajevo, Split, etc.) (Milasinović Marić et al., 2010, 82-83). None of these architects have got a place they deserve in professional periodicals because, although women could work equally with men, their equality was declarative in nature, while in reality the practice was different and still favoured men. This was the time when much more men than women dealt with

design and architecture, because architecture, as a job, brought both a solid income and certain social recognition, which was as a rule intended only to men, even in the mixed architectural teams. This is particularly obvious in the sphere of responsible design and authorship, i.e. signature that is put on the materialized design or realized project. We could observe that, in the period after the Second World War all the way to the beginning of the seventies of the twentieth century, the women architects were declaratively equal, but in fact discriminated: they were technical draftsmen in most cases and, in the sphere of architectural practice, they elaborated designs of other architects or dealt with administrative and organizational matters.

Woman architect Milica Šterić (1914-1997) was a special person, the exception that confirmed previous views. She was one of the founders and a long-time director of the Architectural and Structural Department within the famous construction company „Energoprojekt“ (Bogunović 2005, 1104-1106). Milica Šterić had a decisive and strong character that was additionally supported by the powerful company, and she was also a person with a clear political determination. Together with her design team, she built a number of different types of buildings all over the world and in the then Yugoslavia. Her architectural poetics was in keeping with the time and ideas of the CIAM, as well as with the leftist spirit. She was completely dedicated to building up the country, particularly its industry and infrastructure, as well as to the affirmation of the architecture role in building a new ambience for the new (socialist) man. The „Energoprojekt“ building was her most important design (1960). It was a novelty for the Serbian architectural space both by its structure and by the material used. This was one of the first high-rise office buildings designed under the influence of international style, with a metal and glass modular facade and curtain wall as a major component of architectural expression (Bakić 2011, 144).

Woman architect Ivanka Raspopović (1930-2016) is one of the interesting and intriguing examples of that time. She was a designer in the „Rad“ and „Srbijaprojekt“ construction companies. She built her most important buildings together with architect Ivan Antić (1923-2005). Although she equally signed two designs of extremely important buildings of the Serbian architecture, the masterpieces: the Museum of Contemporary Art (1960-1965) and the „October 21“ Memorial Museum dedicated to the victims of fascist terror in Šumarice, Kragujevac (1948-75), Ivanka realized her professional designer's carrier in the shadow, without exposing herself and her great achievements, unlike Professor and Academician Ivan Antić who accomplished remarkable architectural achievements that are evident in his body of work, both in the domain of the profession and in the domain of social affirmation. The reason why Ivanka Raspopović did not want to make herself more visible lied in her modest character and dedication to her work, as well as in the general (patriarchal) spirit that prevailed in the society. When considering a share of each of these two architects in these deeply conceptually conceived works, a possible share of woman's hand could be recognized in the segments of fine poetics and significance of form. In every interview, both Ivanka Raspopović and Ivan Antić underlined an absolute equality in creating these masterpieces (Milasinović Marić 2005, 7-13, Jovanović 2013). Actually, if we

compare the Museum of Contemporary Art or the „October 21“ Memorial Museum in Sumarice with the overall body of work of Ivan Antić, we observe that the structure, pragmatism, rationality, purposiveness of the form, as well as his excellent and appropriate use of materials dominate in his own designs that affirmed him in the world of architecture, while, on the other hand, in the works he created together with Ivanka Raspopović, the architectural forms reached the very aesthetic essence, spirituality, poetics and symbolism of an abstract sign in space, which Antic once again achieved in the „25 May“ Sports Centre at the foot of the Kalemegdan Fortress.

In further genesis of the place of women architects in society, in the early seventies of the twentieth century, a series of teams of architects composed of married couples emerged. They built their careers working together as a team where they achieved equality in authorship, as well as the professional. The circumstances, specificity of their relationship and activities of each of these teams are different. Their architectural poetics spring out of their individual sensibilities, but also out of the very character of architecture that requires a full commitment and dedication.

A married couple, Ljiljana Bakić (1939) and Dragoljub Bakić (1939), have tied their architectural career to „Energoprojekt“, the „Architecture and Urbanism“ sector, which had large projects in Africa and in Belgrade, and where they were chief architects who accomplished important and recognizable works: Congress Centre and Sheraton Hotel, Harare, Zimbabwe (1983-85); the „Pionir“ All-Purpose Sports Hall (1973-4) and the Ice Hall (1977-78); „Višnjička Banja“ suburban settlement (1978,80, 86) and the „Nova Galenika“ (1975-76) large residential settlement in Belgrade, as well as many others. Their architectural language is characterized by a tendency towards the structuralistic, expressive and brutalistic statement in architecture (Milasinović Marić 2010, 468-9). The „Pionir“ All-Purpose Sports Hall is their most important jointly designed building in Belgrade. At the time it was built, the building was a unique multi-functional space which technical possibilities enabled both the holding of sports events and the holding of rock concerts, congresses, festivals, etc. Both authors achieved full equality within the Bakić's team. In addition to her architectural activities, Ljiljana Bakić also wrote articles for publication. She published a valuable study, the book entitled „The Anatomy of B&B Architecture“ (2012), in which she also gave her view of her own and Dragoljub's rich careers, along with the contextualization, analysis and description of architectural scenes in Serbia and in the world that influenced their architectural language (Bakić, 2012). It is clear that this author's couple achieved important results both because of their own poetics in harmony with the spirit of time and because of the combination of different man's and woman's sensibilities.

Milenija (1941) and Darko (1940) Marušić are another team of architect, a unique phenomenon on the Serbian architectural scene. They are architects who have had intimate and professional ties since their faculty days and who have over time developed a common poetics based on a strong mutual respect. Born in Valjevo, Milenija has tied her professional career to the Institute of Architecture and Urban & Spatial Planning of Serbia (IAUS) from 1965 until today. Darko, born in Omiš, Croatia, after being employed in the IAUS, went to work at the Faculty of

Architecture of Belgrade where he has built his career as professor, from a teaching assistant to full professor (Bogunović 2005, 954-957). They are both completely dedicated to architecture and also professionally and socially strongly engaged. They cherish each of their projects with equal passion and love, but also as their own architectural poetics which they are developing based on a dual, plural code, each wishing to leave his or her own trace in their joint works. Out of their rich body of work, we will single out: „Cerak Vinogradi“ settlement in Belgrade (1981); "Cvečara" group of family houses in Belgrade (1993); mixed use residential and office building in Novi Sad (1999); mixed use residential and office building in Bulevar kralja Aleksandra in Belgrade (2000); Petrol Station in Belgrade (2003); and the Metals Bank office building in Novi Sad (2008). Each of these buildings is a result of a studious and thoughtful idea for which they have received some of the prestigious professional awards. All of their buildings look like being against the hasty pace of modern life and they are the result of a long, hard and slow thinking about space, shape, function and meaning, all in the spirit of the neo-rationalist postulates of the European postmodern architecture that started with the thinking of Aldo Rossi and his book „The Architecture of the City“ (the revival of the idea about the street, square, smaller urban ambiances, etc.). The subtlety and visual effects, manifold meaning, aesthetics and richness of sensations are characteristics of their architecture and method of work where the duality is emphasized as a basis on which the architects erect their edifices made up of communication, respect and delicate interweaving. This architectural team has also achieved a full equality, both in architectural expression and in social recognition.

The late 19th century brought numerous changes both political and social, as well as structural ones. The state institutions and the state or public companies were no longer the most important investors, but the private investors and foreign capital also became important. New parameters were established, the professionalism was devaluated, architectural space became a polygon of the fight for the job, while architecture was considered as „goods“. The youngest generation of the women architects grew up in such atmosphere of general destruction. They acted from the position of employed women, independently, within a team or in their own bureaux. These were the capable, educated and decisive women who, paying no attention to the well-established views of their mothers and grandmothers, social obstacles or man's lobby in the world of architecture, bravely conquered space in the world of architecture freely entering the arena of the eternal fight for the realization of projects and preservation of the authorship of work, as well as entering the fight with investors that constantly needed to be educated and to which basic postulates and the logic of modern architecture also needed to be explained.

Amongst them, women architects Ksenija Bulatović (1967) and Vesna Cagić Milosević (1970) stand out. They often work as a team building many buildings, designing the interiors and winning the awards at different architecture competitions. Their works have entered in the focus of the profession when they received a prestigious award given by the daily „Novosti“ for the Best Architectural Work in 2008 (Kadijević, 2009, 203-212). Both authors deeply respect the fact that

every place bears its own spirit, characteristics and specificities to which architects should be particularly sensitive and which they have to recognize in order to achieve the continuity with the area, history and memory. Their common characteristic is that they consider architecture not only as an utilitarian activity, but they also deal with architecture in a multi-layer way, through scientific observation and practical work, as well as by designing the buildings based on architect's credo that a new structure has to summarize the essence and importance in order to achieve the spatial and temporal context. They jointly built several buildings: two office buildings in Takovska Street (2003 and 2007-14); office building in Bulevar of Zoran Djindjić (2008); the building of the Government of the Republic of Srpska in Banja Luka (2007); reconstruction and interior of the „Fontana“ cinema in New Belgrade (2011), etc. They also work independently. In her own „Cubex“ bureau, Ksenija Bulatović has independently materialized many designs with her associates, while Vesna Cagić, Associate Professor at the Faculty of Architecture of Belgrade and President of the Association of Belgrade Architects, has materialized several notable designs. Although different by their character and sensibility, their professional cooperation is excellent, and their results are visible. Regarding the issue of women's position in architecture today, they both perceive the real situation that is still discriminatory in spite of improvements relative to the previous times. The pragmatism, thorough work, comprehensiveness and focus on architecture is obvious and recognizable in their works (Milasinović Marić 2015, 6-15).

In this brief overview of the women's position in Serbian and world architecture, which is only a sketch and in which only some of the typical examples have been highlighted, we will also mention Jelena Ivanović Vojvodić (1962) as the last in the series of the women architects. She founded the „Birovia“ Bureau together with her husband Goran Vojvodić who is also a successful architect and professor. Jelena is also an independent woman architect, professionally and socially engaged, and Professor at the Megatrend University in Belgrade. Within her wide range of fruitful activities, this female author has signed numerous designs and won several professional awards. Out of her most important works, the following should be mentioned: Villa in Temisvarska Street; Djoka Jovanović's family house and summer house in Bigovo, Montenegro (2004, 2010, 2010 with V. Milunović); „Eurocentar“ office building in Makedonska Street in Belgrade (2003 with M. Bojović and S. Litvinović), and a number of other buildings that all reflect the sensibility for the contemporary functional architecture. She draws inspiration from the regional and from the local, and continues to cherish the accumulated knowledge she has gained in Prizren, the town from which she originates. To Jelena, architecture is her life, while she looks at her job of architect in a positive way, as an activity that improves the quality of people's lives. In her interview which she has given to the authors of this text, she has noticed that in the 21st century, women still face discrimination in their career in architecture, while different positions in the society are still not reachable to many successful women architects. The complexity of the profession, great work, painstaking process of materializing the works, as well as the complexity of psychological, interpersonal relationships are still today the obstacles to the full affirmation of women in architecture. In addition to all professional challenges, modern women are also in

the conflicting and paradoxical situation. On the one hand, their role as a pillar of the family and social life has been constantly confirmed, and, on the other hand, there are numerous attempts to push them from the mainstream of social life and to deny their importance and role in the society (Šiljaković, 2005).

Conclusions

All examples herein indicate a continuous changes in women's position in architecture that have taken place simultaneously with the formation of modern Serbian state and turbulent time, 20th and early 21st centuries, which is still unfavourable compared to the status of men in the same profession. Still, a change for the better is noticeable: it is evident that much more women are dealing with architecture, so that architecture is no longer a predominantly man's profession. We come across the names of women architects that have had the opportunity to express their architectural attitudes and affirm their own poetics. Furthermore, much greater independence, decisiveness and attempt to preserve and foster their own selfhood in spite of the necessity of teamwork is also noticeable. We can also notice their high professionalism and pragmatism, which affirm women relative to investors who still prioritize men. In spite of positive changes, there is an evident tendency of professional repression of women, as well as the tendency of preventing their full expression and affirmation in society. It is obvious that we live in the world of architecture that was designed by men for centuries and that women, with their specificities, poetics, feeling for materials, colours, essambles, structures, have not yet said what they think about the space, as well as that this is a stimulating challenge about which one should think.

References

- Bakić, Ljiljana. 2012. *The Anatomy of B&B Architecture*. Belgrade.
- Bogunović, Slobodan – Giša. 2005. *Arhitektonska enciklopedija Beograda XIX i XX veka, II. Arhitekti* [Encyclopaedia of Architecture of Belgrade, II. Architects]. Belgrade: Beogradska knjiga.
- Borovnjak, Djurdjija. 2008 – 2009. *Arhitektura dva skolska objekata Jovanke Bončić Katerinić u Beogradu, zgrada Ženske učiteljske škole i Veterinarskog fakulteta* [Architecture of two school buildings designed by Jovanka Bončić Katerinić in Belgrade, the buildings of the Women Teachers' Training School and Veterinary Faculty]. *Annual of the City of Belgrade*, Vol. LV - LVI: 265 – 290.
- Božinović, Neda. 1996. *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku* [Woman's Issue in Serbia in the 19th and 20th Centuries]. Belgrade: Pinkpress.
- Draškić, Marija i Popović – Obradović, Olga. 1997. "Pravni položaj žene prema Srpskom građanskom zakoniku (1844 – 1946)" [The legal status of women under the Serbian Civil Code (1844 – 1946)]. In *Srbija u modernizacijskim*

- procesima 19. i 20. veka. Položaj žena kao merilo modernizacije* [Serbia in modernisation processes in the 19th and 20th centuries. The position of women as a measure of modernisation], 11-25. Belgrade: Institute for Recent Serbian History.
- Djordjević, Tihomir R. 1922. *Iz Srbije kneza Milosa. Kulturne prilike od 1815 - 1839. godine* [Serbia during the Rule of Prince Miloš. Cultural conditions in the period 1815 - 1839]. Belgrade: The Publishing Bookstore of Geca Kon.
- Djordjević, Tihomir R. 1924. *Iz Srbije kneza Milosa. Stanovništvo – Naselja* [Serbia during the Rule of Prince Miloš. Population – Settlements]. Belgrade: The Publishing Bookstore of Geca Kon.
- Djurić–Zamolo, Divna. 1996. „Građa za proučavanje dela žena arhitekata sa Beogradskog univerziteta generacije 1896 - 1940“ [“Material for exploring the works of women who graduated from the Belgrade University – the generation of students 1896 – 1940”]. *PINUS zapisi* No.5.:1 – 89.
- Ibrajter – Gazibara. 2014. “Jelisaveta Nacic talentovana graditeljka Beograda” [Jelisaveta Nacic – the talented woman architect]. In *Žene u arhitekturi: savremena arhitektura u Srbiji posle 1900* [Women in Architecture: contemporary architecture in Serbia since 1900], editor-in-Chief Milena Zindovic, 42-49. Belgrade: Centre for Architecture.
- Ivanović, Nevena. 2002. „Obrazovanje žena: Izazov zajednici?“ [Education of Women: Challenge for Community?]. *Rec.* No. 65/II: 169 - 192.
- Jovanović, Jelica. 2013. *Zagonetna dama naše moderne /A Mysterious Lady of Our Modern Movement/*, www.cab.rs/tag/ivanka-raspopovic. (accessed 27.06. 2016)
- Kadijević, Aleksandar. 2009. “Interpolacije u beogradskoj novijoj arhitekturi. Neomodernistička autorska interpolacija u Takovskoj ulici (2003-2008)” [Interpolations in the recent Belgrade Architecture. Neo-modernist author’s Interpolation in Takovska Street (2003-2008)]. *Nasledje* X: 203-212.
- Kojić, Branislav. 1979. *Drustveni uslovi razvitka arhitektonske struke u Beogradu 1920 – 1940. godine* [Social conditions for the development of architectural profession in Belgrade in the period 1920 – 1940]. Belgrade: Academy of Science and Arts (SASA), Special editions, Vol. DXVI. Department of Social Sciences, Vol. 81.
- Kulić, Vladimir. 2005. “Žene u arhitekturi: imena, brojevi, strategije” [Women in Architecture: Names, Numbers, Strategies]. In *Mapiranje mizoginije u Srbiji II* [Mapping Misogyny in Serbia II], Vol. 2, edited by Marina Blagojevic, 250-265. Belgrade: AZIN.
- Marković, Peđa J. 1992. *Beograd i Evropa 1918 – 1941* [Belgrade and Europe in the period 1918 – 1941]. Belgrade: Savremena administracija d.d.

- Milašinović Marić, Dijana. 2005. "Disciplina arhitekture i sloboda duha" [Architecture Discipline and Freedom of Spirit]. *Arhitektura i urbanizam* 16/17: 7-13.
- Milašinović Marić, Dijana. 2010. *Bakić, Dragoljub i Ljiljana*, Srpska enciklopedija /The Serbian Encyclopaedia/, Vol. I, Novi Sad-Belgrade: Matica Srpska, SANU, Institute for Textbooks Publishing: 468-9.
- Milašinović Marić, Dijana, Lovrić, Vladimir, Bulajić, Zoran, ed. 2010. *Portreti arhitekata: retrospektiva članova Arhitektonske sekcije ULUPUDS-a* [Portraits of Architects: Retrospective of members of the ULUPUDS Section for Architecture]. Belgrade: Vizuelno.
- Milašinović Marić, Dijana. 2015. "O kontekstu u arhitekturi. Ksenija Bulatović. Vesna Cagić Milošević" [About the Context in Architecture. Ksenija Bulatović. Vesna Cagić Milošević]. In *Arhitektura u Kontekstu*, prepared by Danica Jovović Prodanović. Belgrade: Cultural Centre of Belgrade.
- Nožinić, Olivera. 1983. "Jelisaveta Načić – prva žena arhitekta u Srbiji" [Jelisaveta Nacic – the first woman architect in Serbia]. *Zbornik za likovne umetnosti Matice srpske* [Matica Srpska Collection of Visual Arts], No. 19: 275 – 294.
- Obradović, Mirjana. 1998. "Udruženje univerzitetski obrazovanih žena u Jugoslaviji 1927 – 1941. godine." In *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka. Položaj žena kao merilo modernizacije* [Association of University-Educated Women in Yugoslavia in the period 1927 – 1941, In: Serbia in modernisation processes in the 19th and 20th centuries. The position of women as a measure of modernisation], 252-262. Belgrade: Institute for Recent Serbian History.
- Perović, Latinka. 1998. "Modernost i patrijahalnost kroz prizmu državnih ženskih institucija: Viša ženska skola (1863-1913)". In *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka. Položaj žena kao merilo modernizacije* [The modernity and patriarchy through the prism of public women's institutions: Women's College (1863-1913), In: Serbia in modernisation processes in the 19th and 20th centuries. The position of women as a measure of modernisation], 239-251. Belgrade: Institute for Recent Serbian History.
- Perović, Latinka. 1993. *Srpsko – ruske revolucionarne veze. Prilozi za istoriju narodnjastva u Srbiji* [Serbian-Russian revolutionary ties. Contributions to the history of populism in Serbia]. Belgrade: Public Company „Official Gazette of FRY“.
- Prošić-Dvornić, Mirjana. 1985. „Žensko pitanje u Srbiji krajem XIX i početkom XX veka i casopis 'Domacica' (1879-1918)“ [Women's issue in the late 19th and early 20th centuries and 'Domacica' Journal]. *Glasnik Etnografskog institute SANU* Vol. XXXIV: 47 - 70.
- Roter-Blagojević, Mirjana. 1997. „Nastava arhitekture na visim i visokoskolskim ustanovama u Beogradu tokom 19. i početkom 20. veka. Uticaj stranih i

- domacih graditelja” [Architecture at colleges and higher education institutions in Belgrade in the 19th and early 20th centuries. Influence of foreign and domestic architects]. *Annual of the City of Belgrade*, Vol. XIV: 125-168.
- Roter Blagojević, Mirjana. 2013. „Zgrada Uciteljskog fakulteta u Beogradu“ [Building of the Teachers’ Training Faculty in Belgrade]. In *Teachers’ Training Faculty 1993 – 2013*, 32-35. Belgrade: Teachers’s Training Faculty.
- Stojanović, Dubravka. 1998. Žene „u smislu razumevanja naseg naroda“ [Women „in the context of understanding our people“]. In *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka. Položaj žena kao merilo modernizacije* [Serbia in modernisation processes in the 19th and 20th centuries. The position of women as a measure of modernisation], 239-251. Belgrade: Institute for Recent Serbian History.
- Stojanović, Dubravka. 2009. *Kaldrma i asfalt. Urbanizacija i evropeizacija Beograda 1890 – 1914*. [The paving stone and asphalt. Urbanisation and Europeanisation of Belgrade in the period 1890 – 1914]. Belgrade: The Social History Association.
- Šiljaković, Dr Ivana. 2005. “Nova područja sukoba između muškarca i žene” [New Areas of Conflicts Between Men and Women]. *Teme* No.3: 323-336.
- Toseva, Snezana. 1996. “Danica Kojic (1899 – 1975).” *Annual of the City of Belgrade*, Vol. XLIII: 109 - 121.
- Toševa, Snežana. 1997. “Arhitektka Milica Krstic (1887 – 1964)” [Architect Milica Krstić (1887 – 1964)]. *Annual of the City of Belgrade* Vol. XLIV: 95 - 112.
- Trgovčević, Ljubinka, 1998. “O studentkinjama u Srbiji na stranim univerzitetima do 1914. godine” [About the women students at universities until 1914]. In *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka. Položaj žena kao merilo modernizacije*. [Serbia in modernisation processes in the 19th and 20th centuries. The position of women as a measure of modernisation], 83-100. Belgrade: Institute for Recent Serbian History.
- Trgovčević, Ljubinka. 2011. „The Professional Emancipation of Women in the 19th Century Serbia“. *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies* No. 25 (1): 7 - 19.
- Vilotijević, Mladen. 2013. „Osnivanje prve uciteljske škole u Srbiji (s desne strane Save i Dunava)“ [Establishment of the first teachers’ training school in Serbia (on the right side of the Sava and Danube rivers)]. In *Teachers’ Training Faculty 1993 – 2013*, 21-31. Belgrade: Teachers’ Training Faculty.
- Vukotić Lazar, Marta. 2015. “Uloga arhitekta Nikole Dobrovica na implementaciji savremenih urbanističkih i arhitektonskih teorija i poetika u institucionalno planiranje urbanog razvoja Beograda - prilog sagledavanju i tumačenju

‘Dobrovicevog Generalstaba’ u kontekstu vizije ‘Velikog Beograda’ [The role of architect Nikola Dobrovic in the application of contemporary urban planning and architecture theory and poetics in the institutional planning of urban development of Belgrade – a contribution to the consideration and interpretation of the „Dobrović’s Army Headquarters“ in the context of the “Big Belgrade” vision]. *Glasnik Etnografskog institute SANU* Vol. LXIII (2): 411-431.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Милан Томашевић

Етнографски институт САНУ, Београд
milan.tomasevic@ei.sanu.ac.rs

Патмос: ни ту ни тамо. Друштвено-културни контекст настанка *Откривења Светог Јована Богослова**

Рад описује друштвене услове који су владали Римским царством на прелому ера, као и културни миље из кога је проистекла јудеохришћанска апокалиптична мисао. Такође, настоји да представи и истакне различита схватања порекла *Апокалипсе*, односно да подвуче контроверзе које су неодвојиве од тог текста. Напокон, рад упућује на читав низ постојећих тумачења и могућности употребе апокалиптичне књижевности. Намера рада је да представи културни и политички контекст, што ће, другом приликом, олакшати антрополошку интерпретацију *Откривења*.

Кључне речи: Римско царство, култ императора, гностицизам, рано хришћанство, порекло, структура, хијазам, интерпретације.

Patmos: Neither Here Nor There. Socio-cultural Context for Occurrence of *Revelation to John*

Paper presents political and cultural conditions suitably for emerging of apocalyptic literature and offers a description of social setup of Roman Empire, Judaic society division and emerging of early Christianity. Main aim is to show complex interconnection of apocalyptic literature, separation of church and synagogue, relationship with a cult of Emperor and competition with a gnostic communities and teachings in modern day western Turkey. Paper introduces different ways of interpreting *Apocalypse to John*, and different analysis of its structure. Also, it offers interpretations of symbols used by author and different views on idea of Millennium.

Key words: Roman Empire, Imperial cult, Gnosticism, Early Christianity, origins of Revelation, structure, chiasm, interpretations.

* Текст је резултат рада на пројекту „Културно наслеђе и идентитет“, бр.177026, који финансира Министарство образовања, науке и технолошког развоја РС.

Увод

Данашњи Израел је у нешто више од хиљаду година, које су обухватиле размеђе ера, сасвим сигурно изгледао као полигон на коме се одвија коначна борба између Добра и Зла, место на коме се одбројавају последње године, па и дани историје човечанства. Почевши од VI века пре н. е., узани простор између Медитерана и данашњег Јордана походиле су војске готово свих великих царстава која су обликовала античку историју. Војске Вавилона, Персије, Александра Македонског и Рима смењивале су се попут фигура у некој игри на простору чији су житељи веровали да Бог само о њима води рачуна.

Почетком VI века пре н. е. Јерусалим осваја вавилонска војска, која најпре 586. године пре н. е. разара Соломонов храм, а потом и део јеврејске елите одводи у Изгнанство. Свега неколико деценија касније Персија осваја Вавилон, а Кир 538. године пре н. е. ослобађа Јевреје, који већ 515. године пре н. е. започињу обнову Храма и стварају својеврсно теократско друштво, којим руководе његови свештеници. Доба хеленистичке доминације започиње освајањима Александра Македонског, који Јудеју заузима 332. године пре н. е. Током наредна скоро два века данашњим Израелом најпре су владали египатски Птолемеји, а потом и сиријски Селеукиди, који су Јудеју преузели око 200. године пре н. е. и против чије власти је 167. године пре н. е. подигнут Макабејски устанак. Римљани се у Израелу појављују 63. године пре н. е., заједно са Помпејем, док Тит разара Други храм 70. године. Најтежи пораз Јевреји у Израелу доживљавају након устанка Симона бар Кохбе из 132–135. године, када Јудеја постаје Сирија – Палестина. Пет векова касније, 638. године, у Јудеји се појављују муслимани.

Описујући духовна превирања античког света на прелому ера, Џон Дрејн тврди:

„Био је то свет ишчупан из својих корена, свет у потрази за новом самоспознајом, испуњен верама и идеологијама које су се све утркивале и све редом тврдили да имају одговоре на велика питања тог времена“ (Дрејн 2004, 25).

Сваки од периода стране власти над јеврејским народом изнедрио је и конкретне апокалиптичне текстове. Рана хеленистичка доминација оставила је за собом *Књигу Енохову*, односно *Књигу Чувара*, као њен најзначајнији део, а власт Антиоха IV Епифана *Књигу пророка Данила*. Под влашћу Рима написана су дела попут *Парабола* и *Друге књиге Енохове*, као и само *Откривење Светог Јована Богослова*. Разарање Храма је, између осталих, инспирисало текстове *Четврте књиге Јездре*, *Друге и Треће књиге Варуха*, *Апокалипсе Аврамове*, *Лествица Исајиних*, као и *Апокалипсе Петрове* (Himmelfarb 2010, x; Pareti 1967, 261–264; Pejgels 2012, 72–73).

Апокалиптична мисао била је неодвојиви део опште друштвене климе непрекидних немира и ратова који су раздирали Левант у периоду од читавих хиљаду година. Мотиви и снага изузетно сликовитих представа апокалипси пружали су читаоцима и слушаоцима уверење да ће невоље једном сигурно престати и да због тога има смисла борити се са свим животним недаћама и, напokon, остати веран, посвећен и доследан. Наставак рада биће посвећен представљању основних чињеница и околности које могу допринети разумевању и адекватном схватању *Откривења Светога Јована Богослова*.

Јеврејско друштво на прелому ера

Како би били постављени оквири тумачења *Апокалипсе*, неопходно је подсетити да су на самом прелому ера јеврејским друштвом у Јудеји доминирале четири велике групе – фарисеји, садукееји, зилоти и есени (Поповић 2001, 52–56). Садукееји су били малобројни, имућни и свакако конзервативни свештеници Храма, који су се залагали за сарадњу са римском влашћу у одржавању сопствених друштвених позиција. Фарисеји су били бројнији од садукееја, са њима су били у извесним теолошким споровима, али једнако су као и они прихватили власт Рима. Зилоти су представљали политички радикални део јеврејског народа који се најоштрије супротстављао страном цивилиној и војној власти, док су есени представљали најрадикалнију заједницу, која се повлачила из световног живота колико је год то било могуће, уколико се већ нису одвајали у манастире. Такође, већ тада велика јеврејска дијаспора развијала је сопствену културу под снажним хеленским утицајима, а из синтезе хеленистичке филозофије и јудаистичког религијског наслеђа рађао се гностицизам, са бескрајним низом различитих мистичких школа и праваца који су цветали пре свега у Александрији (Lakarijer 2001; Кумрански рукописи 2002).

Свакако, треба посебно истаћи есене као најистрајније и најпосвећеније носиоце апокалиптичне мисли у последња два века старе ере. Иако су дуго били обавијени велом мистерије и познати једино из навода Јосифа Флавија (Поповић 2001, 51–56) и Филона Александријског, откриће текстова који су били скривени недалеко од Кумрана, пружило је значајан увид у веровања и понашање једне миленаристичке заједнице. Са друге стране, тешко је објективно проценити утицај есена на формирање првих хришћанских заједница на Леванту, али је неоправдано веровати да они нису били у значајном, ако већ не у блиском контакту (Pareti 1967, 240–244). Свакако, читав низ заједничких одлика те две групе подгрејао је нагађања да је хришћанство настало у неком од есенских манастира (Pejgels 2012, 51; Kosidowski 1990, 403–413; Pejgels i King 2007; Pejgels 2006; Pejgels 2006a), али такве могућности или спекулације заслужују посебну пажњу.

У таквом распореду друштвених група и прерасподели друштвене моћи, током друге половине I века, одвијају се два процеса која имају велики значај за развој апокалиптичне књижевности и самог апокалиптицизма као идеолошког оквира. Најпре, то је формирање хришћанства, односно

назаренства, као јеврејског миленаристичког покрета у очекивању скорог повратка Месије. Са друге стране, одвија се и покушај власти Рима да наметну поштовање култа императора, нарочито у својим источним провинцијама. Ти процеси су међусобно утицали један на други, подстичући развој, односно трансформацију институција самог царства у коме су се појавили.

Култ императора

Неуспешни покушај Антиоха IV Епифана да насилно хеленизује Јевреје, смештајући кип Зевса у Соломонов храм и забрањујући исповедање јудаизма 168. године пре н. е., могао је да послужи као добар пример Риму и експонентима његове власти у удаљеним провинцијама два века касније, али је извесно да није. Култ личности цара у Риму, који је почео да се формира деификацијом императора, односно апотеозом Јулија Цезара за време владавине Октавијана Августа (63 пре н. е. – 14. н. е.), имао је за циљ да у источним провинцијама царства обезбеди својеврстан облик „грађанске религије“ и да послужи као део државне пропаганде у њеној експанзији и укоревљавању на недавно освојеним територијама, које је било неопходно романизовати.

Иако се обазриви Октавијан клонио сопствене деификације, одбијајући захтев градова у Азији и Битинији да га обожавају као спасиоца и избавитеља, његови наследници, пре свих Калигула и Нерон, нису имали таквих скрупула током својих живота (Svetonije 1978, 221–254; Rejgels 2012, 34–35). Нерон је на истоку царства за време своје владавине био слављен као живи бог, а у Парти је била очекивана и његова парусија.

Култ императора постао је нарочито значајан након Неронове смрти, када се као претенденти на царски престо појављују личности које нису имале генеалошке везе са патрицијским породицама, па тако ни са митским ликовима раног Рима, који би им пружили својеврстан „божански легитимитет“.

Са доласком Веспасијана на империјални трон, религијска димензија власти стављена је у други план, али је главни промотер династије, његов млађи син Домицијан, имао другачије идеје и планове. Он је 89. године наложио отварање светилишта у Ефесу, које је било посвећено династији Флавијеваца¹, захтевајући од житеља царства приношење жртве изговарањем молитве пред свештеником и проливањем вина (Svetonije 1978, 278–324; Rejgels 2012, 19–21). Домицијан је заправо захтевао осведочено прихватање државног поретка и партиципације у њему (Grimal 1968, 75–76). Или, према речима Дејвида де Силве:

„Култ је тако обезбедио језик дипломатије. Међусобни однос је представљао однос моћи у коме су поданици добровољно

¹Династију Флавијеваца чине Веспасијан (69–79), Тит (79–81) и Домицијан (81–96).

исказивали своје поштовање према власти императора надајући се повластицама и части[...] Растући култ цара заменио је потребу војног одржавања римског поретка[...] Култ је био главни елемент мреже моћи која је стварала ткиво друштва“ (De Silva 1992a, 379).

Ритуали, жртве и процесије које је Домицијан захтевао, имали су јасну и једноставну сврху легитимизације војног, политичког и друштвеног поретка којим је управљао (*isto*), то јест промоцију међусобног односа императора и његових нових поданика у удаљеним, периферним провинцијама царства, чији су житељи морали да постану свесни свог статуса. Грађанска дужност поданика царства, па тако и житеља Ефеса, била је да укажу поштовање цару и изразе лојалност римској држави (Pareti 1967, 246). Свакако, Домицијанове намере нису наишле на плодно тло међу раним хришћанима, који су добро запамтили Неронову власт, римски пожар и прогон из 64. године, а нарочито нису имале одзива међу Јеврејима који су још увек гледали рушевине опљачканог Храма, које су за собом оставили управо Веспасијан, Тит и X легија (Pareti 1967, 268–277).

Рано хришћанство и Рим

Формирање још једне секте у оквиру јудаизма није имало нарочито велики значај за римске власти у датом историјском тренутку, иако ће се касније сасвим јасно показати важност хришћанства у трансформацији, али и очувању римског наслеђа у Европи.

Рано хришћанство слободно можемо окарактерисати као апокалиптични и миленаристички нови религијски покрет (Wilson 1979, 196) у оквиру јудаизма, у коме је релативно мала заједница следбеника веровала да је нова сазнања примила директно од Јехове или барем њему најближег посредника, која је очекивала скори долазак самог Бога међу људе, очекивала *Судњи дан* и, самим тим, крај света, односно престанак постојећег поретка, начина живота и успостављање једног сасвим новог. Свакако, у датом тренутку вероватно је било веома тешко међусобно разликовати есене, назарене и бројне гностичке групе од Александрије до Солуна, али су способност еклезијалних лидера и одлучност њихове пастве хришћански покрет гурнули у први план светских збивања, остављајући остале иза себе (Pareti 1967, 240–246; Vukomanović 2007, King 2006, Pejgels 1981).

Међутим, за нас је од самог настанка хришћанства ипак далеко важнија његова рана интеракција са Римским царством и ривалским покретима који су постојали на тлу западне обале данашње Турске. Место сусрета раног хришћанства и Рима свакако представља Азија, као римска провинција у којој је Ефес био средиште најпре Дијаниног односно Артемидиног култа, да би касније постао и центар империјалног култа (Pejgels 2012, 17). У Ефесу је постојала значајна хришћанска заједница, али су у њему живели и николаити, гностици који су прихватили грађанску обавезу приношења жртве у оквиру нових захтева државе. У том троуглу чинилаца,

раног хришћанства, култа императора и хришћанског гностицизма, настао је најпознатији апокалиптични текст – *Откривење Светога Јована Богослова*.

Најзначајније хришћанске заједнице у Азији чинило је неколико помесних цркава, којима се сам Јован Богослов и обраћа у *Апокалипси*, то јест заједнице у Ефесу, Смирни, Пергаму, Тијатиру, Сарду, Филадельфији и Лаодикији. Те младе заједнице крајем осамдесетих и почетком деведесетих година I века затечене су у сложеним друштвеним околностима и процесима изградње идентитета, како у односу на доминантно паганско друштво, тако и у односу на јудаистичку традицију од које су желеле да се одвоје и у матици и у дијаспори. Процес диференцијације цркве (*ecclesia*) и синагоге (*synagogue*), који је добро познат из Павлових посланица (Pejgels 2012, 62–64), јасно илуструје комплексност тих односа који су захтевали значајне напоре. Свакако, озбиљних разлика у разумевању Исусове поруке било је и међу самим назаренима и оне су додатно компликовале друштвене и културне напетости са којима се рано хришћанство суочавало.

Порекло Откривења

Позиција Јована Богослова као лидера заједнице у Ефесу, нарочито у тренутку када се као изгнаник нашао на Патмосу, била је стешњена између важних културних, политичких и друштвених одлука које је требало донети, а потом и што шири број следбеника уверити у њихову исправност. Свакако, један од првих хришћанских теолога послужио се опробаном методом заодевања тих одлука божанским легитимитетом. Користећи специфичан језик ужаса и слике кошмара, Јован је од заједница захтевао истрајност у изазовима пред којима се рана Црква тек налазила.

Јована су римске власти Ефеса, у складу са већ постојећом праксом *relegatio ad insulam*, протерале на Патмос, вероватно настојећи да неутралишу његов утицај на неодлучне вернике међу првом или другом генерацијом ефешких хришћана. Међутим, пославши га на острво због одбијања сарадње, Римљани су га заправо изместили „ни ту, ни тамо“, припремајући својеврстан „примордијални догађај“, који је послужио као катализатор (Daglas 2001, 130–131) серија визија које ће уследити и из којих ће се изродити *Апокалипса*.

Иако није најстарији нити последњи апокалиптични текст, *Откривење* свакако представља књигу у коју су укључени најпознатији есхатолошки концепти и симболи, који су током последња два миленијума непрестано обогаћивани, којима је неретко потпуно мењано значење и који су изазивали сваку генерацију верника жељних да их протумаче и подвргну сопственим интерпретацијама. Симболи и метафоре попут закланог Јагњета, седам Печата, Труба, Гнева Божјег, Звери из мора, Звери из земље, Курве вавилонске, имена Звери, Армагедонске битке, Судњег дана, Првог васкрсења, Друге смрти, Новог Јерусалима и Огњеног језера, јесу неке од најважнијих представа хришћанства које су дубоко утицале на читаву

европску, па и светску културу, инспиришући ауторе из најразличитијих сфера стваралаштва.

Међутим, повремено крајње брутални имагинаријум *Апокалипсе* није увек наилазио на одобравање црквених лидера и хришћанских теолога. Због тога данас сасвим слободно можемо говорити о својеврсном „путешествију канонизације“ које је *Откривење* прошло од настанка крајем I века, па све до 1546. године и контрареформаторског концила у Тренту.

Стешњена између апокалиптичних страхова и апокалиптичних надања са којима повремено није имала нарочите везе, *Апокалипса* је неретко била само кулиса испред које су играле хришћанизоване представе тек недавно покрштених народа који су се у таласима досељавали у Европу. Са друге стране, она је „чворна тачка“ у којој се сусрећу бројни мотиви, метафоре и симболи низа старозаветних пророка, попут Исаије, Захарија, Језекиља и Данила, са Исусовим порукама изреченим у *Малој Апокалипси* (Rejgels 2012, 42-43). Иако се дуго налазила на периферији црквеног живота (Енциклопедија живих религија 2004, 46; Smith 1950) и теолошке мисли, *Апокалипса* данас представља важан део популарне културе, захваљујући њеној употреби у различитим формама изражавањ, од музике и сликарства, преко поезије и књижевности, до филма и света видео-игара.

Поступак састављања новозаветног канона био је „арбитраран процес“, који је увек био у једнако тесној вези са политичким интересима, колико и са садржајем хришћанских докумената (Vukomanović 2003, 239; Карташов 2009). *Откривење* се неретко налазило у самом средишту одбацивања и непрестаног враћања на списак новозаветних књига. Најранији списак који обухвата данашњи новозаветни канон налази се у *Ускршњем писму* Атанасија Александријског из 367. године (Rejgels 2012, 150–151). Међутим, тај списак има читавих седам књига више од списка из 325. године, који је саставио Еусебије из Цезареје. Константинов свештеник је класификовао новозаветне текстове као општеприхваћене, оспораване и проблематичне, а у последњој групи, поред низа апокрифних дела, нашло се и *Откривење Јованово*. Такав однос црквених отаца и лидера сведочи нам о комплексности и контроверзама које од најранијег доба обавијају текст којим се бавимо.

Највероватнији сценарио настанка *Откривења Светога Јована Богослова* упућује нас на компилаторско умеће цркве у Ефесу, којом је током једног периода вероватно заиста руководио сам апостол Јован, син Заведејев и брат Јаковљев, један од „синова громава“ и омиљени ученик Исусов. Та заједница је након Јованове смрти, вероватно око 70. године, наставила да негује наслеђе, али и да користи његов апостолски ауторитет у постављању младе хришћанске заједнице на чврсте основе. По предању, *Апокалипсу* је написао апостол Јован након што је примио откровење за време изгнанства на Патмосу, где је боравио, пошто је „за ријеч Божју“ (Отк 1:9) одбио да се повинује римским властима. Међутим, током два миленијума за нама, јавила су се значајно другачија виђења, како самог текста и порука које он носи са

собом, тако и датирања, аутора и места на коме је написана једна од најизазовнијих и свакако најсликовитијих књига *Новог завета*.

Постоји читав низ одговора на питања стварног аутора и датирања *Откривења*, а углавном се могу свести на неколико основних школа мишљења. Прва школа верује да је текст заиста написао апостол Јован пред крај Домицијанове власти, у време оштрог прогона хришћана у Азији, односно средином деведесетих година I века, током заточеништва. Друга школа верује да је Јован текст написао за време Нерона и да се он углавном односи на прогон који је покренут након пожара у Риму, а помињу се и владавине Клаудија, па чак и Калигуле (DeSilva 1992, 273–274) као оквирни датуми настанка *Апокалипсе*. Трећа школа сматра да су делови текста настајали у периоду од Неронове власти, током Првог јеврејског устанка и разарања Храма, па све до пред Домицијанову смрт, односно сматра се да је текст дефинитивно одаслан као посланица 95. године и да је то учинио један од лидера заједнице коју је успоставио апостол Јован (Rejgels 2012, 14). Такође, постоје и схватања која настанак текста померају на крај II, па чак и у III век, представљајући га као компилаторни фалсификат, али њих је, у најмању руку, тешко узети у обзир, пошто се најранији помен *Откривења* налази код Јустина Филозофа у делу *Дијалог са јудејцем Трифоном*, написаном око 150. године.

Сумње у Јованово ауторство *Откривења* појавиле су се заправо још у доба црквених отаца, а међу првима који су изнели сопствено неповерење према тексту јесте Дионисије Александријски (Rejgels 2012, 9). Он је средином III века сматрао да *Јеванђеље по Јовану*, *Посланице* и *Откривење* сасвим сигурно није написао један човек, а своје становиште бранио је аргументима грађеним на анализи филолошких, филозофских и теолошких карактеристика текста. Сматрао је да је аутор *Откривења*, као и *Друге* и *Треће Саборне Посланице Светога Апостола Јована Богослова* заправо презбитер Јован, један од следбеника или лидера заједнице коју је за собом оставио апостол, док је *Јеванђеље* и *Прву Посланицу* сматрао аутентичним делима Јовановим (Rejgels 2012, 152–153).

Такође, читав век пре Дионисија Александријског, средином II века, антимоонтанисти су изражавали сопствене сумње у Јованово име поред *Откривења*. Међутим, мотивисани противљењем махнитим миленаристичким сањарењима монтаниста, инспирисаних визијама хиљадугодишњег царства, они су отишли у крајњу супротност потпуно одбацујући *Апокалипсу*.

Треба подсетити да се као један од најважнијих услова настанка *Апокалипсе* стално истиче оштар прогон хришћана који је покренут у време Домицијанове власти (Поповић 2001, 57–66). Међутим, значајан број аутора оспорава постојање и тог подухвата, говорећи да он представља каснију конструкцију црквених историчара којима је био „неопходан“ прогон између Нерона и Трајана (98–117). Неронов прогон започео је 64. године после пожара у Риму (Тацит 1970, 397–398), а његове најпознатије жртве били су апостоли Петар и Павле, који су погубљени 67. године. Са друге стране,

Трајанов прогон започео је у првој деценији II века, а познат је из 96. писма Плинија Млађег, који 112. године обавештава императора о одбијању хришћана да укажу почаст цару, царству и паганским боговима (Плиније Млађи 1982, 364–367).

Сведочанства о оба прогона често се доводе у питање као хришћанске интерполације код римских аутора, где стоје потпуно ван контекста и представљају одступања од њихових књижевних стилова, па чак и терминологије коју су иначе користили (Viper 1963, 186–198). Питање прогона у време цара Домицијана у том контексту заиста остаје отворено, пошто заправо нема аутентичних античких сведочанстава о њему (Pareti 1967, 271). Чини се да се сам Плиније Млађи као намесник Битиније први пут сусрео са проблемом хришћанске непослушности, а сведочанства о прогону са краја I века долазе од аутора који су живели касније, нарочито у доба цара Трајана, који је настојао да направи отклон од деспотизма Нерона и Домицијана, који су сматрани „најгорим“ царевима (Плиније Млађи 1982, 364-367; Viper 1963, 186–198).

Такође, збуњује могућност да је лидер заједнице и директни наследник божјег посланика, апостол Јован, заиста могао да избегне судбину својих колега и браће по вери Петра и Павла, нарочито ако се узме у обзир да предање говори о томе да је свети Тимотеј био бискуп у Ефесу и да је он заправо „најславнија жртва“ Домицијановог прогона, а не сам апостол. Ипак, сасвим је могуће да су прогони у различитим провинцијама били споровођени другачијим интензитетом и окрутношћу, а да су се у Ефесу затекли баш посвећени чиновници и поштоваоци култа императора који нису желели да пропусте прилику да се обрачунају са непредвидивим назаренима. У том случају, Јован са Патмоса је имао среће, пошто се није затекао у самом граду.

Међутим, поред свих оправданих или неоправданих сумњи у историјску фактографију која се везује за *Откривење*, за нас је далеко важнији сам садржај тог текста. Много више нас занимају поруке које он преноси, како у свом синхронизмом контексту, тако и у дијахронизмом перспективи која допире до данашњег доба.

Симболи у Апокалипси

Значајна пажња теоретичара и интерпретатора посвећена је и симболима *Откривења*, односно анализи метафора и симболичког језика којим се аутор текста користио. Уз анализу представа које је могуће пронаћи у старијим књигама *Библије*, нарочито код Пророка, најчешћи контекст анализе симбола одређен је односом раног хришћанства, Рима и култа императора.

Постоји извесни консензус у анализи симбола, односно представа и ликова којима се Јован користи како би пренео сопствене поруке. Свакако, сасвим је јасно да Звер из мора, Црвена Аждаја и Вавилонска курва представљају Рим, а да су Звер из земље и Жиг звери представе које су употребљене да би се дискредитовао култ императора. Жена са дететом, Јагње

са седам очију и Два сведока представљају симболе ране цркве, Исуса Христа и Јована Крститеља, али има и другачијих схватања у потрази за историјским личностима које им одговарају (Adela Yarbo Collins 2006).

Са друге стране, посебну пажњу, али и иста таква неслагања, изазива Јованово пророчанство о седам царева, пет који су били, једном који јесте и онемо који ће тек доћи, као и о десет владара царстава која ће тек настати. Та пророчанства, нарочито важна за филозофију историје, још увек буде машту како верника, тако и критички настројених аутора који желе да прецизно поређају имена барем првих седам римских владара. Они најчешће говоре о Октавијану (29. године пре н.е.–14. године), Тиберију (14–37), Калигули (37–41), Клаудију (41–54) и Нерону (54–68), док се за последња два најчешће кандидују Веспасијан и Тит, који је на власти био свега две године пре изненадне смрти, то јест пре Домицијана, кога одређени број тумача сматра „осмим царем“ (John Joseph Collins, 1998).

Свакако, кроз историју су Јахачи Апокалипсе, Печати, Трубе и Чаше гнева били нарочито актуелни у временима општих криза, ратова и болести које су харале пре свега Европом, а са сваким војсковођом, верским лидером или нарочито значајним владарем и име Звери, односно 666, добијало је ново значење. Једнако тако популаран био је и Лажни пророк, који је проналажен у деловањима Мухамеда, Мартина Лутера, као и у раду читавог низа римских бискупа и многих других историјских личности.

Структура Апокалипсе – теоријски приступи и основне интерпретације

Значајан број аутора који се на било који начин бавио *Откривењем Јовановим* веровао је, а верује још увек, да се у његовој структури, односно распореду поглавља, догађаја и ликова, скрива стварна порука текста коју није могуће разазнати једноставним праћењем самог наративног тока. Такво уверење одређени број тумача одвело је у езотеријске потраге за „кодом“ и скривеним божјим порукама у читавој *Библији*, а најпознатији протагонисти сличних авантура били су Исак Њутн и Годфрид Вилхелм Лајбниц. Са друге стране, знатно мање прозаични и вероватно нимало посвећени окултним вештинама, важни су и аутори који су се посветили „обичној“ анализи саставних делова, мотива и метафора тог текста.

Постоји велики број приступа анализи структуре *Откривења* и могуће их је сврстати у неколико категорија по принципу доминантних карактеристика на које стављају посебан акценат.

Рекапитулативна теорија представља теоријски приступ *Откривењу*, фокусиран на дискурс дефинисан формулативним обрасцем изграђеним око симболичке важности броја седам. Седам Писама, Седам Свећњака, седам очију Јагњета, седам Печата, седам Труба, седам духова Божјих и седам Чаша гнева привукли су пажњу аналитичара који су у њима видели образац испод кога је видљива основна структура: а) прогон праведних, б) кажњавање

прогонитеља и в) спасење прогањаних праведника (Adela Yarbo Collins 2006, 389).

Јасно је да је важност броја седам тешко заобићи и одређени број научника посветио се детаљнијој анализи „седмица *Апокалипсе*“. Еугенио Корсини (Eugenio Corsini) заступа тезу о подели у четири групе од по седам мотива који одређују читаву структуру и поруку књиге, а бави се Писмима, Печатима, Трубама и Чашама гнева (Stefanovic 2002, 30–31; Tavo 2005). Са друге стране, Жак Елил (Jacques Ellul) проналази пет делова, односно анализира секвенце грађене око седам Цркава, Печата, Труба, Чаша гнева, али им додаје и визије које започињу формулом „И видех...“ (isto). Мерил Тини (Merrill C. Tenney) заступа структурну поделу *Откривења* на шест делова које одређују Цркве, Печати, Трубе, Чаше гнева, али и седам особа (Жена, Аждаја, Дете, Михајло, Звер из мора, Звер из земље и Јагње) и седам „нових ствари“ (Ново небо, Нова земља, Нови народ, Нови Јерусалим, Нови храм, Нова светлост и Нови рај). Међутим, проблем већине тих приступа налази се у тешко доказивим везама међу самим мотивима. Њихове интерпретације, изван основне структуре односа прогонитеља и прогањаних, углавном зависе од личних афинитета, познавања симбола, па и намера самих аутора. Због тога је можда најисправније веровати да су формулативне седмице ту једино због седам дана недеље, седам дана Стварања или симболичке моћи тог броја.

Свакако, уз све „седмице“ у самом *Откривењу*, поједини аутори водили су се идејом да је могуће и читав текст раставити на седам делова, а то је пошло за руком Ричарду Дејвидсону (Davidson 1992) и Џону Полину (Paulien 1986). Они су, по угледу на Кенета Странда (Strand 1976), уз Пролог (Отк. 1:1–8) и Епилог (Отк. 22:6–21) пронашли седам јединица којима претходе „уводне сцене у светилишту“ (Introductory sanctuary scenes), односно делови текста који се одвијају пред Божјим троном (Stefanovic 2002, 32).

Тако након Прве уводне сцене (Отк 1:9–20) следе Писма црквама у Азији (Отк., главе 2 и 3), Друга уводна сцена (Отк., главе 4 и 5) претходи отварању Печата (Отк. 6:1-8:1), а Трећа сцена (Отк. 8:2-5) представља увод у оглашавање Труба (Отк 8:6-11:18). Четврта уводна сцена (Отк. 11:19) чини најаву Великог страдања (Отк 12:1–15:4), док Пета сцена на небу (Отк 15:5–8) представља увод у проливање Чаша гнева (Отк., главе 16-18). Претпоследња, Шеста сцена (Отк 19:1–10) увод је у есхатолошку, крајњу победу над Ђаволом, Звери и Лажним пророком, њиховим следбеницима, Паклом и Смрћу (Отк., 19:11–21:1) и напokon, Седма и последња сцена, која се одвија на небесима (Отк. 21:2–8), представља увод у опис Новог Јерусалима (Отк 21:9–22:5). У центру читаве структуре коју су представили Дејвидсон и Полин налази се Велико страдање као кључни део *Апокалипсе*. По њиховом схватању, Страдање читав текст дели на историјски и есхатолошки део. Тако се у првом делу налази историја хришћанског доба, односно епоха Цркве, док се други део односи на „последње догађаје будућности“ света (Davidson 1992; Paulien 1986; Stefanovic 2002, 32).

Нешто другачији приступ анализама *Откривења* тиче се хијастичких структура. Такав начин уређења текста био је познат и пре *Апокалипсе*, а њиме су се служили аутори као својеврсним мнемоником, реторичким средством, али и начином да се одређене поруке заправо нагласе њиховим наводним скривањем. Треба имати на уму да *Апокалипса* заиста прати те утврђене обрасце, али и да су они били познати савременицима текста који нису морали имати нарочитих проблема са разумевањем порука, као што је то данас неретко случај.

Хијастичка структура представља форму уређења коју је најлакше описати као постављање питања у једном и пружање одговора у дијаметрално супротном делу текста, односно као слагање компатибилних сцена у удаљене, али симетричне деонице наратива. Свакако, треба се сетити да хијастичке структуре често чине интерпретације појединаца заинтересованих за анализу текстова које је тешко доказати, али и оспорити, пошто заправо немамо релевантна сведочанства о изворним намерама писаца или редактора текстова за које се сматра да су хијастички структурирани.

Један од седмоделних хијазама *Откривења* синтетизовала је и Елизабет Шуслер Фиоренца (Schussler Fiorenza 1998), а у њему су деонице подељене на следећи начин: А. Отк. 1:1–8, Б. Отк. 1:9–3:22, В. Отк. 4:1–9:21; Отк. 11:15–19, Г. Отк. 10:1–15:4, В. Отк. 15:5–19:10, Б. Отк. 19:11–22:9, А. Отк. 22:10–21. По њеном тумачењу, хијастичка структура текста описује обећање дато у првом делу и испуњење тог обећања у последњем. Други и претпоследњи део повезани су инаугурационим визијама Христа, односно дефинисањем његових улога, а трећи и пети део структуре повезани су отварањем Печата. Иако је тешко доказати међусобну везу делова које дефинише Шуслер Фиоренца, како тврди Ранко Стефановић, нама је ипак од значаја њена намера да истакне четврту деоницу и део који обухвата поглавља од 10 до 15 у која су смештене најважније визије, односно симболи, метафоре и процеси којима је *Апокалипса* посвећена (Stefanovic 2002, 37).

Са друге стране, Стефановић је понудио сопствену представу структуре *Откривења* настојећи да проникне у нешто „прецизније хијастичке паралеле сегмената“ (isto, 38). По његовом схватању *Апокалипса* започиње А) Прологом (Отк. 1:1–8) и наставља се Б) Обећањима вернима (Отк. 1:9–3:22). Трећи део, В) представља Божје припреме за спасење човечанства (Отк. 4:1–8:1), а Четврти део хијазма Г) означава Божји гнев помешан са милосрђем (Отк. 8:2–9–21). Пети део Д) означава Увођење Јована у само пророчанство (Отк. 10:1–11:18). Централни део читаве структуре *Апокалипсе* представља шести део који је Стефановић назвао Ђ) Велики сукоб Христа и Сатане (Отк. 11:19–13:18). Након тога започиње повратни део хијазма у коме Д`) Црква објављује последње јеванђеље (Отк. 14:1–20). Након тога следи, Г`) Божији гнев без милосрђа (Отк. 15:1–18:24). У деветом делу В`) Бог завршава спасење човечанства (Отк. 19:1–21:4). У претпоследњем делу, Б`) Испуњава се обећање вернима (Отк. 21:5–22:5) и напослетку, следи Епилог А`) (Отк. 22:6–21).

Ранко Стефановић, слично као и бројни аутори пре њега, напомиње да је први део хијазма у потпуности фокусиран на историју хришћанског доба, да је други део посвећен есхатологији, а да се средишњи део односи на централну теолошку тему *Апокалипсе*, односно сукоб Христа против Сатане и његових слугу, Звери из мора и Звери из земље (исто, 40–43).

Приступ интерпретацији Откривења

Поред различитих школа анализа структуре *Апокалипсе*, постоји и неколико главних токова њене најопштије интерпретације које треба споменути. Доминантни погледи на значење *Откривења* представљају историцизам, претеризам, футуризам, као и школа мишљења која настоји да сагледа симболичко значење читавог текста.

Историцистички приступ *Апокалипси* заступа идеју да она представља општу филозофију историје која описује догађаје из прошлости, али једнако најављује и будућност, односно ратове, глади, болести и најразличитије невоље које ће уследити пре коначног распада постојеће цивилизације. Са друге стране, претеристички приступ интерпретацији ослања се искључиво на историјски контекст настанка самог текста и у њему проналази догађаје, ликове и процесе који су се одвијали током I века, односно током успостављања хришћанства и његове изградње сопственог идентитета у односу на јудаизам, паганско друштво у коме се затекло, као и кроз међусобно надметање различитих праваца тумачења Исусових порука. Насупрот претеризму, футуристичка школа је у потпуности окренута будућности и негује идеју да ће сама *Апокалипса* бити остварена и јасна тек последњој генерацији житеља планете, односно хришћанима који буду живели у „последња времена“. Напослетку, симболисти текст тумаче као одраз вечне борбе Добра и Зла, не везујући се за конкретне ликове, догађаје или процесе, посматрајући *Откривење* као опис живота саме Цркве.

Потпуно је јасно да се ти приступи интерпретацији најчешће комбинују, да позајмљују одређена гледишта једни од других и да их је у пракси заиста тешко, а можда и потпуно непотребно одвајати.

Свакако, претеристички приступ интерпретације најближи је академском свету и ономе што бисмо могли да назовемо научним приступом *Апокалипси*, док је футуристички начин мишљења присутан искључиво у домену теолошке мисли, која, са друге стране, неретко комбинује симболичке, претеристичке и историцистичке интерпретације. Заправо, било би сасвим умесно направити разлику између дословног тумачења *Апокалипсе*, које је оправдано очекивати од верника, и једног симболичког тумачења, које се може очекивати од људи који долазе из других домена, али ствари нису тако једноставне. Наиме, први заступник симболичког тумачења био је свети Августин, који је одбијао фантазије о пророкованој будућности формирајући историјски агностицизам. Са друге стране, инсистирање научне заједнице на концизној деконструкцији симбола, метафора, институција и ликова

Откривења, повремено далеко више личи на пентакостално држање змија у рукама у потрази за скривеним благом значења.

Готово две хиљаде година за нама изузетно значајну пажњу хришћанских верника и аналитичара изазивају Прво васкрсење и Миленијум, током којих ће Ђаво бити везан и када ће Христ владати на земљи. Пошто заузимају тако важно место у теологији, телеологији и филозофији историје, неопходно је подсетити на доминантне начине схватања хришћанске миленаристичке есхатологије који су потекли из тих представа. У најкраћим цртама треба представити основна гледишта премиленијализма, постмиленијализма и амиленијализма (McMinn 2001, 208–209).

Премиленијална есхатологија сматра да ће Миленијум наступити након Парусије, када ће и Сатана бити поражен. Постмиленијална есхатологија негује уверење да је хиљадугодишње царство Исуса Христа заправо започело оснивањем Цркве, чији је задатак да Божје царство приближи људима. Напокон, амиленијална есхатологија спаја схватања претходна два система, верујући да се Миленијум, који је започео Христовим боравком међу људима, заправо ближи крају, да следи период Великог страдања и невоља, али да ће са Парусијом уследити и успостављање Новог Јерусалима, односно Раја на земљи.

Закључак

Антрополошка интерпретација *Апокалипсе* захтева познавање контекста у коме је она настала и основни задатак рада био је упознавање са друштвеним, политичким и културном околностима у коме је тај текст изворно формиран и у коме је имао специфично значење. Синхронијска перспектива и претеристички прступ јесу начини који нас могу приближити разумевању изворних намера аутора, редактора и корисника наратива којим се бавимо.

Верујем да се у томе огледа антрополошка и етнолошка меродавност представљања историјских околности на Леванту и у Азији на размеђу ера. Намера је да се истакне значај присуства апокалиптичне мисли у друштвима која се налазе под непрекидним спољним притисцима и у сталној кризи. Апокалиптични мотиви и представе су моћни означитељи у дефинисању противника, Другог или зла, а филозофија историје се лако и лепо преплиће са апокалиптицизмом у изнуђеном сабијању сопствених редова било које групе. Апокалиптицизам је већ имао дугу традицију употребе у заједницама попут есенске, тако да су хришћанска откривења са почетка нове ере заправо само једна од епизода у његовој богатој историји. Такође, приказ формирања култа императора подвлачи значај динамике односа Рима и ране Цркве и нуди суштински важан елемент разумевања контекста настанка, али и поруке *Откривења Светога Јована Богослова*. Притисак власти у недавно освојеним регијама додатно је осветлио тињајуће проблеме унутар саме заједнице која се суочавала са алтернативним религијским покретима. Само присуство

гностицизма или конкурентских тумачења верских порука и поука показују пуну хетерогеност раног хришћанства и указују на проблеме са којима се Црква суочавала у дефинисању сопственог идентитета.

Са друге стране, представљање аутора, места и времена настанка текста, указује на природу религијских наратива и њихово често компилаторско порекло, на значај редакције и кодираних порука које могу носити у себи. Обиље симбола показује богатство имагинаријума у конструисању дијаде идентитета, Нас и Њих, заједнице и Другог, указујући на огроман значај познавања карактеристика супротстављене стране за изградњу јасне представе о сопственој групи.

Напокон, подсећање на важност хијастичког структурирања наратива показује оправданост потраге за парадигматским везама у тексту, симболима и каналима комуникације који нам могу понудити разумевање и антрополошку интерпретацију *Апокалипсе*. Начини интерпретације наратива указују на његову мултидимензионалност, па и утилитарну вредност у различитим околностима

Друштвени, политички и културни односи јеврејског друштва, Римске империје и ране назаренске заједнице на западу данашње Турске постављају оквир једног претеристичког тумачења *Апокалипсе*, коју је неопходно сместити у њен изворни, синхронијски контекст како би живописност мотива и представа наратива била схваћена на прави начин и у пуној мери. Таква позиција подразумева пажљиву анализу ликова, порука и канала комуникације које су аутори или редактори текста *Откривења* одабрали.

Извесно је да је *Апокалипсу* неопходно посматрати као један вишезначан и крајње мултифункционалан фрактал. Богатство симбола и апокалиптичног имагинаријума указује на његову вредност у сусрету са изазовима који се стављају пред најразличитије религијске покрете кроз читаву историју до данас. Покретачка снага апокалиптицизма у исцртавању граница идентитета и буђењу вере једнако је актуелна као и пре два миленијума, а то сведочи о виталности самог *Откривења*. Управо због тога је важно понудити његово антрополошко тумачење.

Литература

Biblija. Izdanje britanskoga i inostranoga biblijskoga društva. Beograd.

Biblioteka Nag Hamadi – Jevanđelje po Tomi, ostala gnostička jevanđelja i spisi pronađeni kod Nag Hamadija. 2005. Beograd: Esotheria.

Bremmer, Jan N. 2009. "Christian Hell: From the Apocalypse of Peter to the Apocalypse of Paul." *Numen*, Vol. 56, No. 2/3, The Uses of Hell: 298-325.

Bromley, David G. 1997. "Constructing Apocalypticism: Social and Cultural Elements of Radical Organization". In *Millennium, Messiahs, and Mayhem*:

- Contemporary Apocalyptic Movements*. ed. Thomas Robbins and Susan J. Palmer, 31–46. New York: Routledge. Доступно на: <http://www.skepsis.nl>
- Cohn, Norman. 1970. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Adela Yarbo. 1996. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. New York – Koln: E.J. Brill Leiden.
- Collins, Adela Yarbo. 2006. "The Book of Revelation". In *The Encyclopedia of Apocalypticism*. ed. John J. Collins, 384–414. New York: The Continuum Publishing Company.
- Collins, John Joseph. 1998. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Davidson, Richard M. 1992. "Sanctuary Typology". In *Symposium on Revelation – Introductory and Exegetical Studies Book 1*. Editor Frank B. Holbrook, 99–130. Silver Spring: Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists.
- Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opasno – Analiza pojmova prljavštine i tabua*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- De Silva, David A. 1992. "The Social Setting of The Revelation to John: Conflicts Within, Fears Without." *Westminster Theological Journal* 54: 273–302.
- De Silva, David A. 1992a. "The Revelation to John: A Case Study in Apocalyptic Propaganda and the Maintenance of Sectarian Identity." *Sociological Analysis* 53:4: 375–395.
- Drejn, Džon. 2004. *Uvođenje u Novi Zavet*. Beograd: Clio.
- Enciklopedija živih religija*. 2004. Beograd: Nolit.
- Grimal, Pierre. 1968. *Rimska civilizacija*. Beograd: Jugoslavija.
- Himmelfarb, Martha. 2010. *The Apocalypse – A Brief History*. London: Wiley-Blackwell.
- Kartašov, Anton V. 2009. *Vaseljenski sabori*. Beograd: Srpska književna zadruga i Institut za teološka istraživanja pri Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu.
- King, Karen L. 2006. *Šta je gnosticizam?* Beograd: Rad.
- Kosidowski, Zenon. 1990. *Priče evanđelista*. Sarajevo: Svjetlost.
- Kumranski rukopisi*. 2002. *Gradac* 139/140, Čačak: Dom kulture Čačak i Umetničko društvo „Gradac”.
- Lakarijer, Žak. 2001. *Gnostici*. Čačak: Gradac.
- McMinn, Lisa. 2001. "Y2K: The Apocalypse, and Evangelical Christianity: The Role of Eschatological Belief in Church Responses." *Sociology of Religion* 62-2: 205–220.

- Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*. 1997. ed. Thomas Robbins and Susan J. Palmer. New York: Routledge.
- Paulien, Jon. 1986. "Interpreting the Seven Trumpets." Berien Springs: A Paper Prepared for the Daniel and Revelation Committee of the General Conference of SDAs.
- Pareti, Luigi, Paolo Brezzi i Luciano Petech. 1967. *Historija čovječanstva: Kulturni i naučni razvoj – Stari svijet – Od početka nove ere do 500. god.* Zagreb: Naprijed.
- Pejglels, Elejn. 1981. *Gnostička jevanđelja*. Beograd: Rad.
- Pejglels, Elejn. 2006. *Jovanovo jevanđelje u gnostičkom tumačenju – Heraklenov komentarna Jovana*. Beograd: Rad.
- Pejgels, Elejn. 2013. *Otkrovenja – Vizije, proročanstva i politika u Knjizi Otkrovenja*. Beograd: Službeni glasnik.
- Pejgels, Elejn. 2006a. *Pavle gnostik: Gnostičko tumačenje Pavlovih poslanica*. Beograd: Prosveta.
- Pejgels, Elejn, Karen King. 2007. *Čitanje Jude: Jevanđelje po Judi i oblikovanje hrišćanstva*. Beograd: Rad.
- Popović, Radomir. V. 2001. *Izvori za crkvenu istoriju*. Beograd: Izdanje pisca.
- Plinije Mlađi, Gaj. 1982. *Pisma*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Smith, Marian W. 1950. "The Apocalypse of John." *College Art Journal*, Vol. 9, No. 3.: 295–307.
- Stefanovic, Ranko. 2002. "Finding Meaning in the Literary Patterns of Revelation." *Journal of the Adventist Theological Society* 13/1: 27–43.
- Schussler Fiorenza, Elizabeth. 1998. *The Book of Revelation – Justice and Judgment*. Mineapolis: Augsburg Fortress.
- Strand, Kenneth Albert. 1976. *Interpreting the Book of Revelation: Hermeneutical guidelines, with brief introduction to literary analysis*. Belford: Ann Arbor Publishers.
- Symposium on Revelation – Introductory and Exegetical Studies Book 1*. Editor Frank B. Holbrook. 99-130. Silver Spring: Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists.
- Tacit, Kornelije. 1970. *Anali*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Tavo, Felise. 2005. "The Structure of the Apocalypse: Re-Examining a Perennial Problem." *Novum Testamentum*, Vol. 47, Fasc. 1: 47–68.
- Trankvil, Gaj Svetonije. 1978. *Dvanaest rimskih careva*. Zagreb: Naprijed.
- The Encyclopedia of Apocalypticism*. 2006. ed. John J. Collins. New York: The Continuum Publishing Company.

- Viper, R. J. 1963. *Rim i rano Hrišćanstvo*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Vukomanović, Milan. 1997. *Rani hrišćanski mitovi – Hermeneutička ispitivanja*. Beograd: Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan. 2003. *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*. Beograd: Čigojaštampa.
- Vukomanović, Milan. 2007. *Svet Tominog jevanđelja*. Beograd: Čigoja štampa.
- Wilson, Bryan R. 1979. "The New Religions: Some Preliminary Considerations." *Japanese Journal of Religious Studies*: 611-620.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.

Научна критика и полемика Discussion and Polemics

Miroslav Válka s kolektivem, *Od národopisu k evropské etnologii. 70 let Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity,*

*Masarykova univerzita – Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie
Brno 2016, 1–211.*

Публикација има у преводу наслов: „*Од етнографије до европске етнологије. 70 година Института Европске етнологије Филозофског факултета Масариковог универзитета*“. Ову публикацију је поводом 70-годишњег јубилеја Института припремио ауторски колектив, који чине наставници овог института у Брну (Чешка Република), на челу с Мирославом Валком (Miroslav Válka), управником Института, који је уједно и аутор неколико одељака у публикацији.

У историјату овог института оснивачки чин представља успостављање Семинара за етнографију и етнологију на Филозофском факултету Масариковог универзитета, непосредно после Другог светског рата, који је почео своје деловање у школској 1945/1946. години, па се за ту годину и везује јубилеј Института. Публикација приказује све сфере делатности Института током минулих седам деценија (педагошке, научноистраживачке и организационе), а посебно је осветљена и богато документована последња деценија (а пре десетак година објављен је алманах поводом 60-годишњег јубилеја Института). Ипак, није запостављено ни раздобље које је претходило, и то како период између два светска рата тако и још ранији период (који сеже дубоко у XIX век), када су зачета етнографска и етнолошка истраживања на тлу данашње Чешке Републике, да би посебне импурсе доживела организовањем познате Чешко-словенске етнографске изложбе (Národopisná výstava československá) у Прагу 1895. године. Заправо, развој и укупна делатност Института Европске етнологије приказани су у контексту развоја Филозофског факултета и целог Масариковог универзитета у Брну, који је основан 1919. године (у интервалу од 1960. до 1991. године носио је назив: Универзитет Јана Евенгелисте Пуркиње, а тај назив носи данас универзитет у чешком граду Усти над Лабом).

На почетку публикације налази се уобичајени *Увод*, стр. 5–7 (Мирослав Валка), у коме се говори о поводу за издавање публикације и њеним главним карактеристикама и интенцијама. Затим следи седам основних одељака из пера различитих аутора:

– *Фолклористика у Брну. Од првих импурса до модерне науке*, стр. 8–17 (Мартина Павлицова / Martina Pavlicová);

– *Етнографија на Масариковом универзитету у међуратном периоду*, стр. 16–23 (Мирослав Валка);

– *Статутарни развој етнографског истраживачког средишта*, стр. 24–55 (Мирослав Валка);

– *Научно-истраживачка и публицистичка делатност*, стр. 56–65 (Алена Кшижова / Alena Křížová);

– *Теренска истраживања студената*, стр. 66–82 (Роман Доушек / Roman Doušek);

– *Студијска истраживачка путовања као интегрални чинилац наставе етнологије*, стр. 83–93 (Данијел Драпала / Daniel Drápala);

– *Закључна реч*, стр. 91–96 (Мартина Павлицова, Мирослав Валка).

Литература и извори (стр. 97–109) обухватају 210 библиографских јединица, три категорије архивских извора и три званичне интернет-странице. Аутори библиографских јединица претежно су етнологи и антрополози из Чешке Републике, разних генерација, али има и аутора из сродних наука и научних дисциплина (фолклористика, музикологија, славистика, културологија, балканологија, помоћне дисциплине). Њихови радови потичу из различитих фаза развоја овог универзитетског средишта етнолошких истраживања. Има и радова неколико аутора из Словачке, Пољске и Србије. Необјављени архивски извори потичу чак из седам архивских фондова Масариковог универзитета и из архива Моравског земаљског музеја у Брну, а коришћено је и пет збирки штампаних извора из фондова Масариковог универзитета. Овако бројни и богати архивски извори јасно говоре о систематском документовању научне активности на Масариковом универзитету.

Опсежни *Summary* (стр. 110–134) на енглеском језику има заправо седам делова, који се односе на поједине одељке публикације, чиме је омогућено и иностраним читаоцима да се подробније упознају са основним садржајем публикације.

Прилози (стр. 135–173) су разноврсни и пружају обиље информација у неколико категорија, које фактографски осветљавају делатност Института европске етнологије у периоду 2006–2016. године: 1) дате су прецизне и веома информативне листе одбрањених радова у Институту европске етнологије, и то: листа дипломских радова са основних студија („bakalářské diplomové práce“); листа магистарских радова („magisterské diplomové práce“); листа „ригорозних“ радова („soupis rigorózních prací“), којима се стиче титула *PhDr.*; листа дисертација („soupis disertačních prací“), којима се стиче титула *Ph.D.*; листа хабилитационих радова („soupis habilitačních prací“), којима се стиче звање доцента; 2) наведени су научно-истраживачки пројекти, и то за знатно дужи период (1993–2016. године), а код сваког пројекта (уз формалне ознаке) образложена је сврха пројекта и наведен је његов руководилац; 3) дата је листа објављених публикација (са свим библиографским подацима), које су сврстане у неколико група: а) етнолошке судије; б) етнолошки материјали; в) етнолошки приручници; г) уџбеници; д) пригодне и ванедицијске публикације; 4) дат је преглед научних екскурзија студената и наставника у земљи и иностранству, уз навођење траса и посећених места и локалитета; 5) преглед студијских путовања наставника по

земљама Балкана и југоисточне Европе, уз навођење траса и посећених места и локалитета.

Сликовни прилози (стр. 174–207) садрже 144 нумерисане фотографије у боји које илуструју научне скупове, радне сусрете и свечаности у Институту европске етнологије за период 2006–2016. године, као и моменте са теренских истраживања и научних екскурзија студената и наставника Института у истом периоду; такође је приложено 30 фотографија одабраних издања Института у истом периоду.

Именски регистар (стр. 206 –210) садржи 181 име цитираних аутора у публикацији.

На крају публикације (стр. 211) налазе се имена 13 аутора објављених (конкретно нумерисаних) фотографија, као и назнака о томе које су нумерисане фотографије преузете из фото-архива Института европске етнологије.

Публикација је технички веома успешно уређена и атрактивно опремљена (има тврди повез и високи квалитет штампе у Б-5 формату), што такође доприноси њеној намени: честом коришћењу у будућности као приручника и корисног информатора о историјату и делатности Института европске етнологије.

Својом концепцијом и садржајем публикације пружа потпун увид у историјат и делатност Института европске етнологије, што завређује додатни коментар.

У прилозима М. Валке, М. Павлицове и А. Кшижове посебно је осветљена улога Антоњина Вацлавика (Antonín Václavík, 1891–1959) у конституисању и профилисању овог универзитетског средишта етнолошких истраживања. А. Вацлавик је потицао из источног дела Моравске (у граничном појасу са Словачком), познатог под називом Лухачовско Залесје (Luhačovské Zálesí), где је традиционална култура почетком XX века била веома жива, а тек ће развој данас познате бање Лухачовице (почев од 1902. године) унеколико утицати на продор тековина савремене цивилизације на то подручје. У завичајној средини А. Вацлавик је, заједно с братом, основао музеј етнографског материјала, што га је непосредно после Првог светског рата препоручило за место државног службеника у Братислави са задатком да брине о етнографским збиркама на тлу Словачке, где је иначе традиционална култура била и даље веома жива (између осталог, средио је етнолошка одељења музеја у Братислави, Пјештанима и Мартину). Радећи у Братислави, А. Вацлавик је завршио студије на Филозофском факултету новоотвореног универзитета Јана Коменског у Братислави, на коме је у то време предавао знаменити етнограф и антрополог Карел Хотек (Karel Chotek, 1881–1967), касније професор Карловог универзитета у Прагу. После опсежних регионалних монографија које је објавио (*Podunajská dedina v Československu*, Bratislava 1925; *Luhačovské Zálesí*, Luhačovice 1930), А. Вацлавик је стекао звање хабилитованог доктора наука и 1933. године изабран је за доцента чешке, словачке и словенске етнологије на Масариковом универзитету у Брну. Тиме су фактички у Брну ударени трајни темељи универзитетског средишта за истраживање традиционалне културе, које је баштинило и дотадашња знатна достигнућа у фолклористичким истраживањима (чему је допринело и оснивање Државног института за народну песму). А када је непосредно по окончању Другог светског рата А. Вацлавик изабран за ванредног а убрзо и за редовног професора Масариковог универзитета, били су створени услови за оснивање Семинара за етнографију и етнологију на Филозофском факултету, чиме је дотадашње

истраживачко средиште дефинитивно организационо уобличене и статусно дефинисано. У средишту пажње Семинара остала је традиционална култура руралних слојева у оквиру чешких историјских земаља (Моравска, Тешинска Шлеска, Бохемија) и Словачке, али увек у компарацији с материјалом из других словенских земаља (А. Вацлавик је имао више студијских боравака у Пољској, касније и у другим словенским земљама).

После политичких промена унутар Чешке Републике 1948. године и чвршћег везивања земље за Совјетски Савез, на Масариковом универзитету дошло је до стварања катедара по совјетском узору. С тим у вези етнографија и етнологија квалификоване су као историјске дисциплине, па је наведени семинар трансформисан у одсек Катедре историјских наука на Филозофском факултету. Уз професора Вацлавика предавање из појединих дисциплина држе и његови ђаци Лудвиг Кунц (Ludvik Kunz) и Карел Фојтик (Karel Fojtík). После преласка Карела Фојтика 1953. године у Институт за етнографију и фолкор Чешке академије наука – одељење у Брну (Ústav pro etnografii a folkloristiku, касније: Etnologický ústav) његово место заузима такође Вацлавиков ђак Рихард Жежабек (Richard Jeřábek). Убрзо предавања почиње да држи још један Вацлавиков ђак: Олдрих Сироватка (Oldřich Sirovátka). Смрћу професора Вацлавика 1959. године његов наследник постаје Рихард Жежабек, који ће руководити овим универзитетским средиштем све до своје смрти 2006. године. Он је стабилизовао наставни колектив Одсека, у који су укључени фолклориста Бохуслав Бенеш (Bohuslav Beneš) и Вацлавикови нешто млађи ђаци Душан Холи (Dušan Holý) и Вацлав Фролец (Václav Frolec). А када је Р. Жежабек стекао звање хабилованог доктора наука, формирана је 1964. године самостална Катедра етнографије и фолклористике на Филозофском факултету. Ипак, та самостална катедра није била дугог века: драматични политички догађаји у Чехословачкој 1968. године поново су имали су за последицу организационе промене на Филозофском факултету, тако да је Катедра претворена у одсек Катедре историје и етнографије Средње, Југоисточне и Источне Европе. Такав статус задржан је све до нових крупних политичких промена 1989. године. У међувремену, остварена је плодна сарадња с Међународном комисијом за изучавање народне (традиционалне) културе у Карпатима и на Балкану, која је деловала пуне три деценије (уз учешће представника одговарајућих научних институција из Чехословачке, Пољске, Украјине, Румуније, Бугарске и Југославије), а постепено је нарастала настава из ваневропске етнографије. Године 1991. настала је нова организациона форма на Филозофском факултету: Институт европске етнологије (Ústav evropské etnologie), који под тим називом делује до данас.

Поље научних истраживања у оквиру Института европске етнологије надилази границе националне етнологије, при чему је у његовом окриљу остала и фолклористика, која је задржала статус аутономне дисциплине. Поново су отворена питања етничког и религијског идентитета, оралне историје и других видова традиционалне нематеријалне и материјалне културе, али се у првом плану такође наша проблематика мултикултурализма. Томе иду на руку и пројекти финансирани из фондова Европске уније. Последњих десетак година дискурс чешке етнологије заплуснуо је талас културне и социјалне антропологије (о чему је током 2004–2006. године вођена шира расправа на страницама угледног прашког часописа *Český lid*). Све то омогућује примену широке скале методолошких приступа овако разуђеној проблематици са којом се суочава

Институт у свом програмском опредељењу. Посебан вид извођења практичне наставе чине студентске екскурзије и теренски рад у земљи и иностранству, а студијска путовања наставника по етнографско привлачним пределима у иностранству употпуњују научноистраживачки рад у Институту.

Садашњи наставно-истраживачки колектив Института европске етнологије формирао се поступно током последњих 25 година, али је последњу деценију обележила изразитија смена генерација. После смрти Рихарда Јежабека 2006. године, Институтом руководи Мирослав Валка, а колектив чине још: Алена Кшижова, Мартина Павлицова, Роман Доушек (Roman Doušek) и Данијел Драпала (Daniel Drápala). Стални спољни сарадници Института такође држе наставу: Јана Поспишилова (Jana Pospíšilová) и Карел Алтман (Karel Altman) из Етнолошког института Чешке академије наука – одељење у Брну; Хана Дворжакова (Hana Dvořáková) из Моравског земаљског музеја (Moravské zemské muzeum) у Брну, Милош Мелцер (Miloš Melzer) из Народног музеја (Vlastivědně muzeum) у Шумперку и др. Поред тога, предавања повремено држе и иностранци предавачи, као, на пример, Вера Мајер (Vera Mayer) из Етнографског музеја (Österreichisches Museum für Volkskunde) у Бечу; Геро Фишер (Gero Fischer) из Института за славистику Универзитета у Бечу (Institut für Slawistik, Universität Wien); Хана Хлошкова (Hana Hložková) и Марта Ботикова (Marta Botiková) са Филозофског факултета Универзитета Јана Коменског (Filozofická fakulta Univerzity Komenského) у Братислави; Јан Ботик (Ján Botík) са Филозофског факултета Универзитета Константина Филозофа (Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa) у Нитри; Валдемар Кулиговски (Waldemar Kuligowski) са Универзитета Адама Мицкјевича (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza) у Познању; Драгана Радојичић из Етнографског института САНУ; Милош Луковић из Балканолошког института САНУ и др.

Плодна издавачка делатност Института европске етнологије обележена је у минулој деценији издавањем, поред низа монографија, и неколико дела синтетичког карактера. А заједно с Етнолошким институтом Чешке академије наука и уметности и издавачком фирмом Млада фронта (Mladá fronta) Институт је 2007. године издао дуго припремано капитално тротомно дело: *Народна култура. Етнографска енциклопедија Бохемије, Моравске и Шлеске (Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska)*.

Поред тога што свим заинтересованим корисницима приближава научни профил Института Европске етнологије Филозофског факултета Масариковог универзитета – ова публикација пружа уједно и изванредан пример свестрано припремљеног јубиларног издања једне универзитетске научне институције.

Милош Луковић

Michal Pavlásek, *S motykou a Pánem Bohem. Po stopách českých evangelíků ve Vojvodině.*

Etnologický ústav AV ČR – pracoviště Brno, Brno 2015, 1–200.

Михал Павласек (Michal Pavlásek, 1983) припада кругу етнолога/антрополога млађе генерације у Брну, универзитетском и научном средишту Моравске (Чешка Република). Ради у Етнологском институту Чешке академије наука – одељење у Брну (Etnologický ústav AV ČR – pracoviště Brno), а докторирао је на Филозофском факултету Масариковог универзитета у Брну – Институт европске етнологије (Filozofická fakulta Masarykovy univerzity Brno – Ústav evropské etnologie), где повремено држи предавања на разним курсевима. Своју научну пажњу усмерава на следећа поља истраживања: миграције, избеглиштво, (транс)национализам, етничке и конфесионалне мањине, орална историја, колективно памћење, социјална маргинализација, визуелна антропологија. Као и други истраживачи из два наведена научна центра у Брну, М. Павласек следи већ дугу традицију занимања истраживача из Моравске за простор Балкана и југоисточне Европе, где је током последње деценије имао систематска теренска истраживања у оквиру чешких и међународних научних пројеката или научних стипендија. У том склопу, његова пажња била је знатним делом усредсређена на насеља са чешком мањином у Србији, Румунији и Хрватској, а посебно на подручју Баната (како на територији Србије тако и на територији Румуније). Члан је научних асоцијација: The International Association for Southeast European Anthropology; Česká národopisná společnost (Чешко етнографско дреуштво), а још као студент добио је награду Центра за оралну историју при Институту за савремену историју Чешке академије наука (Centrum orální historie při Ústavu pro soudobé dějiny AVČR) за најбољи дипломски рад припремљен методом оралне историје („oral history“). Аутор је две монографије (једну од њих овде приказујемо), прилогâ (одељака) у више колективних монографија етнологског и антрополошког карактера, објављених у Чешкој Републици, Немачкој и Србији, низа појединачних студија и чланака исте провенијенције, као и седам филмографија („filmography“). Огледао се и као уредник (заједно с Јаном Носковом / Jana Nosková) издања посвећеног „серпентинама истраживања на терену“. М. Павласек је већ позната и радо виђена личност међу житељима насеља у Банату, где, између осталих, обитава и чешка мањина, а исказао се и као поуздан сарадник колега етнолога и антрополога у Србији.

Прва монографија М. Павласека има симболичан наслов, који у преводу гласи: „С мотиком и Господом Богом. Трагом чешких евангелиста у Војводини“. Она је плод седмогодишњег истраживања историјата живљења Чеха у јужнобанатском селу Велико Средиште (крај Вршца), који су се ту населили половином XIX века из јужне Моравске (етнографска област Ханатско Словацко / Hanacke Slovacko) у оквиру велике и дуготрајне миграције становништва из Средње Европе у југоисточне делове ондашње Хабзбуршке монархије. Монографија ипак није класична етнографска студија. Аутор настоји да продре у духовно проживљавање света ових чешких (тзв. реформисаних) евангелиста, чиме монографија добија такође антрополошки карактер. За то су му били потребни саговорници и он их је имао у Великом Средишту, али је то, пре свега, била Јосефа Клепачкова (Josefa Klepáčková, 1925–2013), самохрана, мудра и начитана старица, која је у свему

била аутентични представник потомака чешких евангелистичких досељеника. Тако средишњи део књиге – 5. одељак (стр. 62–136): „Приповедање о Великом Средишту“ – чини заправо транскрипт разговора аутора с Јосефом Клепачковом, настао снимањем на диктафону и видео-камером током неколико година.

Овом средишњем делу књиге претходе одељци:

- 1) одељак (стр. 9–18): „Увод у свет Средиштанаца“;
- 2) одељак (стр. 19–26): „Издавачке напомене и методи сакупљања података“;
- 3) одељак (стр. 27–33): „Audiatur et altera pars“;
- 4) одељак (стр. 34–61): „Дух доба и места или о чему Јосефа Клепачкова није приповедала“.

После средишњег дела књиге следе одељци:

- 5) одељак (стр. 137–155): „Кад људи приповедају сами себе“;
- 6) одељак (стр. 156–167): „Тражити догађаје у фотографијама“;
- 7) одељак (стр. 168–177): „Сведочанства матичних књига о сродницима Јосефе Клепачкове“;
- 8) одељак (стр. 178–181): „Календар животописа Јосефе Клепачкове“;
- 9) одељак (стр. 182–183): „Сусрет с памћењем које нестаје“.

После Литературе (стр. 184–188), на крају књиге налази се Резиме (стр. 189–194) на чешком, енглеском и српском језику, као и Регистар местâ (стр. 195–199). Књига је прожета фотографијама (укупно 77) и документима и мапама (укупно 19).

Овако структурираним одељцима ове атипичне књиге М. Павласек на свестран начин употпуњује окосницу монографије – приповедање Јосефе Клепачкове, коју он сматра заправо „коаутором књиге“. Читаоцу се тако нуди и оно „о чему Јосефа Клепачкова није приповедала“, а што је неопходно знати да би се разумело приповедање ове мудре старице. Таквим вишеслојним приступом М. Павласек нам дочарава свој „сусрет с памћењем које нестаје“ и пружа аутентичну мозаичну слику живота чешких евангелиста у Великом Средишту, која после века и по трајања неминовно чили пред нашим очима у налету новог времена. „Тако то морамо прихватити, како је то Господ Бог уредио“, закључује на крају свог приповедања спокојно Јосефа Клепачкова – о себи и заједници којој припада.

Аутор је подробно објаснио како је почео „куцати на врата Средиштанаца“, који су га љубазно примали и о свему информисали, док га истраживачки порив није одвео на широм отворена врата старице у деветој деценији живота. Са њом је хтео да разговара о свакодневном животу у Великом Средишту, али је ношен њеном проницљивошћу и изванредним памћењем локалне традиције постепено доспео све до почетака обитавања Чеха у Великом Средишту, који су дуго представљали затворену конфесионалну и етничку заједницу. А Јосефа Клепачкова проживела је цео свој живот у Великом Средишту, са својим сродницим и земљацима, без животног сапутника и потомства, али чврсто везана за евангелистичку цркву и сеоски храм који су њени преци, досељеници у Средишту, сами подигли. Није ни помишљала да се, као многи други, отисне у градску средину и постане индустријска радница. Остала је верна мукотрпном сеоском животу класичног земљоделца и свом евангелистичком поимању живота и света око себе, који је лапидарно дефинисала речима: „с мотиком и Господом Богом“. Кроз њено животно искуство проговориле су и претходне генерације

чешких евангелиста Великог Средишта, према којима је старица Клепачкова гајила велико поштовање, а памтила је имена и животни ток многих од њих. Утолико њено казивање није било првенствено приповедање о властитом животном путу већ развијање нарације о свим питањима која су обележила досељавање и живот чешких евангелиста у њеном родном селу. Приповедање Јосефе Клепачкове изражава поглед „малог човека“ на збивања која чине „велику историју“, са свим карактеристикама аутентичне „оралне историје“. Уз то, Јосефа Клепачкова је била начитана особа, којој је „пут до Бога често ишао преко књиге“. Њен говорни идиом био је чак веома близак норми чешког књижевног језика, а она га брусила ишчитавањем Библије и религиозних књига и песама. То јој је омогућавало да се лако и недвосмислено изражава о свим темама које је разговор с младим и знатижељним истраживачем покретао.

М. Павласек у разговору с Јосефом Клепачковом прихвата гесло „*Audiat et altera pars*“ („Послушајмо и другу страну“), које се данашњој европској антропологији и социолошким дисциплинама радо примењује (а примере за то налазимо и у делима српских истраживача, на пример: Загорке Голубовић, Мирославе Малешевић, Свенке Савић, Биљане Сикимић и др.). Препуштајући реч својој саговорници, М. Павласек настоји да открије главне категорије у њеном систему мишљења и разуме логику њеног погледа на свет око себе, а тиме анализира и функционисање механизма којим је одређен како њен лични идентитет тако и идентитет заједнице којој припада. У конкретном случају, дубока религиозност (приврженост традиционалним вредностим „реформисаних“ евангелиста) исказује се као снажан извор колективног памћења, заправо чини мост који спаја разне генерације истородних житеља Великог Средишта.

Приповедање Јосефе Клепачкове обухвата следеће теме: повод и начин сеобе предака из Моравске у Велико Средиште средином XIX века; додељивање земље за настањивање у новој средини; сродничке везе са старијом чешком насеобином Света Хелена (чешки: *Svatá Helena*; румунски *Sfânta Elena*) у румунском Подунављу (наспрам Голупца); скупљање средстава и подизање евангелистичке цркве у селу; верност религиозним књигама које су преци донели из отаџбине (Библија и „Лавиринт света“); везе са недалекиим местом Клопедија у данашњој Румунији (румунски: *Clopedia*; чешки: *Klopotin*), где су се такође населили евангелисти из Моравске; однос с мађарском реформистичком евангелистичком црквом („ни крајцаре није дала“); служење евангелистичких свештеника у селу; обрађивање црквене земље на „наполицу“ (половина прихода давала се свештеницима); обележавање (1966) стогодишњице подизање цркве у селу; однос према православним (српским и румунским) и католичким (немачким и чешким) заједницама у суседству и околини; рад у локалним немачким (касније друштвеним) виноградима; понемчавање чешких католика за време Другог светског рата (потом су они, као и Немци, били депортовани); реквирирање намирница и дела летине за потребе Немаца током рата; ситуација по ослобођењу 1944. године и долазак совјетске армије; долазак колониста у јужни Банат из разних делова ондашње Југославије; неуспела агитација званичних представника Чехословачке непосредно после Другог светског рата за „репатријацију“ банатских Чеха („нису пошли“); послератна беда; укључивање неких Средиштанаца (па и Чеха) у комунистичку партију и државне структуре, отпор других („за Јосефу нигде није било боље место од наше цркве“); успомене из детињства (па и за време владавине краља Александра Карађорђевића, која је

остала у позитивном сећању); кумовање новорођеној деци и сарадња с православним свештеницима; ера евангелистичких свештеника придошлих из Чехословачке и процват евангелистичке заједнице у Великом Средишту; прелазак дела локалне евангелистичке заједнице у баптисте у међуратном периоду под утицајем баптистичког свештеника који је дошао из Чехословачке; одрастање (као сироче) уз тетку и строге евангелистичке назоре („вера и књига, чувај их као очи у глави“); обичаји и обреди у евангелистичкој заједници; живот на селу („ми смо се некада држали као велика породица“); однос других према чешкој евангелистичкој заједници у Великом Средишту („Пемци, Чеси или Моравци“); однос чешке евангелистичке заједнице према другим заједницама („нико никоме није сметао“); обичаји разних конфесионалних заједница о празницима; почетак новчане штедње у селу пре Другог светског рата; неиспуњена жеља из младости да се посети Чехословачка; послератни одлазак омладине у градове; верност преосталих чланова заједнице цркви („мој дом, дом молитве“; „недеља је била светиња“, „музика срца“); спокој у окриљу своје (евангелистичке) заједнице („све ће се знати, кад пред Њега изађемо“; „таква сам била: с мотиком и Господом Богом“).

М. Павласек је пажљиво употпунио шири фактографски оквир приповедања Јосефе Клепачкове, посебно у 4. одељку књиге („Дух доба и места или о чему Јосефа Клепачкова није приповедала“). Маниром искусног историографа он уводи читаоца у време кад се евангелисти из чешких земаља покрећу према новим банатским стаништима, која постају изразито мултикултурне средине. Анализира све чиниоце који су изазвали миграције, а оне су се одвијале трима струјама: од 20-их до 50-их година XIX века. Последња међу њима, којој припадају и чешки досељеници у Великом Средишту, није била мотивисана попуњавањем и јачањем банатске Војне Границе. Узроци сеобе били су чисто социјални: сеобе су биле мотивисани жељом да се дође до јефтине плодне земље, коју су војници из Моравске претходно упознали током служења војног рока у Вршцу. Аутор је притом дао шири осврт на историјат протестантизма у чешким земљама, а посебно у јужној Моравској у периоду од доношења царског „патента о толеранцији“ (1781) до фактичког изједначавања статуса свих конфесија у Хабзбуршкој монархији (1861).

После транскрипта приповедања Јосефе Клепачкове следи, као што је речено, још неколико одељака књиге, у којима аутор антрополошки промишља исказе „коаутора књиге“. Иза „завесе наратије“ он назире тенденцију преплитања сфере личног живота појединца с етичким и моралним ставовима протестантске (евангелистичке) заједнице којој тај појединац припада (конкретно: Јосефа Клепачкова). У таквој духовној симбиози могла се реализовати „трансмисија колективног памћења“, забележеног транскриптом разговора. Фотографије које су пратиле приповедање послужиле су као подстицај за експлицирање појединих догађаја везаних за главни ток казивања. А подаци из матичних књига и других докумената употпунили су слику о сродничким односима Јосефе Клепачкове с другим житељима Великог Средишта, које су до Другог светског рата карактерисале многољудне породице. Аутор на крају закључује да је његово истраживање, преточено у ову књигу, имало карактер „сусрета с памћењем које нестаје“.

Књига Михала Павласека представља изванредан пример студиозног приступа у изучавању једне савремене реликдне заједнице, какву представљају чешки евангелисти у јужном Банату.

Милош Луковић

Martina Pavlicová, *Cestami lidového tance. Zdenka Jelínková a česká etnochoreologie*

(On the Ways of Folk Dance. Zdenka Jelínková and Czech Ethno-Choreology). Masarykova univerzita, Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty, Brno 2012, 202 p.

The submitted publication is part of the edition series called Ethnological Studies which has been published at the Institute of European Ethnology, Masaryk University in Brno, since 2006. The series includes proceedings of thematic branch conferences, doctoral thesis and dissertations of the department, as well as voluminous studies, which are outcomes of different projects. This is also the case of the book written by Martina Pavlicová, Senior lecture at the Institute of European Ethnology; the book is the 13th Volume in the edition.

Martina Pavlicová's book is not just a study about the life of Zdenka Jelínková as an important personality of the Czech ethno-choreology. It also deals with the folk dance in Moravia and Silesia (historical lands of the contemporary Czech Republic), its history, development and formation, whose theory and practice Zdenka Jelínková indelibly influenced. With her systematic research into and investigation of the records of dances, about which she thought in a modern way putting them into the complete context of the discipline, she laid the foundations for the Czech ethno-choreology.

Zdenka Jelínková came from the ethnographic area of Hornácko which is situated in the Moravian-Slovak borderland and where the living expressions of traditional folk culture survived until the 2nd half of the 20th century. For this reason, the region aroused the highest interest of the ethnological research. For Zdenka Jelínková, the region was a place with which she was closely connected even though she lived in Brno from the age of fourteen until her death. In Brno, she worked at the Brno workplace of the Institute for Ethnography and Folkloristics of the Czechoslovak Academy of Sciences (the Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences today) for thirty years (1950-1980) and focused on ethno-choreology and children's folklore. Her systematic collections and recordings of folk dance covered all the regions in Moravia and Silesia. She had an exceptional sense of searching for informers and dancers, and the ability to enter into relations with them. She was an excellent dancer, too. While carrying out the research, she was interested in the oldest possible dancers; she used their witness to reconstruct the old dance layer in particular areas. She also dealt with the comparative study of dance forms, such as rounds, khorovods, masculine solo expressions, and pair rotating dances in Czech, Slovak and Balkan materials, as well as in those of Sorbs.

Martina Pavlicová's book deals with the history of dance in general, it introduces folk dance in the Czech lands and the beginnings of the interest therein, including the

translocation of folk dance to the stage, out of its natural environment and function. The Czechoslovak Ethnographic Exhibition in Prague (1895) was a great milestone in this respect. The chapter “Constituting of Ethno-Choreology (within the European Context)” is followed by the chapter “The Personality of Zdenka Jelínková”. The chapter “On the Ways of Folk Dance”, which is the core of the book, brings an overview of dance collections and Zdenka Jelínková’s experience from her fieldwork, supplemented by archival documents, in particular ethnographic areas of Moravia and Silesia.

Martina Pavlicová, the author of the publication, completes the studies with her own comments, she puts them into a wider context of the contemporary research into music and dance (which is, among other things, connected with the handed-down form of contemporary folk dances within the folklore movement), she supplies notes from the literature as well as experience from her own fieldwork. The book documents how the local regional music and dance tradition became a base for the modern folklore movement, especially after the Second World War – for example in Strážnice where a famous international folklore festival has taken place since 1946. The book also defines common features within the ethnographic areas: homogenous dance material, style, elements of music accompaniment, their lifetime and ability to survive in dance tradition etc. The book includes the bibliography of Zdenka Jelínková’s works, and the photo-documentation which depicts the significant bearers of dance and music traditions with whom the researcher cooperated. Through her research work and her educational, methodological and choreographic activities, Zdenka Jelínková helped form the dance repertoire of several existing folklore ensembles in Moravia and Silesia.

Klára Cisaríková

Спорна суседства и пракса враћања града натраг својим становницима: случај кварта Савамала у Београду.

Извештај са теренске праксе студента Института за етнологију и културну антропологију Јагелонског универзитета у Кракову

У мају 2017. године, током безмало двонедељног боравка у Београду у оквиру етнографских теренских вежби, покушали смо да се бавимо питањима спорног суседства и пракса враћања града натраг својим становницима. Тема није случајно одабрана. Желели смо да изблиза осмотримо градски простор Београда који је последних година постало поприште динамичних промена које за собом повлаче сукобљавање различитих система вредности и различитих интересних група.

Поред интензивираних проширивања и модернизације града, процеса који нису до краја базирани на тежњи за очувањем континуитета његове културно-историјске специфичности, промене се такође могу уочити у начинима организовања и искоришћавања јавног простора. Трансформација јавног простора често је узрокована адаптацијама, реконструкцијама или ревитализацијама појединих квартава, што повлачи за собом неизбежно уклањање слојева прошлости, нарације и сећања друштвених група који тај квартал насељавају.

Пројектовању и планирању центара и централних градских простора често није претходило јавни дијалог са њиховим становницима. Одсуство демократског учешћа у одлукама које се тичу запоседања квартова резултира мобилисањем становништва и покушајем враћања контроле над градом.

Кључни појмови, неопходни за описивање и разумевање динамичних процеса промена у градском простору у савременом контексту, јесу ревитализација и гентрификација. Док појму гентрификације приписујемо идеолошки призив и политичко значење повезано са протоком идеја, људи и капитала, термин ревитализација пак третирамо као блажи процес. Па ипак, ревитализација често није лишена идеолошке димензије, и упркос чињеници да она треба да ублажи гентрификацију, не можемо да заборавимо на њену често класну и неолибералну димензију. Оба појма означавају пре свега задирање извесне врсте појава повезаних са премештањем становништва и капитала, и у многим случајевима они се повезују са свесно вођеном политиком градске власти. Те тенденције додатно појачава процес деиндустријализације, услед чега је раднички слој градског становништва изгубио послове, а тиме и могућност да користи сопствено окружење и његов развој. Прогресивни процеси ревитализације и гентрификације, изузев просторне димензије, манифестују се на барем три нивоа: економском, друштвеном и културном. С једне стране, градски простор третира се као форма акумулације капитала светских економија које су једна другој конкурентне. Мегаинвестиције, чак и на нивоу мањих активности једног кварта, откривају проток глобалног капитала. Од друге половине XX века могу се такође приметити тенденције насељавања мобилне и космополитиске креативне класе у запуштеним и напуштеним централним деловима града. Ради се о класи која манифестује одређене културне вредности и у старим, искљученим деловима града реализује сопствене стратегије. Класна и културна димензија ревитализације и гентрификације омогућава уочавање односа између глобалних процеса и локалног идентитета, дубоко укореењеног у појединачним местима.

Упркос томе што ревитализација и гентрификација, као и отпор према њима нису у довољној мери опште појаве, увек их је потребно анализирати имајући у виду локалне условљености и економске, друштвене и политичке контексте.

Пажња нашег истраживања била је усмерена пре свега на квартал Савамала, који се годинама у водичима по Београду наводи као један од центара културног живота престонице и место сусретања креативних људи. Промоцији кварта иду на руку њена специфична архитектура, као и бројни клубови, алтернативна места окупљања, галерије и уметнички пројекти лоцирани у напуштеним просторима некадашњих предузећа и фабрика. Тај осебујни вид „ренесансе“ која траје више година потиснуо је, међутим, некадашњи имиџ радничког насеља и често је искључивао локалну заједницу из јавног простора који му припада. Присуство хипстера, страних туриста и студената допринело је промени карактера овог кварта. Пројекат „Београд на води“ започет 2014. године представља заједничку опасност, како за нове суседе, тако и за старе житеље насеља. План овог пројекта обухватио је поменути простор, а пројекат је плод иницијативе политичких елита Србије, спонзорисан из фондова страних инвеститора, и његов циљ треба да буде ревитализација пејзажа и унапређење привреде града Београда. Грандиозан архитектонски пројекат комплекса апартмана, хотела, пословних и тржних центара изазива гнев и отпор грађана који су остали искључени из консултација

везаних за овако планирану ревитализацију града. Пресељавање становика, рушење зграда, политика насиља, као и тежња за класним поделама, подстакле су и ослободиле праксе грађанског отпора, које су, у начелу, постала редовна појава, те неодојиви елемент стварности српске престонице. С друге стране, појављују се гласови подршке за пројекат неолиберализације јавног простора који ће од Београда начинити глобални град и туристички центар Европе.

У оквирима теренских етнографских вежби примењивали смо различите методе: суделујући вид опсервације, дубинске интервјуе и неформалне разговоре (подупрте анализом јавног дискурса - информативни материјал, интернет странице), пратећи шире контексте процеса повезаних са пројектом „Београд на води“. Поред тога трудили смо се да поменуте процесе посматрамо кроз објектив камере, користећи је као још једно оруђе за опис и запис нашег боравка „на терену“.

За време боравка у Београду студенти су, како појединачно тако и у малим истраживачким групама, реализовали своје мини-пројекте, проблематизујући различита питања повезана са спорним суседством и праксама враћања града својим становницима. У наставку ћемо укратко приказати неколико таквих пројеката.

Просторне димензије друштвених пракси у индивидуалним биографијама бивших и садашњих житеља Савамале, као и симболичне и просторне границе кварта (Адријана Крисјак / Adriana Krysiak).

За време теренских вежби у Београду тражила сам границе кварта Савамала, како физичке, тако и симболичке, и испитивала сам на који начин Савамала функционише у представама житеља (тренутних и некадашњих). Савамалу сам упознала у самосталним шетњама, дуж административних граница, тражећи разлике или посебне одлике, и у друштву житеља, спроводећи тзв. експлоративне шетње. То ми је омогућило вишечулно искуство простора, осећај и откривање свакодневног живота притајеног у двориштима кућа. Упознавала сам индивидуалне исповести житеља, њихову свакодневицу, и саму Савамалу њиховим очима, премештала сам се заједно са њима утабаним путевима. Посматрајући праксе корисника простора и датих му функција, те њихов утицај на крајолик кварта, откривала сам да ли, и на који начин повлаче вертикалну границу између горњег нивоа (власнички поседи и њихова архитектонска репрезентација) и доњег нивоа (занатске радње и мали станови, куће некадашњих радника). Пратећи симболичке границе кварта, упознавала сам представе о њему и значења која су му приписивана. Говорећи о Савамали, не можемо заобићи њену прошлост радничког и занатског кварта, мале занатске радње које су годинама биле заштитни знак, те препознатљив елемент овог дела града. До данас се на овој локацији могу пронаћи кројачке, јорганцијске радње, сајцинице, посластичарнице, разне бакланице и дућани. У представама некадашњих и садашњих житеља постоји изразита подела између Савамале и квартова који се с њом граниче. Пратећи их за време шетњи, слушајући њихове приче и документујући путем фотографије, бележећи места која су ми показивали и која су памтили, покушала сам да створим менталне и уједно алтернативне мапе житеља кварта Савамала.

Медијски и грађански дискурси везани за архитектонски пројекат „Београд на води“ (Камил Миколајчик / *Kamil Mikołajczuk*)

„Београд на води“ је, с једне стране, инвестиција импозантних димензија – у економском и архитектонском смислу. С друге стране, тај подухват садржи у себи огроман симболички потенцијал употребљив у креирању многих локалних, а и глобалних дискурса. За време мојих истраживања покушавао сам да пратим више пунктова који се односе на тај пројекат, што подразумева и њихов симболички слој, као и наративну конструкцију. Током времена је дошло до продубљивања проблема, услед чега је избило на површину мноштво питања као што су: комуникација између градске власти и житеља, односи и узајамна перцепција „суседа“ кварта, или дискурс политичке природе о медијима и њиховој „веродостојности“. Сама изградња тог великог стамбено-услужног комплекса процес је који не само што мења карактер кварта Савалама, него и урушава просторно-симболичну хијерархију читавог града. Активности које се базирају на изградњи „самодовољног дела града“ – како то формулишу инвеститори и координатори тог пројекта, изазива испољавање и јачање извесних друштвених механизма. Пример за то представља реакција становника Београда на појаву „просторне промене“ која се, начелно гледајући, одвија у револуционарним, неочекиваним оквирима, а не постепено. Наредни аспект који фигурира у различитим друштвеним дискурсима повезаним са том инвестицијом јесте широко схваћена гентрификација и њене различите димензије. Превасходно је то економска димензија и њене гломазне размере, имајући у виду суочавање и судар са дубоком и деценијама дугом рецесијом српске државе. Код житеља града то буди амбивалентна осећања у вези са начинима коришћења јавних средстава. Следећи аспект тиче се промене састава снага и друштвених класа у простору овога кварта. Пројекат који је намењен економски надаре ситуираном слоју људи, не само што искључује дотадашњу радничку класу и њихове „нове“ суседе који последњих година представљају, у најопштијем смислу, креативну класу, него такође искључује и већину становника Београда.

Праксе и стратегије отпора у градском простору, сценарији и реквизити коришћени у протестима (Амелија Рајевска, Зофија Заборовска / *Amelia Rajewska, Zofia Zaborowska*)

Политичка, друштвена и економска ситуација у Србији изазива житеље града да прибегавају различитим видовима друштвеног отпора. Један од повода за изражавање незадовољства јесте урбанистички план гентрификације Савамале, у вези са којим грађани нису консултовани. Наредни повод за испољавање протеста и неслагања због ове искључености, били су такође и резултати последњих председничких избора у Србији. Захтеви за враћањем града грађанима проширили су се на заштиту права радника, просвету, здравство, поштене изборе, слободу медија и децентрализацију власти, као и транспарентни рад владе. Праксе отпора попримиле су форму масовних демонстрација у организацији невладине иницијативе под називом „Не да(ви)мо Београд“, као и свакодневних, спонтаних сусрета грађана, неповезаних ниједним покретом или пак организацијом (велики број чине студенти и учесници протеста деведесетих година). За време нашег боравка у Београду већину времена проводили смо у друштву учесника протеста који своје неслагање са постојећим стањем ствари „инсценирају“ на улици, дакле,

у простору резервисаном за свакодневни „спектакл власти“. Јавни простор у Србији добија одлике позоришне сцене на којој се увек игра једна иста представа у којој своје учешће понављају власти које имају доминацију, и грађани који ту доминацију трпе. Посматрале смо и истраживале не само сценарије самих протеста, него и реквизите од симболичног значаја, редовни пратећи асортиман који прати протестне маршеве.

Праксе становања у околностима дефинисаним као стање дуготрајне привремености на примеру избеглица у кварту Савамала (Кишиштоф Ханкус, Марџин Матеја, Паулина Пилипјук / Krzysztof Hankus, Marcin Mateja, Paulina Pilipiuk)

Простор између две станице, железничке и аутобуске, у београдском кварту Савамала током двадесетак месеци био је „дом“ за готово хиљаду избеглица и миграната (углавном из Пакистана, Афганистана и Сирије). Од септембра 2016. године у напуштеним и девастираним постиндустријским магацинима предузећа „Железнице Србије“, ти привремени становници покушавали су да организују своју провизорну свакодневицу. Уз помоћ волонтера или уз подршку малобројних житеља Београда успели су да саграде аутономни простор, и упркос суровим условима живота називали су то својом кућом. Бараке непреграђене зидовима нису им сметале да у њима имају своје собе; ту су, затим, заједничка кухиња и купатило, физерски салон и место за молитву. Учење језика, плесне радионице, филмске пројекције, заједничке акције уређивања простора или кувања оброка, која су становници барака делили са локалним бескућницима, или пак такмичења у крикету – постали су део њихове свакодневнице. За време нашег боравка у Београду посматрали смо праксе које су предузимале избеглице и мигранти: на који су начин у тако дуготрајном и тешко решивом “лимбо” стању налазили средства и могућности да и даље мисле о свом „дому“, о томе да га „праве“. Били смо сведоци уништавања те привремености која је непомерно трајала неколико месеци. Простор који су сквотовали мигранти и избеглице налазио се на градилишту пројекта гентрификације Савамале – „Београд на води“, пројекта који буди многе контроверзе. Дотадашњи становници барака, међутим, нису били једини који су у последње време искусили принудно исељавање због реализације пројекта. Принудном исељењу (у овом случају премештање у колективне центре за смештај избеглица), противиле су се у овом случају такође и малобројне српске породице које насељавају будуће градилиште.

...

Ово су само нека од питања у вези са урбанистичким пројектом „Београд на води“ која су млади истраживачи из Кракова покушали да реконструишу путем опсервације, разговора са становницима Београда, али и кроз бројне дискусије у оквиру истраживачке групе на тему личног доживљаја те проживљавања сваког дана проведеног на терену. Сарадња је резултурала у томе да је из више „властитих терена“ створен један заједнички, посматран са више гледишта, а који су млади истраживачи заједнички и индивидуално препознавали, проблематизовали и проживљавали.

Посебна захвалност за подршку и драгоцене савете припадају др Мирослави Лукић-Крстановић из Етнографског института САНУ.

Ситуација у Београду, као и у многим другим градовима у свету, условљава постављање неколико принципијелних питања: на чему се базира „оживљавање“ града? Када град престаје да припада својим житељима? На који начин грађани могу у већој мери да учествују у креирању судбине свога града? У којој мери ново суседство препознаје вредност, снагу и улогу становника који годинама насељавају одређене делове града? На концу, којој мери је могуће интегрисање разних друштвено-економских класа у односу на повећану опасност од мегаинвестиција?

Magdalena Sztandara

Гласник Етнографског института САНУ објављује радове из области етнологије и антропологије и сродних друштвених и хуманистичких дисциплина. Радови могу бити написани на српском и сродним језицима и на енглеском језику. Радови на српском језику штампају се ћириличним писмом. *Гласник Етнографског института САНУ* излази квартално те објављује и специјалне бројеве, са посебном тематиком и гостујућим уредником. Текстови се достављају секретару Редакције у електронском формату (као *Word* документ), на електронску адресу marija.djokic@ei.sanu.ac.rs. Рок за предају текстова за све свеске истог годишта је 31. децембар. Рецензија и објављивање радова су бесплатни. Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* објављује оригиналне, претходно необјављене радове из категорија: оригинални научни рад, прегледни рад, претходно саопштење, научна критика и полемика, приказ, научна библиографија. У категорији оригиналних научних радова и прегледних радова, обим приложеног текста мора бити до 30 000 знакова са проредом, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дуги до 10 000 карактера. Рукопис треба да садржи: наслов, имена аутора и називе институција у којима они раде, електронске адресе, сажетак, кључне речи, текст захвалности, референце, списак табела, списак илустрација. Редакција издања Етнографског института САНУ определила се за коришћење Чикаго стила библиографског цитирања, који има две варијанте: *notes and bibliography* и *author-date*. За цитирање у научним радовима у Гласнику Етнографског института САНУ користи се варијанта *author-date*. Политика часописа и детаљнија упутства о објављивању рукописа у *Гласнику Етнографског института САНУ* могу се прочитати у последњој свесци часописа сваког годишта, те на мрежној страници часописа www.ei.sanu.ac.rs.

Bulletin of the Institute of Ethnography SASA publishes papers covering topics in the areas of ethnology and anthropology, and related social sciences and humanities. Contributions to the journal may be submitted in Serbian and related languages, and in English. Papers in Serbian are published utilizing Cyrillic script. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is issued three times a year. The Journal also publishes special issues, with particular themes and visiting editors. Papers are submitted by e-mail to the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: marija.djokic@ei.sanu.ac.rs. The deadline for submission of papers for all volumes is December 31st. Publication and reviewing of papers is free of charge. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* publishes original papers that have not been published previously. Submitted papers can belong to one of the following categories: original research paper, review article, preliminary communication, scientific critique or debate, review or scientific bibliography. In the categories of original research paper and review article the text must not exceed 30 000 characters including spaces, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The manuscript should contain the title, authors' names and affiliations, e-mails, abstract, keywords, acknowledgments, references, a list of tables and a list of illustrations. The editorial board of the publishing department of the Institute of Ethnography SASA has chosen to utilize the Chicago bibliographic format of references which has two variants: *notes and bibliography* and *author – date*. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* requires the use of the *author – date* variant. Journal policy and detailed instructions on manuscript publication in the *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* are available in the year's last issue of the journal, and online on journal's web pages www.ei.sanu.ac.rs.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /

главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Три пута годишње. - Друго издање на другом медијуму: Гласник
Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS. SR-ID 15882242